Bireyselleşmiş toplum

Zygmunt Bauman



İngilizceden çeviren: Yavuz Alogan

AYRINTI

BİREYSELLEŞMİŞ TOPLUM • Zygmunt Bauman

HM
1276
.B38
2005

ZYGMUNT BAUMAN

1920'de Polonya'da doğan Bauman sırasıyla faşizmi, sosyalizmi ve kapitalizmi eleştirel bir mesafeyi koruyarak yaşamış ve hiçbir zaman bağımsız entelektüel kişiliğinden taviz vermemiştir. 1968'de Polonya'dan sınırdışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere Britanya'ya gitmiştir. Bu görevini 1971-1990 arası başarıyla sürdüren Bauman, ilk yıllardan itibaren hemen her konuda sosyolojik bakışın çerçevesini genişleten eserler vermiştir. Bauman genellemeleri seven bir yazardır, ama yöntembilim ve kavram tartışmaları yerine doğrudan toplumla ilgilenir. Eserleri bir sorun ve teşhis etrafında döner. Bu anlamda Britanya geleneğinden kopar. Göçmenliği, öncelleri K. Mannheim, A. Löwe, N. Elias gibi ona da, ampirik ve pragmatik bir geleneğin şekillendirdiği ada kültürüne dışarıdan bakma imkânı vermiştir. Ayrıca onlar gibi hakikat ve ahlâkı sosyolojiye taşır.

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlâki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (Sınıf ile Seçkinler Arasında: Britanya İşçi Hareketinin Evrimi); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru: Sağduyu ve Özgürleşme Üzerine Bir Deneme); *Socialism: The Active Utopia* (Sosyalizm: Etkin Ütopya); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (Sınıfın Anıları: Sınıfın Öncesi ve Sonrası); *Freedom* (Özgürlük, Çev.: Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998); *Legislators and Interpreters* (Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev.: K. Atakay, Metis Yay., 1996); *Modernity and the Holocaust* (Modernlik ve Holocaust, Çev.: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997); *Modernity and Ambivalance* (Modernlik ve Müphemlik, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003); *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality* (Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri, İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001); *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, çev.: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000) ve *Postmodernity and its Discontents* (Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000); *Thinking Sociologically* (Sosyolojik Düşünmek, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1998) ve *Postmodern Ethics* (Postmodern Etik, Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yay., 1998). Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 449
İnceleme dizisi: 198

Bireyselleşmiş Toplum
Zygmunt Bauman

İngilizceden çeviren
Yavuz Alogan

Yayına hazırlayan
Mehmet Beşikçi

Kitabın özgün adı
The Individualized Society

Polity Press/2001
basımından çevrilmiştir.

© Zygmunt Bauman, 2001

Bu çevirinin Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
A. Tansel Mumcu

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0212) 613 38 46

Birinci basım *2005*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-444-3

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Zygmunt Bauman

Bireyselleşmiş Toplum

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ



024394

S/2007

AYRINTI

İçindekiler

— Anlatılmış hayatlar ve yaşanmış öyküler: Bir uvertür 9

Halimiz

I. EMEĞİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ 27
II. YEREL DÜZENLER, KÜRESEL KAOS 44
III. ÖZGÜRLÜK VE GÜVENLİK:
FIRTINALI BİR BİRLİKTELİĞİN BİTMEMİŞ ÖYKÜSÜ 56
A. Şeytan ile derin mavi deniz arasında 58
B. Bireysel olarak ayakta kalırız; bireysel olarak düşerim 61

C. Bireyselleşmiş bir toplumda siyaset olabilir mi? 64
D. Birliktelik, bireysel tarz 68
E. Bireyselleşmiş toplumu demokrasi için güvenli kılmak 72

IV. MODERNİTE VE KESİNLİK:
BAŞARISIZ BİR AŞK ÖYKÜSÜ 76
V. BEN KARDEŞİMİN BEKÇİSİ MİYİM? 92
VI. FARKLILIK İÇİNDE BİRLİK 106

Düşünme tarzımız

VII. ÖZELLEŞTİRİLMİŞ VE
SİLAHSIZLANDIRILMIŞ ELEŞTİRİ 125
VIII. İLERLEME: AYNI VE FARKLI 137
IX. YOKSULLUĞUN FAYDALARI 143
X. EĞİTİM: POSTMODERNİTEDE, POSTMODERNİTE İÇİN VE
POSTMODERNİTEYE RAĞMEN 153
XI. KÜRESELLEŞEN DÜNYADA KİMLİK 173
XII. İNANÇ VE ANLIK HAZ 190

Eyleme tarzımız

XIII. AŞK AKLA İHTİYAÇ DUYAR MI? 201
XIV. ÖZEL AHLÂK, AHLÂKSIZ DÜNYA 215
A. Ahlâki partinin parçalanması 217
B. Ahlâk ihlal edilerek varlığını sürdürebilir mi? 222
C. Kuşatma altındaki etik 229
D. Entelektüeller kurtarıcı olabilirler mi? 237

XV. İKİ CEPHEDE DEMOKRASİ 245
XVI. ŞİDDET: ESKİ VE YENİ 251
XVII. SEKSİN POSTMODERN KULLANIMLARI ÜZERİNE 267
XVIII. ÖLÜMSÜZLÜKTEN SONRA HAYAT VAR MIDIR? 288

— Dizin 304

Bireyselleşmiş Toplum

TEŞEKKÜR

Bu yazıların ve konferans metinlerinin tek bir kitapta toplanmasını sağlayan, bu derlemeye yaptığı katkı benim için paha biçilmez olan ve derlemenin başlığını da öneren John Thompson'a çok şey borçluyum. Ayrıca ortaya çıkan sonucu yayına hazır hale getiren Ann Bone'ye minnettarlıklarımı sunuyorum.

Anlatılmış hayatlar ve yaşanmış öyküler: Bir uvertür

"İnsanlar ister istemez öylesine deliler ki," diyordu Blaise Pascal şakayla karışık, "deli olmamak deliliğin bir başka biçimine varıyor." Ernest Becker, Pascal'ın fikrini yorumlarken delilikten ancak başka bir deliliğe geçerek kaçılabilir, diye ısrar ediyor ve şu açıklamayı yapıyordu: insanlar, "doğanın dışında ve umutsuz biçimde onun içindedirler"; bireysel ve kolektif olarak hepimiz, bedensel hayatımızın sınırlılığının üstüne çıkarız ve gene de kaçınılmaz biçimde (ve gerçekten) hayatın toprağın içine doğru seyrettiğini biliriz. Bunu unutmak için her şeyi (ve daha fazlasını) yapmamıza rağmen, bilmekten başkası elimizden gelmez. Ve bu ikilemin iyi bir çözümü yoktur, çünkü sınırlılığımızı incelemeye açan ve onu görünür, unutulmaz ve acı verici kılan tam da bu doğanın üstüne çıkma

olgusudur. Doğal sınırlarımızı en sıkı korunan bir sır haline getirmek için elimizden geleni yaparız; ama bu çabada başarılı olsak bile kendimizi, aşmak istediğimiz sınırların "ötesine" ve üzerine" uzatmak için pek az gerekçemiz olacaktır. Bizi onun üstüne çıkmaya yönelten ve buna izin veren, doğal durumumuzu unutmanın katıksız imkânsızlığıdır. Doğamızı unutmamıza izin verilmediği için, ona meydan okumaya devam edebiliriz (ve etmeliyiz).

> İnsanın kendi sembolik dünyasında yaptığı her şey grotesk kaderini inkâr etme ve onun üstesinden gelme girişimidir. İnsan toplumsal oyunlarla, psikolojik hilelerle ve kişisel uğraşılarla, kendisini tam anlamıyla kör bir unutkanlığın içine sürükler. Bu oyunlar, hileler ve uğraşılar kendi durumunun gerçekliğinden o denli uzaktırlar ki deliliğin farklı biçimlerinden başka bir şey değildirler: Onaylanan delilik, paylaşılan delilik, kılık değiştiren ya da yüceltilen delilik; ama hepsi de deliliktir.[1]

"Onaylanan", "paylaşılan", "yüceltilen" – paylaşma edimiyle ve paylaşılana saygı duymak için açık ya da zımni bir anlaşmayla yüceltilen. "Toplum" dediğimiz şey tam da bunu yapan devasa bir acayip aygıt; "toplum" onaylama ve paylaşmanın öteki adıdır, ama aynı zamanda onaylanmış olanı ve paylaşılanı yüceltilmiş hale getiren güçtür. Toplum bu güçtür, çünkü, bizatihi doğa gibi, herhangi birimiz ona ulaşmadan çok önce buradaydı ve her birimiz gittikten sonra da burada kalacaktır. "Toplumun içinde yaşamak" –onaylamak, paylaşmak ve paylaştığımız şeye saygı göstermek– mutlu yaşamanın (sonsuza dek sürmese de) tek reçetesidir. Âdet, alışkanlık ve rutin, hayatın sonluluğunun iğnesindeki saçmalık zehrini çeker alır. Toplum, der Becker, insan hayatının önemli olduğuna dair canlı bir mit, cüretkâr bir anlam yaratma girişimidir".[2] "Deli" sadece paylaşılmamış anlamlara verilen addır. Delilik paylaşıldığı zaman delilik olmaz.

Bütün toplumlar anlam fabrikalarıdırlar. Aslında daha da fazlasıdırlar: *anlamlı hayatın* fidelikleridirler. Verdikleri hizmet vazgeçilmezdir. Aristoteles'e göre, bir *polis*'in dışında kalan tek başına

1. Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1997), s. 26-7.
2. A. g. y., s. 7.

bir varlık ancak bir melek ya da bir canavar olabilirdi; bunun hiç de garip olmadığını söyleyebiliriz, zira birincisi ölümsüzdür ve ikincisi ölümlü olduğunun farkında değildir. Topluma tabi olmak, Durkheim'ın işaret ettiği gibi, "özgürleştirici bir deneyim", "kör ve düşüncesiz fiziksel güçler"den kurtulup özgürleşmenin tek koşuludur. Acaba, diye sorar Durkheim, "toplumlar bireylerden sınırsızca daha uzun ömürlü oldukları için, toplumların bizim gelip geçici olmayan tatminlerden tad almamıza izin veriyor oluşu sadece talihli bir durumdur" denemez mi?[3] Alıntılanan cümlelerin birincisi sanki gereksizdir: topluma tabi olmanın sağladığı şey, "düşüncesiz fiziksel güçlerden kurtuluştan daha ziyade onlar hakkında düşünmekten kurtuluştur. Özgürlük, ölümlülük hayaletini kovma biçiminde gelir. Ve kovmayı etkin kılan ve belirli tatmin biçimlerinin amansızca kör "fiziksel güçler"in yenilgisi gibi tadılmasını sağlayan şey işte bu totolojidir. Daha erken doğanlarla ve daha uzun yaşaması muhtemel olanlarla paylaşıldıkları zaman, tatminler "gelip geçici" olmazlar; daha doğrusu, onlar gelip geçiciliğin yarattığı etkiden (gelip geçici olarak) temizlenirler. Kişi ölümlü bir hayatın içinde, ancak metaforik ve metonimik biçimlerde olsa bile –kişinin hayatını ölümsüz değer balışedildiği formların suretinde biçimlendirerek ya da sonsuzluğa yazgılı ortak anlaşmalar sayesinde nesnelerle temas kurarak ve omuz omuza gelerek– ölümsüzlüğün tadına bakabilir. Doğanın sürekliliğine ilişkin bir şey, şu ya da bu biçimde, bireysel hayatın geçiciliğini frenleyebilir.

İyilik ve kötülük bilgisi nasıl etkili ve sağlam bir ahlâki rehberlik ihtiyacı ortaya çıkarıyorsa, ölümlülük bilgisi de iki biçimden birine bürünen aşkınlık arzusunu tetikler: ya herkesin gelip geçici saydığı hayatı, iz bırakanlardan daha kalıcı olacak izler bırakmaya zorlama dürtüsü ya da geçici hayat deneyimlerinin "ölümden daha güçlü" tarafını tatma arzusu. Toplum bu arzunun her iki biçimiyle de beslenir. Bu arzuda kanalize edilmeyi ve yönlendirilmeyi bekleyen bir enerji vardır. Toplum, isteneni yapabildiği sürece, bu ener-

3. Émile Durkheim, *Sociologie et philosphie* ve "La science positive de la morale en Allemagne"; Émile Durkheim'dan alıntı yapılan yer: *Selected Writings*, çev. Anthony Giddens (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), s. 115, 94.

jiden "yararlanır", kendi hayat özünü bu arzudan alır. İstenen şudur: hayatı "anlaşılır kılan" ve ona "anlam veren" çabalara yol açacak kadar cazip, güvenilir ve itibarlı doyum nesneleri arz etmek; hayat süresini doldurmak için yeterince enerji ve emek tüketmekte olan ve yetenekleriyle kaynakları ne kadar fazla ya da eksik olursa olsun her statüdeki insanlar tarafından hakikaten gıpta edilecek ve izlenecek kadar çeşitli çabalar sunmak.

Bu, Becker'in öne sürdüğü gibi delilik olabilir, ancak bunun daha ziyade, insanların değiştiremeyecekleri, ama etkileriyle başa çıkmak zorunda oldukları duruma akılcı bir tepki olabileceği de öne sürülebilir. Her durumda, toplum öteki bilgiyi, iyi ve kötüye ilişkin olanı manipüle ettiği kadar "onu da manipüle eder." Ancak bu örnekte onun manevra özgürlüğü daha büyük ve sorumluluğu daha ağırdır, çünkü insanlar İyi ve Kötü Ağacı'ndan meyvesini tatmakla birlikte, Hayat Ağacı'nın sadece varlığından haberdar olmuşlardır ve onun meyvesinin tadını hiçbir şekilde hatırlamazlar.

Kullanımın olduğu yerde daima bir kötüye kullanım ihtimali vardır. Ve arz edilmiş aşkınlık araçları içinde kullanımı kötüye kullanımdan ayıran çizgi, insan toplumlarının çizmiş olduğu sınırların en ateşli biçimde (belki de en ateşli tek) tartışmalı olanıydı ve şimdi de öyledir; uzun süre böyle kalması da muhtemeldir, çünkü hayat ağacının meyveleri, gerekli ruhsatı almış her pazar tezgâhında mevcut değildir. Bütün ekonomilerin gayesi, *kıt* kaynakların idare edilmesidir; ama *ölüm aşkınlığı ekonomisi*nin kaderi, adı çıkmış *nâmevcut* kaynakları *ikame eden* şeyleri idare etmek, "asıl mal"ın yerini doldurmak zorunda olan ve hayatı onsuz yaşanabilir kılan yedekleri arz etmek ve dağıtmaktır. Onların esas uygulaması Leonardo da Vinci'nin şu kederli sonucuna benzer keşifleri önlemektir (ya da önleyemese de geciktirmektir): "Nasıl yaşanacağını öğrenmekte olduğumu düşünürken, nasıl ölüneceğini öğreniyormuşum" –zaman zaman bir dehanın ortaya çıkmasını tetikleyebilen, ama çoğu zaman bir irade felciyle sonuçlanacak bir bilgelik. Bu nedenledir ki, arz edilmiş ve dolaşıma sokulmuş hayat anlamları, "doğru" ve "yanlış", hakiki ya da hileli olarak ayrılamaz. Onlar, duygusal tamlık, derinlik ve dayanıklılık açısından farklılaşan tatminler sağlarlar, ama ger-

çek anlamda ihtiyaç tatmini konusunda hepsi yetersiz kalır.

Bu durumdan iki sonuç çıkar. Birincisi, kültürlerin şaşırtıcı ölçüdeki yaratıcılığıdır. Bunun yaptığı "başlıca iş", hep yeni ama henüz denenmemiş ve gözden düşmemiş aşkınlık stratejileri çeşitleri arz etmek ve araştırıcılar bir hayal kırıklığından bir başka hüsrana tökezleseler de süregiden araştırmaya duyulan güveni her defasında yeniden canlandırmaktır. Hayat anlamlarının ticareti piyasaların en rekabetçisidir, ama bu piyasada satışa sunulan metaların "marjinal faydası"nın azalma ve rekabetçi arza yol açan talebin tükenme ihtimali yoktur. İkincisi, hayat anlamına duyulan sürekli ve asla tam olarak giderilmeyen susuzluğun yarattığı kullanılmamış ve sonsuza kadar tükenmeyen enerji miktarlarından faydalanmak için ortaya çıkan müthiş fırsattır. Uygun bir biçimde zapt edildiğinde ve doğru şekilde kanalize edildiğinde, bu enerjiden çok değişik faydalar sağlanabilir: aynı anda her yerde bulunma ve her işe yarama özelliği sayesinde bu enerji, tam olarak ve gerçekten kültürün "üstsermaye"sini, "kültürel sermaye"nin pek çok ve farklı kütlelerinin olabildiği ve kalıba döküldüğü malı oluşturur. Her türlü toplumsal düzen, hayat anlamları arayışının sayesinde yürütüldüğü ve hayat anlamı formüllerinin aktarıldığı bir kanallar şebekesi olarak temsil edilebilirdi. Aşkınlığın enerjisi "toplumsal düzen" denilen yürütülmesi güç etkinliğin devamını sağlayan şeydir; onu hem zorunlu hem de uygulanabilir hale getirir.

"Doğru" ve "yanlış" hayat anlamlarını ve formüllerini birbirinden ayırmanın sadece yıldırıcı değil, üstlenilmesi halinde başarısızlığa mahkûm bir görev olduğu daha önce öne sürülmüştür. Gene de bu, arz edilen bütün hayat anlamlarının eşit değerde olduğu anlamına gelmez; hiçbirinin hedefi tam olarak tutturamaması gerçeğinden, hepsinin hedefi aynı farkla ıskalayacağı sonucu çıkmaz. Her kültür, hayat anlamlarının icadı ve çoğaltılmasıyla ve her düzen, aşkınlık dürtüsünü manipüle ederek yaşar; ancak dürtünün ürettiği enerji bir kez zapt edildiğinde, her tahsisatın getirdiği kârlardan müşteriler eşitsiz olarak yararlansalar da, pek çok farklı tarzda ve kötüye de kullanılabilir. Şunu söyleyebiliriz: "Toplumsal düzen"in ana fikri, kültürel olarak üretilen kaynakların ve aşkınlık stratejile-

rinin yeniden dağıtımı, farklılıkları gözeterek tahsis edilmesidir ve bütün toplumsal düzenlerin yaptıkları iş, onların ulaşılabilirliğini temel "tabakalaştırıcı etken"e ve toplumsal olarak koşullanmış eşitsizliğin en önemli ölçüsüne dönüştürerek düzenlemektir. Bütün ayrıcalıkları ve yoksunluklarıyla toplumsal hiyerarşi, çeşitli insan kategorileri için ulaşılabilir hayat formüllerinin farklara dayanan değer ölçümleriyle inşa edilir.

Hayat anlamlarının doğruluğu ve yanlışlığı sorunu, zapt edilmiş "aşkınlık enerjisi"nin toplumsal olarak düzenlenmiş yeniden dağıtımlarının gerçekleştiği alana mantıklı biçimde yerleştirilebilir ve güvenilir bir yanıt bu alanda araştırılabilir. Enerjinin *kötüye kullanılma* olasılığı vardır ve anlamlı hayat imkânları azaltıldığı, gizlendiği ya da örtüldüğü ve enerji bu imkânların keşfinden saptırıldığı zaman kötüye kullanılır da. Aşkınlık dürtüsünün toplumsal manipülasyonu, eğer bireysel hayat yaşanmak ve ortak hayat devam etmek durumundaysa, kaçınılmazdır; ancak bu, hayatın gerektirdiği şansları yaklaştırmaktan çok saptıran bir *fazla manipülasyon*u kapsama eğilimindedir.

Fazla manipülasyonun en tehlikeli olduğu an, kültürel olarak üretilmiş hayat formüllerinin ve onların dağıtımına ilişkin toplumsal olarak üretilmiş eşitsizliğin taşıdığı kusurların suçunu, üretilen bu formülleri kullanacak ve ihtiyaç duydukları kaynaklar kendilerine arz edilmiş olan özünde aynı erkek ve kadınlara yüklediği zamandır. Bu ise, Ulrich Beck'in deyişiyle, "sorunların *üstesinden gelmek* için" oluşturulan kurumların "sorunlara *neden olan* kurumlar"a dönüştürüldüğü durumlara bir örnektir;[4] bir yanda, kendinizden sorumlu olursunuz, ama öte yanda, "hiçbir şekilde kavrayamadığınız koşullara bağımlı" olursunuz (ve bu koşullar çoğu kez bilginizin dışındadır);[5] bu koşullar altında, "kişinin nasıl yaşadığı, *sistemsel çelişkilerin biyografik çözümü* haline gelir."[6] Suçu kurum-

4. Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics*, çev. Mark Ritter (Cambridge: Polity Press, 1997), s. 51. [*Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999].
5. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, çev. Mark Ritter ve Jane Wiebel (Cambridge: Polity Press, 1995), s. 7.
6. Ulrich Beck, *Risk Society*, çev. Mark Ritter (Londra: Sage, 1992), s. 137.

lardan alıp benliğin yetersizliğine yüklemek, ya bu durumun meydana çıkaracağı ve potansiyel olarak parçalayıcı öfkenin patlamasını önlemeye ya da onu kişinin kendini sansürleme ve kötüleme tutkuları içinde yeniden biçimlemeye, hatta onu kişinin kendi bedenini hedef alan şiddet ve işkenceye yeniden kanalize etmeye yardımcı olur.

"Artık toplum tarafından kurtarılma yok" buyruğunu kafalara sokmak ve onu sağduyusal bir bilgelik ilkesine, çağdaş hayatın yüzeyinde kolayca ayırt edilen bir fenomene dönüştürmek, her şeyi "biraz daha dibe" ("ikinci dip") iter: Burada kolektif kamusal aşkınlık araçları inkâr edilir ve birey tek başına yerine getirmek için ihtiyaç duyulan kaynaklardan çoğu insanın yoksun olduğu bir görevle tek başına mücadeleye terk edilir. Artan siyasal duyumsuzluk ve kamusal alanın özel hayatın mahremiyetleri tarafından kolonizasyonu; Richard Sennett'in "kamusal insanın çöküşü" diye tabir ettiği şey; eski toplumsal bağları sıkılaştırma ve onları sürdürme sanatının hızla yok oluşu; ayrılma ve yalnız bırakılmaya dair şizofrenik korku/arzu ("Daha fazla mekâna ihtiyacım var" ile Ally McBeal'in "Kendimden bıktım artık"ı arasındaki sürekli gidip gelmeler); umutsuz bir topluluk arayışına eşlik eden akkor halindeki tutkular ve bulunan toplulukların parçalara bölünme hali; günah keçisine dönmüş bedene işkence eden, eşzamanlı olarak, dişle tırnakla savunulan "son siper hattı" olarak beden kültüyle paradoksal biçimde birleşen yeni ve gelişmiş cezalandırıcı rejimlere duyulan sonsuz istek; arz edilen heyecanları emmek ve işlemek için haz veren ve daha da fazla haz veren bir dizi sonsuz duyum kaynağı, farklı anlarda hayatın duyumlarını keskinleştireceği ve yatıştıracağı ya da tamamen susturacağı umulan, kimyasal, elektronik ya da toplumsal olarak üretilmiş maddelerin sürekli biçimde artan popülerliği: Bütün bunlar "ikinci dip" denen şeye sağlam biçimde demirlemiş ortak köklere sahip olabilir.

Her iki seviyede de eğilim aynıdır: Bireylerin kendi bireysel varoluşlarını inşa ederken içinde bulundukları ve kendi seçimlerinin alanını ve *sonuçlarını* belirleyen *koşullar,* onların bilinçli etki sınırlarının ötesine gerilerken (ya da yok edilirken), bu koşullara yapı-

lan göndermeler ortadan silinir ya da sisli bir alana sürülür; dahası, bireylerin kendi mantıklarını yaratma ya da keşfetme ve onları dönüştürülebilir kişilerarası iletişim sembolleri içinde yeniden biçimlendirme çabası içinde kendi hayatlarına dair anlattıkları öykülerin arkaplanı nadiren araştırılır. Sürecin özü her vakada farklı olsa da, hem koşullar hem de anlatılar aralıksız bir *bireyselleştirme* sürecinden geçer: Kişi, biçimleri ne olursa olsun "koşullar"ın etkisinden kaçamaz; onlar, davetsiz misafirlerdir ve kişi onların ortadan kalkmasını istese de kalkmazlar. Öte yanda, "hayat anlatıları" insanların yaptıklarını ve ihmal ettiklerini biçimlendirdikleri öyküleri simgeler. Söyleme projekte edildiğinde, farklılık, kişinin olduğu gibi kabul ettiği ile hakkında "neden" ve nasıl" sorularını sorduğu bir şey arasındadır. Bunlar, adeta, *terimler* arasındaki *semantik* farklardır. Son derece sosyolojik olan noktaysa gene de, terimlerin öykünün biçimlendirilmesi sırasında nasıl yerleştirildiğidir. Yani, kişinin yaptıkları ile eylediği koşullar arasındaki sınır (ki, tanıma göre kişi bu koşullar dışında eyleyemez) anlatının gidişatı içinde çizilir.

Marx, ünlü sözünde, tarihi insanlar yapar, ancak seçtikleri koşullar altında değil, demiştir. Bu tezi "hayat siyaseti" talebi konusunda güncelleştirebilir ve insanlar kendi hayatlarını kendileri yapar, ancak seçtikleri koşullar altında değil, diyebiliriz. Ne var ki, güncelleştirilmiş halinin yanı sıra özgün haliyle de bu tezin, seçilme şansımızın olmadığı koşullar alanının, amaç, hesaplama ve karara yatkın eylem alanından ayrı olduğu ve öyle kaldığı anlamına geldiğini gösterdiği düşünülebilir; bunların birbiriyle etkileşim halinde olması bir soruna yol açsa da, onları ayrı tutan sınırın sorunsal bir yanı yoktur; nesneldir ve bu nedenle tartışılabilir değildir.

Ne var ki, sınırın "verili" olduğu varsayımı, "koşullar"ı olduğu gibi kılan, yani seçime bağlı olmayan bir mesele yapan önemli, belki de belirleyici etkendir. "Koşullar", insani seçimlere karşı ilan edilmiş ve benimsenmiş bağışıklıklar zemininde, kendilerini hayat eylemlerinin hedefler ve araçlar oyunundan muaf tutarak insanların seçimlerini sınırlandırırlar. W. I. Thomas'ın dediği gibi, insanların doğru olduğunu farz ettikleri bir şey, sonuç olarak (daha kesin biçimde, onların eylemlerinin kümülatif bir neticesi olarak) doğru ol-

ma eğilimi taşır. İnsanlar, "X'in hiçbir alternatifi yok" dedikleri zaman, X eylem alanından eylemin "koşulları" alanına hareket eder. İnsanlar "yapılacak hiçbir şey yok" dedikleri zaman, gerçekten de yapabilecekleri hiçbir şey yoktur. Hem koşulları hem de hayat anlatılarını etkileyen bireyselleşme süreci, ilerlemek için iki bacağa ihtiyaç duyar: Seçenekler alanını ayarlayan ve gerçekçi seçenekleri boş hayallerden ayıran güçler, "koşullar" evrenine sıkı biçimde yerleştirilmelidir; öte yanda, hayat öyküleri kendilerini arz edilen seçenekler arasında bir ona bir buna uğramakla sınırlamalıdırlar.

Yaşanan hayatlar ve anlatılan hayatlar bu nedenle birbiriyle yakından bağlantılı ve birbirlerine bağımlıdırlar. Kişi, paradoksal olarak, hayatlar hakkında anlatılan öykülerin, hayatlar anlatılmak üzere yaşanmadan önce, yaşanan hayatların yolunu kestiğini söyleyebilir... Stuart Hall'un başka bir söz dağarcığı kullanarak belirttiği gibi, "Söylemselin belli bir alanla sınırlı egemenlik iddiasını sınırsızca genişletmeyi istememekle beraber, şeylerin temsil edilişi ve bir kültürün içindeki temsil 'mekanizmaları' ve rejimleri, düşünümsel ve olay gerçekleştikten sonra ortaya çıkan bir rolden ziyade, *kurucu* bir rol oynarlar".[7] Hayata dair öykülere belli ki, yeniden anlattıkları hayatların içine, "geriye doğru bakarak" ve "sonradan anlamanın sağladığı faydayı kullanarak" bir "içsel mantık" ve anlam damlatmaya karşı duyulan mütevazı bir hırs rehberlik eder. Aslında, bilerek ya da bilmeyerek uydukları kod, anlattıkları hayatları biçimlendirdiği kadar, anlatılarını, hainler ve kahramanlar için yaptıkları seçimi de biçimlendirir. Kişi hayatını anlatılacak bir öykü olarak yaşar, ama anlatılması umulan öykünün dokunma tarzı hayat ipliğinin dokunma tekniğinin ne olacağını belirler.

"Arkaplan" ile "eylem" ("yapı" ve "fail") arasındaki sınır, *Lebenswelt** haritasına ve dolayısıyla hayat akışlarının yörüngelerine biçim veren sınırların içinde, uğruna en hararetli mücadele verile-

7. Stuart Hall, "New ethnicities", *ICA Documents* 7 (Londra, 1988), s. 27. Alıntı Lawrence Grossberg'ten yapılmıştır: *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture* (Londra: Routledge, 1992), s. 47.

* Özellikle filozof Husserl'in kullandığı bir kavram olan *Lebenswelt*, yaşanılan dünya, insanların, farkına varmasalar da kendi deneyimleriyle oluşturdukları dünya anlamına gelir. (y.h.n.)

nidir. Bu sınırda en çılgın ideolojik meydan savaşları yapılmıştır; bu sınır boyunda, savaşan ideolojilere ait zırhlı araçlar ve seyyar toplar "imgesel", "fikir" ve "sağduyu" oluşturmak için yerlerini almışlardır. "Girilmez hat" düşünce saldırılarına karşı tahkim edilmiş, başıboş gezen imgeleme karşı mayınlanmıştır. En ağırbaşlı çabalara rağmen, bu, adı kötüye çıkmış hareketli bir sınırdır; aynı zamanda, sorgulama edimi mücadelenin en aktif biçimi olma eğilimi gösterdiği ölçüde çok tuhaf bir sınırdır. "Şeyler göründükleri gibi *değildirler*", "şeyler olduklarını ısrarla belirttiğiniz gibi değildirler", "şeytan resmedildiği kadar siyah değildir" sloganları bu savaşta atılan çığlıklardır. Tanrısal hüküm, tarihin yasaları, devlet mantığı ve Akıl'ın emirleri için sözcülük yapan pek çok kişinin zor yoldan öğrendiği gibi, bu çığlıklardan en çok korkınakta haklı olanlar, bu özel sınırı savunanlardır.

Çağdaş sosyal bilimin bilişsel çerçevesine muazzam bir İngiliz katkısı olan Kültürel İncelemeler'e ilişkin araştırma ve teori stratejisi üzerinde ayrıntılı biçimde çalışan Lawrence Grossberg, "eklemlenme" kavramının, tartışmalı sınırlar konusunda yürütülen meydan savaşlarının stratejik mantığını ("pratiklerin farklı, çoğu kez kestirilemeyen etkiler yaratabilmesinin yanı sıra, pratikler ile etkiler arasında bağlantılar oluşturma süreci") en iyi şekilde kavradığını öne sürdü:

> Eklemleme, bir ilişkiler dizisinden hareketle bir başka ilişkiler dizisinin inşasıdır; genellikle, başka bağlantıları bağlantılandırmak ve eklemlemek için bağlantıları çözmeyi ya da eklemsizleştirmeyi gerektirir. Eklemleme, değişen bir güçler alanında pratikleri yeniden konumlandırmak, bir pratiğin içine yerleştiği ilişkiler alanını -bağlamı- yeniden tanımlayarak hayat imkânlarını yeniden tanımlamak için verilen sürekli bir mücadeledir.[8]

Eklemleme, ister istemez hepimizin giriştiği bir faaliyettir; o olmadan hiçbir deneyim bir öykü haline getirilemez. Gene de eklemleme hiçbir zaman "bütün hayat" öyküsünün anlatıldığı zamanki kadar devasa bir risk taşımaz. Burada iki riskli durum, karşı konulmaz

8. Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place*, s. 54.

"bireyselleştirme" tarafından kişinin omuzlarına –ve sadece bir kişinin özel omuzlarına– yerleştirilen dehşet verici sorumluluğun aklanmasıdır (ya da, duruma göre aklanmaması). Bizim "bireyler toplumumuz"da kişinin içine çekildiği onca kargaşayı o kişinin bizzat gerçekleştirdiği varsayılır ve kişinin içine düşebileceği bütün kaynar suyun, uğradığı talihsiz başarısızlıklarla kaynatılmakta olduğu ilan edilir. Kişinin hayatını dolduran iyi ve kötü için sadece o kişi sorumlu tutulur ya da suçlanır. Ve "bütün hayat öyküsü"nün anlatılına tarzı bu varsayımı bir aksiyom mertebesine yükseltir.

Bütün eklemlenmeler belirli imkânları açarken bazılarını kapatırlar. Zamanımızda anlatılan öykülerin ayırt edici özelliği, bireysel hayatları, bir bütün olarak toplumun sayesinde işlediği tarz ve araçlara bağlayan halkaları yakalama imkânını dışlayan ya da baskı altına alan bir tarzda eklemlemeleridir; daha doğrusu, bu tarz ve araçların sorgulanmasını, onları bireysel hayatın incelenmemiş arkaplanına atarak ve öykü anlatıcısının, ister tek başına ister birkaç kişiyle ya da kolektif olarak, ne meydan okuyabildiği ne de tartışabildiği "kaba olgular"a çevirerek engellemeleridir. Görüş ve düşüncenin dışında kalan bir bireysel hayatın gidişatını bireyüstü etkenler biçimlendirirken, "güçleri birleştirme"nin ve "kol kola durma"nın katma değerini fark etmek zordur ve insanlık durumunun ya da ortak insani zorluğun biçimlenme tarzıyla angaje olma (eleştirel olarak angaje olma bir yana) dürtüsü zayıftır ya da böyle bir dürtü mevcut değildir.

Çağdaş yaşamın "düşünümselliği" denilen durumdan son zamanlarda birçok çıkarım yapılmıştır; gerçekten de hepimiz –"hükme bağlı bireyler", bir "siyasi yapı"nın üyelerinden ziyade "hayat siyasetçileri" olan bizler– zorunlu öykü anlatıcıları olmaya ve öykülerimiz için, eğer varsa kendimizden, kendi duygularımız, heyecanlarımız ve mahrem deneyimlerimizden (*Erlebnisse*) daha ilginç konular bulma eğilimindeyiz. Gene de önemli olan, hepimizin oynadığı hayat oyununun, onun en önemli parçaları olarak özdüşünümümüz ve öykü anlatımımızla birlikte, oyun kurallarının, destedeki kartların içeriğinin, kartların karılma ve dağıtılma biçiminin, ciddi biçimde tartışılması şöyle dursun, nadiren incelendiği ve bir

düşünce meselesi haline getirilmediği bir tarzda yürütülmesidir.

Zarların hileli yapılabildiği (gerçi tam emin olmanın bir yolu yoktur) bir oyunu sürdürmeye uysal bir tutumla rıza göstermek ve oyuncuların kazanma ihtimalinin olup olmadığı (ya da ne kadar olduğu) konusuyla hiçbir şekilde ilgilenmemek, düşünen pek çok zihne öylesine tuhaf ve akla aykırı görünür ki, her türlü netameli güç ve doğal olmayan koşul, oyunun nasıl böylesine büyük çapta olduğunu açıklamak için birbiri ardı sıra hesaba katılmışlardır. Aktörlerin rutin baskı ya da şiddet tehdidiyle, teslim olmaya *zorlanmaları* halinde bu tuhaf davranışı kavramak daha az garip ve tuhaf görünecektir. Ama söz konusu aktörler "hükme bağlı bireyler" ve serbest seçicilerdir; dahası, hepimizin bildiği gibi, kişi atı suya götürüp susuz getirebilir. Bu nedenle alternatif açıklamalar araştırılmış ve görünüşe bakılırsa "kitle kültürü"nde bulunmuştur; beyin yıkamakta ve ciddi düşüncenin yerine ucuz eğlenceyi geçirmekte uzmanlaşan "medya"nın, aldatma ve ayartma konusunda uzmanlaşan "tüketici piyasası"nın başlıca hainler olarak rol almasıyla. Zaman zaman "kitleler"e piyasa/medya komplosunun talihsiz kurbanları olarak acındı, bazen de onlar komplonun gönüllü suç ortakları olarak suçlandı. Ancak bu, beraberinde daima bir tür kolektif beyin hasarını getirdi; açıktır ki, tuzağa düşmek "akla uygun" değildi.

İnsanlar için biraz daha pohpohlayıcı olan, aklın sahnede yerini almasını kabul eden açıklamalardır: Evet, insanlar kendi nüktedanlıklarını, becerilerini ve büyük bir bilgi birikimini kullanırlar, ama arz edilen bilgi hileli ve yanıltıcıdır ve onlara kendi sorunlarının sahici sebeplerini anlamaya çalışmaları için pek az şans sunar. İnsanlar akıldan ve sağduyudan yoksundurlar demek değildir bu; daha ziyade, hayatlarının gidişatı içinde başa çıkmak zorunda oldukları gerçekliklerin, hakiki insani potansiyelin tahrifatı ve özgürleşme imkânının kesilmesinden oluşan ilk günahla yüklüdür. İnsanlar ne akıldışı ne de saftırlar; ne var ki, kendi hayat deneyimlerini özenle ve sebatla inceleseler de, oyunun kurallarını kendi lehlerine değiştirmelerine yardımcı olabilecek bir strateji oluşturmaları zordur. Bu, özetle, "ideolojik hegemonya" aracılığıyla yapılan açıklamanın ortaya koyduğu şeydir. Bu açıklamaya göre, ideoloji öğrenilen ve

inanılan eklemlenmiş bir öğreti, bir sözel ifadeler setinden ibaret değildir; daha ziyade, ideoloji insanların hayat tarzına dahil edilir ve onların eyleme ve ilişkilenme tarzı tarafından "emilir". Hegemonya bir kez gerçekleştirildiğinde, yanlış yönü işaret eden (aktörlerin çıkarları bakımından yanlış) imalar ve ipuçları, aktörlerin kendi hayatlarını biraraya getirdikleri dünyanın üzerine kesif biçimde saçılır; bu aktörlerin kendi "hayat projeleri"ni oluştururken ve eylemlerini planlarken dayanmak zorunda oldukları şey kendi hayat deneyimleri olduğu sürece, onlardan kaçma ya da onların hilesini açığa çıkarma imkânı artık yoktur. Beyin yıkamak gerekli değildir; önceden ayarlanan ve belirlenen kuralların biçimlendirdiği gündelik hayata batmak aktörleri belirlenen çizgide tutmak için yeterli olacaktır.

"İdeoloji" fikri, iktidar ve hâkimiyet fikrinden ayrılamaz. Her ideolojinin birinin çıkarına olması, kavramın ayrılmaz bir parçasıdır; ideolojik hegemonya aracılığıyla kendi hâkimiyetlerini güvence altına alanlar hükmedenlerdir (hâkim sınıf, elitler). Ama bu etkiyi gerçekleştirmek için, bazen açık ama çoğu kez gizlice, isyanın fitilini sökmeyi ve hükmedileni itaatkâr vaziyette tutmayı vaat eden kültür biçimindeki hegemonyaya ulaştıracak kültürel seferleri yönetecek bir "aygıt"a ihtiyaç duyarlar. Yürütülmekte olan ya da planlanmış bir "kültürel sefer" olmaksızın ideoloji esmeyen bir rüzgâra ya da akmayan bir ırmağa benzeyecektir.

Bununla birlikte, seferler ve diğer savaşlar, aslında en vahşilerini de kapsayan bütün mücadeleler, Georg Simmel'in işaret ettiği gibi, toplum hayatına katılma biçimleridir. Mücadele karşılaşmayı, yani bir "muharebe"yi varsayar ve dolayısıyla savaşan taraflar arasında karşılıklı çarpışma ve etkileşme anlamına gelir. "Kültürel seferler", başkasını kendi dinine çevirmek ve başka dine geçmek bu türden çarpışmayı gerektirir. Bu, yetersiz eklemlenmelerin popülaritesinin bir açıklaması olarak "ideolojik hegemonya"yı kullanmanın şimdiye dek inanılırlığını yitirip yitirmediğini, farklı ama artık geçmişte kalmış koşullar altında da böyle bir inanılırlığa sahip olup olmadığını merak etmeye sevk eder bizi.

"Hükmeden" ile "hükmedilen" arasındaki, panoptik günlük gö-

zetleme ve endoktrinasyon kurumlarında cisimleşen doğrudan çarpışma zamanlarının, daha düzgün, daha ince, daha esnek ve ekonomik araçlarla yer değiştirdiği (ya da yer değiştirme yolunda olduğu) görülmektedir. Bu, ağır yapıların ve katı sabit kuralların parçalanmasıdır; kadınları ve erkekleri, konumlarının yerel ve sürekli güvensizliğiyle ve eylemlerinin belirsizliğiyle baş başa bırakan bu süreç, hantal ve maliyeti yüksek "doğrudan denetim" biçimlerini gereksiz kılmıştır. Pierre Bourdieu'nun dediği gibi, iğretilik her yerde (*la précarité est partout*) olduğu zaman *panoptikon*lar büyük ve hantal gözetleyici ve nezaretçi kurmaylarıyla birlikte terk edilebilir ve sökülebilirler. Kuşkusuz, kişi, vaizler ve onların vaazları olmadan da işini aynı ölçüde iyi yapabilir. "İğretilik" onlar olmadan daha iyi durumda olur. Teslimiyetin yeni gerekçesi olan "iğretilik" her zamankinden daha büyüktür, çünkü insanlar, mevcut koşullarını "elde tutma" ve geleceği değiştirme düşüncelerini teşvik edecek kadar güçlü bir kavrayış söz konusu olduğunda, acınacak derecede yetersiz kalan kendi aygıtlarıyla baş başa bırakılmışlardır. Hiçbir yükümlülük altına girmeme, günümüzde şehrin en cazip ve en çok oynanan oyunudur. Hareketin hızı, özellikle de kuşların tünemek için yuvaya dönme vaktinden önceki kaçışın hızı, bugün en yaygın kullanılan iktidar tekniğidir.

Günümüzün kudret sahipleri, yönetme, gözetleme ve polislik etmenin dert ve sıkıntılarına, en önemlisi, uzun vadeli bağlılıklardan ve "ölüm bizi ayırana kadar" sürmesi umulan bağlılıkların getirdiği sorumluluklara girmek istemezler. Onlar, hareketlilik ve esneklik, az eşyayla seyahat etme, hemen uyum sağlama ve yeniden vücut bulma özelliklerini en yüksek erdem mertebesine yükseltmişlerdir. Seçim yapabilmeye denk ölçüde kaynakları istedikleri gibi kullanma serbestliğiyle, bereketli ve baştan başa zevkli bir durumdan başka bir şey olmayan yeni bir hafiflik edinirler. Seçim hakkı tanımayan zorunlu evrensel davranış kaidelerine tercüme edildiklerinde, aynı özellikler pek çok insani sefalet üretirler. Ama aynı zamanda (ve aynı biçimde) oyunu meydan okumaya bağışık kılarlar ve böylece onu her türlü rekabete karşı sigorta ederler. İğretilik ve HAY ("hiç alternatif yok") hayata birlikte girerler ve ancak birlikte ayrılabilirler.

Hayat tarzınıza yerleşmiş sürekli rahatsızlıklar ve riskler tarafından eyleme sürülen bizler, dikkatimizi ve çabamızı bu rahatsızlıklar ve risklerin sahici kaynaklarıyla nedensel olarak genellikle bağlantısız olan hedeflere ve amaçlara neden yöneltiriz? Hayat endişelerinin ürettiği enerji, bizim gibi akılcı varlıklar için, nasıl oluyor da "akılcı" hedeflerden saptırılıyor ve sorunun sebeplerini ortadan kaldıracak yerde onları korumak için kullanılıyor? Özellikle, günümüzde anlattığımız ve dinlemeye nadiren istekli olduğumuz öykülerin özel ve "öznel benlik"in dar ve özenle çevrilmiş çitlerinin ötesine ancak kazara ulaşmasının sebepleri nelerdir? Bu ve benzeri sorular son yıllarda benim için birer saplantı haline gelmiştir (bunları kamusal olarak itiraf etmemin zamanı gelmiştir). Konferans metinlerinden ve son üç yıl içinde yazılan denemelerden oluşan bu derleme bu saplantının belgeleridir.

Yukarıda sıralanan sorular, bu kitabın aksi halde dağınık ve görünüşte bağlantısız kalan konularını birleştiren yegâne ortak unsurdur. Beni bu kitabı ortaya çıkarmaya iten ana dürtü, bu sorulara yanıt arama çabasıydı ve ana amacım, yakalamanın zor olduğu herkesçe bilinen bu yanıta ortaya çıkan her yeni saftan yaklaşmaktı. İnanıyorum ki, "giderek bireyselleşen bireyler"in kendi hayatlarına anlam ve amaç katmak için mücadele ederlerken kendilerini içinde buldukları değişmekte olan insanlık durumunu yeniden ifade etmek için sürdürülen kesintisiz çabayla yakından uğraşmak, mevcut koşullar altında (*Liquid Modernity*'de taslağını çıkarmaya çalıştığım) sosyolojinin en önemli görevidir.

Bu görev "sağduyuyu düzeltmek"ten ve insani gerçekliğin doğru temsilini laik bilgiye yerleşmiş hatalı temsillerin yerine yasa olarak koymaktan ibaret değildir (bundan ibaret olamaz). Görevin özü kapanış yapmak değil açılış yapmaktır; peşinden koşmaya değer insani imkânların seçilmesi değil, onların haczedilmesini, elden çıkarılmasını ya da gözden kaybedilmesini önlemektir. Günümüzde sosyolojinin çağrısı, insani dünyanın sürekli olarak söylemsel kontrole tabi tutulan kısmını genişletmek ve bu genişliği korumak, böylece onu "seçim hakkı tanımayan" durum içinde kemikleşmekten kurtarmaktır.

Hayat öykülerinin ifade edilmesi, hayatın içine anlam ve amaç katan etkinliktir. İçinde yaşadığımız toplum türünde, ifade etme bireysel bir görev ve bireysel bir hak olarak kalmaktadır ve kalması gerekmektedir. Öte yandan bu, dayanılmaz derecede acı veren zor bir görev ve kanıtlanması kolay olmayan bir haktır. Görevi yerine getirmek ve hakkı tam olarak kullanmak için alabileceğimiz her türlü yardıma ihtiyacımız var. Sosyologların bu konuda çok yardımı olabilir; tabii eğer, bireysel deneyim açısından bakıldığında ya gizli tutulan ya da görünmez kalan karşılıklı bağlantılar ve bağımlılıklar ağının hayati kısımlarının haritasını çıkarma ve kaydını tutma işinde davranabildikleri ve davranmaları gerektiği kadar iyi davranabilirlerse. Sosyoloji bizatihi bir öyküdür; ancak bu özel öykünün mesajı, bir öykü anlatmanın günlük öykülerimizi anlatırken düşlenenden daha çok yolu olduğu ve anlattığımız ve inandığınız, sadece biri mümkünmüş gibi görünen öykülerin her birinin ortaya koyduğundan daha çok yaşama tarzının var olduğudur.

Bu kitapta yer alan konferans metinleri ve denemelerin ortak bir özelliği daha var: incelenmeyen hayat öykülerinin arkaplana ittiği ve atladığı alanları görünür hale getirerek ifade etmenin sınırlarını genişletmek için verilen mücadelenin hayati etkisi, siyasal gündemin radikal biçimde genişlemesi olacaktır. Kamusal alanın, kamusal bağlantıları tıraşlanmış, soyulmuş, temizlenmiş olan ve toplumsal bağlardan ziyade özel tüketime hazırolan özel kaygılar tarafından sinsice, ama sürekli olarak sömürgeleştirildiği göz önüne alınırsa, bu etki kamusal alanın *sömürgelikten kurtarılması* olarak da betimlenebilir. *Liquid Modernity*'de tartışmaya çalıştığım gibi, gerçekten özerk bir *ecclesia*'nın yolu, insanların her gün bir araya geldikleri ve özel/kişisel kaygılarla kamusal iyilik dilleri arasında ortaklaşa tercümeler yapma faaliyetlerine devam ettikleri kalabalık ve hayat dolu bir *agora*'dan geçer.

Eylül 1999

Halimiz

I
Emeğin yükselişi ve düşüşü

Oxford English Dictionary'e [Oxford İngilizce Sözlük] göre, "topluluğun maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik fiziksel çaba" anlamında "emek" sözcüğünün ilk kullanımı 1776'da kaydedildi. Bir yüzyıl sonra sözcük, aynı zamanda, "üretim sürecine katılan emekçi ve vasıflı elemanların oluşturduğu genel birlik" anlamını kazandı. Kısa süre sonra da, sendikalar ve diğer birlikler iki anlam arasında bağlantı kurdular ve sonunda bu bağlantı siyasal bir mesele olarak yeniden biçimlendi. İşe, yani "bedensel ve zihinsel çaba"ya atfedilen önem, çalışanların kendilerini bir sınıf olarak oluşturması ile bu oluşumu temel alan siyaset arasındaki yakın bağlantıyı, hatta birleşmeyi ve kader birliğini çarpıcı biçimde gözler önüne sermesi bakımından sözcüğün İngilizcedeki kullanımı dikkat çekicidir. Sözü edilen

bağlantı, başka bir deyişle, fiziksel zahmetin servetin başlıca kaynağı olarak biçimlenmesi, toplumun refahı ile emek hareketinin kendini öne sürmesi arasındadır. Bunlar hep birlikte yükseldiler ve hep birlikte düştüler.

İktisat tarihçilerinin çoğu (örneğin bkz. Paul Bairoch'un onların bulgularına ilişkin yakınlarda yaptığı bir özet)[1] gelir düzeyleri söz konusu olduğunda, güçlerinin zirvesindeki ayrı uygarlıklar arasında pek az fark olduğunu kabul eder: I. yüzyılda Roma'nın, XI. yüzyılda Çin'in ve XVII. yüzyılda Hindistan'ın zenginleri sanayi devriminin eşiğindeki Avrupa'nın zenginlerinden çok farklı değildi. Bazı değerlendirmelere göre, XVIII. yüzyılda Batı Avrupa'da kişi başına gelir, aynı dönemde Hindistan, Afrika ya da Çin'in kişi başına gelirinden sadece yüzde 30 daha yüksekti. Ne var ki, bir yüzyıldan biraz fazla bir süre, bu oranı tanınamayacak şekilde dönüştürecekti. 1870'te sanayileşmiş Avrupa'da kişi başına gelir, dünyanın yoksul ülkelerindekinin on bir katıydı. Sonraki yüzyılın gidişatı içinde bu sayı beş kat arttı ve 1995'te elliye ulaştı. Sorbonnelu iktisatçı Daniel Cohen, "Uluslar arasındaki 'eşitsizlik' fenomeninin 'yakın kökenli' olduğunu söylemek durumundayım; bu, son iki yüz yılın bir ürünüdür" gibi bir tespitte bulunur.[2] Böylece servetin kaynağı olarak emek fikri ortaya çıktı, bu varsayım da siyaseti doğurdu ve ona rehberlik etti.

Yeni küresel eşitsizlik, yeni özgüven ve onu izleyen yeni üstünlük duygusu benzeri görülmemiş ölçüde görkemliydi: Bunları kavramak ve entelektüel olarak özümlemek için yeni nosyonlara, yeni bilişsel çerçevelere ihtiyaç vardı. Bu türden yeni nosyonlar, tarihinin modern evresine giden yolda, sanayi devriminin eşiğine kadar Avrupa'ya eşlik etmiş olan fizyokratik ve merkantilist fikirlerin yerini alan yeni iktisat bilimi tarafından sağlandı. Bu yeni nosyonların, sanayi kalkışmasının ana akımının hem içinde hem dışında, aynı anda hem ona bulaşan hem de ondan ayrılan, oluşum halindeki

1. Bkz. Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique* (Paris: La Découverte, 1994). Bkz. İngilizce'de, Bairoch, *Economics and World History: Myths and Paradoxes* (Londra: Harvester-Wheatsheaf, 1993).
2. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés de nations* (Paris: Flammarion, 1998), s. 31.

endüstriyel düzenin merkezi haline gelecek olan ülkeye fiziksel ve psikolojik olarak yakın, ama o sıralar henüz onun iktisadi ve kültürel etkisinden uzak olan bir ülkede, İskoçya'da icat edilmesi, deyim yerindeyse "rastlantı" değildi. "Merkez"de işlemekte olan eğilimler, bir kural olarak, "çevre"de en kısa zamanda görülür ve en belirgin biçimde ifade bulur. Uygarlaşmış merkezin çeperlerinde olmak, her şeyi açıkça görecek kadar yakın, ama onları "nesnelleştirmek" ve böylece algıyı bir kavram içinde biçimlendirmek ve yoğunlaştırmak için yeterince uzak olmak anlamına gelir. Bu nedenle, işin servet sağladığı ve servetin başlıca belki de yegâne kaynağının emek olduğu haberinin İskoçya'dan gelmesi, "sadece bir rastlantı" değildi.

Karl Polanyi'nin yıllar önce Karl Marx'ın içgörüsünü güncelleyerek öne sürdüğü gibi, yeni sanayi düzeninin ortaya çıkmasını sağlayan "büyük dönüşüm"ün başlangıç noktası, emekçilerin kendi geçim tarzlarından koparılmalarıydı. Bu çok önemli olay daha kapsamlı bir kopuşun parçasıydı: Üretim ve mübadele daha genel, aslında her şeyi kuşatan bir hayat tarzı olarak görülmekten çıktı ve böylece toprak ve paranın yanı sıra emeğin sadece bir meta olduğu düşünülebildi ve ona bu şekilde davranıldı.[3] Diyebiliriz ki, emeğe serbestçe hareket etme ve böylece farklı şekillerde kullanılma (ve aynı zamanda *daha iyi* kullanılma) yeteneği kazandıran, onu yeniden birleştiren, başka düzenlemelerin (ve aynı zamanda *daha iyi* düzenlemelerin) parçası haline getiren bu yeni kopuş, "bedensel ve zihinsel çaba"nın kendi başına bir fenomen haline gelip sabitleşmesine izin verdi. O artık, bütün şeyler gibi muamele edilebilen, yani "kullanılan", taşınan, diğer "şeyler"le birleştirilen ya da ayrı tutulan bir "şey"idi.

Bu kopuş olmaksızın, emeğin "doğal olarak" ait olduğu "bütünlük"ten zihinsel olarak ayrılabilme ve öziçerimli bir nesne halinde yoğunlaştırılabilme şansı pek azdı. Sanayi öncesi servet anlayışında "toprak", onu süren ve hasadı kaldıranlarla birlikte böyle bir bü-

3. Bkz. Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), özellikle. s. 56-7 ve bl. 6. [*Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. baskı, 2002].

tünlük oluşturuyordu. Yeni sanayi düzeni ve farklı –endüstriyel- bir toplumun doğuşunun ilan edilmesini sağlayan kavramsal şebeke Britanya'da doğdu; Britanya, Avrupalı komşularından, kendi köylülüğünü ve onunla birlikte toprak, insani zahmet ve servet arasındaki "doğal" bağlantıyı tahrip etmesiyle ayrıldı. Toprağı sürenler kullanıma hazır "işgücü"nün taşıyıcıları olarak görüldükleri için önce aylaklaştırılmaları gerekti ve bu güce başlı başına potansiyel "servet kaynağı" dendi.

Emekçilerin bu yeni aylaklığı, o çağın insanlarına emeğin özgürleşmesi gibi, yani insan yeteneklerinin genelde sıkıcı ve boğucu kısıtlamalardan ve doğal ataletten kurtulup özgürleşmesinin zindeleştirici heyecanının ayrılmaz bir parçası olarak göründü. Ama emeğin, doğanın getirdiği engellerden kurtulması, emeğin uzun süre serbestçe hareket etmesini, bağsız kalmasını, "özgürleşmiş emek"in kendi kaderini belirlemesini, kendi yolunu tayin etmekte ve izlemekte özgür olmasını da pek sağlamadı. Emeğin özgürleşmeden önce bir parçası olduğu, kökünden sökülmüş ya da artık işlemeyen, eski ve kendini tekrarlayan "geleneksel hayat tarzı" bu kez önceden tasarlanan, "inşa" edilen bir başka düzenle yer değiştirecekti. Artık o, kör talihin dolambaçlı yollarının ya da tarihin yaptığı gafların olumsal bir çökeltisi değil, akılcı düşünce ve eylemin bir ürünüydü. Emeğin servetin kaynağı olduğu bir kez keşfedildiğinde, bu kaynağı daha önce asla görülmemiş derecede verimli biçimde elde etmek, süzmek ve sömürmek artık aklın göreviydi.

Karl Marx gibi bazı yorumcular, modern çağın fırtınalı yeni ruhunu paylaşarak, eski düzenin geçip gidişini, esas olarak kasıtlı bir dinamitlemenin neticesi olarak gördüler: "Katı olanı buharlaştırmayı ve kutsal olanı dünyevileştirmeyi" aklına koyan sermayenin yerleştirdiği bir bombanın neden olduğu bir patlama. De Tocqueville gibi daha kuşkucu ve daha az coşkulu olan diğerleri, bu ortadan kaybolmayı dışa doğru değil içe doğru bir patlama olarak gördüler: Kötü sonun "ancien régime"in yüreğindeki tohumlarını bulup anlamaya çalıştılar (geriye doğru bakarak açığa çıkarmak ya da tahmin etmek daima daha kolaydır) ve yeni efendilerin koşuşturmalarının, esas olarak bir cesedi tekmelemekten ibaret olduğunu ve eski düze-

nin yok oluştan kurtulmak için büyük, ama nafile bir çabayla denemiş olduğu inanılmaz tedavilere yeni ve daha büyük boyutlar katmak dışında hiçbir şey yapmadıklarını gördüler. Gene de yeni rejimin umutları ve onun efendilerinin niyetleri hakkında pek az anlaşmazlık vardı: Eski ve artık ölmüş olan düzen, öncelinden daha az kırılgan ve varlığını daha bağımsız biçimde sürdürebilen yeni bir düzenle yer değiştirmekteydi. Buharlaşmış olanların bıraktığı boşluğu doldurmak için yeni katılıklar tasarlanmakta ve inşa edilmekteydi. Yüzmeye bırakılmış şeyler öncekinden daha güvenli biçimde yeniden demirlenmekteydi. Bunu günümüzün diline aktarmak gerekirse, "yerinden edilmiş" şeylerin, er ya da geç "tekrar yerleştirilmesi" gerekecekti.

Eski yerel/cemaatçi bağların parçalanması, her zamanki tarzlara ve alışılmış yasalara savaş ilanı, *les pouvoirs intermédiaires*'in [aracı güçler] lime lime edilmesi gibi bütün değişimlerin toplam sonucu "yeni başlangıç"ın sarhoş edici çılgınlığıydı. Eritilmiş gerçekliğin yeniden kanalize edilmeye ve yeni kalıplara dökülmeye hazır olduğu, ona bizzat kazdığı nehir yataklarında akmasına izin verilmiş olsaydı asla kazanamayacak olduğu bir biçimin verildiği görüldü. Ne kadar hırslı olursa olsun, hiçbir amacın insani düşünme, keşfetme, icat etme, planlama ve eyleme yeteneğinin ötesinde olmadığı görüldü. Mutlu toplum –mutluların toplumu– iki adımlık yolda bekliyor olmasa da, onun yakında gerçekleşeceğini düşünen insanların çizim tahtalarında şimdiden beliriyor, tasarı halindeki genel hatları, eyleyen insanların bürolarında ete kemiğe bürünüyordu. Ve hem düşünce hem de eylem insanlarının kendi faaliyetlerini adadıkları amaç yeni bir düzenin inşasıydı. Yeni keşfedilen özgürlük gelecekteki düzenli rutinin hizmetine koşulmaktaydı. Kendi kaprisli ve tahmin edilemez gidişatına, rastlantıya ve olumsallığa terk edilen hiçbir şey yoktu; eğer biçimi geliştirilebilecek, daha faydalı ve etkin hale getirilebilecekse, mevcut biçiminde bırakılan hiçbir şey yoktu.

Halihazırda ama geçici olarak gevşek olan bütün amaçların yeniden sıkılaştırılmakta olduğu ve geçmiş felaketlerin artık gemisi kazaya uğramış, ıssız bir adada tek başına kalmış ya da sürüklen-

mekte olan kazazedelerinin, her şeyini kaybetmiş aylaklarının uygun yerlere yerleştirilmekte, iskân edilmekte ve karnı doyurulmakta olduğu yeni düzen, muazzam, sağlam ve uzun süreli olacaktı. Büyük olan güzeldi, akılcıydı; "büyük", gücü, hırsı ve cesareti simgeliyordu. Yeni -endüstriyel- düzenin inşa alanı, güç ve hırsı ifade eden, demirden dökülmüş ve betona oyulmuş kibirli anıtlarla; yıkılmaz olmayan ama kesinlikle yıkılmaz görünen, iri cüsseli makinelerle ve makine teknisyenlerinden oluşan kalabalıklarla ağzına kadar dolu fabrikalar ya da devasa ve kesif kanal, köprü ve eski zamanların sonsuz ibadet tapınaklarını andıran tren istasyonlarıyla noktalanan demiryolu şebekeleri gibi anıtlarla donatıldı.

Henry Ford, "tarih saçmadır" ve "gelenek istemiyoruz" sözleriyle ünlüdür. "Bizler," diyordu, "bugünü yaşamak istiyoruz. Dikkate alınabilecek yegâne tarih bugün yapmakta olduğumuz tarihtir."[4] Aynı Henry Ford, bir gün, yanında çalışanların kendi ürettiği arabaları satın almalarını istediğini söyleyerek işçilerinin ücretlerini iki katına çıkardı. Kuşkusuz bu biraz şaka yollu bir açıklamaydı: Ford'un işçilerinin satın aldıkları arabalar toplam satışların ihmal edilebilir bir bölümünü oluşturuyor, ikiye katlanan ücretlerse Ford'un üretim maliyetlerine ağır bir yük bindiriyordu. Bu alışılmamış adımın asıl sebebi, rahatsız edici derecede fazla olan emek hareketliliğini durdurmak istemesiydi. İşçilerinin aktif çalışma hayatları süresi boyunca, eğitim ve alıştırmaya tekrar tekrar yatırdığı parayı çıkarmak için onları Ford şirketlerine temelli bağlamak istiyordu. Ford bu sonuca ulaşmak için, çalışanlarının hareket kabiliyetini önlemek durumundaydı. Kendi servetinin ve gücünün onların istihdamına bağımlı olması gibi, onları da kendi fabrikasında istihdama bağımlı kılmak zorundaydı.

Ford başkalarının sadece fısıldayarak söylediği şeyi yüksek sesle söyledi; ya da daha doğrusu, başkalarının benzer bir durumda hissettikleri, ancak bu kadar çok sözcükle ifade edemedikleri şeyi düşünceye döktü. "Ağır modernite" ya da "ortodoks kapitalizm"e özgü niyetlere ve uygulamalara ilişkin evrensel model için Ford ismini ödünç almak yerindedir. Henry Ford'un yeni, akılcı düzen

4. *Chicago Tribune*'den, 25 Mayıs 1916.

modeli onun yaşadığı dönemin evrensel eğiliminin ufkunu oluşturur ve bu, o dönemin girişimcilerinin hepsinin ya da çoğunun öyle veya böyle kazanmak için mücadele ettikleri bir idealdi. İdeal, sermaye ve emeği, tıpkı cennette yapılan o hiçbir insani gücün bozamayacağı evlilik gibi bir birlik içinde birbirine bağlamaktı.

"Ağır modernite", aslında, emek ve sermaye arasındaki bağımlılıkların karşılıklı oluşuyla güçlendirilen bir nişanlılık dönemiydi. İşçiler kendi geçimlerini sağlamak için işe alınmaya bağımlıydılar; sermaye de kendini yeniden üretmek ve büyütmek için onları işe almaya bağımlıydı. Buluşmalarının sabit bir adresi vardı; ikisinden biri bir başka yere kolayca taşınamazdı. Muazzam fabrika duvarları iki tarafı da ortak bir hapishaneye kapattı. Sermaye ve emek, denebilir ki, zenginlikte ve yoksullukta, sağlıkta ve hastalıkta, ölüm onları ayırana dek birleştirildiler. Fabrika onların ortak ikametgâhı, eşzamanlı olarak hem siper savaşı için bir savaş meydanı, hem de umutların ve rüyaların doğal yuvası oldu.

Böylece hem sermaye hem emek hayatta kalabildi; her birinin bir meta şeklinde tutulması gerekti: Sermayenin sahipleri emek satın almaya devam etmek zorundaydılar ve emeğin sahipleri müstakbel alıcıları kaçırmamak için, uyanık, sağlıklı, güçlü ve bu da olmazsa çekici olmak zorundaydılar. Her bir tarafın diğer tarafı olması gereken koşullarda tutmakta "çıkarı" vardı. Sermayenin ve emeğin "yeniden metalaştırılması"nın siyasetin ve devletin başlıca işlevi ve kaygısı haline gelmesinde şaşılacak bir şey yoktu: İşsizler tam ve doğru olarak bir "yedek emek ordusu" oluşturuyorlardı. Bu ordunun, gerektiğinde aktif hizmete çağırılmak üzere, sadakatle hazır bir durumda tutulması gerekiyordu. Tam da bunu yapmaya kararlı bir devlet olan refah devleti bu nedenle sahiden de "solun ve sağın ötesinde"ydi: Ne sermayenin ne de emeğin, onsuz hareket etmesi ya da eylemesi şöyle dursun, hayatını bile sürdüremeyeceği bir dayanaktı.

Bazı insanlar refah devletini geçici bir önlem olarak gördü. Talihsizliğe karşı kolektif sigorta sigortalananları bir kez cesur ve kendi potansiyellerini tam olarak geliştirebilecekleri kadar becerikli kıldığında, bu önlem bizatihi kendi işine son verebilecekti. Daha kuşkucu gözlemciler ise onu kolektif olarak finanse edilen ve yö-

netilen bir temizleme ve iyileştirme operasyonu olarak gördüler; kapitalist girişim, geri dönüştürmeye ne niyeti ne de bunu yapacak kaynakları olduğu toplumsal artıklar üretmeye devam ettiği sürece (yani uzun bir süre) bu operasyon devam edecekti. Gene de refah devletinin, anormalliklerin giderilmesini, normdan sapmaların önlenmesini ve normların ihlal edildiği durumlarda ortaya çıkan sonuçların etkisiz hale getirilmesini sağlayan bir araç olduğu konusunda genel bir onay vardı; pek sorgulanmayan norm ise sermaye ve emeğin, doğrudan, yüz yüze, karşılıklı olarak birbirine angaje olması, bütün önemli ve can sıkıcı meselelerin bu angajman çerçevesinde çözümlenmesiydi.

Genç bir çırak olarak ilk kez Ford'da işe giren kişi, hayatını aynı yerde çalışarak sona erdireceğinden emin olabilirdi. "Ağır modernite" çağının zaman ufukları uzun vadeliydi. İşçiler için bu ufuklar, ölümsüz olmasa da, hayat süresi kendi işçilerinin hayat süresi beklentilerinin çok ötesine uzanan bir şirkette ömür boyu istihdam edilme umuduyla çizildi. Kapitalistler için tek bir aile üyesinin hayat süresini aşması beklenen "aile serveti" aile yadigârına eklenmek üzere miras alınan, inşa edilen ya da tasarlanan fabrikalarla özdeşti.

Özetlemek gerekirse: "Uzun vade" zihniyeti, deneyimden doğan ve bu deneyim tarafından yeterince desteklenen bir beklentiyle, emeği satın alan ve onu satan insanların kaderlerinin uzun vadede, pratikte ebediyen, sıkı ve ayrılmaz biçimde birbirinin içine geçmesiyle eşanlamlıydı. Bu yüzden, katlanılabilir bir ortak yaşama tarzı oluşturmak, aynı mülkte ikâmet eden ev sahipleri arasında dürüst komşuluk kurallarının müzakere edilmesi gibi, "herkesin çıkarına" idi. Richard Sennett'in son çalışmasında[5] keşfettiği gibi, erken kapitalist fabrikalarda sürüleştirilen dünün özgür zanaatkârlarının büyük bir öfke duydukları ve E. P. Thompson'ın çok canlı biçimde betimlediği kişisel olmayan zaman çizelgeleri, aynı şekilde onların "yeni ve geliştirilmiş" şekli olan, Frederick Taylor'un zaman-hareket etüdleri –ki bunlar, "dev sanayi örgütlenmesinin bü-

5. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: Norton, 1998), s. 42-3. [*Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.]

yümesi uğruna yönetimin baskı ve hâkimiyet" uygulamalarıydı–bile "işçilerin kendi taleplerini öne sürebildikleri bir arena, bir yetki verme arenası haline gelmişti." Sennett şu sonuca varır: "Rutin insana zarar verdiği kadar onu koruyabilir de; emeği parçalara ayıran rutin, aynı zamanda bir yaşamı bir araya getirebilir." Birbirlerine uzun süre eşlik edecekleri hesaba katıldığında bu beraberliğin kuralları yoğun müzakerelerin, zaman zaman mücadelelerin, açık hesaplaşmaların ve bazen de ateşkes ve uzlaşmanın odağı oldu. Sendikalar bireysel işçilerin güçsüzlüğünü kolektif pazarlık gücüyle yeniden biçimlendirdiler ve işçileri zayıf düşüren düzenlemeleri işçi haklarına uygun hale getirmek, onları işverenlerin manevra özgürlüğüne kısıtlamalar getirecek şekilde yeniden düzenlemek için savaştılar.

Bu durum artık değişmiştir ve bu değişimin hayati malzemesi "uzun vadeli" zihniyetin yerini almak üzere ortaya çıkan "kısa vadeli" yeni zihniyettir. "Ölüm bizi ayırana kadar" sürmesi beklenen evliliklere artık pek rastlanmıyor; eşler artık birbirine uzun süre eşlik etmeyi ummuyorlar. En son hesaplamalara göre, mütevazı bir eğitim düzeyine sahip genç bir Amerikalı, iş hayatı süresince en az on bir kez iş değiştirme beklentisindedir. Ayrıca, bu "iş değiştirme" beklentisinin şimdiki kuşağın iş hayatı sona ermeden önce artmaya devam edeceği kesindir. "Esneklik" günün sloganıdır ve emek piyasasına uygulandığı zaman "bildiğimiz haliyle" işin sonu, kısa vadeli sözleşmelerle, geçici sözleşmelerle ya da sözleşmesiz, hiçbir güvencesi olmayan, "ikinci bir uyarıya kadar" süren konumlarda çalışma anlamına gelir. Hollanda'da işin değişen anlamına ilişkin kapsamlı araştırmasının sonuçlarını bildiren Geert van der Laan, şu gözlemde bulunur: İş, iş arayanların çoğunun yeteneğini ya da pratik erişimini aşan bir "üst sınıf" ya da bir "yüksek başarı" sporu haline gelmiştir; ve bu spor, hepimizin bildiği gibi, popüler bir eğlence olmaktan çıkıp giderek büyük paraların döndüğü daha yüksek düzeyde rekabetçi ve elitist bir etkinlik haline gelme eğilimi göstermektedir. "Nüfusun küçük bir bölümü çok sıkı ve verimli biçimde çalışırken, öteki bölümü yüksek üretim hızına ayak uyduramadığı için kenarda durmaktadır."[6] Ayrıca, işin idare edilme tarzının onla-

6. Geert van der Laan, "Social work and social policy in the Netherlands", Top-

rın becerilerine pek az yer verdiğini, hatta hiç vermediğini de eklemeliyiz. İş hayatı belirsizlikle doludur.

Kuşkusuz bu durumun özellikle yeni olmadığı, iş hayatının hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri belirsizlikle dolu olduğu söylenebilir; ama bugünkü belirsizlik çarpıcı biçimde yeni bir türdedir. Kişinin geçim tarzını ve umutlarını ağır biçimde tahrip edebileceğinden korkulan felaketler, savuşturulabilecek ya da en azından güçleri birleştirerek, ortak bir tutum takınarak, önlemleri birlikte tartışarak, onaylayarak ve uygulayarak direnilebilecek türden değildir. En korkunç felaketler kurbanlarını artık tuhaf bir mantıkla ya da hiçbir mantık olmadan seçerek, darbelerini keyfi biçimde rastgele vurmaktadır; öyle ki, kimin korkunç bir sona uğrayacağını, kimin kurtulacağını kestirmenin hiçbir yolu yoktur. Bugünkü belirsizlik etkili bir *bireyselleştirici* güçtür. Birleştirecek yerde böler ve kimin hangi bölümde uyanabileceği hiçbir önem taşımadığı için, "ortak çıkarlar" fikri belirsizliği daha da büyütür ve sonunda kavranamaz hale getirir. Korku, endişe ve yakınmaların cefasını insan tek başına kalarak çeker. Onlar bir araya gelmezler, "ortak dava" içinde toplanmazlar, hiçbir "doğal adres"leri yoktur. Bu ise dayanışmacı tavrı, akılcı bir taktik olarak geçmişte sahip olduğu statüden yoksun bırakır ve işçi sınıfının savunmacı ve militan örgütlerinin kurulmasına yol açan hayat stratejisinden tamamen farklı bir strateji önerir.

Emeğin istihdamı kısa vadeli hale geldiği, güvence altına alınması bir yana sağlam sayılabilecek beklentilerden bile yoksun bırakıldığı ve bu nedenle süreksiz hale geldiği zaman, terfi ve işten çıkarma oyunuyla ilgili neredeyse bütün kurallar, oyun daha sona ermeden ortadan kaldırıldığı ya da değiştirilme eğilimi gösterdiği zaman, karşılıklı sadakat ve bağlılığın pek az filizlenme ve köklenme şansı vardır. Uzun vadeli karşılıklı bağımlılığın yaşandığı dönemlerin aksine, geçici olmaya mahkûm bir bağlılığın hikmetine, eleştirel yaklaşım bir yana ciddi bir ilgi bile zar zor gösterilir. İş mekânı, kabul edilebilir etkileşim kurallarına uymak için zahmete kat-

lumsal çalışma üzerine Doğu-Batı diyaloğu sırasında verilen bir konferansın metni, Dresden, 1998.

larına eğiliminde olunan ortak bir ikametgâh olmaktan çok, birkaç gece kalmak için ziyaret edilen ve vaat edilen rahatlığın sağlanmadığı ya da sağlandığında eksik bulunduğu herhangi bir anda terk edilebilecek bir kamp yeri gibi hissedilir. Mark Granovetter, yaşadığımız dönemin bir "zayıf bağlar" çağı olduğunu öne sürerken, Sennett "geçici birlik biçimlerinin insanlar için uzun vadeli bağlantılara kıyasla daha yararlı hale geldiği"ni[7] öne sürer.

Günümüzün "sıvılaşmış", "akışkan", dağılmış, saçılmış ve düzensizleşmiş modernite versiyonu, boşanmaya ve iletişimde nihai bir kopuşa değil, sermaye ile emek arasında bir *bağlanmama* durumuna işaret eder. Bu vahim durumun, evliliği bırakıp bütün sonuçlarıyla "birlikte yaşama"ya geçişi kopye ettiği söylenebilir; bu sonuçlar arasında geçicilik varsayımı ve ihtiyaç ya da arzu kuruduğu zaman birlikteliği sona erdirme hakkı diğer birçok sonuçtan daha büyük görünür. Bir araya gelmek ve birlikte kalmak bir karşılıklı bağımlılık meselesiyse, ayrılma tek taraflıdır: Biçimlenimin bir tarafı daha önce asla ciddi biçimde ima edilmemiş bir özerklik kazanmıştır. Sermaye, eski zamanların "olması gereken yerde olmayan toprak sahipleri"nin asla başaramadıkları bir ölçüde, geçmişte hayal bile edilmeyen yeni bir hareket özgürlüğüyle emekle olan bağımlılık ilişkisini kesmiştir. Onun yeniden üretilmesi ve büyümesi emekle belirli bir yerel bağlılık ilişkisinden genellikle bağımsız hale gelmiştir.

Bağımsızlık kuşkusuz tam değildir ve sermaye henüz istediği ve olmaya çalıştığı kadar değişken değildir. Bölgesel –yerel– etkenlerin hâlâ pek çok hesaplamada dikkate alınması gerekir ve yerel hükümetlerin "baş belası iktidarı" onun hareket özgürlüğüne hâlâ can sıkıcı kısıtlamalar getirebilmektedir. Ancak sermaye görülmemiş ölçüde, yerel kanunlardan muaf, hafif, yükünü atmış ve yerleşik olmayan bir hale gelmiştir; artık kazanmış olduğu uzamsal hareketlilik düzeyi, kendi taleplerine boyun eğdirmek için ülke düzeyinde işleyen siyasi yapılara şantaj yapmaya (dile getirilmeyen ancak tahmin edilen) tamamen yeterlidir. Yerel bağları kesme ve bir başka yere taşınma tehdidi, sorumlu bir hükümetin kendi eylemlerini

7. Sennett, *The Corrosion of Character*, s. 24.

uyumlu hale getirmeye çalışarak tam bir ciddiyetle ele alması gereken bir şeydir. Siyaset bugün, sermayenin hareket edebilme hızı ile yerel güçlerin onu "yavaşlatma" kapasiteleri arasında bir halat çekme oyunu haline gelmiştir ve kendilerini kazanılması mümkün olmayan bir savaş veriyormuş gibi hissedenler yerel kurumlardır. Kendi seçmenlerinin refahına adanmış bir hükümetin, sermayenin ülkeye gelmesi ve bir kez geldiğinde de otel odaları kiralayacak yerde gökdelen bürolar inşa etmesi için, zor kullanmaktan ziyade yalvarmak ve onları tatlı sözlerle ikna etmekten başka pek az seçeneği vardır. Ve bu, "serbest girişime daha iyi koşullar sağlayarak", yani, siyaset oyununu "serbest girişim kuralları"na uyarlayarak; hükümetin emrindeki bütün düzenleyici güçleri, bunları sermayenin serbestliğini kısıtlamak için kullanılmayacağını açık ve güvenilir hale getirmek için kullanarak; hükümet tarafından siyasal olarak yönetilen bölgenin küresel olarak düşünen ve küresel olarak davranan sermayenin tercihlerine, usullerine ve beklentilerine, konukseverliğe sığmayan bir tutumla ya da komşu ülkelerin yönettiği bölgelerdekinden daha az konuksever bir tutumla davranacağı izlenimini yaratabilecek her şeyden sakınarak yapılabilir ya da yapılma girişiminde bulunulabilir. Pratikte bu, düşük vergiler, pek az kural ya da kuralsızlık ve en önemlisi "esnek emek piyasası" anlamına gelir. Daha genel anlamda sermayenin alabileceği karar her ne olursa olsun, ona karşı örgütlü bir direniş geliştiremeyen ve bu yönde istek duymayan uysal bir nüfus anlamına gelir. Paradoksal olarak hükümetler sermayeyi, kısa bir uyarıyla ya da hiçbir uyarıda bulunmadan istediğinde çekip gitmekte özgür olduğu konusunda onu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ikna ederek yerinde tutmayı umabilirler.

Ağır makinalar ve fabrika personelinin oluşturduğu safrayı atan sermaye, yanında bir evrak dosyası, dizüstü bilgisayar ve cep telefonundan ibaret bir el çantasından daha fazlası olmadan hafif biçimde seyahat etmektedir. Bu yeni havai nitelik, angaje olmayı hem gereksiz hem de aptalca bir durum haline getirir; bağlanma başlarsa, hareketi duraksatacak ve böylece rekabet üzerinde bir kısıtlama haline gelecek ve üretkenliği artırma şanslarını sınırlayacaktır.

Dünyanın her yerindeki borsalar ve yönetim kurulları, "sayıları azaltma", "küçülme" ve "özelleşme" gibi, "doğru yönde" çözülmenin bütün adımlarını anında ödüllendirmekte, artan istihdam ve şirketin uzun vadeli pahalı projelere "saplanması"yla ilgili haberler karşısında ise aynı hızla cezalandırıcı olmaktadırlar. Houdini benzeri "kaçan sanatçılar"ın ortadan kaybolma edimlerini gerçekleştirme yetenekleri, yeni angaje olmama ve bağsız kalma siyasetinin çekirdeğini oluşturan görmeme, kaçınma ve gerektiğinde kaçmaya hazır ve kaçabilecek yetenekte olma stratejisi, günümüzde yönetim bilgeliğinin ve başarısının işaretidir. Michel Crozier'nin uzun süre önce işaret ettiği gibi, hareketi önleyen hantal bağlardan, ağır ve sıkıcı bağlılıklardan ve bağımlılıklardan azade olmak her zaman etkin ve gözde bir hâkimiyet silahı oldu; ancak bu silahın temin edilmesi ve onu kullanma yetenekleri bugünlerde modern tarihte görülmemiş ölçüde daha kolay biçimde sağlanmaktadır. Hareket hızı günümüzde toplumsal tabakalaşma ve hâkimiyet hiyerarşisinde başlıca, belki de en önemli etken haline gelmiştir.

Kârın –özellikle büyük kârların ve aynı zamanda yarının sermayesinin– başlıca kaynağı *maddi nesneler*den çok sürekli büyüyen ölçüde *fikirler*de yer alma eğilimindedir. Bir fikir sadece bir kez üretilir ve daha sonra prototipin çoğaltılmasına katılan insanların sayısına değil, alıcılar/müşteriler/tüketicilerin sayısına bağımlı olarak servet kazandırmaya devam eder. Fikirler kârlı hale getirildiği zaman, rekabetin nesneleri üreticiler değil tüketicilerdir. Günümüzde sermayenin esas olarak tüketicilerle bağlılık ilişkisine girmesi şaşırtıcı değildir. "Karşılıklı bağımlılık"tan sadece bu alanda makul biçimde söz edilebilir. Sermaye, kendi rekabetçiliği, verimliliği ve kârlılığı bakımından arz edilen fikirlere talebin oluşturulması ve güçlendirilmesi için tüketicilere bağımlıdır ve seyahat programına tüketicilerin varlığı ya da yokluğu, "tüketicilerin üretilme" şansı rehberlik eder. Emek gücünün varlığı ise sermayenin seyahat planlamasında ve yer değiştirmesinde en iyi durumda ikincil bir kaygıdır. Sonuç olarak, yerel işgücünün, sermaye ve daha genel olarak istihdam ve iş temini koşulları üzerindeki "tutucu gücü" önemli ölçüde daralmıştır.

Robert Reich, halihazırda iktisadi faaliyete katılan insanların dört geniş kategoriye ayrılabileceğini öne sürer.[8] "Sembol manipülatörleri", yani fikirleri icat eden ve onları arzulanabilir ve satılabilir hale getiren insanlar birinci kategoriyi oluştururlar. Emeğin yeniden üretimine katılanlar (eğitimciler ve refah devletinin çeşitli görevlileri) ikincisine aittirler. Üçüncü kategori, "personel hizmetleri"nde istihdam edilen (John O'Neill'in "deri ticareti" olarak sınıflandırdığı meslek türleri), hizmetin alıcılarıyla yüz yüze gelen insanları kapsar: Ürün satıcıları ve ürünlere duyulan arzunun üreticileri bu kategorinin çoğunluğunu oluşturur. Ve nihayet, son bir buçuk yüzyıldır emek hareketinin "toplumsal alt tabakası"nı oluşturan insanların mensup oldukları bir dördüncü kategori vardır. Onlar, Reich'ın sözleriyle, montaj hattına ya da daha güncelleştirilmiş fabrikalarda bilgisayar ağlarına ve satış noktaları gibi otomatlaştırılmış elektronik aygıtlara bağlı "rutin emekçiler"dir. Onlar ekonomik sistemin en çok harcanabilen, kullanıldıktan sonra atılabilen ve değiştirilebilir parçalarıdır. Yaptıkları iş ne özel beceri ne de müşterilerle toplumsal etkileşim sanatını gerektirir, bu nedenle yerlerine başkalarının alınması en kolay olanlardır ve eğer varsa, sadece artık ve ihmal edilebilir bir pazarlık gücüne sahiptirler. Kullanıldıktan sonra atılabilir olduklarını bilirler ve bu nedenle işlerine sevgi ve bağlılık geliştirmekte, iş arkadaşlarıyla kalıcı ilişkiler kurmakta pek yarar görmezler. İşyerine sadakat göstermek ya da kendi hayat amaçlarını o işyerinin tasarlanmış geleceğine bağlamak konularında ihtiyatlıdırlar.

Alain Peyrefitte, modern/kapitalist toplumun "zorlayıcı ve saplantılı gelişmesi"ne ilişkin retrospektif incelemesinde,[9] toplumun en önde giden, aslında kurucu özelliğinin *güven*, yani kişinin kendine, başkalarına ve kurumlara duyduğu güven olduğu sonucuna varır. Bu güvenin her üç parçası da birbirinden ayrılamazdı: Her biri diğerinin koşuluydu; biri çekilip alındığında diğer ikisi içe doğru patlıyor ve çöküyordu. Modern düzen oluşturma telaşını, güvenin

8. Bkz. Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Vintage Books, 1991).
9. Bkz. Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines du développement* (Paris: Odile Jacob, 1998), s. 514-16.

kurumsal temellerini oluşturma yönünde sürekli bir çaba olarak tanımlayabiliriz: Bu çaba içinde, güven yatırımı için istikrarlı bir çerçeve sunulur; halihazırda üstün tutulan değerlerin gelecekte de üstün tutulup arzulanmaya devam edeceğine ve değerlerin peşinden koşmayı ve onları elde etmeyi düzenleyen kurallara uyulmaya devam edeceğine, bunların ihlal edilemez ve zamanın akışından etkilenmeden kalacağına olan inanç inanılır kılınır.

Peyrefitte, istihdam sağlayan işletmeyi, güven aşılama ve geliştirmenin en önemli mekânı olarak ön plana çıkarır. Kapitalist işletmenin aynı zamanda çatışmaların ve mücadelelerin yuvası olması olgusu bizi yanıltmamalıdır: *Confiance* [güven] olmadan *défiance* [güvensizlik], güven olmadan mücadele olmaz. Çalışanlar kendi hakları için savaştılarsa, bunun sebebi, haklarının umdukları ve arzuladıkları gibi kaydedileceği çerçevenin "tutma gücü"ne güven duymalarıydı; onlar işletmeye, güvende olma haklarını emanet edebilecekleri doğru yer olarak güveniyorlardı. Artık bu geçerli değildir, en azından geçerli olma niteliğini hızla kaybetmektedir. Hiçbir akılcı kişi bütün iş hayatını ya da iş hayatının büyük bölümünü bir işletmede harcamayı beklemez. En akılcı kişiler hayatları boyunca yaptıkları tasarrufları, çalışmakta oldukları işletmenin halihazırda sağlayabileceği emekli aylığına güvenmektense, riskli oldukları için adı kötüye çıkmış borsa yatırım fonlarına ve sigorta şirketlerine emanet etmeyi tercih ederler. Nigel Thrift'in yakın bir zamanda özetlediği gibi, "hem 'orta yönetim kademeleri kaldırılmış', hem 'küçültülmüş' hem de 'yeniden düzenlenmiş' kurumlarda güven oluşturmak çok zordur."[10]

Pierre Bourdieu, güvenin çöküşü ile siyasal angajman ve kolektif eylem iradesinin zayıflaması arasında bir bağlantı kurar:[11] Geleceğe ilişkin tahminlerde bulunma yeteneğinin, bütün "dönüştürücü" düşüncenin, şimdiki durumları yeniden incelemek ve yeniden biçimlendirmek için gösterilen bütün çabaların *conditio sine qua*

10. Nigel Thrift, "The Rise of soft capitalism", *Cultural Values* (Nisan 1997), s. 52.
11. Bkz. Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-liberale* (Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1998), s. 97; İngilizcede, *Acts of Resistance*, çev. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1998).

non'u* olduğunu öne sürer. Ama bugün tutunacak yeri olmayan insanların geleceği düşünme ihtimalleri yoktur. Reich'ın dördüncü kategorisi çok dikkat çekici bir biçimde bu türden bir tutunacak yerden yoksundur. Belirli bir zemine bağlandıkları, hareket etmelerine engel olunduğu, hareket etmeleri halinde en yakın sınır karakolunda tutuklandıkları sürece, serbestçe hareket eden sermayeden *a priori* daha aşağıda yer alan bir konumdadırlar. Sermaye giderek daha çok küresel bir hal alırken onlar yerel kalmaktadırlar. Bu nedenle onlar, silahsız olarak, gizemli "yatırımcılar"ın ve "hisse sahipleri"nin ve daha da şaşırtıcı olan "piyasa güçleri"nin, "ticaret şartları"nın ve "rekabet gerekleri"nin, sağı solu belli olmayan kaprislerine maruzdurlar. Bugün kazandıkları her şey, yarın uyarı olmaksızın ellerinden alınabilir. Onlar kazanamazlar. Ne de –akılcı ya da akılcı olmaya çalışan kişiler olarak– savaşına riskine girmek isterler. Şikâyetlerini siyasal bir sorun haline getirme ya da zararlarının tazmini için siyasal güçlere başvurma ihtimalleri yoktur. Jacques Attali'nin birkaç yıl önce öngördüğü gibi, "İktidar yarın belirli yollar boyunca hareketi engelleme ya da kolaylaştırma yeteneğine bağlı olacaktır. Devlet, iktidarını ağı denetleme dışında kullanamayacaktır. Böylece ağ üzerinde denetim uygulamanın imkânsızlığı siyasal kurumları geri dönülmez biçimde zayıflatacaktır."[12]

"Ağır" ya da "katı" moderniteden "hafif" ya da "akışkan" moderniteye geçiş, emek hareketi tarihinin kaydedilmiş olduğu çerçeveyi oluşturur. Bu aynı zamanda, tarihin adı kötüye çıkmış sarmallarını anlamlandırma yönünde uzun bir yol kateder. Emek hareketinin dünyanın ("modernleştirici" anlamında) "ileri" bölümünde kendini içinde bulduğu korkunç boğazları, ister kitle iletişim araçlarının zayıflatıcı etkisiyle, reklamcıların bir komplosuyla, tüketim toplumunun bir ayartısıyla, isterse seyir ve eğlence toplumunun uyutucu etkileriyle yaratılsın, kamunun ruh halindeki değişikliğe gönderme yaparak açıklamak ne makul ne de özellikle aydınlatıcı olacaktır. Suçu "emek siyasetçileri"nin gafına ya da ikiyüzlülüğüne

* (Lat.) Olmazsa olmaz koşulu.

12. Jacques Attali, *Chemins de sagesse. Traité du labyrinthe* (Paris: Fayard, 1996), s. 84.

yüklemek de çare olmaz. Bu türden açıklamalarda başvurulan fenomenler tamamen hayali değildir. Ama bunlar, kitlesel üretim fabrikalarında toplanan işçilerin kendi emeklerini satmalarının karşılığı olarak daha insani ve ödüllendirici şartlar sağlamak için saflara katıldıkları ve emek hareketinin teorisyenleriyle pratisyenlerinin bu işçi dayanışmasında evrensel adalet ilkelerini uygulayacak henüz gelişmemiş, fakat doğal olarak var olan bir "iyi toplum" özlemini hissettikleri zamandan bu yana, hayatın bağlamının, kendi seçimleriyle olmasa da insanların içinde hayata başladıkları toplumsal ortamın radikal biçimde değiştiği olgusunu hesaba katmadıkları sürece, durumu açıklamaktan uzaktırlar.

II

Yerel düzenler, küresel kaos

Şeyler, onlardan beklediğiniz gibi davranırlarsa, yani eylemlerinizi planlarken onları güvenli biçimde değerlendirme dışı bırakabiliyorsanız düzenlidirler. Düzenin esas cazibesi budur: Eylemlerinizin sonuçlarının ne olacağını pek az hatayla ya da hatasız kestirme yeteneğinden gelen güven. Bizzat yapmaya ihtiyaç duyduğunuz şey üzerinde yoğunlaşarak ve beklenmedik bir durumla karşılaşmaktan korkmadan, peşinde olduğunuz her neyse onu izleyebilirsiniz: Çok küçük bir çabayla tahmin edemeyeceğiniz, dolayısıyla hesaplarınıza katamayacağınız hiçbir engel yoktur. Özetlemek gerekirse, şeylerin düzeni hakkında endişelenmeniz gerekmiyorsa şeyler düzendedir; düzeni bir görev olarak düşünmek şöyle dursun bir sorun olarak düşünmüyor ya da düşünmek gerektiğini hissetmiyorsanız

şeyler düzenlidir. Ve düzen hakkında bir kez düşünmeye başladığınızda, bu, bir şeyin ya da bir yerin düzensiz olduğuna dair kesin bir işarettir: Şeyler denetimden çıkmaktadır, dolayısıyla onları hizaya sokmak için bir şey yapmanız gerekmektedir.

Düzen hakkında bir kez düşünmeye başladığınızda, eksik olan şeyin açık ve okunabilir bir ihtimaller dağılımı olduğunu keşfedeceksiniz. Her şeyin olması, en azından her şeyin eşit olasılıkla olması mümkün değilse; bazı olaylar neredeyse kesinlikle, bazıları büyük ihtimalle olacaksa, diğerleri ise kesinlikle ihtimal dışıysa ve geri kalanı söz konusu bile değilse, düzen söz konusu olabilir. Böyle bir durum yoksa ve bunun yerine –söyleyebileceğiniz kadarıyla– bir olayın gerçekleşme şansı yarı yarıyaysa, ortada bir kaos olduğunu söylersiniz. Düzenin esas cazibesi eylemlerinizin sonuçlarını kestirme ve böylece denetleme olanağındaysa, ne yaptığınız ile size ne olduğu arasındaki, yani "yapma" ile "acı çekme" arasındaki görünür bir bağlantı eksikliği, kaosu iğrenç, çirkin ve korkutucu kılan şeydir.

Eylemlerinize verilecek tepkilerin şanslarının eşitliği azaldıkça eylemlerinizin sonuçları rastlantısal olmaktan çıkar; dünyada daha fazla düzen olduğunu söylersiniz. "Şeyleri düzene sokmak" için yapılan her girişim *olayların gerçekleşme olasılıklarını manipüle etme*ye varır. Bu her kültürün yaptığı ya da en azından yapmak durumunda olduğu şeydir. Pierre Boulez sanatın olasılık dışı olanı kaçınılmaz olana dönüştürdüğünden söz etmişti. Sanat hakkında söylediği, kültürün bütün kesimleri için geçerlidir. "Doğal" olan, kültürel olarak işlenmemiş koşullarda, yumurtanın pastırmayla buluşması, olağanüstü nadir bir olaydır, dolayısıyla olasılık dışı, neredeyse bir mucizedir; ne var ki, İngiltere'de, şeylerin yerli yerinde ve herkesin kendi yerini bildiği o "eski güzel günler"de yumurta ile pastırmanın kahvaltı tabağında buluşması neredeyse kaçınılmazdı ve ancak aptallar böyle bir buluşmanın olmayacağı konusunda bahse girerdi.

Olasılıkları manipüle etmek ve böylece kaostan düzen çıkarıvermek, kültürün günlük olarak gerçekleştirdiği mucizedir. Daha kesin bir ifadeyle, bu, kültür dediğimiz o mucizenin rutin perfor-

mansıdır. Rutine karşı çıkılır ve olduğu gibi kabul etmek şöyle dursun, güvenilir olarak görülemeyecek kadar sık ihlal edilirse, bir "kültürel kriz"den söz ederiz.

Kültür, *farklılaştırma* etkinliği aracılığıyla olayların olasılıklarını manipüle eder. Claude Lévi-Strauss'un, tarihte ilk "kültürel edim"in kadın nüfusun –üretkenlik potansiyelleri bakımından bir-örnek olsalar da– cinsel ilişkiye uygun olan ve olmayan kadınlara bölünmesi olduğu iddiasını hepimiz hatırlarız. Kültür, ayrımlar yapma etkinliğidir; sınıflandırma, ayırma, sınırlar çizme ve böylece insanları benzerlikle içsel olarak birleştiren ve farklılıkla dışsal olarak ayıran kategorilere bölme, farklı kategorilere ayrılan insanlara atfedilen davranış dizilerini farklılaştırma etkinliğidir. Frederick Barth'ın ünlü sözlerindeki gibi, kültürün farklılık, kategorilerin ayrılmasını haklı çıkaracak kadar önemli bir farklılık olarak tanımladığı şey, sınır çizmenin *sebebi* ya da güdüsü değil, *ürünü*dür.

Meşru olarak beklenen davranış dizisine ilişkin açıklığın yokluğu, bana kalırsa, Mary Douglas 'ın kategorilerin karışımında keşfettiği tehlikenin özüdür. Bütün zamanlarda ve her yerde insanlar bu tehlikeyi, "barikatın karşısında oturan" insanlarla ve şeylerle, sınıflandırmaların kestirilebilir, dolayısıyla güven uyandıran değerlerini muhafaza etmeleri halinde birarada görünmemesi gereken izler taşıyan varlıklarla ilişkilendirme eğilimi gösterirler. Onların kategorilere uymaktan çok rahatsız edici biçimde arada kalma âdeti, "nesnel gerçeklik"in, dolayısıyla sabitliğin olduğu varsayılan yerde âdetlere bağlılığı ve dolayısıyla kırılganlığı açığa vurur. Tam da Mary Douglas'ın Jean-Paul Sartre'ı izleyerek uyarladığı "sümüksü" varlıkların, dünyanın düzenliliğini altüst eden, onun bölümlerinin saflığını kirleten o inatçı "aradakiler"in görünüşü, her düzenin temelini oluşturan ve onu kendi içine çekip yutmakla tehdit eden kaosa anahtar deliğinden bir bakıştır. Kaosun keşfi, düzen coşkusunu, düzen kurma, düzen onarma ve düzen koruma pratiğini çevreleyen tutkuları güçlendirir. "Sümüksülük"ün, yani belirsiz kökenli, karma statülü ve açık olmayan sınıflandırmanın, yani müphemliğin yok edilmesiyle tamamlanmadığı taktirde, farklılaştıran/ayrıştıran kültür emekleri, güvenlik duygusuna, Ludwig Wittgenstein'ın "na-

sıl devam edeceğini bilmek" olarak tanımladığı anlayışa pek az katkı sağlayacaktır.

Dünyanın karmaşıklığını düzgün ve kapsamlı bölümlere sığdırmak için yapılan hiçbir girişimin başarılı o ma ihtimali o madığı için, müphemliğin yenilgiye uğratılması ve güvenlik arayanların çektiği eziyetin durdurulması olası değildir. Açılan kartlar tam tersini göstermektedir: Düzen arzusu ne kadar yoğun, düzen kurma çabaları ne kadar çılgınca olursa, müphem kalıntıların hacmi o kadar büyük ve onların yaratacağı endişe o kadar derin olacaktır. Kişinin kendisini ileriye doğru itme ve kendisini yoğunlaştırma kaygısı kendi kendini yenilgiye uğratan bir etkinlik içinde geri teptikçe, düzen kurma çabasının sonuca ulaşması için pek az şans vardır.

Belirsizlik durumuyla tatsız, ama yakın bağlantıları nedeniyle, sınıflandırmaların "katışıklığı", sınır çizgilerinin belirsizliği ve sınırların geçirgenliği, düzen kurma ve düzeni koruma çabalarından ayrılamayan korku ve saldırganlığın sürekli kaynaklarıdır. Gene de çatışmanın yegâne kaynağı bu değildir. Bir diğeri, Michel Crozier'nin "bürokratik fenomen"e ilişkin aydınlatıcı incelemesinde açığa çıkarıldı: Bu diğer kaynak, *düzen yokluğunun, kaosun, iktidarın tahakküm çabasında başlıca silah olarak kullanılmasıdır*. İktidar mücadelesi stratejisi, kendisini başka insanların hesaplarındaki bilinmeyen değişken haline getirirken, başkalarının kendi hesaplarında benzer bir rol oynamasını reddetmektir. Basitleştirerek ifade etmek gerekirse bu, hâkimiyetin, kişinin kendi seçme özgürlüğünü kısıtlayan kuralları kaldırırken, aynı zamanda başka herkesin davranışına mümkün olduğu kadar çok sayıda kısıtlayıcı kural getirerek kazanıldığı anlamına gelir. Manevra alanım genişledikçe iktidarın da genişler. Sahip olduğum seçme özgürlüğü azaldıkça, iktidar mücadelesindeki şansım zayıflar.

"Düzen" bu çözümlemeden agonistik ve "özünde tartışmalı" bir kavram olarak ortaya çıkar. Düzene ilişkin anlayışlar aynı toplumsal ortam içinde keskin biçimde farklılık gösterirler. İktidardaki insanlar için "düzen" olan şey, onların yönettikleri insanlara tekin olmayan bir kaos gibi görünür. İktidar mücadelesinde, daha "düzenli", daha kestirilebilir kılınmak istenecek olan daima öteki taraftır;

rutinleştirilmek, tüm olumsal ve sürpriz unsurlarından arındırılmak istenen hep öteki tarafın adımlarıdır; beri taraf ise rutini önemsememe ve değişken biçimde hareket etme hakkını kendisine bırakarak adım atar. İktidar mücadelesi veri alındığında, düzen inşası çatışma getiren bir süreç olmak durumundadır.

Crozier'nin, bürokratik kurumların "kapalı sistemi" denebilecek şey bağlamında yaptığı keşif bütün (ve araştırmanın yapıldığı sırada beklenmeyen) önemini son zamanlarda "küreselleşme" başlığı altında betimlenen koşullarda açığa vurur. "Küreselleşme" kavramının, uzun süre yerleşik kalan "evrenselleşme" kavramının yerini almak üzere, küresel bağlantıların ve ağların oluşumunun eski kavramın ima ettiği tasarlanmış ve denetlenmiş niteliğe hiçbir şekilde sahip olmadığı açığa çıktığında türetilmiş olduğunu hatırlatayım. "Küreselleşme" terimi hiç kimsenin, kapsamlı sonuçların sorumluluğunu yüklenmek şöyle dursun, denetim masasında bile oturmadığı ve hiç kimsenin planlamadığı, kendi kendine ilerleyen ve dengesiz olduğu görülen süreçleri ifade eder. Biraz abartarak diyebiliriz ki "küreselleşme" terimi, kurumsallaştırılmış iktidarın "en yüksek düzey"i, yani egemen devlet tarafından yönetilen "esas olarak eşgüdümlü" ülkenin üzerinde işleyen süreçlerin düzensiz doğasını ifade eder. Ken Jowitt, "yeni dünya düzensizliği"ne ilişkin içgörülü araştırmasında, yasalara uygun ve aslında belirlenmiş ve önceden takdir edilmiş bir evreni açık ya da zımni olarak varsayan "Hoşea söylemi"nin ölümüne ve yerine, dünyayı belirsiz ve esasen kestirilemez sonuçları olan, tutarlı yönelim, kendiliğindenlik ve sürekli deneyimden yoksun bir istikrarsızlık ve değişim yerine, kısaca düzen imgesinin tam tersine dönüştüren "Yaratılış söylemi"nin geçmesine dikkati çekti.

Bununla birlikte, "küreselleşme"yi anlatan "yeni dünya düzensizliği" gerçekten devrimci bir sonuca, *düzenin değer kaybına uğramasına* yol açtı. Böyle bir sonuç Crozier'nin çözümlemesinden hareketle görülebilir ya da bütün düzen inşasının kötü şöhretli kendini zayıflatma eğilimi dikkate alınarak beklenebilirdi; ancak şimdi, dağıldığı kollarda gözlemlenebilir. Küreselleşen dünyada *düzen, iktidarsızlık ve tabi olmanın göstergesi haline gelir.* Yeni küresel

iktidar yapısı hareketlilik ile yerleşiklik, olumsallık ile rutin) kısıt lamaların seyrekliği ile yoğunluğu arasındaki zıtlıklarla işler. Yer leşikliğin göçebelik karşısında zaferiyle başlayan uzun bir tarihse zaman dilimi sanki artık sona ermektedir... Küreselleşme pek çol şekilde tanımlanabilir, ama "göçebelerin intikamı" başka tanımlar dan daha iyi olmasa da aynı derecede yerindedir.

Michel Crozier'nin iktidar mücadelesi stratejisi, tıpkı Jeremy Bentham'ın panoptikal toplumsal denetim modeli gibi, yönetenle rin ve yönetilenlerin karşılıklı olarak birbirine angaje olmasını var sayar. Normların dayatılması ve normatif düzenlemenin pratikte uygulanması, denetleyenleri ve denetlenenleri birbirine bağladı ve onları ayrılmaz hale getirdi. Her iki taraf da, deyim yerindeyse, ze mine bağlandılar: İktidar hiyerarşisinin yeniden üretilmesi sürekl bir mevcudiyeti ve birbiriyle yüzleşmeyi gerekli kıldı. Küreselleş me çağında öne çıkan yeni iktidar tekniklerinin gereksiz kıldığı, iş te bu karşılıklı bağımlılık ve sürekli karşılıklı angaje olma durumu dur. Yeni iktidar hiyerarşisi, en tepedekilerin hızlı ve uyarıda bulun maksızın hareket etme yeteneğiyle ve en diptekilerin, kendi hare ketsizlikleriyle birleşen bu hareketleri durdurmak şöyle dursun ya vaşlatmayı bile beceremeyişleriyle belirlenir. Kaçmak ve kurtul mak, hafiflik ve değişkenlik, başlıca tahakküm teknikleri olarak, ağır ve kasvetli bir var olma durumunun yerini almıştır.

"Normatif düzenleme" tahakkümü güvence altına almak için ar tık gerekli değildir. Yönetme arzusunda olanlar derin bir nefes ala bilirler: Normatif düzenleme hantal, karışık ve pahalı bir tekniktir, çağdaş standartlara göre ilkel ve iktisaden akıldışı ve tahrip edici dir. Onun gereksizliği özgürleşme olarak düşünülüyor ve küresel elit tarafından aklın emri ve bir ilerleme belirtisi sayılıyor. Kısıtla maların yokluğu, kuralsızlık ve esneklik, modern *panoptikon*larda disiplini sağlamak için uygulanan pahalı ve zahmetli talim yöntem leriyle kıyaslandığında ileriye doğru dev bir atılım olarak gö rülüyor.

Artık elitlerin emrinde olan yeni angaje olmama, bağlanmama, yükümlülükten kurtulma ve kaçma teknikleri sayesinde geri kalan lar denetim altında tutulabiliyor, sakatlanabiliyor ve böylece du-

rumlarının tam kırılganlığı ve güvenilmezliğiyle, davranışlarını "normatif olarak düzenleme" ihtiyacı duymadan kendi zorlayıcı güçlerinden yoksun bırakılabiliyorlar. Ford tipi bir fabrikanın çalışanları, "baş belası" güçlerini kullanabiliyor ve yöneticileri katlanılabilir bir *modus vivendi*'yi [hayat tarzı] müzakere etmeye ve uzlaşmaya zorlayabiliyorlardı; çünkü müzakere masasının etrafında toplanan taraflar karşılarında oturan tarafın gidebileceği bir yer olmadığını ve pazarlığı sürdürmek gerektiğini biliyorlardı. Fabrika sahiplerinin ve hissedarların gelirleri işçilerin iyi niyetine bağlı olduğu kadar, işçilerin geçimleri de onların sağladıkları işlere bağlıydı. Bu durum artık geçerli değildir; bir taraf (diğeri değil) öteki tarafın her an masayı terk edebileceğini acıyla fark etmektedir; daha zorlayıcı ve hareketli olan öteki taraf eşyalarını bir başka yere taşıyabilir ve ortada müzakere yapılacak kimse kalmaz. Dezavantajlı ve daha zayıf konumda olanlar için hareketli yöneticileri ve değişken hissedarları yerli yerinde tutmanın (böylece kendi işlerini de daha uzun süre elde tutmanın) yegâne yöntemi, kendi zayıflıklarını ve direniş yeteneğinden yoksunluklarını ikna edici biçimde sergileyerek onları kalmaya ikna etmektir. Küresel elitin kazandığı yeni hareketliliğin, bu elitin yatırım yapma arzusuna bağımlı yığınları savurduğu belirsizlik ortamı kendini devam ettirme ve güçlendirme yeteneğine sahiptir. Bu türden belirsizliğin yol açtığı akılcı stratejiler, belirsizliği azaltacak yerde derinleştirdi ve normatif olarak düzenlenen düzenin çözülmesini hızlandırdı.

Pierre Bourdieu, "Précarité est aujourd'hui partout,"* sonucuna vardı. Kısmen ulusötesi ve giderek ülkelerüstü sermaye tarafından başlatılan ve fazla seçeneği olmayan bölgesel devlet hükümetlerinin uysalca uyguladıkları kasıtlı bir "iğretileştirme" siyasetinin bir sonucu ve kısmen de yeni iktidar girişimleri ve nefsi müdafa mantığının tortusu olan iğretilik, günümüzde küresel iktidar hiyerarşisinin başlıca yapı taşı ve toplumsal denetimin temel tekniğidir. Bourdieu'nün belirttiği gibi, talep sahipleri sağlam bir dayanağa sahip olmadıkları sürece geleceğe ilişkin taleplerde bulunma şansı yoktur; ve küresel dünya sakinlerinin çoğunun en bariz biçimde yok-

* (Fr.) İğretilik bugün her yerdedir.

sun oldukları, tam da böyle sağlam bir dayanaktır.

Onlar, kendi geçim kaynakları ve toplumsal konumları ve her ikisine ilişkin beklentiler üzerinde belirleyici olan en önemli etkenler denetimlerinden çıktığı için dayanaktan yoksundurlar. Dahası, bu etkenleri yeniden denetim altına almak için tek başlarına ya da birlikte yapabilecekleri pek az şey vardır ya da hiçbir şey yoktur. Onların ya da benzer durumda olan başkalarının yaşadıkları yerler, küresel filonun görkemli uçaklarının kendi bilinmeyen ve anlamı çözülemeyen uçuş tarifeleri ve yolculuk programlarına göre inip kalktıkları havaalanlarından başka bir şey değildir; hayatlarını sürdürmek için bu kaprisli hava trafiğine güvenmek zorundadırlar. Dahası tehlikede olan sadece hayatlarını sürdürebilmeleri değil, aynı zamanda hayat tarzları ve kendi hayatlarına ilişkin düşünme tarzlarıdır.

Yerel topluluğun özerkliğine ilişkin Ferdinand Tonnies'in yaptığı ve sabit kaide haline gelen betimleme, gündelik yüz yüze ilişki yoğunluğunun eşlik ettiği güçlendirilmiş bir iletişim yoğunluğunu temel alıyordu. Bilgi kendi taşıyıcıları olmadan seyahat edemediği ve her ikisinin de taşınması yavaş olduğu zaman, yakınlık uzaklık karşısında avantaj sağlıyordu ve yakın çevreden çıkan mallar ve haberler uzaktan gelenler karşısında açık bir avantaja sahip oluyordu. Yerel topluluğun sınırları hareketin sayısı ve hızı bakımından belirsiz olmayan şartlarla çiziliyor, o da eldeki ulaşım araçlarıyla belirleniyordu. Kısaca belirtmek gerekirse, uzam önem taşıyordu. Ama artık o kadar önemli değil; Paul Virilo, "coğrafyanın sonu"nu ilan ederken, bunun hiçbir önem taşımadığını öne sürmüştür: Uzamın geçmişte iletişime bir engel ya da bir sınır olarak taşıdığı önem artık geçerli değildir.

Günlük yüz yüze etkileşim çerçevesinde dolaşıma giren haberler, elektronik olarak aktarılan ve dağıtılan bilgiden daha büyük bir tekrarlama yoluyla pekiştirme şansına sahip olmaz; tam aksine, dikkati çekmek söz konusu olduğunda engellenmiş bir konumdadır. Başarılı olsa bile, büyük olasılıkla bu başarı, gösteri niteliği, sayıların otoritesi ve kanaat gücü bakımından rahatlıkla onları geride bırakan küresel olarak üretilmiş ve küresel olarak dolaşıma sokul-

muş bilgi tarafından cüceleştirilecek, boğulacak, ilgi ve otoritesinden soyulacaktır. Görünüşte "yerel" olan olayların yorumu bile genellikle aynı ülkelerüstü kaynaklardan sağlanma eğilimindedir. Yerel olarak doğan ve gelişen görüşlere gelince, elektronik bildirişimle aynı düzeye gelmesi, ciddiye alınması, güvenilmesi ve akılda tutulması için önce elektronik olarak kaydedilmesi ve "TV'de görülmesi" ve böylece ayrı bir topluluk bağlantısı olma vasfından feragat etmesi ya da onu kaybetmesi gerekir. Özerk bir topluluğun denetimi altındaki kaynaklara bağlı özerk ve yerli "topluluk fikri" oluşturma şansı ya çok azdır ya da hiç yoktur.

Bilginin elektronik iletimi artık anında gerçekleşmektedir ve fişi takmaktan fazlasını gerektirmemektedir; elektronik medyayı gözardı etmeye çalışan cemaatçi etkileşim, her zamanki gibi, hızı "doğal sınırlar"da, maliyeti ise yüksek –en azından karşılaştırmalı olarak– ve giderek de yükselmekte olan toplantılardan ve karşılıklı konuşmalardan oluşan ortodoks iletişim araçlarına güvenmek zorunda kalacaktır. Sonuç, *mekânın değer kaybı*dır. Sanal olmayan iletişimin gerçekleştiği fiziksel, siber-dışı uzam aslında, ülkelerüstü siber uzay bildirişiminin dağıtım, özümlenme ve geridönüşüm yeridir. Yerel telefon tarifesiyle siber uzaya giriş topluluk özerkliğinin ölüm çanlarını çaldı; topluluk özerkliğinin sembolik olarak gömülmesi gibi bir şeydi bu. Kablolu şebekeler ve soketlerden bağımsızlık sağlayan cep telefonu, fiziksel yakınlığın ruhsal beraberlik sağlayabileceği iddiasına son darbeyi indirdi.

Yerelliğin giderek "öteki tarafından yönetilir olma" niteliği, ortodoks topluluk biçimi için zor zamanların habercisidir; bu biçim sık ve uzun süreli etkileşimlerden oluşan yoğun bir ağın çekirdeğini, uzun vadeli güven yatırımının temelini sarmalamıştır. Richard Sennett'in *Corrosion of Character*'da [Karakter Aşınması] belirttiği gibi, "'uzun vadeli olmamak", güveni, sadakati ve karşılıklı bağlılığı çürüten" bir ilkedir; ancak bugünlerde, "bir mekân, inşaat müteahhidinin bir değnek sallayışıyla hayat bulmakta, gelişmekte ve bir kuşağın hayat süresi içinde çürümeye başlamaktadır. Bu türden topluluklar sosyalleşmeden ya da komşuluk ilişkisinden yoksun değildir, ama bu topluluklarda yer alan hiç kimse bir başka kişinin ha-

yatına uzun süre tanık olmaz"; bu koşullarda, "geçici birlik biçimleri insanlar için uzun vadeli bağlantılardan daha yararlıdır."[1]

Yerelliğin değer kaybına uğraması, "yereller"i, gerekli kaynaklar olmadığı için hareket etme ve yer değiştirme özgürlüğü olmayan insanları, haz peşindeki halinden memnun turistler ya da iş fırsatları peşindeki gezgin işadamlarıyla geçim derdindeki kızgın "ekonomik göçmenler" arasındaki farklılığı oluşturan durum karşısında aşındırır. Hareketsizlik derecesi, günümüzde toplumsal yoksunluğun başlıca ölçüsü ve özgürlükten yoksunluğun temel boyutudur. Bu olgu istenmeyen kişilerle başa çıkma yöntemi olarak hapisaneye kapatılan insan sayısındaki artışta sembolik biçimde yansımaktadır.

Öte yanda, hareketliliğin hızı, mesafeye bakmada etkin biçimde eyleme yeteneği ve yerelleşmiş bağlılıkların yokluğu ya da kolayca iptal edilebilirliğinin sağladığı hareket etme özgürlüğü, günümüzde, yerel ölçeğin yanı sıra küresel ölçekte de başlıca katmanlaştırıcı etkenlerdir. Ortaya çıkan iktidar hiyerarşisi yerleşik toplumlardan çok göçebe toplumların usullerine benzer; yerleşiklik, özellikle de hiçbir seçeneği olmayan yerleşiklik, hızla değerli bir nitelikten bir dert kaynağına dönüşmektedir.

Bir süre önce Michael Thompson geçicilik ile sürekliliğin her birinin toplumsal anlamlarına ilişkin bir araştırma yayımladı. Araştırma, ayrıcalıklı sınıfların kendilerini sürekli sahip olunan şeylerle kuşatma ve sahip olduklarını sürekli kılma yönündeki evrensel ve daimi bir eğilimin, ayrıca toplumsal zayıflık ve yoksunluğu kısa ömürlü ve geçici şeylerle birleştirme yönünde de benzer bir eğilimin varlığını kanıtlıyordu. Geçmişteki toplumların pek çoğunu, belki de hepsini simgeleyen bu ilişki tersine dönme süreci içindedir. Bu, fazla ağırlık taşımadan seyahat etme ve sahip olunan şeylere uzun süreli bağlanmaktan kaçınma ayrıcalığının belirtisidir; hedeflenen kullanım sürelerini aşan şeyler tarafından hantallaştırılma ve onları bırakıp atamama durumunun artık var olmadığının işaretidir.

Yeni küresel elite giriş bileti, "düzensizlik içinde yaşama güve-

1. Richard Sennett, *The Corrosion of Character* (New York: Norton, 1998).

ni" ve "karışıklığın orta yerinde gelişme" yeteneğidir; üyelik kartı, "belirli bir işte felç olmaktansa bir imkânlar şebekesi içinde konumlanma" yeteneğidir; kartvizit, "birinin yaptığını yıkma isteği"dir – "kazandırmıyorsa da bırak gitsin"; bütün bu özellikler, Richard Sennett'in aynı kitapta yeni siber çağ elitinin amblemi ve model figürü olan Bill Gates'e ilişkin karakter incelemesinde yer aldı. Bu türden özellikleri başlıca katmanlaştırıcı etken –aslında üst etken, toplumsal konumun bütün diğer gereçlerine anlam veren ve harekete geçiren etken– haline getiren şey, bu özelliklerin onları taşıyanların koşullarına bağlı olarak hayat üzerinde tamamen zıt etkiler yaratmasıdır. Tepede çok canlı ve neşeli bir kendiliğindenliğe neden olan karakter özellikleri, "esnek rejimde daha alt düzeyde çalışanlar için özyıkıcı" hale gelir.

Aslında olmaları gereken yerde olmayan toprak soylularının çağdaş dirilişiyle birlikte gelen yeni özgürlükler, "alttakiler"in hayat rejimini günden güne, kasıtlı olmasa ve önceden tasarlanmış olmasalar bile gene de kaçınılmaz olan etkilerle daha esnek (ve böylece giderek belirsiz, güvenilmez ve güvensiz) hale getirir. Roger Friedland'ın şakayla karışık dediği gibi, tepedekiler, "ötekilerin acı çektiği durumları kutluyorlar". Büyüleyici ve isteyerek benimsenen varolmanın hafifliği, toplumsal merdivenin alt basamaklarına doğru inildiğinde gaddar ve üstüne üstlük alt edilemez bir kader lanetine dönüşür.

Kaos, akılsallığın, uygarlığın, akılsal uygarlığın ve uygarlaşmış akılsallığın bir numaralı düşmanı olmaktan çıkmıştır; artık modernitenin imha etmeye ant içtiği ve imha etmek için elinden geleni yaptığı karanlık ve akıldışı güçlerin örneği değildir. Evet, ulus devletlerin hükümetleri ve onların saray kâtipleri düzen kuralına sahte bir bağlılık göstermeye devam ediyorlar, ama yaptıkları günlük işler, bazılarının hevesle ulaşmaya çalıştıkları, diğerlerinin uysal bir tutumla kaderin bir hükmü olarak kabul ettikleri "yaratıcı düzensizlik"in karşısındaki son engelleri evreler halinde ama sürekli biçimde ortadan kaldırmaktan ibarettir. Zamanımızın siyasal dilinde "düzen kuralı", toplumsal kalıntının imhasından, geçim sağlamanın, bizatihi hayatın yeni "esnekliği"nin yüzer gezerliğinden fazla bir

anlam taşımaz. Geri kalanlar için o, daha fazla esneklik, daha fazla iğretilik ve daha fazla kırılganlık, yani artık depoya kaldırılan düzen kuralının tam tersi demektir.

Güç küresel olarak akış halinde olduğu zaman, siyasal kurumlar "zemine bağlı" olan herkesin yoksunluğunu paylaşır. Artık silahsızlanan ve kendine yeterli olması hayal bile edilemeyen "ülke toprağı" serbestçe hareket edebilenler için değerinin, cazibesinin ve çekim gücünün çoğunu kaybetmiştir; dahası, kayıplara karışma sanatının mükemmel biçimde hareketli ustalarının hamlelerini yavaşlatmayı ya da durdurmayı isteyecek, bizzat hareket kabiliyetinden yoksun kalmış olanlar için yakalanması daha da zor bir hedef, gerçeklikten çok bir rüya haline gelmektedir. Hareketli olanlar için, ülke yönetimi ve yönetme görevleri, giderek ne pahasına olursa olsun sakınılması, hiyerarşi içinde daha aşağıda olanlara, çabalarının ne kadar boş ve etkisiz olduğunu bilseler bile o küçük ve tatsız işleri reddedemeyecek kadar zayıf ve kırılgan olanlara bırakılması gereken bir iş gibi görünmektedir. Bir yere bağlılık ve o yerin sakinleriyle tam bir birleşme değerli bir nitelik değil bir dert kaynağı olarak görüldüğü için, günümüzde yerelliğe, o yerelliğin seçilmiş yetkililerinden rüşvet –"tazminat" ve "risklere karşı sigorta"– almaksızın yatırım yapmayı kabul edecek çok az "çokuluslu" şirket vardır.

Zaman ve uzam küresel güç merdiveninin basamaklarına ayrım gözetilerek dağıtılmıştır. Gücü yetenler yalnızca zamanın içinde yaşarlar. Gücü yetmeyenler uzamda yaşarlar. Birinci grup için uzam önemli değildir. İkinci gruptakiler ise uzamı önemli kılmak için büyük bir gayretle mücadele ederler.

III

Özgürlük ve güvenlik: Fırtınalı bir birlikteliğin bitmemiş öyküsü*

Yetmiş yıl önce Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*'da [Uygarlığın Huzursuzluğu] şöyle diyordu: "Uygarlık insanın mutluluk olanağının bir bölümünü bir parça güvenlik ile takas etmiştir." Freud, mutluluk, der, "büyük ölçüde bastırılmış ihtiyaçların tatmininden .... gelir". Dolayısıyla, mutluluk *özgürlük* demektir: Dürtülerle hareket etme, kişinin içgüdülerine ve arzularına göre davranma özgürlüğü. "Bir parça güvenlik" uğruna feragat etme ya

* Bu yazı daha önce Almanca olarak yayımlanmıştır: "Freiheit und Sicherheit: Die unvollendete Geschichte einer stürmischen Beziehung", Elisabeth Anselm, Aurelius Freitag, Walter Merschnitz ve Boris Marte (der.), *Die Neue Ordnung der Politischen: Die Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21 Jahrhunderts* (Frankfurt: Campus, 1999) içinde.

da en azından kısıtlama eğilimine yol açan, özgürlüğün bu türüdür. Öte yanda, güvenlik, insanları tehdit eden üç tür acıya karşı korunma anlamına gelir: "kendi bünyemizden", "dış dünyadan" ve "öteki insanlarla olan ilişkilerimizden" kaynaklanan acı. Güvenlik ancak, arzuların dikbaşlı, ele avuca sığmaz ve istikrarsız (ve patlayıcı) dışavurumu *düzen*in, yani "bir kez kurulduktan sonra insanın bir şeyi ne zaman, nerede, nasıl yapması gerektiğini belirleyen ve böylece benzer durumlarda tereddüt ve kararsızlığı engelleyen bir tür tekrarlama takıntısı"nın yerine geçerse sağlanabilir. Kararsızlık hoş bir ruh hali değildir ve dolayısıyla düzenin dayatılması bu bakımdan somut yararlara sahiptir. Bununla birlikte, zorlayıcı ve bu nedenle insan özgürlüğünü kısıtlayıcı olduğu için düzen, "bastırılan ihtiyaçlar"ın isyanıyla hırpalanır ve böylece sürekli olarak tehdit edilir. "Özgürlük dürtüsü uygarlığın belirli biçimlerine ve gereklerine ya da bütünüyle uygarlığa karşıdır (yani bir parça güvenliğin bir parça özgürlükle takas edilmesine karşı ya da özgürlük ile güvenlik arasında tercih ilkesine karşı)."[1] Uygarlık dediğimiz düzen kırılgan ve hassastır ve öyle kalmaya yazgılıdır.

Özgürlük ile güvenlik arasındaki dengenin iyi ile kötü arasında bir seçim olmadığına dikkat ediniz. Freud'un tanımlamasında itici ve gayri insani bir şey var gibi görünüyorsa, bu takas ilkesinin kendisidir. Aralarında seçim yapılacak değerlerin her ikisi de arzulanabilirdir; bu nedenle, her takas durumunda kazanımlar kayıplarla iç içedir. Her edim, sonuçları bakımından olduğu kadar güdüleri bakımından da değişkendir. Güvenliksiz özgürlük, özgürlüksüz güvenlik durumunun getireceğinden daha fazla mutsuzluğa yol açar. Kaçınılmaz biçimde kısmi bir fedakârlığı gerektirdiği için, ikisi arasında uzlaşma da mutluluğun bir garantisi değildir. İnsanlar hem özgürlüğe hem de güvenliğe ihtiyaç duyarlar ve birinden fedakârlık bir acı sebebidir. Ama fedakârlıktan kaçılamaz ve dolayısıyla mutluluk dürtüsü düşkırıklığı olmak durumunda kalır. Freud ısrarla şunu belirtir: mutluluk "doğası gereği yalnızca kısa dönemli bir

1. Bkz. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, der. James Strachey, çev. Joan Riviere (Londra: Hogarth Press, 1973), s. 52, 13, 14, 30, 33. [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 1999].

görüngü olarak mümkündür... Yapımız icabı yalnızca karşıtlıklardan yoğun bir zevk alabiliriz, sürekli durumlardan aldığımız zevk ise pek azdır."[2] Ama bu, uygarlığın yerine getirmeye çalıştığı amacın asla gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelir. Her özgürlükte hoşnutsuzluklar olacaktır ve tam da uygarlaşmış hayata özgü bu hoşnutsuzluklardır ki, uygarlığı dinamik, sonsuz biçimde değişen bir durumda tutar ve onun kavranabilir biçimlerinden herhangi birininin donmasını engeller. Özgürlükle güvenlik arasındaki mükemmel bir denge durumu belki de mantıksal bir bağdaşmazlık ve pratik bir imkânsızlıktır, ama bizatihi bu da daha iyi bir denge formülü aramanın en güçlü nedenidir.

A. ŞEYTAN İLE DERİN MAVİ DENİZ ARASINDA

Freud'un görüşüne göre, uygar hayatın en belirgin özelliği olan huzursuzluk, bireysel özgürlüğün bastırılmasından kaynaklanıyordu; ona uyum sağlamanın yolu isteksizce devasa bir psişik bedel ödemekten geçiyordu ve yolun sona ermesi pek nadir bir durumdu. Özgürlükle güvenlik arasındaki gerilim, içselleştirilme ve böylece bireye "içeriden", "ego"nun savaş alanında süperego ("fethedilmiş bir kentteki garnizon"[3]) ile "id" (bastırılmış arzular deposu) arasında verilen mücadele biçiminde karşı durma eğilimindedir. Dolayısıyla, uygar kişinin hastalıklı karakteri insan psişesinde yer alır. Bakılması, teşhis ve tedavi edilmesi gereken yer burasıdır. Evet, "acınacak halimizden genellikle sorumlu"olan uygarlıktır ve kişi, "toplumun, kendi kültürel fikirlerinin hizmetinde ona dayattığı düşkırıklığı miktarını kaldıramadığı için nevrotik hale gelir;[4] ama uygarlığın (güvenlik adına dayatılan kısıtlamaların) her bir birey üzerindeki ezici gücü, bireyi mutluluk yolculuğuna çıkartan "haz ilkesi" kadar tartışma götürmezdir. Durum böyle kalmamaya mahkûmdur; "uygar insan"ı usandıran rahatsızlıklar üretilmeye devam edecek-

2. A. g. y., s. 13.
3. A. g. y., s. 61.
4. A. g. y., s. 23-4.

lerdir ve sonuçta ortaya çıkan mutsuzluğun hafifletilebildiği yegâne tarz, rahatsızlık duyan kişinin ortadan kaldırılamayan ve kendi uyumuyla ortadan kaldırılamayacak olan baskıları istemese de kabul etmesidir.

Modern bireyciliğin çağdaş mutasyonlarının yorulmak bilmez kâşifi Alain Ehrenberg, en son kitabında[5] okurlarına, bir zamanlar Janet'in, Freud'un teşhisiyle rekabet ederek –başarısız biçimde– öne sürdüğü, günümüzün psişik dertlerine ilişkin alternatif teşhisi hatırlatır. Janet'e göre, modern bireylerin karakteristik rahatsızlıkları bir "ego açığı"ndan, gerçeklikle başa çıkma, onu özümleme ve bu sayede kişinin izleyeceği yolu bulma yeteneksizliğinden türer. Freud'un doğrudan, açık, lafı gevelemeyen, soruya yer bırakmayan "kültürel fikirler"i yerine, Janet, toplumsal gerçekliğin bireylerin elinde parçalanmakta olduğunu, onların kavrayışından kaçıp kurtulduğunu düşünür; bu gerçeklik tutarsız, akışkan, yeri belirsiz ve yakalanması zor görünür. Ehrenberg'e göre, Janet'in teşhisinin sırası artık gelmiştir ve hak ettiği kabulü gecikmiş de olsa görmelidir. Bu, çağdaş erkeklerin ve kadınların sıkıntılarına katlanamadıkları bir idealin değil, ideallerin *yokluğu*nun bunaltıcı baskısıdır: Sorunsuz bir hayat için *kesin* reçetelerin, sağlam biçimde sabitlenmiş sürekli yönelim noktalarının ve hayat yolculuğunun kestirilebilir bir hedefinin *yokluğu*. Zihinsel depresyon –kişinin güçsüzlük, eyleme yeteneksizliği ve özellikle *akılcı biçimde* eyleme, hayatın getirdiği görevlerin üstesinden gelme yeteneksizliği duygusu– geç modern ve postmodern zamanlarımızın simgesel *kırıklığı* haline gelir.

Güçsüzlük, yetersizlik: Bunlar geç modern, postmodern hastalığın isimleridir; *das Unbehagen der Postmoderne* [Postmodernliğin Huzursuzluğu]: Uyumsuzluk korkusu değil, uyum sağlamanın imkânsızlığı. Sınırları ihlal etme dehşeti değil, sınırsızlığın dehşeti. Kişinin kendi eyleme gücünü aşma talepleri değil, değişmez ve sürekli bir yolculuk için nafile bir araştırma içinde dağılan edimler.

Engelleyici ve sinsi kısıtlamaların ve sınırların yokluğuna ge-

5. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et societé* (Paris: Odile Jacob, 1998).

nellikle özgürlük deriz. Çoğumuz, yani geç modern ya da postmodern dünyanın sakinleri, bu anlamda, atalarımız kadar özgür olmayı ancak rüyada görebilir. Ve atalarımız rüya görmüşlerdi; normların ve sınırların mucizevi yok oluşu hayat sınırları ihlal etmenin gündelik korkusu içinde yaşandığı zaman cazip bir vizyondu. Atalarımızın elli ya da yüz yıl kadar önceki kâbusları, insanüstü talepleri olan insanüstü güçlerdi. Dehşet ve nefret figürü gece gündüz her hareketi gözlemleyen ve çizgi dışına çıkanı anında cezalandıran Büyük Birader ve şeytanlar, komşularına haset duyanlardı. Bütün bunlardan kurtularak özgürleşmek, özgürlüğün zaferi anlamına geliyordu ve böyle bir zaferden daha tatlı bir rüya yoktu. Ne var ki günümüzde var olan güçler gözlerini öteki yola dikmişler ya da kendilerini gözden kaybetmişlerdir; kişinin dışına çıkabileceği çizgi hiçbir yerde görülmemektedir ve bu yüzden, bizi hâlâ azarlamak ya da cezalandırmak isteyen Büyük Birader nereden başlayacağına karar verme konusunda sıkıntı çekmektedir; Jones'lara gelince, onlardan, çeşitli, farklı ve kendi yollarını izleyen pek çok sayıda vardır ve "hakiki ve özgün" benliklerimizi bulmak için verdiğimiz mücadeleye kayıtsız kalmaktadırlar.

Kendi kusurları olmasa da, atalarımız, özgürlüğü kişinin ne yapacağını başkasının söylemediği ve kişinin yapmamayı tercih ettiği şeyi yapmaya zorlanmadığı bir durum olarak düşündüler; bu tanım gereği onlar, çoğumuzun bugünkü durumunu muhtemelen özgürlüğün cisimleşmesi olarak görürlerdi. Onların öngörmedikleri ve öngöremedikleri şey, tasarladıkları özgürlük türünün bir fiyat etiketiyle geleceği ve bedelin çok ağır olacağıydı.

Söz konusu bedel güvensizliktir (ya da daha doğrusu, *Unsicherheit*: güvensizliğin yanı sıra belirsizliği ve emniyetsizliği kapsayan çok daha karmaşık bir rahatsızlık); özgür bir kişinin günlük olarak yüz yüze gelmek durumunda olduğu seçeneklerin sayısı gözönüne alındığında gerçekten de ağır bir bedeldir bu. Bu türden seçimler, hamlelerin beklenen sonuçları sağlayacağı, bugünün yatırımlarının yarın kazançlar getireceği ve bugün kötü görünen seçeneklerden uzak durmanın yarın acı bir kayba dönüşmeyeceği kanaati olmaksızın yapılmalıdır. Kime ve neye güvenileceği açık değildir, çünkü

hiç kimsenin işlerin nasıl gideceğini denetlemediği görülmektedir. Hiç kimse işlerin gerçekten de beklenen yönde gideceğine dair güvenilir bir garanti veremez. Güvenliksiz koşullarda yaşamak bir *Risikoleben*'dir [riskli hayat] ve üstlenilen risklerin maliyetlerini ödemek zorunda olan eyleyen kişidir.

B. BİREYSEL OLARAK AYAKTA KALIRIZ; BİREYSEL OLARAK DÜŞERİM

Norbert Elias'ın ölümünden sonra yayımlanan son çalışmasına verdiği başlık, *The Society of Individuals*, başlangıcından itibaren toplumsal teoriyi etkisi altına alan sorunun ana fikrini kusursuz biçimde kavrar.[6] Hobbes'tan bu yana kurulan, John Stuart Mill, Herbert Spencer ve ortodoks liberal düşünce tarafından yüzyılımızın doktrinine –daha fazla bilme yetisi için incelenmemiş çerçeve– dönüştürülen gelenekten kopan Elias, "ve" ile "-e karşı" bağlaçlarının yerine "-in" iyelik ekini koydu; bunu yaparak söylemi, ölümcül ancak sonu gelmeyen özgürlük ve hâkimiyet savaşında birbirine kilitlenen iki gücün *imgelem*inden, bir "karşılıklı kavrayış" söylemine, üyelerinin bireyselliğini biçimlendiren toplumda ve kendi bağımlılıklarının toplumsal olarak dokunmuş ağında makul ve uygulanabilir stratejiler izlerken kendi eylemleriyle toplumu biçimlendiren bireylere kaydırdı.

Üyelere bireyler olarak rol vermek modern toplumun alametifarikasıdır. Ne var ki bu rol tanrısal yaratılış gibi bir kerede gerçekleştirilen bir edim değildi; o, her gün yeniden gerçekleştirilen bir etkinliktir. Modern toplum, bireylerin "toplum" denilen karşılıklı karmaşıklıklar şebekesinin her gün yeniden biçimlenmesinden ve yeniden müzakere edilmesinden ibaret olan etkinlikleri kadar, "bireyselleşme" etkinliğinde de var olur. İki ortağın hiçbiri uzun süre bulunduğu yerde kalmaz. Böylece "bireyselleşme"nin anlamı değişmeye, geçmiş tarihinin birikmiş sonuçları yeni kurallar oluştur-

6. Norbert Elias, *The Society of Individuals*, der. Michael Schröter, çev. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1991).

dukça ve oyunun her yeni evresine k tıldıkça yeni biçimler kazanmaya devam eder. "Bireyselleşme" artık yüz yıl önceki anlamından ve modern çağın erken zamanlarında, insanların cemaatçi bağımlılık, gözetleme ve pekiştirmeden oluşan sıkıca bağlanmış ağından kurtulup "özgürleşme"nin çok övüldüğü zamanlarda aktardığı şeyden çok farklı bir anlam taşır.

Ulrich Beck'in, birkaç yıl sonra *Risk Society: Towards a New Modernity*[7] adlı eserinin izlediği *Jenseits von Klasse und Stand?* kitabı, "bireyselleşme süreci"ni kavrayışımızda yeni bir bölüm açtı. Bu iki eser, bu süreci, ayrı evreleri olan, devamlı ve bitmemiş tarih olarak sundu; bu tarih bir *telos* ya da önceden belirlenmiş bir hedefe değil, tersine istikrarsız bir keskin bükülüşler ve dönüşler mantığına sahipti. Elias'ın, uygarlığı (modern) tarihte bir vaka olarak keşfederek, Sigmund Freud'un "uygarlaşmış birey" teorisini "tarihsileştirmesi" gibi, Beck'in de Elias'ın bireyin doğuşuna ilişkin değerlendirmesini, bu doğumu sürekli ve süregiden, zorlayıcı ve saplantılı *modernleşme*nin bir yönü olarak yeniden sunmak suretiyle tarihsileştirdiğini söyleyebiliriz. Beck aynı zamanda, bireyselleşme resmini zaman sınırından, görüntüyü berraklaştıracak yerde anlayışı bulutlandıran geçici donanımlardan (en başta, çizgisel gelişme, özgürleşme eksenleri boyunca planlanmış bir "ilerleme", kendini kanıtlama konusunda artan bir özerklik ve özgürlük vizyonundan) temizledi, böylece bireyselleşmenin tarihsel eğilimlerini ve ürünlerinin çeşitliliğini incelemeye açtı ve onun şimdiki evresinin ayırt edici özelliklerine ilişkin daha iyi bir kavrayış sağladı.

Geriye dönük olarak bakıldığında, sınıf ayrımının (ya da aynı şekilde toplumsal cinsiyet ayrımının) kendini kabul ettirmeyi etkin hale getirmek için gerekli olan kaynaklara ulaşmadaki eşitsizliğin bir yan ürünü olduğu söylenebilir. Sınıflar, ulaşılabilir kimlikler sıralaması içinde ve bunlar arasında seçim yapma yeteneğiyle farklılaştı. Daha az kaynağa ve dolayısıyla az seçeneğe sahip olan insanlar kendi bireysel zayıflıklarını "sayıların gücü"yle, safları sıklaştı-

7. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. Mark Ritter (Londra: Sage, 1992), özgün olarak, *Risikogesellschaft: auf dem weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

rarak ve kolektif eylemlere girişerek telafi etmek zorunda kaldılar. Claus Offe'nin işaret ettiği gibi, kolektif ve sınıf yönelimli eylem, kendi hayat hedeflerini bireysel olarak izlemenin işverenlere düşmesi kadar "doğal olarak" ve "gerçekçi olarak" toplumsal merdivenin daha alt basamaklarında olanlara düştü.

Deyim yerindeyse, yoksunluklar "ortak çıkarlar" içinde "toplandı", pıhtılaştı ve sadece kolektif bir çareye yatkın olarak göründü: "Kolektivizm", bireyselleşmeden zarar gören, ancak kendine ait, bireysel olarak sahip olunan belirgin biçimde yetersiz kaynakları kullanan bireyler olarak kendilerini kanıtlayamayan kişilerin ilk anda seçtikleri bir stratejiydi. Öte yanda, daha iyi durumda olanların sınıf yönelimi kısmiydi ve bir anlamda türevdi; genellikle eşitsiz kaynak dağıtımına meydan okunduğu ve karşı gelindiği zaman öne çıktı. Bununla birlikte, "klasik" modernite çağının çoğunlukla "yerinden edilmiş" bireylerinin çılgınca bir arayış içinde "yeniden yerine yerleşmek" için yeni özerk fail durumlarının yetkilerini ve haklarını kullandıkları söylenebilir.

Burada hata yapmayalım: Daha önce olduğu gibi şimdi de, bireyselleşme bir seçenek değil bir kaderdir; bireysel seçme özgürlüğü alanında, bireyselleşmekten kaçma ve bireyselleşme oyununa katılmayı reddetme seçeneği kesinlikle gündemde *değildir*. Erkeklerin ve kadınların kendi düşkırıklıkları ve dertlerinden ötürü suçlayacak kimse bulamamaları, kendi ev aletlerini kullanarak ya da tıpkı Baron Munchhausen gibi kendi gayretleriyle kendilerini dertten sıyırarak düşkırıklığına karşı kendilerini geçmişe kıyasla daha çok koruyabilecekleri anlamına gelmez.

Hastalanmaları halinde bunun sebebi sağlık rejimine uymakta kararlı ve yeterince gayretli olmamalarıdır. İşsiz kalmaları halinde bunun sebebi, bir iş görüşmesinden başarıyla çıkma becerilerini öğrenememeleri ya da bir iş bulmak için yeterince gayret göstermemeleri ya da tek kelimeyle işten kaçmalarıdır. Kariyer beklentilerinden emin olmamaları ve geleceklerini düşünerek acı çekmeleri halinde, bunun sebebi, dost kazanma ve insanları etkileme konusunda yeterince iyi olmamaları ve kendini ifade etme ve başkalarını etkileme sanatlarını öğrenmeyi başaramamış olmalarıdır. Onlara

söylenen ve inanmaları sağlanan şey budur. Dolayısıyla, "sanki" bu durum gerçeğin ta kendisiymiş gibi davranırlar. Beck'in yerinde ve etkileyici biçimde belirttiği gibi, "kişinin nasıl yaşadığı *sistemsel çelişkilere biyografik bir çözüm* haline gelir." Riskler ve çelişkiler toplumsal olarak üretilmeye devam eder; bu tam da bireyselleştirilmekte olanlarla başa çıkma görevi ve zorunluluğudur.

Uzun bir öyküyü kısa kesmek gerekirse şu söylenebilir: Kader olarak bireysellik ile pratik bir kendini kabul ettirme yeteneği olarak (kendi kendini geçindiren ve ileriye iten bireyi sadece "bireyselleşmiş" bireyden, yani bireyleşme sanki elde edilmiş gibi davranmaktan başka hiçbir seçeneği olmayan bir insandan ayırmak için Beck'in seçtiği terimle, "bireyleşme" olarak) bireysellik arasında büyüyen bir gedik vardır; ve en önemlisi, bu gediği aşmak o yeteneğin rolü *değildir*.

C. BİREYSELLEŞMİŞ BİR TOPLUMDA SİYASET OLABİLİR Mİ?

Bireyselleşmiş erkeklerin ve kadınların kendini kabul ettirme yeteneği, bir kural olarak, sahici özoluşumun gereklerini yerine getirmede başarısız olur. Leo Strauss'un gözlemlediği gibi, engellenen özgürlüğün öteki yüzü seçmenin önemsizliğidir. Bu iki yüz birbirini koşullar: Sonucu önemsiz olan bir şeyi yasaklama sıkıntısına katlanmak neden? Kinik bir gözlemci, özgürlüğün, artık önemli olmadığı zaman ortaya çıktığını söyleyecektir. Bireyselleşme baskılarıyla biçimlendirilen özgürlük biçiminin tatlı merheminde iğrenç bir iktidarsızlık sineği vardır; bu iktidarsızlık, özgürlüğü vermesi ve güvence altına alması beklenen yetkilendirme göz önüne alındığında daha iğrenç ve altüst edici hissedilir.

Geçmişte olduğu gibi omuz omuza durmak ve uygun adım yürümek bir çare olabilir miydi? Ne kadar soluk ve yetersiz olursa olsun bireysel güçler kolektif bir duruş ve eylem içinde yoğunlaştırılsalardı, hiçbir erkek ya da kadının tek başına rüyasını bile göremeyeceği işler birlikte yapılabilir miydi? Yolu kapatan engel, bugün-

lerde kaderin bireylere getirdiği en ortak dertlerin *bir araya toplanma* özelliğinden yoksun oluşlarıdır. Bunlar bir "ortak dava" içinde özetlenmezler. Başından itibaren başka insanların dertlerine eklenmelerini sağlayacak kenarlardan ya da "arayüzeyler"den yoksun kalacak bir tarzda biçimlenmişlerdir. Dertler benzer olabilir (gittikçe popülerleşen sohbet gösterileri onların benzerliklerini kanıtlamak ve en önemli benzerliklerinin acı çeken her kişinin onlarla tek başına çaba göstererek uğraştığı olgusunda yattığı mesajını yerleştirmek için özel çaba harciyorlar), ama eski zamanlardaki ortak çıkarın aksine, "kendilerini oluşturan parçaların toplamından daha büyük olan bir bütünlük" meydana getirmezler ve yüz yüze gelinerek ya da üstüne gidilerek daha kolay ele alınmalarını sağlayacak hiçbir yeni nitelik kazanmazlar.

Acı çeken ötekilerin yoldaşlığının sağlayabileceği yegâne avantaj, her bir kişiye dertlerle *tek başına* savaşmanın diğer herkesin de her gün yaptığı şey olduğunu bir kez daha göstermektir. Dolayısıyla, güçten düşenin yeniden canlanması için yapmaya devam etmesi gereken şey şudur: tek başına savaşmak. Kişi belki de bir sonraki "küçülme" turunda hayatını nasıl sürdürebileceğini, ergen olduklarını düşünen çocuklar ve yetişkin olmayı reddeden ergenlerle nasıl uğraşılacağını, şişman ve istenmeyen öteki "yabancı bedenler"i "kendi sisteminin dışı"na nasıl atacağını, artık tatmin edici olmayan alışkanlıklardan ya da artık haz vermeyen ortaklardan nasıl kurtulacağını başka insanların deneyimlerinden de öğrenebilir. Ancak kişinin başkalarının ortaklığından öğreneceği ilk şey, ortaklığın sağlayabileceği tek hizmetin kişinin kendi onulmaz yalnızlığı içinde nasıl yaşayacağına ilişkin tavsiyesi ve herkesin hayatının, herkesin tek başına yüzleşmesi ve savaşması gereken risklerle dolu olduğudur.

Bir sorun daha vardır: de Tocqueville'in çok önce kuşkulandığı gibi, insanları serbest bırakmak onları *kayıtsız* hale getirebilir. Birey yurttaşın en kötü düşmanıdır, diyordu de Tocqueville. Birey, "ortak çıkar", "iyi toplum" ya da "âdil toplum" konusunda kayıtsız, kuşkucu ya da ihtiyatlı olma eğilimi gösterir. *Ortak* çıkarlar, her bireyin *kendisini* tatmin etmesini sağlamadıkça ne anlama gelir? Bi-

raraya geldikleri zaman bireylerin yapabilecekleri her ne olursa olsun, kendileri için uygun gördükleri şeyin peşinden gitme özgürlüklerine getirilen kısıtlamaları işaret eder ve o şeyin peşinden gitmeye herhangi bir şekilde yardımcı olmaz. "Kamusal güç"ten sağlaması beklenebilecek ve arzulanabilecek yegâne iki yararlı şey, "insan hakları"na uymak, yani herkesin kendi yolunu izlemesine izin vermek ve bir kişinin bedeninin ve sahip olduklarının emniyetini koruyarak, suçluları hapisaneye kapatarak ve sokakları soyguncular dan, sapıklardan, dilencilerden, iğrenç ve kötü niyetli yabancılardan özgür tutarak herkesin bunu barış içinde yapmasını sağlamaktır.

Woody Allen, her zamanki eşsiz esprisi yeteneğiyle, Amerikalıların her zaman katılmaya istekli oldukları "yetişkin yaz kursları"nın hayali reklam broşürlerine göz gezdirirken, geç modern bireylerin heveslerini ve zaaflarını şaşmaz bir isabetle kavrar: İktisat Teorisi kursu, "enflasyon ve ekonomik bunalım için nasıl giyinmeli" başlıklı bir madde içerir; Etik Kursu "kesin zorunluluk ve onu kendi lehinize çevirmenin altı yolu"nu kapsar; ve Astronomi Kursunun tanıtımı şu bilgiyi verir: "Gazdan oluşan güneş, bütün gezegen sistemimizi yıkıma sürükleyerek her an infilak edebilir; öğrencilere ortalama yurttaşın böyle bir durumda ne yapabileceğine ilişkin tavsiyelerde bulunulur."

Özetlemek gerekirse, bireyselleşmenin öteki yanının yurttaşlığın aşınması ve yavaşça parçalanması olduğu görülür. *Esprit*'nin editörlerinden Joël Roman, son kitabı *La Démocratie des individus*'ta[8] şöyle der: "Genel çıkar, kolektif duygular ve komşu korkusunu içeren bir egoizmler birliğinden daha fazlası olmadığı gibi uyanık olma durumu da malların gözetimine indirgenmiştir"; bu ise insanları, artık çoğunluklu olmamasıyla dikkat çeken "yenilenmiş bir ortak karar alma yeteneği" aramaya iter.

Birey yurttaşın en kötü düşmanıysa ve bireyselleşme yurttaşlık ve yurttaşlığı temel alan siyasetler için tedirgin edici bir anlam taşıyorsa, bunun nedeni, bireylerin bireyler olarak taşıdıkları kaygıların ve meşguliyetlerinin kamusal alanı doldurması, onun yegâne

8. Joël Roman, *La Démocratie des individus* (Paris: Calmann-Lévy, 1998).

meşru sakinleri olma ve başka her şeyi kamusal söylemden itekleme iddiasını taşımasıdır. "Kamusal", "özel" tarafından sömürgeleştirilir; "kamusal çıkar", kamusal hayat sanatını özel işlerin kamusal düzeyde sergilenmesine ve özel duyguların (ne kadar mahrem olursa o kadar iyidir) kamusal itirafına varacak derecede zayıflatarak, kamusal figürlerin özel hayatlarına ilişkin meraka indirger. Böyle bir indirgemeye direnen "kamusal sorunlar" neredeyse anlaşılmaz hale gelir.

Bireyselleşmiş aktörlerin cumhuriyetçi yurttaşlar yapısına "yeniden yerleştirilme" umutları sönmüştür. Onları kamusal sahneye çıkmaya zorlayan, ortak davaların, ortak çıkarın ve ortak yaşama ilkelerinin –umutsuz bir "ağ kurma" ihtiyacı olarak– anlamını tartışma tarzlarının araştırılması değildir; daha ziyade, Richard Sennett'in belirttiği gibi, mahremiyetleri paylaşmak, tercih edilen, belki de "topluluk inşası"nın elde kalan tek yöntemi olma eğilimindedir. Bu inşa tekniği ancak, bir hedeften diğerine istikrarsız biçimde kayan ve sonsuz ve sonuçsuz bir güvenli liman arayışına sürüklenen, saçılmış ve gezinip duran duygular kadar kırılgan ve kısa ömürlü "topluluklar"ı üretebilir. Bunlar ortak üzüntüler, ortak kaygılar ya da ortak nefretlerden oluşan topluluklardır; ancak her durumda "aslı" topluluklarıdır: Pek çok yalnız bireyin kendi yalnız bireysel korkularını astıkları bir çivinin çevresinde anlık bir toplanmadan ibarettirler. Ulrich Beck'in "Sanayi Toplumunun Ölümü Üzerine" başlıklı denemesinde belirttiği gibi, "solan toplumsal normlardan çıkan şey, aşk ve yardım arayan, çıplak, korkutulmuş, saldırgan egodur. Kendini ve sevecen bir toplumsallığı ararken benlik cangılında kolayca kaybolur... Kendi benliğinin sisi içinde arayışını sürdüren birisi, bu tecritin, bu 'yalnızlığa hapsedilen ego'nun bir kitlesel hüküm olduğunu artık fark edemez."[9]

9. Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of Risk Society*, çev. Mark Ritter (Atlantic Highlands: Humanities, 1995), s. 40.

Bireyselleşme devamlı kalmak üzere buradadır: Onun hepimizin hayatlarımızı yönetme tarzımız üzerinde yarattığı etkinin üstesinden gelme araçlarına ilişkin düşünen herkes bu olguyu bilerek işe başlamalıdır. Bireyselleşme, artan sayıda erkek ve kadına görülmemiş bir deneme özgürlüğü verir, ama (*timeo Danaos et dona ferentes...**) aynı zamanda onun sonuçlarıyla başa çıkmaya yönelik görülmemiş bir görev çıkarır onların önüne. Kendini kabul ettirme hakkı ile bunu uygulanabilir ya da gerçekdışı hale getiren toplumsal ortamları denetleme yeteneği arasındaki giderek açılan gediğin "ikinci modernite"nin ana çelişkisini oluşturduğu görülür. Bu, deneme ve yanılma, eleştirel düşünce ve cesur deneyim yoluyla kolektif olarak nasıl çözeceğimizi, kolektif olarak öğrenmemizi gerektiren bir çelişkidir.

Ulrich Beck, *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politiesierung der Industriegesellschaft*'ta, gerekenin "ikinci bir Reform"dan ibaret olduğunu öne sürer ve buna "modernleşmenin radikalleşmesi" der. "Bu, toplumsal icatlar ve siyasal deneyimlerde kolektif cesareti öngörür," önerisinde bulunur. Bununla varsayılan, "sık sık karşılaşılmayan, belki de artık bir çoğunluk bir araya getirme yeteneği bile olmayan eğilimler ve nitelikler"dir. Ama biz eylemlerimizin ve/ya da eyleme başarısızlığımızın sonuçlarını yüklenerek buradayız; başka koşullara sahip değiliz ve istesek de istemesek de bu koşullarda eyleyeceğiz.

Bir riskten diğerine sürüklenmek, katışıksız ve hafifletilmemiş bir çok kaygı ve korku yaratan ve uyanıklığa izin vermeyen sinir bozucu bir deneyimdir; gerçekten de, özgürlüğün tatlı merhemi içinde dev bir sinek. Ne var ki, hasar bu kadarla bitmez.

Pierre Bourdieu yakın zamanlarda eski ve evrensel olarak bağlayıcı bir kuralı bize hatırlatmıştır:

> Geleceği düşünme yeteneği akılcı olduğu düşünülen her türlü davranışın koşuludur... Devrimci bir projeyi kavramak, yani düşünülmüş bir

* (Lat.) "Hediye getirdikleri zaman bile Yunanlılar'dan korkarım."

geleceğe gönderme yaparak şimdiki zamanı dönüştürmek amacıyla iyi düşünülmüş bir niyete sahip olmak, şimdiki zamana bir parça tutunmayı gerektirir.[10]

Büyük sorun şudur ki, yerleşik ve sürekli *Unsicherheit* [güvensizlik] nedeniyle, "şimdiki zamana tutunma" çağdaş erkeklerin ve kadınların içinde bulunduğu durumdan dikkat çekici biçimde ıskalanan bir özelliktir. İçinde bulundukları durumun en önemli kaldıraçları ve güvenceleri, denetim şöyle dursun, tek başlarına ya da ayrı ayrı onların yetki alanına bile girmez. Pek çok insan, çeşitli biçimlerde, "rekabetçilik", "ekonomik durgunluk", "rasyonalizasyon" "piyasa talebinde düşüş" ya da "küçülme" denilen gizemli güçlerin doğrudan darbesine maruz kalmış durumdadır; her birimiz üzerinde durdukları zemini ansızın kaybeden birkaç tanıdığın ismini kolayca verebiliriz... Ama darbelerin yankısı doğrudan hedeflerinin çok ötesine uzanır ve darbe yiyenler sadece bir gece içinde gerileyen, alçalan, itibarından ve/ya da geçim kaynaklarından yoksun kalanlar değildir. Her darbe kurtulmuş olan (şimdilik) herkese bir mesaj taşır ve onları kendi geleceklerini, geçici olarak askıya alma süresiyle (bilinmeyen bir süre) değil, muhtemel hükmün ağırlığıyla değerlendirmeye sevk eder. Mesaj basittir: Herkes *potansiyel olarak* gereksiz ya da değiştirilebilirdir; dolayısıyla herkes saldırıya açıktır ve her toplumsal konum şimdiki halde ne kadar yüksek ve güçlü görünürse görünsün, daha uzun dönemde güvenilmezdir; ayrıcalıklar bile kırılgandır ve tehdit altındadır.

Darbeler hedef alınabilir, ancak darbelerin neden olduğu psikolojik ve siyasal hasar hedef alınamaz. Yol açtıkları korku yaygın ve kuşatıcıdır. Bourdieu'nun dediği gibi, korku "bilince ve bilinçaltına musallat olur." Kişi, yükseklere tırmanmak için ayaklarını zemine sağlam biçimde basmış olmalıdır. Ancak, daha da kaygan, istikrarsız, ve güvenilmez olan bizatihi zemindir. Altta, sıçramak için ayak basılacak sağlam bir kaya yoktur. Tüm akılcı planlama ve güvenli eylemin o ayrılmaz koşulu olan güven, yüzer gezer vaziyette-

10. Pierre Bourdieu, "La précarité est aujourd'hui partout", *Contrefeux* (Paris: Liber-Raisons d'agir, 1998), s. 97, 96; İngilizce'de *Acts of Resistance*, çev. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1998).

dir ve demirlemek için sağlam bir zemin araması nafile bir çabadan ibarettir. Bourdieu'nun gözlemine göre, iğretilik durumu,

> Geleceğe dair her şeyi belirsiz hale getirir ve böylece bütün akılcı tahminleri yasaklar ve özellikle kişinin hiç olmazsa katlanılabilir olan şimdiki zamana isyan etmek ve özellikle de kolektif olarak isyan etmek için muhtaç olduğu, geleceğe ilişkin en küçük umudu bile engeller.

Çağdaş erkeklerin ve kadınların artan nihilizm ve kinizmlerine, ileriyi göremeyişlerine, uzun vadeli hayat tasarımlarına olan kayıtsızlıklarına, arzularının sıradanlığına ve bencilliğine, hayatı, sonuçlara ilişkin hiçbir kaygı taşımaksızın son damlasına kadar ezilecek olan epizodlar halinde dilimleme eğilimlerine yazıklanmak, son zamanlarda yaygın ve gözde bir tutumdur. Bütün bu suçlamaları destekleyecek bol miktarda bulgu vardır. Ama ahlâki çöküntüye ateş püsküren çoğu ahlâk vaizinin gene de dile getiremediği şey, mahkûm ettikleri menfur eğilimin, gücünü, kişinin geleceği bir sığınak ya da vaat edilmiş bir topraktan çok bir *tehdit* olarak görmek zorunda kaldığı dünyaya *akılcı* bir tepki olmasından almasıdır. Çoğu eleştirmenin de tartışmayı başaramadığı şey, bu dünyanın, herhangi bir başka insani dünya gibi insan yapısı oluşudur; doğanın ya da günahkâr ancak çaresiz insan doğasının idrak edilemez ve alt edilemez yasalarının bir ürünü olmaktan çok uzak olan bu durum, hiç de küçük olmayan bir boyutta, ancak *belirsizliğin siyasal ekonomisi* denilebilecek şeyin bir ürünüdür.[11]

Zamanımızın bu özel siyasal ekonomisinin başlıca aracı, iktidarın siyasetten kaçışıdır; geleneksel siyasal denetim kurumları, özellikle devletlerin hükümetleri tarafından tezgâhlanan, kuralsızlaştırma ve çoğu kez özelleştirme siyasetleri aracılığıyla onlardan yardım gören ve onlar tarafından kışkırtılan bir kaçış. Bu sürecin toplam sonucu, Manuel Castells'in belirttiği gibi,[12] iktidarın aktığı, ama siyasetin yere bağlı kaldığı bir dünyadır; iktidar giderek küre-

11. Bkz. Pierre Bourdieu, "Le néo-liberalisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites," a. g. y., s. 110.
12. Bkz. Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture* (3 c, Oxford: Blackwell, 1998).

sel ve ülkelerüstü bir hal alırken, bütün yerleşik siyasal kurumlar bölgesel kalmakta ve bölgesel düzeyin üzerine çıkmayı zor, hatta imkânsız görmektedir. Doğanın kör ve istikrarsız güçlerini ehlileştirmek ve evcilleştirmek, onların yerine akılcı biçimde tasarlanmış, kestirilebilir ve yönetilebilir bir insani düzen geçirmek için iki yüzyıl süren modern çabanın ardından, insani etkinliklerin sonuçları aktörlerin karşısına bu kez tuhaf ve kaprisli, inatçı ve nüfuz edilemez, ama özellikle dizginsiz ve denetlenemez "doğal" güçler olarak çıkmaktadır. Bir zamanlar kendi dünyalarını şeffaf, tehlikeye karşı korunaklı ve sürprizlerden uzak hale getirmek için mücadele eden toplumlar, eyleme kabiliyetlerinin dünya finansı ve borsaları gibi değişen ve kestirilemeyen gizemli güçlere bağlı olduğunu görmekte ya da emek piyasalarının sürekli daralmasını, yoksulluğun artışını, ekilebilir toprağın durdurulamaz erozyonunu, ormanların yok oluşunu, havada artan karbondioksit miktarını ve gezegenin sürekli ısınmasını çaresiz biçimde, elden bir şey gelmeksizin seyretmektedirler. Şeyler –ve öncelikle en önemli şeyler– "denetim dışına çıkmaktadır". Sorunlarla başa çıkmak için gerekli insan yeteneği geliştikçe, her yeni hamlenin beraberinde getirdiği ya da getirebileceği riskler ve yeni tehlikeler de artmaktadır.

"Şimdiki zamana tutunmayı yitirmenin" yarattığı boğucu duygu, siyasal iradenin kaybolmasına, kolektif olarak anlamlı bir şeyin yapılabileceği ya da tek başına gerçekleştirilen eylemin insanlık durumunda radikal bir değişiklik yaratabileceği konusunda inançsızlığa da yol açan bir sonuçtur. Bu durum giderek bir "gereklilik", insanlar tarafından, ancak kendileri tehlikede olduğunda müdahale edilebilecek yüksek bir zorunluluk olarak görülür. Kuralsız rekabetçiliğin marazi yan etkilerinin yegâne tedavisinin daha fazla kuralsızlık, esneklik ve daha kesin bir müdahale reddiyetçiliği olduğunu tekrar tekrar işitiriz. Ve ikna olunmaması halinde direnişin karşısına dikilen sağlam tez, ortak düşünme ve anlaşmayla alınabilecek her türlü kararı uygulayacak kadar güçlü bir failin kesinlikle var olmadığıdır. Ne yapılması gerektiğini bildiğini düşünenler bile, sıra bunu kimin –ne türde etkin bir kurumun– yapacağı konusunda karar almaya gelince havlu atarlar.

Cornelius Castoriadis'in gözlemlediği gibi, uygarlığın "kendisini sorgulamayı bırakması"nın sebebi budur. Castoriadis esas sıkıntının bu olduğunu ekler. İnsanlar kendi hayat koşullarını denetleme konusunda güçsüz olduklarını kabul ettikleri zaman, zorunlu ve kaçınılmaz gördükleri şeye teslim olurlarsa, toplum özerk olmaktan, yani kendini tanımlamaktan ve kendini yönetmekten çıkar; ya da daha doğrusu, insanlar onun özerk olacağına inanmazlar ve böylece öztanımlama ve özyönetim için gerekli cesaret ve iradeyi kaybederler. O zaman toplum sonuçta *heteronom* –öteki tarafından yönetilen, rehberlik edilmekten çok itilen, yüzerek hareket etmekten çok plankton benzeri sürüklenen– hale gelir. Gemidekiler kendi kısmetlerine düşeni uysal bir tutumla kabul ederler ve teknenin izleyeceği rotayı belirleme konusunda bütün umutlarını terk ederler. Özyönetimli, özerk bir insani dünya ile yaşanan modern maceranın sonunda, "evrenselleştirilmiş uyum çağı"na giriyoruz.[13]

E. BİREYSELLEŞMİŞ TOPLUMU DEMOKRASİ İÇİN GÜVENLİ KILMAK

Pek çok tarihçi ve siyaset kuramcısı, gayet haklı olarak, modern demokrasinin başlangıcını vergi verenin rızası olmaksızın vergi toplanmasının yürekli bir tutumla reddedilmesinde ararlar. Burada kişinin cebinden daha önemli bir durum vardır; söz konusu olan, henüz dolaylı ve tam olgunlaşmamış halde olsa da, bir *ilke*dir: bir *yurttaş* olarak özne ve kendi hakları, görevleri, yetkileri ve yükümlülükleriyle ilgili bütün meselelerde öteki üyelerle birlikte söz hakkına sahip olan bir siyasal yapının üyesi olarak yurttaş fikri. Ortak yaşama, işbirliği ve dayanışma koşullarının nasıl biçimlendirileceği, üyeleri tarafından kolektif olarak kararlaştırılan siyasal bir yapı olarak modern cumhuriyet –*res publica*– vizyonunun ve modern demokrasinin temelinde yatan fikir budur.

Böyle bir modern demokrasi modeli hiçbir zaman tam olarak

13. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l' l'insignifiance* (Paris: Seuil, 1996), s.99.

uygulanmadı. Asla tam olarak uygulanamayacağına inanmak için sebepler vardır; onun esas gücü tam da onun sürekli ve iyileştirilemez "gerçekleştirilememe" durumunda yatar. Jacques Rancière'in dediği gibi,[14] demokrasi bir *kurum* değil, esas olarak bir *anti-kurumsal güç*, aksi halde değişimi durdurmak isteyen güçlerin, iktidarın içine "doğmuş" olmayan ya da benzersiz uzmanlıklarını gerekçe göstererek özel yönetme hakkı isteyen herkesi susturma ve siyasal süreçten tasfiye etme yönünde işleyen sürekli eğiliminde bir "kopuş"tur. Bu tip güçler az sayıda insanın yönetmesi fikrini savunurken, demokrasi herkes adına sürekli bir talep, yurttaşlık, yani eşit derecede herkese ait olan bir nitelik temelinde iktidar girişimidir. Demokrasi kendisini kurumlara ilişkin sürekli ve amansız bir eleştiriyle ifade eder; demokrasi siyasal sistem içinde anarşik, bölücü bir unsur, esas olarak bir *muhalefet* ve değişim gücüdür. Demokratik bir toplum en iyi şekilde o toplumun yeterince demokratik *olmadığı*na dair sürekli eleştirinin varlığıyla tanınır.

Siyasal bir sistem üzerinde demokratik baskıyla uygulanan gücün özerk bir toplum idealine yönelik baskısının başarısı ya da başarısızlığı, özgürlük ile güvenlik arasındaki dengeye bağlıdır. Demokratik vizyonun teoride değilse de pratikteki baskısı, dengenin siyasal katılımın ve sorumlu yurttaşlığın iki temel koşulundan birinden yana değiştiği, ya özgürlük ya da güvenlik eksik kaldığı zaman, zayıflar ve küçülür. Modernitenin siyasal tarihi bu iki koşul arasında sürekli bir doğru denge, insanlık durumunun eşzamanlı olarak birbiriyle çelişen ve birbirini tamamlayan iki yönü olan özgürlük ve güvenlik arasında varsayılan ve şimdiye kadar asla bulunamayan bir "uzlaşma noktası" arayışı olarak yorumlanabilir. Bu arayış şimdiye kadar sonuçsuz kalmıştır. Henüz tamamlanmamış olduğu kesindir. Devam etmektedir. Onun sürekliliği, bizatihi modern toplumun özerklik mücadelesinin olmazsa olmaz koşuludur.

Modern tarihin büyük bir bölümünde demokrasiye yönelik asıl tehlike, "kolektif olarak güvenliğin temini"nden sorumlu kurumların denetim güçlerinin insan özgürlüğüne getirdiği kısıtlamalarda gözlemlendi. Günümüzde demokrasi esas olarak zıt taraftan tehdit

14. Bkz. Jacques Rancière, *Aux bords du politique* (Paris: La Fabrique, 1998).

ediliyor: Bizi bırakmakta olan kolektif olarak garanti altına alınan güvenliği her zamankinden daha fazla arzulayacağız; zira bu tür bir güvenlik artık geçerli bir kamusal siyaset olmaktan giderek çıkmakta ve savunulmasına gerek görülmemektedir. Özgürlük açığı kendini kabul ettirme, direnme, "ayağa kalkma ve sayılma" yeteneksizliğiyle sonuçlanmaktadır. Güvenlik açığı, direnmek için uygun bir dava hayal etme, insan ihtiyaçları ve arzuları için daha konuksever bir toplum adına hareket etme cesaretinin dağılmasına yol açmaktadır. Her iki durumda da sonuç dikkat çekici biçimde benzerdir: demokratik baskılarda bir zayıflama, artan bir siyasal davranış yeteneksizliği, siyasetten ve sorumlu yurttaşlıktan kitlesel bir çıkış.

Özgürlük ile güvenliğin tam, çelişkiden arınmış biçimde uzlaşması ve barış içinde birarada var olmasının ulaşılamaz bir hedef olduğundan kuşkulanmak için uygun nedenlerimiz var. Bununla birlikte, hem özgürlüğe hem de güvenliğe yönelik başlıca tehlikenin, bu birarada var olma arayışının iptalinde, hatta bu arayışı yürütmeyi sağlayan enerjinin azalmasında yattığını düşünmek için de eşit derecede güçlü nedenler vardır. Şeyler durağanken, en çok dikkatin aranan birliğin güvenlik yanı üzerinde odaklanması gerekir. Özerk bir toplum, özerk yurttaşlar olmadan kavranamayacağı ve yurttaşların özerkliği, özerk bir toplumdan başka herhangi bir yerde düşünülemeyeceği için, bir başarı şansına sahip olmak, eşzamanlı olarak "makro" ve "mikro" düzeylerde çaba sarfetmeyi gerektirir. Mevcut siyasal yapının özyönetim kapasitesini güçlendirmek ya da siyasal yapının erişim alanını genişletmek, böylece iktidarı yakın zamanda kurtulduğu siyasal denetime yeniden tâbi kılmak için bir şeyler yapılmalıdır. Ve bireylerin "şimdiki zamana tutunmalarını" artırmak, böylece onların kaybettikleri cesareti yeniden kazanabilmelerini ve sorumlu yurttaşlık yükümlülüklerini yeniden edinmelerini sağlamak için de bir şeyler yapılmalıdır.

Yapılması gereken, bir siyasal karar alma süreci meselesidir. Ama "makro" düzeyde arayışın, siyasal kurumları iktidarların gerçekten de üzerinde "yüzdüğü" addedilen küresellik düzeyine yükseltme tarzları, dolayısıyla, şimdilik siyasal olarak boş olan bir si-

yasal eylem alanının açılması üzerinde odaklanmasının en büyük olasılık olduğu görülmektedir. "Mikro" düzeyde, şimdiki "yapısal fazlalık" koşulları altında arayışın nihai olarak varacağı girişim Claus Offe ve meslektaşlarının[15] "temel gelir" ya da "gelir yetkilerinin istihdamdan ayrılması" dedikleri şeydir: Bireysel geçim tarzının temellerini piyasanın kaprislerinden bağımsızlaştırmak ve teknolojinin yol açtığı değişimin risklerle dolu avareliklerine karşı sigortalamak.

İkinci, ancak birincisinden daha zihin karıştırıcı olan soru, yapılması gerekeni kimin yapacağıdır... Faturayı ödeme gücüne sahip bir faili bulmaya giden yol bir kısır döngü şüphesi uyandırmakta ya da daha revaçta bir metafor kullanmak gerekirse, içinden çıkılamaz bir durum (Catch-22) gibi görünmektedir. Gerçekten küresel kapasiteye sahip bir siyasal gücün halihazırda denetlenmeyen küresel güçleri durdurması ve dizginlemesi gerekir; ne var ki, etkin siyasal kurumların küresel düzeye yükselmesini önleyen, tam da küresel güçlerin denetimsiz kalması olgusudur...

Cumhuriyetin, yurttaşlığın, demokrasinin ve insan özerkliğinin kaderi, öngörülebilir gelecekte bu Gordiyüs düğümünü* çözme ya da kesme yeteneğimize bağlı olacaktır.

15. Bkz. Claus Offe, Ulrich Mückenberg ve Ilona Ostner, "A basic income guaranteed by the state: a need of the moment in social policy", Claus Offe, *Modernity and the State* içinde (Cambridge: Polity Press, 1996).

* Kördüğüm; Büyük İskender'in çözemeyip kılıcıyla kesmek zorunda kaldığı düğüm. (y.h.n.)

IV

Modernite ve kesinlik: Başarısız bir aşk öyküsü

Müphemlik, belirsizlik, çift anlamlılık... Bu sözcükler gizem ve muamma duygusu verirler; aynı zamanda, belirsizlik adı verilen bir hoşnutsuzluğa ve kararsızlık ya da duraksama denilen kasvetli bir zihin durumuna işaret ederler. Şeylerin ya da durumların müphem olduğunu söylediğimiz zaman, neler olacağından emin olamadığımızı kastederiz ve bu durumda, ne nasıl davranacağımızı biliriz, ne de eylemlerimizin sonucunun ne olacağını kestirebiliriz. İçgüdüsel olarak ya da öğrenilmiş alışkanlıkla, güvenliğin ve özgüvenin düşmanı olan müphemlikten hoşlanmayız ve ondan korkarız. Durumlar belirsiz değilse, ne yapılacağı açıksa ve onu yaptığımız zaman olacaklar kesinse, kendimizi daha güvende ve daha rahat hissedeceğimize inanma eğilimi gösteririz.

Aklın kuşkuları ve iradenin kararsızlığı, yani insan zihninin iki ayrılmaz malzemesinin ayrı ayrı yaşadığı bu hastalıklar, müphemlik fenomeninde karşılaşır ve kaynaşır. Dünya –aklın nüfuz alanı– irade neyi seçeceğinden emin olmadığı zaman belirsiz görünür (yani karanlık, hatta çelişkin sinyaller yayar); akılla açıklanan haliyle dünyanın belirsizliği ve iradenin çektiği acı olarak belirsizlik birlikte büyür ve birlikte geri çekilir. Dünya kaya gibi sağlamdır ve alışkanlık, rutin eylemler sürdükçe hiçbir kuşku uyandırmaz. Duraksamaya başladığımız zaman, rutin eylemler başarısızlığa uğradığı ve artık alışkanlıkların rehberliğine güven duyamadığımız zaman dünyayı belirsiz olarak algılarız. O zaman iradenin kararsızlığı "orada olmayan" dünyaya projekte edilir ve bir belirsizlik algısı olarak geri teper. "Eksik belirlenim" ya da dünyanın kuşkulu doğası mesajını taşırken aklın nihai olarak bize söylediği şey, insan iradesinin özgüven eksikliğidir.

Bütün bunları söylemenin bir diğer yolu, dünyanın sarsak ve sorgulanabilir olarak algılanması ile insan özgürlüğünün alanı arasındaki yakın bir bağlantıyı işaret etmektir. Ne kadar az yapabilir ve ne kadar az isteyebilirsem (yani seçimlerim ne kadar sınırlanırsa) "hayatın olguları" o kadar apaçık olur. Seçeneklerimin alanı –gelecekteki imkânların hayali dünyası– genişledikçe gerçek dünyadan şu anda gelen sinyaller daha az belirgin ve zorlayıcı görünür.

Ama bu sadece ilk tahmindir. Daha yakından bir bakış özgürlük deneyiminin tek parçalı olmadığını ortaya koyar; (bizatihi iradeyle aynı tarzda, pratik ile imgelem arasında bölünür) "ne yapabilirim"in önsezisi ile "ne yapmak istiyorum"un anlamı arasında parçalanır. Yetenek ve istek çakışabilir, sağlam bir eyleme kararı içinde dikişsiz olarak harmanlanabilir. Ama bunlar çoğunlukla örtüşmezler; müphemlik, onların birbirine uymamasının ilk sezgisidir. Eğer olanakların miktarı iradenin kapasitesini aşarsa, müphemlik huzursuzluk ve kaygı biçiminde yüzeye çıkar; eğer tam tersi olur ve kişinin katılmak isteyebileceği durumlar onlara ulaşmak için gereken yetenekle eşleşmezse, müphemlik kendisini kabul etmeme, geri çekilme ya da umutsuz bir kaçma dürtüsü halinde dışa vurur.

Katı olan herşey buharlaştıkça ve kutsal olan her şeyin kutsiye-

ti bozuldukça, modernite istekler ve yetenekler arasında sürekli bir uyumsuzluk çağına girdi. Aynı sebeple, bu onun her iki dışavurumunda da müphemlik ve kuşkusuz özgürlük çağı oldu. Ve şeylerin oldukları gibi görünmedikleri ve bizim olan dünyanın onu zorunlu ve kaçınılmaz kılacak kadar sağlam zeminlere sahip olmadığına dair kemirici bir kuşkuda köklenen, özgül olarak *modern*in, kuşkulu eleştiri türünün çağı oldu. Müphemlik, özgürlük ve kuşkuculuğun eşzamanlı görünüşü "sadece bir çakışma" değildi. Bu modern üçlünün herhangi bir unsurunun diğer ikisi olmaksızın var olmasının düşünülebilir olup olmadığı merak konusudur.

Aslına bakılırsa böyle bir kuşkuculuk elbette modern bir icat değildi. O, ortaçağın Hıristiyanlık uygarlığının eski kesinliklerinin aşınmasıyla birlikte bütün Avrupa'da patlak verip XVII. yüzyılda, modern çağın eşiğinde zirveye ulaştığında, çok daha evvel Aenesidemus ya da Sextus Empiricus tarafından geliştirilen kadim tezlerin yeniden okunan, altüst edilen ve baştan sona gözden geçirilen biçimini aldı; ona, sürekli kullanılan kuşkucu tezin Helenik kurucusunun şerefine, "Pyrrhoncu kriz" adı verildi. Ne var ki, antikitenin kuşkucu düşüncesi ile onun modern dirilişi arasında derin ve oldukça önemli bir fark vardı. Sextus Empiricus'a göre, evrensel kuşkunun zihinsel sağlıkla sonuçlanması gerekir ve sonuçlanır; Montaigne ve onu izleyenlere göre, kuşkuculuk deliliğe yol açar. Kadim Pyrrhonistler, der, onların üstün tarihçisi ve çözümlemecisi Richard H. Popkin, "sadece *ataraxia*, zihin huzuru ve soğukkanlılık kazandılar."[1] Ne var ki, XVI. ve XVII. yüzyılların, çağdaşlarıyla birlikte *törelerin* ve *âdetlerin* "kozmik önemi"ne alışkın erken modern dönem kuşkucularına sorarsanız, "kuşkulanmak, zihin huzuruna değil, kâbuslara yol açıyordu; hiçbir gerçeklik yoktur, daima aldatılırız, Tanrı bir hilekârdır, herhangi bir doğruya ya da kesinliğe sahip değiliz gibi kâbuslara.[2] Kadim kuşkuculuk aristokratik bir jesttir. Klasik Yunan'ın gönüllü kuşkucuları, bir kez bilindiğinde hiçbir şeyin tek başına iyi ya da kötü olmadığını; şeylerin kişinin onların ta-

1. Bkz. *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, der. Richard H. Popkin ve Charkles B. Schmitt (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1987), s. 9.
2. M. F. Burneyot, "The Sceptic in his place and time," a. g. y., s. 26.

şıdığına inandığı değere sahip olduklarını, arzunun yarattığı eziyetlerin gerçekleşmeyen umudun ıstırabı ve kaybetmenin dehşetiyle birlikte buharlaşacağını kanıtlayabilecek hiçbir yolun olmadığını umuyorlar ve bu yüzden sükûnetin doğduğu anda çökecek olan hazlarını hoşnutlukla karşılıyorlardı. "Pyrrhoncu kriz"e dair gönüllü ya da aristokratik olan hiçbir şey yoktu. O temellerinden sarsılmakta olan *hoi polloi* [ayaktakımı] dünyası idi. Erken modern çağın kuşkucuları geleneksel düzenin daima yıpranmış dokusu aracılığıyla görünür hale gelen kaos yüzünden dehşete düşüyorlardı; keşfettikleri karşısında ürküyor ve korkuyorlar, dünyaya ilişkin açık ve belirsiz olmayan bilginin kaya gibi sağlam temelleri atılana ya da kurulana kadar asla huzur bulmamaya ant içiyorlardı. Örnek vermek gerekirse, Leibniz, "yargının (*epoché*) ertelenmesini 'kuşku' olarak ve kuşkuyu bizi tutkularda köklenen dürtülerin merhametine bırakan istemsiz bir cehalet durumu olarak" yorumladı. Elbette, bir tutkuya av olan insan endişelenir ve endişelerle soğukkanlılık kazanmaya çalışması saçma olur."[3]

Dünyanın nihai bilinemezliğiyle yüz yüze gelen ve geçip gitmeyi (temelsiz, alışılmış biçimde) reddeden kadim kuşkucular için günlük rutinler, bir ayırt etme rozeti, filozofların kendilerini zihinsel çaba aracılığıyla ayaktakımının sıradan tartışmalarından Platoncu bir derin düşünme ve fikir yürütme dünyasına çıkararak yükselme ve huzur bulma işaretiydi. Ama erken modern çağın filozofları kendi rollerini ve görevlerini farklı biçimde gördüler (ya da görmek zorunda kaldılar). Onlar kadim rejimin harabeleri arasında acı çeken bir dünyada düzeni inşa etmek için harcanan büyük modern çabayı andıran şeyler taşıyorlardı. Yeni düzen aklın eseri, onun insan yapıcılarının yegâne güvenilir silahı olacaktı ve aklın "emri"nin insan eyleminin "yapmalısın"ına çevrilmesi filozofların işiydi. Modern filozoflar, başından itibaren, sıradan hayata giden köprüleri yakma değil, onları inşa etme dürtüsüyle uğraştılar. Bu nedenle kuşkucu sezgiler bir felaket, kuşkucu tezler bir baş belası, dünyanın belirsizliği asap bozucu, duraksama ise bilgiyi temel alan kesinliğin yerini almak için feryat eden bir cehalet belirtisiydi.

3. Esequiel de Olaso, "Leibniz and scepticism", a. g. y., s. 26.

Sonsuzluğun yıkıntısının orta yerinde yapay bir düzen yükselten, kendi kendini üreten ve kendi kendini besleyen, ama artık geçerli, "doğal" bir şey olmayan bir *Wahlverwandtschaft* –modern filozofların varsayılan kutsal görevi ile dehşet verici bir "yeni başlangıç" göreviyle yüz yüze gelen modern güçlerin kaygıları arasında bir tür seçmeli akrabalık– vardı. İki görev arasındaki bağlantı akılla sağlandı; çelişmezlik yasasıyla ve oradakilerin dışlanmasıyla yönetilen akıl, müphemlik ve duraksamanın yeminli ve yenilmeyeceği umut edilen düşmanıydı. Ve filozoflar, becerilerinin ve uğraşılarının doğası gereği, aklın sözcüleriydiler.

1795'te doğru tipte insan-yurttaşlar oluşturma ve onların arzularını düzenlemenin yöntem ve araçlarını keşfetme amacıyla kurulan L'Institut National'ın [Ulusal Enstitü] bilgili üyeleri olan "ideologlar," "matematiksel bilimler kadar kesinlik" taşıyacak ahlâki ve siyasal bilimler geliştirmeye çalıştılar (enstitünün kurucusu Destutt de Tracy, *Mémoire*'ında, "irademizin iyi ve kötü eğilimi," diyordu, "her zaman bilgimizin boyutu ve kusursuzluğuyla doğru orantılıdır"; "İdeologun görevi bilinçli, akılcı ve ideolojik bir düzen yaratmaktır").[4] Enstitünün en ünlü üyelerinden biri olan Condorcet, insan toplumlarının, hepsi "sabit ve değişmez sebepler" tarafından belirlenen büyük geometrik yapılar olarak temsil edildiğini öne sürdü; "O halde, bir toplumsal matematik yaratmak, insan toplumlarının gelecekteki bütün hareketlerini ... güneş tutulmalarını ya da kuyruklu yıldızların dönüşünü hesaplama yöntemiyle ... geometrik olarak hesaplamak mümkündür."[5]

Aydınlanma seçici bir programdı ve aklın hâkimiyetinin yolunu açmak, iki katına çıkarılmış ölçüler ve iki uçlu bir strateji gerektiriyordu. Doğru bilginin sahipleri ve bekçileri için geliştirilmiş bir stratejiydi. Örnek vermek gerekirse, Popkin, Spinoza için şöyle der:

> Hiçbir kuşkucu problem olası değildir, çünkü kişi ya bilir ve birinin bildiğini bilir ya da kişi cehalet içindedir. Spinoza'yla tartışmak isteyen kuşkucu, bir şeyi mükemmel biçimde (açık ve kesin bilgi anlamına gelir) bilip bilmediğini ya da anlayıp anlamadığını derinlemesine

4. Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of "Ideology"* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1978), s. 48.
5. F. J. Picavet, *Les Idéologues* (New York: Burt Franklin, 1971), s. 110.

düşünmeye gönderilecektir. Eğer kuşkucu bu türden bilgiye sahip olup olmadığından kuşkulanırsa, tartışma için neyin esas olduğunu bilmeyen bir cahil olduğu için kovulur.[6]

Spinoza'nın karşı çıkışının sadece felsefi bir ayrıma değil, toplumsal bir bölünmeye de işaret ettiğini ekleyelim. "Mükemmel bilgi" elde olan ya da herhangi birine sunulan bir seçenek değildi; aslında onu sadece seçilmiş birkaç kişi elde edebilirdi. Mercenne, Gassendi ve hatta Descartes, bir filozofun zihninde kuşkulara yol açan şeyin sıradan ölümlüler için kesin olabileceğini tekrar tekrar belirttiler. Sıradan ölümlüler günlük kesinliklerle gayet iyi, üzerinde düşünülmediği için çok daha güvenilir ve sarsılmaz biçimde silahlanmışlardır. Bu örnekte akılcı strateji, ayaktakımını eleştirel düşünmeye, kendi deneyimlerinin görünüşte belirsiz bulguları üzerinde düşünmeye ikna etmeyi pek gerektirmez. Deneyimin biçimlenme tarzı o deneyimi kuşkuya yer bırakmayacak hale getirir, böylece her türlü düşünceyi gereksizleştirir. Örnek vermek gerekirse, Helvetius'a göre, sıradan (cahil) erkekler ve kadınlar eleştiri yeteneğinden yoksun oldukları için, iyiyi kötüden ayırma görevi bütünüyle, aklın emrine uyabilen ve insani ortama iyiyi teşvik eden ve kötüyü caydıran bir form verebilen yasa koyucunun elindedir. Eric Voegelin'in özetlemesiyle,

> Yeniden doğuşun işlevi örgütleyici yasa koyucunun rolünde çözümlemeciye dönüştürülür. Yasa koyucu dışsal olarak toplumsal durumu yaratacak, bu durum da hasta adamın psikolojik mekanizmasının bir oyunuyla davranışın dışsal uyumculuğuna ahlâki standartlar getirecektir.... Özetle, olan, çözümlemeci-yasa koyucunun toplumdaki iyinin özüne sahip olma hakkını kendisinde görürken, insanlığın geri kalanı için onu reddetmesidir. İnsanlığın haz-acı mekanizmaları kitlesi içinde bölünmesi ile bu mekanizmaları toplumun iyiliği için manipüle eden Tek İnsan'ın doğası, bir tür iş bölümüyle, kitleler ve liderler arasında dağıtılır, öyle ki, bu durumda bütünleyici insan sadece bir bütün olarak toplumdur.[7]

6. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979), s. 244.
7. Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, çev. John H. Hallowell (Durham, N. C.: Duke University Press, 1975), s. 51, 61.

Bizzat Helvetius'un özetlediği gibi, "kişi insanların kötü oluşundan değil, yasa koyucuların cehaletinden şikâyet etmelidir." Bu arada Cabanis, "ayrı bilimin, insan biliminin dalları olan tıp ve ahlâk aynı temele dayanır," diyordu. Ortamın yapısı "fiziksel duyarlığı" ve onun aracılığıyla "fikirleri, duyguları, tutkuları, erdemleri ve ahlâksızlıkları" belirler ve değiştirir. "Fiziksel ve ahlâki durumlar arasında, mutluluğa giden yolda insanlara rehberlik edebilen sabit ilişkilerin araştırılması sayesinde akıllı olmaya ve ahlâkın zorunluluğuna ilişkin bir anlayış geliştirilir."[8] Destutt de Tracy, "delileri tedavi etme sanatının tutkuları yönetme ve sıradan insanların fikirlerini yönetme sanatından farklı olmadığını; her ikisinin de alışkanlıkların oluşmasından ibaret olduğunu kanıtladığı"; ve aynı şekilde kitlelerin ahlâki eğitiminin, vahşilerin, uzak köylerde yaşayan köylülerin, çocukların ve hayvanların yakından gözlemlenmesine dayandırılması gerektiğini gösterdiği için, hem modern psikiyatrinin hem de modern eğitimin öncülerinden biri olan Pinel'i övdü.[9] Kant bile, insanlığın ahlâki bir reformdan geçirilmesi için beslediği umutları sıradan insanın akılcı yeteneklerine dayandırırken, yöneticilerin "öğreticiler" konusunda aldıkları güvensiz tutuma hayıflanıyor, "öğreticiler"in "kendilerini halka (bizzat onları ve yazdıklarını pek az umursuyor ya da hiç umursamıyordu) aşina terimlerle değil, Devlet'e *saygılı* terimlerle ifade ettiklerini" belirtiyordu. Kant, aklın rehberlik ettiği ahlâki yargının büyük gelişme kaydedebileceği ve en yüksek makamlarda olanları bile yönetebileceği koşullar yaratmanın devletin görevi olduğunu ısrarla belirtiyordu; ilerleme ancak "yukarıdan aşağıya doğru" bir yol izleyebilirdi.[10]

Modern filozoflar ile modern yöneticiler arasındaki uyum asla tam değildi; zaman zaman açık bir çatışma halinde patlak veren uyumsuzluk, tartışma götürmeyen doğruya ilişkin felsefi uğraş ile belirsizlik taşımayan düzene ilişkin siyasal uğraş arasındaki görünür mutabakat kadar dikkati çekiyordu/Öğreticiler arasında sezgileri belki de en güçlü ve insana ilişkin "özgür fail" anlayışının en

8. Bkz. Picavet, *Les Idéologues*, s. 203-11.
9. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, c. 1 (Paris: J. Vrin, 1970), s. 299-300.
10. Bkz. *Kant's Political Writings*, der. Hans Reiss, çev. H. B. Nisber (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 186, 188.

kararlı savunucusu olan/Kant, pek çok şeyi zihninde canlandırırken, ileride "biz" (filozoflar) insanlara ne yapmaları *gerektiğini* dikte edebiliriz, ancak onların ne *yapacakları* kestirilemez, uyarısında bulunuyordu. Yöneticiler doğal olarak daha çoğunu istediler; onlara göre önemli olan sonuçlardı, onların gerçekleştirilmesini sağlayan ilkeler değil. Dolayısıyla, entelektüel "aylak hayalperestler"e karşı, kendi siyasal sempati ve üsluplarından bağımsız olarak, soyutlama, uygulanamazlık, hayal âleminde yaşama suçlaması yöneltildi. Bununla birlikte, bütün karşılıklı kin ve sürtüşmelere rağmen kanun koyucu aklın modern sözcülerini ve yasamanın siyasal uygulayıcılarını karşılıklı olarak birbirini yankılayıcı ve bütünleyici kılan bir amaç birliği vardı. Bu/ düşüncenin belirsizliği ve eylemin olumsallığından oluşan ikiz tehlikelere karşı ilan edilen savaştı. Özetle bu, müphemliğe karşı savaştı.

Belirsiz, nüfuz edilemez ve beklenmedik olanla yüz yüze gelmek asla modern bir yenilik değildi. Ama yeni olan bir şey vardı: insan kaderinin ve umutlarının belirsizliğinden kaynaklanan korkunç psikolojik ve pragmatik sonuçlarla yüz yüze gelecek yerde, onlardan kaçınmayı sağlayan kadim ve ortaçağa ait sınanmış araçların mevcut olmayışı. Modernite, kadim çözümü, hem onun radikal, kuşkucu/ kinik/stoacı yüksek feragat versiyonuyla, hem de Aristotelesçi *phronesis** temelinde uzlaşma versiyonuyla reddetti; Tanrıya mutlak güvenin Hıristiyan çözümünü ve İlahi Takdir'in yüce gizemine sığınmayı da reddetti. İlk çözüm kabul edilemezdi, çünkü klasik antikitenin aksine modernitenin yapması gereken bir iş vardı: aksi halde gerçekleşmeyecek bir düzen *yaratmak*, aksi halde kabul edilemeyecek bir forma bürünecek olan geleceği biçimlendirmek. Bu amaçla, sebeplerin ve sonuçların bağlantılarına ve ardışıklıklarına ilişkin, mimarın ya da tıp adamınınkine benzer bir kesinlik derecesine sahip doğru bilgiye ihtiyaç vardı. İkincisi, yani Hıristiyan çözüm, her şeyin insanların yetkisi dahilinde olmadığı ama sadece insani denetime tabi olan ve olabilecek türden şeylerin düşünce ve kaygıya değer ilan edildiği bir modern dünyada, her iki-

* Aristoteles'in ahlâk felsefesinin temel kavramlarından olan *phronesis* basitçe, pratik akıl ve sağduyu, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği olarak açıklanabilir. (y.h.n.)

sini de yapamazdı. Modernite, fazla sözünü etmese de, varoluşun yüce gizemini inkâr etmedi; sadece onu akılcı gündemden düşürdü ve onun çözümü için zaman harcamaya değmediğini ilân ederek ve bunun yerine kendi erişim alanı içinde ve kendi denetleyici hırslarının kapsamında olan durumlara ilişkin karışık ve çarpık bulguların açıklığa kavuşturulması ve yeni bir düzene sokulması üzerinde yoğunlaşarak, onu beceriksiz oldukları kabul edilen insanların, şairlerin eline bıraktı.

Ama premodern kendini yeniden üretme rutininin çöküşünden sonra, düzenin tesis edilmesi ve muhafaza edilmesi –insanlık durumunun *yapılandırılması*– artık insani denetim gerektiren o girişimlerden biri olmuştu. "Yapı" fikri ihtimallerin manipüle edilmesini anlatır; belirli olayların diğerlerinden daha muhtemel olması, bazılarının ise kesinlikle muhtemel olmaması ve ihtimaller hiyerarşisinin göreli olarak sabit kalması halinde, bir ortam "yapılanmış"tır. İnsani işlerde düzenin korunması, sonunda bir davranış türünün gerçekleşme ihtimalini güçlendirmeye ve diğer davranış türlerinin gerçekleşme ihtimalini azaltmaya ya da tamamen ortadan kaldırmaya varır. Eğer bu çaba başarılı olursa, olayların akışı önceden kestirilebilir ve eylemlerin sonuçları hesaplanabilir; başka deyişle, geleceği biçimlendirmek mümkün olabilir.

Erken modernite, yayımlanan, okunan ve tartışılan ütopyacı literatürün bolluğuyla ünlüdür. Modern ütopyalar fantazilerden ya da taşkın hayal gücünün atık ürünlerinden başka şey değildi. Onlar insan denetimindeki gelecek dünyanın tasarıları, gelecek dünyayı zorlama niyetinin deklarasyonu ve bunu gerçekleştirmek için gerekli araçlara ilişkin ciddi bir hesaplamaydı. Modern düşüncenin temel malzemelerinin karıldığı, modern hırsların çökeltildiği ve biçimlendiği test tüpleri olarak da hizmet ettiler. Modern ütopyaların dikkate değer bir özelliği, gelecek dünyaların sakinlerinin hepsinin değilse de çoğunun yaşayacağı umulan kent alanını planlayarak ve tasarlayarak, gündelik hayat ortamının çok dikkatli biçimde planlanmasına gösterilen ilgiydi. Dışsal ortamın açıklığının ve birörnekliğinin, duraksamaya, belirsizliğe ya da değişkenliğe hiç yer bırakmayarak insan davranışında da benzer bir açıklık ve birörnekli-

ği güvence altına alacağı umuluyordu.

Erken modern ütopyaların yazarlarının ve okurlarının takıntıları Bronislaw Baczko tarafından yakınlarda derinlikle incelenmiş ve baştan sona belgelenmiştir.[11] Zamanın popüler ütopyacı tezlerinden düzinelercesini karşılaştıran Baczko, "yüzyıl boyunca bütün yaptıkları aynı kenti sürekli biçimde yeniden icat etmektir" sonucuna vardı. Ütopyacı icatlar, hepsinde görülen ortak saplantıya canlı bir tanıklık sunarak, çarpıcı biçimde birbirine benzemektedir. Bu saplantı, riskli seçimin acısını iyileştirme ya da azaltma yeteneğine sahip ortamın şeffaflığına ve açıklığına ilişkindir. "Bu kentlerde kaotik olan hiçbir şey yoktur: Her yerde mükemmel ve çarpıcı bir düzen hüküm sürer..." "Oralarda yaşayan insanlar çevrelerinde olup biteni kolayca anlarlar." "Kentte her şey işlevseldir..." "Her yerde mükemmel bir düzen vardır. Caddeler geniştir ve öylesine düzdür ki, cetvelle çizilmiş izlenimi uyandırırlar." "Kentin neredeyse bütün unsurları birbiriyle değiş tokuş edilebilir." Kentler "öylesine birbirine benzer ki, onlardan birini ziyaret eden kişi, her şeyi daha önce görmüş gibi bir duyguya kapılır." "Bir yabancının bilgi istemesine gerek yoktur ... mimari onunla evrensel bir dilde konuşur." Bir diğer önemli mesele de şuydu ki, ütopyacı tasarılar modern eylemin rutin öncülü haline gelecek olan bir *mutlak başlangıç* fikrini aktardılar. Tarihsel rastlantıların, yapısı gereği belirsiz ve kaotik kıvrımlarından çıkabilecek hiçbir mükemmel düzen yoktur. Dolayısıyla, "kent planlaması *bütün* tarihin bir reddi olarak hayal edilir ve düşünülür." Modern ruhun ütopyacı öncülerinin inşa etmeyi arzuladıkları ve zorladıkları kentler "kendi geçmişlerinden hiçbir iz taşımıyorlardı"; onlar, "tarihin her türlü izine karşı şiddetli bir yasaklama"yı ifade ettiler.

İnsan uygarlıklarının en tarihsel zihniyetlisi tarihe savaş açtı; bu, son değerlendirmede, müphemliğe karşı savaş demek oluyordu. İnsan hayatının bağlarını artık, onun uyumsuz ve eşgüdümsüz güçlerin oynadığı bir oyunun sonucu olmasına izin veren rastlantıya

11. Bronislaw Baczko, *Lumières de l'Utopie* (Paris: Payot, 1978); burada kitabın İngilizce çevirisinden alıntı yapılmaktadır: Bkz. *Utopian Lights; The Evolution of the Idea of Social Progress*, çev. Judith L. Greenvberg (New York: Paragon, 1989), özellikle, s. 219-35.

terk edilemez. İnsanların kendi kararlarını oluşturdukları ortamın dikkatli biçimde tasarlanmasını ve okunaklı, kuşkuya yer bırakmayan göstergeleri gerektirir. Anlamın hem kıtlığı hem de aşırılığı, olası *Auslegungen*'in [yorumlama] hem azlığı hem de bolluğu, akılcı bir insani dünya örgütlemenin uzun vadede hoşgöremeyeceği ve ancak *geçici* rahatsızlıklar olarak ele alabileceği karışıklıklardır. Modernite, isimlerin ve şeylerin, sözcüklerin ve anlamların mükemmel ve birebir uyumuna; boş noktaların ve durumların olmadığı öğrenimle aşırı yüklenmiş bir kurallar setine; her fenomenin bir dosyasının olduğu, ancak her biri için birden çok dosyanın olmadığı bir sınıflandırma bilimine; eylemin her parçası için bir failin olduğu, ancak her bir eylem için birden çok failin olmadığı bir görev bölümüne; özetle, her durum için belirsiz olmayan (bulgusaldan ziyade algoritmik olan) bir reçetenin olduğu ve bir reçetesi olmayan hiçbir durumun olmadığı bir dünyaya uygundu. Ne var ki böylesine çaba gerektiren standartları karşılayan bir dünya yaratmak için, önce inşaat alanını ideali ansızın durduran geçmiş eylemlerin saçılmış tortularından temizlemek gerekiyordu. Bu nedenle modernite bir *yaratıcı yıkım*, sürekli bir sökme ve yıkma çağıydı; "mutlak başlangıç" art arda gelen durumların anında eskimesinin ve böylece dünün tarihinden sonu gelmeyen kurtulma girişimlerinin öteki yüzüydü.

Başka deyişle, modern zihin tarihin yerine *yasama*yı, denetlenmeyen ve belki de denetlenemeyen "tarihin yasaları"nın yerine mantıksal olarak tutarlı yasal normları koyma projesiyle meşguldür (modern zihin, tarihi sadece kendi edinbilgisinin bir ayna imgesi olarak kavrayabilirdi: bir *yasa oluşturan fail* olarak– zıt tutku ve önyargı dalgalarıyla hırpalanmış, belki kusurlu bir fail olsa da). Modern zihin yasamacı akıldır ve modern pratik yasama pratiğidir.

İnsan iradesinin doğuştan gelen çatışkısına gelirsek,[12] modern yasamacı çabaların (ya da tartışma götürmeyen yasal kurallarla müphemliğe karşı savaşına çabalarının) özünün, iradenin potansiyel olarak uyumsuz "yapabilirim"i ile "istiyorum"u arasındaki uyumu

12. İradenin karmaşıklığını Hannah Arendt'ten daha iyi irdeleyen yoktur. Bkz. *The Life of the Mind*, c. 2: *Willing* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978).

güvence altına alına niyeti olduğunu öne sürmek makul görünecektir. Freud'un eski ama aşılmamış ifadesiyle, "düzen, bir kez kurulduktan sonra insanın bir şeyi ne zaman, nerede, nasıl yapması gerektiğini belirleyen ve böylece benzer durumlarda tereddüt ve kararsızlığı engelleyen bir tür tekrarlama takıntısıdır,"[13] ve modern uygarlığın bu türden bir düzeni amaçlama tarzı "haz ilkesi"ni, "dışsal dünyanın etkisi altında" "daha ılımlı gerçeklik ilkesine" dönüştürmekti. "Gerçeklik ilkesi", basitçe ifade etmek gerekirse, "istiyorum"u "yapabilirim" boyutuna getirmek anlamına gelir.

Modernite, Hegel'in vardığı kararı izlermişçesine, özgürlüğü bilinen ve anlaşılan zorunluluk olarak tanımladı. Durkheim, toplumsal kısıtlamaların, bir *kolektif vicdanın* sürekli baskısının, ayrıksı, normlara karşı gelen davranışı tehdit eden cezalandırıcı yaptırımların "gerçek özgürlük"ün zorunlu koşulları olduğunu belirtti; alternatif, diyordu Durkheim ısrarla, daha fazla özgürlük değil, köleliktir. Buna göre, toplumsal olarak baskı altında tutulmayan birey ancak istikrarsız içgüdülerin ve arzuların talihsiz bir kurbanı olabilirdi. Bireysel özgürleşmenin sırrı toplumsal olarak tesis edilmiş Yasa'nın zorlayıcı gücünde yatar. Özgür olmak kişinin yapabileceğini istemesi, yapmak zorunda olduğunu yapmak istemesi ve başaramayacağını asla arzulamaması anlamına geliyordu. Uygun biçimde "toplumsallaşmış" birey ("mutlu birey" ve "gerçekten özgür birey" olarak da betimlenen birey) istekler ile yetenekler arasında hiçbir uyumsuzluk ya da çatışma deneyimi yaşamayan, yapamayacağı şeyi yapmak istemeyen, sadece yapması gereken şeyi yapmak isteyen kişidir; yalnızca böyle bir birey, gerçekliği, engelleyici ve asap bozucu bir kısıtlamalar ağı olarak yaşamayacak, böylelikle kendisini gerçekten özgür ve mutlu hissedecektir.

Kendini yeniden üreten premodern ortamın yok oluşuyla birlikte serbestçe yüzmeye başlayan "yersizleşmiş" ya da "yükünden kurtulmuş" kimliğin yapısı gereği oluşan müphemlikle başa çıkmanın modern yönteminin, bireysel istekleri, tasarlanan, yasal olarak çerçevelenen toplumsal ortamı "gerçekçi" hale getiren şeye uydur-

13. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, çev., Joan Riviere (Londra: Hogarth Press, 1973), s. 30, 14.

mak olduğunu söyleyebiliriz. Bu stratejide modernitenin gizli ancak kötü şöhretli totaliter eğiliminin izlerini de sürebiliriz: Bu stratejinin çerçevesi içinde isteklerle yetenekler arasındaki uyum, gerçekleşmesi halinde, ancak yoğunlaşmış yasama gücü, aynı anda her yerde bulunan ve kapsayıcı normatif düzenleme koşulları altında ve karşı koyan bütün yetkililerin (tam olarak evcilleştirilmemiş bireyselliğin kara cahil derinliklerinde kökleşmiş olanların yanı sıra kolektif olanlar) yasadışı hale getirilmesi ve yetkisizleştilmesi (ve sonunda tasfiye edilmesi) ile kazanılabilir.

Yaşadığımız çağda iki şey giderek açık hale gelmektedir: bu stratejinin amacına ulaşmakta başarısızlığa uğraması ve genellikle terk edilmiş –belki de tersine çevrilmiş– olması. Terk edilmesinin başarısızlığından *ötürü olmadığını* eklememe izin veriniz; terk etme *önce* geldi ve ancak daha sonra, geriye doğru bakıldığında, başarısızlığın kaçınılmaz olduğu tam olarak ve açık biçimde görülebildi.

Müphemlikle savaşmanın modern stratejisi, genellikle onun modernitenin yapısı gereği dinamik olan diğer yönleriyle –hayat tarzı olarak sürekli "yeni başlangıç" ve "yaratıcı yıkım"– çatışan tutucu, kısıtlayıcı etkisi nedeniyle başarısızlığa uğradı. "Değişmeyen durum", "dengeli durum", "denge durumu", değişmez olduğu farz edilen insani ihtiyaçların tamamının tam olarak tatmin edilmesi durumu, yani erken modern iktisatçıların piyasanın "görünmez el"inin önderlik etmekte olduğu nihai insanlık durumu olarak saptadıkları durumun, ihtiyaçların amansız gücünün onları karşılama yeteneğinden daha hızlı yükselmesiyle daha da ileri itilen ve sürekli olarak uzaklaşan bir ufuk olduğu görüldü. Müphemlikle savaşmanın modern stratejisi, ancak ihtiyaçlar/istekler/arzulara, onların tatmin edilmesinin "nesnel imkânı"na nazaran hep ikinci derecede bir rol verilirse, düşük bir başarı şansıyla hayata geçirilebilirdi.

Bu strateji günümüzde hâlâ, ortak rızayla kendi istekleri ve yetenekleri arasında her zaman görülen çatışmanın üstesinden gelemeyen insanlara, ama yalnızca "alt sınıflar"a, "yeni yoksullar"a, "refah alıcıları"na uygulanmaktadır; "üstesinden gelemeyiz" görüşü ancak onların durumunda ahenkli bir ses verir. Geri kalana, çoğunluğa, ana kütleye, toplumun örüntü oluşturan bölümüne gelin-

ce; toplumun potansiyelleri söz konusu olduğu ölçüde mutlak öncelik tanınan, başlatıcı ve yönlendirici güç rolü verilen, isteklerdir. "İktisadi büyüme"yi ve bir bütün olarak ekonominin "sağlığı"nı metalara olan talebin artışıyla ve iktisadi başarıyı "harcama gücü"ndeki artışla ölçeriz. Ekonomik durgunluk zamanlarında ve verim düştüğünde, "tüketici önderliğinde iyileşme"den söz edildiğini işitiriz. Pierre Bourdieu'nün çağdaş kültüre ilişkin aydınlatıcı incelemesi *Distinction*'da gösterdiği gibi, günümüzde normatif düzenlemenin yerini yaratılan ihtiyaçlar, ideolojik aşılamanın yerini reklamcılık almakta, yönlendirme ve baskının yerine ise ayartma kullanılmaktadır. Nüfusun çoğunluğu çağdaş topluma üretici değil tüketici rolüyle eklemlenir; bu tarz bir eklemlenme ancak istekler halihazırdaki tatmin edilme düzeylerini aştığı sürece hızlanabilir.

Müphemlikle savaşmanın modern stratejisinin neredeyse terk edilmesinin sebebi budur (bunun toplumun uç noktalarındakiler için geçerli olmadığını tekrarlayalım; onların marjinalliği, istekler/yetenekler açığından kaynaklanan müphemlikle başa çıkma konusundaki pratik, ama organik olduğu farz edilen güçsüzlüğü içerir). "İstiyorum" ile "yapabilirim" arasındaki sürekli uyumsuzluk, daha doğrusu, isteklerin onları karşılamak için var olan yetenekleri aşması, toplumsal ortamın "çözümsel düzeyleri"nin her üçünde –kimlik oluşumu, toplumsal eklemlenme ve sistemsel yeniden üretim– o ortamın yol gösterici ilkesine dönüşmektedir. Ne var ki, bu türden uyumsuzluk, müphemlik ve her zamankinden daha fazla müphemlik ifade eder; postmodern/tüketici/kuralsızlaşmış toplum bireysel hayatta yüksek bir müphemlik düzeyinin muhafazasında güçlü bir paya sahiptir. Hayat bağlamının müphemliği, açıkça modernist bir nosyonu kullanmama izin verilirse, postmodern durum için "işlevsel"dir.

Modern stratejinin başarısızlığa mahkûm olmasının bir sebebi daha vardır. Doğuştan gelen totaliter eğilimlerini sonuna kadar izlemekten başka (modernitenin tarihinde bereket az sayıda ve nadir vakalardır bunlar) modern toplumlar bu stratejiyi sadece yerel olarak, kapsayıcı, ayrıntılı bir plandan çok kriz yönetimi tarzında, "her defasında tek soruna odaklanarak", "sorunlar çıktıkça" uygulaya-

bildiler. Bu nedenle, özellikle can sıkıcı bir karışıklığa biçim vermek ve onu açıklığa kavuşturmak için gösterilen her çaba, güvenilmez ve bir kural olarak eşgüdümsüz yerel düzenlerin arayüzey oluşturduğu ya da daha kötüsü örtüştüğü yerlerde, kuşkuya yer bırakmayan bir tanımlama olmaksızın, yeni "gri alanlar", sahipsiz bölgeler ve durumlar yaratmak zorunda kalmıştır.

Ulrich Beck'in *Risk Toplumu*'ndaki betimlemesinde takdire değer biçimde gösterdiği gibi, modern toplumsal düzen(ler)in "takımada" niteliği ve her tekil düzen adasının göreli özerkliği insan yapımı karışıklık yaratmıştır; bu karışıklık, modernitenin, yerine baştan başa yasalarla donatılmış düzenin açıklığı ve şeffaflığıyla ikame etmeye koyulduğu "doğal karışıklık"ın yerini büyük oranda almıştır. Girişmeye niyetlendiğimiz eylemlerin sonucunu tam olarak kestirmenin imkânsız olduğu ve bu nedenle her kararın belirsiz ve her eyleme arzusunun değişken olduğu her zaman "riskler"den söz ederiz; başka deyişle "risk", durumun onulmaz belirsizliğini ifade eder. Günümüzün belirsizliği bizatihi açıklığa kavuşturma dürtüsünün bir ürünüdür; keskin biçimde hissedilen müphemlik büyük oranda, seçilmiş, ayrı ve daima kapalı yerelliklerden belirsizliği elemek için günümüzde gösterilen farklı ve dağınık çabalardan kaynaklanır. Ancak, Beck'in ikna edici biçimde öne sürdüğü gibi, bize ait olan bu *Risk Toplumu*'na hâkim olan sürekli, genişleyen ve başa çıkılmaz müphemliğin faydaları da vardır. O, çağdaş gelişmenin iki büyük aracının, bilim ve teknolojinin çarklarını yağlar. Bir başka itibarsız modernist kavramı kullanırsak, müphemlik bizzat *ilerleme*nin güçlü bir faili haline gelmiştir.

Müphemlik toplumsal/sistemsel yakıcılığını şimdi hızla kaybetmekte, bir "halk düşmanı" olmaktan çıkmaktadır. Ne var ki bu, onun bir "özel düşman", durdurulamaz kimlik oluşturma çabası içindeki insan bireyin pek çok hasmının belki de en ürkütücüsü olmaktan çıktığı ya da çıkmasının muhtemel olduğu anlamına gelmez. Çağdaş toplumun diğer pek çok yönü gibi müphemliğin tehlikeleri de bir kuralsızlaştırma işleminden geçmiştir ve sonuçlarla (görevin gerektirdiği zorunlu olanaklarla değilse de) başa çıkma görevi özelleştirilmiştir. Müphemlik, daha önce olduğu gibi, top-

lumsal bir fenomen olabilir; fakat her birimiz onunla tek başımıza, bir *kişisel sorun* olarak ("psikolojik danışma patlaması" çağımızda, pek çok psikolojik danışmanın şiddetle önereceği gibi, kişisel hatamız ya da hastalığımız olarak) yüzleşiriz. Bizler –çoğumuz– özgürlüğümüzden zevk almakta özgürüz, ancak bu zevkin sonuçlarından kaçınmakta özgür değiliz. Sonuçlarla başa çıkmak için, başlıca müphemlik üretimi fabrikası ve onun gayretli ve becerikli tedarikçisi olan aynı metalaşmış mallar, hizmetler ve fikirler (dolayısıyla muhtemelen tavsiyeler ve terapiler) piyasasına başvurmak zorunda kalırız. Piyasa müphemliği, müphemlik de piyasayı canlı tutar. Bu kapalı çemberden belli bir çıkış yoktur. Ne var ki, Gordiyüs düğümü zamanlarından beri her kapalı çember, kesme ayartısını ve keskin kılıçlara olan talebi üretir...

Neo-kabilesel ve köktenci duyguların kaçınılmaz biçimde müphemliğin halihazırdaki özelleştirilmesine eşlik etmesi bu yüzdendir. Onların cazibesi, bizatihi seçimi ortadan kaldırarak bireysel seçimin yarattığı ıstırabın karşılığını ödeme; kişiyi kendi kararlarının isabetinden kuşkuya düşüren seslerin kakofonisine son vererek bireysel belirsizliğin ve tereddüdün acısını iyileştirme vaadidir. Onların olta yemi, uzun süredir kayıp *Eindeutigkeit* [açıklık], gene anlaşılır işaretler gönderen anlamı açık bir dünya; yani, artık çok katmanlı, çok boyutlu olmayan ve "ikinci bir uyarıya kadar" geçerli olan bir kimliktir. Yalnız tüketicinin kuralsızlaştırılmış dünyasında yer alan diğer her şey gibi bu duygular da (büyük Rus felsefecisi Iuri Lutman'ın yerinde metaforunu kullanmak gerekirse) bir ırmağın tek bir yöne akın eden, yoluna çıkan her engeli çözen ve sürükleyen güçlü akışı içinde birleşmez, ama geniş bir mayın tarlasındaki mayınlar gibi, dağınık ve kestirilmesi zor yerlerde ansızın patlarlar.

Modernin kesinlikle aşkı sona ermemiş, sadece biçim değiştirmiştir. Müphemliğe karşı verilen üç yüz yıllık o büyük savaş artık nizamı ordular tarafından değil, özgür tüketicilerin postmodern disneylandlarının parlak ışıklarla aydınlatılmış bulvarlarının arasına serpiştirilmiş karanlık çıkmaz sokaklarda biraraya gelen ve sonra dağılan gerilla birlikleri tarafından yürütülmektedir.

V
Ben kardeşimin bekçisi miyim?*

Profesör van der Laan nezaket göstererek bana, kendi deyişiyle, "Hollanda'daki sosyal hizmetlerin önemli sorunları"yla ilgili, dikkatli ve içgörülü bazı araştırmalar gönderdi. Ondan bu ülkedeki sosyal hizmet çalışanlarının zihnini meşgul eden sorunlara ilişkin pek çok şey öğrendiğim için kendisine müteşekkirim. Ama özellikle, yaptığım okumalar şu konudaki kuşkularımı bir kez daha giderdiği için müteşekkirim: Hollandalı sosyal hizmet çalışanlarının endişeleri diğer Avrupa ülkelerinde sosyal hizmete katılan insanların hissettiklerinden farklı değildir. Profesör van der Laan kendi makalesinde, refah devletinin saldırı altında olduğunu gösterdiği, sundu-

* Bu bölüm daha önce *European Journal of Social Work* 3.1'de (Mart 2000) yayımlandı.

ğu hizmetlerin bir hamak niteliğinde olmakla suçlandığı, oysa sahici bir güvenlik ağının tıpkı bir tramplen gibi çalışması gerektiğini gösterdiği zaman, yaygın huzursuzluk duygusunu gayet özlü biçimde anlatıyordu. Başka deyişle, refah devleti kendi işini yapmamakla suçlanıyordu.

Sosyal hizmetten beklenen görev, bize söylenen haliyle, şu ya da bu sebepten ötürü kendi geçimlerini sağlayamayan ve dolayısıyla hayatta kalmaları için sosyal yardıma ve bakıma muhtaç olan, işsiz, engelli, hasta ve çalışamaz durumdaki diğer insanları kurtarmak olmalıydı; bunun gerçekleşmiyor olduğu aşikârdır. Bize söylenen haliyle, sosyal hizmetin bütün diğer insani eylemler gibi maliyet ve sonuca göre yargılanması gerekirken, şimdiki haliyle o, "iktisadi bir anlam" taşımamaktadır. Sosyal hizmet, ancak, bağımlı insanları bağımsız ve kusurlu insanları kendi ayakları üzerinde yürüyecek hale getirmesi halinde süregiden varlığını haklı çıkarabilirdi. Bağımsız olmayan insanların, satma ve satın alma oyununa katılmayan insanların oyuncular toplumunda yeri olmadığı, açıkça ifade edilmeyen ve nadiren dile getirilen bir varsayımdır. "Bağımlılık" pis bir sözcük haline gelmiştir: Terbiyeli insanların utanmaları gereken bir şeyi ifade eder.

Tanrı Kâbil'e Hâbil'in nerede olduğunu sorduğunda, Kâbil öfkeli biçimde bir başka soruyla yanıt verir: "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" Yüzyılımızın en büyük etik felsefecisi Emmanuel Levinas'ın yorumu şudur: Öfkeli Kâbil'in bu sorusuyla birlikte her türlü ahlâksızlık başladı. Elbette ben kardeşimin bekçisiyim ve ahlâklı bir kişi olmak için özel bir sebep aranmadığın sürece ahlâklı bir kişi olurum ve öyle kalırım. Kabul etsem de etmesem de kardeşimin bekçisiyim, çünkü kardeşimin iyiliği benim ne yaptığıma ya da neyi yapmaktan geri durduğuma *bağlıdır*. Ve ben ahlâklı bir kişiyim, çünkü bu bağımlılığı tanır ve onun getirdiği sorumluluğu kabul ederim. Bu bağımlılığı sorguladığım ve Kâbil gibi neden özen göstermem gerektiğine dair bir sebep gösterilmesini istediğim anda, sorumluluğumu terk ederim ve artık ahlâklı bir kişi olmaktan çıkarım. Kardeşimin bağımlılığı beni etik bir varlık haline getiren şeydir. Bağımlılık ve etik birlikte ayakta dururlar ve birlikte düşerler.

Düşünürsek Levinas'ın vardığı açık hükmün yeni olmadığını görürüz. O, bin yıldır ortak insanlık ve uygar varlık anlayışımızı uzaktan besleyen ve biçimlendiren Yahudi-Hıristiyan öğretilerinin özünü biraz farklı terimlerle tekrarlar. Levinas'ın açıkladığı şey, başkasının ihtiyacını ve bu ihtiyacı karşılama sorumluluğunu ahlâkın temel taşına ve bu sorumluluğun kabulünü ahlâklı kişinin doğum edimine dönüştürdü. Ancak Levinas'ın kanaati yeni değilse de, bağımlılıkla alay edilmesi, hor görülmesi ve ondan utanç duyulması yeni, hatta belki de Yahudi-Hıristiyan uygarlığının uzun tarihi içinde yüz yüze geldiği yeniliklerin en derini ve radikali olmalıdır. Günümüzde, yüzyıl sonra yarattığı sonuçlar için özür dilenmesi istenen cüretkâr inisiyatifin yıl dönümünü kutladığımız şu sırada, bu yenilik ve onun sebepleri üzerinde düşünmeye değer...

Eğer Kâbil'in sorusu günümüzde bütün Avrupa'da çeşitli biçimlerde yenilenmiş olarak soruluyorsa ve refah devleti her yandan saldırı altında kalıyorsa, bunun sebebi, onun kuruluşuna yol açan ve onu modern toplumun doğal durumu gibi gösteren ve hissettiren etkenlerin benzersiz bileşimidir. Doğuşu sırasında refah devletinin "üstbelirlenmiş" olduğunu söyleyebiliriz. Ama şimdi refah devleti kurumlarına yönelik kızgınlık ve bu kurumların evreler halinde sökülmesi de aynı şekilde "üstbelirlenmiş"tir.

Refah devletinin oluşumunun etik niyetlerin bir zaferi olduğu ve onlara modern uygar toplumun kurucu ilkeleri arasında yeni bir biçim verildiği, bazı insanlar tarafından söylenegelmiştir. Başka bazı insanlar da, refah devleti uygulamasının, kapitalist gelişmenin eşitsiz ve dengesiz gidişatı tarafından tehdit edilen geçim tarzları için kolektif ve devlet onaylı sigorta talep eden sendikalar ve işçi partilerinin uzun süreli mücadelelerinin sonucu olduğunu söylemişlerdir. Gene başka çözümlemeciler, hâkim politik düzenin muhalefeti etkisiz kılma ve bu tehdide karşı olası bir isyanı önleme arzusunu vurgulamışlardır. Bütün bu açıklamaların akla uygun bir tarafı vardır, ancak her biri gerçeğin sadece bir bölümünü ifade eder. Adı geçen etkenlerin hiçbiri refah devletinin ağırlığını tek başına taşıyamazdı; refah devletinin yaratılmasına yol açan ve onun koşulları için neredeyse evrensel destek ve maliyetlerinin paylaşılması

için benzer biçimde evrensel bir hazırlık sağlayan şey daha ziyade bu etkenlerin çakışmasıydı.

Ama bu etkenler bileşimi bile onları birarada tutan toka olmasaydı, yani sermaye ve emeği "piyasaya amade" bir durumda tutma ihtiyacı ve bunun için devlete düşen sorumluluklar olmasaydı yetersiz kalırdı. Kapitalist ekonominin işlevini yerine getirebilmesi için sermayenin emeği satın alabilmesi ve emeğin de istenen bir meta olarak muhtemel alıcılara görücüye çıkması için yeterince cazip bir durumda olması gerekir. Bu koşullar altında, devletin başlıca görevi ve bütün diğer işlevlerini tam olarak yerine getirmesinin şartı "sermaye-emek ilişkilerinin metalaştırılması" ve devletin, emeğin alım satım işleminin engelsiz biçimde sürdürülebilmesiyle ilgilenmesiydi.

Kapitalist gelişmenin halihazırda büyük oranda sona ermiş olan bu evresinde, büyüme ve kâr oranı üretim sürecine katılan emek miktarıyla orantılıydı. Kapitalist piyasanın işleyişi iniş çıkışları nedeniyle kötü şöhretliydi, çünkü *boom* dönemlerini uzun süreli bunalımlar izliyor, potansiyel olarak elde edilebilir bütün emek kaynakları bu nedenle her zaman istihdam edilemiyordu. Ama o anda işsiz olanlar, yarının faal işgücüydü: o anda onlar işsiz ve anormaldi, ama bu durum geçici ve düzeltilebilirdi. Onlar "yedek emek ordusu"nu oluşturuyorlardı. Statüleri, o anda olmadıkları, fakat zamanı geldiğinde olmaya hazır olacakları şeyle tanımlanıyordu. Her generalin size söyleyeceği gibi, ulusun askeri gücünü muhafaza etmesi, aktif hizmete çağrıldıkları zaman askerlik hayatının zorluklarıyla yüz yüze gelmeye hazır olmaları için yedeklerin iyi beslenmesini ve sağlıklı olmasını gerektirir. Ve bu dönem kitlesel emek ve kitlesel olarak silah altına alınan ordular çağı olduğu için, ulus, ancak herkes –ihtiyaç olduğunda– sanayi işgücünün ya da ordunun saflarına çekilebiliyorsa kendi gücüne güvenebilirdi. Yurttaşlarının çalışma ve savaşma yeteneği devletin egemenliğinin ve onun tebaasının refah içinde yaşamasının *conditio sine qua non*'uydu. Bir bütün olarak toplumun görevi ve bir bütün olarak ulusun gayet iyi anlaşılmış çıkarlarıyla ilgili bir mesele olarak görülen, yoksulu ve engelliyi, güçsüzü ve işsizi her an saflara yeniden katılmaya hazır

durumda tutma görevi, tam olarak ve gerçekten "solun ve sağın ötesinde" bir mesele idi. Refah uygulamaları için para harcamanın isabetli olduğu konusunda insanları ikna etmeye çalışmak gerekiniyordu.

Kitlesel istihdam endüstrisi çağı, en azından dünyanın bize ait olan bölümünde artık kapanmış ve insanları kitle halinde silah altına alan ordu da geçmişte kalmıştır. Modern silahlar pek az profesyonel asker gerektirir ve mal üretimindeki teknolojik ilerleme, günümüzde istihdam ihtiyacının azalmasından ibarettir; yatırım, daha çok değil daha az iş gerektirir ve dünyanın her yerinde borsalar "incelen" ve "küçülen" şirketleri anında ödüllendirmekte ve işsizlik oranında bir düşme olduğunu gösteren haberleri, asabi bir tepkiyle karşılamaktadır.

Bu noktayı açıklığa kavuşturalım: Geleneksel olarak "işsiz" denilen insanlar artık bir "yedek emek ordusu" değildirler. Hollanda ya da İngiltere'de yaşayan yetişkin bir erkek artık askeriyenin ihtiyaç duyması halinde birliğine katılması gereken bir ordu yedeği değildir. Endüstrinin ihtiyaç fazlası hale getirdiği insanları geri çağırmasını beklersek kendimizi aldatmış oluruz. Böyle bir ihtimal günümüzün iktisadi refahıyla ilişkili olan her şeyin, esneklik ilkelerinin, rekabetçiliğin ve düşük emek maliyetleriyle ölçülen üretkenliğin mantığına ters düşecektir. O halde gerçekle yüzleşelim: Piyasa oyununun yeni kuralları, ulusun toplam servetinde bir artış vaat etse bile, bu kurallar oyunun içinde yer alanlar ile dışında kalanlar arasında neredeyse kaçınılmaz biçimde genişleyen bir gedik oluştururlar.

Ama hikâye burada bitmiyor. Oyun dışı kalan insanlar, ekonominin düzgün ve kârlı işlemesi bakımından vazgeçilmez olmak bir yana, hayal gücü ne kadar zorlanırsa zorlansın "faydalı" görülebilecek bir işleve bile sahip olmazlar. Potansiyel üreticiler olarak onlara artık ihtiyaç duyulmaz; ama üreticilerin değil de tüketicilerin iktisadi refahın yönlendirici gücü olarak rol aldıkları (bu, bize ekonomik dertleri unutturmasını beklediğimiz "tüketici yönelimli" iyileşmedir) bir toplumda yoksullar da tüketiciler kadar değersizdir: Piyasanın kandırmacalarıyla ayartılamazlar, kredi kartı taşımazlar, hiçbir bankadan hesaplarından daha fazla para çekemezler ve en

çok ihtiyaç duydukları metalar tüccarlara çok az kâr sağlar ya da hiç sağlamaz. Onların bir "sınıfaltı" [underclass] olarak yeniden sınıflandırılmalarında şaşılacak bir yan yoktur. Bu sınıf, artık düzeltilmesi, yeniden hizaya sokulması gereken geçici bir anormallik olarak değil, sınıfların dışında bir sınıf, "toplumsal sistem"in sürekli olarak dışında bırakılan bir kategori, geri kalanımızın onsuz daha iyi ve daha rahat olacağı bir kategoridir.

İçgörülü ve ferasetli Alman sosyolog Ulrich Beck yakınlarda *Schöne neue Arbeitswelt* başlıklı bir kitap yayımladı. Bu derin kitabın başlıca tezi, on yıl ya da daha fazla bir süre içinde, çalışma yeteneği olan iki Avupalıdan sadece birinin tam gün ve düzenli bir işe sahip olmakla iftihar edeceği, insanların bu yarısının bile sendikalarca korunan işlerin çeyrek yüzyıl kadar önce sağladığı uzun vadeli güvencelerden pek yararlanamayacağıdır (Sorbonne'dan ünlü iktisatçı Daniel Cohen'in belirttiği gibi, Ford ya da Renault fabrikalarında çalışan herhangi bir kişinin çalışma hayatının sonuna kadar burada kalacağı düşünülebilirken, Bill Gates'in şirketlerinde kazancı bol işlerde çalışan insanların gelecek yıl nerede olacaklarına dair en ufak bir fikirleri yoktur). Geri kalanımız hayatlarını "Brezilya tarzında" sürdüreceklerdir: Kısa sürede sona erme ihtimaline ve işverenin kaprislerine bağlı olan, hiçbir sözleşme garantisi, hiçbir emeklilik ya da tazminat hakkı olmayan, zaman zaman bulunan, kısa süreli, rastlantısal işlerle. Ulrich Beck haklıysa (ki onun kehanetleri, olguların ve bilgiye dayanan düşüncenin geniş bir desteğine sahiptir); refah devletini gereksiz hale getirme anlamına gelen son zamanların popüler "çalışana refah" projeleri yoksul ve ayrıcalıksızların payına düşeni iyileştirmeyi amaçlayan önlemler değil, basit bir yeniden sınıflandırma hilesiyle onları toplumsal ve aslında etik sorunların kayıt defterinden silme anlamına gelen istatistiksel bir uygulamadır.

Sözde "üçüncü yol"un vaizleri "bildiğimiz haliyle refah devleti"nin *sökülmesi*nin, bir zamanlar refah devletinin *yaratılması*nda olduğu gibi, "solun ve sağın ötesinde" bir mesele olduğunu ilan ederken belki de haklılardı.[1] Gerçekten de, hem sol hem de sağ hü-

1. "Üçüncü yol" teriminin genellikle, kaba, vahşi piyasa güçlerini ehlileştirme umu-

kümetler, küresel, ülkelerüstü ve serbestçe hareket eden sermaye ve finansın ülkeye gelmesini ve orada kalmasını sağlamanın dışında seçmenlerin gözüne pek giremezler. Sözü edilen sermayenin bakış açısından, refah devletinin başlıca hedefini oluşturan yerel yoksulların uygun insani koşullarda tutulması fikri "iktisadi anlam"dan tamamen yoksundur.

Hiç kuşkusuz refah devleti "medyada hak ettiği ilgiyi görmemektedir." Bugünlerde sosyal hizmet çalışanlarının büyük bir umutsuzluk ya da çöküşün eşiğinden çekip aldıkları yüzlerce ya da binlerce insana; ya da refah yardımlarının sefalet ile uygun bir hayat arasında farklılık sağladığı o milyonlara; ya da ihtiyaç olduğunda yardım göreceğini bilmenin, hayatın getirdiği risklerle, onurlu bir hayat bir yana başarılı bir hayatın bile onsuz düşünülemeyeceği cesaret ve kararlılıkla yüzleşebilme anlamına geldiğini gören on milyonlarca insana ilişkin pek az şey okuyor ya da işitiyoruz. Ama asalak olan ve dolandırıcılık yapan, kamu yetkililerinin sabır ve iyi niyetini istismar eden yüzlerce ve binlerce kişiye; "işsizlik yardımıyla yaşayan" yüz binlerce, belki milyonlarca kişinin, fırsat çıktığında iş yapmayan ya da yapmak istemeyen, maliyeti çok çalışan vergi mükelleflerine yüklemeyi tercih eden yersiz yurtsuz ve tembel kişilere dönüştüklerine dair pek çok şey okuyor ve işitiyoruz. "Sınıfaltı" üyelerine ilişkin popüler Amerikan tanımlarında, yoksulluk çeken insanlar, yalnız anneler, okulu bırakmış öğrenciler, madde bağımlıları ve şartlı tahliye edilmiş suçlular yan yana durur; onları birbirinden ayırmak artık kolay değildir. Onları birleştiren ve bir araya toplanmalarını haklı çıkaran şey, sebep ne olursa olsun hepsinin "topluma yük" olmasıdır. Onlar bir şekilde mucizevi biçimde ortadan kalksalar hepimiz daha iyi ve daha mutlu olurduk.

Çağdaş yoksulun –"sosyal hizmet müşterileri"nin– acıma ve merhamet nesnesinden hınç ve öfke nesnesine dönüşebilmesinin

---

dunu terk etmiş, ancak kendi teslimiyetlerini tam olarak itiraf etmeye hazır olmayan yazarlar ve siyasetçiler tarafından kullanılmakta olduğunu belirteyim; şimdi "ikincisi"nden, yani sosyalist alternatiften azade olan "birincisi," yani başat kapitalist piyasa tarzının sözcüleri bu terimi pek kullanmazlar, çünkü "üçüncü yol" etiketi altında önerilmekte olan ile öteden beri söylenmekte olan şey arasında fazla farklılık görmezler.

başka ve daha güçlü bir nedeni daha vardır. Bizler, barındığımız dünyayı az ya da çok ölçüde, riskler, belirsizlik ve güvensizlik olarak yaşarız. Toplumsal statümüz, işlerimiz, becerilerimizin piyasa değeri, güvendiğimiz ortaklıklarımız, komşularımız ve dostluk şebekelerimiz gayet istikrarsız ve kırılgan, güvenle demirlememize izin vermeyecek ölçüde tekinsiz limanlardır. Sabit bir tüketici seçeneği hayatı da huzurlu değildir: Ya her gün yapmak zorunda olduğumuz seçimlerin uygunluğuna ilişkin sürekli endişeye, ya çekiciliğini hızla kaybetmekte olan arzu nesnelerine, daha biz bulamadan moda olmaktan çıkmak ve saygınlığını kaybetmek gibi pis bir alışkanlığı olan, hepimizin çaresizce aradığı kimliğe ne demeli? Gerçekten de, hayat endişe ve korku doludur ve pek az insan, şans verilmesi halinde hayatında hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini söyleyecektir. *Risk Toplumu*'muz, kendi üyelerini günlük hayatın tehlikeleri ve büyük korkularıyla uzlaştırmak gerektiğinde, dehşet verici bir görevle yüz yüze gelir. Toplum dışına itilmiş bir sınıfaltı olarak sunulan yoksulun bu görevi yerine getirmesi biraz daha kolaydır. Onların hayat tarzı "oyunda kalma"nın yegâne alternatifi ise, bu durumda esnek bir dünyanın ve hayat boyu belirsizliğin riskleri ve dehşetleri biraz daha az itici ve dayanılmaz görünür; yani kendilerini düşünülebilecek bütün diğer seçeneklerin sağlayabileceğinden daha iyi hissederler. Biraz kinik biçimde denebilir ki, zihinsel huzurumuz, hayatla uzlaşmamız, kendimizi uyumlu kıldığımız hayattan alabileceğimiz her türlü mutluluk, psikolojik olarak toplumdışı yoksulun çaresizliğine ve sefaletine bağlıdır. Toplumdışı yoksula düşen sefalet ve ezilmişlik arttıkça kendimizi daha az sefil hissederiz.

Dolayısıyla, yoksulun bahtını olduğundan daha kötü hale getirmek, geri kalan hepimizin kaderini daha iyi gösterir. Bu, yoksullarla dayanışma beklentileri konusunda kötü haberdir. Bu dayanışma, nüfusun çoğunluğunun hissettiği büyük baskı gündelik hayatın yıpratıcı rutini ve hayatta kalmak için verilen günlük mücadelenin zor ve tatsız işleri haline geldiği dönemlerde kolayca ve doğal olarak sağlanabiliyordu. İşi olanın kötü duruma düşmesi ile işsiz yoksulun kötü duruma düşmesi arasında sıkı ve yakın bir benzerlik vardı ve

bu durumda işsiz insanların durumunu anlamanın işi olanlar için herhangi bir zorluğu yoktu. Hem birincisi hem de ikincisi sefalet içinde olduğunda, her ikisi de özünde benzer nedenlerle sefil oluyorlardı ve çektikleri acılar aynı türden olmasa da aradaki farklılık bir derece meselesi oluyordu. Günümüzde tam aksine, "işsizlik yardımı alan insanlar"la empati kurmak geri kalanımız için o kadar kolay olmaz. Onlar ve biz mutsuz olabiliriz, ama açıktır ki, farklı nedenlerden ötürü mutsuz oluruz. Bizim sefaletimiz ayırt edici biçimde farklı biçimlerdedir ve kolayca tercüme edilmez.

Çoğumuza musallat olan korkular refah güvencesinin çok az oluşundan kaynaklanır; onlar, yani yoksullar, tam aksine, kendi sefaletleri içinde çok daha güvenlidirler. Acı çekiyorsak, bunun nedeni geçim kaynaklarımızın esnekliği ve istikrarsızlığıdır; ama istikrarsızlık yoksul bir hayata mahkûm insanların şikâyet edecekleri en son şeydir. Onlar, bir başkasına görülmemiş fırsatlar sunmakla övünen bir dünyada kendilerine düşen şanssızlıktan ötürü acı çekerler; ne var ki bizler, onların şansızlığını bize acı veren risklerden kurtulma olarak görme eğilimindeyiz. Onların gelirleri yetersiz olabilir, ama en azından güvenlidir; yardım çekleri ne olursa olsun düzenli olarak gelir ve bu insanlar yarınlarından emin olmak için her gün kendilerini kanıtlama ihtiyacı duymazlar. Hiçbir şey yapmayarak, bizim kazanmak için elimizden geleni boş yere yapmaya çalıştığımız o kesinliği elde ederler ve tadını çıkarırlar. İşte bu yüzden, "çalışana refah" programları "esnek istihdam edilenler"in çoğunluğunun açık ya da en azından zımni desteğine bel bağlayabilmektedir: onları, tıpkı bizler gibi, emek piyasasının değişken dalgalarının hoyratlığına bırakın, bize acı veren aynı belirsizlik bırakın onlara da uğrasın...

Dolayısıyla, refah devletinin gözden düşmesi *üstbelirlenmiş*tir. Zengin ve güçlü onu kötü bir yatırım ve israf edilmiş para olarak görürken, daha az zengin ve güçsüz olanlar da "refah müşterileri"yle hiçbir dayanışma duygusu hissetmez ve onların içinde bulundukları zor durumda kendi dertlerinin bir ayna imgesini artık görmezler. Refah devleti savunma halindedir. Kendi *varoluş nedenini* tekrar tekrar mazur göstermek ve her gün tartışmak zorundadır. Ve

tartışırken, zamanımızın en popüler dilini, çıkar ve kârlılık dilini yeterince kullanamaz. Aslında dahası da söylenebilir: Refah devletinin sürekli varlığı lehine hiçbir *akılcı* tez ortaya atılamaz. "Yedek emek ordusu"nun refahını gözetmek akılcı bir adım atmak, aslında aklın bir emri olarak sunulabiliyordu. "Sınıfaltı"nı canlı ve iyi durumda tutmak her türlü akılcılığa meydan okur ve görülebilir hiçbir amaca hizmet etmez.

Böylece tekrar aynı meydana çıkıyoruz. Etik ile akılcı-araçsal akıl arasında mutlu bir evlilik hayatıyla geçen bir yüzyılın (ya da daha uzun bir sürenin) ardından, eşlerden ikincisi evlilik bağını koparmayı tercih etti ve etik, bir zamanlar paylaşılan hanehalkının sorumluluğunu tek başına yüklenmek zorunda kaldı. Ve etik, yalnız kaldığında kırılganlaşır ve kendi ayaklarının üzerinde kolayca duramaz.

Çok uzak olmayan bir geçmişte ilk ve son kez yanıtlandığı düşünülen ve bu nedenle nadiren işitilen, "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" sorusu, bu kez daha yüksek ve kavgacı bir sesle hergün sorulmaktadır. Ve bu soruya "evet" yanıtı vermek isteyen insanlar, onu soğuk ve ciddi çıkarlar dili içinde ikna edici bir ses haline getirmek için, henüz hiçbir belirgin başarı olmaksızın, umutsuzca uğraşmaktadırlar. Oysa yapmaları gereken, refah devletinin etik sebebini, insani ve uygar bir toplumda kendi varlığını haklı çıkarması için refah devletinin ihtiyaç duyduğu yegâne sebebi, cesur ve açık biçimde bir kez daha öne sürmektir. Rekabetçiliğin, maliyet-fayda hesaplarının, kârlılığın ve diğer serbest piyasa emirlerinin, Pierre Bourdieu'ya göre hızla *pensée unique*'imiz [benzersiz düşünce], her türlü sorgulamanın ötesindeki inancımız haline gelmekte olan şeyin içindeki üstün ve ortak güçlere hükmettiği bir toplumda, etik görüş hiçbir etki yaratamaz; ama etik görüş refah devletinin elde kalan yegâne savunma hattı olduğu için, güvence sorunu ortada kalmıştır.

Bir köprünün taşıma kapasitesi en zayıf ayağının gücüyle ölçülür. Bir toplumun insan kalitesinin, en zayıf üyelerinin hayat kalitesiyle ölçülmesi gerekir. Ve ahlâkın özü, insanların, başkalarının insanlığı için üstlendikleri sorumluluk olduğu için, bu, toplumun etik

standardının da ölçüsüdür. Bunun refah devletinin üstesinden gelebileceği tek ölçü, ama aynı zamanda onun ihtiyaç duyduğu tek ölçü olduğunu öne sürüyorum. Bu ölçü, kaderi hepimizin desteğine bağlı olan refah devletini hepimize sevdirmek için yetersiz görülebilir, ama bu aynı zamanda refah devleti lehine kararlı ve açık biçimde konuşan yegâne ölçüdür.

Etik temellere dönme ihtiyacının, zamanın hâkim söylemiyle uyum eksikliğinden ibaret olan bariz engele ek olarak başka engellerle de karşılaşması muhtemeldir. Bu engeller sosyal hizmete *içkindir*; kökenleri sosyal hizmetin uzun süreli bürokratikleşmesindendir. Bu bürokratikleşme yıllarca hız kesmeden sürmüştür, çünkü kabul edilen haliyle sosyal yardımın etik özü onun günlük pratiklerinin nadiren araştırılmış arkaplanına atılabilmektedir. Profesör van der Laan, sosyal yardım uygulamasında "ahlâki değerlendirmenin yerine kuralların usule uygun biçimde uygulanması geçirilmiştir" derken, bu türden kendine zarar verici zorlukların en haksız ve asap bozucu olanına işaret etmektedir. Sosyal hizmetin uygunluğu kurallara uygunluğuyla değerlendirilir hale geldi. Sosyal hizmet çalışanlarının ilgilenmeleri gereken vakaların büyük ve sürekli biçimde artan sayısı ve benzersizlikleri kıyaslamaya ve düzgün bir sınıflandırmaya karşı koyan insani acılar için kıyaslamalar yapma ve "ortak paydalar" bulma zorunluluğu veri alındığında, bu belki de kaçınılmazdı. Bu eğilimin haklı nedenleri olabilirdi, ama sonuçları günlük sosyal hizmet uygulamasını başlangıçtaki etik dürtüsünden daha da uzaklaştırdı; hizmet nesneleri giderek yasal kategori türlerine dönüştü ve her türlü bürokrasiye özgü "insan yüzünün silinmesi" süreci harekete geçirildi.

Başka ülkelerde olduğu gibi Hollanda'da da sosyal hizmet çalışanlarının, yaptıkları işte başarı ve yenilginin sırrının usule ilişkin kuralların lafzında ve onların ruhunun tam yorumunda aranması gerektiğine ve bulunabileceğine inanacak şekilde eğitilmiş olmalarının şaşılacak bir yanı yoktur. "Usule uygun icraat" iş performansına rehber olarak "ahlâki değerlendirme"nin yerine geçtiği zaman, en çarpıcı ve gelişmeye açık sonuçlardan biri, kuralları daha tam ve olduklarından daha belirgin hale getirme, onların yorumlarını git-

tikçe azaltma, her vakada kararları "kitaba uygun biçimde" tam olarak belirlenmiş ve kestirilebilir hale getirme dürtüsüdür. Bütün bunların yapılabileceği, eğer yapılmamışsa sosyal hizmet çalışanlarını ve onların patronlarının gevşekliği, ihmali ve dar görüşlülüğünün suçlanacağı beklentisi bunlara eşlik eder. Bu türden inançlar sosyal hizmetlileri içe bakışa ve refah devletine karşı yükselen eleştiri dalgasının açıklamasını kendi başarısızlıklarında araştırmaya iter. Eleştirmenlerin söylediği her şeyin yanlış olduğuna inanırlar. Eğer sadece onlar, yani sosyal hizmet çalışanları, müşterilerin yetkilerine ilişkin açık bir envanteri ve davranışımıza ilişkin *eindeutig* [kesin] bir kodu tasarlayabilir ve kanun kitaplarına yazabilirlerse, eleştirmenler susturulabilirler.

Söz konusu inançların ve beklentilerin yanılsama olduğunu, her ne olursa olsun sosyal hizmetin aynı zamanda Öteki'nin kaderinden ve refahından vazgeçilmez biçimde sorumlu olmaya ilişkin etik bir jest olduğunu hatırladığımız anda, onların ne kadar yanılsamalı olduğunun açıklığa kavuştuğunu ve Öteki ne kadar zayıf ve hakkını talep edemeyecek durumdaysa sorumluluğumuzun o kadar büyük olduğunu belirtmek durumundayım. Bizler bütün kardeşlerimizin bekçisiyiz; ne var ki bunun anlamı açık olmaktan uzaktır ve kolayca şeffaf ve *eindeutig* hale getirilemez. Açıklık ve kesinlik "usule uygun icraat"ın kural olduğu bir dünyanın ideali olabilir. Ne var ki, müphemlik ve belirsizlik etik dünyanın günlük ekmeğidir ve sorumluluğun ahlâki özü, dünyanın üzerinde durduğu temel tahrip edilmeksizin yok edilemez.

Sosyal hizmete musallat olan belirsizlik, ahlâki sorumluluğa özgü belirsizlikten daha fazla ya da daha az bir şey değildir. Oraya ebediyen kalmak üzere girmiştir; yalnızca etik vicdanla etkisiz kılınabilir. Çağımızın bir başka büyük ahlâk felsefecisi, Aarhus teologu Knud Løgstrup'un, umursamak için verilen, "söylenmemiş emir" dediği şeyden söz ederken belirttiği gibi, "çatışma her zaman mümkündür". Her biri kendi başına bir tehlikeyi temsil eden iki aşırılık arasında tedirgin edici biçimde manevra yapmaya mahkûmuz. Bir yanda, Løgstrup uyarmaktadır: "Öyle bir durum olabilir ki, öteki kişinin çıkarına en çok hizmet edeceği için benden yapma-

mı beklediği ve arzuladığı şeye karşı çıkmak zorunda bırakılırım." Öte yanda, "bu sadece öteki kişinin beklentilerini karşılamak ve onun arzularını yerine getirmekle ilgili bir mesele olursa, ilişkimiz kendimizi bir başkasını aracı haline getirmemizden –sonuçlarını düşünmeksizin– başka bir anlam taşımazdı." "Sorundan daima kaçıp kurtularak birinin ötekini sadece memnun etmeye çalışması" bir ayartıcı ve dolayısıyla ahlâki ilişkinin ortaklaşa bozulmasıdır; "işlerin nasıl yapılacağına ve ötekilerin nasıl olmaları gerektiğine dair kesin fikirler"e sahip olmak ve "değiştirilmekte olanlara fazla anlayış göstererek dikkatimizin dağılmaması"nı istemek bir başka ayartıdır. Her iki bozulma da marazidir ve bunlardan kaçınabilmek için elimizden geleni yapmalıyız. Ne var ki, mesele tuzaklardan birine ya da diğerine düşme ihtimalinin daima bizimle birlikte olacağıdır: Bu tehlikeler bütün ahlâki ilişkiler için geçerlidir. Sorumluluğumuz bu iki tehlikenin sabitlediği çerçevenin içine sıkı biçimde yerleşmiştir. Eğer sorumluluk ve hizmet talebi, bizlerin süregiden belirsizlikten bıkarak çok sık hayal ettiğimiz gibi, "ayrıntılı olarak dile getirilebilir" olsaydı, "bize hiçbir sorumluluk düşmeksizin, kendi insanlığımıza, hayal gücümüze ya da içgörümüze hiçbir yatırım yapmaksızın, saf anlamda dışsal bir mesele olurdu." Løgstrup şu sonuca varır: "Mutlak kesinlik mutlak sorumsuzlukla aynıdır." "Hiç kimse önceden verilen direktifleri uygulamaya ve gerçekleştirmeye özen gösteren kişiden daha düşüncesiz değildir."

Bütün bunlar huzur ve sükunet arayanlar için kötü haberlerdir. Kişinin kardeşinin bekçisi olması, ömür boyu ağır iş cezasına ve ne kadar çaba gösterilirse gösterilsin asla giderilemeyen ahlâki endişeye mahkûm olmaktır. Ahlâklı kişi içinse iyi bir haberdir bu: Tam da sosyal hizmet çalışanlarının içinde bulundukları günlük durumlarda, güvencesiz ve kuşkuya yer bırakmayan güvenilir kurallar olmaksızın zor seçimler yapmayı gerektiren durumlardadır ki, Öteki için sorumluluk, bütün ahlâkın temeli, gerçek değerini ortaya koyar.

Hollanda'daki sosyal hizmet öncülerini anarken bence üzerinde düşünülmesi gereken mesajı özetlememe izin veriniz. Sosyal hizmetin ve daha genel olarak refah devletinin geleceği, keskinleştiri-

len, daraltılan ve daha iyi odaklanan kurallara, sınıflandırmalara ve usullere bağlı değildir; insani ihtiyaçların ve sorunların çeşitliliğinin ve karmaşıklığının azaltılmasına da bağlı değildir. Tersine, toplumun miras aldığımız etik standartlarına bağlıdır. Bugün kriz içinde ve tehdit altında olan, sosyal hizmet çalışanlarının akılcılığı ve gayretkeşliğinden ziyade bu etik standartlardır.

İnsanlığın en büyük kazançlarından ve uygar toplumun kazanımlarından biri olan refah devletinin geleceği etik seferin cephe hattında yatar. Bu sefer kaybedilebilir; bütün savaşlarda yenilgi riski vardır. Ne var ki onsuz hiçbir çabanın başarı şansı yoktur. Akılcı tezler çare olmaz; dürüstçe ifade etmek gerekirse, kardeşimizin bekçisi olmamız, hizmet vermemiz, ahlâklı olmamız için hiçbir "makul sebep" yoktur ve fayda yönelimli bir toplumda, faydasız ve işlevsiz yoksulun ve işsizin mutlu olma haklarına ilişkin akılcı kanıtlar hesaba katılamaz. Evet, itiraf etmeliyiz ki, sorumluluk üstlenmek, hizmet vermek ve ahlâklı olmak konusunda hiçbir "makul sebep" bulunmamaktadır. Ahlâkın tek destekçisi ahlâkın kendisidir: İnsanları daha zengin ve şirketleri daha kârlı hale getirmeyecek olsa da, hizmet etmek ellerini yıkayıp gitmekten, mutsuz olan ötekiyle dayanışmak kayıtsız kalmaktan *daha iyidir;* yani ahlâklı olmak tamamen daha iyidir.

Bugün kutlamakta olduğumuz, yüz yaşındaki sorumluluk üstlenme kararımız, bir toplumun kalitesini o toplumun etik standartlarıyla ölçme kararıdır.

VI
Farklılık içinde birlik

Çağdaş hayatın ayırt edici bir çok alâmeti, kapsayıcı bir *belirsizlik* duygusunu güçlendirmektedir; "bilinen dünya"nın geleceğine *ve* özel dünyanın geleceğine, "erişim alanı içindeki dünya"ya ilişkin, özünde kararlaştırılamaz, denetlenemez ve dolayısıyla *ürkütücü* bir anlayış katkıda bulunmaktadır; halihazırda aşina olunan eylem tasarılarının kişinin eyleminin sonuçlarına dair doğru bir hesaplamaya izin verecek kadar sabit kalmayacağı konusundaki kuşkuyu artırmaktadır. Bugün bizler, Marcus Doel ve David Clarke'ın türettikleri bir ifadeyi ödünç almak gerekirse, bizi *kuşatan bir korku* atmosferinde yaşamaktayız.

Bu belirsizlik duygusunun sebebi olan pek çok etkenden birkaçının adını koymama izin veriniz.

(1) "Düzen, en çok, kaybedildiği zaman ya da kaybedilme sürecindeyken önem kazanır." James Der Derian bize bunu hatırlatır ve daha sonra bunun günümüzde *neden* bu kadar büyük bir sorun oluşturduğunu, George Bush'un, Sovyet imparatorluğunun çöküşünden sonra, yeni düşman *belirsizlik, kestirilemezlik* ve *istikrarsızlık*tır şeklindeki açıklamasından alıntı yaparak açıklar. Biz de buna şunu ekleyebiliriz ki, içinde yaşadığımız modern zamanlarda, düzen bütün pratik niyetler ve amaçlar bakımından, denetim ve yönetimle özdeşleştirildi; bu da pratiğe ilişkin yerleşmiş bir kod ve bu koda itaat etmeye zorlama yeteneği anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, düzen fikri, bizatihi şeylerden çok, onları yönetme tarzlarıyla, şeylerin o anki halleriyle taşıdıkları içkin niteliklerinden çok *düzen kurma yeteneği*yle ilgiliydi. George Bush'un kastetmiş olması gereken şey, "şeylerin düzeni"nin dağılması değil, daha ziyade şeyleri düzene sokmak ve o halde tutmak için gereken araçların ve *know-how*'ın ortadan kaybolmasıydı.

Net ayrımlar ve açık amaçlarla geçen yarım yüzyılın ardından dünya görülebilir bir yapıdan ve ne kadar netameli olursa olsun herhangi bir mantıktan yoksun hale geldi. Çok uzak olmayan bir geçmişte dünyaya hâkim olan güç bloğu siyasetleri, dünya güçlerinin yapabilecekleri dehşet verici şeylerden ötürü korkutucuydu. Onun yerine geçen şey ise, tutarlılık ve yönelim yoksunluğu ve bir şey yapma, yoksulluğu azaltma, önleme ya da şiddeti engelleme konusunda sürekli biçimde belirgin yeteneksizliğiyle korkutuyor. Almanya'dan Hans Magnus Erzensberger yaklaşan bir iç savaş çağından korkmaktadır (Bosna'dan Afganistan'a ve Bougainville'e kadar yaşanan bu türden kırk kadar savaş saymıştır). Fransa'da Alain Minc yaklaşan Yeni Karanlık Çağ hakkında yazmaktadır. Britanya'da Norman Stone, dilenciler, veba, büyük yangınlar ve hurafelerle dolu ortaçağ dünyasına dönüp dönmediğimizi sormaktadır. Bunun çağımızın eğilimi olup olmadığı, kuşkusuz, açık bir soru olmaya devam eder; ancak şu anda gerçekten önemli olan, buna benzer kehanetlerin çağdaş entelektüel hayatın en itibarlı yerlerinde alenen yapılabilmesi, bunlara kulak verilebilmesi, uzun uzadıya düşünülebilmesi ve tartışılabilmesidir.

Bugün yirmi ya da daha fazla sayıda sorunlu, endişeli ve güvenden yoksun ülke, onların ilerleme ve mutluluk tanımlarına saygı gösterme yönünde artık hiçbir eğilim taşımayan, kendi araçlarıyla zor bela sağlayabildikleri mutluluklarını korumak ya da sadece hayatlarını sürdürmek için onlara olan bağımlılığı her gün biraz daha artan dünyanın geri kalanıyla yüz yüze gelmektedir. Uygarlığın eski merkezi, her zamankinden daha sık biçimde, yatıştırıcı ya da yönlendirici bir güç değil, yerkürenin sayısız Afganistanlıyı, Senegalliyi, Ruandalıyı ve Sierra Leoneliyi kapsayan kabile savaşlarını yürütmek için gereken silahların sağlayıcısı olma rolüyle ortaya çıkmaktadır. Günümüz metropollerinin dünya periferisi üzerinde yarattığı kapsamlı etkiyi özetlemek için kullanılabilecek belki de en iyi kavram, "ikinci barbarlaşma" kavramıdır.

(2) O halde evrensel bir kuralsızlaşma söz konusudur. Piyasa rekabetinin akıldışı ve ahlâki körlüğüne verilen şartsız öncelik, sermaye ve finansa bütün diğer özgürlükler pahasına sunulan sınırsız özgürlük, toplumsal olarak muhafaza edilen güvenlik ağlarının parçalanması, iktisadi kaygılar dışında her şeyin ihmal edilmesi gibi etmenlerin tümü, hem toplumların içinde hem de kendi aralarında sürekli bir kutuplaşma sürecine devamlı olarak yeni bir itilim kazandırdı. Eşitsizlik –kıtalararası, devletlerarası ve en yenisi, toplumlararası eşitsizlik– bir kez daha dünün dünyasını andıran bir ölçeğe ulaşmaktadır; ki bu dünyada, kendi kendini düzenleme ve düzeltme yeteneğine olan güvenin ebediyen kaybedildiği görülmüştü. İhtiyatlı, ancak ılımlı hesaplamalara göre, zengin Avrupa'da yurttaşların yaklaşık 3 milyonu evsiz, 20 milyonu emek piyasasından çıkarılmış durumda ve 30 milyonu yoksulluk sınırının altında yaşamaktadır. Ulus-devletlerin iyi ve onurlu bir hayat sürme evrensel hakkının bekçisi olarak ulusal topluluk tasarımından saparak ve bunun yerine evrensel bir kendini zenginleştirme şansının yeterli güvencesi olarak piyasanın reklamını yapıp kendi geleneksel görevlerini ebediyen terk etmeleri, yeni yoksulların acılarını daha da derinleştirmektedir. Üstelik onların yoksulluğu rezillik olarak görülmek-

te ve artık insanlıkla özdeşlenen tüketici özgürlüğünün inkârıyla açıklanarak aşağılanmaktadır.

En tepedeki 358 "küresel milyarder"in bugünkü serveti en yoksul 2,3 milyar insanın (dünya nüfusunun % 45'i) toplam servetine eşittir. Küresel finans, küresel ticaret ve küresel bildirişim endüstrisinin hareket ve kendi hedeflerini sınırsız biçimde izleme özgürlüğü dünya sahnesinin siyasal parçalanmışlığına bağlıdır. Küresel sermayenin "zayıf devletler"le, yani *zayıf* olmakla birlikte devlet olmaya devam eden *devletlerle* bir çıkar ilişkisi geliştirdiği söylenebilir. Kasıtlı ya da bilinçsiz biçimde, devletlerarası kurumlar bütün üye ya da bağımlı devletler üzerinde, sermayenin serbestçe hareket etmesini yavaşlatabilecek ve piyasa serbestisini sınırlayabilecek her şeyi sistemli biçimde tahrip etmek için eşgüdümlü bir baskı uygulamaktadırlar. Kapıların ardına kadar açılması ve her türlü özerk iktisadi siyaset düşüncesinin terk edilmesi, dünya bankalarından ve parasal fonlardan mali yardım sağlamanın temel koşuludur. Zayıf devletler tam da, kuşkulu biçimde yeni dünya *düzensizliği* gibi görünen Yeni Dünya Düzeni'nin varlığını sürdürmesi ve kendini yeniden üretmesi için gerekli olan şeydir. Zayıf devletler, iş yönetimi için gerekli olan bir parça düzeni güvence altına alan, ama küresel şirketlerin özgürlüğüne etkin bir fren olmalarından korkulması gerekmeyen (faydalı) bir yerel polis bölgesine kolayca indirgenebilirler.

Bütün bunların psikolojik etkileri, halihazırda mülksüzleşmiş ve gereksizleşmiş insanların sayıca artmasının çok ötesine ulaşmaktadır. Bugün ne kadar sağlam ve refah içinde görünürse görünsün yuvalarının yarın tam bir çöküş felaketiyle karşılaşmayacağından ancak pek azımız gerçekten emin olabilir. Hiçbir iş güvence altında değildir, hiçbir mevki garantili değildir, sürekli olarak faydalı olabilecek hiçbir iş becerisi yoktur; deneyim ve *know-how*, edinildikleri anda bir dert kaynağı haline gelirken, cazip kariyerlerin intihara giden yollara dönüşebileceği sıkça kanıtlanmaktadır. Şimdiki haliyle insan hakları, ne kadar iyi uygulanırsa uygulansın, bir iş bulma hakkının ya da, daha genel olarak, geçmişteki erdemlerinden ötürü kişinin hizmet görme ya da ücret alma hakkının edinil-

mesini gerektirmez. Geçim yolu, toplumsal statü, faydalı olanın takdir edilmesi ve özsaygınlık hakkı bir gece içinde hep birlikte ve fark edilmeden yok olabilir.

(3) Kendi kendini dokuyan ve kendi kendini muhafaza eden türden diğer güvenlik ağları –piyasa çatışmalarının bıraktığı çürükleri iyileştirmek için kişinin çekilebileceği, komşuluk ya da aile tarafından bir zamanlar sağlanan ikinci siper hattı– dağıldı ya da önemli ölçüde zayıflatıldı. Artık tüketimcilik ruhunun nüfuz ettiği ve Öteki'ne zevk deneyiminin potansiyel kaynağı olma rolünü veren, kişilerarası ilişkilerin değişen edimbilgisi (Anthony Giddens'ın büyük bir inançla betimlediği yeni tarz "hayat siyasetleri") kısmen suçlu görülmektedir: Yeni edimbilgisi başka birçok konuda başarılı olabilir; ama kalıcı bağlar ve en kesin biçimde süreceği *tahmin edilen* ve bu şekilde *davranılan* bağlar oluşturamaz. Onun oluşturduğu bağlar, "ikinci bir uyarıya kadar" ve "istenildiğinde vazgeçilebilir" ilkelerine göre tesis edilmiştir ve haklarla yükümlülüklerin ne güvence altına alınmasını ne de kazanılmasını vaat eder.

Toplumsal becerilerin yavaş ancak durmaksızın dağılması ve unutulması, suçun diğer kısmını üstlenir. İnsanların kendi becerileriyle ve yerli kaynakların kullanılmasıyla meydana getirilen ve birarada tutulan şeyler, artık piyasada satılabilen, teknolojik olarak üretilen aletlerle sağlanmaktadır. Bu türden araçların yokluğunda, ortaklıklar ve gruplar, ilk planda oluşma şansına sahip olsalar bile dağılırlar. Sadece bireysel ihtiyaçların karşılanması değil, ekiplerin ve kolektif yapıların varlığı ve direnci de büyük ölçüde piyasaya bağımlı hale gelir ve böylece piyasanın kaprisini ve kestirilemezliğini tam olarak yansıtır.

(4) David Bennett'in yakınlarda gözlemlediği gibi, "yaşadığımız maddi ve toplumsal dünyalara ilişkin radikal belirsizlik ve bu dünyaların içindeki siyasal eylemlilik tarzlarımız ... imaj endüstrisinin bize sunduğu şeydir..." Aslında, bugün en etkin kültür medya-

sı tarafından büyük ikna gücüyle aktarılan mesaj (ki alıcıları bu mesajı kolayca kendi deneyimlerinin arkaplanına ters düşecek biçimde okurlar) dünyanın temel kararsızlığına ve yumuşaklığına ilişkin bir mesajdır: Bu dünyada her şey olabilir ve her şey yapılabilir, ama yapılan hiçbir şey ebedi olamaz, olup biten her şey bildirilmeden gerçekleşir ve fark ettirmeden çekip gider. Bu dünyada, insani bağlar birbirini izleyen karşılaşmalara, kimlikler birbiri ardı sıra takılan maskelere, biyografi aynı derecede kısa ömürlü bellekte süren bir dizi epizoda bölünür. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve bilinen, farklı tarzlarda bilinebilir; bir tarz bir diğeri kadar iyi ya da kötü olarak (ve kesinlikle değişken ve kararsız olarak) bilinebilir. Bahse girmek, kesinliğin arandığı yerde artık kural oluştururken, riske girmek hedefleri inatla izlemenin yerini alır. Dolayısıyla, dünyada kişinin sağlam ve güvenilir bulabileceği pek az şey vardır ve kendi hayat çizgisini içinde dokuyabildiği sağlam bir kumaşı andıran hiçbir şey yoktur.

Diğer şeyler gibi insan kimlikleri de –onların özimgeleri– her birinin kendi anlamının icat edilmesi, taşınması ve ifade edilmesi gereken enstantane fotoğraf koleksiyonlarına, çoğunlukla öteki enstantane fotoğraflara göndermede bulunmaksızın bölünür. Kişinin kendi kimliğini evini inşa eder gibi –tavanların, katların, odaların, koridorların birbirine eklenmesiyle– evreler halinde ve sabırla kurması yerine, bir dizi "yeni başlangıçlar", anında birleştirilen ancak kolayca sökülen biçimlerle yapılan deneyimler, birbiri üstüne resmedildi; bu, gerçekten de bir *palimpsest* [silinip yeniden yazılabilen] *kimlik*; unutma sanatının hatırlama sanatından daha değerli bir nitelik olduğu, öğrenmekten çok unutmanın sürekli uyumun koşulu olduğu, her yeni şeyin ve insanların bir sabit kameranın görüş alanına girip çıktığı, bizatihi belleğin yeni imgeler almak için daima silinmeye hazır bir video kasetini andırdığı bir dünyaya uygun bir kimlik türüdür.

Postmodern belirsizliğin, elbette hepsi değilse de bazı boyutları bunlardır. Kapsamlı, sürekli ve kendi kendini sürdüren belirsizlik

koşulları altında yaşamak cesaret kırıcı bir deneyimdir; kişi seçeneklerle yüz yüze gelerek tereddüte düştükçe sonsuz olasılıkların önünde ürperir; bugünün makul sebeplerinin yarının pahalı hataları olarak görünebileceği düşüncesiyle titrer; kişi artık geleceğin ne getireceğini ve kendisine sunmasını istediği şeyi almak için onu nasıl zorlayacağını bile bilmez. Belirsizlik, tereddüt, denetim eksikliği; bütün bunlar kaygıyla sonuçlanır. Bu kaygı yeni bireysel özgürlükler ve yeni sorumluluk için ödenen bedeldir. Bu türden özgürlükler başka bakımlardan ne kadar eğlenceli olursa olsun, pek çok insan bu bedeli memnunlukla ödenmeyecek kadar yüksek bulur. Onlar bu kadar karmaşık ve ürkütücü olmayan bir dünyayı, seçeneklerin basit olduğu, iyi seçeneklerin ödüllendirildiği, iyi bir seçeneğin belirtilerinin yanlış anlamaya yer bırakmayacak kadar açık olduğu bir dünyayı tercih ederlerdi. Bu, kişinin doğru yolda olmak için ne yapması gerektiğini bildiği, gizemli yanı olmayan ve kişiyi şaşırtmayan bir dünya olurdu. Kendilerine sorulmadan özgürlüğün içine fırlatılıp atılan pek çok insan için, "büyük bir sadeleştirme"nin sunulması onların ayartıcı buldukları ve reddetmeleri zor olan bir şeydir.

Ama modern kentlerin sakinleri olan bizler için şeffaf ve sade olan şeylere ulaşma şansı pek azdır. Modern zamanların başlangıcıyla birlikte kentler anonim kalabalıkların toplanma yerleri, yabancıların, Benjamin Nelson'ın dediği gibi sahici "evrensel ötekilikler"in buluşma mekânları olmuştur. Yabancılar, açıklıktan yoksunluk anlamına gelir: Kişi onların ne yapacaklarından, eylemlere nasıl tepki göstereceklerinden emin olamaz; onların dost mu yoksa düşman mı olduklarını ayırt edemez ve bu durumda onlara ancak kuşkuyla bakabilir. Yabancıların uzun süre aynı yerde kalmaları halinde, korkuyu azaltan bazı birlikte yaşama kuralları oluşturulabilir: yabancılar –"bizim gibi olmayan" insanlar– kendi semtlerinde kapalı tutulabilirler, böylece onların yanından dolanarak geçebilir, onlardan kaçınabiliriz; sadece kesin biçimde tanımlanan yer ve mekânlarda kullanılmak üzere bazı işlere ve hizmetlere atanabilirler; bu da olmazsa, normal, gündelik hayatın akışından güvenli bir mesafede, ayrı tutulabilirler. Yabancı varlığının bu şekilde "normalleş-

tirilmesi" ya da "ritüelleştirilmesi" bütün modern kentlerde oldukça başarılı biçimde uygulansa da bu, bugünün büyük göçler, sahici bir *Völkerwanderung* [kitlesel göç] çağında pek çare olmaz. Yabancılar öylesine büyük sayılarla gelirler ki onları marjinal mekânlara ve işlevlere atamak kolay olmayabilir; onların varlığı mutat ve ritüelleşmiş bir hayata izin vermeyecek ölçüde fazla olabilir; giderek "kuralsızlaşan" bir dünyada, onları belirli mekânlara ve görevlere kapatmak ya da belirli bir mesafede tutmak beklenemez; onların yerel âdetlere itaat etmeleri de sağlanamaz, çünkü geçmişin etnik ya da kültürel yabancılarının aksine, onlar kendi gelenekleri ve âdetleriyle gurur duyarlar ve ev sahiplerinin tartışmasız biçimde daha üstün olan alışkanlıklarının, modalarının ve önyargılarının önünde diz çökmezler. Postmodern erkeklerin ve kadınların korku ve kaygılarının bu "yeni yabancılar" üzerinde odaklanma eğilimi göstermesinde şaşılacak bir yan yoktur. Haksız sayılabilirler mi? Kentler bu yabancı, itaatsiz ve arsız insanların akınına uğramadan önce, hayat daha basit ve bugünkü kadar sinir bozucu değildi...

Bu genel bir görünümdür; bununla birlikte, günümüzün kenti kesinlikle birörnek ve türdeş bir uzam değildir. O, çekici özellikleri çok fazla seçime tabi tutulan, niteliksel bakımdan farklı alanların bir toplamıdır. Her bir alan sadece sürekli sakinlerinin tipiyle değil, ziyaret etmesi ya da içinden geçmesi muhtemel tesadüfi yabancıların tipiyle de ayırt edilir. Alanlar arasındaki sınır hatları bazen açıkça çizilir ve korunur, ancak bu hatlar genellikle bulanıktır ya da yetersiz biçimde işaretlenmiştir; çoğu vakada bu sınır hatlarına itiraz edilir, sınır hattı çatışmaları ve ihlallerin keşfi yüzünden sürekli olarak yeniden çizilmeleri gerekir. Bu koşullar altında yabancıların uyandırdığı nefret, "baş belâsı olma etkisi" bir derece meselesidir; kentin farklı semtlerinde farklı yoğunluklarla ve kent sakinlerinin farklı kategorileri tarafından yaşanır. Kentte, bir kişinin evinin bulunduğu yer bir başka kişi için düşmanca bir ortamıdır. Bunun sebebi, kent içindeki hareket özgürlüğünün, tahmin edileceği gibi, günümüzde esas *tabakalaştırıcı* etken olmasıdır. Kentin toplumsal hiyerarşisindeki bir konum en iyi şekilde tek bir alanla sınırlı kalmaktan kaçınabilme (ya da kaçınamama) derecesiyle ve "girilmez"

alanların görmezden gelinip gelinemeyeceği ya da güvenli biçimde aşılıp aşılınayacağıyla ölçülebilir.

Başka bir deyişle, kent sakinleri yabancıların varlığını *gözardı* edebildikleri ve işaretleri görülen tehlikeleri etkisiz hale getirebilme derecelerine göre tabakalaşırlar. Sorun, bunu yapmak için gerekli olan kaynakların kent sakinleri arasında eşitsiz biçimde dağıtılmış olmasıdır. Çağdaş kentlerde ikamet eden pek çok kişi uygulanabilir bir "kaçınma stratejisi" olmaksızın tek başlarına kalırlar ve genellikle yaşanabilir (ya da aslında, serbestçe ulaşılabilir "kamusal") alan haritalarını sıkı bir kuşatma altındaki "gettolaştırılmış" bir alanla sınırlamak zorunda kalırlar. Onlar, en iyi durumda, kent sakinlerinin geri kalanını sınırların ötesinde tutmaya çalışabilirler. Ünlü "girilmez alanlar" kişinin onlara hangi taraftan baktığına bağlı olarak farklı görünür; dışarıda dolaşacak kadar talihli olanlar için oraları "girilmez *alanlar*"dır, ama içeridekiler için "girilmez" aynı zamanda "çıkılmaz" anlamına gelir. İstemedikleri alanları atlama özgürlüğünden yararlanan kent sakinleri, gettolarda yaşayanları, karşılaşmaları muhtemel olan yabancılar envanterinden biraz dikkat göstererek eleyebilirler. Kent içi karayolları, geçitler ve otobanlar şebekesi ve elbette güçlendirilmiş camları ve sağlam kilitleri olan, hırsızlara karşı korunmuş özel arabalar, onları böylesi yabancılarla karşılaşmaları muhtemel yerlerden uzak tutmayı sağlar. Yabancıların istilasına uğramış kentin sersemletici "karmaşasının" büyük kısmı, bütün pratik niyetler ve amaçlar bakımından onlar için görünmezdir ve kendi eylemlerini planlanlarlarken hesaba katılması gerekmez. Özetlemek gerekirse, kent hayatı farklı insanlar için farklı anlamlar taşır ve bu, yabancı figürü ve onun göndermede bulunduğu varlıklar bütünü için de geçerlidir. Postmodern kent sakinlerinin deneyimi yorumlanırken, her yere taşınma ve seçici biçimde gözardı etme çifte özgürlüğünün bu deneyimin temel koşulunu oluşturduğu akılda tutulmalıdır.

Farklı deneyimler farklı dünya görüşleri ve farklı hayat stratejileri doğurur. Hareketlilik özgürlüğü ve "kaçınma yeteneği" korunduğu sürece, yabancıların varlığı ne kısıtlarur, ne rahatsız eder ne de şaşırtırken, bu varlığın sağladığı çeşitli heyecan verici deneyim

şansları memnunlukla karşılanabilir ve zevk verebilir. Bu durumda seçme özgürlüğünün tatlı meyveleri toplanabilir ve tam olarak tadılabilir. "Sınırların ihlali" kişinin ötekilerin bir şey yapmasını engellerken, aynı şeyi kendi iradesiyle yapabilmesini sağlayarak muazzam bir haz verebilir... Jonathan Freedman'ın son zamanlarda moda olan "kültürel melezleştirme" teorilerine ilişkin derin değerlendirmesinde öne sürdüğü gibi, "karma kültür, varoluşları gayet düzenli olanların hayatlarının üzerinde/dışında olan kimliklerin bir ürünüdür. Ve bu üzerinde/dışında olma durumu toplumsal bir konum olduğu için, sınıf sorunu neler olup bittiğini anlamak bakımından hayati hale gelir." Freedman, şu şekilde özetler: "Sınıfaltı mahallelerde gelişen mantığın, kültür endüstrilerinin yüksek düzeyde eğitim görmüş dünya gezginleri arasında gelişenlerden farklı bir doğada olması muhtemeldir." Seçkinlerin bu "melezlik" deneyimi, "sistemin dibinde yaşanan balkanlaştırma ve kabileleştirmenin tamamen tersidir."

Tekrarlayalım: Yeşil semtlerde hırsızlara karşı korunmuş evlerinde, çok iyi denetlenen iş merkezlerindeki tahkim edilmiş bürolarında güvenlik içinde yaşayan, kendilerini evden büroya götüren ve geri getiren güvenlik aygıtlarıyla donatılmış arabaları olan bazı modern kent sakinleri için "yabancı", sörf yapılan kumsal kadar haz verebilir ve asla tehdit edici değildir. Yabancılar alışılmamış, heyecan verici damak zevkleri vaat eden restoranlar işletir, bir sonraki partide konuşulacak tuhaf görünüşlü, gizemli nesneler satar, öteki insanların kendilerine yakıştırmayacakları ya da sunmaya tenezzül etmeyecekleri hizmetleri sunar, sergilerine rutin ve sıkıcı olandan canlandırıcı biçimde farklı bilgelik parçaları asarlar. Yabancılar, verdikleri hizmetler için ve artık haz vermedikleri zaman hizmetlerini sona erdirme hakkı için bedelini ödediğiniz insanlardır. Hiçbir noktada yabancılar hizmetlerin tüketicisinin özgürlüğünü tehlikeye sokmazlar. Hizmetlerin tüketicisi, turist, patron ve müşteri olarak denetimi daima elinde tutar: O talep eder, kuralları koyar ve en önemlisi karşılaşmanın ne zaman başlayacağına ve ne zaman sona ereceğine karar verir. Bu hayatta yabancılar hazların sağlayıcılarıdır. Onların varlığı can sıkıntısına bir süreliğine ara verir. Onlar var

olduğu için Tanrıya şükretmek gerekir. Bunca gürültü ve patırtıya ne gerek var?

Gürültü ve patırtı, hiç kuşkusuz, kentin başka alanlarından, haz arayan tüketicilerin içinde yaşamak şöyle dursun asla ziyaret etmedikleri öteki alanlarından gelir. Bu alanlar kiminle ne kadar süreyle karşılacaklarını seçemeyen ve kendi seçeneklerinin karşılığını ödeme imkânı olmayan insanlarla, dünyayı bir macera parkı olarak değil bir tuzak olarak yaşayan, *kendileri için* hiçbir çıkış olmayan, ama *ötekilerin* diledikleri gibi girip çıkabildikleri bir bölgede hapsedilmiş güçsüz insanlarla doludur. Tüketim toplumunda yasal ödeme aracı olan, seçme özgürlüğünü güvence altına almanın yegâne simgesi olan para onlara yeterince arz edilmediği ya da onlardan esirgendiği için, varlıklarını hissettirmek için sahip oldukları yegâne kaynaklara büyük miktarlarda başvurma ihtiyacı duyarlar; kuşatma altındaki bölgeyi (Dick Hebdidge'in özlü betimlemesini kullanmak gerekirse) "ritüellerle, tuhaf biçimde giyinerek, tuhaf tutumlar takınarak, kuralları ihlal ederek, şişeleri, camları, kafaları kırarak, yasalara retorik meydan okumalarda bulunarak" savunurlar. Aynı anda her yerde her zaman bulunan ve fiziksel varlığı olmayan tehlikelere karşı vahşi, kudurmuş, çılgına dönmüş ve şaşırmış bir tarzda tepki gösterirler. Onların düşmanları, yani yabancılar ve davetsiz misafirler, kendi işe yaramaz zayıflıkları nedeniyle çok etkili ve güçlü görünürler; yabancıların görünüşteki becerikliliği ve kötü niyeti kendi güçsüzlüklerinin yansımasıdır. Kendi gözlerinde yabancıların müthiş gücü olarak kristalleşen, kendilerinin güçten yoksun oluşlarıdır. Zayıf zayıfla karşılaşır ve önünü keser; ama her ikisi de Davutlar Golyatlarla savaşıyor gibi hisseder.

Çağdaş şovenizm ve ırkçılığa ilişkin yeni ufuklar açan araştırmasında Phil Cohen, etnik ya da ırkçı her türlü yabancı düşmanlığının yabancıyı bir düşman, bireysel ya da kolektif egemenliğe bir dış sınır ve sınırlama olarak gören her yaklaşımın, ona anlam kazandıran metafor olarak idealleştirilmiş *güvenli ev* kavramına sahip olduğunu öne sürer. Güvenli ev imgesi, sokağı, "evin dışı"nı tehlikelerle dolu bir alana dönüştürür; bu dış bölgenin sakinleri tehdit taşıyıcılarına dönüşür –kısıtlanmaları, izlenmeleri ve uzak tutulma-

ları gerekir: "Dış ortam birörnek biçimde istenmeyen ve tehlikeli olarak görünür hale gelebilirken, simgesel dantel perdelerin ardındaki odalarda 'kişisel standartlar muhafaza edilebilir.' Ev duygusu, temel bir 'düzen ve edep' duygusunun, kaotik bir dünyanın öznenin doğrudan denetleyebildiği küçük bir parçasına dayatılabildiği alana çekilir." Bu, "savunulabilir bir alan", güvenli ve etkin biçimde savunulan sınırlara sahip bir yer, gayet iyi belirlenmiş ve okunaklı bir bölge, riskten ve özellikle hesaplanamaz risklerden –ki bu riskler "tanıdık olmayan insanları", tam düşman değilse de "tehlikeli öğelere" dönüştürür– temizlenmiş bir mekân düşüdür. Ve bütün karmaşık becerileri, vergi uygulamaları ve büyük bir tetikte olma gayretine ama aynı zamanda bunu gerçekleştirmek için hatırı sayılır kaynaklara da sahip olan kent hayatı, bu ev düşlerini ancak daha da yoğun hale getirebilir.

Bu düşteki "ev", kendi anlamını risk ve denetim, tehlike ve güvenlik, savaş ve barış, epizod ve süreklilik, parçalanma ve bütünlük arasındaki zıtlıklardan türetir. Başka bir deyişle bu ev, kent hayatının, yabancıların yabancılar arasındaki hayatının acıları ve üzüntüleri için çok arzulanan bir çaredir. Sorun, çarenin ancak hayal edilebilmesi ve varsayılmasıdır; çok arzulanan biçimi içinde ona ulaşılamaz; kent hayatının cansıkıcı özelliklerinden kaçılamaz. Varsayılan çarenin gerçekleşemezliği, düşlenen ev ile tuğla ve harçla yapılmış her verili yapı, her "gözlenen mahalle" arasındaki giderek genişleyen kopukluk, sürekli olarak verilen alan savaşını evin tek biçimine, sınır çatışmalarını yegâne pratik sınır oluşturma araçlarına ve bizatihi evi de "gerçeğe" dönüştürür. Yabancı, sürekli olarak *ante portas*'tır, yani kapıdadır; ama kapıyı somutlaştıran, yabancının, izinsiz, zorla girmek, işgal etmek için komplo kuran bir yabancının varsayılan kötü niyetidir.

Özgül postmodern şiddet biçimlerinin, kimlik sorunlarının özelleştirilmesinden, kuralsızlaştırılmasından ve merkeziyetsizleştirilmesinden kaynaklandığını öne sürüyorum. Kimlik inşasının kolektif, kurumsallaşmış ve merkezileşmiş çerçevelerinin postmodern dünyada sürmekte olan parçalanması, önceden tasarlanarak ya da gıyaben gerçekleştirilmiş olabilir; bu hoş karşılanabilir ya da buna

hayıflanılabilir. Ama bu kesinlikle, Peter Wagner'in yakınlarda belirttiği gibi, yerel çekişmeleri aşan ortak çıkarlar adına, "daha önce devlet tarafından gerçekleştirilen" bir müdahalenin geleceği yerin "var olmadığı ya da boş olduğu" izlenimini verir. Gerekli olan, der Wagner, "çeşitli toplumsal grupların ... halihazırdaki toplumsal pratikler altında ortaklaşa sahip oldukları şeyin ne olduğuna dair iletişimsel bir süreç ve onların bu pratiklerin etkilerini genellikle düzenlemek zorunda olup olmadıklarını bulmaktır."

Ne var ki, Hannah Arendt'in dediği gibi, "siyasal alanın boşluğu"ndan ötürü, bu ihtiyacın şimdiye kadar boşuna bir demirleme yeri aramakta olduğunu gözlemlememe izin veriniz. Hannah Arendt'in kastettiği şey, zamanımızda, *siyasal topluluk* içinde kolektif hayatımızın yaşanma tarzına anlamlı ve etkin müdahaleler yapabileceğimiz bariz yerlerin artık olmadığıdır. Evet, kısmi parçalı, görev yönelimli, zaman sınırlı müdahaleler konusunda hiçbir eksiğimiz yok. Ama bunlar genellikle anlamlı bir bütünlük katmazlar: Başka her şey gibi onlar da parçalı ve kesintilidirler, çoğu kez birbiriyle çatışırlar ve hiç kimse bu türden çatışmaların ilerideki olası sonucunu bildiğini kendinden emin olarak iddia edemez. Bu türden insani müdahaleler saydam ve geçirgen olmayan "küresel düzensizlik"in karmaşıklıkları içinde, ancak daha sonra, bilinçli insan eylemlerinden çok doğal felaketleri andıran bir formda geri sekmek üzere yavaş yavaş tükenerek gerçekleştirilir. Öte yanda, özelleştirilmiş inisiyatiflerin ve kuralsızlaştırılmış müdahalenin –şimdi yüz yüze geldiğimiz seçeneklerin doğasından ötürü– neleri yapamayacağı belirgin biçimde görülür; onlar, ille de fark aranacaksa, sorunun çözümünün değil kendisinin parçasıdırlar. Açıktır ki, eşgüdümlü ve birlikte planlanmış bir eylem türü zorunludur. Bu eylem türünün ismi siyasettir; yeni çağ için yeni ve şiddetle ihtiyaç duyulan etiğin geliştirilmesine ancak *siyasal* bir sorun ve görev olarak yaklaşılabilir. Geri çekilen ulus-devletin bıraktığı boşluk artık neokabilesel, varsayıma dayanan ya da hayal edilen sözde topluluklar tarafından doldurulmaktadır: Onlar tarafından doldurulmaması halinde ise geriye, çatışan seslerin şamatası için.de kaybolmuş, şiddet için pek çok fırsatı ama fikir geliştirmek için pek az şansı olan ya da hiç

şansı olmayan bireyler tarafından yoğun biçimde doldurulan bir siyasal boşluk kalır.

Çağdaş insanlık pek çok sesle konuşur ve artık çok uzun bir süre bunu yapmaya devam edeceğini biliyoruz. Zamanımızın esas sorunu bu çoksesliliğe nasıl armoni kazandırılacağı ve onun bir kakafoni içinde yozlaşmasının nasıl önleneceğidir. Armoni birörneklik değildir; o daima, her biri ayrı kimliğini muhafaza eden ve o kimlik aracılığıyla ve sayesinde ortaya çıkan melodiyi sürdüren bir çok farklı motifin karşılıklı olarak birbirini etkilemesidir.

Hannah Arendt, etkileşim gücünün *polis*'in –farklılığımızı kabul ederek ve bu farklılığın korunmasını karşılaşmamızın amacı haline getirerek birbirimizle eşitler olarak karşılaşabildiğimiz bir site– niteliği olduğunu gördü... Bu nasıl başarılabilir (*biz* bunu nasıl başarabiliriz)? *Farklı kimliklerin birbirini dışlamasına*, öteki kimliklerle birlikte yaşamanın reddedilmesine kesinlikle son vererek; bu da, kişinin kendi kimliğini kanıtlama adına öteki kimlikleri baskı altına alma eğilimini terk edip tam tersini yapmayı, yani kendi benzersizliğinin en iyi şekilde gelişebilmesini sağlayan farklılığı muhafaza eden öteki kimliklerin savunulmasını kabul etmeyi gerektirir. *Polis*'in kamusal alanlarında biraraya gelen yurttaşlar bunu yapmayı genellikle gayet iyi başardılar. Ama onlar bu alanlarda kamusal meseleleri tartışmak gibi açık bir niyetle bir araya geldiler; bu meselelerin sorumluluğunu onlar ve sadece onlar yükleniyorlardı: Bunu yapmasalardı, bu işler başka herhangi bir yerde yapılamazdı... "Farklı tarafların uzlaşması" bir şekilde gerçekleştiğinde, bu, aldıkları bir armağan değil onların ortak kazanımı oluyordu; karşılaştıkça, konuştukça ve tartıştıkça bu uzlaşmayı tekrar tekrar oluşturdular. Jeffrey Weeks'in isabetli sözleriyle, "insanlık gerçekleştirilecek bir öz değil, en geniş anlamda insanlığımızı oluşturan çeşitli bireysel projelerin, farklılıkların ifade edilmesiyle geliştirilecek pragmatik bir yapı, bir perspektiftir."

"İnsanlık", hasım ve kavgacı kabileler üzerinde hiçbir varoluşsal ayrıcalıktan yararlanmaz. Onlar gibi o da ancak "varsayılır"; onlar gibi o da ancak gelecek zaman içinde var olur; onlar gibi o da ancak, kendi eşsiz tuğlaları ve harcı için insani muhabbete ve ken-

dini adama duygusuna sahiptir. *Ve* onlar gibi, elini dikkatle göstermesi gerekir; böylece masanın çevresinde oturanlar, daha önce pek çok kez olduğu gibi, evrensel kurallar ararken kâğıtları dağıtan kişinin hatası ve özel çıkarlarıyla dolandırılmazlar. Nihayet, onlar gibi, *farklılık içinde birlik* bulma göreviyle yüz yüze gelir. Bu, daha önce pek çok kez üstlenildiği için bilinen bir girişimdir, ama niyet deklerasyonunda, o niyeti gerçekleştirme güvenilirliğinden daima daha güçlüdür. Geçmişten günümüze değin, hem birlik hem de farklılık ayakta kalamadı. Ve tarihin bu kez de kendini tekrarlamayacağının hiçbir garantisi yoktur. Eskiden olduğu gibi, ilerisi için güvence altına alınmış bir zafer olmaksızın hareket etmemiz gerekir. Geçerken belirtelim ki, bu her zaman böyleydi. Ama bunun geçmişte ve bugün böyle olduğunu şimdi biliyoruz.

Bununla birlikte, bizim postmodern durumumuzda sahici bir özgürleşme şansının; silahları bırakma, yabancıları uzakta tutmak için açılan sınıf savaşlarını askıya alma, her gün dikilen ve insanları uzakta ve ayrı tutmayı amaçlayan mini Berlin Duvarları'nı yıkma şansının olduğu görülür. Bu şans, bir etnisitenin yeniden doğumunun kutlanmasında ve sahici ya da icat edilmiş kabile geleneğinde değil, modernitenin "yerinden etme" çabasını sonucuna ulaştırmakta yatar. Bu sonuca ulaştırma, *kişinin kimliğini yegâne yurttaş/insan evrenselliği olarak seçme hakkı* üzerinde, nihai, devrolunamaz bireysel seçme sorumluluğu üzerinde odaklanarak ve bireyi bu seçme özgürlüğü ve bu sorumluluktan yoksun bırakmayı amaçlayan karmaşık devlet ya da kabile yönetim mekanizmalarının maskesi düşürülerek ve açığa çıkarılarak gerçekleştirilir. İnsan birlikteliğinin şansı kimin yabancı olduğuna karar verme yetkisinin kimde –devlette mi yoksa tek bir amaca yönelik olan yarnalı kabilede mi– olduğu sorusuna değil, yabancının haklarına bağlıdır.

Jacques Derrida 24 Kasım 1994'te *Libération* için Robert Maggiori'yle röportaj yaptığı zaman, modern hümanizm fikrini *terk etmektense*, onu *yeniden düşünme* çağrısında bulundu. Bugün görmeye başladığımız haliyle, ama özellikle görebileceğimiz ve görmemiz gereken haliyle "insan hakkı" yasamanın ürünü değil, tam tersidir: İnsan hakkı, "zora, ilan edilmiş yasalara, siyasal söylemlere" ve "elde edilmiş" bütün haklara (onları yetkin biçimde "elde etme"

yetkisine kimin sahip olduğuna ya da talep edildiğine ya da gasp edildiğine bakılmaksızın) sınır koyan şeydir. Geleneksel hümanist felsefenin Kantçı özneyi de kapsayan "insan"ı –Derrida'nın gösterdiği gibi– "hâlâ aşırı '(erkek) kardeşçe', bilinçaltında yiğitçe, ailevi, etnik, ulusal vb"dir.

Sözü edilen yeniden düşünmek felsefi bir görevdir. Ama özgürleşme imkânını ölü doğmaktan kurtarmak da felsefi olmanın yanı sıra, siyasal bir görev oluşturur. Yabancının tehdit edici/korkutucu potansiyelinin, kendini kabul ettirme göreviyle yüz yüze gelen bireylerin özgürlüğü azaldıkça arttığını belirttik. Postmodern ortam bireysel özgürlüğü giderek kutuplaşan bir tarzda yeniden dağıttıkça, onu neşeyle ve isteyerek ayartılanlar arasında şiddetlendirdikçe, onu yoksun ve normatif kuralları olanlar arasında neredeyse var olmayacak ölçüde incelttikçe, bu özgürlüğün toplam hacmini fazla artırmadığını da belirttik. Yolundaki engeller kaldırılan bu kutuplaşmayla birlikte, yabancıların toplumsal olarak üretilen statüsünün şimdiki ikiliğinin yatışmadan devam etmesi beklenebilir bir durumdur. Bir kutupta, yabancılık (ve genelde farklılık), haz veren bir deneyim ve estetik bir tatmin kaynağı olarak; öteki kutupta, yabancılar, insanlık durumunun kırılganlığının ve belirsizliğinin dehşet verici bir cisimleşmesi olarak inşa edilmeye devam edecektir; yarattıkları korkuların tetikleyeceği tüm yakma ritüellerinde yakılacak doğal bir kukla olarak görülecektir. Ve güç siyaseti, bu ikiliğe kısa devre yaptırma fırsatlarındaki kendi payını arz edecektir: Ayartma aracılığıyla kendi özgürlüklerini korumak için birinci kutba yakın olanlar ikinci kutba yakın olanlar, üzerinde korku yoluyla hâkimiyet kurmaya çalışacaklar ve böylece onların dehşet üreten ev endüstrilerini onaylayacaklar ve ona kefil olacaklardır.

Yabancılardan, kabilesel militanlıktan ve dışlama siyasetlerinden duyulan korku, özgürlük ve güvenliğin süregiden kutuplaşmasından kaynaklanır. Durum budur, çünkü geniş insan kesimleri için bu kutuplaşma, yeni bireyciliğin teorik olarak selamladığı ve vaat ettiği, ancak sunmayı başaramadığı şeyi, yani sahici ve radikal bir kendini oluşturma ve kabul ettirme özgürlüğünü pratikte engelleyen, artan bir güçsüzlük ve güvensizlik anlamına gelir. Giderek ku-

tuplaştırılmakta olan sadece gelir ve servet, hayat süresi beklentisi ve yaşama koşulları değil, aynı zamanda –belki de büyümeye en açık olan– bireysellik hakkıdır. Ve bu yol izlendiği sürece yabancıların "zehirden arındırılması" için pek az şans, ama siyasetin kabileleştirilmesi, etnik temizlik ve insanların birlikte yaşadığı ortamların balkanlaştırılması için çok sayıda fırsat olacaktır.

Düşünme tarzımız

VII
Özelleştirilmiş ve silahsızlandırılmış eleştiri

Cornelius Castoriadis'in deyişiyle, içinde yaşadığımız toplumda yanlış olan, toplumun kendini sorgulamayı bırakmış olmasıdır. Bu, artık kendine bir alternatif görmeyen ve bu nedenle açık ve zımni varsayımlarının geçerliliğini inceleme, kanıtlama, doğrulama (sınama şöyle dursun) görevinden affedildiğini hisseden bir toplum türüdür. Bu toplum aslında ne eleştirel düşünceyi baskı altına aldı, ne de üyelerinin eleştirel düşünceyi dile getirmekten korkmalarını sağladı. Tam tersi oldu: O, gerçekliğin eleştirisini, "olan"dan memnuniyetsizliği, toplumun her üyesinin hayat çabasının kaçınılmaz ve zorlayıcı bir parçası haline getirdi. "*Hayat siyaseti*"ne hepimiz katılırız; bizler, yaptığımız her hamleye yakından bakan ve bu hamlenin sonuçlarından nadiren tatmin olan "düşünümsel" varlıklarız.

Ne var ki, her nasılsa bu düşünüm, hamlelerimizi sonuçlarına bağlayan ve sonuçlarını belirleyen koşulları kapsayacak kadar uzağa erişmez. Eleştirel olmaya meyilliyizdir, fakat bizim eleştirimiz, deyim yerindeyse, "dişsiz"dir; "hayat siyaseti" seçeneklerimiz için oluşturulan gündemi etkileyemez. Toplumumuzun kendi üyelerine sunduğu eşsiz özgürlük, Leo Strauss'un uzun süre önce uyardığı gibi, eşsiz bir güçsüzlükle birlikte gelmiştir.

Çağdaş toplumun (geç modern ya da postmodern toplum ya da Ulrich Beck'in yakınlarda öne sürdüğü gibi, "ikinci modernite" toplumunun) eleştiriyi hoş karşılamadığı görüşü zaman zaman işitilir. Ne var ki bu görüşün, bizatihi "hoş karşılama"nın anlamının değişmez olduğunu varsayarak, süregiden değişimin doğasını gözden kaçırdığı görülür. Sorun daha ziyade, çağdaş toplumun "eleştiriyi hoş karşılama"ya tamamen yeni bir anlam vermesi ve eleştirel düşünce ve eylemi uyumlu hale getirecek bir yol icat ederken, bizatihi kendisinin bu uyumlulaştırmanın sonuçlarına bağışık kalması, bu açık kapı siyasetinin test ve denemelerinden etkilenmeden ve hasar görmeden çıkmasıdır.

Günümüzün modern toplumunun "eleştiriyi hoş karşılama" özelliğinin, bir kamp yeri modeli gibi olduğu düşünülebilir. Bu mekân, karavanı ve kira ödeyecek parası olan herkese açıktır. Ziyaretçiler gelirler ve giderler; karavanlarını park edebilecekleri kadar geniş bir alanın kendilerine ayrılması, elektrik soketlerinin ve su vanalarının iyi çalışması, komşu karavanlardaki insanların fazla gürültü yapmamaları ve taşınabilir radyo ve televizyonlarının sesini saat 22:00'dan sonra fazla açınamaları durumunda hiç kimse kampın nasıl işletildiği konusuyla fazla ilgilenmez. Sürücüler evlerini, kısa süre için gerekli olabilecek her türlü aygıtla donatılmış arabalarına bağlı olarak taşırlar. Her sürücünün kendi planları ve seyahat programı vardır, kamp yöneticilerinden rahat bırakılmaları ve işlerine karışılmaması dışında hiçbir şey istemezler ve bunun karşılığında kamp yeri kurallarını ihlal etmeyeceklerine ve kirayı ödeyeceklerine söz verirler. Öderler ve talep ederler. Kendi haklarını sonuna kadar savunma, kendilerine vaat edilen hizmeti talep etme konusunda son derecede kararlıdırlar. Gerektiğinde daha iyi

hizmet için seslerini yükseltebilirler; sözünü sakınmayan, sesi fazla çıkan ve yeterince kararlı kişilerse istediklerini alabilirler. Eğer kandırılmakta olduklarını hisseder ya da yöneticilerin sözlerini tutmadıklarını görürlerse, şikâyet edebilirler ve paralarının iade edilmesini isterler; ancak kampın yönetim felsefesine meydan okumak ve onu gözden geçirmek akıllarına gelmez. Olsa olsa, zihinlerine oraya bir daha gelmemek için bir not düşerler ve dostlarına orada konaklamaları için tavsiyede bulunmazlar. Kendi seyahat programlarını uygulamak üzere oradan ayrıldıklarında, kamp yeri gelip geçen kampçılardan etkilenmemiş ve bir sonraki kampçıları bekleyerek, onların gelişinden önceki gibi kalmaya devam eder. Bazı şikâyetlerin tekrar tekrar dile getirilmesi halinde, sağlanan hizmetler benzer rahatsızlıkların gelecekte de olmasını önlemek için değiştirilebilir.

"Eleştiriyi hoş karşılama" söz konusu olduğunda toplumumuz, kendi normları ve kuralları olan, görevleri belirleyen ve işleyişi denetleyen ortak bir hane halkının, eleştiri fikrine haklı nedenlerle yer veren *kamp yeri* modeline uyar. Adorno ve Horkheimer'ın "Eleştirel Teori"yi biçimlendirdikleri sırada bu başka bir modeldi. Eleştiriyi hoş karşılama, kamp yerinin karavan sahiplerini hoş karşılamasına benzerken, toplumumuz eleştirel okulun kurucularının varsaydıkları ve teorilerinde ele aldıkları tarzda eleştiriyi kesinlikle ve kararlı biçimde hoş karşılamaz. Özetlemek gerekirse, "tüketici tarzı" eleştirinin "üretici tarzı" eleştirinin yerine geçtiğini söyleyebiliriz. Bu vahim yer değiştirme, sadece kamusal bir ruh hali değişikliğine, toplumsal reform iştahında bir azalmaya, ortak çıkara ve iyi toplum imgelerine duyulan ilgide bir azalmaya, siyasal mücadelenin popülerliğinde bir düşüşe ya da hedonist ve "önce ben" duygularında bir yükselişe –bu türden fenomenlerin hepsi aslında çağımızın belirtileridir– gönderme yapılarak açıklanamaz. Değişikliğin sebepleri daha da derinlere gider; kökleri kamusal alanın esaslı bir dönüşümüne ve daha genel olarak, modern toplumun işlediği ve kendini sürdürdüğü tarza uzanır.

Klasik Eleştirel Teorinin hem hedefi hem de bilişsel çerçevesi olan modernite türünün, geriye doğru bakıldığında çağdaş "hafif"

modernitenin aksine "ağır" olduğu görülür; "akışkan" ya da "akışkanlaşmış" olandan farklı olarak daha dingin ve "sağlam", kılcal damarlı yapının aksine yoğunlaştırılmış, nihayet, *ağ tarz*ından farklı olarak *sistemsel*'dir.

Bu, totaliter bir eğiliine gebe bir modernite türüydü; zorunlu ve zorlanmış türdeşliğe sahip totaliter toplumun, ufuktaki nihai varış yeri, sürekli olarak silinemez bir tehdit ya da asla tam olarak defedilemeyen bir hayalet gibi göründü. Bu modernite, olumsallığın, çeşitliliğin, belirsizliğin, dikbaşlılığın ve ayrıksılığın yeminli düşmanıydı ve onları imha etmeyi aklına koymuştu; son hesaplamada, seferin başlıca kaybının özgürlük ve özerklik olması bekleniyordu. İnsan faaliyetlerini, her türlü kendiliğindenlik ve bireysel inisiyatifi sınırlı tutulup, zihinsel yetenekler kullanılmaksızın tartışmasız ve mekanik biçimde izlenmesi gereken basit, rutin ve genellikle önceden tasarlanmış hareketlere indirgeyen *Fordist fabrika*; memurların kimliklerinin ve toplumsal bağlarının, şapkalar, şemsiyeler ve paltolarla birlikte vestiyere bırakıldığı, böylece sadece emir ve talimatlar kitabının, içeridekilerin eylemlerine, orada kaldıkları sürece rehberlik edebildiği, en azından doğal eğilimi bakımından Max Weber'in ideal modelini andıran *bürokrasi*; gözetledikleri kişilere asla güvenmeyen, her an uyanık sakinleri ve gözetleme kuleleriyle *panoptikon*; asla uyumayan, sadakat göstereni ödüllendirmek ve sadakatsiz olanı cezalandırmak için daima hızlı ve aceleci olan *Büyük Birader*; ve nihayet, insan uysallığının laboratuvar koşullarında sınandığı ve yeterince uysal olmadığı sanılan herkesin gaz odaları ve Auschwitz krematoryumları için seçildiği yer olan *toplama kampı* (daha sonra modern iblislerin anti-panteonunda *gulag* da ona katılacaktı), modernitenin başlıca ikonlarını oluşturuyordu.

Gene geriye doğru bakarak, Eleştirel Teori'nin her yerde, her zaman ve sürekli olarak görülen totaliter eğilimle saflığını kaybettiği farz edilen bir toplumun bu eğiliminin fitilini sökmeyi, onu etkisiz hale getirmeyi ve en iyisi tamamen ortadan kaldırmayı amaçladığını söyleyebiliriz. İnsan özerkliğini, seçme ve kendini kabul ettirme özgürlüğünü savunmak Eleştirel Teori'nin başlıca hedefiydi. Âşıkların tekrar kavuştukları ve evlilik yemini ettikleri ânı dra-

mın sonu ve çok mutlu bir "sonraki birlikteliğin" başlangıcı olarak gören erken Hollywood melodramları gibi, erken Eleştirel Teori de, bireysel özgürlüğün doymak bilmez biçimde totaliter, türdeş ve birörnekleştirici iştahları olan özürlü bir toplumun demir yönetiminden çekilip kurtarılmasını –ya da bireyi demir kafesin dışına çıkarmayı– nihai özgürleştirme görevi ve insan sefaletinin sona erişi olarak gördü. Eleştiri bu amaca hizmet edecekti ve bunun başarıldığı anın ötesine bakmaya gerek yoktu.

George Orwell'ın *1984*'ü, kendi zamanında, "ağır" evresindeki modernite ye musallat olan korkuların ve endişelerin kanonik envanteriydi; mevcut dertlerin ve mevcut acıların sebeplerine ilişkin teşhislere projekte edildiğinde bu korkular çağın özgürleştirici programlarının ufuklarını oluşturuyordu. Gerçek 1984 ve Orwell'in vizyonu, beklendiği gibi kamusal tartışmaya konu oldu ve bir kez daha (belki de son kez) konuya ilişkin bütün görüşler açıkça ifade edildi. Pek çok yazar, gene beklendiği gibi, Orwell'in kehanetindeki doğruyu ve doğru olmayanı, Orwell'in yazdıklarının zaman içinde gerçekleşip gerçekleşmediğini sınamak için kalemlerinin ucunu sivrilttiler. Yıldönümleri ve retrospektif sergiler vesilesiyle kamuoyunun ilgisine sunulan, ama sergiler sona erdiğinde tekrar görüş ve düşünceden kaybolan, insanlığın kültür tarihinin en büyük eserlerinin bile sürekli bir geridönüşüme tabi tutulduğu çağımızda, "Orwell olayı" da Tutankamon, Vermeer, Picasso ya da Monet gibilerine zaman zaman reva görülen muameleden çok farklı değildi. Hal böyleyken bile, *1984* kutlamasının kısalığı, uyandırdığı ilginin ılıklığı ve hızla soğuması ve basının ilgisi sona erdiğinde Orwell'in başyapıtının hızla unutulması gibi durumların tümü, bir an durup düşünmeyi gerektirir. Ne de olsa bu kitap, on yıllarca (hâlâ o kadar da eski olmayan) kamusal korkular, kötü önseziler ve kâbusların en yetkin kataloğu olarak hizmet etti; o halde ilginin saman alevi gibi sönmesinin sebebi nedir? Yegâne makul açıklama, 1984'te kitabı tartışanların kendi utançlarını ve acılarını Orwell'in *distopya*'* sında artık görmedikleri için konularına kayıtsız kalmalarıdır. Kitap, Plinius'un *Historia Naturalis*'i [Doğal Tarih] ile Nostradamus'un ke-

* Kara ütopya.

hanetleri arasında bir statü edinerek geçici olarak yeniden kamusal tartışmaya açıldı.

Orwell'in *distopya*'sı yıllarca, Aydınlanma'nın Adorno ve Horkheimer tarafından çözümlenen kötülük doğurabilecek potansiyellerine, Bentham/Foucault'nun *panoptikon*una ya da totaliter dalganın yeniden kabarmakta olduğunu gösteren işaretlere çok benzer biçimde "modernite" fikriyle özdeşleştirilir hale geldi. Yaklaşan bir *Gleichschaltung** ve özgürlük kaybının dehşetlerine benzemeyen yeni korkular bir kez öne çıktığında ve kamusal tartışmalara girdiğinde, pek çok gözlemcinin hemen "modernitenin sonu"nu (ya da daha cesur biçimde bizatihi tarihin sonunu, onun artık kendi *telos*'una vardığını ve özgürlüğü, en azından tüketici seçeneğinin örneklediği özgürlük tipini ilerideki bütün tehditlere bağışık kıldığını öne sürerek) ilan etmesi şaşırtıcı değildir. Ve gene, Mark Twain'i tekrarlamak gerekirse, modernitenin ölümüne ilişkin haberler fena halde abartılır: Onun ölüm ilanlarının bolluğu bu haberleri daha az zamansız kılamaz. Öyle görünüyor ki, Eleştirel Teori'nin kurucuları (hatta George Orwell) tarafından teşhis edilen ve yargılanan toplum, modern toplumun aldığı biçimlerden biriydi sadece. Onun zayıf düşmesi modernitenin sona erdiğini göstermez. Ne de insanların çektikleri acının sona erdiğini ilan eder. Olsa olsa entelektüel görev ve eğilim olarak eleştirinin sona erdiğini ortaya koyar; bu türden eleştiriyi gereksizleştirdiği ise pek söylenemez.

XXI. yüzyıla giren toplum XX. yüzyıla giren toplumdan daha az "modern" değildir; sadece farklı bir tarzda modern olduğu söylenebilir. Onu modern kılan, moderniteyi insan birlikteliğinin bütün diğer tarihsel formlarından ayıran şeydir: zorlanımlı ve saplantılı, sürekli ve durmaksızın *modernleşme*; yaratıcı yıkım için (ya da olabildiği kadarıyla yıkıcı yaratıcılık, yani "yeni ve gelişmiş" tasarım adına "siteyi temizlemek"; daha fazla üretkenlik ya da rekabetçilik uğruna "sökmek", "kesmek", "uygulamadan kaldırmak", "küçültmek" için) kapsayıcı ve yaygın bir itilim. Gotthold Lessing'in çok

* Sözlük anlamı "uyum sağlama, birlikte hareket etme" olan Almanca *Gleichschaltung* kavramı, politik anlamda, Nazilerin toplumun tüm bileşenleri üzerinde otoriter bir denetim sistemi kurma sürecini betimlemek için kullanılır. (y.h.n.)

önce işaret ettiği gibi, modern zamanların eşiğinde yaratılışa, vahye ve ebedi mahkûmiyete duyulan inançtan sıyrılıp özgürleştik; insanlar, yani bizler, böyle bir inancı terk ederek "kendimiz" oluruz. Bu ise ilerleme ve kendimizi geliştirmenin önünde, kalıtsal olarak bize geçen ya da edinilmiş beceriler, cüret, azim ve kararlılığınız dışında hiçbir kısıtlamanın olmadığı anlamına gelir; ve insan yapısı olan her şey insanlar tarafından değiştirilebilir. Modern olmak, hareketsiz kalmak şöyle dursun, duramamak anlamına gelir. Max Weber'in öne sürdüğü gibi, "hazzın ertelenmesi"nden ziyade, haz alınanın *imkânsızlığı* yüzünden hareket ederiz ve hareketliliği sürdürmek zorunda kalırız: Doyum ufku, çabanın sona ermesi ve kendinden hoşnutluğun sağladığı rahatlık, koşucuların en hızlısından daha hızlı hareket eder. Kişinin kendi imkânlarını en uygun biçimde kullanmasının verdiği hoşnutluk duygusu daima gelecektedir; kazanımlar, bir kez elde edildiklerinde cazibelerini ve tatmin edici potansiyellerini kaybederler. Modern olmak, kişinin sürekli bir sınır geçme durumu içinde, devamlı olarak kendisinin önünde olması anlamına gelir; aynı zamanda, ancak gerçekleştirilmemiş bir proje olarak var olabilen bir kimliğe sahip olmak anlamına da gelir. Bu açılardan bakıldığında, dedelerimizin haliyle kendi halimiz arasında fazla bir fark yoktur. Bununla birlikte, iki özellik bizim durumumuzu –modernite biçimimizi– yeni ve farklı kılar.

Birincisi, erken modern yanılsamaların çökmesi ve zayıflamasıdır: Yani üzerinde ilerlediğimiz yolun bir sonu –yarın, gelecek yıl ya da bir sonraki bin yıl içinde ulaşılacak mükemmel bir durum– olduğu; iyi bir toplum, adil toplum, tasarlanmış herhangi bir biçimde çatışmadan arınmış bir toplum; arz ve talep arasında sürekli bir denge ve bütün ihtiyaçların karşılanması durumu; her şeyin doğru yerde olduğu ve hiçbir yerin kuşku uyandırmadığı mükemmel bir düzen durumu; bütünüyle şeffaf bir durum, bilinecek her şeyin bilindiği bir durum; gelecek üzerinde tam bir denetim, insan davranışlarının beklenmedik, tartışmalı, değişken ve umulmayan sonuçlarından azade bir durum olduğu yanılsamalarının çökmesi ve zayıflaması.

Yeni ufuklar açan ikinci değişim, modernleştirici görevlerin ve

yükümlülüklerin kuralsızlaştırılması ve özelleştirilmesidir. İnsan aklının önünde bir görev olarak durmasına alışılan, insan türünün kolektif girişimi ve özelliği olarak görülen şey, parçalanmış –"bireyselleştirilmiş", sezgilere ve dayanma gücüne terk edilmiş– ve bireysel olarak yönetilen kaynaklara tahsis edilmiştir. Toplumu bir bütün olarak yasama eylemleriyle geliştirme (ya da statükonun modernleştirilmesi) fikri bütünüyle terk edilmemiş olsa da, vurgu kesinlikle bireyin kendini kabul ettirmesine doğru kaymıştır. Bu vahim sapma, etik/siyasal söylemin "adil toplum"dan "insan hakları"na, yani bireylerin farklı kalma haklarına, mutluluk ve uygun hayat tarzlarını kendi iradeleriyle seçme hakkına doğru geçirdiği değişimde suret bulmuştur.

Devlet hazinesinde büyük para yerine, "vergi mükellefleri"nin ceplerinde bozuk para. İlk biçimiyle modernitenin üst kısmında fazla yük vardı. Şimdiki modernite ise sürekli modernleşmenin yol açtığı yükün büyük kısmını orta ve dip tabakalara yüklediği için tepede hafiftir. İş dünyasının yeni ruhunun sözcüsü Peter Drucker'ın ünlü sözleriyle, "artık toplum tarafından kurtarılma yok"; Margaret Thatcher ise daha açık sözlü bir tutumla, "artık toplum diye bir şey yok" diyordu. Arkanıza ve yukarıya bakmayınız; kurnazlığınızın, iradenizin ve gücünüzün bulunduğu yere, içinize bakınız. Artık "sizi gözetleyen bir Büyük Birader" yok; şimdi göreviniz, izlenecek bir örüntü, sorunlarınızla başa çıkabilmeniz için bir rehber bulma umuduyla Büyük Biraderleri ve Büyük Kız Kardeşleri yakından ve hevesle gözetlemektir. Kendi sorunlarınız, tıpkı onların sorunları gibi, bireysel olarak, sadece bireysel olarak başa çıkmayı gerektirir. Size ne yapacağınızı ve yaptıklarınızın sonuçlarından doğan sorumluluktan nasıl kurtulacağınızı söyleyecek Büyük Liderler yok artık; bireylerin dünyasında, kendi hayatınızı kendi hayat girişiminizi nasıl sürdüreceğinize dair örnekler çıkarabileceğiniz öteki bireylerden başkası yok; benimsediğiniz örneğin değil, yaptığınız güven yatırımının yaratacağı sonuçların bütün sorumluluğunu yüklenirsiniz.

Artık hepimiz bireyleriz; seçtiğimiz için değil, mecbur olduğumuz için. Bizler, *de facto* [fiilen] bireyler olup olmadığımıza bakıl-

maksızın, *de jure* [kanunen] bireyleriz: kendi kimliğini edinme, kendi kendini yönetme, kendini kabul ettirme ve en önemlisi bu üç görevin yerine getirilmesinde kendi kendine yeterli olma; bu, yeni görevi yerine getirmenin gerektirdiği kaynaklara komuta etsek de etmesek de bizim görevimizdir (tasarlanmış olmaktan çok hükmen belirlenen bir görev: Basitçe ifade etmek gerekirse, bu işi bizim adımıza yapacak bir başka fail yoktur). Çoğumuz gerçekten bireyler haline gelmeksizin bireyselleştirildik ve daha da çoğumuz bireyselleşmenin sonuçlarıyla yüzleşecek kadar yetkin bireyler olmadığımız kuşkusu içindeyiz. Ulrich Beck'in *Risikogellschaft*'ta dokunaklı biçimde belirttiği gibi, bireyselleşme çoğumuz için, "kendi çelişkilerini ve çatışkılarını bireyin ayaklarının altına atan ve ona bütün bunları kendi nosyonları temelinde eleştirel olarak yargılaması için iyi niyetli bir davette bulunan uzmanlar" olmaya varır. Sonuç olarak, çoğumuz "sistemsel çelişkilere biyografik çözümler" aramak zorunda kalırız.

Modernleşme dürtüsü, her yorumunda, zorlayıcı bir gerçeklik eleştirisi anlamına gelir. Dürtünün özelleştirilmesi zorunlu *özeleştiri* anlamına gelir: *de jure* birey olmak, kişinin sefaletinden ötürü kimsenin suçlanmaması, kişinin kendi yenilgi sebeplerini kendi üşengeçliği ve tembelliği dışında hiçbir yerde aramaması, giderek daha zorlu denemelere girişmekten başka hiçbir çare bulamaması anlamına gelir. Hergün kendini aldatma ve küçük görme riskiyle yaşamak kolay değildir. Bu, daha çok acı veren bir *Unsicherheit* [güvensizlik] duygusu verir. Kendi performansı üzerinde odaklanan ve böylece bireysel varoluşun çelişkilerinin kolektif olarak üretildiği toplumsal alandan uzaklaşan insanlar, doğal olarak içinde bulundukları zor durumun karmaşıklığını azaltma eğilimindedir. "Biyografik çözümler"i zahmetli ve sıkıcı bulurlar; "sistemsel çelişkilere biyografik çözümler" yoktur ve onların ulaşabilecekleri çözümlerin yokluğunu hayali çözümlerle telafi etmek gerekir. Gene de –hayali ya da sahici– bütün "çözümler"in hiç olmazsa makul ve geçerli görünmesi için, görevlerin ve sorumlulukların "bireyselleşme"yle aynı çizgide ve eşit ölçüde olması gerekir. Bu nedenle, korkuya kapılmış bireylerin, sadece kısa süre için olsa da, kendi bi-

reysel korkularını kolektif olarak asabilecekleri bireysel askılara bir talep vardır. Zamanımız günah keçileri için hayırlıdır. Onlar, insanların hayatını karmakarışık hale getiren siyasetçiler, ana caddelere ve sorunlu semtlere akın eden suçlular ya da "aramızdaki yabancılar" olurlar. Zamanımız bir patentli kilitler, hırsız alarmları, dikenli teller, "mahalle nöbetleri" ve tedbirli olma, ayrıca "araştırmacı" sansasyon gazetecilerinin tehditkâr biçimde boş kalan kamusal alanı doldurmak için komplolar ve bastırılmış korku ve öfkeyi serbest bırakmak için uygun ve yeni "moral panik" sebepleri aradıkları bir zamandır.

"*De jure* bireyler"in kötü durumu ile onların kendi kaderlerini denetlemek ve gerçekten arzuladıkları seçenekleri elde etmek için "*de facto* bireyler" haline gelme şansları arasında geniş ve giderek daha da genişleyen bir açıklık vardır. Çağdaş bireylerin hayatlarını kirleten zehirli çürümenin kokusu, uçurumu andıran bu açıklıktan yayılır. Ve bu açıklık tek başına bireysel çabalarla, "hayat siyasetleri" içinde elde edilebilir araçlar ve kaynaklarla kapatılamaz. Bu açıklığı köprülemek bir siyaset meselesidir. Diyebiliriz ki, bu açıklık tam da kamusal alanın ve özellikle *agora*'nın, yani "hayat siyaseti"nin büyük "S" ile yazılan Siyaset'le buluştuğu kamusal/özel ara alanın boşalması nedeniyle oluşmuş ve genişlemiştir. Bu alanda özel sorunlar kamusal sorunlara çevrilir ve özel rahatsızlıklar için kamusal çözümler aranır, müzakere edilir ve onaylanır.

Masa ters çevrilmiştir; Eleştirel Teori'nin görevi tersine döndürülmüştür. Eleştirel Teori, neredeyse her türlü yetkiye sahip, bütünüyle kişilerüstü Devlet'in ve onun pek çok bürokratik duyargaları ya da daha küçük ölçekli kopyalarının yönetimi altında sınıflandırılan kamusal alanın ilerleyen birliklerine karşı özel özerkliği savunmak için kullanılırdı; artık o, kayıplara karışan kamusal alanın savunulması ya da daha çok her iki taraftaki terk etmeden ötürü hızla boşalmakta olan kamusal alanın yeniden donatılmasıdır: Çünkü "ilgili yurttaş" alanı terk etmektedir ve gerçek iktidar, mevcut bütün demokratik kurumların da gidebileceği, ancak uzay boşluğu olarak betimlenebilecek bir bölgeye kaçmaktadır.

"Kamusal"ın "özel"i sömürgeleştirdiği artık doğru değildir.

Tam tersi geçerlidir: Özel çıkarların ve uğraşların diline tam ve eksiksiz tercüme edilemeyen her şeyi ezerek ve kovalayarak kamusal alanı sömürgeleştiren, özel alandır. Tocqueville'in iki yüzyıl kadar önce gözlemlediği gibi, birey yurttaşın en kötü düşmanıdır. Kendi kaderinin efendisi olduğu tekrar tekrar söylenen bireyin benliğin içine çekilmeye ve benliğin imkânlarıyla ilgilenilmeye direnen herhangi bir şeyi "mevcut meselelerle alâkâlı olma durumu"na (Alfred Schütz'ün deyişiyle) uyumlu kılmak için pek az sebebi vardır; ama bu türden bir sebebe sahip olmak ve ona göre davranmak tam da yurttaşın alametifarikasıdır.

Birey için kamusal alan dev bir ekrandan başka bir şey değildir. Özel endişeler, görüntü büyütülürken özel olmaktan çıkmaksızın bu ekrana yansıtılır: Kamusal alan özel sırların ve yakınlıkların kamusal itirafının yapıldığı yerdir. Bireyler, günlük kamusal alan turlarından kendi *de jure* bireyselliklerini pekiştirmiş ve kendi hayatlarıyla ilgili meselelerle tek başlarına uğraşma tarzlarının, "kendilerine benzeyen (öteki) bireyler" tarafından da izlendiği konusundaki endişelerini gidermiş olarak dönerler. Diğer bireyler de –onlar gibi– tökezlemeler ve yenilgileri kendilerine ait ölçülere göre yaşarlar.

İktidar ise o sokaktan ve pazaryerinden, meclis binalarından ve parlamentolardan, yerel ve ulusal hükümetlerden, yurttaşların denetim alanının ötesine, elektronik şebekelerin ülkelerüstülüğüne yelken açar. Bugünlerde onun stratejik ilkeleri kaçınma, sakınma, angaje olmama ve görünmezliktir. Onun hareketlerini önceden tahmin etme ve hareketlerinin beklenmedik sonuçlarını kestirme (bunların arasındaki istenmeyen öğeleri önlemek şöyle dursun) çabaları ancak bir Hava Değişikliklerini Önleme Kurumu kadar etkilidir.

Dolayısıyla, kamusal alan kamusal sorunları giderek boşaltmaktadır. Özel sıkıntılar ve kamusal sorunlar için bir toplanma ve diyalog mekânı olarak daha önce oynadığı rolü yerine getirmeyi başaramaz. Bireyselleştirme baskılarının sonucunu kabul etme konusunda bireyler evreler halinde, ama sürekli olarak yurttaşlığın koruyucu zırhından soyundurulmakta, yurttaşlık becerileri ve çı-

karlarına el konulmaktadır. Sonuç olarak, *de jure* bireyselliğin *de facto* bireyselliğe (yani sahici özbelirlenim için vazgeçilmez kaynaklara komuta eden birine) dönüşme umudu daha da uzaklaşır.

"*De jure* birey" "*de facto* birey"e, yurttaş haline gelmedikçe dönüşemez. Özerk bir toplum olmadan özerk bireyler olmaz ve toplumun özerkliği, ancak o toplumun üyelerinin ortak bir başarısı olabilen önceden tasarlanmış bir kendini oluşturmayı gerektirir. "Toplum" bireysel özerklikle daima belirsiz bir ilişki içinde, eşzamanlı olarak onun düşmanı ve olmazsa olmaz koşulu olmuştur; ama belirsiz kalmaya mahkûm bir ilişkideki göreli tehdit ve şans oranları modern tarihin gidişatı içinde radikal biçimde değişmiştir. Bir düşman sayılamayacak olan toplum, bireylerin şiddetle ihtiyaç duydukları, ama kendi *de jure* statülerini sahici bir özerklik ve kendini kanıtlama kapasitesi içinde yeniden oluşturmak için verdikleri boşuna ve düş kırıcı mücadelede fena halde ıskaladıkları durumu oluşturur.

En geniş hatlarıyla, Eleştirel Teori'nin ve genelde toplumsal eleştirinin şimdiki görevlerini tanımlayan açmaz durum budur. Bu görevlerin özü, formel bireyselleşme ile iktidar ve siyasetin birbirinden boşanmasının oluşturduğu bileşimin paramparça etmiş olduğu şeylerin tekrar birbirine tutturulmasıdır. Başka bir deyişle, artık büyük ölçüde boş olan *agora*yı, yani birey ile toplumsal, özel çıkar ile kamusal çıkar arasındaki buluşma, tartışma ve müzakere imkânını yeniden tasarlama ve orayı yeniden insanlarla doldurma çabasıdır. Eğer Eleştirel Teori'nin eski hedefi –insanın özgürleşmesi– günümüzde herhangi bir anlam taşıyorsa, bu "*de jure* birey" gerçekliği ile "*de facto* birey" beklentileri arasında açılan uçurumun iki kıyısını yeniden birbirine bağlamak anlamına gelir; ve unutulmuş yurttaşlık becerilerini yeniden öğrenen ve kayıp yurttaş araçlarını yeniden edinen bireyler, bu özel köprüyü inşa edecek tek yapı işçileridir.

VIII
İlerleme: Aynı ve farklı

Son otuz yılımı geçirdiğim Leeds kentinin belediye binası, sanayi devrimi önderlerinin hırslarını ve özgüvenlerini yansıtan heybetli bir anıttır. XIX. yüzyılın ortalarında inşa edilen, büyük bir zenginliği ve ihtişamı yansıtan, mimari açıdan Partenon ile bir firavun tapınağının karması olan binanın ana bölümünde, kent sakinlerinin kentin ve Britanya İmparatorluğu'nun daha büyük bir şan ve şeref kazanmasına giden yolda atılacak adımları tartışmak ve kararlaştırmak üzere düzenli olarak toplanmaları için tasarlanmış devasa bir toplantı salonu yer alır. Toplantı salonunun tavanında bu yola gidenler için bağlayıcı olan kurallar altın ve eflatun harflerle yazılmıştır. "Dürüstlük en iyi siyasettir", "Auspicium melioris aevi" ya da "Hukuk ve düzen" gibi sade ve kutsal etik ilkelerin arasında,

kendinden eminliği ve şaşırtıcı kısalığıyla dikkat çeken bir ilke yer alır: "İleri". Belediye binasına gelen çağdaş ziyaretçilerin aksine, bu kuralı oluşturan kişiler bu sözcüğün anlamı hakkında hiçbir kuşku taşımamış olmalılar. Onlar "ileri" ile "geri" arasındaki farkı biliyorlardı ve kendilerini yolda kalacak ve seçilen yönde sebat edecek kadar güçlü hissediyorlardı.

25 Mayıs 1916'da Henry Ford, *Chicago Tribune* muhabirine şöyle diyordu: "Tarih oldukça saçmadır. Gelenek istemiyoruz. Şimdiki zamanda yaşamak istiyoruz ve düşünülmeye değer yegâne tarih bugün yapmakta olduğumuz tarihtir." Ford, başkalarının itiraf etmeden önce iki kez düşündükleri şeyi yüksek sesle ve açıkça söylemesiyle ünlüydü. İlerleme? Onu "tarihin eseri" olarak düşünmeyiniz. O bizim eserimiz, *şimdiki zaman*da yaşayan *bizim* eserimizdir. Dikkate değer yegâne tarih, yapılmış olan değil yapılmakta olan ve yapılması gerekli olan tarihtir: Yani, *gelecek*tir (bir diğer pragmatik ve gerçekçi Amerikalı Ambrose Bierce on yıl kadar önce, *The Devil's Dictionary*'de, gelecek, "işlerimizin rast gittiği, dostlarımızın gerçek olduğu ve mutluluğumuzun sağlandığı zaman dilimidir" diye yazdı). Ford, Pierre Bourdieu'nun yakınlarda üzüntüyle vardığı sonucu (*Contre-feu*'de) muzaffer bir tavırla ilan eder: "Geleceğe hükmetmek için şimdiki zamana tutunmak gerekir." Şimdiki zamanı gözden kaçırmayan kişi kendi işlerinin yolunda gitmesini sağlamak için geleceği zorlayabileceğinden emin olabilir ve tam da bu sebepten geçmişi göz ardı edebilir; geçmişi gerçekten "zırva"ya –yani saçma, böbürlenme ve sahtekârlığa– dönüştürebilir ya da en azından ona hak ettiğinden daha fazla dikkat etmezsiniz. İlerleme, tarihi yükseltmez ya da yüceltmez. "İlerleme" onun değerini düşürmek ya da onu iptal etmek için bir niyet beyanıdır.

Önemli nokta budur. "İlerleme" tarihin niteliklerinden herhangi birini değil, *şimdiki zamanın özgüvenini* simgeler. İlerlemenin en derin, belki de yegâne anlamı, *olayların gerçekleşmesini bizler sağladığımız* için zamanın bizim safımızda olduğu duygusudur. İlerleme fikrinin "özü"ne ilişkin söyleme eğiliminde olduğumuz geri kalan her şey makul olabilir, ama bu duyguyu "ontolojikleştirmek" yanıltıcı ve nafile bir çabadır. Gerçekten de tarih daha iyi yaşama-

ya ve daha mutlu olmaya doğru bir yürüyüş müdür? Bunun doğru olup olmadığını nasıl bileceğiz? Bunu söyleyen bizler geçmişte yaşamadık, geçmişte yaşayanlar da bugün yaşamıyorlar; o halde kıyaslamayı kim yapacak? Benjamin/Klee'nin Tarih Meleği gibi, geçmişin dehşet verici olayları tarafından itildiğimiz geleceğe doğru mu uçuyoruz, yoksa "işlerimizin iyi gideceği" umuduyla kendimize çektiğimiz geleceğe mi koşuyoruz? Elimizdeki tek bulgu bellek ve imgelem oyunudur ve onları birbirine bağlayan ya da ayıran, özgüvenimizin varlığı ya da yokluğudur. Şeyleri değiştirme güçlerine güvenen insanlar için "ilerleme" bir aksiyomdur. Şeylerin ellerinden kaçtığını hisseden insanlar için ilerleme düşüncesi gerçekleşmez ve öne sürülmesi halinde gülünç görülür. İki kutup koşul arasında, mutabakat şöyle dursun, bir *sine ira et studio** tartışmaya bile pek az yer vardır. Ford, bedensel egzersiz konusunda ifade ettiği fikri muhtemelen ilerleme için de ifade ederdi: "Egzersiz saçmadır. Eğer sağlıklıysanız, ona ihtiyacınız yoktur; eğer hastaysanız, zaten yapamazsınız."

Ama eğer özgüven –endişeleri giderici bir "şimdiki zamana tutunma" duygusu– ilerlemeye duyulan güvenin dayandığı yegâne temeli oluşturuyorsa, zamanımızda bu güvenin sallantıda olması şaşırtıcı değildir. Bunun neden böyle olduğunu açıklayan sebepleri bulmak zor değildir.

Birincisi, "dünyayı ileriye doğru hareket ettirme" yeneteğine sahip bir *fail*in bariz yokluğudur. Geç modern ya da postmodern zamanlarımızın en acı veren ve en azından yanıtlanamaz sorusu, dünyayı daha iyi ya da daha mutlu kılmak için "ne yapmalı" değil, "onu kim yapacak"tır. *New World Disorder*'da Ken Jowitt, yakın zamanlara kadar dünyaya ve onun getirebileceklerine dair düşüncelerimizi biçimlendirmek için kullanılan ve dünyanın "merkezi olarak örgütlenmiş, katı biçimde sınırlanmış ve geçilmesi imkânsız sınırlarla histerik biçimde ilgili" olduğunu savunan "Hoşea söylemi"nin çöktüğünü ilan etti. Böyle bir dünyada fail sorunu pek ortaya çıkmaz: "Hoşea söylemi"nin dünyası, güçlü bir fail ve bu failin eylemlerinin artıkları/etkilerinin kesişmesinden başka şey değildir.

* (Lat.) Öfke ve önyargı olmadan.

Bu imgenin epistemolojik temelleri Fordist fabrikada ve düzen tasarlayan ve yöneten egemen devlette (kendi gerçekliği içinde değilse de, en azından kendi hırsı ve belirlenimi içinde) bulunuyordu. Her iki temel de günümüzde, egemenlik ve hırslarıyla birlikte denetim kaybına uğramaktadır. Modern devletin güçten düşmesi, bu durumun bir şey yapma gücünün –ki bu güç neyin yapılması gerektiğine karar verilmesi demektir– siyasetin elinden alınması anlamına gelişinden bu yana belki de en keskin biçimde hissedilmektedir. Siyasal hayatın bütün failleri oldukları yerde, kendi yerelliklerine bağlı kalırlarken, iktidar akış halinde ve onların erişim alanının ötesindedir. Yaşamakta olduğumuz durum, yükseklerdeki bir uçağın içindeyken kokpitin boş olduğunu fark eden yolcuların deneyimini andırmaktadır.

İkinci sebep, bir failin dünyanın biçimini düzeltmek için yapması gereken şeyin gittikçe daha belirsiz hale gelmesi, bunu yapacak kadar güçlü olmasının ihtimal dahilinde olmamasıdır. Son iki yüzyıl içinde pek çok fraça tarafından pek çok renge boyanan mutlu toplum vizyonlarının, ya ulaşılamaz boş hayaller ya da –onlara ulaşıldığının ilan edilmesi halinde– yaşanamaz olduğu görüldü. Her toplumsal tasarım biçiminin, mutluluktan çok değilse de en azından mutluluk kadar sefalet de ürettiği görüldü. Bu, iki büyük uzlaşmaz için, yani artık ölü Marksizm ve şimdi hâkim iktisadi liberalizm için eşit ölçüde geçerlidir. Öteki ciddi rakiplere gelince, François Lyotard'ın ortaya attığı, "Ne tür bir düşünce Auschwitz'i evrensel bir özgürleşmeye doğru giden bir genel ... süreç içine yerleştirebilir?" sorusu hâlâ yanıtlanmamıştır ve öyle kalacaktır. "Hoşea söylemi"nin zamanı sona ermiştir: Ismarlama bir dünyaya ilişkin bütün vizyonlar tatsız bir duygu bırakır ve henüz resmedilmemiş olanlar da kuşku uyandırır. Artık bize rehberlik eden bir varış yeri fikri olmaksızın, ne "iyi bir toplum" arayarak ne de böyle bir topluma ulaşmayı umarak yol alıyoruz. Peter Drucker'in "artık toplum tarafından kurtarılma yok" hükmü zamanın ruh halini zekice kavradı.

İlerlemeyle yaşanan modern aşk –yeniden oluşturulabilen ve oluşturulmakta olan ve daima "yeni ve gelişmiş" hale getirilen bir

hayatla birlikte– gene de sona ermemiştir ve kısa süre içinde sona ermesi muhtemel değildir. Modernite, "yapılmış" olandan başka bir hayat bilmez: Modern insanların hayatı verili bir durum değil, bir görev ve asla tamamlanmayan ve hep daha fazla özen ve çaba gerektiren bir görevdir. "Geç modern" ya da "postmodern" yorumunda insanlık durumu hayatın kipini daha hissedilir hale getirdi: İlerleme artık nihai olarak bir mükemmelik durumuna, yani yapılması gereken her şeyin yapılmış olduğu ve hiçbir değişikliğin gerekmediği bir duruma yol açan geçici bir mesele değil, "hayatta kalma" anlamında sürekli bir durumdur.

Eğer mevcut biçimiyle ilerleme fikri, onun hâlâ bizimle birlikte olup olmadığından kuşkulanma derecesinde yabancı görünüyorsa, bunun nedeni modern hayatın diğer pek çok parametresi gibi *kuralsızlaştırılmış* ve *özelleştirilmiş* olmasıdır. Kuralsızlaştırılmıştır, çünkü özel bir "yeni" aracın geliştirilip geliştirilmemesi sorunu serbest rekabete bırakılmıştır ve bu sorun seçim yapıldıktan sonra bile tartışmalı olmaya devam eder; ve özelleştirilmiştir, çünkü aklını, kaynaklarını ve endüstrisini, kendini daha tatmin edici bir duruma yükseltmek ve şimdiki durumunun rahatsız edici her yönünü geride bırakmak için kullanması beklenen her erkek ve kadın kendi başınadır.

Bununla birlikte, ilerlemenin *uygulanabilirliği* sorunu, kuralsızlaşma ve özelleşmenin başlamasından önceki gibi ve tam da Pierre Bourdieu'nun açıkça ortaya koyduğu gibi kalır: Geleceği tasarlamak için, şimdiki zamana tutunmak gerekir. Ancak bu kez sorun, bireyin kendi şimdiki zamanına tutunmasıdır. Ve çağdaş bireylerin pek çoğu, belki de çoğunluğu için, "şimdiki zamana tutunmak" sarsak biçimdedir, hiç mevcut değildir. Evrensel bir esneklik dünyasında, bireysel hayatın bütün yönlerine, aşk ortaklığı ya da çıkarların birliği kadar geçim tarzlarına, kültürel kimlik kadar mesleki parametrelere, sağlık ve sağlam beden örüntüleri kadar kamusal olarak benliği temsil tarzlarına, benimsenmeye uygun değerlerin yanı sıra onları benimseme tarzlarına nüfuz eden keskin ve umutsuz *Unsicherheit* [güvensizlik] koşulları altında yaşıyoruz. Güvenli limanlara nadiren rastlanır ve çoğu zaman güven belirli bir yere demirleyemez.

Güvensizlik sürekli hale geldiği ve böyle görüldüğü zaman, gelecek planları geçici ve değişken hale gelir. Kişi şimdiki zamana ne kadar az tutunursa, "geleceği" o kadar az tasarlayabilir. "Gelecek" olarak nitelenen zaman süreleri gittikçe kısalır ve bir bütün olarak hayat süresi "teker teker" yüz yüze gelinen ve başa çıkılan epizodlar halinde dilimlenir. Süreklilik artık gelişmenin bir belirtisi değildir: İlerlemenin kümülatif ve uzun süreli doğası ayrı ayrı birbirini izleyen her epizoda hitap eden taleplere yol verir; her bir epizodun değeri gözler önüne serilmeli ve epizod tam sona ermeden ve bir sonraki epizod başlamadan önce tüketilmelidir. Esneklik kuralı tarafından yönetilen bir hayatta, hayat stratejileri, planlar ve arzular ancak kısa vadeli olabilir.

Bu büyük dönüşümün kültürel ve etik sonuçlarının keşfi henüz ciddi biçimde başlamamıştır ve ancak belli belirsiz tanımlanabilmektedir.

IX
Yoksulluğun faydaları

Siyasal dizginler ve yerel kısıtlamalardan kurtulmuş, hızla küreselleşen ve giderek ülkelerüstü hale gelen ekonominin, dünya nüfusunun hali vakti yerinde olan kesimleri ile kötü durumda olan kesimleri arasındaki ve her tekil toplumun içinde, giderek derinleşen servet ve gelir dengesizlikleri ürettiği bilinmektedir. Giderek daha geniş nüfus yığınlarının zaman zaman işsiz kaldıkları ve bu yüzden yoksulluk, sefalet ve mahrumiyet içinde yaşamakla kalmayıp iktisadi olarak akılcı ve toplumsal olarak yararlı olduğu toplumsal olarak kabul edilmiş olan her şeyden sürekli olarak dışlandıkları ve böylece iktisadi ve toplumsal olarak gereksizleştikleri de bilinen bir durumdur.

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın en son raporuna[1]

1. 10 Eylül 1998 tarihli *Le Monde*'da bildirildiği gibi.

göre, küresel mal ve hizmet tüketimi 1997'de 1975'tekinin iki katı büyüklükteyken ve 1950'den beri altı katına çıkmışken, 1 milyar insan "en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamamaktadır". "Gelişmekte olan" ülke sakinlerinin 4,5 milyarı içinde her beş kişiden üçü temel altyapı hizmetlerine ulaşma imkânından, üçte biri içme suyundan yoksundur, dörtte biri uygun bir barınağa sahip değildir, beşte biri temizlik ve sağlık hizmetlerinden yoksundur. Çocukların beşte biri beş yıldan daha az okul eğitimi görmektedir. Sürekli olarak yetersiz beslenmede de aynı oran geçerlidir. Yüz ya da daha fazla "gelişmekte olan" ülkenin yetmiş ila seksen kadarında nüfusun kişi başına düşen ortalama geliri, on hatta otuz yıl öncesinden daha düşüktür: 120 milyon insan günde bir dolardan daha azıyla yaşamaktadır.

Dünyanın en zengin ülkesi ve dünyanın en zengin insanlarının yurdu olan ABD'de de nüfusun yüzde 16,5'i yoksulluk içinde yaşamaktadır; yetişkin erkek ve kadınların beşte biri okuma yazma bilmezken, yüzde 13'ünün hayat süresi beklentisi altmış yıldan daha azdır.

Öte yanda yerkürenin en zengin üç adamı en yoksul kırk sekiz ülkenin toplam ulusal hasılasından daha büyük özel servetlere sahiptir; en zengin on beş kişinin serveti Sahraaltı Afrika'sının tamamının toplam üretimini aşmaktadır. Rapora göre, en zengin 225 kişinin kişisel servetinin yüzde 4'ünden daha azı dünyanın bütün yoksullarına yeterli beslenmenin yanı sıra, temel sağlık ve eğitim imkânları sağlamak için yeterli olacaktır.

Toplumlararası ve toplumlar içinde artan servet, gelir ve yaşama şansı –çağdaş eğilimlerin kuşku götürmeyecek biçimde en endişe vericisi kutuplaşmanın etkileri– dengesizliği geniş çapta incelenmiş ve tartışılmıştır; ama eğilimi durdurmak şöyle dursun, az sayıda, kısmi, parçalı ve kararsız önlem dışında bu etkilerin geri çevrilmesi başarılamamıştır. Süregiden kaygı ve eylemsizlik öyküsü, şimdiye kadar görülebilir herhangi bir yarar sağlamaksızın tekrar tekrar anlatılmaktadır. Öyküyü bir kez daha tekrarlamak niyetinde değilim. Amacım, öykünün bir kural olarak içerdiği bilişsel çerçeveyi ve değer kümesini, yani durumun vehametini tam olarak kav-

ramayı ve böylelikle uygulanabilir alternatifleri araştırmayı engelleyen bir çerçeveyi ve kümeyi sorgulamaktır.

Artan yoksulluk tartışmasının genellikle yerleştirildiği bilişsel çerçeve saf anlamda iktisadidir (temelde para aracılığıyla gerçekleştirilen işlemlerin toplamı olarak başat ekonomi, servetin ve gelirin dağıtılması ve iş imkânına ulaşma anlamında). Uygun verilerin seçilmesine ve yorumlanmasına ilişkin bilgi sağlayan değer kümesi genellikle yoksullara acıma, merhamet ve ilgi göstermeyle ilgilidir. Zaman zaman toplumsal düzenin güvenliğiyle ilgili kaygılar da, yüksek sesle dillendirildikleri nadir görülmekle birlikte –haklı olarak– ifade edilir, çünkü bazı uyanık zihinler çağdaş yoksulların ve muhtaçların içinde bulundukları kötü durumda somut bir isyan tehdidi hissederler. Ne bilişsel çerçeve ne de değerler kümesi kendi içinde yanlıştır. Daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, üzerinde odaklandıkları şeyde değil, sessizce makul gösterdikleri ve gözden kaçırdıkları şey konusunda yanlıştırlar.

Bastırdıkları olgular, yeni yoksulların, yoksulluklarının ve aynı zamanda geri kalan herkesin hayatını sefilleştiren kuşatıcı korkunun sebebi olan küresel düzenin yeniden üretiminde ve pekiştirilmesinde oynadıkları rol ve küresel düzenin kendini sürdürmesi için bu yoksulluğa ve kuşatıcı korkuya hangi ölçüde bağımlı olduğudur. Karl Marx'ın bir zamanlar –faal ve geleceği parlak, vahşi ve henüz ehlileştirilmemiş kapitalizmin hâlâ duvardaki yazıları sökemeyecek kadar cahil olduğu zamanlarda– dediği gibi, işçiler toplumun geri kalanını özgürleştirmedikçe kendilerini özgürleştiremezler. Şimdi, kapitalizmin muzaffer olduğu, herhangi bir duvarın üzerindeki yazıları artık önemsemediği (ya da bizatihi duvarların önem kazandığı) zamanlarda denebilir ki, *insan toplumunun yoksul olmayan kesimi, en yoksul kesimi aşırı yoksulluktan kurtarmadıkça kendi kuşatıcı korkusundan ve güçsüzlüğünden kurtulamaz.*

Özetlemek gerekirse, büyük yoksullar ordusunun varlığı ve bu yoksulların içinde bulundukları koşulların iyice yaygınlaşan fenalığı mevcut düzen için büyük, belki de hayati önemde bir karşı koyucu etkendir. Onun önemi, tüketicinin süregiden belirsizliğin gölgesinde yaşanan hayatının nefret ve tiksinti yaratan etkilerinin den-

gelenmesinde yatar. Dünya yoksullarının ve karşı sokaktaki yoksulların daha da muhtaç ve insanlıkdışı hali ne kadar göze batarsa, onlar senaryosunu yazmadıkları ve hazır olmadıkları oyundaki rollerini o kadar iyi oynarlar.

Bir zamanlar insanlar, isyan suçunu işleyen herkesin sindirilmesi amacıyla, ne kadar acı olursa olsun kendi kaderlerine uysalca katlanmaya cehennemin canlı renklerle boyanmış resimleri gösterilerek ikna ediliyorlardı. Öbür dünyaya ait ve ebedi olan bütün diğer şeyler gibi cehennem de artık yeryüzüne indirilmiş, yeryüzündeki hayatın sınırları içine sıkı biçimde yerleştirilmiştir ve anında tüketilmeye hazır bir form içinde sunulan benzer bir etki sağlamayı amaçlamaktadır. Günümüzde yoksullar, ürkütülmüş tüketicilerin kolektif "Ötekisi"dir; yoksullar artık, Sartre'ın *In Camera*'sındakilerden çok daha somut biçimde ve daha büyük bir inançla, tüketicilerin tam ve gerçek cehennemi olan "ötekiler"dir. Hayati bir meselede dünyanın yoksul olmayan geri kalan kısmı içtenlikle yoksulların yerinde olmak isteyecektir (denemeye cesaret edemeseler de): belirsizlikten kurtulma meselesinde. Ama bunun karşılığında elde ettikleri kesinlik onlara hastalık, suç ve uyuşturucunun istilasına uğramış sokaklar (eğer Washington DC'de yaşıyorlarsa) ya da yetersiz beslenmeden kaynaklanan yavaş ölüm (eğer Sudan'da yaşıyorlarsa) biçiminde gelir. Yoksullardan söz edildiğinde kişinin aldığı dersler, *kesinlikten, en kesin biçimde nefret edilen belirsizlikten daha fazla korkulması gerektiği* ve günlük belirsizliğin getirdiği huzursuzluklara isyan etmeninin cezasının hızlı ve acımasız olduğudur.

Yoksulların görünüşü yoksul olmayanları zapturapt altında tutar ve hizaya sokar. Böylece onların hayatlarındaki belirsizliği daimi hale getirir. Onları dünyanın durdurulamaz "esnekleştirilmesi"ne ve kendi koşullarının artan güvenilmezliğine hoşgörü göstermeye ya da boyun eğerek katlanmaya yöneltir. Bu görünüş onların hayal gücünü esir alır ve kollarını bağlar. Farklı bir dünyayı tahayyül etmeye cesaret edemezler; ellerindeki dünyayı değiştirmeyi denemeyecek kadar da ihtiyatlıdırlar; ve bu durum sürdükçe, özerk, kendini yapılandıran bir toplum, demokratik bir cumhuriyet ve

yurttaşlık şansı, abartmasız biçimde belirtmek gerekirse, az ve zayıftır.

Bu, belirsizliğin siyasal iktisadının, onun ayrılmaz unsurlarından biri olarak "yoksul sorunu"nun oynadığı rolü, alternatif olarak yasa ve düzen meselesi ya da insancıl kaygıların nesnesi olarak –ama bundan başka ya da bunun ötesinde bir şey olarak değil– kapsaması için yeterince iyi bir nedendir. Bu ilk betimleme kullanıldığında, yoksulun –yoksun bırakılmıştan çok baştan çıkarılmış olanın– kitlesel olarak mahkûm edilişi, kitlesel olarak korkulan şeyin kuklasını yakmak kadar anlaşılır hale gelir. İkinci betimleme devreye girdiğinde, kaderin kaprislerinin zalimliğine ve duyarsızlığına karşı duyulan büyük öfke güvenli biçimde zararsız hayır karnavallarına yönlendirilebilir ve çıkışsızlığın utancı kısa ömürlü insani dayanışma patlamaları içinde buharlaştırılabilir.

Öte yandan, dünya yoksulları ve ülkelerin yoksulları, iş ve düzenli gelir sahibi olan herkesin güvenini ve kararlılığını zayıflatmaya devam ederek gün be gün kendi işlerini sessizce yaparlar. Yoksulun yoksulluğu ile yoksul olmayanın teslimiyeti arasındaki bağlantı bu konuda hiçbir akıldışılık taşımaz. Yoksulun görünüşü, bütün ciddi ve duyarlı varlıklara müreffeh bir hayatın bile güvensiz olduğunu ve bugünkü başarının yarınki düşüşe karşı bir güvence sağlamadığını yerinde ve zamanında hatırlatır. Dünyanın giderek aşırı kalabalıklaştığına dair yerleşik bir düşünce vardır. Buna göre, ülkelerin hükümetlerinin önündeki yegâne seçenek, en iyi durumda, çoğu Avrupa ülkesindeki gibi yüksek oranda işsizlikle birlikte var olan yaygın yoksulluk ile ABD'deki gibi daha az işsizlikle birlikte var olan yaygın yoksulluk arasında seçim yapmaktır. Bilimsel araştırmalar bu düşünceyi doğrulamaktadır: Dünyada ücretli iş giderek azalmaktadır. Bu kez işsizlik öncekinden daha netameli görünmektedir. O döngüsel bir "iktisadi bunalım"ın bir ürünü olarak görülmez; artık bir sonraki iktisadi patlamayla birlikte dağıtılacak ve yok edilecek geçici bir sefalet yoğunlaşması değildir. Siyasetçilerin bir "işe dönüş"le birlikte meseleyi halletme vaatleri, Barry Goldwater'ın nükleer tehdide gösterdiği şu uyduruk tepkiyle esrarengiz bir benzerlik taşır: "arabaları çember haline getirelim"... Je-

an-Paul Maréchal'in öne sürdüğü gibi,[2] "ağır sanayileşme" çağında devasa sanayi altyapıları inşa etme ve hantal makineler imal etme ihtiyacı, geleneksel zanaatların ve becerilerin yok edilmesinin bir sonucu olarak muntazaman yeni iş alanları açıldıkça eski iş alanlarının ortadan kaldırılmasına yol açtı. Artık bu durum kesinlikle geçerli değildir. 1970'lere kadar, üretkenlik artışı ile istihdam düzeyi arasındaki ilişki hâlâ pozitifti; o zamandan beri bu ilişki her yıl daha negatif olarak büyüyor. 1970'lerde önemli bir eşiğin aşıldığı görülür. Yeni sayılar, en istikrarlı ve düzenli işlerde bile güvensizlik hissetmenin sebepleri hakkında çok şey söylemektedir.

Bununla birlikte azalan istihdam hacmi güvensizlik duygusunun tek sebebi değildir. Halihazırda sahip olunan işler artık geleceğin beklenmedik tehlikelerine karşı tahkim edilmiş değildir; iş, denebilir ki, bugün günlük bir gereksizlik provasıdır. "Güvensizliğin siyasal iktisadı" ortodoks savunmaların parçalandığını ve bu savunmaları gerçekleştiren birliklerin de dağıldığını göstermiştir. Emek "esnek" hale gelmiştir. Sade bir biçimde belirtmek gerekirse, bu, işverenin çalışanlara istediği zaman, tazminat ödemeksizin yol vermesinin artık kolay olduğu ve haksız biçimde işten çıkarılanın savunulmasında sağlam ve etkin sendika eyleminin giderek boş bir hayal gibi göründüğü anlamına gelir. "Esneklik" güvenliğin inkârı anlamına da gelir: Gittikçe daha fazla iş yarım gün ya da süreli hale gelmektedir; yapılan sözleşmelerin çoğu, göreli istikrar haklarının güçlenmesini önleyecek kadar sık aralıklarla, "dalgalı" ya da "yenilenebilir"dir. "Esneklik" aynı zamanda, sürekli bir kazanç sağlama umuduyla uzman becerilerine zaman ve çaba yatırma şeklindeki eski hayat stratejisinin artık pek geçerli olmadığı, dolayısıyla güvenli bir hayat arzulayan insanların en akılcı seçenekten artık yoksun oldukları anlamına da gelir.

Hayata dair bütün projelerin ve özlemlerin uygulanabilir olmak için –anlamlı olmak ve gerçekleştirilmeleri için ihtiyaç duyulan enerjiyi biriktirmek için– sırtlarını dayamaları gereken kaya, yani geçim tarzı, kararsız, dengesiz ve güvenilmez hale gelmiştir. "Çalı-

2. Bkz. Jean-Paul Maréchal, "Demain, l'économie solidaire", *Le Monde Diplomatique* (Nisan 1998), s. 19.

şana refah" programlarının savunucularının hesaba katmadıkları şey, geçim tarzının işlevinin, çalışanların ve onların bakmak zorunda oldukları kişilerin günlük geçimlerini sağlamaktan ibaret olmadığı gerçeğidir; aynı oranda önemli başka bir işlevi, özgürlük ve kendini kabul ettirmeyi kavranabilir kılmanın temel koşulu ve bütün özerkliklerin başlangıç noktası olan varoluşsal güvenliği sağlamaktır. Halihazırdaki biçimiyle iş, hayatta kalmanın maliyetini defalarca karşılamayı başarsa bile, bu türden bir güvenliği sağlayamaz. Refahtan çalışmaya giden yol güvenlikten güvensizliğe ya da daha az güvensizlikten daha büyük güvensizliğe götürür. Yol bu olunca, mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın bu yolu izlemek için yönlendirilmesi, güvensizliğin siyasal iktisadının ilkeleriyle gayet uyumlu hale gelir.

Belirsizliğin siyasal iktisadı, ülkelerüstü finans, sermaye ve ticaret güçleri tarafından yerel siyasal otoritelere dayatılan, "bütün kuralları sona erdiren kurallar" kümesidir. Onun ilkeleri, adı çıkmış "Çok Taraflı Yatırım Anlaşmaları"nda, hükümetlerin sermayenin hareket özgürlüğünü kısıtlama özgürlüğüne getirilen kısıtlamaların yanı sıra, siyasal ve iktisadi güçlerin ortak rızasıyla müzakere edilen ve –bir grup araştırmacı gazeteci tarafından keşfedilene ve gün ışığına çıkarılana kadar– sır olarak saklanan gizli yöntemde tam ifadesini bulmuştur. İlkeler basittir, çünkü genellikle negatiftirler; yeni bir düzen kurma değil, sadece mevcut düzenleri parçalama ve günün hükümetlerini, kaldırılan kuralların yerine yenilerini koymaktan men etme anlamına gelirler. Belirsizliğin siyasal iktisadı, aslında, siyasal olarak oluşturulan ve güvenceye bağlanan kural ve düzenlemelerin yasaklanmasına ve tamamen hudut tanımaz bir hale gelen sermaye ile finansın yoluna dikilen savunmacı kurum ve örgütleri silahsızlandırmaya indirgenir. Her iki önlemin kapsamlı sonucu, sürekli ve her yerde her zaman geçerli bir belirsizlik durumudur. Bu durum, itaatin (ya da daha doğrusu direniş yokluğunun) temellerini oluşturan zorlayıcı yasa ve meşrulaştırıcı formüller kuralının yerine, yeni, bu kez devletüstü ve küresel güçlerin geçirilmesidir.

Belirsizliğin siyasal iktisadı iş dünyası için iyidir. Kaidelere bağlı, hantal, uygulanması zor ve pahalı disiplin araçlarını gereksiz

hale getirir; onların yerine, eğitimli, talimli ve disiplinli nesnelerin özdenetiminden ziyade, özelleştirilmiş ve yerel olarak güvencesiz bireylerin uyumlu bir tarzda davranma yetersizliğini, onların herhangi bir eylemin etkin olabileceğine ve özel şikâyetlerin, alternatif bir düzene ilişkin ortak tasarımlara dönüşmesi şöyle dursun, kolektif sorunlara bile dönüşebileceğine dair inançsızlıklarını daha da derinleştiren bir yeteneksizlik türünü geçirir. Oyunun kurallarına ya da kuralsız bir oyuna pasif bir boyun eğişi gerçekleştirmek söz konusu olduğunda, toplumsal merdivenin en alt basamaklarından en üst basamaklarına değin yerleşik ve sürekli bir hal almış belirsizlik, normatif kuralların, sansürün ve gözetimin yerine geçirilebilecek temiz, ucuz ve hayli etkili bir araçtır. Dışlanmanın ve gereksizleşmenin sınırları dışında, dışlandıklarından ve gereksizleştiklerinden gayet emin olanlara belirsizlik siyasetlerini benimsetmek için ne eski ve hantal ne de güncelleştirilmiş, yüksek teknolojili ve hafif *panoptikon* versiyonlarına ihtiyaç vardır. Özgürlüğe sadece tüketici piyasası uyarlaması bakımından ve piyasanın yaşamasını sağlayan kararsızlık koşulları altında, küresel ekonomiyi sürdürmek için gerekli olan bütün insani yönetimi sağlamak için güvenilebilir.

Bugünün gerçekten etkili güçleri esas olarak ülkelerüstü iken, siyasal eylemin gerçekleştirildiği mekânlar yerel kalmaya devam eder. Dolayısıyla eylem, egemenlik sınırlarının çizildiği ve siyasal girişimlerin temel önermelerinin fiilen ya da gıyaben kararlaştırıldığı yerlere erişemez.

İktidarın siyasetten ayrılmasına genellikle "küreselleşme" adı altında değinilir. Bir başka yerde[3] belirttiğim gibi "küreselleşme" terimi mevcut söylemde, bütün modern çağ boyunca "evrenselleşme" teriminin işgal ettiği yerin yerine yerleşmiştir. Bunun sebebi esas olarak, "küreselleşme"nin, evrenselleşmenin yaptığı gibi *neye ihtiyacımız var ya da olmalı ya da neyi yapmaya niyetlenmeli*den çok, *bize ne oluyor*'a göndermede bulunmasıdır. "Küreselleşme", dünya işlerinin izlemekte olduğu rotalarda, onların esas olarak sı-

3. Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998). [*Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999].

nırların ve denetimin ötesinde oluşuna, neredeyse ilkel, plansız, beklenmedik, kendiliğinden ve olumsal bir nitelik kazanmasına ilişkin bir "doğallaştırma"yı işaret eder. Dünya çapında bilgisayar ağı kullanıcılarının ancak kendilerine sunulan seçenekler arasından seçim yapabilmeleri ve internet işleticileri tarafından belirlenen kuralları pek etkileyememeleri ya da bu kurallara göre sağlanabilen seçenekler alanını genişletememeleri gibi, tekil ulus-devletler de küreselleşmiş ortamda, oyunu kurallarına göre oynamak ya da kurallara uyulmaması halinde ağır bir cezaya çarptırılma ya da en iyi durumda tam bir etkisizlik riskini üstlenmek zorundadırlar.

Hayat durumlarının artan "esnekliği"ne nezaret eden ve böylece insan hayatının bütün gidişatını daha da derin bir belirsizlikle dolduran güçler bir kez *de facto* küresel (ya da en azından devletlerüstü) hale geldiğinde, güvensizlik, belirsizlik ve güvenlik üçlüsünün ilk iki unsurunun düzeyini düşürmeyi amaçlayan etkin bir eylemin ilk koşulu, siyaseti bugünkü güçlerin temel aldıkları kadar sahici biçimde uluslararası olan düzeye yükseltmektir. Siyaset, siyasal olarak denetimdışı alanda serbestçe dolaşabilecek güce ulaştırılmalı ve bu amaçla bu güçlerin içinden "akacağı" (Manuel Castells'in terimiyle) uzamlara ulaşmasını sağlayacak araçlar geliştirmelidir. Ulusaşırı güçlerin hareket ölçeğiyle orantılı bir ölçekte uluslararası bir cumhuriyetçi kurum gereklidir. Ya da, *Komünist Manifesto*'nun 150. yıldönümü anısına yakınlarda yazdığı bir makalede Alain Gresh'in belirttiği gibi, gerekli olan, bir "yeni enternasyonalizm"dir.[4]

Aslında, enternasyonalist ruh benzeri yeni bir şeyin oluşmakta olduğunu gösteren çok az belirti vardır. Ulusötesi dayanışmanın ani patlamaları herkesin bildiği gibi, karnaval benzeri, kesintili ve kısa ömürlüdür. Medya, uluslararası dayanışmanın haftalarla değil günlerle ifade edilen sürekli azalma ve buharlaşma eğilimini göstermek için her şeyi anlatan "yardım yorgunluğu" terimini icat etti. Gresh'in belirttiği gibi, Bosna, İspanya Savaşı'nın XX. yüzyılın sonundaki bir tekrarı olmadı; Cezayir'de süregiden yıpratma savaşla-

4. Bkz. Alain Gresh, "Les aléas de l'internationalisme", *Le Monde Diplomatique* (Mayıs 1998).

rı ve düzinelerce diğer kanlı iç savaş ya da hükümetlerin yönettiği "yabancı", istenmeyen kabile ya da etnik azınlık ve kâfir katliamları karşısında, ancak konferans salonlarında yarı gönülsüz itirazlar yükseldiyse de fiilen hiçbir eylem gerçekleştirilmedi. Uluslararası Af Örgütü ya da Greenpeace gibi soylu istisnalar vardır; ama bütüne bakıldığında, birkaç idealistin kayıtsızlık duvarını aşma çabaları bazı hükümetlerden en iyi durumda göstermelik ya da baştan savma bir destek sağladı (ama pek çok kişi tarafından açık ya da örtük düşmanlıkla karşılandı) ve onların özgeci bir tutumla geliştirdikleri ve örnek oluşturdukları tutumun arkasında fiilen hiçbir halk hareketi yer almadı. *Médecins sans Frontières* (Sınır Tanımayan Doktorlar) eylemcileri, medyanın "insani eylem" olarak tanıttığı inisiyatiflerinin büyük güçler tarafından, söz gelimi Bosna ve Ruanda'daki eylemsizliklerini haklı çıkarmak ve kendi tebaalarının vicdanını "vekâleten" rahatlatmak için kinik biçimde sömürüldüğünden acı acı şikâyet etmişlerdir.

Küresel piyasaların ve mali sermayenin kendi yoğunlaştırılmış gücüyle başa çıkabilecek kadar güçlü küresel faillere ihtiyaç olduğu kuşku götürmez. Öte yandan, mevcut siyasal kurumların –hükümetler ve devlete bağlı siyasal partilerin– kendilerini bu türden faillere dönüştürüp dönüştüremeyecekleri ya da müzakere yoluyla oluşturulup oluşturulamayacakları tartışmalı bir sorudur. Tartışmalıdır, çünkü hükümetler ve partiler ister istemez kendi ülkelerindeki durumu dikkate alırlar ve yerel kalmak zorundadırlar. Belki de bu türden sınırlamalarla engellenmeyen, gerçekten sınırları aşabilecek bir karakter edinebilen ve eylemlerini çoğu insanın çoğu zaman en çok acısını çektiği meseleler üzerine odaklayabilen örgütler daha yüksek başarı şansına sahiptir. Ne var ki, muhtemel siyasal aktörlerin kolektif olarak güvence altına alınmış güvenliğinde köklenen "ortak fayda" nosyonu olmaksızın onların da pek az şansı vardır.

Yine de ütopya, Victor Hugo'nun bir zamanlar dediği gibi, "yarının gerçeğidir."

X

Eğitim: Postmodernitede, postmodernite için ve postmoderniteye rağmen*

Margaret Mead, birbirinden farklı çok sayıda uzak ve yakın toplumlardaki hayat tarzlarını incelemeye adanmış onlarca yılı özetlerken şu sonuca varıyordu:

> Bir toplumun toplumsal yapısı ve öğrenimin yapılanma tarzı, anneden kıza, babadan oğula, annenin erkek kardeşinden kız kardeşinin oğluna, şamandan çırağa, efsanevi uzmanlardan hevesli uzmana geçen tarz, öğrenmenin fiili içeriğinin çok ötesinde, bireylerin düşünmeyi nasıl öğreneceklerini ve öğrendiklerini nasıl depolayacaklarını, beceri ve

* Bu deneme, daha önce, Agnieszka Bron ve Michael Schemmann (der.), *Language-Mobility-Identitiy: Contemporary Issues for Adult Education in Europe*'da (Münster: Litverlag, 2000) yayımlanmıştır.

bilginin ayrı parçalarının oluşturduğu toplamın ... paylaşılmasını ve kullanılmasını belirler.[1]

Bu sözlerle Mead, hayat arkadaşı Gregory Bateson'un çeyrek yüzyıl önce geliştirdiği "ikincil öğrenme" ya da "öğrenmeyi öğrenme" kavramına başvurmaz, ama öğretme ve öğrenme süreci içinde ilk ve kesin rolü öğrenimin içeriğinden çok, mesajın aktarıldığı toplumsal bağlama ve tarza bağlayarak Bateson'un vizyonuna olan borcunu öder. İçerikler –Bateson'un "proto-öğrenme", yani temel öğrenme ya da "ilk basamak öğrenme" dediği şeyin konusu– çıplak gözle görülebilir, gözlenebilir ve kaydedilebilir, hatta tasarlanabilir ve planlanabilir; ancak ikincil öğrenme, deyim yerindeyse, yeraltından akan bir süreçtir, katılımcıları tarafından bilinçli olarak pek fark edilemez, daha az sıklıkla gözlenir ve eğitimin görünüşteki konusuyla ancak gevşek biçimde ilişkilenir. Atanmış ya da gönüllü eğiticilerin nadiren bilinçli biçimde denetledikleri ikincil öğrenme sürecinde eğitsel eylemin hedefleri, gelecekteki hayatları için yazılı ya da önceden tasarlanmamış müfredatları oluşturan bilgi parçalarını ve kümelerini en dikkatli biçimde seçmekten bile çok daha önemli olan beceriler edinirler. Bu hedefler,

> Bir tipten çok bir başka tipin bağlamlarını ve ardışıklığını arama alışkanlığını, tekrarlamaları belirli bir anlamlı cümle tipiyle ifade etmek için olayların akışını "noktalama" alışkanlığını [kazanırlar]... "Özgür irade", araçsal düşünme, üstünlük, pasiflik vb dediğimiz zihinsel durumlar, "öğrenmeyi öğrenmek"le denk tutulabilecek bir süreçle kazanılır.[2]

Daha sonra Bateson ikincil öğrenmenin, yani "nasıl öğrenileceğini öğrenme"nin, sadece kaçınılmaz değil, bütün proto-öğrenmenin[3] ayrılmaz bir bileşeni olduğunu öne sürerek görüşünü geliştirir;

1. Margaret Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (New Haven: Yale University Press, 1964), s. 79.
2. Gregory Bateson, "Social planning and the concept of deutero-learning", *Steps to an Ecology of Mind* içinde (Frogmore: Paladin, 1973), s. 140.
3. Gregory Bateson, "The logical categories of learning and communication," a. g. y., s. 264-6.

ikincil öğrenme olmazsa, "ilk basamak öğrenme" ileride değişen bir durumu özümleme, hatta düşünme yeteneği olmayan kurumuş ve kemikleşmiş bir zihinle sonuçlanacaktır. Epey zaman sonra, bir tür ek düşünce olarak Bateson, "ikinci basamak öğrenme" fikrini "bir üçüncü basamak öğrenme", "üçüncül öğrenme" kavramıyla birlikte ele almak gerektiğini hissetti. Eğitimin öznesi bu basamakta ikincil öğrenme sırasında öğrenmeyi ve başa çıkmayı umduğu alternatifler kümesini değiştirmek için gerekli olan becerileri ediniyordu.

İkincil-öğrenme kendi uyarlayıcı değerini muhafaza eder ve öğrenenlerin karşılaştıkları olumsallıkların belirli bir istikrarlı örüntüye dönüştürüleceğini ummak için haklı nedenleri olduğu sürece, gerekli bütün hizmeti sunar; başka bir deyişle, ikincil öğrenme sırasında kazanılan alışkanlıkların faydası ya da zararı, öğrenenlerin çalışkanlığı ve yetenekleri, öğretmenlerinin ehliyeti ve dikkatli çalışmasından ziyade önceki öğrencilerin içinde yaşamak zorunda oldukları dünyanın niteliklerine bağlıdır. Bateson'a göre, öğrenmenin ilk iki basamağı insan türünün evrim sırasında oluşan haliyle sahip olduğu doğaya uygundur ve bu nedenle bilinen her kültürde şu ya da bu biçimde görülür; ne var ki, üçüncü basamak öğrenme, kayıtsız, sürüklenen, *şizofrenik* kişilikle sonuçlanarak patojenik neticeler doğurabilir ve çoğu kez de doğurur.

Artık "geç modernite", "düşünümsel modernite", "üstmodernite" ya da "postmodernite" gibi pek çok isimle anılan zamanınızda, Bateson'un hayatının son yıllarında hâlâ *anormallik* (insan türünün kalıtsal ve doğasında var olan donanımla uyumsuz ve insan doğası açısından patolojik bir durum) olarak görebildiği, daha doğrusu ima ettiği şeyin norm düzeyine yükseltildiği söylenebilir. Her tekil yönelim, dünyanın sağlam ve hayat stratejilerinin seçilmesi bakımından mantıklı göründüğüne işaret eder: işler, beceriler, beraberlikler, adabımuaşeret modelleri, sağlık ve hastalık vizyonları, benimsenmesi gerektiği düşünülen değerler ve onların kanıtlanmış benimsenme tarzları; bütün bunların ve bir zamanların daha pek çok sabit yöneliminin akış halinde olduğu görülür. Pek çok oyunun aynı anda devam ettiği görülür ve her oyun, oynanırken kendi ku-

rallarını değiştirir. Yaşamakta olduğumuz bu zamanlar, çerçeveleri parçalamak ve örüntüleri tasfiye etmek –bütün çerçeveleri ve bütün örüntüleri, tesadüfi biçimde ve uyarıda bulunmaksızın– bakımından üstündür. Bu koşullar altında, "üçüncül öğrenme" –kuralların nasıl bozulacağını, alışkanlıklardan nasıl kurtulunacağını ve alışkanlık edinmenin nasıl önleneceğini, parçalı deneyimlerin o zamana kadar bilinmeyen örüntüler halinde nasıl düzenleneceğini, bu arada bütün örüntülere sadece "yeni bir uyarıya kadar" nasıl kabul edilebilir davranılacağını öğrenmek– eğitim sürecinde bir çarpıtma ve onun gerçek amacından bir sapma olmaktan uzaklaşarak yüksek bir uyum sağlayıcı değer kazanır ve hız, "yaşam için gerekli olan donanım"ın asli unuru haline gelir. Postmodern insanlar Shakespeare'in kahramanıyla birlikte, "bu delilikte bir yöntem var" deme lüksünden yoksun bırakılırlar. Eğer onlar olumsal olayların paramparça olmasında tutunumlu ve yapışık bir yapı bulmayı umarlarsa, bedeli ağır hatalar yaparlar ve acı veren düş kırıklıklarına uğrarlar. Eğer eğitim sürecinde edinilen alışkanlıklar onları bu türden tutunumlu ve yapışık yapılar aramaya ve eylemlerini bunların bulunuşuna bağımlı kılmaya zorlarsa, başları gerçekten derde girer. Bu nedenle postmodern insanlar, olaylar yığını içindeki gizli mantığı ya da yanıp sönen renkli spotların gizlediği örüntüleri açığa çıkarmaktan ziyade, kendi zihinsel örüntülerini bir anda dağıtma ve keskin bir zihinsel hamleyle üzerinde iyice düşünülmüş tuvalleri parçalayıp atma yeteneğine sahip olmalıdırlar. Yani kısaca, kendi deneyimlerini, Noel ağacının altında bulduğu bir kaleydeskopla oynayan bir çocuğunkiyle aynı tarzda ele alabilmelidirler. Postmodern erkeklerin ve kadınların hayat başarısı (ve dolayısıyla *akılcılığı*), yeni alışkanlıkları çabucak edinmelerinden çok, eski alışkanlıklardan kurtulabilme hızlarına bağlıdır. Örüntü oluşturma sıkıntısına hiçbir şekilde katlanmamak en iyisidir; "üçüncül öğrenme"de kazanılan alışkanlık türü, alışkanlıklar olmaksızın yaşama alışkanlığıdır...

İkincil-öğrenme, hatırlayacağımız gibi, eğitim uzmanları, "yetkililer", müfredat oluşturanlar ve öğretmenlerin sadece dolaylı olarak ve kısmen denetimi altındadır. Ayrıca, ikincil öğrenme ve onun

amaçlı yönetimi üzerindeki bilinçli denetimin, "üçüncül öğrenme"nin akışıyla kıyaslandığında doğrudan ve kolay olduğu görülür. Margaret Mead, ikincil öğrenmede belirli bir ölçüde var olan uzlaşmazlık ve zorluğun tamamen farkındaydı, ancak bu bilgi onun eğitim fenomenini, "birinden" "diğerine", anneden kızına, ustadan çıraklarına geçmesi açısından düşünmesini engellemedi. Eğitim olayının bu görünümünde, aktarılmakta olan her neyse, göndericinin ve alıcının adreslerini içeren açık etiketler taşır; rollerin ayrılması söz konusu değildir. Margaret Mead'in perspektif çözümlemesinde atlanan nokta, kimin öğretmen olarak ve kimin öğrenci olarak davrandığı, kimin aktarılacak bilgiye sahip olduğu, kimin iletinin alındığı noktada bulunduğu ve hangi bilginin aktarılması gerektiğine ve edinilmeye değer olduğuna kimin karar verdiği noktalarının açık olmaktan uzak olmasıdır. Başka bir deyişle, *yapıdan yoksun* ya da eşit derecede karışık sonuçları olan başka bir durumdur bu; bir *yapılar fazlalığı*yla, örtüşen ve kesişen, karşılıklı olarak bağımsız ve eşgüdümsüz yapılarla belirlenmiş bir durum söz konusudur. Bu durumda, eğitsel süreçler geri kalan hayat mücadeleleri ve ilişkilerinden geri kalanından belirgin biçimde ayrılır ve bu durumda hiç kimse gerçekten "yetkili" değildir. En azından Aydınlanma Çağı'ndan bu yana, gözetmenlerinin kesin biçimde sorumlu ve her türlü inisiyatife sahip olduğu, katı biçimde yapılandırılmış bir ortam olarak anlaşılan eğitimin, yönetilmeyen ve "hiçbir durumda yönetilemez bir ortam" haline gelmesi, eğitim kuramcılarını ve uygulayıcılarını tereddüte düşürebilir ve bir endişe sebebi olarak görülebilir. Zamanımızın eğitimcileri tarafından daha önemli ve dikkate değer görülerek benimsenen böyle bir eğitsel bağlama ilişkin, taslak halinde ancak canlı bir betimleme birkaç yıl kadar önce Cornelius Castoriadis tarafından yapıldı. İlk bakışta, "demokratik toplum devasa bir pedagojik kurum, kendi yurttaşlarının durdurulmaz bir özeğitim mekânıdır" gözleminde bulunan Castoriadis, hemen ardından üzüntüyle "şimdi tam tersine bir durum(un) ortaya çıktı(ğını)" işaret etmektedir:

> Kent duvarları, kitaplar, gözlükler, olaylar eğitir; ama artık bunlar genellikle kullanıcılarını *yanlış eğitiyor*. Yunan trajedilerinin oynanması sırasında Atinalı yurttaşların (kadınlar ve köleler dahil) aldıkları dersleri, günümüzde *Hanedan* ya da *Perdue de vue* filmlerinin izleyicisinin tükettiği bilgi türüyle kıyaslayınız.[4]

Eğitim felsefecilerinin, kuramcılarının ve uygulayıcılarının az ya da çok oranda yaşadıkları kapsayıcı kriz duygusunun, yani "yol ayrımında yaşama" duygusunun şimdiki versiyonunun, ateşli biçimde yeni bir öztanım ve ideal olarak da yeni bir kimlik arayışının, profesyonel pedagogların kusurları, hataları ya da ihmalleriyle ya da eğitim kuramının başarısızlıklarıyla değil, daha ziyade kimliklerin evrensel eriyişiyle, kimlik oluşturma süreçlerinin kuralsızlaştırılması ve özelleştirilmesiyle, otoritelerin dağılmasıyla, değer mesajlarının çoksesliliğiyle ve içinde yaşadığımız dünyayı, benim postmodern demeyi tercih ettiğim (bir kez daha belirtmeliyim ki, ismin ifade ettiği şey üzerinde anlaştığımız sürece, ona geç, düşünümsel ya da sur-modern ya da başka bir şey denilmesi benim için fark etmez) dünyayı niteleyen hayatın parçalılığıyla ilişkili olduğunu öne sürüyorum. Postmodern durum, modern zamanların büyük oyununu pek çok küçük ve yeterince eşgüdümlenmemiş, bütün oyunların kurallarını bozan ve her kurallar kümesinin hayat süresini keskin biçimde kısaltan oyunlara bölmüştür. Bütün bu dilimleme ve birbirine yapıştırmanın ötesinde, yüz ya da daha fazla yıl önce göründüğünden farklı olarak, artık sürekli, kümülatif olmayan ve belli bir yönde ilerlemeyen zamanın parçalanışını hissedebiliriz; postmodern parçalı hayat *epizodik* zaman içinde yaşanır ve olaylar bir kez epizodlar haline geldiğinde ancak ölümden sonra birleştirici bir tarihsel anlatı içinde planlanabilirler; yaşanmakta olduğu sürece, her epizod ihtiyaç duyduğu ya da kendisini aynı rotada tutmak ve hedefe varmak için biraraya toplayabildiği anlam ve amacı bizatihi kendisi sağlamak durumundadır. Genel olarak bakıldığında, postmodern erkeklerin ve kadınların içinde yaşamaları ve kendi ha-

4. "Le délabrement de l'Occident", 1991'de Olivier Mongin, Joël Roman ve Ramin Jahanbegloo'nun Cornelius Castoriadis'le yaptıkları söyleşi; krş. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (Paris: Seuil, 1996), s. 73.

yat stratejilerini biçimlendirmeleri gereken dünya "üçüncül öğrenme"yi özendirir. Bu öğrenme tarzı, modern düzen kurma koşuşturması içinde doğan ve olgunlaşan, bize miras kalmış eğitim kurumlarının baş etmeye pek hazır olmadıkları, modern tutkular ve onların kurumsal cisimleşmeleri üzerine bir düşünce olarak gelişen eğitim kuramının ancak bir şaşkınlık ve dehşet karışımıyla, patolojik bir büyüme ya da ilerleyen bir şizofreni belirtisi olarak görülebildiği bir tarzdır.

Halihazırdaki eğitim krizi öncelikle, miras alınmış kurumların ve felsefelerin krizidir. Farklı bir gerçeklik türü istediklerinde, bizzat tesis ettikleri kavramsal çerçeveleri kapsamlı bir revizyondan geçirmedikçe değişiklikleri özümlemelerinin, benimsemelerinin ve savunmalarının giderek zorlaştığını görürler ve böyle bir revizyon, Thomas Kuhn'dan bildiğimiz gibi, karşılaşılabilecek bütün meydan okumaların en bunaltıcı ve en ölümcül olanıdır. Farklı çerçeveler tasarlamada başarısız olan, felsefi ortodoksi, yükselen yeni fenomenler yığınını ancak anormallikler ve sapmalar olarak bir yana bırakabilir ve gözardı edebilir.

Postmodern krizler bütün yerleşik eğitsel kurumlara en tepeden en dibe kadar musallat olur; ama her düzeyde, verilen görevlerin ve eğitsel brifinglerin kendilerine has özellikleri göz önüne alındığında, oldukça farklı kuşkular ve endişeler ortaya çıkar. Daha ayrıntılı bir çözümleme yaparak, şimdiki krizin, kendini kurumsal bir eğitim düzeyinde, yani üniversitelerde ifade etme biçimi üzerinde odaklanalım. Bu türden bir odaklanma, modern tarih boyunca üniversiteler tarafından kararlaştırılan ve talep edilen ve bir ölçüde onlar tarafından taşınan eğitsel örnek oluşturma ve ayarlama rolü üzerinde durmayı gerektirir.

Avrupa üniversitelerinin kökleri ortaçağa kadar uzanıyor olsa da, üniversite ve onun toplum içinde oynadığı role ilişkin şimdiki düşüncemiz *modern bir icat*tır. Modern uygarlığı insanların topluca yaşadıkları diğer tarzlardan ayıran pek çok özellik arasında, bilgi ile iktidar arasındaki evlilik, belki de en dikkati çeken ve yeni ufuklar açan özelliktir. Modern iktidar bilim alanında aydınlanma ve rehberlik ararken, modern bilgi August Comte'un şu özlü ancak

kesin tarifesini izler: *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* (eyleme gücüne sahip olmak için bilmek); ve modern uygarlık öteden beri genellikle eylemekle, şeyleri olduklarından farklı hale getirmek ve değişimi sağlamak için güç kullanmakla ilgili olduğu için, bu evlilik, bilginin uygulayıcılarını, yeni doğruların kâşiflerini, eski doğruların yayıcılarını, yöneticilere ya yakın bir konuma ya da onların rakibi durumuna, ancak her iki durumda da, kurumsal şebekenin tam merkezine ve manevi otoritenin en üst safına yerleştirdi.

Bilginin ve onun uygulayıcılarının kurumsal merkeziliği, bir yanda, hâkimiyeti otorite ve disipline çevirmek için *meşruluk* (Max Weber), *bir yönetme formülü* (Gaetano Mosca) ya da *bir merkezi değerler kümesi*'ne (Talcott Parsons) bel bağlayan bir ulusal devlete; öte yanda ise toplumun tekil üyelerini toplumsal olarak kararlaştırılmış rolleri yerine getirmeye uygun ve bu rollere riayet etmeye istekli toplumsal varlıklar halinde biçimlendirmek anlamına gelen kültür pratiğine (eğitim, *Bildung*) demirledi. Her iki çapa da üniversiteler tarafından işlevsel kılındı. Üniversiteler, toplumsal bütünleşmeye araç olan değerlerin oluşturulduğu hayati yerler ve onları yayınayı ve toplumsal becerilere dönüştürmeyi amaçlayan eğiticilerin eğitildikleri eğitim zeminidirler. Yakınlarda Bologna'da imzalanan *Avrupa Üniversitelerinin Magna Carta*sı'nın görünüşteki programatik ifadesinin –üniversiteler "toplumun merkezinde yer alan özerk kurumlardır"– hızla kaybolmakta olan bir duruma duyulan nostaljiyi hatırlatmasının ve üniversite imgesinin bizi şimdiki gerçeklikleri krize gebe olarak tanımlamaya yönelten tarihsel belleğin fırçalarıyla resmedilmesinin nedeni budur. Ne de olsa, üniversitelerin ve bilimsel araştırma alanının hem özerkliği hem de merkeziliği günümüzde sorgulanmaktadır.

Krize neden olan toplumsal/kültürel/siyasal dönüşümler listesi uzundur. Ama bunların en belirleyici olanı, üniversitelerin otoritesinin ortodoks kurumsal temelleri/güvencelerinin hızla zayıflamasıyla yakından ilişkilidir.

Diğer yandan, yerküredeki ve yeni küresel bölünmenin her iki yanındaki bütün çağdaş ulus-devletler, paradigmatik ulus-devletin modern zamanlarda talep ettiği bütünleştirici işlevlerin neredeyse

çoğunu terk etmişler ve onları denetimin ve genelde siyasal sürecin erişim alanının dışında kalan güçlere bırakmışlardır. Bugünün devletleri, bunu yaparken, ideolojik dönüştürme ve seferberliğe, kültür siyasetine, daha aşağı bir nitelikte oldukları için yok olmaya mahkûm olan başka örüntülere üstün olarak nitelenen kültürel örüntülerin geliştirilmesine duydukları ilgiyi kaybetmektedirler. Aynı şekilde, kültürel hiyerarşilerin oluşumunu (ya da aslında onların uygulanabilirliği sorununu) dağınık ve eşgüdümsüz piyasa güçlerinin insafına terk etmektedirler. Sonuç olarak, bilginin üretiminde ve yayılmasında faal olan bireylerin elindeki, bilginin ürettiği otoriteyi dağıtma ve bölüştürme ayrıcalığına da –ki bir zamanlar devlet tarafından sadece üniversitelere bırakılan bir haktı bu– öteki failler tarafından meydan okunmakta ve bu meydan okuyucular başarılı biçimde rekabet etmektedirler. İtibar genellikle üniversite duvarlarının dışında kazanılmakta ya da kaybedilmekte, aynı alanı paylaşan diğer insanların bir zamanlar hayati olan yargısına giderek küçülen bir rol verilmektedir. Nüfuz hiyerarşileri biçimlenirken şöhret ünün yerini almış, kamusal görünürlük akademik vasıfları ringin dışına atmıştır; bu durumda süreç, kamu ilgisini yönlendirmekte uzmanlaşan failler tarafından *denetlenmekten* çok *örselenmektedir* (Régis Debray, "mediokrasi"den söz eder; buradaki söz oyunu belirgin biçimde kasıtlıdır). Otorite hiyerarşisini belirleyen, üniversitenin belli kaidelere dayanan bilimsel önem standartlarından çok, haberlerin medya değeridir; dolayısıyla ortaya çıkan durum, aktarılan mesajların "haber değeri" kadar istikrarsız ve kısa ömürlüdür.

Öte yandan, geri çekilen ve artık coşku ya da adanma duygusu uyandırmayan kültürel evrensellik beklentisi ve pek çok kurumsal destekten yararlanırken hiçbir ciddi hasımı olmayan kültürel çoğulculuk karşısında üniversitelerin değer yaratma ve seçme bakımından oynadıkları tekelci ya da hatta ayrıcalıklı rol, artık savunulabilir olmaktan çıkmıştır. Üniversiteler sayısız başka faille sözde eşit koşullarda rekabet etmek zorundadırlar. Bu faillerin pek çoğu "mesajlarını anlatmak" bakımından çok daha becerikli, çağdaş tüketicilerin istekleri ve korkularıyla çok daha uyumludurlar. Beceri kapasitesi ve bilgi "edinme"nin cazibesine kapılan ve böylece onları el-

de etme arzusu duyan bireylerin neden üniversitelerin rakiplerinden değil de üniversitelerden yardım istemeleri gerektiği artık açık değildir.

Sanki bu üniversitenin statü ve prestijine indirilen yeterince ağır bir darbe değilmiş gibi, öğrenmenin her basamağında faaliyet gösteren kurumsallaşmış kurumlar, mesleki beceri ve yeterlilik kaidelerini belirleme konusunda bir zamanlar hiç sorgulanmayan haklarının hızla ellerinden kayıp gitmekte olduğunu gördüler. Herkesin –öğrenciler, öğretmenler ve öğretmenlerin öğretmenleri– internete bağlı görüntü sergileme birimlerine (VDU) eşit ulaşma imkânına sahip olduğu, bilime ilişkin en son düşüncelerin özenle ayıklanmış, müfredat gereklerine uydurulmuş, herkesin kullanabileceği ve interaktif biçimde her oyun mağazasında bulunabildiği, bilim dünyasının en son modalarına ve tutkularına ulaşmanın edinme meselesinden çok gerekli paraya sahip olma meselesi olduğu bir zamanda, öğretmenin cahili bilgilendirme ve yolunu şaşırana yol gösterme rolüne soyunmasının onun *doğal* hakkı olduğunu kim iddia edebilir? Bildirişim sağlayan üstün anayolların açılması, geriye doğru bakıldığında, öğretmenlerin bilgi kaynakları üzerinde sahip oldukları ve daha sahici olan, onların kolektif çabalarına dayanan özel otoritenin ne kadar büyük olduğunu ve onların bu kaynaklara giden bütün yolları diledikleri gibi nasıl kullandıklarını açığa çıkarmıştı. Bu, aynı zamanda, söz konusu otoritenin, öğretmenlerin "öğrenmenin mantığı"nı –çeşitli bilgi parçalarının alınabildiği ve sindirilebildiği (ki bunların olması gereklidir) zaman ardışıklığı– biçimlendirme konusunda sahip oldukları paylaşılmayan hakka ne ölçüde bağımlı olduğunu göstermiştir. Bir zamanlar münhasır olan bu vasıfların şimdi kuralsızlaştırılması, özelleştirilmesi, kamuya açık borsada dalgalanmaya bırakılması ve el değiştirmesiyle birlikte, akademinin "yüksek öğrenim yolunda" olanların başvuracakları yegâne ve doğal makam olduğu iddiası, bu iddiayı bizzat dile getirenler dışında herkesin kulağına giderek boş bir söz olarak gelmektedir.

Ama öykünün tamamı bu değildir. Sürekli ve süregiden teknolojik devrim, edinilmiş *know-how*'ı ve öğrenilmiş alışkanlıkları kazanım olmaktan çıkararak bir engele dönüştürür, faydalı vasıfların

ömrünü keskin bir biçimde kısaltır; zira bu vasıflar, işe yararlıklarını ve "bir işi yapmaya muktedir kılma güçlerini", bu vasıfları kazanmak ve onları bir üniversite diplomasıyla belgelemek için gereken zamandan çok daha kısa süre içinde kaybederler. Bu koşullar altında, işverenler tarafından yönetilen, doğrudan yapılması beklenen işlere yönelik, tek bir konuya ilişkin, kısa vadeli mesleki eğitim ya da esnek kurslar ve üniversite dışı medya tarafından piyasa aracılığıyla sunulan (hızla güncellenen) kendi kendine öğrenme paketleri, artık güvence sağlamak şöyle dursun hayat boyu sürecek bir kariyer sağlama yeteneğine bile sahip olmayan tam bir üniversite eğitiminden daha cazip (ve aslında daha makul bir seçenek) haline gelir. Mesleki eğitimin yükü aşama aşama, ancak sürekli olarak üniversitelerden alınmaktadır ve bu da devletin onları kamu hazinesinden sübvanse etme isteğinin her yerde azalmakta olduğunu göstermektedir. Üniversiteye girişlerin henüz keskin bir düşüş göstermemesi, bu kurumların yapısal işsizliğin musallat olduğu bir toplumda geçici bir sığınak, üniversiteye girenlerin emek piyasasının katı gerçeklikleriyle yüz yüze gelecekleri hakikat anını birkaç yıl ertelemeye yarayan bir araç olarak, önceden tasarlanmamış ve beklenmeyen bir rol oynadıklarına dair kuşkulara neden olmaktadır.

Bütün diğer katma değer tekelleri gibi, edinilen ya da varsayılan becerilerin kurumsal "metalaştırılma" tekeli de etkin olmak için kurallara bağlanmış bir ortamı gereksinir; ama burada gerekli olan kural, tıpkı tangodaki gibi iki kişiyi gerektirir. Tartışmamızın konusu olan durumda verimliliğin koşulu, iş tanımlarıyla beceri tanımları arasında sağlanacak görece dengeli bir eşgüdümdür. Bu tanımların her ikisinin de "yüksek eğitim"in ortalama zaman süresiyle ölçülebilecek yeterlilikte olması gerekir. Giderek daha "esnek" hale gelen ve baştan sona kuralsızlaştırılan iş piyasamızda bu koşul nadiren gerçekleşmektedir; ileriye dönük planlamanın hızla yok olan çerçevesini restore etmek şöyle dursun, çürümeyi durdurma beklentileri bile giderek boşa çıkmaktadır. Tarihsel olarak üniversite uygulamasıyla kurumsallaştırılan yüksek öğrenim süreci, iş piyasasının esneklik deneyimine kolayca ayak uyduramaz ve her alanda görülen normsuzluğa ve esneklik denilen sürüklenmenin üretmek-

ten başka bir şey yapamayacağı beklenmedik değişime de uyum sağlayamaz. Ayrıca, esnek işleri yapmak için gerekli olan beceri tipleri uzun süreli ve sistematik öğrenimi genellikle gerektirmez. Onlar çoğu kez, profili iyi belirlenmiş, mantıksal olarak tutarlı biçimde edinilmiş beceri ve alışkanlıkları her zamanki gibi kazanım olmaktan çıkararak birer engele dönüştürür; ve bu da diplomanın meta değerini çökertir. Diploma meslek içi eğitimin, kısa süreli kursların ve hafta sonu seminerlerinin piyasa değeriyle rekabet etmekte zorlanabilir. Yaygınlığını ve göreli ucuzluğunu kaybetmesi, üniversite eğitimini rekabet avantajlarının birinden daha –belki de en belirleyici olanından– yoksun bıraktı. Hızla yükselen harçlar ve hayat pahalılığı nedeniyle, bir üniversite eğitiminin, piyasa şartlarına göre, parasal bir değer ifade etmediği kısa sürede keşfedilebilir ve bizatihi fiyat bile tamamen rekabet dışı kalabilir...

Toplumsal ve bireysel zamanın süreksizlik ve parçalılıkla nitelendiği bir dünyada, bir tarih ve çizgisel zaman duygusu yükü taşıyan üniversiteler hastalıklıdırlar ve bunun huzursuzluğunu yaşamak zorundadırlar. Son dokuz yüz yıldır üniversitelerin yapmakta olduğu her şey ya *ilahi* (ebedi) zaman ya da *ilerleme* zamanı içinde anlam kazandı; modernite birincisinden kurtulduysa, postmodernite de ikincisini ortadan kaldırdı. Ebediyet ve ilerlemenin iki katmanlı harabeleri arasında dolanıp duran epizodik zaman, Oxford İngilizce Sözlük'ün "yüksek öğrenimi sürdürmek için biraraya gelme" olarak tanımladığı üniversitenin alameti olarak geliştirdiğimiz hiçbir şeyi hoş karşılamaz. Hoş karşılamama sadece ömür boyu süren akademik kadroya (tenure) değil, onu desteklemek ve haklı çıkarmak için kullanılan bütün fikirlere, *auspicium melioris aevi*'ye [daha iyi bir döneme dair umut] yöneliktir; o deneyim, şarap gibi, yaşlandıkça soyluluk kazanır; o beceriler, evler gibi, kat kat inşa edilir; o itibar, tıpkı tasarruflar gibi biriktirilebilir ve tasarruflar gibi, zaman geçtikçe daha fazla faize tabi olur.

Régis Debray, akademik itibarın, kamusal şöhretin ve nüfuzun kazanıldığı ve kaybedildiği zeminlerin, aşama aşama ama sürekli olarak kaydığına işaret etti.[5] Bu zeminler akademik meslektaşların

5. Bkz. Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France* (Paris: Ramsay, 1979).

kooperatif mülkiyeti olarak kullanılırdı; ama XX. yüzyılın ilk yarısı kadar erken bir tarihte yayınevlerinin yönetimine transfer edildiler. Ne var ki yeni sahipler kendi mülklerini uzun süre yönetmediler; mülkiyetin bir kez daha el değiştirmesi, bu kez kitlesel medyanın mülk sahipliğine geçmesi için birkaç on yıl yetti. Entelektüel otorite, der Debray, bir zamanlar yalnızca ustayı dinlemek için toplanan müritler kalabalığının büyüklüğüyle, aynı zamanda artan bir ölçüde satışa sunulan baskı sayısıyla ve *eser*'in aldığı eleştirel övgüyle ölçülürdü; fakat her iki ölçü de, bütünüyle nesli tükenmiş olmamakla birlikte, şimdi televizyon zamanı ve gazete uzamıyla cüceleştirilmiştir. Entellektüel otorite için, Descartes'ın *cogito*'su bugün şu şekilde söylenebilir: Hakkımda konuşuluyor, o halde varım.

Bunun sadece mülkiyetin el değiştirmesi ve yeni denetleyicilerin onu devralmasıyla ilgili bir öykü olmadığını belirtelim. Bizatihi mülk de bu yönetim değişikliğinden sağ salim çıkamadı ve deneyimdeki değişiklik denetlenen nesneyi fark ettirmeden dönüştürebildi. Yayınevleri üniversitede filizlenen özel alanlardan tamamen farklı bir tür entelektüel otorite geliştirmektedirler; kitlesel medyanın bilgi işleme fabrikalarından çıkan otorite ise iki öncelinin her biriyle pek az benzerlik taşımaktadır. Bir Fransız gazetecinin esprili ifadesiyle, Émile Zola'ya davasını TV'de savunma fırsatı verilseydi, ancak "İtham ediyorum!" diye bağıracak kadar zaman bulabilirdi. Kamusal ilgi metaların en kıt olanına dönüşürken, medya *şöhret* geliştirmek için gerekli olan zaman miktarına sahip değildir; medyanın geliştirme konusunda iyi olduğu şey, şöhret ürününün hızla hasat edilmesi ve hızla elden çıkarılmasıdır. "En büyük etki ve ani eskime", der George Steiner, medya üretiminin en etkili tekniği haline gelmiştir. Şöhret oyununa katılan her kimse, oyunu kurallarına göre oynamak zorundadır; ve kurallar, bir zamanlar akademisyenlere itibar kazandıran ve üniversiteleri buyurgan hale getiren entelektüel uğraşılara ayrıcalık tanımaz; sürekli ama yavaş ve ihtiyatlı bir doğru ya da adalet arayışı kamunun gözü önünde yürütülmeye uygun değildir; kamunun dikkatini elinde tutması bir yana, dikkatini çekmesi ve hele anında alkış toplamayacak şekilde tasarlanması ihtimal dışıdır. Şöhret bir kez itibara egemen olduğun-

da, üniversite öğretim üyeleri kendilerini sporcular, popstarlar, piyango talihlileri, teroristler, banka soyguncuları ve seri katillerle rekabet halinde bulurlar ve bu rekabette pek az kazanma şansları vardır ya da hiç yoktur.

Akademi ve onun üyelerinin yüksek prestijli ve özel eğitim gerektiren unvanları kökten kemirilmektedir. Eskiden modern üniversitelerin kepindeki en gözkamaştırıcı tüylerden biri, bilginin edinilmesi ile ahlâki incelme arasında varsayılan bağlantıydı. Bilimin en güçlü *insanileştirici* etken, dolayısıyla estetik anlayış ve genelde kültür olduğuna, kültürün ise insanı yücelttiğine ve insan toplumlarını yatıştırdığına inanılıyordu. XX. yüzyılın bilim tarafından desteklenen dehşetlerinden sonra, bu inanç gülünç, hatta belki de suç niteliğinde bir saflık olarak görülür. Kendimizi bilgi taşıyıcılarının ihtimamına minnet duygusuyla teslim etmekten çok, onların ellerine artan bir kuşku ve korkuyla bakına eğilimindeyiz. Bu yeni endişe görkemli ifadesini Michel Foucault'nun, bilimsel söylemin gelişmesi ile her şeye nüfuz eden gözetim ve denetimin sıkılaştırılması arasında yakın bir bağlantı bulunduğuna dair gayet popüler hipotezinde buldu. Teknobilim, aydınlanmayı geliştirdiği için övülmekten ziyade, kısıtlama ve bağımlılığın yeni ve inceltilmiş vesiyonununun sorumlusu olmakla suçlanmaktadır. Dünün "deli bilim adamı" umacısı artık bizatihi popüler bilim imgesi üzerinde devasa bir gölge oluşturmaktadır. Ulrich Beck, çok yakınlarda ve dünya çapında alkışlarla, teknobilimin gittikçe yayılarak ve kaotik biçimde yaptığı özpropagandanın, günümüzde insanlığın geçmişte asla karşılaşmadığı ölçüde yüz yüze geldiği şaşırtıcı ve dehşet verici risklerin ardında yatmakta olduğunu öne sürdü. Bilgi, uygarlık, insanlığın ortak hayatının ahlâki niteliği ile (toplumsal olduğu kadar bireysel) refah arasına geleneksel olarak konulan eşitlik işareti vahşice silinmiştir; üniversitlerin toplumsal kaynaklar ve itaat girişimiyle ilgili en hayati tezlerinden biri böylelikle geçersiz kılınmıştır.

Şimdiki krizin esas anlamı kabaca budur: üniversitelerin bir zamanlar yüceltilmiş konumlarının bütün ortodoks zeminleri ve gerekçeleri kaybolmakta ya da önemli ölçüde zayıflamaktayken (en azından gelişmiş refah ülkelerinde durum budur; "modernleşmek-

te" olan ülkelerde ise üniversiteler, buralarda eksik olan eğitimli seçkinleri arz eden fabrikalar olarak hâlâ geleneksel rollerini oynayabilmektedirler), geleneksel hizmetlerinin artık pek işe yaramadığı prestij ve nüfuz oyununa yeni kurallar getiren ve onların savundukları değerleri artan bir kuşkuyla karşılayan bir dünyada kendilerine düşen rolü yeniden düşünme ve ifade etme gereğiyle yüz yüzedirler.

Bariz bir strateji, yeni kuralları kabul etmek ve oyunu buna göre oynamaktır. Bunun uygulamadaki anlamı katı piyasa kurallarına boyun eğmek, üniversitelerin "toplumsal yararı"nı "yarattıkları talep"le ölçmek, üniversitelerin sağlayabileceği *know-how*'ı, aşırı kalabalık süpermarket raflarında yer bulmak için savaşmak zorunda olan yeni bir meta olarak, diğer mallar arasında, ticari başarısı için kalite testine tabi tutulan yeni bir meta olarak görmektir. Pek çok akademisyen, üniversiteleri birer ticari işletmeye dönüştürmek için ileriye bakarak ve daha önce tehdit olarak görülen yerde bu kez canlandırıcı bir fırsat kollayarak bu gerçekliği gustoyla benimsemiştir. Özellikle ABD'de, ama aynı zamanda büyük ölçüde Britanya'da ve daha az belirgin olmakla birlikte diğer Avrupa ülkelerinde, para ve makam uğruna piyasa rekabetinin faydalı etkilerini öven üniversite profesörlerinin safları durmaksızın genişlemektedir. Bilgi taşıyanların kendi özel yargılarının, örtük biçimde arz ve talep oyunundan kaynaklanan yargılar üzerinde üstünlük iddia etme yetkileri akademi içinde sorgulanmakta ve kötülenmektedir. Zorunluluktan bir erdem çıkarmak ya da başkalarına galebe çalmak için umutsuz bir girişim gösteren, piyasa rekabetiyle kolektif olarak değer kaybına uğrayan entelektüeller, piyasa ölçütlerinin üniversite hayatındaki gayretli savunucularına dönüşmektedirler: Şu ya da bu ders ya da proje, piyasada iyi bir şansa sahip olduğu, iyi satacağı için uygundur; ve satılabilirlik ("talebin karşılanması", "insan gücünün ihtiyaçlarının karşılanması", "endüstrinin gerekli gördüğü hizmetlerin sunulması"), uygun müfredat programlarının, derslerin ve diplomaların yüksek ölçütü olarak yüceltilmektedir. Manevi liderlik bir seraptır; entelektüellerin görevi görgü, doğruluk ve beğeni standartlarını belirlemek değil, dışarıdaki dünyayı izlemektir.

Taraftarları ve uygulayıcıları daha az olmayan zıt strateji ise köprüleri yakmaktır: süpermarketler aşılamıyor ya da onlarla uzlaşılamıyorsa, piyasanın "kazanan yok" durumundan ezoterik dil ve anlaşılması zor, nüfuz edilemez teoriyle inşa edilmiş bir kaleye çekilmek, rekabetten arınmış bir mini piyasanın güvenli duvarlarının ardına gizlenmek. Akademisyenlerin, "genel" piyasaya tabi geniş halk kesimleri için fazla belirsiz ve anlaşılmaz ürünler için neredeyse kendi kendine yeten ve kendini besleyen (ensesti andırdığını söyleyesiin geliyor) bir ortam! Savunulacak ölçüde yoğun olduğu ABD gibi bir ülkede, dışa doğru hareket ya da patlamadan ziyade içe kapanma ve içe doğru patlama stratejisi daha geçerli bir strateji olabilir. Böyle bir ülkede, ama sadece böyle bir ülkede, ötesinde hiçbir ürünün müşteri ve bu nedenle hiçbir yayıncı ya da dağıtımcı bulamayacağı kavrayışsızlığın ve toplumsal ilgisizliğin bir sınırı olmayabilir.

Her iki strateji de, üniversitelerin talep ettiği, kararlaştırdığı ve modern çağ boyunca yerine getirmeye çalıştığı geleneksel rolü, her biri kendi tarzında olmak üzere terk eder. Her ikisi de üniversite faaliyetinin "özerkliği"nin (ikinci stratejinin övdüğü, dünyayla her türlü uğraştan harika bir soyutlanmanın özerklik değil, ilgisizlik olduğuna dikkat ediniz) ve entelektüel çalışmanın "merkeziliği"nin sona erdiğini dile getirir. Her iki strateji de, her biri kendi tarzında, teslimiyet anlamına gelir: Birincisi, piyasa güçleri tarafından biçimlendirilen ve nezaret edilen bir ilgi hiyerarşisi içinde, tâbi, türetilmiş bir hizmetkâr konumunun kabulü; ikincisi, bu güçlerin meydan okunmayan hâkimiyetinin dayattığı toplumsal/kültürel ilgisizliğin kabulü. Her iki strateji de üniversitelerin *Magna Carta*'sının herhangi bir şey olma beklentisini, aslında boş olduğu görülen mütedeyyin bir dilekten başka bir şeye dönüştürmez.

Evrim teorisinin bugünkü versiyonu, "genele ait" olan, yani talepkâr ve zor beğenen olmayan türlerin, özel bir ekolojik ortama harikulâde uyum sağlayan ve dolayısıyla çevresel olarak seçici ve zor beğenen türe kıyasla çok daha büyük bir hayatta kalma yeteneğine sahip olduklarını söyler. Üniversitelerin de kendi mükemmel uyum yeteneklerinin kurbanı olduklarını söylemek ayartıcıdır; on-

ların uyum sağladıkları şey tam da farklı ve artık yok olmakta olan bir dünya idi. Bu, her şeyden önce yavaşlıkla belirlenen, mevcut standartlar nedeniyle zamanın akışını yavaşlatan bir dünya idi. Bu, uzmanlıkların yanıp sönen sinyal lambaları olarak yeniden etiketlenmesinin, cesur sapkınlıkların yoz ortodoksilere dönüşmesinin, kazanımların sorun halini almasının ve açık sözlülüğün önemini kaybetmesinin ve bu becerilerin eskimesinin hatırı sayılır derecede uzun bir zaman aldığı bir dünya idi. Böyle bir dünya, bir kez daha tekrarlamama izin verin, artık ortadan kalkmaktadır ve onun ortadan kalkış hızı üniversitelerin yüzyıllardır kazanmış oldukları uyum ve yeniden yerleşme yeteneğinin çok ötesindedir. Dahası, üniversitelerin içinde faaliyet gösterdikleri durum değişmekle kalmamaktadır; başa çıkılması en zor olan şey, deyim yerindeyse, "metadeğişim", yani durumun değişme tarzındaki değişimdir...

Kurumların uyum sağladıkları dünya, kurumsallaşmış rutinin biçimine ve örüntü üretmenin monotonluğuna kendi damgasını vurur. Ama o, aynı zamanda, ortamdaki değişikliğe tepki göstererek, sorunları ifade edip çözümler arayarak kurumun krizlerle başa çıkma tarzını da biçimlendirir. Kurumlar, her krize girdiklerinde ve krizin doğası kavranmadan ve anlaşılmadan önce, kendi denenmiş ve böylece alışkanlık olarak edinilmiş tepki dağarcıklarına içgüdüsel olarak başvurma eğilimi gösterirler. Bu, içeridekinin meseleyi koyuş tarzıdır; bir diğeri, yani dışarıdakinin tarzı, krizlerin durumun eleştirel olarak algılanmasının ortak ürünleri ve durumun mümkün ve/veya da arzulanabilir kıldığı şeye ters düşecek bir tarzda tepki göstermek olduğunu gözleınlemek olacaktır. Bu durumda dışarıdakinin perspektifinin açığa vurduğu şey, evrimci bir başarı öyküsünün üzücü ama gayet gerçek intihar eğilimidir. Bir kurum belirli kriz türleriyle savaşmakta ne kadar başarılı olursa, farklı ve dolayısıyla beklenmedik türden krizlere karşı duyarlı ve etkin biçimde tepki göstermeye o kadar az uygun hale gelir. Üniversitelere uygulanması halinde, bu sıradan kuralın bu kurumların bugün içinde bulunduğu zor durumun daha iyi kavranmasını sağlayacağını düşünüyorum. Bu kötü durumun hiç de azımsanmayacak bir bölümü, üniversitelerin şimdiki çevresel değişimi aslında yeni –strate-

jik hedeflerde ve bu hedeflere ulaşmak için izlenecek kurallarda bir düzeltme gerektirecek kadar yeni– bir olay olarak kabul etmekte isteksiz davranmalarından ya da bunu öğrenme yeteneksizliklerinden türemektedir.

Mükemmel bir uyumu yükümlülük haline getiren paradoksal yeni postmodern duruma uyum sağlama şansının, "yüksek öğrenimi gerçekleştirmek için yapılan toplantılar"ın günümüzdeki tarzının çok sık hayıflanılan çoğulculuk ve çokseslilığinin ta kendisinde yattığını öne sürüyorum. Bu çoğulculuk ve çokseslilik yasa koyucunun tutunum ve uyum aşkına ters düşmekte ve yasa koyucular bu konuya, kamusal tehditler ve kişisel saldırılara yaklaşımda hissedilen bir küçümseme ve tiksinti duygusuyla yaklaşmaktadırlar. Ama üniversitelere şimdiki meydan okumadan başarıyla çıkma şansını sağlayacak olan bu çokseslilliktir. Kendi içlerinde pek çok farklı sesin var olması, birbirinin tıpkısı iki sesin bulunmaması ve her üniversitenin içinde insanı hayrete düşüren bir bölümler, okullar, düşünce tarzları, konuşma tarzları ve hatta üslup kaygılarının olması, bu kurumların talihidir. Aksini kanıtlamak için kendini kurtarıcı ilan edenlerin, çok bilmişlerin ve iyi niyetlilerin bütün çabalarına rağmen, aynı ölçütle kıyaslanamaz, ölçülemez oluşları ve –en önemlisi– uyum içinde konuşmamaları, üniversiteler için bir şanstır. Sadece böylesi üniversiteler eşgüdümsüz ihtiyaçların, kendi kendini üreten imkânların ve kendi kendini çoğaltan seçeneklerin oluşturduğu çoksesli bir dünyayı sunacak değerde bir şeye sahiptirler. Hiç kimsenin, yarın gerekli olabilecek uzmanlık türünü, aracılık gerektirebilecek tartışmaları ve yorum gerektirebilecek inançları öngöremediği (pek çoğunun, ilgisizlikten felakete kadar değişen sonuçlarla öngörmesine rağmen) bir dünyada, yüksek öğrenime giden pek çok ve çeşitli yolların ve bu öğrenimin pek çok ve çeşitli kurallarının kabulü, bir üniversite sisteminin postmodern meydan okumaya isyan etme yeteneğinin olmazsa olmaz koşuludur.

Burada üniversiteler hakkında söylenenler, bir bütün olarak bugünkü eğitim için de geçerlidir. Dünyayı "akla uydurma" çabası ile akılcı varlıkları ona uyum sağlayacak şekilde eğitme çabası arasın-

daki eşgüdümün (hatta belki de çok önceden kararlaştırılmış uyumun), yani modern eğitsel projenin belirleyici varsayımının, artık itibarını kaybettiği görülmektedir. Ve insan hayatının toplumsal habitatı üzerinde akılcı denetim kurma umudunun azalmasıyla birlikte, "üçüncül öğrenme"nin uyum sağlama bakımından taşıdığı değer çok daha bariz hale gelir. "Hayata hazırlamak" –bütün eğitim faaliyetlerinin sürekli, değişmez görevi– her şeyden önce gündelik hayatı sürdürme yeteneğini, belirsizlik ve müphemlikte, farklı bakış açılarıyla uyum halinde, yanılmaz ve güvenilir otoritelerin yokluğunda geliştirmek anlamına gelmelidir; farklılığa hoşgörü ve farklı olma hakkına saygı gösterme arzusu anlamına gelmelidir; eleştiri ve özeleştiri melekelerini güçlendirme, kişinin yaptığı seçimlerin ve bu seçimlerin yol açtığı sonuçların sorumluluğunu üstlenmesinin gerektirdiği cesaret anlamına gelmelidir; "çerçeveleri değiştirme" ve özgürlükten kaçma ayartısına, yeni ve beklenmedik keyiflerin beraberinde getirdiği kararsızlık endişesiyle birlikte direnme yeteneğinin kazanılması anlamına gelmelidir.

Öte yandan, sorun, eğitim sürecinin, eğitim teorisyenlerinin ve profesyonel uygulayıcılarının tasarlama ve denetleme güçlerine en uygun yönüyle, yani sözel olarak açık ve Bateson'un "proto öğrenme" dediği şeyle sağlanan müfredat içerikleriyle bu türden niteliklerin tam olarak geliştirilememesidir. Eğitimin "ikincil öğrenme" yönüne daha fazla umut bağlanabilirdi. Ne var ki bu yön, planlamaya ve kapsayıcı tam denetime yeterince yatkın olmayışıyla bilinir. Söz konusu niteliklerin, aslında eğitsel süreçlerin özel bir müfredatla ve özel bir eğitsel olayın oluşmasıyla değil, tam olarak kesişen ve rekabet eden müfredat ve olaylar çeşitliliğiyle sağlanan "üçüncül öğrenme" yönünden çıkması beklenebilir.

Yukarıdaki gözlem doğru kabul edildiği ölçüde, eğitim felsefesi ve teorisi[6] önceden tasarlanmış bir hedefin başından itibaren rehberlik etmediği, tanıdık olmayan ve zor bir görevle, yani formatif

6. Ayrı ayrı ele alındığında her bir dışavurumunda, elinden geleneksel örüntü ve yapı oluşturma dürtüsünün peşine takılmaktan fazlası gelmeyen eğitim pratiği değil, daha ziyade eğitim felsefesi ve teorisidir; ne de olsa ağırlık merkezi eğitimle ilgili ayrı ayrı olaylarda değil, onların arzettiği çeşitlilikte ve gerçekten de eşgüdümsüzlüklerde yer alır.

bir süreci teorileştirme, sürecin en sonunda bilinir ya da acıkça görünür hale gelecek bir duruma, elde örnek teşkil edecek bir model olmaksızın modeller oluşturma göreviyle yüz yüze gelir. Bu, kendi sonuçlarını asla dayatmayan, en iyi durumda bu sonuçları üstünkörü tanımlayabilen ve sınırı kendi yapısı içinde inşa eden bir süreçtir; özetle, özgül bir üründen çok açık uçlu kalma kaygısı taşıyan, sonsuza kadar sonuçsuz kalma beklentisinden ziyade erken doğum niteliğinde bir sona erme durumundan korkan, açık uçlu bir süreçtir.

Bu, eğitim felsefecilerinin, felsefe alanındaki diğer meslektaşlarıyla birlikte kendi disiplinlerinin modern tarihi içinde karşılaştıkları belki de en büyük meydan okumadır.

XI
Küreselleşen dünyada kimlik

Stuart Hall, 1996'da yayımlanan bir araştırmaya yazdığı giriş bölümünde, "Son yıllarda 'kimlik' kavramı çevresinde sahici bir söylem patlaması olmuştur," gözleminde bulundu.[1] Bu gözlemin üzerinden, patlamanın bir heyelanı tetiklediği birkaç yıl geçti. Çağdaş hayatın, felsefecilerin, toplum bilimcilerin ve psikologların bu denli dikkatini çeken bir başka konunun olmadığı görülmektedir. "Kimlik araştırmaları"nın kendi başına hızla büyüyen bir endüstri haline gelmekte olduğu açıklaması tek başına yeterli değildir; olanlar bunu aşmaktadır. Denebilir ki, kimlik artık çağdaş hayatın diğer tartışmalı yönlerini aydınlatmaya, kavramaya ve incelemeye yarayan bir prizma

1. Stuart Hall, "Who needs 'identity'", Stuart Hall ve Paul du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* (Londra: Sage, 1996), s. 1.

haline gelmiştir. Toplumsal analize konu olan yerleşik meseleler artık "kimlik" ekseni çevresinde dönmekte olan söyleme uymak için farklı biçimde yeniden ele alınmakta ve yeniden düzenlenmektedirler. Örneğin, adalet ve eşitlik tartışması, "tanıma" açısından yürütülme eğilimi göstermekte; kültür meselesi birey, grup ya da kategori farklılığına, bölgesel diller ve melezliğe göre tartışılmakta, bu arada siyasal süreç ise her zamankinden çok insan hakları (yani ayrı bir kimlik hakkı) ve "hayat siyasetleri" (yani kimlik oluşturma, müzakere ve iddia etme) konuları çevresinde teorileştirilmektedir.

"Kimlik söylemi"nin görülmeye değer yükselişinin insan toplumunun bugünkü durumu hakkında, bu toplumun kavramsal ve çözümsel sonuçlarının şimdiye kadar bize söylediklerinden daha fazlasını söyleyebildiğini öne sürüyorum. Dolayısıyla, bu söylem içinde birleşen iddiaların ve çekişmelerin bir başka "kariyer raporu"nu sunmaktansa, entelektüel kaygılardaki "kimlik söylemi"nin merkeziliğinin en göze çarpan belirtisini oluşturan bu dikkat çekici değişikliğin deneysel zeminlerini ve dolayısıyla yapısal köklerini izleme konusuna odaklanmayı tasarlıyorum.

Hegel'den biliyoruz ki, bilgelik tanrıçası Minerva'nın baykuşu, tedbirli davranarak, kanatlarını alacakaranlıkta açar; bilgi ya da bu isim altında ne kast ediliyorsa, günün sonunda, güneşin battığı, nesneler artık parlak bir ışıkla aydınlanmadığı, kolayca bulunup ele geçirilemediği zaman ortaya çıkar (Hegel'in bekleyen baykuş metaforunu icat etmesinden çok önce, Sofokles en berrak görme yetisini kör Teiresias'ın tekeline verdi). Martin Heidegger, *Zuhandenheit*'ın *Vorhandenheit** üzerindeki önceliği ve ikincisinin "felaketli" kökenine ilişkin tartışmasında, Hegel'in aforizmasına yeni bir düğüm ekledi: İyi aydınlatma gerçek körlüktür. Buna göre, kişi çok bariz olanı görmez, "daima orada" olana dikkat etmez, şeylere ortadan kayboldukları ya da sıfırı tükettikleri zaman dikkat edilir; özlerini araştırmaya başlamak, kökenleri, bulundukları yer, faydaları ya da değerleri hakkında soru sormak için önce, onların rutin biçimde "verili" olmaktan çıkmaları gerekir. Arland Ussher'in veciz

* Heidegger'in felsefesindeki iki temel kavram; *Zuhandenheit*, "el altında bulunan", *Vorhandenheit* ise "bulunuş, elde bulunuş" olarak Türkçeleştirilebilir. (y.h.n.)

biçimde özetlediği gibi, "Benim için dünya olarak dünya, ancak işler kötüye gittiği zaman açığa çıkar,"[2] ya da Vincent Vycinas'ın yorumuyla,[3] benim dünyam her neden oluşuyorsa, ancak kaybolmaya başladığı zaman ya da ansızın daha önce olduğu gibi tekdüze biçimde davranmaya son verdiği, faydasını kaybettiği, onu kullanma girişimlerime "hazır olmadığı"nı gösterdiği zaman benim dikkatimi çeker. Kendilerini zorla bizim görüş, ilgi ve düşünce alanımıza sokan şeyler, uygunsuz ve yönetilmesi zor, güvenilmez ve dirençli ve *düş kırıklığı* yaratan şeylerdir.

Şeylerin kendi biçimlerini temelli muhafaza etmediklerini ve oldukları şeyden farklı olabileceklerini keşfetmenin muğlak bir deneyim olduğuna dikkat edelim. Kestirilemezlik endişe ve korkuyu besler: Dünya tesadüfler ve sürprizlerle doludur, kişi asla uyanıklılığı terk etmemeli ve asla silahlarını bırakmamalıdır; ama aynı zamanda şeylerin oynaklığı, yumuşaklığı ve bükülebilirliği, elde etme hırsını ve azmi tetikleyebilir: Kişi şeyleri olduklarından daha iyi hale getirebilir ve doğanın hiçbir hükmü nihai, gerçekliğin hiçbir direnişi kırılmaz olmadığı için, olana razı olmaması gerekir. Kişi şimdi farklı, daha temiz, katlanılabilir ve zevk veren bir hayatı düşleyebilir; dahası, eğer kişi kendi düşünme yetisine ve kaslarının gücüne güvenebiliyorsa, bu düşlere göre davranabilir, hatta onları gerçekleşmeye zorlayabilir... Alain Peyrefitte, modern kapitalist toplumumuzun dikkate değer, daha önce görülmemiş ve eşsiz dinamizminin "Batı uygarlığı"nın son iki ya da üç yüz yıl boyunca kaydettiği bütün görülmemiş ilerlemelerin böyle bir güven olmadan düşünülemeyeceğini öne sürmüştür. Bu, üçlü bir güvendir: kişinin kendisine,[4] başkalarına ve kişinin uzun dönemli plan ve eylemlerini güvenle oluşturabileceği ortaklaşa inşa edilen kalıcı kurumlara duyulan güven.

Endişe ve cüret, korku ve cesaret, umutsuzluk ve umut birlikte doğarlar; ama bunların birbine karışma oranı kişinin sahip olduğu

2. Arland Ussher, *Journey through Dread* (New York: Devin-Adair, 1955), s. 80.
3. Bkz. Vincent Vycinas, *Earth and Gods* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), s. 36-7.
4. Bkz. Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines du développment* (Paris: Odile Jacob, 1998), s. 514-16.

kaynaklara bağlıdır. Sağlam tekneleri ve yetenekli seyrüsefercileri olanlar denizi heyecan verici bir macera alanı olarak görürler; derme çatma ve tehlikeli sandallara mahkûm olanlar ise daha ziyade dalgakıranların ardına saklanırlar ve yelken açmayı korku verici bulurlar. Şeylerin istikrarsızlığından doğan korkular ve hazlar, oldukça eşitsiz biçimde dağıtılır.

Modernlik, diyebiliriz ki, *zuhanden* şeyleri *vorhanden* şeylere dönüştürmekte uzmanlaştı. O, "dünyayı harekete geçirerek" şeylerin kırılganlığını ve değişkenliğini açığa çıkardı ve onları yeniden biçimlendirme imkânını (ve ihtiyacını) açıverdi. Marx ve Engels, insanların yaratıcı güçlerini yüzyıllarca baskı altında tutan "katılıkları buharlaştırdıkları ve kutsal olanları dünyevileştirdikleri" için kapitalistleri, burjuva devrimcilerini övdüler. Alexis de Tocqueville, modernleşmenin sıcağında erimek üzere olan katılıkların, doğanın ve toplumun modern revizyonu başlamadan önce zaten ileri bir dağılma aşamasında olduğunu ve dolayısıyla kurtuluşun ötesine geçtiklerini düşünüyordu. Bu durumlardan hangisi geçerli olursa olsun, bir zamanlar kalıcı addedilen ve tek örnekli İlahi yaratının geri alınamaz mirası olarak görülen insan doğası, İlahi yaratının geri kalanlarıyla birlikte bir eritme potasına fırlatılıp atıldı. Artık o "verili" olarak görülmüyor, görülemiyordu. Bunun yerine, bir *göreve*, her erkeğin ve kadının yüz yüze gelmekten ve bütün yeteneklerini kullanarak yerine getirmekten başka hiçbir seçeneğinin olmadığı bir göreve dönüştü. "İlahi Takdir" "hayat projesi"yle, kader yapılan işle yer değiştirdi ve kişinin içine doğduğu "insan doğası", kişinin kendisine biçip uyduracağı "kimlik"le yer değiştirdi.

Rönesans filozofları, insan doğasının "tamamlanmamışlığı"nın, becerikli ve cesur olanların ufkunda açtığı nefes kesici yeni hayalleri kutladılar. "İnsanlar dilediklerini yapabilirler," diyordu Leon Battista Alberti, gururla. "Dilediğimiz şey olabiliriz," diyordu Pico della Mirandola, neşe ve keyifle. Ovidius'un Proteus'u –dilediğinde genç bir adamdan bir arslana, vahşi bir yaban domuzuna ya da bir yılana, bir taşa ya da ağaca dönüşebiliyordu– ve anında reenkarnasyonun büyük ustası bukalemun, insanın yeni keşfedilen kendini

oluşturma ve kanıtlama erdeminin örnekleri haline geldi.[5] Birkaç on yıl sonra Jean-Jacques Rousseau, *mükemmelleşebilme* yetisini, doğanın insan ırkına balışettiği yegâne seçeneksiz özellik olarak isimlendirecek, kendini dönüştürme yeteneğinin yegâne "insani öz" ve hepimizin yegâne ortak özelliği olduğunu ısrarla belirtecekti.[6] İnsanlar, kendilerini yaratmakta özgürdürler; ne oldukları, İlahi Takdir'in geri alınması mümkün olmayan hükmüne bağlanmaz, bir kader meselesi değildir.

Bu, insanların ister istemez sulara kapılıp sürüklenmeye mahkûm olduğu anlamına gelmiyordu: Proteus özyaratı gücünün bir simgesi olabilir, ama proteuscu varoluş, özgür insan varlıklarının zorunlu olarak ilk seçeneği değildir. Katılıklar eritilebilir, ne var ki eskisinden daha iyi biçimlendirilen ve insan mutluluğuna daha uygun, ama aynı zamanda eski katılıklardan daha sağlam ve böylece daha "kesin" olan yeni katılıkları kalıba dökmek için eritilirler. Katılıkları eritmek, dünyayı insanların yaşamasına daha uygun hale getirmeyi amaçlayan modern görevin sadece ilk, sahayı hazırlayıcı evresi olacaktı. İnsan hayatı için yeni –sağlam, dayanıklı, güvenilir ve güvene değer– bir ortamın tasarlanması olan ikinci evre gerçekten önemli bir evreydi, çünkü bütün girişime anlam kazandırıyordu. Bir düzenin parçalanması gerekiyordu; böylece onun yerine, bir amaca göre inşa edilmiş, aklın ve mantığın standartlarına uyan bir başkası geçirilebilirdi.

Immanuel Kant'ın ısrarla belirttiği gibi, hepimize –her birimize– akıl melekesi, önümüzdeki seçenekleri kıyaslamamıza ve bireysel seçimlerimizi yapmamıza izin veren o güçlü araç bahşedilmiştir; ama bu aracı uygun biçimde kullanmamız halinde benzer sonuçlara varırız ve hepimiz aklın bize en iyisini söylediği bir birlikte yaşama yasasını kabul ederiz. Bütün düşünürler Kant kadar iyimser olmayacaklardı. Her birimizin kendi isteğiyle aklın rehberliğini izleyeceğinden hepsi emin değildi. Belki de Rousseau'nun

5. Bkz. Stevie Davies, *Renaissance View of Man* (Manchester: Manchester University Press, 1978), s. 62 vd.

6. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, ilk kez 1749'da ve 1754'te yayımlandı, çev. Victor Gourevitch (New york: Harper and Row, 1986), s. 148 vd.

kuşkulandığı gibi, insanların zorla özgür kılınması gerekiyordu. Belki de yeni kazanılan özgürlüğün halk *tarafından* değil, halk *için* kullanılması gerekiyordu. İnsanların doğru olmalarını, kendi özgürlüklerini uygun biçimde kullanmalarını güvence altına almak için, aklın gerektirdiği örüntüleri tasarlamak ve yerleştirmek için belki de hâlâ despotlara, eski zaman despotlarından çok, onların "aydınlanmış" ve fazla dengesiz olmayan, daha kararlı ve etkin olanlarına ihtiyacımız vardı. Her iki varsayım da kulağa hoş geliyordu ve her ikisinin de ateşli savunucuları, peygamberleri ve vaizleri vardı. İnsanın kendini oluşturması ve kabul ettirmesi fikri, aslında, totaliterlik sporlarıyla karışmış demokrasi tohumlarını taşıyordu. Esnek gerçekliklerin ve seçme özgürlüğünün yeni çağı beklenmedik ikizlere gebe kalacaktı: insan haklarına, ama aynı zamanda Hannah Arendt'in "totaliter ayartı" dediği şeye.

Yüzeysel olarak bakıldığında bu yorumlar konumuzla ilişkili değildir; burada bu yorumları yapmaktaki amacım, görünüşteki ilişkisizliğin ağır bir hata değilse de bir yanılsamadan ibaret olduğunu göstermektir. Kimliğin tamamlanamamışlığı ve özellikle tamamlanması için gereken bireysel sorumluluk, aslında modern durumun bütün diğer yönleriyle yakından ilişkilidir. Zamanımızda öyle olduğu ne kadar öne sürülmüş ve bizatihi kendi düşüncemizde temsil edilmiş olursa olsun, "kimlik" bir "özel mesele" ve "özel kaygı" değildir. Bireyseliğimizin toplumsal olarak üretilmesi artık önemsiz bir hakikattir; ama bu hakikatin ileri sürdüğü düşüncenin daha sık tekrarlanması gerekir: Toplumsallığımızın ve dolayısıyla paylaştığımız toplumun biçimi, "bireyselleşme" görevinin tasarlandığı ve karşılık bulduğu tarza bağlıdır.

"Bireyselleşme" fikrinin içerdiği şey, bireyin toplumsal karakterinin, atfedilerek, miras alınarak ve doğuştan kazanılarak belirlenme durumundan kurtulmasıdır: haklı olarak modern durumun en dikkati çeken ve yeni ufuklar açan özelliği olarak görülen bir kalkış noktası. Özetlemek gerekirse, "bireyselleşme" insan "kimliği"nin bir "veri"den bir "görev"e dönüştürülmesinden ve aktörlere bu görevi yerine getirmenin ve bunun yaratacağı sonuçların (aynı zamanda yan etkilerin) sorumluluğunun yüklenmesinden ibarettir;

başka deyişle o, "*de jure*" bir özerklik (zorunlu olarak *de facto* değilse de) oluşturmaktan ibarettir. Kişinin toplum içindeki yeri, onun "toplumsal tanımı", *zuhanden* olmaktan çıkmış ve bunun yerine *vorhanden* haline gelmiştir. Kişinin toplum içindeki yeri artık bir armağan (istenen ya da istenmeyen) değildir. (Jean-Paul Sartre'ın ünlü deyişindeki gibi: Bir burjuva olarak doğmak yetmez, kişinin kendi hayatını bir burjuva olarak yaşaması gerekir. Aynısının, modern öncesi çağın prensleri, şövalyeleri, serfleri ya da kentlileri hakkında söylenmesi gerekmiyordu ve söylenemezdi.) Kişinin olduğu *hale gelme* ihtiyacı, modern hayatın özelliğidir (açıkça gereksiz hale gelen bir ifadeyle, "modern bireyselleşme"nin değil; bireyselleşme ve modernlikten söz etmek aynı toplumsal durumdan söz etmektir). Modernite, toplumsal durumun *belirlenim*inin yerine zorlayıcı ve zorunlu *öz*belirlenimi koyar.

Bu, bir kez daha tekrarlamama izin veriniz, modern çağın tamamını, toplumun bütün dönemlerini ve bütün sektörlerini kapsar. Eğer böyleyse, kimlikle ilgili kaygıların "hakiki patlayışı" neden ancak son yıllarda gerçekleşti? Bizatihi modernlik kadar eski olan bir sorunu etkilemek bakımından yeni olan şey, eğer böyle bir şey varsa, neydi?

Evet, eski sorunda yeni bir şey vardır ve bu, geçmiş kuşakların rutin olarak "gerçekçi" bir tarzda ele aldıkları görülen görevlere ilişkin şimdiki alarmı açıklar. Kimlik inşacılarının ortak durumunda, modern tarihin ardışık gelen dönemlerini birbirinden ayrı kılan önemli varyasyonlar vardır. Zümrelerden oluşan katı çerçeveler, erken modern çağda "uygun tarzda" yaşamanın (Jones'lara ayak uydurma"nın), yerleşik toplumsal tiplere ve yönetim modellerine etkin biçimde uyum sağlamanın, taklit etmenin, örüntüyü izlemenin, "kültürlenme"nin, hizadan çıkmamanın, normdan sapmamanın meydan okuyuşuyla kıtıldığı zaman, erkeklerin ve kadınların önlerine "özkimlik oluşturma" görevi konuldu. "Zümreler"in parçalanması bireyleri akıntıya bırakmadı. "Zümreler"in yerini "sınıflar" aldı.

Zümreler bir atfedilme meselesiyken, sınıf üyeliği büyük bir başarı ölçüsünü gerektiriyordu; zümrelerin aksine, sınıflara "katıl-

mak" gerekiyordu ve üyeliğin sürekli biçimde, günlük olarak yenilenmesi, yeniden onaylanması ve belgelenmesi şarttı. Başka deyişle, "yerinden edilmiş" bireyler, telaşlı "yeniden yerleşme" arayışı içinde özbelirlenim sağlamak için kendi güçlerini ve yeni haklarını kullanmaya zorlandılar ve buna teşvik edildiler; ve onları barındırmak için bekleyen hazır "yataklar" da eksik değildi. Sınıf ayırımı, zümrelerin (*Stände* ya da *états*) alışık olduğu tarzda kalıtsal ya da "doğuştan" değil, oluşturulmuş ve pazarlığı yapılabilir olsa da, modern öncesi zümre için geçerli olduğu kadar sağlam, değiştirilemez ve bireysel manipülasyona dirençli olma eğilimi gösterdi. Sınıf ve toplumsal cinsiyet bireysel seçenekler alanı üzerinde ağır yük olarak asılı kaldı; bunların getirdiği kısıtlamadan kaçmak, kişinin "ilahi varlıklar zinciri"ndeki yerine meydan okumasından çok daha kolay değildi. Teoride değilse de en azından *pratik* niyetler ve amaçlar bakımından, sınıf ve toplumsal cinsiyet esrarengiz biçimde "doğal olgular" gibi göründü ve kendini en çok kabul ettiren bireylere düşen görev, kendilerine talısis edilmiş yere o yerin yerleşik sakinleri gibi davranarak "uymak"tı.

Bu, bireyin sadece *yerleştirildiği* değil, ulaşabileceği ve yerleşmek isteyebileceği *yerler*in de hızla erimekte olduğu ve "hayat projeleri"nin hedefleri olarak pek hizmet edemediği bir sırada, tam olarak, geçmişin "bireyselleşme"sini, halihazırdaki, "akışkan" modernite zamanında gerçekleşen biçimden ayıran şeydir. Hedeflerin bu yeni amansızlığı ve kırılganlığı, yeteneksiz ve yetenekli, eğitimsiz ve eğitimli, işten kaçan ve ağır iş yapan fark etmeksizin hepimizi etkiler. Cari standartları özenle izleyerek "geleceği tutturmak" için yapabileceğimiz pek az şey vardır ya da hiçbir şey yoktur.

Daniel Cohen'in belirttiği gibi, "Qui débute sa carrière chez Microsoft n'a aucune idée de là où il la terminera. La commencer chez Ford ou Renault s'était au contraire la quasi-certitude de la finir au même endroit."[7] Hareket halinde olan sadece bireyler değil,

7. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), s. 84. [Kariyerine Microsoft'ta başlayan bir kişinin, iş hayatını orada bitirip bitirmeyeceği ya da nerede bitireceğine dair en ufak fikri yoktur. Ford veya Renault'da iş hayatına giren ise tam tersine, oradan emekli olacağına aşağı yukarı emindir.]

aynı zamanda bireylerin kat ettikleri yolların bitiş çizgileridir. "Yerinden edilmişlik", artık bireysel hayatın gidişatı içinde sayısı bilinmeyecek kadar çok tekrarlanması muhtemel bir deneyimdir, "çünkü yeniden yerleşmek" için eğer varsa pek az "yatak" uzun uğraşının istikrarına işaret edecek kadar sağlam görünür. Görünürdeki "yataklar", erkekleri ve kadınları sürekli olarak koşmaya zorlayarak, rahatlama ve "varma"nın getirdiği herhangi bir tatmin duygusu, kişinin silahlarını bırakabileceği, gevşeyebileceği ve endişeden kurtulabileceği bir menzile ulaşma rahatlığı vaat etmeyen, hem çeşitli büyüklüklerde ve tarzlarda, hem de değişen sayılarda ve hareketli konumlarda icra edilen bir "müzik eşliğinde sandalye kapma oyunu"nu andırmaktadır. Yolun sonunda bir "nihai yeniden yerleşme" umudu yoktur; yolda olmak (artık kronik olarak) yerinden edilmiş bireylerin sürekli bir hayat tarzı haline gelmiştir.

XX. yüzyılın başında yazan Max Weber, "araçsal akılcılığın", modernite çağında insan davranışını düzenleyen başlıca etken, belki de güdülenme güçlerinin meydan savaşından yara almadan çıkması muhtemel yegâne etken olduğunu öne sürdü. Amaçlar meselesinin o zaman halledilmiş olduğu görüldü ve modern insanların geri kalan görevi amaçlar için en iyi araçları seçmekti. Araçların göreli etkinliğine ilişkin belirsizliğin, Weber'in önermesi geçerli olduğu sürece, modern hayatın güvensizlik ve endişe özelliğinin başlıca kaynağı olacağı söylenebilir. Ne var ki, Weber'in görüşü XX. yüzyılın başlangıcında doğru olsa da olmasa da, yüzyılın sonuna yaklaşılırken onun doğruluğunun, evreler halinde ancak durmaksızın buharlaştığını öne sürüyorum. Bugünlerde, güvensizlik ve endişenin esas kaynağı *araçlar* değildir.

XX. yüzyıl araçların aşırı üretiminde üstün bir konumdaydı; araçlar, keskin biçimde hissedilenler şöyle dursun, bilinen ihtiyaçları yakalayarak, sürekli artan bir hızla üretilmiştir. Bollaşan araçlar, hizmet edebilecekleri amaçları aramaya başladılar; bu ise çözümlerin, çözebilecekleri ama henüz ifade edilmemiş sorunları umutsuzca aramaya başlamalarına dönüştü. Ama öte yanda, amaçlar her zamankinden daha dağınık, saçılmış, belirsiz ve en bol endişe kaynağı, erkeklerin ve kadınların hayatlarının büyük bilinme-

zi haline geldi. İnsanların bugünlerde genellikle girme eğilimi gösterdikleri bu yeni durumun, kısa, keskin ancak zekice ve dokunaklı bir ifadesini ararsanız, İngilizce bir günlük gazetenin "iş ilanları" sütununda yayımlanan şu küçük ilanı hatırlamaktan daha kötüsünü de yapabilirsiniz: "İş teklifi beklerken, araba edinebilir, seyahat edebilirsiniz."

Dolayısıyla, modern zamanların başlangıcından beri insanlara musallat olan "kimlik sorunu", biçimini ve içeriğini değiştirmiştir. Eskiden bu, hacıların yüz yüze geldikleri ve çözmek için mücadele ettikleri türden bir sorundu: "Oraya nasıl ulaşılacak?" sorunu. Bugün ise daha çok serserilerin, belli adresleri olmayan insanların ve *sans papiers*'in [kimlik belgesi olmayanlar] her gün mücadele ettikleri bir soruna benzemektedir: "Nereye gidebilirim ya da gitmeliyim? Ve yürüdüğüm bu yol beni nereye götürecek?" Görev artık, dertler ve hatalar, zaferler ve yenilgiler aracılığıyla, ileriye doğru uzanan yolu kat etmek için yeterli güç ve kararlılık toplamak değildir. Görev, en yakın kavşakta en az riskli olan dönüşü yapmak, ilerideki yol çıkmaza dönüşmeden, yol planı yeniden tasarlanmadan, varılmak istenen yer bir başka yere kaymadan ya da önceki parıltısını kaybetmeden yön değiştirmektir. Başka bir deyişle, yüzyılın dönümünde erkeklere ve kadınlara azap çektiren tereddüt, seçtikleri kimliği nasıl edindikleri ve bu kimlikleri çevrelerindeki insanlara nasıl kabul ettirecekleri değil, *hangi* kimliği seçecekleri ve seçtikleri kimliğin piyasadan çekilmesi ya da ayartıcı gücünü kaybetmesi halinde başka bir seçim yapabilmeleri için gerekli olan dikkat ve uyanıklığı nasıl sağlayacaklarıdır. En asap bozucu temel endişe, sağlam bir toplumsal sınıf ya da kategori içinde nasıl bir yer bulunacağı ve –bulunması halinde– bu yerin nasıl korunacağı ve dışarı atılmaktan kaçınılacağı değildir; kişiyi endişelendiren, zorlukla oluşturulan çerçevenin bir anda parçalanacağından ya da eriyeceğinden duyulan kuşkudur.

Kırk yıl öncesinin artık klasikleşen ifadesinde Erik H. Erikson, o zamanın ergenlerine acı çektiren karmaşayı "kimlik krizi" olarak teşhis etti (ilk kez, "kişisel aynılık ve tarihsel süreklilik duygusunu kaybeden" bazı akıl hastalarının durumunu betimlemek için savaş

sırasında icat edilen bir terim). Yetişkinlerdeki "kimlik krizi", Erikson'ın belirttiği şekliyle, tıbbi müdahale gerektiren patolojik bir durumdur; bu, aynı zamanda, bir ergen olgunlaştıkça büyük olasılıkla sona erecek olan, "normal" kişisel gelişme içindeki genel, ancak geçici bir evredir. Kişinin sağlıklı evresinin ne olması gerektiği, "kuşku götürmeyecek biçimde bir kimliğe *sahip* olduğunuzun farkına vardığınız zaman nasıl hissettiğiniz" sorusuna, Erikson şu yanıtı veriyordu: Bu durum kendisini, "*öznel bir canlandırıcı aynılık ve süreklilik duygusu* olarak" hissettirir.[8]

Ya Erikson'ın görüşü bütün görüşler gibi eskimiştir, ya "kimlik krizi" günümüzde akıl hastalarında nadiren görülen bir durumdur, ya da geçici bir ergenlik durumu olmaktan çıkmıştır: "Aynılık" ve "süreklilik" bugünlerde hem gençler hem de yetişkinler tarafından nadiren yaşanan duygulardır. Dahası, bu duygular artık istenmemektedir; arzulanır durumlar olduklarında görülen düş, bir kural olarak, uğursuz önseziler ve korkularla kirlenir. İki önemli kültür çözümlemecisi, Zbyszko Melosik ve Tomasz Szkudlarek'in işaret ettikleri gibi,[9] "Hedefe ulaştığım zaman özgürlüğümü kaybederim; birisi olduğum zaman kendim olmaktan çıkarım," gibi düşünceler, kimlik oluşturmanın başına beladır. Kaleydeskopik bir yeniden kanılan değerler, hareket eden yollar ve eriyen çerçeveler dünyasında, manevra özgürlüğü en üst değer (aslında *meta*değer; geçmişteki, şimdiki ve en önemlisi gelecekteki bütün diğer değerlere ulaşmanın koşulu) mertebesine yükselir. Böyle bir dünyada akılcı tutum, mümkün olduğu kadar çok sayıda seçeneği açık tutmayı, çok sıkı biçimde uyum sağlayan bir kimliği, temelli "aynılık" ve "süreklilik" sağlayan, seçeneklerin kapanmasıyla ya da ileride bedellerinin ödenmesiyle sonuçlanan bir kimliği gerektirir. Christopher Lasch'ın ünlü gözlemindeki gibi, bugünlerde aranan "kimlikler", "giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve çıkarılıp atılabilen" kimliklerdir; "serbestçe seçilmeleri" halinde, yapılan seçim, "artık bağlılıklara ve sonuçlara işaret etmez" ve bu durumda, "seçme özgürlü-

8 Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (Londra: Faber and Faber, 1974), s. 17-19.

9. Zbyszko Melosik ve Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc I Edukacja* (Krakov, Impuls, 1998), s. 89.

ğü pratikte, seçmekten [en azından, eklememe izin veriniz, *bağlayıcı* bir seçimden] kaçınmaya varır."[10]

Pierre Bourdieu, Aralık 1997'de Grenoble'da, "işgretilik bugün her yerdedir" ve "vicdana ve bilinçdışına musallat olmaktadır" diyordu. Bütün kavranabilir referans noktalarının kırılganlığı ve geleceğe ilişkin sürekli belirsizlik, zaten darbe yemiş olanları ve diğerleri, yani geleceğin ne getireceğinden emin olamayanlarımızı derin biçimde etkilemektedir. "En rendant tout l'avenir incertain," demektedir Bourdieu, "la précarité interdit tute anticioation rationelle et, en particulier, ce minimum de croyance et d'espérance en l'avenir qu'il faut avoir pour se révolter, surtout collectivement, contre le présent, même le plus intolérable." "Pour cocevoir un projet révolutionnaire, c'est-à-dire une ambition raisonnée de transformer le présent par réferénce à un avenir projeté, il faut avoir un minimum de prise sur le présent"[11] Ve şimdiki zamana hâkim olmak, kişinin kendi kaderini denetlediğine güvenmesi, yaşadığımız toplumdaki erkeklerin ve kadınların en dikkat çekici biçimde yoksun oldukları şeydir. Güçleri birleştirerek ve safları sıklaştırarak oyunun kurallarında bir değişiklik sağlayabilme umudumuz gittikçe azalmaktadır; bizi korkutan riskler ve acı çekmemize neden olan felaketler muhtemelen kolektif ve toplumsal kökenlere sahiptir. Ama bunların sadece bireysel olarak yüzleşilebilecek ve sadece bireysel çabalarla onarılabilecek (eğer onarılınaları mümkünse) türde, rastgele, bireysel sorunlar olarak her birimize saldırdığı görülmektedir.

Eğer sözcükleri ete kemiğe büründürecek kolektif bir fail hiçbir yerde görülmüyorsa, alternatif birliktelik tarzları düşünmenin, öz-

10. Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled* Times (Londra: Pan Books, 1984), s. 38.

11. Pierre Bourdieu, "La précarité est aujourd'hui partout", Contrefeux (Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1998), s. 96-7. İngilizceye *Acts of Resistance* adıyla çevrildi. (Cambridge: Polity Press, 1998). ["İşgretilik, geleceği bütünüyle belirsiz kılarak, bütün mantıklı beklentileri, özellikle, daha da dayanılmaz biçimde, bilhassa kolektif olarak, şimdiye karşı isyan etmekten başka yapacak işi kalmamış olması gereken geleceğe duyulan bu minimum inancı ve umudu engelledi." "Devrimci bir proje, başka deyişle, şimdiyi tasarlanmış bir geleceği göz önünde bulundurarak değiştirme yönünde düşünce üretimi sağlayan bir ihtiras tasarlamak için, şimdiyi minimum düzeyde de olsa ele geçirmek gerekir."]

gürlük ve güvenlik davasına daha iyi hizmet eden bir toplum tasarlayacak şekilde hayal gücünü kullanmanın, toplumsal olarak yönetilen bir adalet tasarlamanın fazla anlamlı olmadığı görülür. Bağımlılıklarımız artık gerçekten küreseldir; ama eylemlerimiz, daha önce oldukları kadar yereldirler. Sorunlarımızla yüz yüze geldiğimiz koşullara şekil veren güçler, modern demokrasinin kendi tarihinin iki yüzyılı içinde icat edilen bütün faillerin etki alanının ötesindedir; Manuel Castells'in belirttiği gibi, gerçek güç, ülkelerüstü küresel güç, akış halindedir; ne var ki, geçmişte olduğu gibi şimdi de ulus-devletlerin çerçevesiyle sınırlı olan siyaset, eskiden olduğu gibi toprağa bağlı kalmaktadır.

Bu gerçekten de bir kısır döngüdür. Güç şebekesinin hızlı küreselleşmesinin, özelleşmiş bir hayat siyasetiyle komplo kurduğu ve işbirliği yaptığı görülmektedir; onlar birbirini uyarmakta, sürdürmekte ve güçlendirmektedir. Eğer küreselleşme yerleşik siyasal kurumların etkin biçimde hareket etme yeteneğini azaltıyorsa, "siyasal topluluk"tan hayat siyasetinin dar kaygılarına kitlesel olarak çekilmek bağımlılıklar şebekesinin küreselliğiyle aynı ölçüde kolektif eylemin alternatif tarzlarının kristalleşmesini engeller. Her şeyin, *hem* hayat koşullarının küreselleşmesini *hem de* hayat mücadelelerinin "parçalanması", atomlarına ayrılması ve özelleştirilmesini ilerletmek ve sürdürmek için yerli yerinde olduğu görülmektedir. Çağdaş "kimlik kaygıları"nın ve onların tetiklediği eylemlerin mantığının ve sürekli mantıksızlığının bu arka plan dikkate alınarak incelenmesi ve anlaşılması gerekir.

Ulrich Beck'in işaret ettiği gibi, sistemsel çelişkiye hiçbir biyografik çözüm yoktur; bu türden çözümleri keşfetmek ya da icat etmek için sıkıştırılmamıza ya da tatlı sözlerle kandırılmamıza rağmen yoktur. İnsani koşulların artan iğretiliğine akılcı bir tepki vermek, bu türden bir tepki bireyselin eylemiyle sınırlı olduğu sürece, mümkün olamaz; hayat siyasetlerinin ve onun koşullarını belirleyen güçler şebekesinin çapı tek kelimeyle tamamen emsalsiz ve aşırı geniş olduğu için, olası tepkilerin akıldışılığı kaçınılmazdır.

Gerçekten önemli olanı yapamıyor ya da yapabileceğinize inanmıyorsanız, yapabileceğiniz ya da yapabileceğinize inandığınız da-

ha az önemli ya da tamamen önemsiz şeyleri ele alırsınız; dikkatinizi ve enerjinizi bu türden şeylere yönelterek onları ancak bir süre için önemli hale getirebilirsiniz... Christopher Lasch şöyle der:

> Hayatlarını önemli ölçüde iyileştirme umudu taşımayan insanlar, önemli olanın, kendi duygularını tanıyarak, sağlıklı beslenerek, bale ya da göbek dansı dersleri alarak, Doğu'nun bilgeliğini benimseyerek, jogging yaparak, "ilişki kurma"yı öğrenerek, "haz korkusu"nun üstesinden gelerek sağlanan fiziksel özgelişim olduğuna kendilerini inandırmışlardır. Kendi başına zararsız olan, bir program halinde uygulanan, özgünlük ve farkındalık söylemiyle sarılıp sarmalanan bu uğraşılar, siyasetten geri çekiliş anlamına gelir.[12]

Önemli olan ama üstesinden gelinemeyecek şeylerden, daha az önemli ya da önem taşımayan, ama ilgilenmenin ve uğraşmanın mümkün olduğu şeylere yönelmenin belirtisi olan geniş ve genişleyen bir "telafi edici eğlenceler" spektrumu vardır. Zorlayıcı alışveriş eğilimi bunların arasında öne çıkar. Mikhail Bakhtin'in "karnavallar"ı, "rutin hayat"ın başka zamanlarda yönetildiği yurt bölgesinin içinde kutlanıyor ve böylece gündelik hayatın içerdiği normal olarak gizli alternatiflerin açığa çıkmasına izin veriliyordu. Bu da olmazsa, alışveriş merkezlerinde dolaşmak, günlük hayatın geri kalanından çarpıcı biçimde farklı bir *başka dünya*ya, kişinin rutin gündelik uğraşılarda boşuna aramakta olduğu özgüveni ve "özgünlüğü" deneyimleyebildiği "başka yer"e düzenlenen seferlerdir. Alışveriş seferleri, alternatif, daha güvenli, insani ve adil bir topluma –artık hayal gücünün üstlenmediği– seyahatlerin bıraktığı boşluğu doldurmaktadır.

Özkimliği bir araya getiren, parçalara ayıran ve yeniden düzenleyen zaman ve çaba tüketici etkinlik, bir başka "telafi edici eğlence"dir. Bu etkinlik, görmüş olduğumuz gibi, şiddetli güvensizlik koşulları altında yürütülür: Eylemin hedefleri sonuçlarının belirsizliği kadar güvenilmezdir. Çabalar çoğu kez nihai başarısızlık korkusunun geçici zaferlerin keyfini zehirlemesine yetecek ölçüde

12. Christopher Lasch, *Culture of Narcissism* (New York: Warner Books, 1979), s. 29-30.

düşkırıklığına yol açar. Kişisel korkuları "sayıların gücü"nde eritmek, onları gürültülü bir kalabalığın şamatası içinde işitilmez hale getirmeye çalışmak, yalnız başına olan "kimlik oluşturucu"nun direnmekte zorluk çektiği sürekli bir ayartıdır. "Bir topluluğu oluşturanın" bireysel korkular olduğunu ve kişinin böylece yalnızlıktan kurtulabildiğini zannetmek daha da güçlü bir ayartıdır.

Eric Hobsbawm'ın yakınlarda gözlemlediği gibi, "'topluluk" sözcüğü hiçbir zaman, sosyolojik anlamda toplulukların gerçek hayatta bulunmasının zorlaştığı yıllarda olduğundan daha ayrıntıcı ve anlamsız biçimde kullanılmadı";[13] "Erkekler ve kadınlar, başka her şeyin hareket halinde ve değişmekte olduğu, başka hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyada, kesinlikle ve ebediyen mensup olabilecekleri gruplar aramaktadırlar."[14] Jock Young özlü ve dokunaklı bir yorum getirir: "Topluluk çöktükçe, kimlik icat edilir."[15] "Kimlik", çektiği ilgiyi ve yol açtığı tutkuları bir *topluluk yedeği* olmaya borçludur: O, süratle özelleşen ve bireyselleşen, hızla küreselleşen dünyada artık elde edilebilir olmayan ve bu nedenle güvenli biçimde, aslında hararetle arzulanan rahat bir güvenlik ve güven sığınağı olarak hayal edilebilen sözde bir "doğal yurt" haline gelmiştir. Gene de paradoks, bir parça da olsa güvenlik sağlamak ve böylece onun iyileştirici rolünü gerçekleştirmek için kimliğin kendi kökenini örtmek zorunda kalması, bir yedek olduğunu, yerini almakta olduğu topluluğun tam bir hayaletini icat etmek için elinden geleni yaptığını inkâr etmek zorunda kalmasıdır. Kimlik toplulukların mezarlığında filizlenir, ama ölüyü diriltme vaadi sayesinde gelişip büyür.

"Kimlik çağı" gürültü ve öfkeyle doludur. Kimlik arayışı böler ve ayırır; ne var ki, ayrı ayrı kimlikler oluşturmanın rizikosu kimlik oluşturucuları, bireysel olarak yaşadıkları korkuları ve endişeleri hep birlikte aşabilecekleri askılar aramaya ve başkalarının, yani

13. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (Londra: Michael Joseph, 1994), s. 428. [*Aşırılıklar Çağı: Kısa 20. Yüzyıl*, çev. Yavuz Alagon, İstanbul: Sarmal Yayınları],
14. Eric Hobsbawm, "The cult of identity politics", *New Left Review* 217 (1996), s. 40.
15. Jock Young, *The Exclusive Society* (Londra: Sage, 1999), s. 164.

benzer biçimde korkulu ve endişeli bireylerin eşliğinde kötü ruhları defetme ayinleri yapmaya yöneltir. Bu türden "askı topluluklar"ın kendilerinden bekleneni –bireysel olarak yüzleşilen risklere karşı kolektif bir sigorta– sağlayıp sağlamadıkları tartışmalı bir sorudur; ama başkalarının ortaklığında bir barikat kurmak yalnızlıktan anlık bir soluklanma imkânı sağlar. Etkili olsa da olmasa da bir şey yapılmıştır ve kişi en azından yumruk yerken elleri bağlı olmadığı için kendini avutabilir. Jonathan Friedman'ın belirttiği gibi, küreselleşen dünyamızda "gerçekleşmeyen bir şey varsa, o da sınırların kaybolmakta oluşudur. Tersine, dünyamızın düşüşe geçen her semtinin her yeni sokak köşesinde sınırların dikilmekte olduğu görülmektedir."[16]

Sınırlar çitler çekmek ve halen mevcut kimlikleri korumak için çizilmemektedir. Norveçli büyük antropolog Frederick Barth'ın açıkladığı gibi, tam tersi geçerlidir: Görünüşte paylaşılan, "komünal" kimlikler telaşla çizilen sınırların yan ürünüdür. Ancak sınır işaretlerinin konulmasından sonradır ki, onların kadimliğine ilişkin efsaneler uydurulur ve kimliğin yeni kültürel/siyasal kökenleri doğuş öyküleriyle dikkatli biçimde örtbas edilir. Bu strateji (gene Stuart Hall'dan bir alıntıyla) "başlangıcından sonuna kadar değişmeksizin tarihin bütün iniş çıkışları boyunca açılan 'sabit bir benlik özü' olmadığı –ki, kimlik fikri de zaten olduğuna işaret etmez– gerçeğini inkâr etmeye çalışır.[17]

Belki de, kalıtsal ya da edinilmiş kimliklerden söz etmek yerine, hepimizin zorunlu olduğumuz için ya da seçerek sürdürdüğümüz, asla sonu gelmeyen, daima yetersiz kalan, bitmemiş ve açık uçlu bir etkinlikten, *kimlik edinmek*ten söz etmek, küreselleşen dünyanın gerçekliklerine daha uygun olacaktır. Bu etkinliğin yaydığı gerilimlerin, zıtlaşmaların ve çatışmaların yatışma şansı pek azdır. Çılgınca kimlik arayışı, küreselleşme öncesi zamanların henüz tam olarak sökülüp atılmayan, ama küreselleşme ilerledikçe

16. Jonathan Friedman, "The hybridization of roots and the abhorrence of the bush", Mike Featherstone ve Scott Lash (der.), *Spaces of Culture* (Londra: Sage, 1999), s. 241.
17. "Who needs 'identity'?", s. 3.

yok olmaya mahkûm bir kalıntı değildir; tam aksine, küreselleşme ve bireyleşmenin birlikte yarattıkları baskı ve gerilimlerin yan etkisi ve yan üründür. Kimlik edinme savaşları küreselleşme eğilimine ne ters düşer ne de ona engel olur: Onlar küreselleşmenin meşru çocuğu ve doğal ortağıdırlar ve onu durdurmak şöyle dursun, çarklarını yağlarlar.

XII

İnanç ve anlık haz*

Eskiler hakikati zaten biliyorlardı. *Mutlu Hayat Üzerine* başlıklı diyalogunda Lucius Anneus Seneca, esriklik hazlarının erdemin verdiği hazların tam aksine, en yüksek sıcaklık anında soğuduğuna işaret etti; onların kapasitesi öylesine küçüktür ki, kısa süre içinde tükenip giderler. Tensel haz arayanlar, güçlü ama kısa süren bir anın ardından bitkinlik ve duyumsuzluğa geçerler. Başka bir deyişle, onların mutluluğu kısa ömürlüdür ve düşleri özyıkıcıdır. Seneca uyarıyordu: En çabuk gerçekleşen haz aynı zamanda ilk yok olandır.

Kadim bilge anlık zevk veren haz arayışına adanmış bir hayatı hangi türden insanların seçme eğiliminde olduğuna dair de tahmin-

* Bu deneme, daha önce *Concilium* 4'te (1999) yayımlanmıştır.

de bulunmuştu. *Hayatın Kısalığı* başlıklı bir başka diyalogda, bu hayat tarzının, geçmişi unutan, şimdiki zamana aldırmayan ve gelecekten korkan insanların nasibi olduğunu belirtti.

İnsanın açmazına ilişkin doğru gözlemler uzun bir süre geçerliliğini korurlar. Onların doğruluğu tarihin yargılamalarından etkilenmez. Seneca'nın içgörüleri, hiç kuşkusuz, bu kategoriye aittir. Anlık hazza karşı daimi zaaf ve anlık zevk saplantısı, olana kayıtsızlık ile olacak olana güvensizlik arasındaki yakın bağlantı, iki bin yıl öncesinde olduğu gibi bugün de doğrulanma eğilimindedir. Değişen şey, yassılaşan ve dilimlenen bir zamanda yaşamanın sefaletini birinci elden yaşayan insanların sayısıdır. Seneca'ya göre doğru yoldan üzücü bir sapmanın, yolu kaybetmenin ve hayatı boşa harcamanın belirtisinden başka bir şey olarak görülmeyen şey artık norma dönüşmüştür. Az sayıda insan için bir seçenek olan durum, artık pek çok insanın kaderidir. Bunun neden gerçekleştiğini anlamak için, Seneca'nın sezgilerini izlemekten daha kötüsünü yapabilirdik.

Zamanımızın en yetkin toplumbilimcilerinden biri olan Pierre Bourdieu'nün Aralık 1997'de sunduğu bir tebliğin başlığı, *Le précarité est aujourd'hui partout* (iğretilik bugün her yerdedir) idi. Başlık şunu anlatıyordu: İğretilik –istikrarsızlık, incinebilirlik– çağdaş hayat koşullarının yaygın (ayrıca en acı verici biçimde hissedilen) bir özelliğidir. Fransız teorisyenler *précarité*'den, Alınanlar *Unsicherheit* ve *Risikogesellschaft*'tan, İtalyanlar *incertezza*'dan ve İngilizler *insecurity*'den [güvensizlik] söz ederler. Hepsinin aklında da, dünyanın ileri düzeyde gelişmiş, modernleşmiş ve zengin kısmında insanların içinde bulunduğu açmazın aynı yönü vardır; bu açmaz dünyanın bu kısmında özellikle cesaret kırıcı ve moral bozucu biçimde yaşanmaktadır; çünkü yenidir ve pek çok açıdan benzersizdir: Kavramaya çalıştıkları fenomen, statü, yetkiler ve geçim tarzının *güvensizliğinin*, onların sürekliliği ve gelecekteki istikrarına ilişkin *belirsizliğin* ve kişinin bedeninin, benliğinin ve onların uzantılarının –mallar, komşuluk, topluluk– *güvenlikten yoksun oluşu*nun bileşimidir. Geçmişi unutma, şimdiki zamana önem vermeme ve gelecekten korkma eğilimini Seneca çağdaşları-

nın kişisel kusurları olarak görüyor ve onaylamıyordu; ama bugün bizler diyebiliriz ki, çağdaşlarımızın deneyiminde geçmiş fazla hesaba katılmaz, çünkü hayat beklentileri için güvenli temeller sağlamaz; şimdiki zaman da tam olarak hesaba katılmaz, çünkü fiilen denetim dışıdır; geleceğin hoş olmayan sürprizler, dertler ve felaketlerle dolu olduğundan korkmak için de haklı nedenler vardır. Günümüzde iğretilik bir seçenek meselesi değildir; kaderdir.

İnanca (güven duygusuna) sahip olmak, hayatın anlam taşıdığına güvenmek ve kişinin yapmakta olduğu ya da yapmaktan kaçındığı şeyin uzun vadeli bir önem taşıyacağını ummaktır. Hayat deneyimi güvenin sağlam temelleri olduğunu doğruladığı zaman, inancın oluşması kolaydır. Sadece göreli olarak istikrarlı, şeylerin ve eylemlerin uzun bir zaman dönemi boyunca değerlerini korudukları bir dünyada, insan hayatının uzunluğuyla orantılı bir dönemin bu türden bir onaylamayı sağlaması muhtemeldir. Mantıklı ve tutarlı bir dünyada insan eylemleri de mantık ve tutarlılık kazanır. Böyle bir dünyada yaşarken, ünlü etik felsefecisi Hans Jonas'ın belirttiği gibi, gün sayarız. Yaşadığımız zamanlar, inancı, kutsal ya da seküler, *herhangi bir şeye* inanmayı; Takdiri İlahi'ye ya da Varlıkların Kutsal Zinciri'ne inanmayı, dünyevi bir ütopyaya, mükemmel bir toplumun geleceğine inanmak kadar zorlaştırır. Zamanımız güveni ve daha genel olarak uzun vadeli amaçları ve çabaları, dünyevi hayatta hesaba katılan her şeyin (ya da hemen hemen her şeyin) aşikâr geçiciliği ve incinebilirliği nedeniyle hoş karşılamaz.

Geri kalan her şeyin temel koşulu olan kişinin geçim tarzıyla başlayalım. Bu koşul aşırı biçimde kırılgan hale gelmiştir. Alman iktisatçılar "*zwei-Drittel Gesellschaft*"a dair yazarlar ve bunun kısa süre içinde bir "*ein-Drittel*" haline gelmesini beklerler. Bu da, piyasa talebini karşılaması için ihtiyaç duyulan her şeyin artık nüfusun üçte ikisi tarafından üretilebileceği ve kısa süre içinde üçte birinin yeterli olacağı, böylece bütün erkek ve kadınları işsiz bırakacağı ve onları *iktisadi olarak* faydasız ve *toplumsal olarak* gereksiz hale getireceği anlamına gelir. Siyasetçiler ne kadar cesur ve vaatleri ne kadar cüretkâr olursa olsun, bolluk ülkelerinde görülen işsizlik "yapısal" hale gelmiştir: Herkese yeterli iş yoktur.

Doğrudan etkilenenlerin hayatlarının sonuçta ne kadar kırılgan ve belirsiz hale geldiği kolayca hayal edilebilir. Sorun, gene de, diğer herkesin de şimdilik dolaylı da olsa etkilenmesidir. Bir yapısal işsizlik dünyasında hiç kimse kendisini güvende hissedemez. Güvenli şirketlerde güvenli işler diye bir şey artık yoktur; ne de, bir kez edinildiğinde bir iş bulunacağını ve böyle bir iş bulunduğunda o işin süreceğini garanti edecek pek çok beceri ve deneyim türü vardır. Hiç kimse bir sonraki "küçülme", "iş sürecini basitleştirme" ya da "akılcılaştırma" turuna karşı, dengesiz piyasa talebi değişikliklerine, "rekabetin" ve "verimliliğin" değişken ancak güçlü baskılarına karşı sigortalanmış olduğunu makul biçimde varsayamaz. "Esneklik" günün sloganıdır. Bu, işlerin sağladığı yetkilerin kendi içinde güvenli olmaması, sabit süreli ya da zamana bağlı sözleşmeler, uyarmadan ya da tazminat verilmeden işten çıkarılına anlamına gelir.

Hiç kimse kendisinin gerçekten vazgeçilmez olduğunu hissedemez; en ayrıcalıklı konum bile ancak geçici ve "bir sonraki uyarıya kadar" geçerli görülebilir. Ve insanlar hesaba katılmıyorlarsa, yaşadıkları hayatlar da hesaba katılmıyordur. Uzun vadeli güvenliğin yokluğunda, "anlık haz" cazip biçimde makul bir strateji olarak görülür. Hayat her ne sunacaksa, burakın *hic et nunc* –derhal– sunsun. Yarının ne getireceğini kim bilir? Hazzın ertelenmesi cazibesini kaybetmiştir: Bugün harcanan emek ve çabanın uzun vadede getireceği ödül bir kazanım olarak hesaba katılsa da katılmasa da, yüksek düzeyde belirsizdir; üstelik, bugün cazip görülen ödüllerin, gerçekleştikleri zaman hâlâ arzulanır olup olmayacakları kesinlikten uzaktır. Kazanımlar yükümlülük, parıldayan ödüller utanç rozetleri haline gelir, modalar insanı hayrete düşüren bir hızla gelip geçer, bütün arzu nesneleri onlardan tam olarak yararlanmadan eskir ve önemini kaybeder. Bugün "şık" olan hayat tarzları yarın alay konusu olacaktır.

Durum buysa, kişinin düşkırıklığından kaçınmak için alışkanlıklar ve bağlılıklar geliştirmekten ya da uzun süreli taahhütlere girmekten uzak durması en iyisi olacaktır. Arzu nesnelerinden anında yararlanmak ve sonra onları kaldırıp atmak daha iyidir; piyasalar

bu durumu hem hazzı hem de eskimeyi anlık hale getirecek şekilde değerlendirirler. Sadece gardrobun içindekilerin her mevsim değişmesi gerekmez, arabaların da değiştirilmesi gerekir, çünkü gövde tasarımları eskimiştir ve göze batmaktadır; iyi bilgisayarlar hurdaya atılmalıdır, çünkü yeni aletler onları eskitmiştir; harika ve üzerine titrenen o müzik plakları, önce kasetlerle, daha sonra CD'lerle değiştirilir, çünkü artık yeni kayıtlar önceki formlarda elde edilememektedir.

Erkekler ve kadınlar böylece dünyayı atılabilir, tek kullanımlık nesnelerle dolu bir konteyner gibi algılayacak şekilde eğitilirler. Bu durum bütün dünya için geçerlidir; bütün diğer insanlar için de. Her şey değiştirilebilirdir ve öyle olmaları beklenir: Peki ya daha yeşil çimenler görünürse, daha iyi –henüz tadılmamış- hazlar bize uzaktan göz kırparsa? Geleceğin tehlikelerle dolu olduğu bir dünyada, şimdi ve burada olmayan her şans kaçırılmış bir şanstır; onu yakalamamak bağışlanamazdır ve haklı görülemez. Bugünün taahhütleri bir sonraki günün fırsatlarının yolunda durduğu için, ne kadar hafif ve yüzeysel olurlarsa hasar o kadar az olur. Stratejiden ne anlaşılırsa anlaşılsın, "şimdi" hayat stratejisinin parolasıdır. Böylesine güvenliksiz ve kestirilemeyen bir dünyada, akıllı ve becerikli gezgin hafif seyahat eder ve kendi hareketlerini kısıtlayan herhangi bir şey için asla gözyaşı dökmez.

Dolayısıyla, emek piyasalarının operatörleri tarafından yürütülen "iğretileştirme"siyaseti hayat siyasetlerinden yardım görür ve onlar tarafından cesaretlendirilir. Her ikisi de aynı sonuçta birleşir: insan ilişkilerinin, toplulukların ve ortaklıkların solması ve boynunu bükmesi, parçalanması ve dağılması. "Ölüm bizi ayırana kadar" süren bağlılıklar "tatmin azalana kadar" geçerli olan, tanımı ve tasarımı gereği geçici ve ortaklardan biri ilişkiyi sürdürmektense vazgeçmenin daha değerli olduğunu sezdiği anda tek taraflı olarak ihlal edilmeye yatkın sözleşmeler haline gelir.

Başka bir deyişle, bağlılıklar ve ortaklıklar, üretilecek değil, *tüketilecek* şeyler olarak görülür; onlar, bütün diğer tüketim nesneleri gibi aynı değerlendirme ölçütüne tabidirler. Tüketici piyasasında, görülebilir biçimde dayanıklı ürünler bir kural olarak "deneme dö-

nemi" için sunulur ve müşteri tam olarak tatmin olmazsa paranın geri ödeneceği taahhüt edilir. Bir ortaklık ilişkisi içindeki kişi bu bakımdan değerlendirilirse, her iki ortak da artık "ilişkiyi sürdürmek"le, onun iyi ve kötü günde işleyeceğini düşünmekle, iyi ve kötü yollarda birbirine yardım etmekle, kişinin kendi tercihlerinin gerektirmesi halinde ona uygun biçimde davranmak, kalıcı birlik uğruna uzlaşmak ve özveride bulunmakla yükümlü değildir. Kullanıma hazır bir üründen tatmin sağlama meselesi bunun yerine geçmiştir; eğer tüketilen haz vaat edilen ve beklenen standarda uygun değilse ya da yenilik duygusu alınan keyifle birlikte yavaş yavaş ortadan kalkıyorsa, mağazadaki bir başka "yeni ve gelişmiş" ürünün yerine değeri düşmüş ya da eskimiş bir ürüne bağlanmak için hiçbir sebep yoktur.

Bundan çıkan sonuç, ortaklıkların varsayılan geçiciliğinin kendi kendini gerçekleştiren bir kehanete dönüşme eğilimi göstermesidir. Eğer insanlar arasındaki bağ, bütün diğer tüketim nesneleri gibi, sürekli çaba ve zaman zaman özveriyle işleyen bir şey değil de, kişinin anında tatmin sağlayacağını umduğu bir şey, bunu sağlamadığı taktirde reddedilen ve ancak haz vermeye devam ettiği sürece muhafaza edilen ve kullanılan bir şey ise, ortaklığı kurtarmak için zahmet çekmek ve tedirginlik duymak şöyle dursun, ilişkiyi aynı şekilde sürdürmek için bile fazla sebep yoktur. Küçük bir sürçme bile ortaklığın altüst olmasına neden olabilir; küçük anlaşmazlıklar şiddetli çatışmalara dönüşebilir, hafif sürtüşmeler temel uzlaşmazlıkları işaret edebilir. Amerikalı sosyolog W. I. Thomas'ın diyeceği gibi, eğer insanlar kendi bağlılıklarını geçici ve ikinci bir uyarıya kadar geçerli varsayarlarsa, bu bağlılıklar insanların kendi eylemlerinin sonucu olarak bu hale gelme eğilimi gösterir.

İçinde bulunduğumuz belirsizlik ve iğretilik zamanlarında, geçicilik süreklilik üzerinde bir "stratejik üstünlük" kazanır. Artık sebebin ve sonucun ne olduğu belli değildir. İnsanlık durumunun kırılganlığı ve incinebilirliği, kazanılması ve korunması zor olan uzun vadeli amaçları ve değerleri tanımayan ortak hayat siyasetlerinin özet sonucu mudur? Yoksa dünyada pek az şey gerçekten sürekli olduğu ve ulaşmak için gerekli çabaya değebilecek pek az he-

def olduğu için mi insanlar kısa süreli tatminleri tercih etme eğilimi göstermektedirler? Her iki varsayım da kısmen doğrudur ve her biri gerçeğin bir bölümünü aktarır. Belirsizliğe doymuş bir dünya ve kısa süreli epizodlara bölünmüş hayatlar anlık haz sağlamayı, birbirine yardım ve yataklık etmeyi, desteklemeyi ve takviye etmeyi gerektirdi.

Bir inancın önemli bir parçası, solup gidiveren ve ölümlü bireysel hayattan daha kalıcı bir şeye, sürekli, zamanın yıpratıcı etkisine dirençli, hatta belki de ölümsüz ve ebedi bir şeye değer yatırımıdır. Bireysel ölüm kaçınılmazdır, fakat hayat sonsuzlukta bir yer oluşturmak ve kazanmak için kullanılabilir; hayat bireysel ölümlülüğün aşıldığı, hayatın bıraktığı izin tamamen silinmediği bir tarzda yaşanabilir. İnanç ruhsal bir mesele olabilir, ama onu muhafaza etmek için dünyevi olana demirlemek gerekir; onun bağları gündelik hayat deneyiminin derinliklerine uzanmalıdır.

Aile uzun bir süre ölümlü varlıkları ölümsüzlüğe bağlayan, bireysel hayat uğraşılarından kalıcı değerlere geçilmesini sağlayan başlıca bağlantılardan biri olarak hizmet etti. Aile albümlerindeki sararmış fotoğraflar ve daha önce aile İncillerine kaydedilen doğum, evlenme ve cenaze tarihleri, ailenin uzun ömrüne tanıklık ediyordu. Aile üyeleri bu uzun ömrü tehlikeye atacak hiçbir şey yapmamalı ve onu güvence altına almak için her şeyi yapmalıydılar. Aile albümlerinin yerini artık, kâğıda basılı fotoğraflarda farklı olarak tekrar tekrar silinebilen ve yeniden kayıt yapılabilen video kasetler kullanan video kayıt cihazları aldı. Fotoğrafın yerini videonun alması simgesel bir anlam taşıyordu. Bu gelişme, artan sayıda erkek ve kadın için bireysel hayattan zorunlu olarak daha uzun sürmeyen bir olay haline gelmiş bulunan aile hayatının değişen statüsüne denk düşer. Aileler tek bir bireyin hayat süresi içinde pek çok kez kurulma ve dağılma eğilimi taşır. Aile artık ölümsüzlüğe maddi, sağlam ve güvenilir bir köprü olarak yeterince hizmet edemez.

Muazzam sonuçları olmakla birlikte, tek gelişme bu değildir; bugünlerde aile kurumunun başına gelenler, bir zamanlar bireysel ölümlülükten kalıcı, hatta ölümsüz değerlere köprüler kuran insan-

lık durumunun başka taraflarında meydana gelen derin değişimlerin aynadaki yansımasıdır. Bizatihi ölümsüzlüğün "anlık" olma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Spor olaylarını ya da pop müzik festivallerini sunanların, heyecandan tıkanmış bir sesle, kendilerinin (ve izleyicilerin) "tarihe tanıklık ettiklerini" ilan ettikleri işitilebilir. Yeni yorumuyla ölümsüzlük, hayat boyu çaba gösterilerek zar zor kazanılan bir şey değildir; daha çok, sonuçları fazla düşünülmeksizin, "ölümsüzlük"ün ne kadar sonsuz olabileceği sorulmaksızın, anlık keyif alınanan bir şeydir. Sanatçılar kendi duvar resimlerinin ve tuvallerinin sürekliliğini sağlamak için büyük bir özen gösterirlerdi, mimarlar yüzyıllarca ayakta kalacak yapılar inşa ederlerdi. Gözde sanat eserleri artık dayanıksızlıklarını ilan eden ve sergileyen malzemelerdir; gözde olan görsel sanat formu, bir defalığına bir araya getirilen, sergilendiği sürece var olan ve galerinin kapandığı gece sökülmeye yazgılı bir "*happening*" ya da kurmacadır. Bütün kültür alanlarında (sözde *ebedi* doğrularla ilgilenen bilim dahil) *şöhret itibarın* yerini almaktadır; şöhret, utanmadan itiraf edildiği gibi, anında ölümsüzlük türüdür ve ölümsüzlüğün bütün diğer türlerine karşı unutkan ve kayıtsızdır.

Kalıcı değerlere adanma bugün krizdeyse, bunun sebebi süreklilik ve ölümsüzlük fikrinin de krizde olmasıdır. Ama ölümsüzlük, insan hayatının yönlendirdiği ve yönlendirildiği şeylerin sürekliliğine duyulan temel ve gündelik güven gündelik insan deneyimiyle zayıflatıldığı için krizdedir. Güven aşınmasının kendisi de insanın insan toplumu içindeki yerinin yaygın öğretiliği, kırılganlığı, güvensizliği ve belirsizliğiyle daimi kılınmaktadır.

Uygun ve uygun olmayan, doğru ve yanlış eylemler arasında ayrım yapmak için rekabetçiliğin ve "herkes için serbest" olan en yüksek kazanç uğraşının temel (hatta tekelci) ölçüt mertebesine çıkarılması, çağdaş erkek ve kadınların çoğunun hayatına nüfuz eden "kuşatıcı korku"nun, yaygın, belki de evrensel olarak paylaşılan güvensizlik duygusunun nihai sorumluluğunu taşıyan etkendir. Toplum artık bireysel talihsizliklere kolektif bir çare güvencesi vermemekte, hatta böyle bir vaatte bile bulunmamaktadır. Bireylere görülmemiş oranlarda özgürlük sunulmuştur (ya da daha doğrusu,

onlar özgürlüğün içine fırlatılıp atılmışlardır). Ancak bunun bedeli aynı ölçüde görülmemiş bir güvensizlik olmuştur; ve güvensizlik olduğu zaman, gündelik kaygı seviyesinin üzerinde uçuşup duran değerleri dikkate almak, hatta akıp giden andan daha uzun sürecek herhangi bir şey için pek az zaman kalmaktadır.

Parçalanmış hayat epizodlar halinde, birbiriyle bağlantısız bir dizi olay içinde yaşanma eğilimindedir. Güvensizlik, varlığın parçalara, hayatın epizodlara ayrılarak parçalandığı bir noktadır. Ortalıkta kol gezen güvensizlik hayaleti hakkında bir şey yapılmadıkça, kalıcı ve sürekli değerlere olan inancın yeniden sağlanma şansı pek azdır.

Eyleme tarzımız

XIII

Aşk akla ihtiyaç duyar mı?*

Aşk akıldan korkar, akıl aşktan korkar. Her biri diğeri olmaksızın yapmaya çalışır. Ancak her ne yaparlarsa yapsınlar, sıkıntıdan kurtulamazlar. Bu durum, mümkün olan en kısa yorumla, aşkın ikilemidir; ve tabii aklın da.

Onların ayrılması felaket anlamına gelir. Ama, eğer yapılabilirse, müzakereler nadiren de olsa kabul edilebilir bir *modus vivendi* üretebilir. Akıl ve aşk birbirine tercüme edilmesi kolay olmayan farklı dillerde konuşurlar; sözel alışverişler gerçek anlayış ve sempatiden ziyade, karşılıklı bir kavrayışsızlık ve kuşku üretir. Akıl ve aşk aslında kendi aralarında konuşmazlar; daha çok, bağırarak birbirini susturmaya çalışırlar.

* Bu deneme, daha önce *Braucht die Liebe das Vernunft?* başlığı altında Almanca yayımlanmıştır, *Rhein Reden* 1 (2000).

Akıl aşktan daha iyi bir konuşmacıdır ve aşkın kendisini söylemle ifade etmesi, imkânsız olmasa da dayanılmaz derecede zordur. Sözel düellolar bir kural olarak aklın zaferi ve aşkın yaralanmasıyla sona erer. Görüş öne sürmek aşkın yaptığı en iyi şey değildir. Aklın geçerli kabul edebileceği bir davada konuşmaya çağrıldığında, aşk, aklın tutarsız bulacağı sözler sarf eder; en iyi durumda sessiz kalmayı tercih eder. Jonathan Rutherford, aşkın kaybettiği çatışmaların uzun kaydından veciz bir özet çıkarmıştır: "Aşk, ötesinde konuşmanın neredeyse imkânsız hale geldiği bilinmezin kıyısında sallanır. Bizi sözcüklerin ötesine iter." Aşk hakkında konuşmaya zorlandığımızda, "sözcükleri el yordamıyla ararız", ama "sözcükler eşyalarını toplar ve ortadan kaybolur." "Her şeyi söyleyebilecek durumda olsam da, hiçbir şey söylemem ya da pek az şey söylerim."[1] Aşkın ne olduğunu hepimiz biliriz; onu yüksek sesle ve açıkça anlatmaya kalkışmadıkça. Aşk kendisini sözcüklerle tanıtmaz: Sözcüklerin aklın malı olduğu ve aşk için yabancı ve düşman bir bölge olduğu görülür.

Aklın mahkemesinde bir davalı olan aşk, davasını kaybetmeye mahkûmdur. Dava, duruşma başlamadan önce kaybedilmişti. Kafka'nın *Dava*'sının kahramanı gibi, aşk suçlandığı için suçludur; ve kişi işlemekle suçlandığı suçlardan kendisini temize çıkarabilse de, sürekli olarak suçlu görülme karşısında hiçbir savunma yoktur. Bu suç türü, "duruma ilişkin deliller"den türemez; suç, mahkemeyi kimin yönettiğine, hüküm verme yetkisinin kime ait olduğuna, hükme boyun eğmesi gerekenin kim olduğuna bağlıdır. Akıl yargı makamında oturduğu, adli işlemlerin kurallarını yazdığı ve yargıçları atadığı zaman, aşk, savcı davayı açmadan önce bile suçludur.

Bununla birlikte, Blaise Pascal'ın ünlü gözlemindeki gibi, "kalbin kendi aklı vardır." Bu sözlerdeki vurgu, Max Scheler'in işaret ettiği gibi, iki sözcük üzerinedir: "kendi" ve "akıl". Buradaki "kendi" hakkında hiçbir şey bilinemez; onun, kör bir adamın renklere "kör" ve sağır bir adamın seslere sağır oluşu gibi kendi *aklı*, yani her anlayışın kör olduğu meselelere ilişkin nesnel ve aşikâr iç-

1. Jonathan Rutherford, *I Am No Longer Myself Without You: An Anatomy of Love* (Londra: Flamingo, 1999), s. 4.

görüleri vardır.[2] Eğer biri benim net biçimde gördüğüm şeyi görmüyorsa onun "kör" olduğunu düşünürüm. Ve körlük suçlaması her iki tarzda işler. Scheler, kalbin utanmasını ya da özür dilemesini gerektiren hiçbir şey yoktur, diye ısrar eder. Kalp, aklın gurur duyduğunu ilan ettiği standartlara kolayca uyabilir. Kalp onları oldukları haliyle tanımasa da, bir *kalp düzeni*, bir *kalp mantığı*, hatta bir *kalp matematiği* vardır. Her parça, aklın kendi üstünlük unvanı olarak gururla sıraladıkları kadar tutarlı ve zariftir. Ama mesele, sırasıyla kalbin ve kavrayışın ya da aşkın ve aklın düzenleri, mantıkları ve matematiklerinin, ayrı deneyim özeliklerine hitap etmemesi ve aynı hedefleri izlememesidir. Aklın ve aşkın birbirini dinlememesinin ve dinlemeleri halinde seslerin anlamını kavramakta zorlanacak olmalarının sebebi budur. Birinin çıkardığı sesin ifade ettiği anlam ötekine tutarsız bir laf kalabalığı gibi gelir.

Onların iletişiminin başarısızlığa uğrayacak olmasının iç içe geçmiş en az üç sebebi vardır.

× Öncelikle, aşk değere, akıl ise faydaya (kullanım) ilişkindir. Aşkın gördüğü haliyle dünya bir anlamlar toplamıdır; aklın gördüğü haliyle dünya ise bir yararlı nesneler toplamıdır. Bu iki nitelik –"değer" ve "fayda"– genellikle birbirine karıştırılır ve karıştırılmıştır: Bir şey yararlı olması *nedeniyle* değerli değil midir? Burada kuşkusuz akıl konuşmaktadır ve Platon'un diyaloglarındaki kadim uyanışından bu yana bu şekilde konuşmaktadır. O zamandan beri akıl, "değeri" ilhaka ve ilhaka direnen her şeyi defetmeye, "değeri" "faydanın" hizmete insokmaya, "değeri" "fayda"nın bir hizmetçisi ya da bir yan ürünü haline getirmeye çalışmıştır ve çalışmaya devam etmektedir.

Bununla birlikte, değer bir şeyin niteliğiyken, faydalılık o şeyin kullanıcılarının bir sıfatıdır. O, kullanıcının noksanlığı, kullanıcıya acı çektiren yokluk, kullanıcının bir şeyi yararlı kılan boşluğu doldurma itkisidir. "Fayda sağlamak" kullanıcının durumunu iyileştirmek, bir eksikliği gidermek anlamına gelir; "fayda" kullanıcının refahıyla ilgili bir anlam taşır.

2. Max Scheler, "Ordo Amoris", *Selected Philosophical Essays*, çev. David R. Lachterman (Evanston: Northwestern University Press, 1973), s. 117.

Platon'un *Symposion*'unda [Şölen] Aristofanes, aşkı, o zamana kadar yoksun kalınan bir tamlık arzusuna bağlar: "Tümlük arzusuna ve bu arzunun izlenmesine Aşk denir," der. Sokrates, her zamanki gibi, betimlemeyi mantık yasası mertebesine yükseltmeye, "olasılık"ın yerine "zorunluluk"u geçirmeye uğraşır: "Arzulayanın eksik olanı arzulaması ya da eksik olmayanı arzulamaması zorunlu değil midir?" Böylece, tahmine ya da yargı hatalarına hiç yer kalmayınca, Sokrates şu özetlemeyi yapar: "Arzulayan (herkes) kendi iyeliğinde olmayan ve orada olmayan şeyi, sahip olmadığı şeyi ve bizzat olmadığı şeyi ve yoksun olduğu şeyi arzular." Bunun "arzu" dediğimiz şey olduğunda ısrar eder; bu, arzudan başka bir şey değilse, *arzunun olması gereken* şeydir. Peki "aşk"la kastettiğimiz şey, Aristofanes'in ima ettiği gibi, bu arzu mudur? Sokrates, Mantinealı Diotima adında zeki bir kadından işittiği sözleri uzun uzadıya aktarır (W. H. D. Rouse bu ismin İngiliz eşitinin "Prophetvilleli Fearthelord" olduğunu öne sürer). Diotima, Aşk'ın Afrodit'in doğum günü partisinde Bolluk ile Yoksulluk'un cinsel birleşmesinden olduğuna ve bu yüzden Aşk'ın ne yoksul ne de zengin olarak dünyaya geldiğine ya da "güzele ve iyiye göre tasarlanmış" olmakla birlikte daha ziyade yoksul olduğuna işaret eder; Aşk ne ölümlü ne de ölümsüzdür ya da ölümsüzlüğe göre tasarlanmış olmakla birlikte ölümlüdür. Aşk, başka deyişle, "yokluk içinde ve servet içinde değildir"; aşk "güzel için değildir." "O güzel olarak yaratılır ve dünyaya gelir" ve bu şekilde "yaratıldığı için, ölümlüye göre sonsuz ve ölümsüz bir şeydir." "O zaman bu görüşten, aşkın aynı zamanda ölümsüzlük için olduğu sonucunu çıkarmak gerekir."[3]

Arzuladığınız şeyi kullanmak isterseniz; daha doğrusu onu "tüketmek", ötekilikten soymak, kendi mülkünüz haline getirmek ya da sindirmek, onu bedeninizin bir parçası, kendinizin bir uzantısı haline getirmek istersiniz. Kullanmak benlik uğruna ötekini imha etmektir. Âşık olmak ise, tam aksine, ötekine ötekiliğinden ötürü değer vermek, onu ötekiliğinin içinde güçlendirmeyi istemek, ötekiliği korumak, onu çiçeklendirmek ve büyütmek, amaca ulaşmak

3. Platon, "Symposion", *Great Dialogues of Plato* içinde, çev. W. H. D. Rouse (New York: Mentor Books, 1956), s. 87, 95-6, 101-2. [*Şölen*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2000]

için gerekli olması halinde kişinin kendi ölümlü varlığı da dahil olmak üzere kendi rahatını feda etmeye hazır olması anlamına gelir. Kullanmak (faydalanmak) almaktır, değer vermek kendinden vermektir.

Kullanma ve değer yönelimleri aklı ve aşkı ayırır ve ayrı yollara sürer; ama bir kez kendilerine uygun yollara girdiler mi, akıl ve aşk, radikal biçimde farklı ufuklara da sahip olurlar. Aşkın ufukları sonsuzdur, onlara asla ulaşılmaz; aşk ilerledikçe sürekli olarak geri çekilirler. Aşk âşıklardan daha ölümsüz değildir ve sonsuzluğa ulaşamadan durabilir, ancak zamanın sonsuzluğunu ve uzamın sınırsızlığını kabul edilebilir yegâne sınır olarak görmüyorsa o aşk değildir. Seven kişi, Seneca'nın yeğeni Lucan'la aynı görüşte olacaktır: "Bir karım var, oğullarım var; hepsi de kaderin elinde rehine." O, kaderin ebediyen açık uçlu olduğunu kabul eder, hiçbir sınırı olmadığını bilir, âşık olmanın bunun böyle olması gerektiğine razı olmak olduğunu teslim eder. Ne var ki, aklın niyeti tam tersidir: kapıyı sonsuzluğa açmamak, onu güvenli biçimde kapatmak. Kullanma edimi, zaman içinde bir olaydır; sınırlı bir süre içinde kendini gerçekleştirir ve tüketir: Şeyler kullanım edimleri sırasında faydalarını kaybetme eğilimindedirler. Kullanma kendini gerçekleştirme yoluyla değil, sadece tekrarlama yoluyla süreklilik kazanabilir; gerçekleştirme kendi yokoluşuna yönelecektir ("faydalı nesneler"e duyulan arzu türünün, tatmin olmak için değil arzulamak için arzulayan tüketim toplumumuz tarafından güçlendirilme eğiliminde olduğundan bu anlamda söz edebiliriz).

Max Scheler'den bir alıntı daha yapalım: "Aşk, âşık olur ve âşık olurken daima elinde olanın ve sahip olduğunun ötesine bakar. Onu uyandıran *Triebimpuls* [gençlik dürtüsü] bitkin düşebilir; âşkın kendisi yorulmaz." Scheler'e göre, aşk özü gereği sonsuzdur; "tatmininin *sonsuz* bir iyilik olmasını ister."[4] Aşkın gerçekleşmesini sınırsız bir iyilik ya da sınırsız durum olarak görmek, *ordo amoris*'in [aşka düzeni] ortak "yıkımı ve kafa karışıklığı"na rağmen, çılgınca tutkuya, bir veharnete ilişkin işaretler verir. Adını hak eden aşk asla durmaz ve asla tatmin olmaz; gerçek aşk, âşığın yeterince ileri

4. "Ordo Amoris," s. 113, 114.

gittiğine ve çok ileri gittiği için şikâyet etmesiyle değil, henüz tırmanması gereken yüksekliklere ulaşmadığına dair beslediği kuşkuyla tanınabilir.

Aşkın şanı, aynı zamanda onun talihsizliğidir. *Sonsuzluk* aynı zamanda *belirsizlik*tir. O saptanamaz, çerçevelenemez, ölçülemez. Tanımlara direnir, çerçeveleri patlatır ve sınırları aşar. Kendi sınırlarını aşan aşk, anların en ânisinin bile sürekli önündedir; aşk ancak tarih olarak anlatılabilir ve bu tarih, öykünün anlatıldığı anda eskir. Gerçeği tam olarak yansıtan olgulara ve açıkça okunabilen diyagramlara düşkün olan aklın bakış açısından, aşk özgün bir şekilsizlik günahıyla yüklüdür. Ve akıl ele avuca sığmayanı, akıntıları zapt etmek ya da yönlendirmek, yaban olanı ehlileştirmek ve vahşi olanı evcilleştirmek istediği için, aşk aynı zamanda kaçamaklı, dikbaşlı ve inatçı olmakla suçlanır. Faydalı olanı arayan akıl, sonsuzluğu sonlu benliğin ölçüsüyle sınırlar. Kavrayış o kadar uzağa gitmeyi göze alamaz ve bu nedenle yolu yarıda terk eder. Onun yakalama yeteneksizliği ve bu nedenle takipten vazgeçmesi, aşkın ve değerin belirsizliğinin, "öznelliğinin", yanlışta direnişinin, akıldan yoksunluğunun ve ihtiyatsızlığının kanıtıyla dolayısıyla, bütünüyle onun faydasızlığıyla karıştırılır.

Nihayet, akıl ile aşkı birbirinden ayıran üçüncü bir karşıtlık vardır. Aklın, *benliği* sadakat duymaya ittiği söylenebilir. Öte yanda, aşk *Öteki*'yle dayanışmayı gerektirir ve böylece benliğin daha büyük bir önem ve değer verilen bir şeye tabi olmasını gerektirir.

Aklın reklâm metninde özgürlük en ön planda yer alır ve bu metinde vaat edilen özgürlük, hedeflerin peşinden koşma ve onlara ulaşma özgürlüğüdür; peşinden koşmaya değecek hedeflerin şimdiye ya da geleceğe ait olması fark etmez. Böyle bir özgürlük, benliğin "dışında" kalan insanları ve şeyleri, eylemin ve eylemin araçlarının karşısındaki potansiyel engellerin (daha doğrusu araçlara çevrilmesi gereken engellerin) bir toplamı olarak addeder. "Dış"ın unsurlarına anlam veren benliğin hedefleridir. Akıl kendine sadık kalır ve vaadini yerine getirirse, anlamlı bir bölüştürme için başka zeminler yoktur. Şeylerde ya da kişilerde her özerklik ya da özbelirlenim işareti ancak onların mevcut "direniş gücü"nün bir alameti

olarak algılanabilir ve ifade edilebilir. Eğer bu güç üstesinden gelinemeyecek kadar büyükse, "hesaba katılması" gerekir; müzakere ve uzlaşma bu durumda doğrudan saldırıdan daha tedbirli bir seçenek olabilir, ama gene de bu, benliğin "gayet iyi anlaşılmış çıkarı" adına olacaktır. Eğer akıl kendi kapsama gücü içindeki aktörlere ahlâki benlikler olmayı tavsiye etmek isterse, Immanuel Kant'ın "kategorik zorunluluk" anlayışında yaptığı gibi, kâr ve zarar, maliyet ve sonuç hesabından başka hiçbir dil kullanamaz.

Bu hesaba göre, aşk aklın uyarılarına sağır kalmaktan suçludur. Aşk ediminde, Max Scheler'in işaret ettiği gibi, bir varlık "öteki varlığa *ens intentionale* [kasıtlı biçimde] katılmak ve onunla ortaklaşmak için kendinden vazgeçer." Aşk ediminde bu edim aracılığıyla bir varlık öteki nesneye, etkin bir biçimde yardım ettiği, ilerlettiği ve kutsadığı kusursuzluk eğilimini onaylayarak katılır."[5] Akıl benliğe, kendi niyetlerini ötekilere rehberlik edecek hedeflere dönüştürme becerisi sunar; aşk, tam aksine, benliği ötekinin niyetlerini kendi hedefi olarak kabul etmeye esinler. Akıl, Öteki'ne karşı hoşgörülü olmayı, etiğini zorlayarak, âlicenaplıkla kabul eder. Aşk kuru hoşgörüye tenezzül etmez; onun yerine dayanışma ister ve dayanışma, aklın haklı çıkarmakta zorlanacağı tarzda bir tavır olarak, kendini yadsıma ve kendinden feragat etme anlamına gelebilir.

Ama âşık olmak için, ötekinin ötekiliğinin ve ötekinin ötekilik hakkının kayıtsız şartsız kabulünden, hatta ötekiliğin davasına hizmet etmeye –yardım etmeye, ilerletmeye, kutsamaya– razı olmaktan daha fazlası gerekir. Aşk boş bir çeki imzalamak anlamına gelir: Ötekinin ötekilik hakkı tam ve doğru biçimde kabul edildiği ölçüde, bu ötekiliğin ilerisi şöyle dursun şu anda bile neden ibaret olabileceğine dair hiçbir bilgi yoktur. Emmanuel Levinas, Eros'un Öteki'sini gelecekle kıyaslar; geleceğin "herhangi bir biçimde kavranmayı" reddetmesinden, onun yerine "üzerimize düşme ve bizi bırakmama" alışkanlığından dolayı. "Öteki'sini gelecekle tanımlamam," diye açıklar Levinas, "fakat geleceği Öteki ile tanımlarım"; "Öteki'nin tam değiştirilebilirliği öylesine tam ve yenilmezdir ki,

5. A. g. y., s. 110.

geleceğin ya da ölümün değiştirilebilirliğini canlandırmak için ihtiyaç duyulan ampirik referans olarak hizmet edebilir... Aşk bir gizemle ilişkiye girmek ve onun çözülemezliğine razı olmak anlamına gelir. Aşk, aşkın nesnesi üzerinde hâkimiyet kurmak ya da onu denetim altına almak şöyle dursun, "kavramak", "edinmek", "bilmek" anlamına bile gelmez ve ne de bunlara yol açar. Aşk *ötekinin gizemine rıza göstermek* anlamına gelir; geleceğin gizemine, "her şeyin olduğu dünyada asla olmayan" bir şeye, "her şeyin olduğu yerde olamayan" bir şeye benzer.[6] Gelecek daima başka yerdedir ve aşkın Öteki'si de öyle.

"Âşık" ya da "âşık olma"yla normal olarak özdeşleştirilen duygulara ve tutkulara herhangi bir göndermede bulunmadığımızı fark etmiş olabilirsiniz. Eğer Pascal'ın istediği gibi "aşkın kendi aklı var" ise ya da aşk, Scheler'in öne sürdüğü gibi, kendi yasalarına, mantığına ve matematiğine sahipse, bütün bunlar kişilerarası geçerli bir dille betimlenmeye yatkınsa, bu ancak benliğin ve Öteki'nin özgül bir "rolü" olarak, Öteki'nin varlığının ve aynı zamanda Benlik oluşumunun özgül bir kipi olarak böyledir. Bunu kaydederken, aşkı etik benlik ve ahlâki ilişki için bir kalıp olarak kavrayabiliriz. Akıl ontolojik olanın sınırını aşmaktan sakınırken, aşk etik alanı işaret eder. Etik, diyebiliriz ki, aşkın suretinde yaratılır. Aşk hakkında burada ne söylenirse söylensin, etik için de eşit derecede geçerlidir.

İnsan bir *ens cogitans* [düşünen varlık] ya da bir *ens volens* [istemde bulunan varlık] olmadan önce, bir *ens amans*'tır [seven varlık] der Scheler ve ekler: Başka türlü olamaz, çünkü insanlar daha sonra irade ve temsiliyetine maruz kalacakları –Schopenhauer'in diyeceği gibi– dünyayı aşk ve nefretin birlikte dokunduğu ağın içinde yakalarlar. Aşk ve nefreti birbirinden ayırırsanız ağ da olmaz, dolayısıyla hiçbir şey yakalayamazsınız. Levinas, Scheler'in etiğin gerçeğe sadakatine ilişkin görüşüyle zorunlu biçimde olmasa da, etiğin önceliği iddiasıyla uyuşacaktır. Anladığım kadarıyla, Levinas'ın "etik ontolojiden önce gelir" şeklindeki ünlü özdeyişi, Scheler'in iddiasının aksine, hiçbir ampirik/ontolojik statü iddi-

6. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Paris: PUF, 1979), s. 64, 80 vd.

asında bulunmaz. Bunun yerine, biri fenomenolojik, diğeri etik olan iki önermeyi aktarır. Birincisi, etiğin anlamını kavramak için, önceki bütün ontoloji bilgisinin ilgisizlik gerekçesiyle askıya alınması gerekir. İkincisi, varlık açısından kendini haklı çıkarması gereken etik değildir; aksine, *onus probandi* [kanıtlama görevi] varlıkta yatar, etikle anlaşmasını kanıtlaması gereken varlıktır. Başka bir deyişle, "olması gereken"i "olan"dan türetemezsiniz; ama bu yüzden endişeye kapılmamalısınız, çünkü "olması gereken"le bağlantısına ilişkin endişelenmesi gereken, "olan"dır. "Etik ontolojiden *önce* gelir" iddiası etik terimlerle okunmayı gerektirir. O zaman o şunu söyler: "Etik ontolojiden *daha iyi*dir."

"Bir komşunun yüzü," diye yazar Levinas, "benim için, her özgür rızayı, her anlaşmayı, her sözleşmeyi önceleyen, istisnai bir sorumluluk anlamına gelir."[7] Toplumun bir kural ya da yasal bir yükümlülük biçiminde dondurmayı bildiği herhangi bir taahhüte girmeden önce sorumluydum; ama sorumluluk Öteki'nin ilk görünüşüyle zaten güç kazanmış iken henüz hiçbir kural yazılı hale getirilmemiş olduğu için, bu sorumluluğun *içeriği boştur*: Ne yapılması gerektiğine dair hiçbir şey söylemez; sadece, şu andan itibaren yapılan her şeyin Öteki üzerinde yarattığı etkiye bağımlı olarak doğru ya da yanlış hissedileceğini söyler. Derin biçimde dini bir düşünür ve güçlü bir Talmud bilgini olan Lavinas'ın dikkate değer bir özelliği, emirler kavramını bol miktarda kullanırken, onlardan sadece birini dile getirmesidir: "Öldürmeyeceksin." Bu emir ahlâkın yapısının tamamının zemini olmaya yeter, çünkü Öteki'nin sürekli beraberliğine, birlikte yaşamaya, beraberinde getirdiği bütün bilinmeyen ve kestirilemeyen sonuçlarla birlikte razı olmayı gerektirir. O, hayatlarımızı paylaşmayı, etkileşmeyi ve konuşmayı emreder; geri kalan her şey, belirtilmemiş, eylemlerimizle doldurulacak boş bir çek olmaya devam eder; ve bu belirtilmemişliktir ki bizi etiğin alanına getirir.

Yüzyılımızın bir başka büyük dini düşünürü ve etik filozofu olan Knud Løgstrup, etik talebin sıkıcı, ama kutsanmış belirtilme-

7. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (The Hague: Nijhoff, 1974).

mişliği konusunda daha da özgüldür. "Bu talep, kişinin hayatının (dikkatimize) sunduğu her ne olursa olsun dikkate alınmasını gerektiren hiçbir doğrultu göstermez. Bu bakımdan hiçbir şey belirtmez, onu bütünüyle bireye bırakır. Kuşkusuz, öteki kişiye söz ve eylemle hizmet edilmektedir, ama bunun hangi söz ve hangi eylem olduğunun her durumda bize bırakılması gerekir."[8] Komuta altında olduğumuzu bilmek ama komutun ne yapmamız için bize komuta ettiğini bilmemek, hayat boyu belirsizliğe mahkûm edilmek anlamına gelir. Ancak, Løgstrup'un dediği gibi, bu tam olarak "ahlâki olma"nın taşıdığı anlamdır; kesinlik sorumsuzluk üretir ve mutlak kesinlik mutlak sorumsuzlukla aynıdır. Ne yapacağımız bize tam olarak söylenseydi, "eylememizi sağlayan bilgelik, içgörü ve aşk" "artık bizim olmaz"dı; komut, insanlığa, hayal gücüne ve içgörüye değil, itaate bir çağrı olurdu; özellikle Hıristiyan etik, "ideoloji içinde kemikleşir"di ve böylece, "halihazırda çağdaş yasalarda, ahlâkta ve görenekte hüküm süren bakış açıları"nın ayartısına tam olarak teslim olurduk.[9]

Levinas'ın "koşulsuz sorumluluğunun" ve Løgstrup'un "dile getirilmeyen komut"unun taşıdığı statünün tam olarak ne olduğu, adı çıkmış ve tartışmalı bir sorudur. Yanıtlar, etik felsefe içinde ele alınan kutuplaşmış iki bakış açısı arasında tedirgin edici biçimde seyreder: İlahi olana, etiğin akıl öncesi kökenlerine inanç ile kodlanmış "toplumun iradesi" olarak etik kavramı, ortak insan hayatının önkoşullarının akılcı kaygısının rehberliğinde de olsa, insanın tarihsel deneyiminden sağlanan ve deneme yanılma yoluyla varılan göreneğin bir ürünü arasında. Levinas ve Løgstrup aşırılıkları bağdaştırmaya ve birbiriyle çelişmekten uzak olan, etik talebin akıl öncesi varlığını ve *dile getirilmeyen* sözü yenileme, birbirini koşullama ve harekete geçirme konusundaki insani sorumluluğu göstermeye çalışırlar. Levinas'ın ve Løgstrup'un etik vizyonlarında her ikisine de yer vardır ve ayrıca, her ikisinin varlığı birbirinden ayrılamazdır.

8. Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, çev. Theodor I. Jensen (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), s. 56.
9. Bkz. *The Ethical Demand*, s. 110-13.

Ama iki büyük düşünürün ortak mesajı etik felsefenin en can sıkıcı çatışkısını çözme girişimi noktasında durmaz. Mesajın en önemli bölümü, bugüne kadar bütün ya da hemen hemen bütün etik düşüncenin açıkça ya da üstü kapalı biçimde dile getirilen varsayımının çürütülmesidir. Bu varsayım şudur: Etiğin davası, belirsizlik koşulları içinde sıkıntı çekmekte, muğlak olmayan yazılı hukukun sunduğu özgüvenden kazanç sağlamaktadır· böylece "ahlâki olmak", son tahlilde, etik koda uymak anlamına gelir. Hukuk kılığına sokulmuş ortak ahlâk anlayışına karşı, Levinas ve Løgstrup bir meydan okuma, üstün bir güce *karşı* sorumlu olmaktan çok Öteki'nin zayıflığı *için* sorumluluk duyma meselesi olarak ahlâk görüşü sunarlar; ve etik şüpheyi dağıtmanın özünde *sonlu* bir girişim olduğu, tam olarak akılcı olan ve çelişkili olmayan etik kod bir kez oluşturulduğunda ve onun rakipsiz hâkimiyeti sağlandığında sona erdiği fikrine karşı Levinas ve Løgstrup, sorumluluğu, asla *sona ermeyen, ebedi bir insani durum* olarak görürler. Koşulsuz sorumluluk ve dile getirilmeyen talep fikrinden, kişinin ahlâki varlıkları sürekli bir endişe ve kendilerini yeniden sınamayla, kemirici bir *yeterince ahlâki* olmadıkları kuşkusuyla kabul edebileceği sonucu çıkar. Buna göre, yapılabilecek her şey yapılmamıştır ve talep dile getirildiğinde işitilenden daha fazlasını gerektirir.

Şimdi başlıktaki soruya deneysel bir yanıt sunmaya hazırız. Bu yanıt şudur: evet aşkın akla ihtiyacı vardır; ama ona bir mazeret, gerekçe ya da saklanacak bir yer olarak değil, bir araç olarak ihtiyacı vardır.

Âşık olmak, ahlâki olmak gibi, sürekli bir belirsizlik durumunda olmak ve bu durumda kalmak anlamına gelir. Âşık, tıpkı ahlâklı kişi gibi, kayıtsızlığın sığlıklarına saplanıp kalmamış hoşgörü ile kolayca ve ansızın baskı kayalarına çarpan sahip olma dürtüsü arasında seyreder; ve âşık ile ahlâki benliğin seyredecek başka suları yoktur. Onların, alabilecekleri her türlü yardıma ihtiyaçları vardır ve aklın yardım vaadi kulağa cazip gelir. Onların gene de alternatif eylem çizgileri düşünmeleri ve bunların risklerini, şanslarını, kazanımlarını ve kayıplarını hesaba katmaları gerekir; aşk ya da ilgi nesnelerinin mutluluğu üzerinde kendi eylemlerinin etkilerini tah-

min etmek için ellerinden gelenin en iyisini denemeleri gerekir; kaynakların kıtlığından ötürü eşzamanlı olarak karşılanamayan taleplerin ağırlığını kıyaslamaları ve değerlendirmeleri gerekir ve onların ellerindeki kaynakları dağıtmak için en iyi ya da en az zararlı yolu hesaplamaları gerekir. Bu ve benzeri bütün görevlerde aklın üstüne yoktur; insanın diğer melekelerinin hiçbiri daha iyisini yapmayacaktır. Ne var ki, haklı olarak ürünün kusurlarından ötürü suçlu bulunan, pişman olması ve zararı tazmin etmesi beklenen aletler değil, zanaatkârın kendisidir. Akılcı mantık yürütmeyi sağlayan güçlerin harekete geçirilmesi, âşığı ya da ahlâklı kişiyi sonuçların sorumluluğundan kurtarmaz. Bu sorumluluk ancak aşk ve ahlâkla birlikte terk edilebilir.

Ama bu, âşığı ve ahlâklı kişiyi acı çekmekten kurtarmaya yetmez. Belirsizlik çoğu zaman hoş olmayan bir duygudur ve beklentisizlik, iyileştirilemez belirsizlik çirkin ve iticidir. Böyle bir duruma fırlatılıp atılanlar umutsuzca iç huzuru aradıkları için mazur görülebilirler. Huzur ancak, bazı adımların uygun, diğerlerinin uygunsuz olduğunu doğrulayacak kadar güçlü bir otorite biçiminde gelebilir. Kesinlik arayanların böyle bir otoriteye duydukları güven, sorumluluk yükünden kurtulmayı vaat eder. İşlerin kötü gitmesi halinde suçlanacak olan artık bu otoritedir.

Otoriteler pek çok biçime ve renge bürünür. İtaatsizliği ağır cezayla tehdit eden acımasız ve zalim totaliter hükümdarlar vardır. Sopayı eksik etmeden taze havuçları sürekli uzatan, bürokratik hiyerarşiler formunda, daha ılımlı, komutayla yöneten versiyonları vardır; ve bürosu ve adresi olmayan otoriteler, anonim otoriteler vardır: Toplumsal aforoz tehdidiyle silahlanmış, sayıların otoritesi bunların en önemlisidir. Hata yapanlar eylemlerinin hesabını vermeleri gerektiğinde, güvenildiği için seçilen otoriteye bağlı olarak "sadece emirleri yerine getirdikleri"ni ya da "kuralları uyguladıkları"nı ya da "bütün duyarlı insanların aynı şeyi yaptıkları"nı söylerler.

Modern toplumumuzda bu otoritelerin tek bir ortak yanı vardır: Hepsi, açıkça ya da zımni olarak, akıl adına konuşmakta olduklarını iddia ederler (modern toplumda, akla doğrudan bir telefon hattı

talep etmeden otoriteyle konuşmak korkunç derecede zordur). Onlar bir şeyin yapılması gerektiğini söyledikleri zaman, bu sadece "yapılmalıdır" anlamına gelmez, "akla uygundur" anlamına da gelir. Her kim itaatsizlik gösterirse, o sadece yasayı çiğneyen ya da kuralı ihlal eden kişi değil, aynı zamanda akıldışı bir kişidir; sanıkların karşı karşıya kaldıkları hasım, akıl ve mantıktan başkası değildir. Yöneticilerin alışkanlığı aklın gücü elinde tutanların safında yer aldığı izlenimini yaratabilir. Bu, sadece saray şairlerinin değil, pek çok ağırbaşlı ve eleştirel filozofun da kurbanı olduğu bir yanılsamadır. Ne var ki, bir şeyin ideolojik kullanımının o şeyin kendisinden ayrı tutulmasını tavsiye edebiliriz. Aklın, emredenlere hizmet etme yoluyla (ya da aslında onlardan hizmet alarak) sorumluluktan kaçıp korunak arayanlara yardımcı olmadığını öne sürüyorum.

Bu yardım, affediliş aracılığıyla etik endişelerden gelir. Bazı seçenekler –ve özellikle en sinir bozucu ve acı verici olanları– ahlâki önemden muaftırlar. Seçenlere kendi vicdan azaplarının ne orada ne de burada olduğu konusunda güvence verilir: yaptığınız şeyin, refah ya da başkalarının sefaleti ve onlara karşı sorumluluğunuz kadar tarifi ve belirlenmesi zor şeylerden daha açık ve daha az değişken başka ölçütler tarafından ölçülmesi, övülmesi ya da mahkûm edilmesi gerekir. Aşk, açıktır ki, düşünmeye uygun değildir ve bu nedenle size *nasıl olmanız* gerektiğini söyleyeceği farzedilen *anlama yetisi*ne de uygun değildir; ve ahlâk bu kusuru aşkla paylaşır. Eğer akıl kendisinden kaynaklanan ahlâki dürtülere karşı ve söz konusu eylemlerin ahlâki olarak "tarafsız" olduğunu belirterek onları gözardı etme lehine makul bir görüş sunabilirse, bu sunum pek çok ateşli teklif verici bulacaktır. Bir örnek bunun ne anlama geldiğini gösterebilir.

Refah devletinin ortadan kalkışı lehine en sık işitilen tezlerden biri şudur: "buna gücümüz yetmez." İşi ve geliri olmayan pek çok insan, çocuklarını besleyecek hiçbir imkânı olmayan pek çok yalnız anne, yaşlılık ödentilerine muhtaç pek çok yaşlı insan vardır; düşünülmesi gereken, genç ve yaşlı, erkek ya da kadın, beyaz ya da siyah ya da sarı olan, hep birlikte yaşayan çok fazla insan vardır. Hepsine yardımcı olmak bizi memnun eder, ancak bu, servetimizi

paylaşmaksızın, daha yüksek vergiler olmaksızın yapılamaz; bunu yapmak zararlı ve aptalca olacaktır, çünkü "yanlış sinyaller gönderecek", insanların para kazanma ve kazandıkları parayı artırma heveslerini kıracak, bunu "tüketici yönelimli iyileşme"ye hiçbir şans tanımayan bir bunalım izleyecek ve "hepimizi daha kötü bir duruma düşürecek"tir. O halde, gerçekten duyarlıysanız, "aptalca" cömert olmazsınız. Kalbinizin sesini dinlememek üzücü ve sarsıcı olabilir, ancak aşkın onu deliliğinden kurtarmak için akla ihtiyacı vardır. Bu dolambaçlı bir akıl yürütme olabilir, ancak makul olduğu kuşku götürmez. O sadece suçlu bir vicdandan aklanmaya hizmet etmekle kalmaz, ek olarak, reddetmeyi, eninde sonunda bir ahlâki edim olarak paylaşmayı ifade eder.

Aklın, kendi kusurlarından ötürü aşkı mazur göstermek için ve etik talebin dile getirilemezliğinden ve ahlâki sorumluluğun koşulsuzluğundan bir kaçış olarak kullanılmasıyla kastettiğim şey budur. Bunların, aklın hatalı kullanımları olduğunu öne sürüyorum. Onlar ahlâki açmazdan bir kaçış sağlar; bu açmazın sahici ikilemleriyle başa çıkma ve onları halletme şansı sunmazlar.

XIV
Özel ahlâk, ahlâksız dünya*

Bütün büyük düşünürler kendi güçlü kavramlarını ve/ya da imgelerini yaratırlar, ama bir kural olarak bunu söz konusu kavramları akılla bağdaştırmak ve onlara akıl aşılamak için tam bir evren kurarak yaparlar: Bütün bir dünya, onların yuvası olan dünya, onların ölçüsüne göre kurgulanır. Levinas'a göre, böyle bir dünya "ikili ahlâki parti" idi ve her ikisinin de ayrılmaz anlamları ("hiçbir yer" ve "iyi bir yer") bakımından özbilinçli olduğu bir ütopyaydı. Bu ikili ahlâki parti, Levinas'a göre, ahlâkın "asal sahnesi", ahlâkın çimlendiği ve filizlendiği test tüpü oldu; bu aynı zamanda, senaryoya göre belirlenmiş rollerin oynanması ve bir başkasının satırları-

* Bu denemenin kısaltılmış bir versiyonu, daha önce, "The world inhospitable to Levinas" başlığı altında *Philosophy Today* 43.2'de (Yaz 1999) yayımlanmıştır.

nın ezbere okunması yerine, bu türden benliklerin oldukları gibi, yani *ahlâki* varlıklar olarak üzerinde oynayabilecekleri yegâne sahneydi. Ahlâkın "asal sahnesi", "yüz yüze" gelme, Öteki'yle bir *Yüz* olarak muazzam bir karşılaşma alanıdır.

Ahlâk (Levinas'ın deyişiyle, Öteki *için* var olma) aşk ve nefret, özveri ve hükmetme, özen ve zalimlik konusunda kötü şöhretli, dehşet verici bir potansiyele sahiptir; müphemlik onun başlıca harekete geçiricisidir; ve gene ikili ahlâki partinin içinde, deyim yerindeyse, evreni kendi başına ayakta tutabilmektedir. Ahlâk kodlara ya da kurallara, akıl ya da bilgiye, tez ya da kanaate ihtiyaç duymaz. Ahlâk onları her halükârda anlamayacaktır; ahlâk hepsinden "önce"dir (ahlâki dürtünün "anlatılamaz" ya da "sessiz" olduğu da söylenemez; anlatılamazlık ve sağırlık dilden *sonra* gelir, ama Yüz'ün tetiklediği ahlâki dürtü konuşmadan *önce* gelir). İşlediği sürece kendi standartlarını koyar. O suçluluk ya da masumiyet bilmez, saflığın sadece gerçek anlamında saftır: naifliğin saflığı. Vladimir Jankélévitch'in işaret ettiği gibi,[1] kişi saflığa sahip olmama, yani onu bilerek edinmeme durumu dışında *saf* olamaz.

Levinas'ın ahlâkın doğum yeri ve anayurdu olarak varsaydığı ikili ahlâki parti naiftir; ahlâki olduğunu bilmesi şöyle dursun, bir parti olduğunu bile bilmez (söylenmemiştir). Sadece dışarıdan bakıldığı zaman "ahlâki parti", bir "çift", bir "ikili", bir "dıştakiler" içinde donar (ve dışarıyı yöneten karşılıklı olma yasasıyla, "onlar"ın "çift" olanlar tarafından "biz"e tercüme edilmesi beklenir: anlam kaybı, hatta değişikliği olmadan!). Ahlâki partiyi "nesneleştiren" ve böylece onu bir birime, olduğu gibi *betimlenebilen*, "*ele alınan*", "ona benzeyen" ötekilerle *kıyaslanan*, *kıymet biçilen*, *değerlendirilen*, *hâkim olunan* bir *şey*e dönüştüren, dışarıdan bakıştır; ama ahlâki bir benlik olarak benim bakış açımdan, hiçbir "biz", "çift", kendi "ihtiyaçları" ve "hakları" olan bireylerüstü bir varlık yoktur.

Ahlâki partinin "içinde", sadece benim sorumluluğumla, benim kaygılarımla, bana ve yalnızca bana komuta eden komutla birlikte sadece ben –ve her şeyin katalizörü ve ebesi olan Yüz– var olurum. Benim Öteki'yle beraberliğim benim ya da Öteki'nin ortadan kay-

1. Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus* (Paris, 1968).

bolmaktan ya da vazgeçmekten sağ çıkınamızı sağlamaz. Bu ortadan kayboluştan "sağ çıkmak" için elde kalan hiçbir şey olmayacaktır.

"Ahlâki parti"nin "birlikteliği" kırılgan, zayıf, hassastır ve asla uzakta olmayan ölümün gölgesiyle tehlikeli biçimde birlikte yaşamaktadır. Ve bunun *sebebi*, bu partide ne benim ne de Öteki'nin *değiştirebilir* olmasıdır. Birlikteliğimizi *ahlâki* kılan tam olarak bu *değiştirilemezlik*tir. Yapmadığım şeyi yapacak bir başkası yoktur ve bu nedenle benim için onu başkalarının yapacağı ya da onların hiçbirinin benzer bir şeyi yapmayacağı değerlendirmesi gibi bir mazeret olamaz. Ayrıca, *her birimiz* birbirinin yerine geçemez olduğumuz için, eylemlerin "çıkarlar"a göre düşünülmesi de hiçbir anlam taşımaz: İkimizden birinin eylemlerinin "bencil" ya da "özgeci" olarak sınıflandırılabileceği hiçbir yol yoktur. İyi ancak kötüyle olan zıtlığı içinde görülebilir, ama *hiç kimse*nin değiştirilemez olduğu ("sahici" toplumun tam tersi) bir "toplum"da bir ortak için iyi olanın öteki için kötü olabileceği nasıl söylenebilir? Böyle bir "ahlâki toplum" ya da "iki kişilik ahlâki parti" içinde benim sorumluluğum kavranamaz ve "yerine getirilemez", sınırsız hissedilemez, bir "bütün hayat" sorumluluğu haline gelir ve bu koşul altındadır ki, komuta ne otorite kazanmak için herhangi bir teze ne de komuta etmek için yaptırımlardan gelen bir tehdidin desteğine ihtiyaç duyar; o bir komuttur ve her zaman kayıtsız şartsız bir komut gibi hissedilir.

Ne var ki, Üçüncü'nün ortaya çıkışıyla birlikte bütün bunlar değişir. Bu kez gerçek toplum ortaya çıkar ve naif, yönetilmeyen ve ele avuca sığmaz ahlâki dürtü –"ahlâki parti"nin eşzamanlı olarak zorunlu ve yeterli koşulu– artık yeterli değildir.

A. AHLÂKİ PARTİNİN PARÇALANMASI

Burada, yani toplumda –ikili evrenin aksine– Levinas'ın, etiği "ontolojinin önüne" koyan varsayımı tuhaf kaçar: burada öncelik "daha iyi olma" değil, "önde olma" anlamını taşır. Ben ile Öteki'nin, bozulmamış, naif birlikteliği ne bozulmamış ne de naiftir. Artık bir-

liktelik hakkında sorulabilen ve sorulan pek çok soru ve birlikteliğin geçmesi istenebilecek pek çok sınav vardır. Aşk artık hesaba katılınası gereken "özaşka", *Fürsein* [onun için] *Mitsein*'e [onunla beraber] sahiptir –bazen bir rakip, daima bir yargıç olarak. Sorumluluk umutsuz biçimde kendi sınırlarını arar, "komut" "koşulsuz" olduğu için düpedüz inkâr edilir. Engellenen ahlâki dürtü duraklar ve talimat bekler.

Agnes Heller'in zarif biçimde belirttiği gibi,[2] artık "Herkes, Bazıları, Pek çoğu ve onların yoldaşları"yla doldurulmuş bir dünyada yaşıyorum. Benzer biçimde, Farklılık, Sayı, Bilgi, Şimdi, Sınır, Zaman, Uzam, aynı zamanda Özgürlük, Adalet, Adaletsizlik ve kesinlikle Doğru ve Sahtelik vardır." Toplum denilen oyunun başlıca karakterleri bunlardır ve bunların hepsi, benim ahlâki (bu kez "*sadece* sezgisel") bilgeliğimin erişim alanının çok ötesinde, görünüşe bakılırsa yapabileceğim her şeye bağışık, benim güçsüzlüğüme karşı güçlü, benim ahlâkıma karşı ahlâk dışı; benim gaflarıma karşı, bu gafların onlara değil sadece bana zarar vermesini sağlayacak şekilde kendinden emin kalır. *Onlar* şimdi oynayan karakterlerdir: Agnes Heller'in belirttiği gibi, "Akıl akıl yürütür, Hayal Gücü hayal eder, İstenç ister ve Dil konuşur (*die Sprache Spricht*)". Karakterlerin kendi başına hareket eden aktörler haline gelmeleri bu şekilde gerçekleşir. Onlar varlık kazanırlar. Kendilerini yaratanlardan bağımsız biçimde yaşarlar..." Ve bütün bunları mümkün kılan, neredeyse kaçınılmaz hale getiren Üçüncü'nün sahneye girişidir, yani bu "ahlâki parti"nin kendi "doğal" büyüklüğünü aşması ve topluma dönüşmesi sayesinde gerçekleşir.

Üçüncü de bir Öteki'dir, ama Levinas'ın koyduğu "asal sahne"de –ahlâkinin, ahlâki bir oyun olduğunun farkına varmadan sadece benim sorumluluğum altında yazıldığı ve yönetildiği yer– karşılaştığımız Öteki değildir. Üçüncü'nün "ötekiliği" bütünüyle farklı bir düzendedir. İki "öteki" farklı dünyalarda ikâmet ederler. Onlar, her birinin diğerininkiyle kesişmeyen kendi yörüngesine sahip olduğu iki gezegendirler. Kendi yörüngelerini ötekinin yörüngesiyle değiştirmezler. İki Öteki birbiriyle konuşmaz; biri konuştuğunda,

2. Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments* (Oxford: Blackwell, 1993).

diğeri dinlemez; diğeri dinlerse, işittiğini anlamaz. Ancak biri dışarı çıktığında ya da daha iyisi hâlâ dışarıda kaldıkça diğeri kendisini evinde hissedebilir. Bir Üçüncü olan Öteki'yle ancak, Levinas'ın ahlâk alanını zaten terk etmiş ve bir başka dünyaya, Adalet'in yönettiği Toplumsal Düzen alanına girmişse karşılaşılabilir. Levinas'ın dediği gibi,

> Bu, Devlet'in, adaletin, siyasetin alanıdır. Adalet, eşitliğe, bir ölçüde müdahaleye, Devlet'in ve aynı zamanda siyasetin yargısına göre oluşturulan bir toplumsal kurallar setine bir biçimde izin veren hayırseverlikten ayırılır. Benimle öteki arasındaki ilişkinin bu kez üçüncüye, iki eşit arasında kararlaştırılan egemen bir yargıca yer bırakması gerekir.[3]

Üçüncü'yü, ilk ve bozulmamış ahlâki yüzleşme içinde karşılaştığımız Öteki'ye böylesine benzemez kılan nedir? Üçüncü unsurun sosyolojik anlamına ve rolüne ilişkin değerlendirmesinde Georg Simmel, Üçüncü'nün benzersiz ve yeni ufuklar açan rolünü, her üçlüdeki "üçüncü unsur(un) diğer ikisinden her üç unsuru da aynı şekilde ilgilendiren uygun bir sosyolojik etkileşimin olamayacağı kadar uzakta"[4] olması olgusuyla açıkladı. Karşılaşmadan yoksun kılan bu karşılıklı mesafe, "nesnellik" (karşılıklı ilgisizlik ve birbirine bağlanmama olarak okuyun) içinde pıhtılaşır. Üçüncünün bakış noktasından bakıldığında, eskiden bir "ahlâki parti" olan şey bir *grup*, kendi hayatı olan bir varlık, "parçaların toplamından daha büyük" olan bir bütün haline gelir. Dolayısıyla benlikler "bütün"e karşı bir konuma yerleştirilir, ona karşıt olarak görülürler ve benliklerin itkileri "bütünün çıkarları"na ters addedilir. Benlikler, kişilerüstü, "istatistiksel olarak ortalama" ya da "normatif" standartlarla kıyaslanabilir, ölçülebilir ve yargılanabilir bireylere dönüşür; Üçüncü ise potansiyel jüri, hakem, nihai hükmü verecek olan konumuna sağlam biçimde yerleştirilir. Ahlâki benliklerin umutsuz biçimde öznel ve bu nedenle akılcı olmayan itici güçlerine karşı, Üçüncü, bu kez akılcı çıkarlara ilişkin nesnel ölçütler belirleyebilir.

3. Roger-Pol Driot'nun Emmanuel Levinas'la *Le Monde*'da yaptığı röportaj (2 Haziran 1992).
4. Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe: Free Prtess, 1950).

Ahlâki ilişkinin asimetrisi neredeyse kaybolur, ortaklar artık eşit ve değiştirilebilir ve birbirinin yerine geçebilir durumdadırlar. Aktörler artık ne yapmakta olduklarını açıklamak, tezlerle yatıp kalkmak, bizzat oluşturmadıkları standartlara göndermede bulunarak kendilerini haklı çıkarmak zorundadırlar. Mekân normlar, yasalar, etik kurallar ve adalet mahkemelerinin yerleşmesi için temizlenir.

Ve mekânın üzerine yapılar inşa edilmesi ve acilen inşa edilmesi gerekir. Üçüncü'nün Truva atı olan nesnellik, ahlâki ortakları harekete geçiren duygulanıma öldürücü ya da en azından potansiyel olarak ölümcül bir darbe indirmiştir. "Üçüncü bir aracı unsur, onların çelişen iddialarını duygulanımsal niteliklerden yoksun bırakır," der Siminel; ama aynı zamanda, duygulanımı, hayat rehberi olan otoritesinden de mahrum bırakır. Akıl –tutkunun düşmanı– yönsüzlük ve kaos korkusu yüzünden araya girmek durumundadır. Akıl, tutkular ehlileştirildiği ya da söndürüldüğü ve artık bizi harekete geçirmediği zaman ne yapacağımızı bize söyleyeceğini umduğumuz şeydir. Akıl, naif geçmişin tutkusunun aktıldığı eylemlerin *ex post facto* [eylemler gerçekleştikten sonra] değerlendirmeleri dediğimiz şeydir. "Grubun" varlığını sürdürmesi bir kez Öteki'nin benim sorumluluğumla süren hayatından başka bir şey olduğunda; benzersiz öteki bir kez Çoğunluk'un ötekiliği içinde çözüldüğünde, akıl olmaksızın yaşayamayız. Artık bu benim hayatım ile çoğunun hayatı arasındaki bir meseledir. Çoğunluğun varlığını sürdürmesi ve benim varlığımı sürdürmem iki farklı varlık sürdürme olunca, ben bir "birey" haline gelebilirim; ama Öteki, artık kategorik bir stereotip içinde çözülen kendi bireyselliğini en kesin biçimde pekiştirmiştir. Böylelikle benim varlık sebebim potansiyel olarak çelişen görevlere, özkorunma ve grubun korunması görevlerine bölünmüştür.

Öteki, Çoğunluk içinde çözüldüğü zaman, temizlenecek ilk şey Yüz'dür. Öteki(ler) artık yüzsüzdür(ler). Onlar artık kişilerdir (persons) ("persona" maske anlamına gelir ve maskeler yüzleri gizlerler, açığa vurmazlar). Şimdi, yüzlerle değil maskelerle (maskelerin/üniformaların beni yönelttiği sınıflar, stereotipler) ilgileniyorum. Neyle ilgilenmekte olduğumu ve tepkilerimin ne olması ge-

rektiğini belirleyen maskedir. Her bir maske *türü*nün anlamını öğrenmek ve her birinin gerektirdiği tepkileri ezberlemek zorundayım. Ama o zaman bile tam olarak güvende olamam. Maskeler takılabilir ve çıkarılabilir, açığa vurduklarından daha fazlasını gizlerler. Ahlâki dürtünün masum güveni belirsizliğin bastırılamaz endişesiyle yer değiştirmiştir. Üçüncü'nün gelişiyle birlikte, dolandırıcı da sürünerek girer; kendini sezdirmesi varlığını hissettirmesinden daha dehşet vericidir ve hâlâ defedilemez bir hayalet olduğu için daha felç edicidir. Toplum içinde kişi bu kaygıyla yaşamak zorundadır. Hoşlansam da hoşlanmasam da, maskelere *güvenmem gerekir*– onlara *güvenebilir olduğum için* değil. Güven, risklere girerek, kumar oynayarak belirsizlikle birlikte yaşamanın yoludur; kaygıyı giderme yolu değil.

"İkili ahlâki parti" ahlâk için *engin* bir uzamdır. Etik, benliği dolu bir uçuşta taşıyacak kadar geniştir. Bir ucu azizliğin en yüksek zirvelerine tırmanırken diğer ucu ahlâki hayatın su altı resiflerine kadar iner. Bunlar benliğin kendi sorumluluğu için sorumluluk almadan önce (aldıktan sonraki kadar) kaçınması gereken tuzaklardır. Ama bu parti dünyadaki insan varlığı için fazla kısıtlanmış bir uzamdır. İki aktörden daha fazlasına yer yoktur. Her insanın günlük koşuşturmasını dolduran şeylerin çoğunu atlar: hayatta kalınanın ve kendini büyütmenin izlenmesi, amaçların ve araçların akılcı biçimde düşünülmesi, kazançların ve kayıpların hesaplanması, hazzın, itaatin ya da iktidarın, siyasetin ve iktisadın araştırılması... Ahlâki uzamda olmak için, kişinin şimdi ona *yeniden girmesi* gerekir ve bu ancak gündelik işlerden zaman ayırarak onun sıradan kural ve göreneklerini bir süre için paranteze alarak yapılabilir. İkili ahlâki partiye *geri* dönmek için (kişi gerçekten bir dönüş yapabilir mi? Kişinin *vardığı* parti, Levinas'ın "ontolojinin önüne" koyduğu partiden çok çarpıcı biçimde farklıdır), ben ve Öteki soyunmalı, bütün toplumsal tuzaklardan soyundurulmalı, statüyü, toplumsal ayrımları, engelleri, konumları ve rolleri çıkarmalıdır; bir kez daha ne yoksul ne zengin, ne yüksekte ne alçakta, ne güçlü ne de güçsüzleştirilmiş olmalıyız. Artık Levinas'ın ahlâki evreninin bize doğuştan verildiği ortak insanlığımızın çıplak esaslığına *indirgenmeli*yiz.

"Üçüncü hazır bulunduğunda", der Levinas (François Poirié'yle görüşmesinde),

> Etik düzen ya da azizlik düzeni veya merhamet düzeni ya da aşkın düzeni ya da hayırseverliğin düzeni dediğimiz şeyi, öteki insanın insanların çokluğu içinde işgal ettiği yere bakmaksızın ve hatta insan türünün bireyleri olarak taşıdığımız ortak niteliğe bakmaksızın beni dikkate aldığı; beni bana yakın olarak, öncelikli olarak düşündüğü yeri terk ederiz. O eşsizdir.[5]

Bu düzenin ötesi, seçenek, orantı, yargı ve kıyaslama alanına uzanır. Kıyaslama şimdiden ilk şiddet edimini gerektirir: benzersizliğin meydan okuyuşu. Bu şiddetten kaçınılamaz, çünkü ötekilerin çokluğu arasında kesin bölünmeler (sınıflara, kategorilere) zorunludur. Onlar "gerekçelendirilmiş bölünmeler"dir. Etiğin belirli bir özsınırlama gerektirdiği söylenebilir; zira etik yerine getirilmeyi gerektirir, belirli kutsal etik aksiyomlarının feda edilmesi gerekir.

Liberal devlet, der Levinas –insan hakları ilkesini temel alan devlet– bu çelişkinin yürürlüğe girmesi ve açıkça dışavurumudur. Onun işlevi, "adaletin türediği ilk merhameti sınırlamak"tan başka bir şey değildir. Ama liberal devletin "içsel çelişkisi", ifadesini, "rejimde anonimleştirilmiş olan adaleti, daha adil bir adaleti, her şeyin ötesinde ve üzerinde..." algılamakta bulur. "Liberal devlette adalet asla kesin değildir." "Adalet hayırseverlikle uyandırılır; bu türden hayırseverlik adaletten önce de gelir, ondan sonra da." "İnsan haklarıyla ilgilenmek Devlet'in işlevi değildir. O, Devlet'in içinde devlet dışı bir kurum, Devlet'in henüz üstesinden gelmediği, insanlığa bir çağrı"dır. İnsan haklarıyla ilgilenmek "hayırseverlikten arta kalan"a yapılan bir çağrıdır. Şöyle denebilir: herhangi bir yasa maddesinden, devletin şimdiye kadar yaptığı herhangi bir şeyden daha kapsamlı bir şey için yapılan çağrı. Devlet yönetimindeki

5. Emmanuel Levinas, François Poirié, *Qui êtes-vous?* (Lyon: Éditions la Manufacture, 1987).

adalet temel etik durum içinde döllenen ve beslenen hayırseverliğin doğuşudur. Ve gene adalet ancak özgün *spiritus movens*'iyle [devindirici ruh] sevk edilmesi asla durmadığı taktirde, kendisini hiçbir zaman elde edilemeyen bir hedefin asla sona ermeyen bir takibi gibi düşünürse –bireyler/yurttaşlar arasında, Yüz olarak Öteki'nin doğum izi olan bu benzersizliğin yeniden yaratılması (halinde), "onu doğuran ve hayatta tutan iyiliği" (*L'Autre, Utopie et Justice*, 1988) karşılayamayacağını bilirse, ancak bunu yapmayı *denemekten* asla geri duramayacağını da bilirse, yönetilebilir.

Levinas'ın "Üçüncü'nün dünyası"na, "Öteki'nin çokluğunun dünyası"na, toplumsal dünyaya ilişkin araştırmasından tam olarak ne öğrenilebilir?

Öncelikle, toplumsalın bu dünyasının, eşzamanlı olarak ahlâki dünyanın meşru çocuğu ve onun bir çarpıtılması olduğunu öğrenebiliriz. Adalet fikri, benzersizlik deneyimi (Öteki'nin ahlâki sorumluluğunda verili olan) ile ötekilerin çokluğunun deneyimi (toplumsal hayatta verili olan) arasındaki karşılaşma anında kavranır. O başka koşullar altında kavranamaz; hem annesine hem de babasına, tamamlayıcı olmakla birlikte genlerin çelişkin genetik mesajlar da içerdiği, genetik olarak ilişkili olduğu her ikisine de ihtiyaç duyar. Bu durumda, paradoksal olarak, ahlâk adaletin okuludur; adalet kategorisi ona yabancı ve gereğinden fazla ahlâki ilişki içinde olsa da (adalet kıyaslama yoluyla kendini kanıtlar, ama Öteki'yle benzersiz olarak karşılaşıldığı zaman kıyaslanacak hiçbir şey yoktur). Etiğin "asal sahnesi" bu durumda toplumsal adaletin asal, soysal sahnesidir.

Şunu da öğreniriz: İkili ahlâki parti içinde kendi kendine gayet yeterli olan ahlâki dürtünün bu partinin sınırlarının ötesine geçtiğinde zayıf bir rehber olduğu ortaya çıktığında, adalet zorunlu hale gelir. Ahlâki sorumluluğun sonsuzluğu ve ahlâki talebin sınırsızlığı (hatta sessizliği!), Öteki çoğul olarak görüldüğü zaman ("başkası için olma"nın sonsuzluğu ile ötekilerin sonsuzluğu arasında bir ters orantı olduğu söylenebilir) sürdürülemez. Ama adaleti zorunlu kılan bu ahlâki dürtüdür: O özkorunum adına adalete başvurur, gene de bunu yaparken, eksilme, budanma, sakatlanma ya da sulandırılma riskine girer.

Dialogue sur le penser-à-l'Autre'da (1987) röportaj yapan kişi Levinas'a şunu sorar:

> Etik bir özne olduğum sürece herkes için her şeyden sorumluyum; sorumluluğum sınırsızdır. Bu, benim için ve etik iradeciliğimde dehşete düşürme riski taşıdığım öteki için katlanılmaz bir durum değil midir? Bundan etiğin iyiyi yapma iradesi bakımından güçsüz olduğu sonucu çıkmaz mı?

Levinas şu yanıtı verir:

> Böyle bir durumun katlanılmaz olup olmadığını bilmiyorum. Elbette böyle bir durum kişinin onaylayabileceği, birlikte yaşamaktan hoşlanacağı birşey değildir, ama iyidir. Olağanüstü önemli olan –ve bunu bizzat bir aziz olmadan ve azizlik taslamadan iddia edebilirim– şunu söyleyebilmektir ki, Yunanlılardan ve İncil'den türetilen ve Avrupa'da geçerli olan anlamda kendi ismini gerçekten hak eden insan, aziz gibi olmanın en yüce değer, saldırılmaz bir değer olduğunu düşünen insandır.

"Başkası için olma"nın etik açısından uzlaşmaz gerekliliğinin yerine, bir ölçüde sulandırılmış ve daha az gerginlik yaratıcı adalet kodu geçirildikten sonra, bu değerden feragat edilmez. O, olduğu gibi, temel değer, yani adalet adına getirilen her şeye gözetmenlik yapma, gözleme ve sansürleme hakkını saklı tutan en yüce değer olarak kalır. Etik ile onun asla yeterli ya da yeterince güvenilir bir fail olmayan, asla yeterince muktedir olmayan adil devlet arasında, sürekli bir gerilim ve asla yatışmayan bir kuşku kuralı geçerlidir. Etik, devletin bir türevi değildir; etik otorite devletin yasama ve yasaları uygulama yetkilerinden türemez. O devletten öncedir, devletin meşruluğunun yegâne kaynağı ve bu meşruluğun nihai yargıcıdır. Devletin ancak etiğin bir taşıtı ya da aracı olarak haklı çıkarılabileceği söylenebilir.

Bu, bireysel ahlâki dürtüler ile siyasal eylemlerin kapsamlı etik sonuçları arasında aracılık eden karmaşık toplumsal/siyasal süreçleri açıklamak için yeterli değildir. Levinas'ın adaletin ve bizatihi adaletin (ve dolaylı olarak, bizatihi etiğin) bir aracı olarak devletin etik kökenlerine ilişkin görüşü sosyolojik bir ifade değildir ve böy-

leymiş gibi görülemez. O, niyeti ve nihai biçimi bakımından adaletin anlamına ilişkin fenomenolojik bir içgörüdür; ya da belki devletin etik ilkelere boyun eğmesi ve onun etik değerlendirme ölçütlerine tabi oluşunu açığa vuran bir "etiyolojik (nedenbilimsel) mit" olarak yorumlanabilir. Gene de o, öteki için etik sorumluluğun devlet ve onun kurumlarının işleyişi aracılığıyla genelleştirilmiş bir ölçekte tamamlandığı (ya da duruma göre tamamlanmadığı) sürece ilişkin bir içgörü olarak görülemez. "Genelleşmiş öteki"nin –uzaktaki Öteki, zaman ve mekân bakımından uzak Öteki– kötü durumuna ilişkin açıklamaya giden yol kesinlikle uzundur; ancak bu kaygının pratik sonuçlar doğurabileceği yollara ve araçlara ilişkin pek az şey, hatta bu türden sonuçların ihtiyaçların ve beklentilerin çok gerisine düşmesinin ya da hiçbir şekilde görünememesinin sebepleri hakkında daha da az şey söyler.

Levinas'ın yazıları ahlâki sorumluluğun her zaman görülen çıkmazına ilişkin çözümleme için zengin bir esin sağlar. Bununla birlikte bu yazılar, adaletin çıkmaz doğasının dikkatle incelenmesine benzer hiçbir şey sunmaz. Onlar, Levinas'ın adaletin geliştirilmesine hasredilmesini istediği kurumların işleyişinin ahlâki ideallerin gerisine düşme ya da ahlâki değerlere zarar veren sonuçlar yaratma olasılığıyla –Öteki'nden ahlâki olarak sorumlu olma varsayımındaki gibi– yüzleşmez. Dahası, böylesi zararlı sonuçların, hataların ve ihmalin bir yan etkisinden ziyade, sözü edilen kurumların hayatta kalabilmek için işlediği –ve işlenmesi gerektiği– tarzın bizzat kendisinden kaynaklanabileceği ihtimalini de yok sayar.

Bu ikinci meseleye ilişkin birkaç içgörü Hans Jonas'ın eserinde bulunabilir.[6] Levinas'ın aksine Jonas, halihazırdaki ahlâki kuşkumuzu, zamandışı ve metafizik bir durumdan çok zaman içinde bir olay olarak sunar, böylece onu tarihsel bir perspektife yerleştirir. Jonas'a göre, insanlık tarihinin büyük bir bölümü için, "mikro" ve "makro" etik arasındaki açıklık bir problem oluşturmuyordu; ahlâki dürtünün geride kalması, insan eylemlerinin yarattığı sonuçların (insan eyleminin teknolojik olarak belirlenmiş ölçeği veri alındı-

6. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

ğında) eşit derecede sınırlı olması gibi basit bir sebepten ötürü uç tehlikelerle dolu değildi. Ne var ki, son zamanlarda, insan eleminin doğrudan ve dolaylı sonuçlarının büyüklüğü geometrik olarak artmıştır ve bu büyüme insanın ahlâki kapasitesinde benzer bir büyümeyle karşılanmamıştır. Şu anda yapmaya muktedir olduğumuz şeyler, ne keşfedebildiğimiz ne de hayal edebildiğimiz uzak ülkeler ve uzak kuşaklar üzerinde derin ve radikal sonuçlara sahip olabilir. Gene de insanlık güçlerinin eline bırakılan aynı gelişme, görülmemiş büyüklükteki araçlar ve silahlar, sıkı bir normatif düzenlemeyi gerekirerek, "normların türetilebildiği temelleri aşındırdı; aslında norm fikrinin kendisini tahrip etti." Her iki sapma da, insanların yapabileceklerine sınırlar koyan ve *yapılabilecek* olanı *yapılması gereken* olarak kabul etme olasılığı olmayan bilimin eseridir: Bir şey yapma yeteneği, bilim için ve teknoloji için, bilimin yürütme gücü, onu yapmak için gereken sebeptir. Dolayısıyla, Jonas'ın belirttiğine göre, yeni güçler yeni etik anlayışları gerektirirken ve fena halde gerektirirken, onlar eşzamanlı olarak, etik kaygıların onların sınırsız kendi kendini harekete geçiren büyümesini durdurması şöyle dursun, müdahale etme hakkını bile inkâr ederek bu ihtiyacı karşılama imkânını zayıflatırlar.

Jonas bu kör eğilimin tersine çevrilmesini talep eder. Peki ama nasıl? Yeni insan güçlerini ölçecek yeni bir etik oluşturarak. Bu Kantçı bir yanıttır: Halihazırdaki kuşkudan kendimizi çekip çıkarmak ve daha büyük felaketlerden kaçınmak için ihtiyaç duyduğumuz şey, Jonas'a göre, her sağlıklı insanın kabul etmek zorunda kalacağı mutlak doğru kesin kurallardır. Başka deyişle, kategorik olarak zorunlu bir standart ikiye ihtiyaç duyarız; örnek vermek gerekirse, "Kendi eyleminin sonuçlarını sahici insan hayatının sürekliliğiyle bağdaştıracak şekilde davran," gibi.

İçinde bulunduğumuz zor durum için kategorik bir zorunluluk oluşturmak gene de çeşitli sebeplerden ötürü insanın gözünü korkutan bir görevdir. Birincisi, "zorunlu standart iki" için özgün Kantçı zorunluluğa benzemeyen adaylardan herhangi birinin olumsuzlanması mantıksal çelişki gerektirmez. İkincisi, hangi eylemlerin teknobilimin ilerlemesinden esinlendiğini ve hangilerinin

"sahici insan hayatının sürekliliğiyle bağdaşabilir" olmadığını kesin olarak bilmek, bilindiği gibi zor, neredeyse imkânsızdır; en azından, genellikle onarılamaz olan hasar gerçekleşmeden önce. Yeni kategorik zorunluluğun meydan okunmayan normatif otorite olarak ödüllendirilmesi gibi olası olmayan bir durumda bile, onun uygulanmasına ilişkin asap bozucu sorun açık kalmaya devam edecektir: Ters bir gelişmenin durdurulması gerektiğini ikna edici biçimde öne sürmek, eğer onun sonuçları ileride tam olarak, neredeyse algoritmik bir kesinlikle ölçülemiyorsa, bilimsel aklın saygı gösterme eğiliminde olacağı şeyi nasıl karşılayacaktır? Beliren tehlikelere ilişkin gerçekten algoritmik bir hesaplama ihtimal dışıysa, Jonas'ın önerisine göre, en iyi ikinci yedeğe, "korkunun *bulgusalları*"na razı olmamız gerekir: Verili bir teknolojik eylemin sonuçları arasında en dehşet verici ve en dayanıklı olanı canlandırmak için yapabileceğimizin en iyisini yapmaya çalışmamız gerekir. En önemlisi, "belirsizlik ilkesi"ni uygulamamız gerekir: "Akıbete ilişkin kehanete, eksiksiz mutluluk kehanetinden daha büyük önem verilmelidir." Jonas'ın ima ettiği gibi, bir tür "sistematik kötümserlik etiği"ne ihtiyacımız vardır; böylelikle, olabildiğince ihtiyatlı davranabiliriz.

Kant'ın etik yasanın kavrayışına duyduğu güven, her makul kişinin, makul bir kişi olarak kabul etmesi gereken akılcı tezlerin var olduğu kanaatine dayanıyordu; etik yasadan ahlâki eyleme geçiş akılcı düşünceyle gerçekleşir ve geçişi yumuşatmak için, ahlâki aktörlerin yaygın akılcı melekelerine dayanarak, yasanın çelişkin olmayan akılcılığını dikkate almak gerekir. Bu bakımdan Jonas, Kant'a sadakatini sürdürür; Kant'ın kategorik zorunluluğu kadar tartışmasız hiçbir şeyin (yani, eşzamanlı olarak çelişkinin mantık yasasını ihlal etmeksizin hiçbir ilkenin ihlal edilemeyeceği) insani etik melekelere yeni meydan okumayla ilişki içinde eklemlenemeyeceğini ilk kez teslim etse de. Jonas'a göre, meselenin esası, Kant için olduğu gibi, yasamacı aklın kapasitesidir ve etik davranışın gelişmesi, yanı sıra nihai evrenselliği, nihai olarak felsefi bir sorun ve filozofların görevidir. Jonas'a göre, etiğin kaderi, Kant için olduğu gibi, tam olarak ve gerçekten, Aklın ve onun sözcüleri olan filozof-

ların ellerindedir. Bu şeyler şemasında, aklın bir başka ifade içinde, etik filozoflar tarafından onun adına geliştirilen şeye engel olabilme ihtimaline hiç yer yoktur.

Başka bir deyişle, insan çıkarlarının mantığına, toplumsal kurumların mantığına hiç yer yoktur. Bu örgütlü çıkarların işlevi, tasarlanmamış olsa da pratikte, Kant'ın etik felsefeden yapmasını beklediği şeyin tam tersini yapmak; yani, etik kısıtlamaların devre dışı bırakılmasını uygulanabilir ve etik kaygıları eyleme kayıtsız hale getirmektir. Ne de kabul edilecek tezlerin çıkarlarla uyumlu, ek olarak (ya da onun yerine) akılcı biçimde kusursuz olmaları gerektiğine dair önemsiz sosyolojik gözlemlere yer vardır. Eşit derecede önemsiz bir başka fenomene, insan eyleminin, eylemin gerçekleşme anında hesaba katılan ya da düşünülmeyen sonuçlar yaratarak ortaya çıkaracağı "beklenmeyen sonuçlar"a da yer yoktur. Ne de, çıkarların çok sayıda ve birbiriyle çatışır durumda olması halinde, belirli bir ilkeler setinin nihai olarak hüküm süreceği ve bunlara evrensel olarak uyulacağına dair herhangi bir umudun, zaferi güvence altına alabilecek toplumsal ve siyasal güçlere dair ciddi bir çözümleme için destek aramasını gerektiren görece basit bir tahmine yer vardır.

Zamanımızın garip paradoksunun suçunun, bütün bu –Jonas'ın yeni etik araştırmasında gözardı, ihmal ya da terk edilen– etkenlerden oluşan bir karışıma yüklenebileceğini öne sürüyorum. Bu paradoksta, *tehlikelerin giderek farkına varılması bu tehlikeleri önleme ya da yarattıkları etkinin ağırlığını azaltma konusunda artan bir güçsüzlükle el ele gitmektedir.* Değerler üzerinde, yapılmasını istediğimiz ya da istemediğimiz şeyler üzerinde anlaşmazlık içinde değiliz. Ortak amaçlar üzerinde anlaşmak neredeyse çocukça bir kolaylık taşır: Hiç kimse savaş, çevre kirliliği, yeryüzünün büyük bir bölümünün yoksullaşmasını istemez. Ama daha önemlisi, felaket önlenecekse, halihazırda idaresi zor güçlerin, dağınık ve parçalanmış, yanı sıra dar görüşlü çıkarlardan başka etkenlerle durdurulması ve denetlenmesi gerektiğini gittikçe daha iyi anladığımız görülmektedir. Ne var ki, pratikte arzulamadığımız ya da bizi öfkelendiren şeyler, olmasını istediğimiz şeylerin yerini alırken, insan eylemlerinin sonuçları, akılcı ve kendi kendini gözlemleyen bir dav-

ranış modelinden çok depremleri, su taşkınlarını ve fırtınaları andıran kör ve ilkel bir güçle geri tepmektedir.

Danièle Sallenave'nin bize hatırlattığı gibi,[7] yirmi otuz yıl önce Jean-Paul Sartre güvenle şöyle diyebiliyordu: "Doğal felaketler diye bir şey yoktur." Ama günümüzde doğal felaketler dünyayı etkileyen bütün felaketlerin prototipine ve modeline dönüşmüştür ve Sartre'ın sözlerini tersine çevirerek şöyle demek mümkündür: "Doğal felaketlerden başka hiçbir şey yoktur." Bu sadece doğal ortamımızın yaşanabilirlik derecesindeki dramatik değişiklikler (hava ve su kirliliği, küresel ısınma, ozon tabakasında delinmeler, asit yağmuru, toprağın tuzlanması ya da kuruması) değil, aynı zamanda, küresel koşulların bütün insani yönlerinin (savaşlar, nüfus patlaması, kitlesel göçler ve yer değiştirmeler, etnik düşmanlıkların alevlenmesi, zengin ile yoksul arasındaki uçurumun büyümesi, geniş nüfus kategorilerinin dışlanması) önceden belirti vermeksizin gerçekleşmesi, bizi habersiz yakalaması, acı dolu yardım çığlıklarına ve çare bulmak şöyle dursun, çare tasarlamak için gerçekleştirilen en çılgın çabalara bile tamamen kayıtsız kalınmasıdır.

C. KUŞATMA ALTINDAKİ ETİK

Elbette bunlar Jonas'ın etik stratejisinden çıkan sonuçlar değildir. Etik bilgi ve anlayışın yokluğu, halihazırda gerçekleşmekte olanın suçlusu olarak görülemez. Deliliğin kıyılarında dolaşan kişiler dışında hiç kimse, atmosferi kirletmenin, ozon tabakasını delmenin ya da savaş açmanın, aşırı nüfus artışının, insanları geçim kaynaklarından yoksun bırakmanın ya da onları evsiz serserilere dönüştürmenin iyi ve faydalı olduğunu ciddi biçimde söylemeyecektir. Yine de bütün bunlar, mutabakat halinde, neredeyse evrensel ve gürültülü biçimde mahkûm edilmelerine rağmen gerçekleşmektedirler. Küresel hasarın öğütücü ve sistemsel tutarlılığı etik öfkeye rağmen gerçekleşiyorsa, etik cehalet ya da filozofların ilkeler konusunda anlaşamamalarından başka bazı etkenlerin faaliyet halinde olması

7. *Le Monde Diplomatique*, Temmuz 1995.

gerekir. Bu öteki etkenlerin, toplumsal gerçekliğin ya etik felsefenin etkisiz kaldığı ya da onun baskılarına başarılı biçimde dayanabildiği ya da bu baskıları savuşturabildiği ya da, daha doğrusu, etik taleplerin işitilemediği ya da –işitilse bile– etkisiz kaldığı yönlerde yerleştiği makul biçimde öne sürülebilir.

Bu etkenler içinde, gittikçe kuralsızlaşan, her türlü siyasal denetimden kurtulan ve sadece rekabetçiliğin baskısıyla yönlendirilen piyasa güçleri, en yüksek mevkiyle ödüllendirilmelidir. Siyasal kısıtlamaların ileri düzeyde kaldırılmasıyla desteklenen ve kışkırtılan teknik ilerlemeler sayesinde sermaye istediği zaman istediği yere hareket etmekte artık serbesttir. Toplumsal adaletin potansiyel savunucuları ve muhafızları bu durumda, onsuz etik ilkelerin hiçbir uygulamasının düşünülemeyeceği ekonomik kas gücünden yoksun bırakılmıştır. Siyasal kurumlar yerelliklerini sürdürürlerken, mevcut ve henüz ortaya çıkmakta olan şeylerin biçimini kararlaştıran gerçek güçler sahici bir *ülkelerüstü* nitelik kazanmışlardır; Manuel Castells'in üç ciltlik anıtsal incelemesi *The Information Age*'de[8] belirttiği gibi, sermaye ve özelikle de finans sermayesi biçimindeki iktidar *akış halinde*yken, siyaset yerel karakterinin dayattığı bütün kısıtlamaları taşıyarak toprağa bağlı kalmaya devam eder. Diyebiliriz ki, iktidar "siyasetten kurtulmuştur". Ama bu bir kez gerçekleştiğinde, Levinas'ın ahlâki esin taşıyan adaletin ilerletilmesi için umut bağladığı devlet, gerçekleşmeyecek bir düşünceye ilişkin bir soyutlama haline gelir ve Hans Jonas'ın aradığı yeni kategorik zorunluluğu –bu zorunluluğun bulunması, ifade edilmesi ve evrensel olarak onaylanması halinde– uygulama görevini, gerçekleştirmek şöyle dursun üstlenebilecek bir faili bile bulmak giderek zorlaşmıştır. Şöyle diyebiliriz: Levinas'ın etiğinin çağdaş dünyanın sorunlarına uygulanmasıyla ilgili sorun öncelikle bir *fail eksikliği* sorunudur.

Bugünün dünyasında, hareketlilik en güçlü ve en imrenilen tabakalaştırıcı etken, giderek dünya çapında toplumsal, siyasal, iktisadi ve kültürel hiyerarşilerin her gün inşa edilmesinde ve yeniden inşa edilmesinde kullanılan yeni malzeme haline gelmiştir. Sermaye sa-

8. Manuel Castells, *The Information Age*, 3 cilt (Oxford: Blackwell, 1998).

hiplerinin ve yöneticilerin kazandığı hareketlilik, radikal koşulsuzluğu bakımından, iktidarın daha önce benzeri görülmemiş bir tarzda yükümlülüklerinden kopması anlamına gelir. Bu, çalışanlara yönelik yükümlülüklerden, ama aynı zamanda daha genç ve daha zayıf olana ya da henüz doğmamış kuşaklara ve herkesin hayat koşullarının kendi kendini yeniden üretmesine yönelik yükümlülüklerden bir kopuştur; özetle bu, gündelik hayata ve topluluğun devamına katkıda bulunma yükümlülüğünden kopuştur. İktidarın ülkelerüstü doğası ile "bütün hayat"ın süregiden bölgeselliği arasında yeni bir asimetri vardır. Artık sabit olmayan, bir anda ya da uyarıda bulunmaksızın hareket edebilen güçler "bütün hayat"ı sömürmekte ve onu bu sömürünün sonuçlarıyla baş başa bırakmakta özgürdürler. Sonuçların sorumluluğunu üstlenmemek, yeni hareketliliğin serbestçe yüzen, yerel düzeyde bağlı olmayan sermayeye sağladığı, en çok istenen ve üzerine titrenen kazanımdır. Sonuçlarla başa çıkmanın getirdiği maliyetlerin artık yatırımın "verimliliği"ne ilişkin hesaplamalarda yer alması gerekmez.

Sermayenin yeni özgürlüğü, kendilerini besleyen insanların ihtiyaçlarını göz ardı ettikleri için kötü bir şöhret kazanan eski zamanların toprak beylerini akla getirmektedir. "Artı ürün"ü toplamak, toprak beylerinin kendilerine ait olan, üzerinde yaşamadıkları toprakta ilgilendikleri tek şeydi. Burada elbette bir benzerlik vardır; ne var ki, kaygı ve sorumluluktan kurtulma anlamında, eski toprak beylerinin rüyada bile göremediği, ama XX. yüzyıl sonlarında hareketli sermayenin kazandığı özgürlüğü kıyaslamak pek adil değildir.

Erken modern zamanların toprak beylerinin karşıtı olarak, geç modern kapitalistler ve arsa komisyoncularının güçleri (artık akışkan olan kaynakların sağladığı yeni hareketlilik sayesinde) onları itaate zorlayacak kadar gerçek –sağlam, dayanıklı, dirençli– sınırlarla karşılaşmazlar. Kendini hissettiren ve saygı duyulabilen yegâne sınırlar aslında özgür sermaye ve para hareketine idari olarak dayatılan sınırlar olacaktır. Ne var ki bu türden sınırlar nadir ve seyrektir. Elde kalan bu birkaç sınırlama da muazzam bir baskı altında yok edilmek üzeredir ya da ihmal edilerek aşındırılmaktadır. Zarar görenler –he-

def alınanlar ya da kâr yapma dürtüsünün rastlantısal kurbanları– kaslarını germeye ve güçlerini hisettirmeye çalıştıkları anda, sermaye çadırını toplayıp daha iyi karşılanacağı –yani, direnmeyen, uysal, yumuşak– bir ortam bulmakta fazla zorluk çekmeyecektir.

Özetlemek gerekirse, *zamansal/uzamsal mesafelerin teknolojik ve siyasal olarak ortadan kaldırılması insanlık durumlarını yükseltecek yerde kutuplaştırma eğilimi gösterir*. Bazı insanları bölgesel kısıtlamalardan özgürleştirir ve topluluktan kaynaklanan belirli anlamları ülkelerüstü hale getirir; bu arada, öteki insanların kapalı kalmaya devam ettikleri bölgeyi anlamından ve kimlik oluşturma kapasitesinden soyar. Bazı insanlar için bu, fiziksel engellerden görülmemiş bir özgürlüğe ve işitilmemiş bir hareket etme ve uzaklarda eyleme yeteneğine işaret eder. Ötekiler için, başka yere hareket etme özgürlüğü konusunda pek az şansa sahip oldukları yerelliği edinmelerinin ve oraya yerleşmelerinin imkânsızlığını işaret eder. Artık fazla anlam taşımayan mesafeler ya da her durumda mesafelerle ayrılmayan yerellikler de anlamlarının çoğunu kaybetmişlerdir. Ne var ki bu, bazıları için anlam yaratma özgürlüğüne işaret ederken, ötekilere anlamsızlık atfedildiğini gösterir. Bazıları artık kendi iradeleriyle yerelliğin –her türlü yerelliğin– dışına çıkabilirler. Ötekiler barınabilecekleri yegâne yerelliğin ayaklarının altından kaymakta olduğunu çaresiz biçimde izlemektedirler.

Sadece sermaye değil bildirişim de artık kendi taşıyıcılarından bağımsız olarak yüzmektedir; gövdelerini yer değiştirmesi ve gövdelerin fiziksel alanda yeniden yerleştirilmesi, anlamların ve ilişkilerin yeniden düzenlenmesi için her zamankinden daha az zorunludur. Bazı insanlar için –hareketli elit, hareketliliğin eliti için– bunun anlamı, tam olarak "fiziksizleşme", iktidarda yeni bir ağırlıksızlaşmadır. Elitler uzamda seyahat ederler ve öncekinden daha hızlı seyahat ederler, ama ördükleri iktidar ağının yaygınlığı ve yoğunluğu bu seyahate bağımlı değildir. İktidarın esas olarak finansal formundaki yeni "gövdesizliği" sayesinde gücü elde tutanlar, bedensel olarak "yerelde" kalsalar da aslında ülkelerüstü hale gelirler. Onların gücü, tam olarak ve gerçekten, "*bu* dünyanın dışında"; gayet korunaklı evlerini ve bürolarını inşa ettikleri, bizzat bölge dışı,

istenmeyen komşuların istilasından özgür, *yerel* topluluk denebilecek her şeyden kopmuş, kendilerine benzemeyen, bu topluluğa kapanmış kişilerin ulaşamayacağı fiziksel dünyanın dışında değildir.

Ve böylece, failinkinin yanı başında bir başka uçurum açılır. Bu uçurum anlam oluşturan elitler ile geri kalan herkes arasında büyür ve genişler. Bugünün güç sahiplerinin bizlere modern öncesi toprak beylerini hatırlatması gibi, eğitimli, görgülü ve kültürel olarak yaratıcı elitler de ortaçağ Avrupa'sının benzer biçimde ülkelerüstü, Latince konuşan ve yazan skolastik elitleriyle çarpıcı bir benzerlik göstermektedirler. Modern ulus inşa etme epizodunun, çok daha sürekli bir kuralın yegâne istisnası olduğu görülmektedir. Dillerin, kültlerin, bilgilerin, âdetlerin ve hayat tarzlarının oluşturduğu karman çormanlığı türdeş yönetim altında türdeş uluslar içinde yeniden biçimlendirmenin dayanılmaz derecede zor görevi, eğitimli elitleri bir süre için "halk"la doğrudan uğraşmaya yöneltti (hem "entelektüeller" hem de "halk", bilgi ile iktidar arasındaki bağlantı fikrinin yanı sıra, *modern* icatlardır). Bu epizod, en azından yerkürenin bolluk içindeki bölümünde, kültürel elitin en etkili kesiminin yurdunda, artık çoğunlukla sona ermiştir. Bu uğraşın devamı için hiçbir belirgin ("nesnel") ihtiyaç görülmemektedir. İnternet sitelerine güvenli biçimde yerleşmiş bulunan sanal âlem ortaçağ Latincesinin çağdaş eşitidir. Bugünün eğitimli elitinin yerleştiği alan burasıdır; ve bu alanın sakinlerinin, gayet gerçek olan fiziksel alana umutsuz biçimde batmış olanlarla konuşabilecekleri pek az şey vardır. Bu diyalogdan kazanabilecekleri de pek az şey vardır. "Halk" sözcüğünün felsefi bir moda olmaktan hızla çıkmasının şaşılacak bir yanı yoktur; bu sözcük kamusal söylemde, eğer kullanılırsa, sadece seçim kampanyaları sırasında yeniden ortaya çıkmaktadır.

Yeni devletlerin, şimdiki koşullarda daha uzun yaşayan devletler gibi, bir zamanlar ulus-devlet bürokrasilerinin varoluş nedeni olarak görülen işlevlerin çoğunu yerine getirmesi artık beklenmemektedir. En belirgin biçimde terk edilmekte olan ya da ortodoks devletin elinden koparılıp alınan işlev, (Cornelius Castoriadis'in belirttiği gibi)[9] tüketim artışının ritmleri ile üretkenlik artışı arasın-

9. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (Paris: Seuil, 1996).

da dinamik bir dengeyi muhafaza etme işlevidir; egemen devletleri çeşitli zamanlarda aralıklı olarak ithalat ya da ihracat yasakları, gümrük duvarları ya da devlet yönetiminde Keynesci tarzda iç talebin uyarılması gibi önlemleri dayatmaya yönelten bir görevdir bu. Bu türden dinamik bir dengenin herhangi bir biçimde denetlenmesi artık aksi halde egemen olan (katı bir polis düzeni kurma anlamında) neredeyse bütün devletlerin ellerindeki araçların ve aslında bu devletlerin tutkularının da ötesindedir. İç ve küresel piyasa arasındaki ya da daha genel olarak devletin "içi" ve "dışı" arasındaki ayırımın en dar "bölge ve nüfus denetimi" anlamı dışında, herhangi bir biçimde muhafaza edilmesi olağanüstü zordur.

Egemenliğin her üç bacağı –iktisadi, askeri, kültürel– artık parçalanmıştır. Artık kendi dengesini sağlayamayan, kendi bölgesini savunamayan ya da farklı kimlikler geliştiremeyen çağdaş devletler siyasal olarak denetleme umudu taşımadıkları güçlerin icracılarına ve tam yetkili temsilcilerine dönüşmektedirler. Radikal bir Latin Amerikalı siyaset bilimcisinin[10] keskin hükmüne göre, bütün sözde "ulusal" ekonomilerin yeni "gözenekliliği" ve içinde faaliyet gösterdikleri alanın gelip geçiciliği, tanımlama zorluğu ve bölgesel olmayışından ötürü, küresel mali piyasalar kendi yasalarını ve kurallarını bütün gezegene dayatmaktadırlar. "'Küreselleşme' onların mantığının hayatın bütün yönlerine totaliter bir uzantısından başka şey değildir." Devletler bu baskıya dayanmak için yeterli kaynaklara ya da yeterli manevra özgürlüğüne sahip değildirler; şu basit nedenle ki, "şirketlerin ve bizatihi devletlerin çökmesi için birkaç dakika yeterlidir" (yakınlarda tanık olunanlara, Meksika, Malezya ve Güney Kore örneklerini ekleyebiliriz).

> Küreselleşme kabaresinde devlet striptiz yapmaktadır ve gösterinin sonunda üzerinde edep yerini örten son bir parçayla kalmaktadır: baskı güçleri. Maddi temelinin tahrip edilmesi, egemenliğinin ve bağımsızlığının feshedilmesi, siyaset sınıfının yok edilmesiyle birlikte ulus-devlet, mega şirketler için basit bir güvenlik servisi haline gelir... Dünyanın yeni efendilerinin doğrudan yönetmeye ihtiyaçları yoktur. Ulusal hükümetler işleri onların adına yönetme görevini üstlenmişlerdir.

10. *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1997.

Bütün bunların toplam sonucu, "ekonomi"nin siyasal denetimden büyük ölçüde muaf hale gelmesidir; aslında, bugünlerde "ekonomi" teriminin aktardığı esas anlam "siyasal olmayan alan"a ilişkindir. Siyasetten geriye kalan her neyse, o eski güzel günlerdeki gibi, devlet tarafından yönetilmesi beklenmektedir; ama devletin, kendisinin ya da tebaasının tehlikede olması durumu dışında iktisadi hayatla ilgili herhangi bir şey yapmasına izin verilmemektedir: Bu yönde gerçekleştirilecek herhangi bir girişim, bankaların, borsaların ve mali piyasaların anında ve sert cezalandırıcı eylemiyle karşılaşacaktır. Devletin iktisadi güçsüzlüğü bir kez daha, yönetimdeki ekibin dehşetiyle açıkça sergilenir. René Passet'nin[11] hesaplamalarına göre, saf anlamda spekülatif dövizlerarası mali işlemlerin toplam hacmi günde 1,3 trilyon dolara ulaşmaktadır. Bu rakam ticari mübadelelerin hacminden elli kat daha büyük ve dünyanın bütün "ulusal bankalar"ının toplam rezervlerini oluşturan 1,5 trilyon dolara neredeyse eşittir. "Bu durumda hiçbir devlet," diye yorumlamaktadır Passet, "'piyasalar'ın spekülatif baskılarına birkaç günden fazla direnemez." Devletin ele almasına izin verilen ve ele alması umulan yegâne iktisadi görev, şirketlerin yönetimine daha güçlü devlet müdahalesi ve halkın piyasa anarşisinin daha netameli sonuçlarına karşı savunulması için ortaya çıkabilecek yerel baskıları idare ederek ve denetleyerek bütçe dengesini güvence altına almaktır.

Jean-Paul Fitoussi'nin yakınlarda işaret ettiği gibi,

> Bu türden bir program, gene de, ekonomi şu ya da bu biçimde siyasal alanın dışına çıkarılmadıkça uygulanamaz. Bir maliye bakanı kesinlikle katlanılması gereken bir kötülük olarak kalır, ama en ideali bir iktisadi işler bakanlığından (yani ekonominin yönetilmesinden) vazgeçilmesidir. Başka deyişle, hükümet makro iktisat politikası sorumluluğundan yoksun bırakılmalıdır.[12]

Küresel finans, ticaret ve bildirişim endüstrisinin sahip olduğu hareket serbestisi ve kendi amaçlarına ulaşma konusunda sınırsız özgürlük, dünya sahnesinin siyasal parçalanmışlığına, *dilimlenmişliğine*

11. *Le Monde Diplomatique*, Temmuz 1997.
12. *Le Monde*, 29 Ağustos 1997.

bağımlıdır. Denebilir ki, onlar "zayıf" devletler, yani *zayıf* olmakla birlikte hâlâ *devlet* olmaya devam eden devletler konusunda ortak çıkarlar geliştirmişlerdir. Bu türden devletlerarası, yerelüstü kurumlar ortaya çıktıkça ve küresel sermayenin rızasıyla hareket etmelerine izin verildikçe, kasıtlı ya da bilinçdışı olarak, bütün üye ya da bağımlı devletler üzerinde, sermayenin özgür hareketini durdurabilecek ya da yavaşlatabilecek ve piyasa serbestisini sınırlayabilecek her şeyi sistematik biçimde tahrip etmek için eşgüdümlü baskı uygulamaktadırlar. Kapıları sonuna kadar açmak ve özerk bir iktisat siyasetine ilişkin her düşünceyi terk etmek, dünya bankalarından ve para fonlarından mali yardım almaya uygun olmanın ilk ve uysalca riayet edilen koşuludur. Zayıf devletler, Yeni Dünya Düzeni'nin, genellikle yeni bir dünya *düzensizliği* olarak kuşkuyla karşılanan şeyin kendisini sürdürmek ve yeniden üretmek için tam da ihtiyaç duyduğu şeydir. Zayıf devlet benzeri oluşumlar, iş yönetimi için gerekli olan düzenin bir parçasını güvence altına alan, ama küresel şirketlerin özgürlüğüne etkin frenler olarak korkulması gerekmeyen yerel polis güçleri rolüne (yararlı bir rol) kolayca indirgenebilirler.

Ekonominin siyasetten ayrılması ve birincisinin ikincisinin düzenleyici müdahalesinden muafiyeti, dolayısıyla siyasetin etkin bir fail olarak yetkisizleştirilmesi, toplumsal gücün dağılımında bir değişiklikten çok daha fazlasına işaret eder. Claus Offe'nin belirttiği gibi,[13] aslında siyasal fail –"kolektif olarak bağlayıcı seçimler yapma ve onları gerçekleştirme kapasitesi"– sorunsal haline gelmiştir. "Ne yapılması gerektiğini soracak yerde, daha verimli biçimde, yapılması gereken her neyse onu yapabilecek birinin var olup olmadığını araştırabiliriz." "Sınırlar delinebilir hale geldiği" için (elbette gayet seçmeli biçimde) "egemenler ismen egemen, iktidar anonim hale gelmiş ve onun işlediği mekân boşalmıştır." Nihai menzile gene de ulaşmış değiliz; süreç devam etmekte ve duracağa benzememektedir. "Başat örüntü 'frenlerin boşalması' olarak betimlenebilir: kuralsızlaşma, liberalleşme, esneklik, artan akışkanlık ve mali gayrimenkul ve emek piyasaları üzerinde işlemleri kolaylaş-

13. Claus Offe, *Modernity and the State: East, West* (Cambridge: Polity Press, 1996).

tırmak, vergi yükünü azaltmak vb." Bu örüntü ne kadar tutarlı biçimde uygulanırsa, onu geliştiren failin elinde o kadar az güç kalır; ve fail izlemesi istenen ya da bu yönde baskı yapılan örüntüden kaçabildiği ölçüde elindeki kaynaklar azalır.

Yeni küresel hareket özgürlüğünün en kapsamlı sonuçlarından biri toplumsal sorunları etkin kolektif eylem içinde yeniden biçimlendirmenin giderek zorlaşması, neredeyse imkânsız hale gelmesidir. Ve ayrıca toplumların yeniden biçimlendirme görevini geleneksel olarak yüklenen kesimler giderek başka yöne bakmaktadırlar; kendi konumlarında ve toplumsal olarak çerçevelenmiş görevlerinde hiçbir şey onları ellerinden kayıp giden ya da zorla alınan rolü yeniden üstlenmeye zorlamamaktadır. Birlikte gerçekleşen bu iki kapsamlı kopuş bugünün dünyasını Levinas'ın etiğine daha az uygun hale getirirken, Hans Jonas'ın açık çağrıları ıssızlığın ortasında çığlık atmaya benzemektedir.

Bu iki kopuş, bir hayret ve keyif karışımıyla, "tarihin sonu" ya da "ideoloji çağının sonu" olarak reklâm edilmiştir. Hiçbir programın ve hiçbir iyi toplum vizyonunun, hiçbir toplumsal adalet modelinin olmaması –aslında siyasetçilerin kendi güçlerini rüşvet ya da cinsel lütuf istemek için kullanmaları dışında hiçbir ahlâki siyaset modelinin ya da etik olarak yönlendirilmiş siyasetin– değerlerin garip biçimde tersine çevrilmesiyle, eğitimli elitlerin gurur duyacakları bir başlık olarak ilan edilmiştir; eşitlik, adalet, kamusal fayda, iyi toplum ya da etkin yurttaşlığın hâlâ anlamlı kavramlar ve izlenmeye değer görevler olduğunu ısrarla belirtmek (seçim kampanyaları sırasında istisnai olarak) ancak alay konusu olma ve öfke uyandırma riski göze alınarak yapılabilir.

D. ENTELEKTÜELLER KURTARICI OLABİLİRLER Mİ?

Cornelius Castoriadis son röportajlarının birinde, yurttaşlığımızın sorununun kendisini sorgulamaktan vazgeçmiş olmasından ibaret olduğunu öne sürdü. Aslında, "büyük anlatılar"ın (ya da, Richard Rorty örneğinde, "siyasal hareket"in, ideal bir duruma giden mesa-

fenin kısaltılması için ve eldeki sorunun çözümü lehine atılan her adımı, "kampanya siyaseti"nin bir ilkesi olarak değerlendirmek için kullanılan bir türün) ortadan kalktığının ilan edilmesi, bilgi sınıflarının çözüldüğünü, modern entelektüel görevin büyük reddiyesini haber verir.

Bilgi sınıflarının bir zamanlar onların tanımlayıcı özelliği olan toplumun sorgulanmasından imtina etme eğilimlerinde görünüşte keskin biçimde karşıt, ama aslında iç içe geçen iki tarz vardır.

"Pozitif ideoloji kavramı" bunlardan biridir. Bütün bilgi ideolojikse, kişi ideolojiyle ancak bir başka ideolojinin perspektifinden karşı karşıya gelebiliyorsa, *il n'y a pas hors d'idéologie** ise, farklı ideolojilerin geçerliliğini ölçen ve kıyaslayan hiçbir dışsal standart yoksa, geriye kalan hiçbir "ideoloji sorunu", ideoloji öğrencilerinin onları *sine ira et studio*** betimlemek dışında yapmaları gereken ya da yapmak durumunda oldukları hiçbir şey yoktur. Hepsinden önemlisi, bir duruş belirlemeye gerek yoktur. Bir dünya algılayışının bir diğeri üzerinde üstünlüğünü sağlayabilmenin hiçbir yolu olmadığı için, geriye kalan tek strateji onları oldukları gibi ele almak ve onların geniş ve indirgenemez türüne ilişkin kaba olguya razı olmaktır. Hiçbir ideoloji eleştirisine izin verilmemesi halinde, toplumsal düşünme görevi, ideolojinin her yerde olduğu ve her şeyin ideolojik olduğu bir kez işaret edildiğinde sona erer. Toplumla etkin biçimde uğraşma fikri gerekçesini ve aciliyetini kaybeder.

İronik biçimde, görünüşte zıt olan görüş aynı pratik sonuçlara götürür. Modern söylemden asla eksik olmayan ve artık güç kazanmakta olan bu diğer görüş, ideolojinin varlığının henüz tam olarak modernleşmemiş bir toplumun işareti olduğudur; ideoloji bilginin geri, yanı sıra zararlı bir türüdür. Direnmesi halinde, bu ancak kendi kendilerini atamış gerçeklik reformcularının cehaleti ya da sinsi bir komplosu sayesinde olabilir. Fransız Akademisi'ne girişi vesilesiyle Jean-François Revel, ideolojiyi, "olgulara ve yasalara rağmen ve onları hiçe sayarak oluşturulan bir *a priori* yapı; eşzamanlı olarak, bilim ve felsefenin, din ve ahlâkın tam tersi" olarak tanım-

* (Fr.) İdeolojinin dışı diye bir şey yoktur.
** (Lat.) Öfke ve önyargı duymadan.

ladı.[14] Bilim, felsefe, din ve ahlâkın kendilerini olguların ve yasaların savunucuları olarak nasıl omuz omuza durur vaziyette bulduk-ları, ancak tahmin edilebilir. Ama güvenilir bir tahmin, bu ordunun komutanlığı rolünün bilime verilmiş olmasıdır. Bilim, Revel'in işaret ettiği gibi, kendi iddialarını gerçeklik karşısında sınar (gerçekliği kendi iddiaları karşısında sınayan ideolojinin aksine –ki Revel bundan söz etmez). Revel bilimin sonunda ideolojinin yerini alacağını umar. Bu gerçekleştiğinde, Castoriadis'in önsezisi nihai olarak gerçekleşecektir: Toplum kendisini sorgulamayı bırakacaktır.

"İdeolojinin sonu" ilanı, oldukları haliyle şeylere ilişkin bir betimlemeden çok, toplumsal yorumcular adına yapılan bir niyet deklerasyonudur: Artık şeylerin yapılma tarzına ilişkin eleştiri yapılamaz, dünya, onun şimdiki durumu daha iyi bir toplum alternatifiyle karşılaştırılarak yargılanmaz ve sansür edilmez. Bütün eleştirel teori ve pratik, şu andan itibaren, postmodern hayatın kendisi gibi parçalanmış, kuralsızlaşmış, özgöndergeli, tekil ve epizodik olmaktadır.

Öte yandan, iktisadi sonuçların, verimliliğin ve rekabetçiliğin piyasa/neoliberal *ilahlaştırılmasının*, içerdiği kazanan kültü ve etik kinizmi geliştirmesiyle birlikte, geçmişin büyük ideolojilerinin günümüzdeki karşılığı olduğu sık sık ileri sürülür; öyle ki bu ideoloji, itiraz kabul etmez hegemonyaya öncüllerinden çok daha fazla yaklaşır. Görünüşe bakılırsa, pek çok kişinin bu görüş lehinde konuştuğu görülür. Neoliberal dünya görüşü ile tipik bir "klasik" ideoloji arasındaki benzerlik noktası, her ikisinin de, sapma göstereni gözlerden saklayarak, ilişkiyi ödüllendirerek ya da inkâr ederek, akıl yürütme mantığını ve sonuçların değerlendirilmesini belirleyerek, bütün gelecek söyleme *a priori* çerçeveler olarak hizmet etmesidir. Ve gene neoliberal dünya görüşünü öteki ideolojilerden keskin biçimde farklı kılan şey, aslında tamamen ayrı bir kategoriye ilişkin bir fenomen, tam da sorgulamanın ve herhangi bir eleştirel sınırın yokluğudur; onun olana teslimiyeti, toplumsal gerçekliğin amansız ve dönüşü olmayan mantığı olarak görülür. Neoliberal söylem ile modernitenin klasik ideolojileri arasındaki farkın, planktonun zihniyeti ile yüzü-

14. *Le Monde*, 12 Haziran 1998.

cünün ya da gemicinin zihniyeti arasındaki fark olduğu söylenebilir.

Pierre Bourdieu neoliberal dünya görüşünün görünürdeki yenilmezliğini Erving Goffman'ın tımarhanesine ilişkin "güçlü söylem"in yenilmezliğiyle kıyaslar:[15] Bu tür bir söyleme direnmek ve onu savuşturmak herkesin bildiği gibi çok zordur, çünkü o, "gerçeği" "gerçekdışı" olandan önceden seçerek ayırmış ve dünyayı olduğu haliyle gerçekleştiren en güçlü ve boyun eğmez bütün dünyevi güçlerin safında yer almaktadır. Piyasanın neoliberal ilahlaştırılması, *mantığın şeylerini şeylerin mantığıyla* karıştırır; ama modern zamanların büyük ideolojileri, bütün anlaşmazlıklarına rağmen, bir noktada hemfikirdi: Oldukları haliyle şeylerin mantığı, aklın mantığının dikte ettiği şeye karşı koyar ve onunla çelişir. İdeoloji aklı *doğanın karşısına* koyardı; neoliberal söylem aklı *doğalaştırarak* onu iktidarsızlaştırmaktadır.

Antonio Gramsci, sahici, varsayılan ya da postüla edilen görevleri ve nüfusun geniş kesimlerinin beklentilerini açıklamak ve böylece bir ya da bir başka *klasse an sich*'in [kendinde sınıf] *klasse for sich*'e [kendisi için sınıf] yükseltilmesine yardımcı olma görevini üstlenen bilgi sınıfının üyelerini anlatmak için "organik entelektüeller" terimini icat etti. "Bir sınıfın içinde bulunduğu kötü durumu tarihsel perspektife yerleştirerek" yapılan bu açıklama, ideolojinin işiydi; entelektüeller ideolojik praksise girişerek "organik" hale geldiler. "Organik" nitelendirmesine "entelektüel" kavramını eklemenin fazla yüklenmiş bir bileşimle sonuçlandığını belirtmeliyim; "bilgiyle uğraşan erkek ve kadınları entelektüeller"e dönüştüren, tam da Gramsci'ci anlamda "organik" olma olgusudur.

İdeoloji nosyonunu dünyayı değiştirmenin bir aracı, sınıflı toplumun sınıflarını özbilinçli tarihsel faillerin safına yükselten bir manivela olarak ya da daha genel olarak heteronom ve heterojen nüfusları özerk ve homojen kültürel birimler halinde yeniden biçimlendirmek ve yoğunlaştırmak için garip bir mekanizma olarak geliştirdikleri zaman, entelektüeller "organik" bir rolü yerine getirdiler; ne var ki bu durumda onlar, bilgi sınıfını sadece *kendi için sınıf* statüsüne değil, özel bir misyonerlik görevi olan çok özel bir halk sınıfının, bir

15. *Le Monde Diplomatique*, Mart 1998.

tür metasınıfın, "sınıf üreten sınıf"ın safına yükselterek, *kendilerinin* "organik entelektüelleri" olarak davrandılar. Her ideoloji nosyonu, bilgiyle uğraşan erkek ve kadınlara çok önemli, tarihsel bir eylemlilik tahsis eder; bu arada onları sınıflara, etnik gruplara, toplumsal cinsiyetlere ya da uluslara uygun, yeterli ve uyumlu değerleri ve amaçları dile getirmekten ve kendi keşiflerini tarihsel olarak etkin kılmaktan sorumlu hale getirir. İdeoloji kavramına ilişkin bu önemli ve belirleyici varsayım, entelektüllere kültür yaratıcıları, öğretmenler, yanı sıra değerlerin (esas olarak *etik* değerlerin) muhafızları olma rolünü verir; bu, adil toplum modeliyle doğrudan uğraşmayı ve dolayısıyla bizatihi toplumla ya da onun seçilmiş kesimleriyle uğraşmayı gerektirir ve aslında yerine getirilecek *bir misyon*u ve geliştirilecek bir erdemi olan kadınlar ve erkekler olarak "entelektüeller" fikrine anlam kazandırır; dahası, bilgi sınıfının kolektif girişimine bu kolektif göreve tekabül eden bir otorite konumu sağlar.

Soru, yakınlarda yaygınlaşan, belki de başat hale gelen "ideolojinin sonu" ya da "büyük anlatıların yok oluşu" (ve hepsini köprüleyerek, "tarihin sonu") öğretisinin, bilgi sınıfı adına bir teslimiyet ve kolektif girişimden vazgeçme edimi olup olmadığı; ya da, tam aksine, bunun "özorganik" stratejinin ve dolayısıyla onun gerekçesini ve *varoluş nedenini* sağlayan ideolojinin, başka, yenilenmiş bir versiyonu olarak görülüp görülemeyeceğidir.

Geç modern ya da postmodern çağın bilgi sınıfı organik entelektüellerin rolünü üstlenirse, bunun sadece organik entelektüellerin kendi rolleri olduğu görülür. Bilgi sınıflarının bugünkü düşüncelerinin sınırlarını en dikkat çekici biçimde çizen, onların kendi profesyonel etkinlik koşullarıyla uğraşmaları ve giderek toplumun öteki kesimleriyle bir bağlılık ilişkisine girmemeleridir; aslında, geleneksel "sentezleştirici" rolü neredeyse topyekûn terk etmeleri, toplumun geri kalan kısmını bir bireyler toplamından daha fazla bir şey olarak görme isteksizliği, onları kolektif olmaktan çok tek başına failler olarak teorileştirme eğilimiyle bağlantılıydı. Bugünün toplumsal düşüncesinde fail nosyonunun "özelleştirilmesi" pek çok önemli noktadan biridir.

Şimdiki yeni gelişmelere gebe kopuşun suçunu "kâtiplerin iha-

neti"nin bir başka sahne yapımına yüklemek ve ortodoks bağlılık yakarışını görev olarak yeniden giydirmeye çalışmak naif kaçacaktır. Kamusal bir gündemden mesleki sığınaklara çekilişi, ruh halinde (aynı ölçüde muammalı) ani bir değişimle ya da bir bencillik dönemiyle açıklamak da kolay olmaz. Her ihtimal dikkate alındığında, nedenler daha derine, iktidar ve eyleme ve etkin biçimde eyleme yeteneğinin postmodern toplumda dağıtılma ve deneyimlenme tarzında ve bilgi sınıflarınınki de dahil olmak üzere toplumsal hayatın koşullarının yeniden üretim tarzında meydana gelen derin dönüşümlere kadar uzanır.

Bilgi sınıflarının ve kamusal gündemin kaygıları ve meşguliyetleri arasındaki bağlantıların hızla zayıflama nedenlerini çözümleyen Geoff Sharp, yakınlarda, "toplumsal teorik 'söylem'in gündelik hayatın dilinden yalıtılması"nı bunların en tepe noktası olarak belirtmiştir.[16] Gene, bu yalıtılma ne olumsal bir seçimin sonucudur ne de bir karakter kusuru meselesidir. Bu, entelektüel kaynakların radikal yeniden dizilişinin ve entelektüel faaliyetin yürütüldüğü tarzda meydana gelen bir değişikliğin hemen ardından gerçekleşir. Kullanılmasını önerdiğim terimler bakımından, diyebiliriz ki, söz konusu olan yalıtılma, eğer bütün modern zamanlar boyunca olduğu gibi postmodern koşullarda da kendilerinin "organik entelektüelleri" olarak kalmaları durumunda, entelektüellerin özgöndergeli ideolojisinin alabileceği yegâne biçim olabilir; ne var ki, eşzamanlı olarak bu biçim bilgi sınıflarının bir başkasının "organik entelektüelleri" olmaktan çıkmasını gerektirir.

Sharp daha genel bir noktayı şöyle belirtir:

> Bir hayat biçimi oluşturmanın ayırt edici tarzı bakımından teknolojik aracılığa aslında radikal biçimde bağımlı olan, entelektüel pratiktir. Aracılık yapan eylem onun ayırt edici özelliğidir. O, teknobilimlerin kendi hedeflerini benimsediği ve oluşturduğu aracılık tarzını da, hedefin bilgiye daha doğrudan anlam kazandırmak için elde bulunmayan tarzlarda yeniden temsil edilmesine ve anlaşılmasına izin veren müdahaleci bir aygıt aracılığıyla benimser. Nihayet aracılık entelektüel pratiğe kendi hedeflerini daha soyut biçimde oluşturması için gerekli bü-

16. *Arena* 10 (1998)

tün ifadeleri sağlar; bu da onların karşılıklı var olma ilişkilerinin karakteristiğinden farklı ve tipik biçimde daha kapsayıcı kategoriler oluşturması anlamına gelir.

Bütün sergilenen kapsayıcılığı ve tipikliğiyle, söz konusu olan kategorilerin, gündelik hayatlarında ortaya çıkan ve eyleyen insanlar toplamını kapsamadığını ekleyelim. Tam aksine, insan faillerin soyutlanmış yönlerini genelleştirerek, *pars pro toto* [parçadan bütüne genelleme yapılarak], söz konusu kategoriler bir "bütün" oluşturmaktan ziyade parçalara bölünür ve ayrılırlar; insan hayatının, uğrunda mücadele ettiği bütünlüğü elde etme şansını zayıflatırlar. Gene de, durum her ne olursa olsun, Sharp'ı izleyerek, "entelektüel türden pratikler(in) postmodernite dünyasını kendi imgesinde, aracılık ederek, soyut olarak ve metinsel arşiv aracılığıyla yeniden oluşturmakta" (olduğunu) kaydedelim.

Bilgi sınıflarının ikamet ettikleri, işlettikleri ve işlendikleri internet ağı, *Lebenswelt*'i –yaşanan dünyayı– dışarıda bırakır; bu ağ dış dünyanın parçalarını ve bölümlerini ancak tam olarak parçalandığı ve böylece işlenmeye hazır hale geldiği zaman kabul eder ve onları gereğince geri dönüşümlü, soyutlanmış formda dış dünyaya iade eder. Postmodern entelektüel pratiğin mekânı olan sanal âlem, parçalanmayı besler ve parçalanmayı ilerletir; eşzamanlı olarak onun ürünü ve onun başlıca *causa efficiens*'i [etkin sebep] olur.

Modernitenin en parlak döneminde ideolojinin yükselişi, karma bir nimet olmanın kötü şöhretini taşıyordu; ama onun yok oluşu da öyle. Geriye doğru bakmanın avantajıyla, toplumu ideolojik dar ceketlere sokmanın, ideolojik taslakları yürütme güçlerinin coşkusuyla evlendirme ayartısına düşmenin insani maliyetlerini artık biliyoruz ve yeni bir bağlılık ilişkisi devreye girmeden önce onları dikkatle hesaplama eğilimindeyiz. Ama gene de alternatif işaret levhaları ve mihenktaşları olmadan yaşamanın, "şeyleri kendi haline bırakma"nın ve beklenmedik olmaları halinde sonuçları kaçınılmaz ilan etmenin maliyetlerini öğrenmek zorundayız. Ulrich Beck'in *Risikogessellschaft* [Risk Toplumu] vizyonu, bu türden hayata anlık bir bakıştır: bir krizden çıkıp bir diğerini yaşamak, bilinen bir sorunla uğ-

raşma girişiminin bilinmeyen sayıda bilinmeyen soruna yol açması, yerel düzenlerin yönetimi üzerinde odaklanırken onların küresel kaosa katkılarının gözden kaçırılması. "Büyük anlatılar"ın sonunu kutlamak için ne kadar erkense, onların geçip gidişine modern deneyimin ışığında hayıflanmak da o kadar acaip, belki de etik dışı bir tutumdur.

XV
İki cephede demokrasi*

Ecclesia'yı (kişisel olarak nadiren ziyaret ettiğimiz, ama kamusal sorunların, her birimizin hayatını etkileyen meselelerin çözümlendiği uzak alan) *Oikos*'tan (her gün tanıdıklarımızla karşılaştığımız ve yüz yüze geldiğimiz, paylaştığımız hayat tarzlarını konuştuğumuz ve müzakere ettiğimiz, zaman zaman gürültülü ve fırtınalı olmakla birlikte tanıdık ve aşina özel alan) ayırt etmeyi Aristoteles'ten öğrendik. İkisi arasında uzanan üçüncü bir alan daha vardır: ne gerçekten özel ne de tam olarak kamusal olan, ikisinden de bir parça taşıyan *agora*. "Kamusal" ile "özel"in karşılaştığı, birbiriyle tanıştırıldığı, birbirini bilgilendirdiği, barış içinde (ve yararlı) ortak hayatın zor

* Bu deneme daha önce "Zerstreuung der Macht" başlığı altında *Die Zeit*'ta (18 Kasım 1999) yayımlanmıştır.

sanatını deneme yanılma yoluyla öğrendikleri yer *agora*'dır.

Agora demokrasinin yuvasıdır. Demokrasinin nabzı, onun ziyaret edilme sıklığıyla, onu ziyaret eden insanların sayısı ve orada kalma süresiyle ölçülür. *Oikos* ile *ecclesia* arasında *tercüme* işi bu ziyaretler sırasında yerine getirilir. Demokrasi aslında kamusal ile özel arasında sürekli tercüme, özel sorunları kamusal meseleler içinde yeniden biçimlendirme ve kamusal refahı özel projeler ve görevler içinde yeni bir biçime sokma pratiğidir. Bütün tercümeler gibi bu da hiçbir zaman mükemmel değildir ve daima düzeltilmeyi gerektirir. Ve bütün tercümeler gibi, tercüme eyleminin her iki yanındaki imkânların yeni katmanlarını açığa çıkarır. Friedrich/Schleiermacher bize bu yorumun sürekli biçimde dönen "hermenötik çevrimi"nden ibaret olduğunu öğretti. Tercüme de aynı tarzda düşünülebilir. Demokrasi bir "tercüme döngüsü"dür. Tercüme durduğu zaman demokrasi de durur. Demokrasi, kendi doğasına ihanet etmeksizin, bir tercümeyi nihai ve artık tartışmaya kapalı olarak kabul edemez. Bir demokratik toplumu görevinin tamamlanmadığı, yani henüz yeterince demokratik olmadığı kuşkusunu asla tam olarak gidererememesiyle betimleyebilirsiniz.

Cornelius Castoriadis demokrasinin özünü *edoxe te boule kai to demo* ("o, meclis ve halk sayesinde iyi addedilir") sözünden daha iyi yakalayan hiçbir formülün olmadığını öne sürer. Bu söz, Atinalılar tarafından, çıkardıkları ve itaat etmek istedikleri yasalara rutin bir başlangıç sözü olarak kullanıldı. "İyi *addedilir*; 'iyidir' değil." Bugün iyi olduğu sanılan şey, yarın, meclis ve halk *agora*'da yeniden bir araya geldiklerinde öyle olmayabilir. Toplantıdan çıkan yasalara, ancak ileriki toplantılara her zaman geçerli olan davetler olarak itaat edilebilirdi. *Ecclesia* ile *oikos* arasındaki konuşma asla aksayamaz.

Tercümenin gerçekleşebilmesi ve uygulanabilmesi aynı koşula bağlıdır: eşzamanlı olarak toplumun ve onun üyelerinin özerkliği. Yurttaşlar özerk, kendi fikirlerini oluşturmakta ve sözlerini yerine getirmek için işbirliği yapmakta özgür olmak zorundadırlar. Ve toplum özerk, kendi yasalarını yapmakta özgür ve yasanın iyiliğinin, bu özgürlüğün ciddi ve özenle uygulamasından başka hiçbir gerekçesi

olmadığını bilmek zorundadır. Bu iki özerklik birbirini tamamlar, ama ancak kendi alanlarının örtüşmesi ve bu örtüşen alanların ortak hayatın iyi olması için gerekli olan bütün şeyleri kapsaması koşuluyla. Meclis ile halk arasında süregiden konuşmayı anlamlı kılan ve onların düzenli toplantılarının harcanan zaman ve çabaya değmesini sağlayan, her iki tarafça "iyi addedilen şey"in, her iki tarafın da itaat edeceği ve böylelikle yönetileceği yasa haline geleceği beklentisidir. Kendi özerkliklerini yaşamayı anlamlı kılmaları için yurttaşların, onların düşüncelerini ve çabalarını isteyen toplumun da özerk olduğunu bilmeleri ve buna inanmaları gerekir.

Eğer demokrasi buysa, bugünlerde ikili bir tehdide maruz kalmış demektir. Bir tehdit *ecclesia*'nın, kamu güçlerinin "iyi addedilen şey"i yasalaştırma ve yasalaştırılan şeyi uygulama konusunda artan güçsüzlüğünden gelir. Diğeri (ki birincisiyle alakasız değildir), *ecclesia* ile *oikos*, kamusal meseleler ile özel sorunlar arasındaki tercüme sanatının solmasından gelir. Demokrasinin kaderi halihazırda bu ikiz tehditlerle karşı karşıya gelinen iki savaş hattında kararlaştırılır.

Birinci tehditle başlayalım: İktidar giderek siyasetten kopmaktadır. İktidar, Manuel Castells'in belirttiği gibi, akış halindedir; bu arada modern demokrasinin iki yüz yıllık tarihi içinde icat edilen ve güçlendirilen bütün siyasal kurumlar eskiden olduğu gibi toprağa bağlı durmaktadır. İktidar, bu günlerde, küresel ve ülkelerüstüdür; siyaset ise ülke çapında ve yereldir. İktidar serbestçe ve uzamın sınırlarını hiçe sayarak elektronik sinyallerin hızıyla hareket eder. (Paul Virilo, tarihin ölüm ilanları çok zamansızken, coğrafyanın kesinlikle sona erdiğine tanık olduğumuzu, mesafelerin artık sorun olmaktan çıktığını öne sürmüştür.) Ne var ki siyasetin devletten başka bir faili yoktur; onun egemenliği de, eskiden olduğu gibi uzamsal terimlerle tanımlanır (ve sınırlanır). İktidar taahhütten kaçınma ya da uyararak veya uyarmaksızın cayma ve kaçınma yeteneğiyle ölçülme eğilimindeyken, iktidarsızlığın belirtisi hareketleri durdurma ya da yavaşlatma yeteneksizliğidir. "Kaybolan edim" seçeneğini açık tutmak hızla küresel güçlerin başlıca stratejisi haline gelirken, "vur-kaç" onun en gözde taktiği haline gelmektedir.

Kurumsallaşmış siyasal denetimin dışsal sınırları ile insan haya-

tıyla ilgili pek çok sorunun, tasarım ya da varsayım gereği, halledildiği yer olan uzam arasında genişleyen bir açıklık vardır. Bu uzam egemen devletin –şimdiye kadar demokratik usulleri cisimleştirmeyi ve kurumsallaştırmayı sağlayan yegâne bütünlük– erişim mesafesinin ötesindedir. Egemen devletler birliği bu boşluğu kolektif olarak doldurmak için her ne zaman girişimde bulundularsa da (kuşkusuz gönülsüzce), etkisiz kalan Uruguay kararlarının –ya da genetik mühendisliği ve klonlama gibi temel sorunlarda ortak bir tutum almanın kesin imkânsızlığının– tekrar tekrar kanıtladığı gibi, feci bir başarısızlığa uğradılar. Eski Yugoslavya'da yaşanan savaş pek çok önemli kopuşun işaretini vermiştir. Ama bu aynı zamanda, modern tarihin büyük bir bölümünde dünya düzeninin ve demokrasi pratiğinin temelini oluşturan o egemen devletin tabutuna çakılan bir çivi, devlet egemenliğini kendisi için başlangıç noktası olarak benimseyen Birleşmiş Milletler'in küreselleşme karşısında sergilediği kayıtsızlığın ilanı oldu. Görünürde küresel demokrasi diye bir şey yoktur.

Antony Giddens modern hayatın içinde yayıldığı tarzı gözümüzde canlandırmak için *Juggernaut* metaforunu kullanmıştır (sadık, dinsel vecde kapılmış kişilerin neşeyle kendilerini altına atıp ezildikleri söylenen dev bir araç olarak "Juggernaut" imgesi Hindistan'ın İngiliz yöneticileri tarafından ithal edildi ve İngiliz imgeleminde İncil'de adı geçen Moloch imgesinin yerini aldı). Metafor modernitenin dinamiklerini kavramaya uygun olmakla birlikte, küreselleşmenin mantığını da şaşmaz bir kesinlikle yansıtmaktadır.

Dinsel vecd hali, bu günlerde kuşkusuz geleceği parlak saray şairleri ya da Francis Fukuyama ya da Thomas Friedman gibi bu güçlere övgüler düzen kişilerle sınırlıdır. Dünyevi zamanlarımızın ağırbaşlı *Staatmänner*'i [devlet adamları] için, *Staatsräson*'un [devletin varlık nedeni] güncelleştirilmiş bir versiyonu oluşturulacaktır; HAY ilkesi (Pierre Bourdieu'nun küresel serbest piyasa tutkunlarının amentüsü olarak önerdiği bir kısaltma: "Hiçbir Alternatif Yok") giderek görkemli basiretin işareti olmaktadır: Oyunu durdurmak için yapabileceğimiz hiçbir şey yok; onları yenemiyorsak, onlara katılalım. Sonuç aşağı yukarı aynıdır. Siyasal bilgeliğin esa-

sı, mali ve ticari sermayenin serbest hareketine kapıyı sonuna kadar açmak ve kuralları en aza indirip emek piyasalarının ve mali piyasaların esnekliğini en çoğa çıkararak ülkeyi güçlü göçebeler için ikna edici biçimde misafirperver ve ayartıcı hale getirmektir. Başka deyişle, *ecclesia* kendi gücünden feragat etmek için kendi gücünü kullanmaktadır. Hükümetler *Juggernaut*'un kendi yollarında yol almasını sağlamak için birbiriyle yarışmaktadır.

Claus Offe birkaç yıl kadar önce, karmaşık toplumsal gerçekliğimizin çok katılaştığı, öyle ki onun mekanizması üzerine her eleştirel düşüncenin boş ve hiçbir pratik sonuç taşımaz göründüğü gözlerninde bulundu. Ama bifteğin "sertliği" bizatihi bıçağımızın ve dişlerimizin ne kadar keskin olduğunun bir yansımasıdır. Bıçaklar artık masanın üzerinde olmadığı ve ister sağlıklı ister hastalıklı olsun dişlerimiz teker teker çekildiği için, eti ısırabileceğimiz hiçbir şey yoktur...

Bugünlerde siyasal gizemlerin en baskını "*ne* yapmalı"dan ziyade, "ne yapılacağını bilseydik onu *kim* yapardı"dır. Kendi yerel *ecclesia*'larına mensup birçok makul insan, eylemin uygulanabilirliğini eylemin kendisiyle değil aletlerin gücüyle ölçmeyi ummaktadır, çünkü onlar manevra özgürlüklerinin ne kadar sınırlı hale geldiğini gayet iyi fark etmektedirler. *Oikos*'un refahını dert edinen biri için, ortak çıkarları ilerletme ve koruma yöntemlerini görüşmek amacıyla *agora*'da yapılan toplantılar, giderek boşa harcanan zaman ve çaba olarak görülmektedir. *Ecclesia*'nın profesyonellerine gelince, onların *agora*'yı ziyaret etmeleri için artık hiçbir sebep olmadığı görülmektedir. Nihayet onlar, şeyleri olduğu gibi kabul etmeye, onları kendi başlarına ısırmaya, bunun için özel bıçaklar ve çarşıdan alınan takma dişler kullanmaya daha fazla teşvik etme dışında tartışmaya pek az şey katabilirler.

Agora terk edilmiştir. Gene de uzun süre boş kalmamıştır. O bir kez daha, bu kez *oikos*'tan yankılanan seslerle doldurulmuştur. Nüktedan İngiliz söz ustası Peter Ustinov'un gözlemlediği gibi,"Burası özgür bir ülkedir, hanımefendi. Sizin mahremiyetinizi kamusal alanda paylaşma hakkına sahibiz." Fransız sosyolog Alain Ehrenberg, Ekim 1983'te bir Çarşamba akşamını Fransız kültür

(sadece kültür değil) tarihinde bir dönüm noktası olarak görür: O akşam Vivianne adında biri, milyonlarca TV izleyicisinin önünde, kocası Michel'in erken boşalmadan mustarip olduğunu ve umulacağı üzere, cinsel ilişkiden asla zevk almadığını ilan etti. Yeni ufuklar açan bu olaydan beri, sayısız *talk-show* ve *chat-show* yerkürenin her yerindeki TV istasyonları tarafından insan dünyasına açılan başlıca pencere haline gelmiştir. Seyircilerin bu pencereden gördükleri şey, daha önce kamusal olarak asla açığa vurulmayan mahrem *Erlebnisse*'yi [deneyim] itiraf eden insanlardır ve işittikleri, *ad nauseam* [bıktıracak kadar] tekrarlanan başlıca ders, her birimizin aynı kaygılarla mücadele etmek zorunda olduğumuz ve her birimizin onlarla tek başına, kendi nüktedanlığını ve dayanma gücünü kullanarak ve ancak büyük mağazalarda uzmanca çevreyi kolaçan eden zeki aygıtların yardımıyla mücadele etmek zorunda olduğumuzdur.

"Özel", kamusal olması amaçlanan sahneyi işgal etmiştir, ama "kamusal"la etkileşmek için değil. Kamusal görüş içinde iyice açığa çıkarılmaktayken bile, "özel" yeni bir nitelik kazanmaz; sadece kendi mahremiyeti içinde desteklenir. Vivianne ve Michel gibi "sıradan insanlar"ın televizyonda yayınlanan söyleşileri ve gazetelerin, gösteri dünyasının yıldızları, siyasetçiler ve diğer önemli kişilerin özel hayatlarına ilişkin "özel" dedikoduları, kamusal hayatın bönlüğüne ve özel sorunlarla özel çarelerden daha az özel olan her şeye bağlanan umutların beyhudeliğine ilişkin kamusal derslerdir. Bugünlerde yalnız bireyler *agora*'ya kendileri gibi yalnız bireylerle birlikte olmak için girmektedirler. Evlerine kendi yalnızlıkları içinde, endişelerini gidermiş ve güçlenmiş olarak dönmektedirler.

Bu, demokrasinin geleceğinin elini ve ayağını bağlayan Gordiyüs düğümüdür: Kamu kurumlarının artan pratik güçsüzlüğü ortak sorunlara ve bu sorunlar karşısında alınacak ortak tutumlara duyulan ilgiyi ortadan kaldırırken, özel acıları kamusal sorunlara çevirme yeteneğinin azalması ve bu yöndeki iradenin ortadan kalkması, güçsüzlüğün sonuçlarından beslendikçe güçsüzlüğe yol açan küresel güçlerin işini kolaylaştırır. Bu düğümü kesmek, bir Makedonyalı İskender'in içgörü ve cesaretini gerektirecektir.

XVI
Şiddet: eski ve yeni*

Amerika Birleşik Devletleri'nde terorizme karşı ülke içinde ve dışında verilen savaş yıllardır federal hükümetin başlıca uğraşı ve ulusal gelirden büyük payların polis ve silahlı kuvvetler bütçelerine ayrılmasının sebebi olmuştur. "Terorizm" her defasında, deniz piyadelerinin ya da bombardıman uçağı pilotlarının yeni bir görev için gönderilmelerini, yeni bir akıllı füze saldırısını ve kentlerde yaşayan insanlara daha katı kısıtlamalar getirilmesini sağlayan etiket olmuştur. Birileri, bir yerlerde elde silah direnmeye karar verdikleri zaman, özellikle direndikleri güç serbest ticaret ve açık sınırlara ilişkin Amerikan "küreselleşme programı"na direnmeyi

* Bu deneme daha önce Almanca olarak "Alte und neue Gewalt" başlığıyla, *Journal für Konflikt und Gewaltforschung*'da (I. 2000) yayımlanmıştır.

çoktan terk etmiş hükümetlerse, "terorizm" kavramı özellikle elverişli hale gelir. San Diego'dan profesör Herbert I. Schiller'e göre, sadece son on yıl içinde, İranlılar, Libyalılar, Filistinliler ve Kürtler terorist olarak ilan edilmişlerdir (en başta Dışişleri Bakanı Madeleine Albright tarafından). Son elli yıl içinde Amerikan ordusu ve müttefikleri, Kore, Dominik Cumhuriyeti, Vietnam, Nikaragua, Irak ve birkaç başka yerdeki teroristleri napalmla yakmış ya da başka biçimlerde katletmiştir.[1]

Terorizmin vahşi ve kanlı olduğu ve "terorist" denilen insanların, pek çok ölümlünün kendi davalarının doğumunu ya da yaşamasını sağlamak için ihtiyaç duyduğu kadar cinayet işlemeye hazır ve hevesli olduğu kuşku götürmez. Ne var ki sorun, diğer insanları vuran, bombalayan ya da yakan insanların mı "terorist" olarak etiketlendiği, yoksa bu etiketleme işinin onların yaptıkları işlerin doğasından çok bu etiketleri basan ve onları bir daha çıkmayacak kadar güçlü bir zamkla yapıştıranların sempati ve antipatisine mi bağlı olduğudur. Etiketler olmasaydı, teroristler ile onların kurbanları sık sık birbirine karıştırılabilirdi; tıpkı, *Guardian* muhabiri Chris Bird'le kuşkularını paylaşan Kosova'daki İngiliz asker gibi: "Kosova Kurtuluş Ordusu hakkında yeterince bilgilendirilmediğimizi düşünüyorum. Onlar terorist ve verdikleri savaşı onlar adına kazandık. Sadece Sırplar değil, etnik Arnavutlar da onlardan korkuyorlar."[2]

Teroristler şiddet uygularlar; daha doğrusu onların yaptıklarına şiddet deriz. Bu tersine çevrilebilir tanım, sadece yapılan işin özelliklerine atıfta bulunarak şiddeti tanımlamanın ne kadar zor olduğunu gösterir. Evet, insanlara aksi halde yapmayacakları ve yapmaktan hoşlanmayacakları şeyleri yaptırmak şiddetin özelliğidir; evet, şiddet insanları kendi iradelerine karşı eyleme yöneltmek ve böylelikle onları seçme hakkından yoksun bırakmak anlamına gelir; ve evet, bu türden etkiler uğruna insan bedenine zarar verilir, acı çektirilir, içi dışına çıkmış et ve kan havuzları hayaletiyle ya da direnecek kadar cesur ya da kibirli erkeklerin ve kadınların kendi be-

1. Herbert I. Schiller, "Décervelage à l'américaine", *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1999, s. 2.
2. Chris Bird, "This is what will happen to all of us", *Guardian*, 29 Temmuz 1999, s. 2.

denlerini yaktıkları ve kanlarını döktüklerine dair söylentilerle yayılır. Bu doğrudur; ama bütün doğru bundan ibaret değildir. İnsan özgürlüğünün ve bedensel bütünlüğünün tüm zalim, kanlı, kuralsız eğilip bükülmeleri "şiddet" başlığı altında gerçekleşmez. Bu türden eylemin "şiddet" olarak adlandırılması ve bu nedenle mahkûm edilmesi için, eylemlerin doğasıyla değil, onları gerçekleştiren kişilerle, onlara atfedilen ya da kendi ilan ettikleri amaçlarla ilgili olan bazı başka koşulların da gerçekleşmesi gerekir. Eylemlerin kurbanlarına gelince, onlar farklılığı pek seçemeyeceklerdir: Kan içinde kalacaklar, evlerinden koparılıp alınacaklar, kendi mülklerinden ya da canlarından olacaklar ve bütün bunlar, şiddeti uygulayanların güdülenmelerinin sahici mi yoksa varsayım mı olduğunu fark edemeyecekleri şekilde hissedilecektir. Acı ister "karşılıklı" ister kasıt sonucu olarak sınıflandırılsın tam da aynı şekilde hissedilir. Ancak daha önemlisi, niyetlerin gerçekte ne olduğuna, bu niyetlerin "karşılıklı hasar"ın ne kadarını özümleyebileceğine, geriye onların sahip oldukları soylu niyetlerden ne kadarının kaldığına karar verme zamanı geldiğinde, kurbanlar ancak kendilerine eziyet edenlerin sözlerine güvenmek durumunda kalırlar.

Özetle, şiddet aslında tartışmalı bir kavramdır. Kavramın bir bölümünü oluşturan tartışma meşrulukla ilgilidir. Şiddet meşru olmayan baskıdır; daha doğrusu, meşru görülmeyen baskıdır. Bir baskı edimine, insanları kendi iradelerine aykırı eylemeye zorlayan ya da isteyerek veya istemeden eyleme şansını onlardan alan bir edime "şiddet edimi" adını vermek, edimin betimine hiçbir yeni bilgi eklemez, ama sözcünün kararını aktörün baskı uygulama hakkının sorgulanmasına ve aynı zamanda, onların eylemlerini betimlemek için hangi sözcüklerin kullanılacağını belirleme haklarının inkârına taşır. İktidar mücadelesinde şiddet eş zamanlı olarak bir araç ve riskli bir ödüldür. Bu ikili rol, baskının meşru olduğu bu mücadelenin ana hedefinden türer.

"Edebi alan"a ilişkin içgörülü çözümlemesinde Pierre Bourdieu, "pozitivist" edebiyat incelemeleriyle, edebiyatın içkin ve "nesnel" niteliklerinin bir envanterini çıkarma girşimi olarak dalga geçti. Onlara kalırsa bu nitelikler neyin "edebi eser" olup olmadığını

ya da kimin "yazar" olup olmadığını eşit derecede "nesnel biçimde" saptamayı sağlıyordu. Bu türden umutlara ve niyetlere karşı Bourdieu, "edebi ya da sanatsal alanın içinde yürütülen mücadelelerde önemli konulardan biri(nin), alanın sınırlarının, yani 'mücadeleye katılma konusunda meşru hak sahibi olan' insan topluluğunun tanımı" olduğuna işaret eder. Buradaki sorun, "meşru pratiğin tanımlanması" ve nihai olarak "otoriter" yani *bağlayıcı* tanımları ifade etme hakkının tanımlanmasıdır.[3] Edebi ya da sanatsal mücadelelerle ilişkili olmasına rağmen bu çözümlemenin konumuzla doğrudan ilgili olduğunu öne sürüyorum: Bourdieu'nün burada edebi alanın dinamikleri hakkında söylediği her şey, daha geniş bir "toplumsal alanlar" sınıfı örneği olarak sahip olduğu özelliklerle ilgilidir. *Bütün* toplumsal alanlar, ne kadar farklı ve özgül olurlarsa olsunlar, araçları ve ürünleri ne olursa olsun, geçmiş iktidar mücadelelerinin tortularıdırlar ve süregiden iktidar mücadeleleri tarafından "biçimlenirler". İktidarın özü, *otorite kullanarak tanımlama* hakkıdır ve iktidar mücadelesinin başlıca konusu, tanımlama, hasım kamptan gelen tanımlamaları geçersiz kılma ve gözardı etme hakkının edinilmesi ve elde tutulmasıdır.

Edward W. Said'in Kosova'da şiddetin patlak vermesinin ertesinde kaydettiği gibi:

> Miloşeviç'e savaş suçlusu diyen Uluslararası Adalet Divanı, aynı ölçütleri kullanarak, Clinton ve Blair'i, Madeleine Albright, Sandy Berger, General Clark'ı, kanunlara riayet etme usullerini ve savaş hukukunu eşzamanlı olarak ihlal eden herkesi suçlu bulmaktan geri dururs a itibarını kaybeder. Clinton'un Irak'ta yaptıklarıyla kıyaslandığında, Miloşeviç nerdeyse bir amatördür.[4]

Bu sözlerin naifliğinin kasıtlı olduğunu rahatlıkla varsayabiliriz. Uygarlığımızın geçici hevesleri ve zaafları konusunda sezgileri en güçlü çözümlemeci olan Edward Said'in, Uluslararası Adalet Divanı'nın uyguladığı ölçütlerin zulme göre ve bu zulmün neden oldu-

3. Pierre Bourdieu, "Le champ intellectuel: un monde à part", *Choses diets* içinde (Paris: Minuit, 1987), s. 171.

4. Edward W. Said, "La trahison des intellectuels", *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1999, s. 7.

ğu insani acılara göre belirlenen ölçütler değil ("kanunlara riayet" gibi semavi ve uçucu ölçütler bir yana) *zalim olma hakkı*na ilişkin ölçütler olduğunu ve sonuç olarak mahkemenin Miloşeviç'e ve Clinton'a uyguladığı ölçütlerin aslında aynı olduğunu hiç kuşkusuz bilmesi gerekir. Birincisinin bir suçlu olarak ilan edilmesini ve diğerine onu dize getirmenin tadını çıkarma imkânını sağlayan bu ölçütlerdir. Birkaç yıl önce, devletin toprak egemenliği ilkesi küreselleşmenin aralıksız baskısı altında henüz ezilmediği bir sırada, "aynı" ölçütler Miloşeviç'in beraatini ve saldırganlık suçlamasının –meşru olmayan şiddete verilen isim– NATO güçlerine yönetilmesini sağlardı.

Bütün düzen kurma ve düzeni muhafaza etme girişimlerinde, meşruluk, zorunlu olarak, oyunun başlıca ödülü ve en hararetli biçimde tartışmalı kavramdır. Savaş, uygun olan (yani cezalandırılmayan) baskı ve zorlamayı, uygun olmayan (yani cezalandırılabilir olan) baskı ve zorlamadan ayıran sınır çizgisi çevresinde yürütülür. "Şiddete karşı savaş", baskı uygulama tekeli adına açılır. "Şiddetin ortadan kaldırılması", böyle bir savaşın ilan edilen hedefi, tekelin artık tartışmalı olmadığı durum olarak görülür. Uygar hayatın özelliği olarak sunulan "şiddetten arınmışlık", baskının yokluğu anlamına gelmez; *yetkilendirilmemiş* baskının yokluğu anlamına gelir sadece. Bunlar şiddete karşı savaşın neden kazanılmaz olduğunu gösteren başlıca sebeplerdir ve "şiddetten arınmış" bir toplumsal düzen neredeyse kendiyle çelişen bir terimdir.

Modern uygarlığımız, "şiddetin ortadan kaldırılması"nı, düzen kurma gündeminin başlıca maddelerinden biri olarak kabul etmişti. Modernite projesini sözcük anlamıyla benimseyen ve sözcük seçiminin gündemi gizlediğini ya da daha hoş hale getirdiğini unutan sayısız araştırmacı, modern uygarlığı, insanlık durumunun "yumuşaması" ve gelişen düzenin baskı yöntemlerini sürekli ortadan kaldırması yönünde bir eğilim olarak teorileştirmiştir. Şimdiye kadar inandırıcı ilerlemeyi dokümanlaştırmak için gerçekleştirdikleri girişimlerde acı biçimde düşkırıklığına uğramışlar, gene de süregiden güç oyununun ortamında ve kurallarında meydana gelen her değişikliği gelecekte gerçekleşecek bir yarma hareketinin belirtisi ola-

rak kutlamışlardır. Oyunda değişiklik sağlamakla ilgili sorun, solmakta olan gelecekte daha iyi şans vaatlerini sürekli olarak yenilerken geçmişi tekrar tekrar yeniden değerlendirmekten başka bir şey yapamamasıdır. Zamanında uygar düzenin bir zaferi olarak kaydedilen şey bir süre sonra tüyler ürpertici bir şiddet tarihi olarak yeniden yazılma eğilimi göstermektedir –Hindistan'ın "şiddet yanlısı kabile üyeleri"nin "bastırılması" ya da Amerika'daki vahşi Kızılderililerin ve Avustralya'daki aborijin vahşilerinin ehlileştirilmesi konusunda yaşandığı gibi. Şiddet ile "uygarlığın gelişmesi" arasındaki sınırların ne kadar kırılgan ve gelip geçici olduğu Amerikan tarihine ilişkin ders kitaplarının adı çıkmış sorunları tarafından canlı biçimde sergilenir. Bu kitaplar, "siyasal bakımdan yanlış" oldukları, yani hasımların silah kullanmalarının meşruluğu fikrine ters düştükleri için, birbiri ardı sıra ihbar edilmekte, kınanmakta, karalanmakta ve teker teker dolaşımdan çekilmektedir.

İki önemli sonuç ortaya çıkar.

Birincisi, modern tarihin yükselen ya da gerileyen bir şiddet öyküsü olup olmadığını bir nesnellik ölçüsüyle söylemek imkânsızdır; şiddetin toplam hacmini "nesnel biçimde" ölçecek bir yöntem bulmanın tamamen imkânsız oluşu gibi.

Ludwig Wittgenstein'ın isabetli hatırlatmasıyla başlayalım: "Hiçbir ıstırap çığlığı bir insanın çığlığından daha büyük olamaz... Ya da gene, hiçbir ıstırap tek bir insanın çekebileceği acılardan daha büyük olmaz... Bütün gezegen *tek bir* candan daha büyük bir acı çekemez."[5] Ama acı verme sorununu acı çekenlerin sayısı sorununa indirgeme yönündeki yaygın ancak hatalı eğilime karşı yapılan bu uyarı basiretsiz bir tutumla gözardı edilirse, sorun olduğu gibi kalır; baskı edimlerinin "şiddet edimleri" olarak görülmesi, ne kadar özenle ve emekle araştırılır ve sıralanırsa sıralansın amaca en uygun dizilerin ciddi biçimde ele alınmasını sağlamayacak kadar değişken ve istikrarsız olur. Tarihsel şiddet eğilimlerine ilişkin şimdiye kadar yapılan bütün değerlendirmeler kısa ömürlü olmuştur; bunlar, baskının meşruluğu kadar tartışmalı ve çekişmeli ve baskı-

5. Wittgenstein'ın öğrencileri tarafından 1944'te yapılan kayıt; alıntı, *German Essay on Religion*, der. Edward T. Oakes (New York: Continuum, 1994), s. 224-5.

nın bu türden meşruluğa bağlanlı şiddet olarak sınıflandırılması kadar kısıtlayıcıdır.

İkincisi, "uygar bir düzen"in gelişmesine ve güçlenmesine eşlik eden niyet deklarasyonlarının aksine, şiddete karşı tutarlı ve kararlı bir tutum alınması olası değildir. Şiddetin kınanması ancak baskıya varması halinde birleştirici olabilir; ama destede böyle bir kart yoktur. Düzen kurucular ve düzen muhafızları, baskının yararı ve baskıya duyulan ihtiyaç sorunu ortaya çıktığında ikili bir düşünme tarzı içindedirler ve başka türlü yapamazlar. "Düzene karşı engeller"in ya da "düzenin düşmanları"nın ezilmesi, boyun eğmeye *zorlanması*, böylece düzenin zafere ulaşabilmesi söz konusu değilse, düzen kurma fikri onlar için birinci planda yer almaz. Radikal biçimde hoşgörülü ve her şeye izin veren bir düzen *kendi kendisiyle çelişir*. Düzen kurmak ve düzeni korumak ilkesel olarak, baskı önlemlerinden oluşan büyük bir bütünün şiddet karşısında duyulan utançtan bağışık tutulmasından ibarettir; onun, meşruluğun yeniden dağıtıcısı ve düzenin muhafızı olma hedefi, şiddeti, yani *gayri meşru* baskı olan şiddeti tasfiye etmek için mücadele vermek olduğu kadar, "yararlı ve zorunlu" baskıyı da meşrulaştırmak içindir. Güç kullanmanın ve zorlamanın mahkûm edilmesi, ancak seçmeli ve daha da çok tartışmalı olabilir.

"Olağan" ve "normal" baskının "şiddet" olarak algılanması toplumsal düzenin meşruluk derecesiyle birlikte değişir. Eğer düzenin meşruluk iddiası sakat ve yetersiz biçimde gerekçelendirilmişse, düzenin hizmetindeki gücün büyük bölümü şiddet olarak anlaşılacaktır; ve tam tersine, düzenin meşruluğuna meydan okumak onun şiddet olarak uygulanmasının sorgulanmasından ve mahkûm edilmesinden ibaret olacaktır. Zor kullanma hakkını inkâr etmek mevcut güçlere meşruluk vermeyi reddetmeye –rekabetçi bir güçle ilişki kurmayı bir kural olarak reddetmeye– eşittir. Geçiş dönemlerinde, toplumun günlük, "düzenli" hayatında yaygın biçimde görülen baskının çoğu kamu bilincinde şiddet olarak yüzeye çıkar.

Yaşadığımız dönem bir geçiş dönemidir; tarihte modern toplumun doğuşuna kadar uzanandan aşağı kalmayan derinlik ve kapsayıcılıkta bir geçiş. "Şiddet zamanlarında yaşama" izleniminin ve

şiddetin miktarının ve zulmünün artmakta olduğu kanaatinin çok yaygın olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Günlük rutinin eski kurumsal yapı iskeleleri parçalandığında, "meli-malı(lar)" bir kez "hayatın parçası", tatsız ve rahatsız edici, ama yaşanması ve sessizce katlanılması gereken bir şey olarak görüldüğünde, eskiden olduğu kadar bariz ve kaçınılmaz görünen pek az şey kalır.

Baskı, güvenli biçimde kurumsallaştırıldığı zaman, odak dışına çıkarak gündelik hayatın geri planı içinde erir. Gözler onu nadiren fark eder ve bu durumda o "görünmez"dir; ve baskı rutin, tekrarlamalı ve monoton hale geldikçe, dikkati çekme şansı azalır. Ama rutin kırıldığı ya da baskı altına girdiği zaman onu ayakta tutmak için kullanılan zor görünür hale gelir. Bu aynı zamanda, kendi hedeflerinin gözünde baskının şiddetin bütün süslerini (yasal dayanağı olmayan, haksız ve mazur görülemez güç kullanımı, kişisel bütünlük ve egemenliğe karşı kötü bir saldırı) edindiği andır.

Ne var ki bu, öykünün sadece bir bölümüdür. İnsanların bugünlerde, kurumsallaştırılmış çerçevelerin yokluğunda ancak şiddet olarak sınıflandırılabilecek bir zor kullanımına başvurmalarının artan sıklığı bir *trompe-l'oeil* [gözboyamaca] olarak gözardı edilmez ve geçiş dönemlerinde doğal olan bilişsel karmaşa bundan ötürü suçlanamaz.

Yaşadığımız dönem, eski yapılar parçalanıp ya da sökülüp dağıtılırken onların yerine eşit bir kurumsal sağlamlığa sahip hiçbir alternatif yapı konulamadığı sürece bir geçiş dönemidir. Sanki bu kez bizatihi insan ilişkilerinin biçimlenmek üzere içine döküldükleri kalıplar erime potasına atılmaktadır. Bu türden kalıplardan yoksun olan bütün ilişki örüntüleri, belirsiz ve kırılgan, meydan okunmaya yatkın ve müzakereye açık oldukları ölçüde kuşkulu hale gelirler. Mesele sadece, halihazırdaki insani ilişkilerin, modernite çağındaki bütün ilişkiler gibi, bir örüntüye sokulma çabası gerektirmelerinden ibaret değildir; günümüzün sorunu bizatihi örüntülerin artık "verili" olmamasıdır. Artık bizatihi örüntüler görevlere dönüşmüşlerdir ve bu görevler, başarılı olmak için gerekli olan "normatif düzenleme"nin ve açık seçik ölçütlerin yokluğu tarafından belirlenen koşullar altında yerine getirilmektedir. Başlıca ödülünü bizatihi

kendi kurallarının ve amaçlarının oluşturduğu bir garip oyun.

Örüntü oluşturma önceden belirlenmiş hiçbir bitiş çizgisine sahip olmadığı için ve kişinin maceranın ilerleyişini ölçmek şöyle dursun, onun yönünü kontrol edebilmesini sağlayacak hiçbir hazır tasarım olmadığı için, iş ancak bir dizi deneme yanılma yoluyla ilerleyebilir. Örüntü oluşturmak bugünlerde sürekli bir deneyimleme sürecinden ibarettir. Deneyimlerin test etmesi amaçlanan her başlangıç varsayımı belirsiz ya da tamamen nâmevcut eğilimindedir; bizatihi deneyimin amacı deneyimin konusudur.

Örüntü oluşturmanın deneme ve yanılma süreci, bir kural olarak, "savaş yoluyla keşif" biçimini alır. Askeri pratikte bu terim öteki tarafın kaynaklarını, savunma ve saldırı yeteneklerini, böylece yapılacak hamlelere karşı tarafın ne tür bir tepki verebileceğini ya da, tam tersine, kendi konumunu nasıl güvence altına alabileceğini açığa çıkarma umuduyla küçük çatışmalara girme anlamına gelir. Bütün bunları kısa ancak yoğun bir askeri harekâtla keşfetme girişimleri bazen, stratejik plan tamamlandığı ve imzalandığı, geriye sadece başarı umutlarının ne kadar gerçekçi olduğunu test etme işi kaldığı zaman gerçekleştirilir. Ama "savaş yoluyla keşif" uygulanabilir seçenekler dizisinin ne kadar geniş olduğunu bulmak için başlatıldığında da aynı şey gerçekleşir. Henüz hiçbir plan hazırlanmamışsa, eylem hedeflerinin oluşturulması ön çatışmanın sonuçlarına, karşılaşılması muhtemel direnişin gücü ve kararlılığına ilişkin türetilebilecek çıkarımlara bağlı olacaktır.

"Aile" ve "mahalle" şiddetinin halihazırda artmakta olan hacmi iki aşamalı bir açıklama gerektirir. Birincisi, bir zamanlar çok güçlü, kendini açığa vuran ve tartışmasız ilişki örüntülerinin algılanan zayıflığından ötürü bu örüntülerin günlük yeniden üretimi içinde gerekli olan baskının çoğu geçmişteki meşruluğundan soyundurulmuştur ve şimdilerde şiddet edimi olarak yeniden sınıflandırılma eğilimi göstermektedir. İkincisi, örüntülenmiş kısıtlamalardan kurtulan ilişkilerin yeni akışkanlığı ve esnekliği "savaşla keşif" stratejilerinin yaygın biçimde kullanılmasına yol açar. Tarafların gücü, becerisi ve direnci, kişinin kendi bölgesini ne kadar genişletebileceğini, karşı saldırı korkusu olmaksızın ne kadar ileri gidebileceği-

ni ya da "topluca harekete geçme"den ve uygun biçimde karşılık vermeden önce öteki tarafı ne kadar sıkıştırmanın ve püskürtmenin mümkün olacağını bulması için gerçekleştirilen bir "güç denemesi"ne sokulur. Eğer yeni örüntüler oluşmaz, ateşkes şartlarının yeniden zorlanması ya da günlük olarak yeniden müzakere edilmesi gerekirse, "barış içinde ortak yaşama"nın temelini teşkil eden baskı, şiddet kılığında uzun bir süre boyunca resmigeçit yapabilir.

Aile ve mahalle şiddetinin yenice isimlendirilen çeşitleri –aile içi tecavüz, çocuk istismarı, iş yerinde cinsel taciz, tehditkâr davranışlar, sinsice gözetleme gibi– süreçlerin "yeniden sınıflandırılması"nı ifade eder. Bunlar çok uzun bir süredir yaşanmakta, ancak ya hayatın diğer hoşa gitmeyen ama kaçınılmaz olan nüansları gibi doğal görülmekte ve sessizce katlanılmaktaydılar ya da "normalliğin" diğer özellikleri gibi, dikkati çekmiyorlardı. Bunlar çoğu kez, evlilik sadakati, ana baba ve çocuk mahremiyeti ya da kur yapma sanatı adına övüldü, dünya düzeninin benzer biçimde vazgeçilmez olan öteki koşullarının yanı sıra şevkle geliştirildi (sözde "toplumsallaştırma", sonunda bireyleri kendi toplumlarının kurallarına göre yapmaları gereken şeyi isteyerek yapmaya ikna etmekten ibarettir). Yeni isimler, kastettikleri fenomenlerden ziyade onlara önceki kadar uysal biçimde katlanmanın reddedildiğini anlatmaktadır. Yeni isimlerin, noktaların yerine konulan soru işaretleri olduğunu söyleyebiliriz. Onların isimlendirdiği fenomenler artık sorgulanmakta, meşrulukları çürütülmekte, kurumsal temelleri sarsılmaktadır ve onlar artık bir güvenilirlik ve süreklilik havası sızdırmamaktadırlar. Ve meşru olmayan baskı, hatırlayacağımız gibi, şiddettir.

Eski örüntüler artık mecburi görünmediği ve onların bir arada tutma gücü daha az kapsayıcı olduğu ve daha az itaat duygusu uyandırdığı için, genel rızayı ve sürekli kurumsal mevzilenmeyi sağlayan hiçbir örüntü, bunlardan birinin sağlanma ihtimali şöyle dursun ufukta bile görülmezken, gittikçe daha fazla durum akışkan, yeterince tanımlanmamış ve tartışmalı olarak yaşanmaktadır ve bu yüzden sürekli uyanıklığı ve savaş yorgunluğunu gerektirmektedir. Bizimki savaş hali durumu giderek artan bir toplumdur; şiddetin, şiddet suçlamalarının ve şiddet beklentilerinin bireyin ve grubun

kendini kanıtlaması için başlıca araçlara dönüştüğü bir toplum. O eski ilke, *si vis pacem, para bellum* (barış istiyorsanız savaşa hazır olun) ister küresel, ister yerel ya da aile içi düzeyde olsun, toplumsal sistemin tepesinden dibine kadar, daha önce hiç olmadığı kadar gündemde görünmektedir.

Bizatihi şiddet kuşkusu büyük bir endişe kaynağıdır: Meşruluk sorunu sürekli olarak çözülmemiş ve tartışmalı kaldıkça, paylaşılan uzam, ev ya da hayat koşullarından kaynaklanması muhtemel hiçbir talep açık ya da gizli şiddet suçlamasından muaf değildir. Kopma stratejisini tetikleyen kapsayıcı bir şiddet korkusunun var olması şaşırtıcı değildir; ya da mahalle gözetleme sistemleri, giriş çıkışı koruma altına alınmış apartmanlar, kapalı devre televizyonlar veya güvenlik devriyeleri gibi, hendeklerin ve yukarı kalkabilen köprülerin modern karşılıklarıyla güvence altına alınmış olanların ayrılması stratejisini; aynı zamanda, "ölüm bizi ayırana kadar" türündeki bir bağlılığın, "deneme evlilikleriyle" ve esnekliği ve bağlılık gerektirmeyen karakteri "istenildiğinde iptal edilebilir" ifadesiyle garantilenen esnek hanelerle yer değiştirme stratejisini de.

Kurumsallaşmış örüntüler toplumsal örgütlenmenin bütün düzeylerinde ufalanmakta ve dağılmaktadır: Bütün düzeylerde daha fazla etkileşim tipi şiddet kategorisi içinde yeniden sınıflandırılırken, "savaşla keşif" tarzında şiddet edimleri iktidar hiyerarşilerinin sürekli yapıçözümünün ve yeniden yapımının daimi bir özelliği haline gelmektedir. İki düzey özellikle yakın ilgiyi hak eder: Biri, yakın zamanlara kadar devlet ve ulusun birleşmesiyle sağlanan düzeydir; diğeri, daha önceleri yetersiz biçimde kurumsallaşmış, yakın zamanlara kadar fiilen bir "tarafsız bölge" olan, ancak şimdilerde oluşum halindeki "küresel –ya da Alberto Melucci'nin deyişiyle "gezegensel"– sistem tarafından şevkle ele geçirilen düzey.

Modern ulus-devletlerin inşası görece az sayıda becerikli ve başarılı etnisitenin, henüz olgunlaşmamış, daha küçük ve talihsiz etnisiteler yığını –"olabilecek" ama "asla olmayan" uluslar– üzerinde sürdürdüğü bir şiddet öyküsüdür. Tarihler galipler tarafından yazılmıştır; dolayısıyla asla kendi tarihlerini yazma şansı verilmeyen yenilgiye uğramış azınlıkların ezilmesi ve fiziksel ya da kültürel

olarak yok edilmesi, yüceltilen ve yükseltilen bir ilerleme ya da bir uygarlaşma sürecinin, gündelik hayatın dereceli ancak durmaksızın denetlenmesi ve insan etkileşiminin şiddetten arındılmasına ilişkin bir öykü olarak kaydedildi ve yeniden anlatıldı. Geriye bakabilmenin sağladığı yararla incelendiğinde, bu arındırma daha çok *yetkilendirilmemiş* baskının başarılı biçimde ortadan kaldırılması ve insan ilişkilerinin dokusuna işlenen *yetkilendirilmiş* baskının kurumsallaştırılması ("doğallaştırılması") gibi görünür. Daha sonra resim yeniden boyandıysa da, şiddet meselesi on yıllarca anti-sosyal, marjinal suç alanlarıyla sınırlı kaldı. Ulus-devletlerin fırtınalı başlangıçlarının uygun biçimde unutulmasıyla birlikte, "yasa ve düzenin savunulması" kılığına bürünmüş baskı ile "çıplak" ve "vahşi", ama saçılmış ve dağılmış, yerelleştirilmesi ve tecrit edilmesi kolay baskı arasında, net ve artık tartışmalı olmayan bir çizgi çekilebildi.

Bu durum artık geçerli değildir. Ulus-devletlerin egemenliğinin küreselleşme baskılarıyla ve kendi kaderini tayin etme hakkının şartlarının çıtasının epey aşağı indirilmesiyle sürekli olarak aşındırılmasıyla birlikte, etnik azınlıkların iktidar yardımıyla zorunlu biçimde asimile edilmesi ve anonimleştirilmesi ve farklı kimliklerinin ortadan kaldırılması (ulus-devletlerin geçmişte düzen inşa etmede kullandıkları başlıca teknik olan, Claude Lévi-Straus'un etnolojik *anthropophagic* stratejisinin güncelleştirilmiş vesiyonu) artık sağlanamaz olmuştur; bunu sağlamak için aralıklı olarak yapılan girişimler artık görülmemiş biçimde etkisiz olma eğilimindedir. Dolayısıyla, alternatif stratejinin kullanılması (Lévi-Strauss'un *antropoemic* [yamyamlığa özgü] stratejisinin bugünkü yorumu: koparma, karşılıklı ayırma, tahliye ve sınırdışı etme stratejisi) direnilmesi zor bir ayartıdır. Artık asimile edilebilir olmayan ötekinin yok edilmesi ya da birlikte yaşama örüntülerinin dayatılması ve savunulması söz konusu olduğunda, ancak kendi üyelerinin bir örnekliğine güvenebilen bir topluluğun, sınırlarının dışına çıkarılması gerekir. Yeni oluşan devletler için, zorlayıcı bir asimilasyon ve yerel geleneklerin, anıların, âdetlerin ve diyalektlerin bastırılması siyaseti artık uygulanabilir ya da geçerli bir seçenek değildir. Ulus kurma

stratejisinin başlıca çaresi olarak, etnik temizlik dönemine girmiş bulunuyoruz.

Kendi ulus-devletlerini kurmak isteyen oluşum halindeki uluslara, kendi kırılgan, hararetli biçimde tartışmalı, gerçek olmaktan çok varsayılmış kimliklerini desteklemek için, daha önce dayatılmış ve mevzilendirilmiş otoriter kurumların hiçbir faydası yoktur. Onlar, içinde erimiş oldukları kültürler, diller ve inançlar karışımından kendilerini hâlâ kristalleştirmek zorundadırlar: Çözeltinin umutsuz biçimde karışmış parçalarını ayırarak ve tecrit ederek kendi ayrı kimliklerini hâlâ damıtmaları gerekir. "Meşru baskı"ya başvuramadıkları için, bu hedefe ulaşmak için yapacakları her neyse, ancak şiddet olarak sınıflandırılabilir.

Ve bunun şiddet olması gerekir: Azimli uluslar için, öldürme cinneti bir ölüm kalım meselesi değil, daha çok bir doğum ya da düşük yapma meselesidir. Dağılmış bireyleri uzun süre bir arada tutmak için onları yoğun ve sıkı dokunmuş ulusal bir topluluk içinde birbirine tuttumak için güvenilir bir birleştirici olarak "ilk suç"un yerini tutacak pek az şey vardır. Yalnızca gelecekteki "egemen ulus" şiddet suçlamasını reddederek suç ortaklarını aklamaya, onları suçluluk anılarının yanı sıra cezalandırılmaktan da etkin biçimde korumaya istekli ve bunu yapmaya muktedir olacaktır. Faal ve geleceği parlak ulusun en dehşet verici düşmanları bu nedenle dönekler, sadakatsizler, ilgisizler ve kayıtsızlardır; herkesin elleri kirlendikçe, daha genel ve daha evrensel olarak hissedilen, bu elleri yıkama ihtiyacı olacaktır ve ancak "egemen ulus" onların temiz olduklarını ilan edecek kadar güçlü olacaktır. Şiddete her şeyden önce, isteksiz atanmış yurtseverleri şiddet eylemlerine katılmaya zorlamak için ihtiyaç duyulur. Resmi ve kamusal olarak ilan edilen düşmanlar, "etnik temizlik"in hedefleri, bu hesaba göre, devletin/ulusun doğma mücadelesiyle "safları sıklaştırma" çabalarının gidişatı içinde verilen "karşılıklı hasar"ın talihsiz kurbanlarıdırlar.

Yerel düzeydeki yeni şiddet patlaması, bir kez egemen ulus-devletin yönetimi altında pasifize edildiğinde, bu egemenlik "gezegensel sistem" düzeyinde oluşan baskılarla sürekli erozyona uğratılmadığı sürece, gerçekleşmez. Bu iki düzeyde şiddet uygulamala-

rı yakından ilişkilidir ve birbirine bağımlıdır; ama her düzey kendi sorunlarına sahiptir ve farklı türde bir şiddet oluşturma eğilimindedir.

Devlet kurma arayışındaki uluslar düzeyinde toprak, etnik gruplar arasındaki savaşın ödülüdür. Savaştan sonra her kim sahada kalırsa, savaşı kazanır. Bu nedenle hangi taktik seçilirse seçilsin, hasımla doğrudan çarpışmayı gerektirir. Bu çarpışma ihtiyacı, daha önce tartışılan "suçta dayanışma" etkeniyle daha da büyütülür: Zulmetme deneyiminin kişisel ve doğrudan, dolayısıyla tartışılması imkânsız, anısı canlı ve yok edilemez kalması gerekir. Bu bakımdan, "ulusal topluluğun doğuşu" türündeki şiddet, kurulan ulus-devletler tarafından gerçekleştirilen, soykırımlar dahil, düzen kurmayı ya da muhafaza etmeyi amaçlayan baskıcı harekâtlardan radikal biçimde farklılaşır. Ulus-devletler bürokratik anonimliğe, "yüzer gezer sorumluluğa" ve bireysel eylemin kişisizleştirilmesine başvurmak ve kendi eylemlerinin kanlı sonuçlarından suç işleyenleri korumak zorunda kaldılar; ne var ki, yeni bir ulusun doğumuna eşlik eden kitlesel cinayet, etkin olmak için tam anlamıyla yerine getirilmiş olmak zorundadır. Katillerin ellerindeki kan lekeleri görünmeli ve en iyisi yıkanarak çıkarılamaz olmalıdır.

Ne var ki bu gereklilik, Körfez Savaşı'nın ve NATO'nun Kosova harekâtının en çarpıcı örneklerini sunduğu yepyeni "küresel savaşlar"ın gidişatı içinde tekrarlanan şiddet eylemlerini kapsamaz. Toprak kazanmak bu savaşların hedefleri arasında değildi; tam aksine, saldırganların yönetimi ve denetimi altındaki bölgenin işgal edilmesi ve yönetilmesi uzak durulan ve en dikkatli biçimde kaçınılan ihtimaldi; bunu önlemek stratejik hesaplamadaki başlıca, belki de belirleyici etkendi. Savaşın amacı, kendi bölgesini "küresel güçler"e açmakta isteksiz olan düşmanı teslim olmaya zorlamak olmakla birlikte, ona, bölgesine küresel ticaret ve finans için konuksever ve rahat ettirici bir yer haline getirmek için gerekli, ama ülkeyi bir kez daha sağlam bir kale haline çevirmeye yetmeyecek kadar kaynak bırakarak, günlük yerel işleri yönetme sorumluluğunu yüklenmeye de mecbur bırakmaktı.

Yeni tip "küresel savaş"ın hedefi, bölgesel büyüme değil, kapa-

lı kalan kapıları küresel sermayenin serbest akışı için ardına kadar açmaktır. Clausewitz'i başka sözcüklerle tekrarlarsak, bu savaşın esas olarak "serbest küresel ticaretin başka araçlarla sürdürülmesi" olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, bu türden bir savaşın hedeflerine, karşılaşma, çarpışma ve muharebe gibi, kaçınılmaz biçimde taahhütlere girmeyi ve sonuçlara katlanmayı gerektiren eski tarzda ölçülerle hizmet edilemez. İdeal durumda, hedeflerin seçilmesi tamamen bilgisayarlara ve akıllı, kendi yolunu bulan füzelere bırakılacaktır. İdeal olmayan durumlarda ise savaş planlamacıları, ordu mensuplarının görevlerini yazılım programlarını işletmeye ve bilgisayar ekranlarını izlemeye indirgemek için çalıştılar. Yeni küresel çağ savaşları uzak mesafeden icra edilen vur-kaç savaşlarıdır: Bombardıman uçakları, düşman karşılık veremeden ve katliam görülemeden sahneyi terk ederler.

Richard Falk bu yeni savaşı işkenceyle kıyaslamıştır: Saldırgan, tıpkı işkenceci gibi, etkin ve dolayısıyla "akılcı" bulduğu her acı veren şiddet yöntemini seçmekte tam yetkilidir ve bu konuda özgürdür. Böyle bir kıyaslama tamamen doğru değildir: İşkence, küresel çağın yeni savaşının aksine işkenceci ile kurban arasında hem kaçınılmaz hem de "üretken" olan bir karşılaşma ve aslında etkileşme sağlıyordu. Zamanı anlık hale getiren, uzamın direnişini yok eden elektronik teknoloji olmaksızın düşünülemeyen yeni küresel savaşlar, karşılaşmadan kaçınılarak ve hasma karşılık verme şansı bırakmadan kazanılır. Kuşkusuz bu farklılık, bir vur-kaç savaşında saldıranların işkenceciyle paylaştıkları ayrıcalıkları büyütür. Onların manevra özgürlüğü neredeyse mutlaktır ve cezadan muaf tutulmaları da öyledir. Kayıplar "yerde yatanlar"dır, ama saldıranlar şanslıysalar asla yere değmeyeceklerdir; ve talihin onlardan yana olma ihtimali büyüktür.

Küreselleşen güçlerin ordusunun girişebileceği ve girişmeye istekli olduğu savaşların en netameli potansiyelinin burada yattığını düşünüyorum. Zaman tüketici, pahalı risklerle dolu ideolojik seferberliğin gereksizliği ve "yurtsever sermaye"nin kayıtsızlığıyla, yanı sıra saldırının neden olduğu karışıklık ve hasarı temizleme gereğinden özgürlükle birleşen cezadan muaf olma beklentisi, direnme-

nin çok zor, ama teslim olmanın çok kolay (aslında "akılcı") olabileceği bir ayartı içinde birleşir. Küresel serbest ticaret siyasetlerini ve küresel sermaye akışını izleyen herkes, bu özgül "öteki araçlar"ı tavsiye eden pek çok kişi olduğunu ve çözülmesi gereken bir sorun karşısında, onların kullanılmasını önlemek şöyle dursun, onlara karşı bir tavsiyede bulunma ihtimalinin bile çok az olduğunu görür.

Tarihe ulus-devletlerin kendi tebaaları üzerinde sürdürdükleri şiddet çağı olarak geçmesi muhtemel bir yüzyıl sona ermiştir. Bir başka şiddet yüzyılı, bu kez serbestçe hareket eden küresel güçler tarafından ulus-devletlerin ileri derecede sakatlanmasına yol açan bir şiddet yüzyılı, muhtemelen peşinden gelecektir.

XVII
Seksin postmodern kullanımları üzerine

Meksikalı büyük düşünür Octavio Paz, 1993'te yayımlanan *La llama doble –Amor y erotismo*[1] [Çifte Alev: Aşk ve Erotizm] başlıklı o güzel uzun denemesinde, cinsiyet, erotizm ve aşk –üç yakın akraba; ama birbirine öylesine benzemezler ki, kendi varoluşlarını açıklamak için ayrı dillere ihtiyaç duyarlar– arasındaki karmaşık etkileşimi inceler. Kitap gayet isabetli biçimde, ateşi ana metafor olarak kullanır: İnsanlığın ilk heyecanlarından çok önce doğa tarafından yakılan ilk ateşin üzerinde erotizmin kızıl alevleri yükselir, onun üzerinde de aşkın nazenin mavi alevi titrer ve ürperir. Ateşin

1. Burada yapılan alıntılar kitabın Lehçe çevirisinden alınmıştır: *Podwójny Plomień* (Krakov: Wydawnictwo Literackie, 1996). [*Çifte Alev: Aşk ve Erotizm*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: Okuyanus Yayınları, 2002].

olmadığı yerde alev olmaz; gene de kızıl ve mavi alevler ve onların her biri, içinden çıktıkları ateşten daha, çok daha fazladır.

Seks, erotizm ve aşk, bağlantılı olmakla birlikte ayrıdırlar. Birbiri olmadan pek var olamazlar ve gene de varlıkları süregiden bir bağımsızlık savaşında harcanır. Aralarındaki sınırlar hararetli biçimde tartışmalıdır; alternatif ama çoğu kez eşzamanlı olarak savunma savaşlarının ve istilaların alanıdır. Savaşın mantığı zaman zaman sınırları, geçişli bağımlılıklarını inkâr etmeyi ya da bastırmayı gerektirir; istilacı ordular zaman zaman ötedeki bölgeye hükmetme ve onu sömürgeleştirme niyetiyle zor kullanarak sınırı geçerler. Bu türden çelişkin dürtüler arasında parçalanan üç alan, sınırlarının belirsizliğiyle kötü bir ün kazanmıştır ve onlara hizmet eden (belki de onları üreten) üç söylem birbirine karıştırılmasıyla, bilgiçliği ve kesinliği hoş karşılamamasıyla bilinir.

Octavio Paz, üçü içinde en az insani olanın seks olduğunu bize hatırlatır. Aslında seks doğaldır ve kültürel bir ürün değildir: Onu insanın dışındaki türlerin büyük bir bölümüyle paylaşırız. Kültürle lekelenmeyen doğal formunda seks daima ayındır; Theodore Zeldin'in gözlemlediği[2] gibi, "yemek pişirmede seksten daha fazla ilerleme olmuştur." Bu, seksin, fantezinin ve cinselliğin yerini tutan sınırsız biçimde değişken pek çok şeyin erotik yüceltiminden başka şey değildir. Bütün "seksin tarihi" bu nedenle seksin *kültürel manipülasyonu*nun tarihidir. Bu tarih, erotizmin doğuşuyla, cinsel *deneyimi* (*Erfahrung* değil, *Erlebnis** anlamında) ve özellikle bu deneyimle birlikte anılan *hazzı*, seksin başlıca işlevi ve onun *varoluş nedeni* olan üremeden ayıran kültürel hile aracılığıyla başladı. Doğanın hiçbir riske girmediğini ve bu nedenle savurgan olmaktan başka bir şey yapamayacağını söyleyebiliriz; hedefe mermi yağdırır ve en azından bir mermi boğanın gözüne isabet eder. Seks istisna değildir; cinsel olarak üreyen türler bir kural olarak, uygun üremenin gerektirdiğinden daha fazla cinsel ilişki kurmak için gerekli

2. Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity* (New York: HarperCollins, 1994), s. 86 vd. [*İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998].

* Almanca *Erfahrung* sözcüğü genel anlamda "deneyim"i, *Erlebnir* ise özgül bir olayın "deneyim"i anlamındadır. (y.h.n.)

cinsel enerji ve yetenek nitelikleriyle donatılırlar. Ve böylece erotizm sadece saf anlamda kültürel bir maharet ve asla doğa üzerinde işlenen bir şiddet edimi, "doğal olmayan" bir edim değildir; doğa, devasa, bol ve kullanılamayacak kadar fazla miktarlarda cinsel enerji ve arzu yaratan cömertliğiyle insan aklını fiilen icat yapmaya ayartmıştır. Bu fazla, kültürel yaratıcılığa daimi bir davettir. Üretken biçimde bol ve israf edilen fazlanın yöneltilebileceği kullanım alanları kültürel bir yaratıdır.

Erotizm bu israfın geridönüşümüne ilişkindir. O cinsel edimin, üreme işlevinden ayrı olarak bir artı değerle doldurulmasına dayanır. İnsanlar önce cinsel varlıklar olmasalardı, erotik yaratıklar olmazlardı; cinsellik erotizmin kültürel tohumlarının ekilebildiği ve büyütülebildiği yegâne topraktır; ama bu toprak üretkenliği sınırlamıştır. Erotizm üremeden başlar, ama başından itibaren onu aşar; üreme, onun hayat veren gücü, kısa süre içinde bir sınırlamaya dönüşür. Erotizm, cinselliğin fazla kapasitesini serbestçe manipüle etmek, istediği gibi işlemek için, daha büyük bir güce ve ek besleme gücüne sahip başka topraklara "yeniden ekilmelidir"; kültür cinsel hazzı üremeden, onun esas faydacı uygulanımından özgürleştirmelidir. Dolayısıyla cinselliğin üreme işlevi eşzamanlı olarak vazgeçilmez koşul, erotizmin etinde bir yırtılmadır; ikisi arasında kopmaz bir bağ, ama aynı zamanda sürekli bir gerilim, bağlantının kopmazlığı kadar onulmaz bir gerilim vardır.

Teorik olarak konuşmak gerekirse, çeşitli gerilim yönetme stratejileri vardır. Bunların hepsi denenmiştir ve "seksin tarihi" bir stratejiden diğerine kayan odağa, çeşitli tarihsel devirlerde geçici kültürel hâkimiyet kazanan farklı stratejilere göre anlatılabilir. Ne var ki seçenek sınırlıdır. Seçenek genellikle ya seks/erotizm ya da erotizm/aşk cephesinde kültürel güçlerin yayılmasıyla ve her iki bölgede gerçekleşen birlik hareketleri arasındaki belirli kombinasyonlarla sınırlıdır.

İyice basitleştirerek diyebiliriz ki, modern çağ boyunca iki kültürel strateji hâkimiyet için birbiriyle yarışmışlardır. Biri –devletin yasama güçleri ile kilise ve okulun ideolojik güçleri tarafından resmen geliştirilen ve desteklenen– seksin üreme işlevlerinin erotik

imgelem özgürlüğüne dayattığı sınırları güçlendirme, yönetilmesi güç olan cinsel enerji fazlasını, pornografinin, fahişeliğin ve caiz olmayan –evlilik dışı– münasebetlerin kültürel olarak baskılanmış ve toplumsal olarak aşağılanmış alanlarına aktarma stratejisiydi. Diğeri –daima muhalif ve isyancı bir renk taşıyan– erotizmi sekse tutturan bağları kesme ve onu aşka bağlamanın romantik stratejisiydi.

Birinci stratejide, erotizm kendini cinsel fayda (üreme) bakımından, hoş karşılanan, ancak gereğinden fazla bir süs olan üçüncü unsurla –aşk– haklı çıkarmak zorundaydı. Seks "kültürel olarak sessiz" idi; kendine ait hiçbir dile, kamusal bir yerel dil ve kamusal bir iletişim aracı olarak kabul edilen hiçbir dile sahip değildi. XIX. yüzyılın ortalarında cinsel ilişki, Stephen Kern'in kaydettiği gibi,[3] XX. yüzyıl cinselliğine kıyasla, "ölümüne ciddi" ve "çok kısa süreli"ydi; "çok kısa süreli"ydi, çünkü "cinsel ilişki sonrası ara dönem özellikle sıkıcıydı, çünkü gözler açıktı, ışık geliyordu ve çiftler birbirine ya da bir başka yere bakmak, konuşmaya başlamak ya da sinir bozucu bir sessizliğe katlanmak zorunda kalıyorlardı." İkinci stratejide aşk yegâne meşrulaştırıcı güç sayılıyordu ve erotizm aşkın bir hizmetkârı imgesini taşıyordu; onun cinsellikle olan bağlantısı ya uygun görülmüyordu ya da haz verebilse de, zorunlu olmayan bir özellik rolü oynamaya indirgeniyordu. Her iki stratejide de, erotizm kendisinden başka bir şeye, ya sekse ya da aşka demirlemeye çalıştı; her iki strateji de ittifak stratejisinin farklı biçimleriydi ve potansiyel müttefikler erotizmin sınırlarının ötesinde görüldüler. Her iki strateji de artı cinsel enerjinin kültürel manipülasyonunun ve yeniden yayılmasının, kendine dayanmayarak ve "kendi amacı" ya da kendi başına bir değer olmayarak, işlevsel bir gerekçeye ihtiyaç duyduğunu varsayıyordu. Her iki strateji de aslında, kendi başına bırakılması halinde, insanın erotik yaratıcılığının kolayca denetim dışına çıkacağına, insan ilişkilerinin hassas dokusuna zarar vereceğine dair zımni varsayımdan kökleniyor, bu nedenle onu kabul edilebilir sınırlar içinde tutacak ve onun potansiyel

3. Stephen Kern, *The Culture of Love: Victorians to Moderns* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

olarak yıkıcı gücünü defedecek dışsal, otoriter ve becerikli güçlere ihtiyaç duyuyordu.

Arkaplana bakıldığında, geç modern ya da postmodern erotizm yorumu benzersiz bir yenilik, sahici bir kopuş olarak görülür. O, her iki komşudan bağımsızlığını ilan ederek ve onların kaderi üzerinde yaratabileceği etkinin bütün sorumluluğunu düpedüz reddederek, ne cinsel üremeyle ne de aşkla ittifaka girer; gururla ve cesaretle kendisini yegâne ve yeterli mantık ve amaç olarak ilan eder. Mark C. Taylor ve Esa Sarinen'in şahane bir veciz kesinlikle belirttikleri gibi,[4] "Arzu tatmini arzulamaz. Tam aksine, arzu arzuyu arzular." Daha önce (nadiren ve fısıltıyla) seslendirildiğinde bu türden iddialar safahata sapma olarak sınıflandırılır ve cinsel karışıklık ve sapıklığın Şeytan Adası'na sürülürdü. Artık erotizmin özyeterliliği, kendi uğruna cinsel haz arama özgürlüğü, kendi eleştirmenleriyle yer değiştirerek kültürel bir norm düzeyine yükselmiş, artık kültürel tuhaflıkların *Kunstkammer*'ine [sanat odası] ve nesli tükenmiş türlerin kalıntılarına devredilmiştir. Bugünlerde erotizm daha önce asla kendi omuzları üzerinde taşıyamadığı bir öz, ama aynı zamanda asla işitilmemiş bir hafiflik ve uçuculuk edinmiştir. "Hiçbir bağla tutturulmamış", bağsız, dizginsiz, serbest bırakılmış bir erotizm olan postmodern erotizm, uygun gördüğü her ilişkiye girmekte ve çıkmakta özgürdür; ama aynı zamanda, onun ayartıcı güçlerini sömürmek için sabırsızlanan güçler için kolay bir avdır.

"Erotik devrim"in sorumluluğunu "piyasa güçleri"nin kapısına (onun kötü şöhretli, tarifi zor sakinini kuşatan gizeme daha uygun bir adres) sermek toplumbilimin folkloru haline gelmiştir. İlahi Takdir'in ve ilerleme yasalarının açtığı boşluğu doldurma hevesi, insan davranışındaki değişikliklere ilişkin bilimsel olarak yönlendirilmiş çalışma, "ana belirleyici"nin boş konumu için öteki adaylardan pek çok bakımdan daha iyi olan "piyasa güçleri"ne rastgelir. Boş kalmaya devam eden boşluk ve doldurulmamış olmaya devam eden konum yüzünden özellikle endişelenmeyen kişilerden biriyim. "Piyasa güçleri" nihayet halihazırda elde bulunan kaynakları

4. Mark. C. Taylor ve Esa Saarinen, *Imagologies. Media Philosophy* (Londra: Routledge, 1994).

tereddütsüz biçimde sömürdükleri için ve sadece onların ticari potansiyeli tarafından yönlendirilerek ve kültürel olarak tahrip edici ya da ahlâki olarak kötü yönleri dahil, meselenin bütün diğer yönlerini unutarak onları sömürdükleri için suçlu bulunabilirler. Onlara kaynakları bizzat yaratma gücü atfetmek simyacının deney tüpünde altın bulma müellifliğini kabul etmek gibi olacaktır: bilimsel akıl yürütmeden çok sihirle ilgili bir işlem (gene de, açık konuşmak gerekirse, toplumsal araştırmalarda ikisi arasındaki farklılık belirgin olmaktan uzaktır). Erotizmin cinsel üreme ve aşktan özgürleşmesiyle aynı ölçüde ve derinlikte bir kültür devrimini gerçekleştirmek için, kâr hırsı, serbest rekabet ve reklâmcı medyanın inceliğinden daha fazlası gerekir. İktisadi bir etken olarak yeniden konuşlanması için erotizmin önce kültürel olarak işlenmesi ve bir meta olması için ona uygun bir formun verilmesi gerekir.

O halde, erotizmin, insani ihtiyaç olarak görülen her şeye giderek meta piyasasının aracılık ettiği bir toplum için aslında şaşırtıcı olmayan "ticari" kullanımlarını bir yana bırakmama, bunun yerine erotik devrim ile oluşum halindeki postmodern kültürün öteki yönleri arasındaki daha az belirgin, kesinlikle tam olarak betimlenmemiş ve çok az tartışılmış bağlantılar üzerinde yoğunlaşmama izin veriniz. Bu yönlerden özelikle ikisinin konumuzla doğrudan ilgili olduğu görülmektedir.

Birincisi, toplumsal düzenin güvenliğinin sağlanması ve idame ettirilmesine ilişkin "panoptik" modelin çöküşüdür. Bu model, bildiğiniz gibi, Jeremy Bentham'ın disiplinin tesis edilmesini ve böylece çok sayıda insandan arzulanabilir davranış tarzının sağlanmasını gerektiren bütün görevler için evrensel çözüm bulma fikrine gönderme yapılarak, Michel Foucault tarafından ayrıntılı biçimde betimlenmiştir. Bentham'a göre bu çözüm, *görünmeden görme*, hedeflerin her an yakından izlenebileceklerini fark etmelerini sağlayan, ancak gerçekte ne zaman gözetlendiklerini hiçbir şekilde bilmedikleri gizlice yapılan bir gözetlemedir. Foucault, Bentham'ın modern güçlerin düzen kurma etkinliğine ilişkin bir paradigma olarak ortaya attığı bu fikri kullandı. Fabrikalar, işyerleri, hapisaneler, okullar, hastaneler, akıl hastaneleri ya da kışlalar, dışa vurulan iş-

levleri her ne olursa olsun, modern çağ boyunca, aynı zamanda düzeni inal eden yerlerdi; onların gizil ama esas toplumsal işlevleri burada yatıyordu. Bütün panoptik kurumlar içinde ikisi, geniş kapsamlı alanlarından ötürü bu işlevin yerine getirilmesi bakımından belirleyiciydi. Söz konusu bu iki panoptik kurum, sanayi fabrikaları ve asker alan ordulardı. Toplumun erkek üyelerinin çoğunun disiplin sağlayan tezgâhlardan geçmeleri ve böylece düzeni oluşturan kurallara itaat etmelerini sağlayacak alışkanlıklar kazanmaları (ve daha sonra "aile reisleri" olarak kendi yetki alanlarının içinde yer alan kadın üyelere bu alışkanlıkları kazandırmaları) makul biçimde beklenebiliyordu. Ne var ki, bu türden panoptik kurumların kendi rollerini oynamaları için, endüstriyel iş ve ordu görevlerini üstlenecek, endüstriyel işin ve ordu hayatının zorluklarına dayanabilecek yetenekte adamlara ihtiyacı vardı. Endüstriyel hayatın ya da askeri hizmetin dışında kalmak panoptik denetim ve talimin dışında kalmak anlamına geliyordu. Çalışma ve savaşma yeteneği, bu nedenle, "norm"un ölçüsü haline gelirken, yeteneksizlik toplumsal anormallikle, normdan sapmayla, alternatif olarak tıbbi ya da cezai muameleye tabi tutulmakla eş değerdeydi. Modern tıp "sağlık" adına norm koyuyordu. "Sağlıklı insan" üretken işin ve/veya askeri kahramanlıkların gerektirdiği belirli bir fiziksel zorluğun üstesinden gelebilen kişiydi; böylece, sağlık durumunun ve sonsuz çeşitlilikteki olası anormalliklerin değerlendirilmesini sağlayan norm "objektif biçimde ölçülebilir" oluyordu. O kolayca bir hedef olarak oluşturulabiliyordu; hedefi vurmak ya da ıskalamak büyük bir kesinlikle tanımlanabiliyordu.

Çağdaş toplumun ne kitlesel endüstriyel emeğe ne de kitlesel (asker alan) ordulara ihtiyacı vardır. Fabrikaların ve askeri birliklerin düzeni sağlayan kurumları oluşturduğu çağ (en azından dünyanın bizim içinde yaşadığımız bölümünde) sona ermiştir. Ama aynı şey, toplumsal bütünleşmenin başlıca aracı olarak panoptik güç, düzeni muhafaza etmenin başlıca stratejisi olarak normatif düzenleme için de geçerlidir. Halkın büyük çoğunluğu– erkeklerin yanı sıra kadınlar da– günümüzde denetimden çok ayartmayla, doktrin aşılamadan çok reklâm yoluyla, normatif düzenlemeden çok ihtiyaç ya-

ratımıyla bütünleştirilmektedir. Çoğumuz üreticiler ve askerler olarak değil, heyecan arayıcıları ve toplayıcıları olarak, toplumsal ve kültürel anlamda eğitilmekte ve biçimlendirilmekteyiz. Yeni heyecanlara sürekli açık olmak ve daima bir öncekinden daha güçlü ve daha derin olan her yeni deneyime hırsla sarılmak, ayartıya yatkın olmanın olmazsa olmaz koşullarıdır. Değişmez bir durum, hareketsiz bir hedef çağrışımı olan "sağlık", uygun biçimde terbiye edilmiş bütün bedenlerin üzerinde birleştikleri hedef değildir; kadın ya da erkek olsun deneyim toplayıcısından beklenebilecek nitelik, kişinin heyecan aramak ve özümlemek için sahip olması gereken nitelik, "form tutmak"tır. "Form tutmak" daima hareket halinde ya da harekete hazır olmak, daha büyük miktarda uyarıcıyı soğurma ve sindirme, esneklik ve her türlü içe kapanmaya direniş anlamına gelir. Ve "hastalık" belirtisinin fabrika ya da ordu hayatı söz konusu olduğunda güçsüzlük anlamına gelmesi gibi, "formda olmamak" da bir *élan vital* [yaşama coşkusu] yoksunluğu, güçlü biçimde hissetme yeteneksizliği, *ennui* [usanç], *acidia* [ekşime], renkli hayatın sağlamak zorunda olduğu enerjiden, dayanma gücünden, ilgiden yoksunluk, arzudan, arzuyu arzulamaktan bir yoksunluktur.

Bununla birlikte, arzulanabilir bedensel durumun bir tanımı olarak "formda olmak", "sağlık" normunu alakadar etmeyen sorunları ifade eder.

İlk olarak, "sağlık" bir normdur ve normlar belirgin biçimde hem yukarıdan hem de aşağıdan tanımlanır. "Form tutmak" oldukça bulanıklaşmış ve anlaşılması güç olmakla birlikte onun daha alt eşiğidir, ama tanımı gereği bir üst sınırı yoktur; "form tutmak" nihayet sürekli ileriye doğru hareket etme, deneyimin daima daha yüksek düzeylerine çıkma yeteneğidir. Dolayısıyla "form tutmak" asla rahatlatıcı bir kusursuzluk ve bir norm kesinliği kazanmayacaktır. "Form tutmak" gelecekte asla ulaşılamayacak bir ufuk, nihai olmak şöyle dursun tamamen tatminkâr bile görülemeyen durdurulamaz çabalara yönelik bir kışkırtmadır. Form tutmaya çalışmak, onun sağladığı küçük zaferler, iyileştirilemez bir endişeyle birlikte yayılır ve tükenmez bir kendine sitem etme ve öfkelenme kaynağıdır.

İkincisi, sadece *Erlebnis*'e [deneyim], yani öznel olarak heyecanlarla yaşamaya ilişkin olduğu için, form tutmak ne öznellikler-arası kıyaslanabilir ne de nesnel olarak ölçülebilir; kişilerarası anlamlı terimlerle de pek bildirilemez ve bu nedenle öteki öznelerin deneyimleriyle karşılaştırılamaz. Her ne kadar tavsiye olgunun içkin kavranamazlığını telafi etmeyi gerektirirse de, tavsiyede bulunanın müdahalesine belki de nihai bir sınır vardır; istatistiksel ortalamaları yorumlama ve alıntılama, heyecan arayıcısının yalnızlığını gidermeye yetmeyecektir. Ludwig Wittgenstein'dan bildiğimiz gibi, özel dil diye bir şey yoktur, ama kişi heyecanları *–Lebenswelt*'in en kapsamlı ve vazgeçilmez özel malzemesi– ifade etmek için gene de özel bir dile ihtiyaç duyar. Gerçekten de, bir çemberi şekline sokmaktan daha azını gerektirmeyen bir ikilem (Catch-22).

Şu ya da bu biçimde, kesinlik ancak kişilerarası bir toplumsal kazanım olabileceği için, form tutmaya çalışanlar ne kadar mesafe aldıklarından ve gene ne kadar ileri gitmeleri gerektiğinden asla emin olamazlar. Üçüncüsü, form tutma denilen oyunda, oyuncu eşzamanlı olarak keman ve kemancıdır. O bedensel olarak haz verebilir, formdaki kişinin aradığı heyecanı ya da heyecan verici duyguları sağlayabilir; ama heyecan toplayıcısı olan bu bedendir ve aynı zamanda o bedenin sahibi, gardiyanı, *eğiticisi* ve *yöneticisi*dir. Bu iki rol, yapıları gereği birbiriyle bağdaşmaz. Birincisi tam bir dalmayı ve kendini bırakmayı, ikincisiyse bir mesafeyi ve ciddi bir yargıyı gerektirir. İki talebin uzlaşması olacak şey değildir, ulaşılıp ulaşılmadığı daima kuşkuludur. Daha önce belirtilen iki soruna eklenen bu ek endişe, form tutmaya çalışanın yaşadığı sıkıntıyı sağlık bilincine sahip olan eskilerin asla sezemeyecekleri bir acıya dönüştürür. Her üç sorun günlük olarak pek çok endişe üretir; dahası, bu endişeyi –özgül olarak *postmodern* bir hastalık– iyileştirme ve sona erdirme ihtimali yoktur. Bu aynı zamanda, Jean Baudrillard'ın işaret ettiği gibi, bir dağılma, odaklanmamış endişelere hiçbir özgül çare sağlamayan bir dağılmadır...

Cinsel hazzın haz veren heyecanların zirvesi olduğu öne sürülebilir; gerçekten de o, bütün diğer hazları ölçme eğiliminde olan ve ortak rızayla, en iyi durumda soluk düşünceler, en kötü durumda

bayağı ya da sahte taklitler olan heyecanların bir örüntüsüdür. Genelde heyecan aramaya yönelik hayat stratejisi hakkında yukarıda söylenen her şey, özgül olarak postmodern erotizm yorumuna, seksin o "kültürel süreçleri"ne büyütülmüş bir ölçüde uygulanır. Bir heyecan toplayıcının hayatında genelde var olan bütün çelişkiler cinsel hayatı yoğunlaşmış biçimde etkiler; ancak cinselliğin doğuştan gelen monotonluğundan ve esneksizliğinden kaynaklanan ek bir zorluk vardır (kültürün değil doğanın bir fenomeni olarak seksin, kültür için tipik olan yaratıcılığa pek az yer bıraktığını hatırlayalım). Postmodern yorumunda cinsel etkinlik dar biçimde orgazm etkisi üzerinde odaklanır; bütün pratik niyetleri ve amaçları bakımından postmodern seks *orgazm* hakkındadır. Onun en büyük görevi daha güçlü, sınırsız biçimde değişken, tercihen yeni ve benzersiz *Erlebnisse*, yani deneyim sağlamaktır; ne var ki, bu alanda çok az şey yapılabilir ve bu yüzden nihai cinsel deneyim sonsuza kadar ileride olan bir görev olarak kalır ve hiçbir fiili cinsel deneyim gerçekten tatmin edici değildir; hiçbiri daha ileri düzeyde eğitimi, öğrenimi, danışmayı, reçeteyi, uyuşturucuyu ya da küçük aletleri gereksiz kılmaz.

Günümüzün erotik devrimi ile şimdi dikkatinizi çekmek istediğim daha geniş postmodern kültürel dönüşümler arasındaki ilişkinin bir başka yönü daha vardır.

Seks, bildiğimiz gibi, doğanın süreklilik sorununa, hayat formlarının kalıcılığına getirdiği evrimci çözümdür; türlerin ölümsüzlüğüne karşın her bireysel canlı organizmanın ölümlülüğünü ayarlar. Sadece insanlar bu durumun bilincindedirler; sadece insanlar eninde sonunda öleceklerini bilirler ve sadece insanlar insan türünün sürekliliğini tahayyül edebilirler; sadece onlar için bedenin geçici varlığı bir bütün olarak insanlığın devamlılığının gölgesi içinde kendi çizgisini izler. Bu bilginin muazzam sonuçları vardır; onun insani kültürel icatların adı kötüye çıkmış dinamiklerinin ardında yattığını farzetmek asla hayali değildir. Bu kültürel icatlar, bir kural olarak, toplumsal formların kalıcılığını bireysel insan hayatlarının geçiciliğine ve doğuştan gelen dayanıksızlığına bağışık kılmayı sağlayan mekanizmalar ya da, daha doğrusu, geçicilikten sürek-

li biçimde kalıcılığın üretildiği maharetli atölyelerdir. Bu atölyelerde insan bedenlerinin kırılgan, zamana bağlı varoluşu insanlığın sağlam biçimde sürmesini sağlayacak şekilde yeniden biçimlendirilir.

Seks bu simyanın merkezinde yer alır. Seks bu kültürel ölümsüzlük üretiminin maddi alt tabakası ya da bireysel ölümlülüğü aşma, insan varoluşunu tekil insanların hayat sürelerinin ötesine uzatma çabasının en büyük metaforudur. Seks, en büyük –merkezi ve girift biçimde– başarıyı ve kültürel mucizelerin en dehşet vericisini sağlar: Ölümlülükten ölümsüzlüğü, geçiciden sonsuzu, yok olandan yok olmayanı çıkarıverir. Bu mantık dışı mucizenin muamması, kültürün en kırılgan ve kavranması güç başarısının insanın aklını karıştıran bu bilmecesi, her cinsel edimi doyurur: İki ölümlü varlığın birleşmesi ölümsüzlüğün doğumu olarak yaşanır... İnsanın ölümlülüğün farkına varışıyla birlikte, seks masumiyetini telafi edilemez biçimde kaybeder.

Erotizmin öteki yanına yerleşmiş olan aşk, kültürün cinsel farklılıkları ve onların cinsel yeniden birleşmesini üzerine inşa ettiği, böylece seksi, onun ölümlülüğü ölümsüzlüğe çevirme gücünü koruyan ve güçlendiren, zengin ve sonsuz biçimde genişleyebilen anlamlarla donatan duygusal/entelektüel üstyapıdır. Aşk, cinsel bedenlerin geçiciliği ile onların ancak cinsel edimle gerçekleştirilen üremesinin kalıcılığı arasındaki zıtlığın üstesinden gelmenin kültürel bir yansıması ya da arıtılmış bir suretidir. Bu nedenle aşk, tıpkı seks gibi belirsizlikle yüklüdür; doğal olanı, doğaüstü, aşina şimdiki zaman ile bilmecesel, nüfuz edilemez geleceği ayıran ince çizgi üzerinde yer alır. Bir başka ölümlü kişinin aşkı, ölümsüzlük için yapılan başlıca kültürel girişimlerden biridir; diyebiliriz ki, o cinsel olarak yaratılan biyolojik ebediyete tutulan manevi bir aynadır. Seks gibi aşk da iyileştirilmez bir endişe, başarısızlık önsezisinden sızıp gelen belki de daha derin bir endişe kaynağıdır. Aşkta "sonsuz aşk" umudu ve vaadi, sonsuz olmayan bir bedende harcanır; aşkın ve sevgilinin sonsuzluğu kültürün kurtarıcı yalanıdır; aslında kavranmaya karşı çıkanı özümlemeye yardımcı olur. Ölümlü bir kişi aşk ölümsüzmüş gibi ve ölümlü bir kişi tarafından ancak sonsuz

varlıklar için ulaşılabilecek bir tarzda sevilir.

Postmodern erotik devrimin en göze çarpan belirtisinin erotizmi bir yanda sekse (onun esas üreme işlevi bakımından) ve öte yanda aşka tutturan bağların kesilmesi olduğunu daha önce kaydettik. Postmodern kültürde, erotik esin taşıyan etkinliğin, biyolojik olarak cinsiyetin üreme potansiyeli tarafından ve kültürel olarak aşkın sonsuz ve katı biçimde seçici, aslında özel sadakat talepleri tarafından dayatılan kısıtlamalardan özgürleşmesini sağlamak için önlemler alınır. Böylelikle erotizm onu fiziksel ya da manevi ölümsüzlüğün üretilmesine tutturan her iki bağlantıdan kurtarılmış olur. Ama o bu görülmemiş serbestleşmede yalnız değildi; sanatı, siyaseti, hayat stratejilerini, kültürün fiilen bütün diğer alanlarını eşit ölçüde etkileyen çok daha evrensel temayüller onu izledi.

Postmodern durumun genel bir özelliği, zamanı yassıltmak ve sınırsız biçimde genişleyebilen bir zaman algısını *Jetztzeit* [halihazırdaki] deneyim (*Erlebnis*) içinde yoğunlaştırmak ya da onu, her birinin gelip geçici yoğun bir anın deneyimi olarak yaşamak, onu hem geçmişteki hem de gelecekteki sonuçlarından mümkün olduğu kadar koparmak için kendi kendini ayakta tutan bir dizi epizod halinde dilimlemektir. Hareketlerin siyaseti, anlık sonuçları hedefleyen ve onların uzun dönemli yansımalarıyla ilgilenmeyen kampanya siyasetleriyle değiştirilmektedir; kalıcı (sonsuz!) ünle ilgilenmek bir şöhret arzusuna teslim olmaktadır; tarihsel kalıcılık anlık (ve ilkesel olarak silinebilir) kayıtla saptanmaktadır; bir zamanlar "mezarın ötesinde" kalıcı olma anlamına gelen sanat eserleri kasıtlı biçimde kısa ömürlü *happening*'lerle ve bir kerelik kurmacalarla yer değiştirmektedir; özenle inşa edilen ve hayat boyu sürmesi beklenen kimlikler anında birleştirilmeye ve anında sökülmeye uygun kimlik kitleriyle değiştirilmektedir. Ölümsüzlüğün yeni postmodern versiyonu, anlık yaşamak ve hemen şimdi zevk almak anlamına gelir; artık o, nesnel zamanın amansız ve denetlenemez akışına tutsak değildir.

Postmodern "ölümsüzlüğün yapısökümü" –şimdiyi hem geçmişten hem de gelecekten koparma eğilimi– erotizmi hem cinsel üremeden hem de aşktan koparmaya paraleldir. Bu, erotik imgelem

ve pratiğe, postmodern hayat siyasetinin geri kalanına ilişkin, onların daha önce asla yararlanmadıkları bir deneyim özgürlüğü sağlar. Postmodern erotizm serbestçe hareket eder; bir başka tözle kimyasal tepkimeye girebilir, bir başka insan duygu ya da etkinliğinden beslenebilir ve onun özsuyunu çekebilir. O, neredeyse sınırsız sayıda gösterilenle semiyotik olarak nikâhlanabilen bağlantısız bir gösteren, ama aynı zamanda mevcut gösterenlerden herhangi biri tarafından temsil edilmeye hazır bir gösterilen haline gelmiştir. Sadece böyle bir serbestleşmiş ve tarafsız versiyonla erotizm haz arayışı bayrağının altında serbestçe, estetik, yani *Erlebnis* yönelimli kaygılar tarafından izlenmekten korkmadan ve onun tarafından saptırılmadan yelken açabilir. Artık kendi kurallarını dilediği gibi oluşturmakta ve müzakere etmekte serbesttir; ama bu özgürlük, erotizmin ne değiştirebildiği ne de gözardı edebildiği bir kaderdir. Dışsal kısıtlamaların yokluğuyla yasama güçlerinin geri çekilmesi ya da ilgi eksikliğiyle yaratılan boşluğun doldurulması gerekir ya da en azından onu doldurmak için girişimlerde bulunulur. Yeni kazanılmış bu belirlenim yetersizliği keyiflendirici bir geniş özgürlüğün temeli, ama aynı zamanda aşırı belirsizlik ve endişenin nedenidir. Hiçbir otoriter çözüm işlemez, her şey yeniden ayrı ayrı müzakere edilmelidir...

Başka deyişle erotizm, güvenli bir barınak ve sürekli bir iş arayan ancak onu bulma beklentisinden de korkan bir tür herkes haline gelmiştir... Bu durum onu, modern tarihin büyük kısmında bilinenlerden keskin biçimde farklı yeni türden toplumsal kullanım türleri için işe yarar kılar. Bunların özellikle ikisini burada kısaca tartışmak gerekir.

Birincisi, erotizmin postmodern kimlik inşasındaki konuşlandırılışıdır. İkincisi, erotizmin, kişiler arası bağlantılar şebekesine ve öte yanda bireyselleşmenin ayrılıkçı savaşlarına hizmet ederken oynadığı roldür.

Kimlik "verili", "ilahi varlık zinciri"nin bir ürünü olmaktan çıktı ve bunun yerine, modern zamanların seher vaktiyle birlikte bir "sorun" ve bireysel bir görev haline geldi. Bu bakımdan "klasik" modernite ile onun postmodern evresi arasında hiçbir farklılık yok-

tur. Yeni olan, sorunun doğası ve bunun getirdiği görevlerle başa çıkma tarzıdır. Klasik modern biçiminde, çoğu erkek ve kadının kimlik sorunu, kendi toplumsal tanımlarını *edinme*, onları kalıtsal özelliklerden çok performanslar ve edinimlerden hareketle, kendi çabalarıyla ve kendi kaynaklarını kullanarak inşa etme ihtiyacından ibaretti. Göreve, bir hedef –arzulanan bir kimlik modeli– oluşturarak ve daha sonra, kişinin hayatı boyunca hedefin belirlediği yola inatla bağlı kalmasıyla yaklaşılmaktaydı. Klasik modernite çağının günbatımında Jean-Paul Sartre, bu köklü deneyimi insan bireyinin "özü"nün yaratılması kadar çok dile getirilmeyen "hayat tasarımı" kavramıyla özetledi. Postmodern erkeklerin ve kadınların kimlikleri, tıpkı atalarının kimlikleri gibi, insan yapısı olmaya devam eder. Ama artık onların çok titiz biçimde tasarlanması, dikkatle inşa edilmesi ve sağlamlaştırılması gerekmez. Onların en gıpta edilen erdemi *esneklik*tir: Bütün yapılar, bir anda yeniden düzenlenebilmeleri, tek yönlü caddelerden sakınılması, hiçbir taahhütün serbest hareketi önleyecek kadar güçlü biçimde bağlayıcı olmaması için hafif ve hareketli olacaktır. Sağlamlık, hızlı ve kestirilemez biçimde değişen dünyaya ve bu dünyanın getirdiği sürpriz fırsatlara, dünün değerlerini bugünün dertlerine dönüştüren hıza tehlikeli biçimde uyumsuzluğun bir belirtisi olan her türlü kalıcılık gibi aforoz edilir.

Üreme ve şehvet kısıtlamalarından kurtulmuş erotizm tam da istenen şeydir; o adeta, postmodern erkeklerin ve kadınların çoklu, esnek, solup gidiveren kimlikleri için ölçülüp de biçilmiş gibidir. Üreme sonuçlarından ve inatçı, kopmaz aşk bağlılıklarından muaf seks, bir epizodun çerçevesi içine güvenli biçimde yerleştirilebilir: O sürekli olarak yiv açılan yüze derin yivler açmayacak, böylece özgürlüğün daha ileri düzeyde yaşanmasına karşı getirilen kısıtlamalara karşı sigortalanmış olacaktır. Böylece serbestçe hareket eden erotizm, bütün diğer postmodern kültürel ürünler gibi, (George Steiner'in anılmaya değer sözleriyle) "azami etki ve anında eskime" için hesaplanmış kimlik türüne yol açan göreve gayet uygundur.

Serbestçe hareket eden erotizm Anthony Giddens'ın[5] "plastik

5. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992). [*Mahremiyetin Dönü-*

cinsiyet" dediği şeyin de arkasında durur. Yüz yıl ya da daha önce, erotizmin cinsel üremeye sıkıca sarmalanmış olduğu, bağımsız varoluşa hiçbir hakkın tanınmadığı, onun kendi *telos*'una sahip olma idiasının reddedildiği zamanlarda, erkeklerin ve kadınların, tarafların uzun süre beraber olma gerekliliğiyle korunan üretken cinsiyet rollerinin çevresinde örgütlenen kesinleştirilmiş erkeklik ve kadınlık standartlarına göre yaşamaları, kültürel olarak beklenir ve onlara bunun için baskı yapılırdı. Bu, norm çağıydı ve normal ile anormal arasındaki sınır açıkça çizilmiş ve yakın korumaya alınmıştı. Cinsiyet ile onun "saptırılması" arasında yapılan ayırım, imgeleme pek az yer bırakıyordu. Geniş erotik bölgenin sadece küçük bir bölümü seksin üreme özelliklerine ayrıldığında ve bir bütün olarak bölge serbest harekete izin verdiğinde ve uzun süreli ikametlere pek az yer bıraktığında, bu konuda bir zorunluluk yoktu, şimdi de yoktur. Hem erkekler hem de kadınlar için cinselliğin erotik olarak kullanılma tarzı üreme rolüyle hiçbir doğrudan ilişki taşımaz ve bu rolün yerine getirilmesiyle sağlanabilen deneyimle sınırlanması için hiçbir sebep yoktur. Cinselliğin çok daha zengin tensel meyveleri doğrudan heteroseksüel faaliyetlerden başka deneyimlerle de hasat edilebilir. Diğer pek çok alan gibi, bir zamanlar sadece doğa tarafından yönetilen cinsellik alanı da, kültürel birlikler tarafından istila edilmekte ve kolonileştirilmektedir; kimliğin toplumsal cinsiyet yönü, bütün diğer yönler gibi, ilk ve son kez *verili* değildir; o *seçilmiş*tir ve tatmin sağlamıyor ya da yeterince tatmin etmiyorsa gözden çıkarılabilir. Dolayısıyla bu yön, postmodern kimliğin bütün diğer unsurları gibi, sürekli olarak yeterince belirlenmemiş, tamamlanmamış, değişime açık ve dolayısıyla bir belirsizlik alanı, tükenmez bir endişe ve vicdan muhasebesi kaynağı, yanı sıra bazı değerli heyecan türlerinin kaçırılmış olduğuna ve bedenin haz veren potansiyelinin son damlasına kadar kullanılmadığına dair bir korkudur.

Şimdi kişilerarası ilişkilerin dokusunda ve dikişsizliğinde erotizme verilen role ilişkin birkaç şey söylememe izin veriniz.

Cinselliğin Tarihi'ne Giriş'inde Michel Foucault, ister çok eski

şümü: *Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994].

6. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, c. 1: *An Introduction* (Londra: Pen-

zamanlardan beri bilinen, ister ilk kez keşfedilmiş ve isimlendirilmiş olsun, bütün dışavurumlarında seksin, yeni –modern– iktidar ve toplumsal denetim mekanizmalarının eklemlenmesine hizmet ettiğini ikna edici biçimde öne sürdü. XIX. yüzyılın tıp ve eğitim söylemleri, diğer nosyonların yanı sıra, daha sonra Freud tarafından *ex post facto* psikanalizin köşetaşına dönüştürülen çocuk cinselliği fenomenine anlam verir. Çocuğun mastürbasyon eğiliminin çevresinde oluşan panik bu ifadede esas rolü oynar. Bu eğilim eşzamanlı olarak doğal bir eğilim ve bir hastalık, kökünden sökülmesi imkânsız bir kötü alışkanlık ve hesaplanamayacak kadar büyük hasar potansiyeli taşıyan bir tehlike olarak algılandı. Ana babaların ve öğretmenlerin görevi çocukları bu tehlikeye karşı korumaktı; ama korumayı etkin hale getirmek için, çocuğun bütün hayatını katı biçimde düzenleyerek her davranış değişikliğindeki, her jest ve yüz ifadesindeki belirtiyi bu ölümcül uygulamayı imkânsız kılmak amacıyla gözetlemek zorunluydu. Mastürbasyon tehdidine karşı asla sona ermeyen bu mücadelenin çevresinde bütün bir sistem, ana baba, tıbbi ve pedagojik gözetmenliği ve gözetlemeyi düzenlemekteydi. Foucault'nun sözleriyle, "çocuk cinselliği denetiminin, onun kendi gücünün ve onun ulaştırılacağı hedefin eşzamanlı çoğaltılmasıyla sağlanacağı umuldu." Yılmaz ve amansız ana baba denetiminin evrensellik ve çocuğun kötü alışkanlığının direnciyle haklı çıkarılması ve böylece kötü alışkanlığın da evrensel ve dirençli olarak gösterilmesi –denetleyici uygulamaların evrenselliği ve direnciyle– gerekiyordu.

> Ortaya çıkabilecekleri her yere gözetim gereçleri yerleştirildi, itirafa zorlamak için tuzaklar kuruldu, bitmez tükenmez ve doğru yola getirici söylemler kabul ettirildi, ana babalar ve eğitmenler ikaz edildi, onlarda her çocuğun suçlu olduğu ve bu çocuklardan yeterince şüphelenmedikleri takdirde kendilerinin de suçlu olacakları kanısı uyandırıldı; bu hep yenilenen tehlike karşısında uyanık olmaları sağlandı; nasıl tutumlar takınmaları gerektiği öğütlendi, eğitim yöntemleri kodlandı; bütün bir cinsel-tıbbi düzenin sorunları aile uzamına yerleştirildi. Ço-

guin, 1990), s. 40-4, 103-7. [*Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2003].

cuğun "kötülüğü" bir düşman olmaktan çok bir dayanaktır... İktidarın bu biçimi, işlerlik kazanabilmek için, sürekli, dikkatli ve meraklı mevcudiyetlere eski yasalardan daha da fazla gereksinir; yakınlıklar olduğunu varsayar; ısrarlı gözlem ve yoklamalara başvurur; itirafları ortaya çıkaran ve sorgulamaların dışına taşan gizler yoluyla bir söylem değiş tokuşuna sahip olur. Fiziksel bir yaklaşım ve yoğun bir duyumlar bütünü içerir... Böylece cinselliğin yükümlülüğünü üstlenen iktidar, bedenlere dokunmayı bir görev bilir; onları gözleriyle okşar; onların belirli bölgelerini yoğunlaştırır; yüzeyleri elektriklendirir, karışıklık anlarını dramatikleştirir. İktidar cinsel bedeni kucaklar.

Çocuğun açık ya da gizil, uyanmış ya da uykuda olan cinselliği modern aile ilişkilerinin eklemlenmesinde güçlü bir araç olarak kullanıldı. Çocukların hayatları üzerinde kapsayıcı ve göze batan ana baba müdahalesine mantık ve hız kazandırdı; ana babayı sürekli olarak "temas halinde" olmaya, çocukları sürekli olarak ana babanın gözü önünde tutmaya, onlarla mahrem konuşmalar yapmaya, onları itiraflara teşvik etmeye ve sırlarını paylaşmaya çağırıyordu.

Günümüzde, tam aksine, çocuk cinselliği insan ilişkilerinin gevşetilmesinde ve böylece bireyin seçme gücünün serbestleştirilmesinde ve özellikle ana baba çocuk ayrılığı ve "kişinin mesafe koyması" bakımlarından eşit derecede güçlü bir etken haline gelmektedir. Bugünün korkuları çocuğun değil, ana babanın cinsel arzusundan kaynaklanır; o, çocuğun kendi dürtüsünü izlerken yaptığı şeyde değil, cinsel tonlar taşıdığından kuşkulanma eğiliminde olduğumuz ana babaların ısrarları karşısında çocukların yaptıkları ya da yapabilecekleri şeydedir; o korkutulan ve uyanık olmaları istenen çocuklarıyla (ve çocukları için) ana babanın yapması muhtemel olan şeydir –ancak bu tedbir, ana babanın geri çekilmesini ve sır saklamasını öğütleyen türde bir uyanıklıktır. Bu kez çocuklar esas olarak cinsel *nesneler* olarak ve ana babalarının potansiyel kurbanları olan cinsel *özneler* olarak algılanırlar; ve ana baba doğa gereği çocuklarından daha güçlü ve bir iktidar konumuna yerleşmiş oldukları için, ana baba cinselliği bu gücün ana babanın cinsel içgüdülerinin hizmetinde istismar edilmesine kolayca yol açabilir. Bu nedenle cinsiyet hayaleti aile evlerini de basar. Onu kovmak için ço-

cuğu yakınlıktan, ana baba sevgisinin açık, elle dokunulabilir dışavurumlarından uzak tutmak gerekir...

Büyük Britanya, şu sıralarda, yaygın bir "çocukların cinsel istismarı" vakasına tanık olmaktadır. Geniş bir kamuoyu kampanyasında, sosyal hizmet çalışanları, doktorlar ve öğretmenlerle işbirliği halinde, çok sayıda ana babayı (esas olarak babalar, ama aynı zamanda artan sayıda anneler) çocuklarına karşı ensest niteliğinde saldırılarda bulunmakla suçladılar; çocuk kurbanlar ana baba evlerinden zorla alınırlarken, popüler basının okurlarına aile yatak odaları ve banyolarının sefahat mekânlarına dönüştürülmesine ilişkin insanın kanını donduran öyküler aktarıldı. Gazeteler, evlerde ya da ıslah evlerinde birbiri ardı sıra yaşanan cinsel cocuk istismarına ilişkin haberler veriyordu.

Kamusal olarak tartışılan vakalardan sadece birkaçı mahkemelere taşındı. Bazı durumlarda, suçlanan ana babalar masumiyetlerini kanıtlamayı başardılar ve çocuklarını geri aldılar. Ancak olan olmuştu. Ana baba şefkati masumiyetini kaybetti. Çocukların her zaman ve her yerde cinsel nesneler oldukları, ana baba sevgisinin her ediminde potansiyel olarak patlayıcı bir cinsel yön bulunduğu, her okşamanın erotik bir özellik taşıdığı ve her sevgi jestinin cinsel bir yaklaşımı gizleyebileceği kamuoyunun bilgisine sunulmuştu. Suzanne Moore'un kaydettiği gibi,[7] bir NSPCC [Çocuklara Yönelik Şiddeti Önleme Derneği] araştırması "altıda birimizin çocukken 'cinsel taciz' kurbanı" olduğumuzu bildirdi; bu arada bir Barnardo raporuna göre, "On kadının altısı ve erkeklerin dörtte biri '18 yaşın altında bir tür cinsel saldırı ya da taciz deneyimi'" yaşıyordu. Suzanne Moore, "cinsel istismar(ın) kabul etmeye hazır olduğumuzdan çok daha yaygın" olduğunu söylemektedir. Bir zamanlar sorunsal olmayan ana baba sevgisi ve özeninde bir değişkenlik açığa çıkmıştır. Artık hiçbir şey açık ve aşikâr değildir, her şeyi belirsizlik kaplamaktadır ve belirsiz şeylerden uzak durulması tavsiye edilmektedir.

Kamuya mal olan olayların birinde, üç yaşındaki Amy'nin okul-

7. Suzanne Moore, "For the good of the kids – and us", *Guardian*, 15 Haziran 1995.

da oyun hamurundan sosis ya da yılan benzeri nesneler (öğretmenin penis olarak saptadığı) yaptığı ve bunlardan "beyaz madde fışkırtan" şeyler diye söz ettiği görüldü. Ana baba, beyaz madde fışkırtan gizemli nesnelerin burun tıkanıklığına karşı kullanılan bir burun spreyi olduğunu açıkladılar, ama Amy'nin en gözde plastik şekli olan sosis benzeri şeyler için söyleyecek bir şey bulamadılar. Amy'nin ismi "risk altındaki çocuklar" listesinde yer aldı ve ana baba, isimlerini temizlemek için savaşa girdiler. Rosie Waterhouse bu ve diğer vakalara ilişkin şu yorumda bulundu:[8]

> Çocuğunuzu kucaklamanız, onu öpmeniz, yıkamanız, hatta onunla yatmanız; bunlar ana baba davranışının doğal örüntüleri midir, yoksa uygunsuz aşırı cinselleştirilmiş istismar edimleri mi?
> Ve normal çocuksu eğlence nedir? Çocuklar cadı ya da yılan resimleri çizdikleri zaman, bu resimler korkutucu, istismarcı olayların sembolleri midir? Bunlar, öğretmenlerin, sosyal hizmet emekçilerinin ve çocuk bakımıyla uğraşan diğer profesyonellerin boğuşmak zorunda oldukları temel sorunlardır.

Maureen Freely, yakınlarda, postmodern aile evlerinin sonuç olarak yaşadıkları paniği canlı biçimde betimlemiştir:[9]

> Eğer bir erkekseniz, hıçkırarak ağlayan kayıp bir çocukla ilgilenmeden ve ona yardımcı olmadan önce iki kez düşünmeniz gerekir. Tehlikeli bir kavşağı geçerken 13 yaşındaki kızınızın elini tutmakta duraksarsınız ve ...çıplak çocuk resimlerini içeren bir filmi bilgisayarınızın hafızasına alırken kararsızlık geçirirsiniz. *Pretty Baby* filmi bugün çekilseydi kesinlikle denetimden geçirilirdi. Eğer *Lolita* ilk kez 1997'de yayımlansaydı, hiç kimse ona klasik demeye cesaret edemezdi.

Ana baba çocuk ilişkileri, halihazırda, denetim altında tutulan, postmodern erotik devrimin şu zamanlarında yeniden değerlendirilme ve müzakere edilme süreci içinde olan yegâne ilişkiler değildir. İnsan ilişkilerinin bütün diğer türleri en zayıf cinsel belirtilerden bile arındırılır –şevkle, ihtiyatlı biçimde, saplantılı olarak, zaman zaman

8. Rosie Waterhouse, "So what is child abuse?", *Independent on Sunday*, 23 Temmuz 1995
9. Maureen Freely, "Let girls be girls," *Independent on Sunday*, 2 Mart 1997.

paniğe yol açan bir tarzda– ve bu durumda ilişkinin süreklilik kazanması için pek az şans vardır. Cinsel belirtiler, her dostluk teklifinde ve öteki kişiye ortalamadan daha derin bir ilginin her dışavurumunda, tesadüfen buluşmanın (ya da karşılaşma benzeri, geçici karşılaşma, önemsiz karşılaşma)[10] çerçevesi içinde izin verilen duyguların yavan envanterinin ötesine ulaşan her duyguda kuşku uyandırır ve araştırma konusu olur. İş arkadaşlığının güzelliği ya da cazibesi üzerine söylenen sıradan bir sözün cinsel kışkırtma olarak ve bir fincan kahve teklifinin taciz olarak sansür edilmesi muhtemeldir. Seks hayaleti artık şirket bürolarını ve üniversite seminer salonlarını basmaktadır; her gülüşte, bakışta ve ifade biçiminde bir tehdit vardır. Bu durumun kapsamlı sonucu, insan ilişkilerinden hızla özgürleşmek, onları içtenlikten ve duygusallıktan soymak ve bu ilişkilere girme ve onları canlı tutma arzusunun solmasıdır.

Bununla birlikte, etkilenen sadece şirketler ve okullar değildir. Giderek artan sayıda ülkede mahkemeler "evlilik içi tecavüz" kavramını yasallaştırmaktadırlar; cinsel hizmetler artık evlilik hakları ve görevleri değildir ve bu hak ve görevlerde ısrar etmek cezalandırılabilir bir suç olarak sınıflandırılabilir. Eşlerden birinin davranışını "nesnel olarak", belirgin biçimde rıza ya da reddiye olarak yorumlamanın (özelikle eşler geceleri aynı yatağı paylaşıyorlarsa) zorlaşmasından bu yana ve olayı bir tecavüz olarak yorumlamak sadece bir eşin kararına bağlı olduğu için, fiilen her cinsel edim, bir parça iyi (ya da daha doğrusu kötü) istençle bir tecavüz edimi olarak sunulabilir (radikal feminist yazarlar bunu hemen, "aslında erkek cinsiyetinin gerçeği" olarak ilan ederlerdi). Bu nedenle, cinsel ortakların her durumda sağduyunun cesaretten daha iyi olduğunu hatırlamaları gerekir. Bir zamanlar eşleri evlilik cinsiyetini sözde daha riskli bir iş olan evlilik dışı cinsel ilişkiye teşvik etme anlamına gelen evlilik haklarının görünüşteki net ve sorunsal olmayan niteliği artık gittikçe daha sık biçimde bir tuzak olarak algılanmaktadır; sonuç olarak, evlililiğin erotik arzunun tatminini sağladığına dair gerekçeler gittikçe daha az aşikâr ya da ikna edici olmaktadır;

10. Bkz. Z. Bauman, "Forms of togetherness", *Life in Fragments* içinde (Oxford: Blackwell, 1995).

özellikle de, kısıtlamasız tatmini başka yerden sağlamanın bu kadar kolay olduğu bir zamanda.

Bağların zayıflaması, aynı zamanda olgunlaşmış etkin tüketiciler olan heyecan toplayıcılarının başarılı toplumsal üretimi için de önemli bir koşuldur. Eğer bir zamanlar, modern çağın eşiğinde, işin hane halkından ayrılması öncelikle sert ve duygudışı rekabetin gereklerine boyun eğmeyi ve diğer bütün, esas olarak ahlâki, norm ve değerlere kulak tıkamayı sağladıysa, günümüzde erotizmin bütün diğer insanlararası ilişkilerden ayrılması da güçlü deneyimin ve tensel hazzın estetik ölçütlerine koşulsuz boyun eğmeyi sağlamaktadır. Ama bu kazanım için ödenmesi gereken devasa bedeller vardır. Bütün değerlerin yeniden değerlendirildiği ve tarihsel olarak biçimlenen alışkanlıkların gözden geçirildiği bir zamanda, insan davranışına ilişkin hiçbir normun garantisi olamaz ve hiçbirinin uzun süre rekabete maruz kalmaması olası değildir. Bu nedenle haz arayışı korkuyla birlikte yayılır; alışılagelmiş toplumsal beceriler kuşkuyla karşılanırken, yeni beceriler, özellikle herkesçe kabul edilenler, eksik arz edilir ve yavaş yavaş edinilir. Postmodern erkeklerin ve kadınların yaşadıkları zorlukları daha da ağırlaştırmak için kafa karışıklığından kaynaklanan birkaç kural, görünüşte çözülmez çelişkileri nedeniyle onların kendi sorunlarına eklenir. Postmodern kültür seksin hazlarını över ve *Lebenswelt*'in her kuytu köşesini ve yarığını erotik anlamla doldurmaya teşvik eder. Postmodern heyecan arayıcısını cinsel öznenin bütün potansiyeli içinde gelişmeye teşvik eder. Ama öte yanda, aynı kültür öteki heyecan arayıcısına bir seks nesnesi olarak muamele etmeyi özellikle yasaklar. Ne var ki sorun her erotik karşılaşmada arzunun özneleri kadar nesneleri de olmamız ve –her âşığın gayet iyi bildiği gibi– eşler her iki rolü de üstlenmedikçe ya da, daha iyisi, biri içinde kaynaşmadıkça hiçbir erotik karşılaşmanın düşünülemez olmasıdır. Çelişkin kültürel işaretler onların açıkça övdükleri ve teşvik ettikleri şeyi üstü kapalı biçimde zayıflatır. Artık "norm"un ne olduğu ve hangi türde "norma uyum sağlama"nın onları iyileştirebileceği bilinmediği için bu durum daha vahim psikolojik nevrozlara gebedir.

XVIII

Ölümsüzlükten sonra hayat var mıdır?

Hayat değerini ölüme borçludur; ya da, Hans Jonas'ın dediği gibi, sırf ölümlü olduğumuz için *günleri sayarız ve günler sayılıdır*. Daha tam olarak ifade etmek gerekirse, biz insanlar ölümlülüğümüzün farkında olduğumuz için hayat değer taşır ve günlerin ağırlığı vardır. Ölmemiz gerektiğini ve hayatımızın, Martin Heidegger'den alıntıyla, *ölüme kadar yaşamak* anlamına geldiğini *biliriz*.

Eğer hayatın kırılganlığına ve sonluluğuna ilişkin bilgiye kalıcılık ve sonsuzluk karşısında üstün bir değer verilmemiş olsaydı, ölümün kaçınılmaz olduğunu fark etmek hayatı kolayca değerden yoksun bırakabilirdi. Sonsuzluk, aklımıza gelmeyen ve kendimizin kılamayacağımız şeydir ve onu kavramaya çalışsak bile, muazzam bir çaba ve kendimizden fedakârlık olmaksızın bunu gerçekleştire-

meyiz. Ve George Simmel'den bildiğimiz gibi, bütün değer onun gerektirdiği fedakârlıktan türer; bir nesnenin değeri onun edinilmesindeki zorlukla ölçülür.

Hayatın geçiciliğinin farkında olmak sadece sonsuz kalıcılığa değer balışeder. Hayatımızın ne kadar kısa sürebileceğini bildiğimize göre, ölüm ile doğum arasındaki zamanın uzatılması, aşkınlık ve sonsuzlukta bir dayanak edinmek için tek şanstır. Ayın parlayışı gibi, hayatın parlayışı da bir güneşin, ölümsüzlüğün güneşinin yansımasından başka şey değildir. Sonsuzlukta izini bırakabilecek hiçbir anın iz bırakmadan geçmesine izin verilemez. Anlar mantıklı biçimde kullanılabilir ya da israf edilir. Günleri sayarız ve günler sayılıdır.

Hayatın bu akseden ihtişamının yerine getirilmesi gereken bir koşulu daha vardır. Geçiciliğin kalıcılık halinde nasıl yeniden biçimlendirileceği, sonluluktan sonsuzluğa giden bir köprünün nasıl inşa edileceği konusunda bilgiye ihtiyaç duyarız. Ölümün farkında olmak davetsiz gelir, ama öteki bilgi, geçiciliğin bilgisi özenle inşa edilmelidir. Ne sağduyu, hatta ne de akıl bu bilgiyi gerçekçi biçimde sağlayacaktır. Eğer bir şey sağlayacaklarsa, onun kendini beğenmişliğiyle alay edecekler ve ölümlüleri araştırmaktan vazgeçeceklerdir.

Köprü inşa etme görevini akıl ve mantığın tavsiyelerine uyacak yerde, onlara rağmen üstlenen, insan kültürüydü. Son hesaplamada, kararsız olanı kararlı hale getirmekten, sonluyu sonsuza bağlamaktan ve ölümlü hayatı zamanın yıpratıcı etkisine bağışık değerlerle birleştiren köprüler inşa etmekten ibaret olan insan etkinliğine "kültür" deriz. Bir anlık düşünme, köprünün ayaklarının saçmalığın kum zeminine dayandığını açığa çıkarmaya yetecektir. Bu endişeyi filozofların melankolisine terk ederek, kültürün marifetinin, ayakların, çağdaş hayatın içine bir kalıcılık duygusunun akmasına izin verecek kadar dayanıklı ve sağlam olan köprü kemerlerini taşımaya yeterli dirence sahip en esnek temeller üzerine dikilmesini sağladığına dikkat edelim.

Kültür pek çok tür köprü inşa etmeyi başarmıştır. Ölümden sonraki hayat vizyonu en yaygın biçimde kullanılanlardan biri olmuş-

tur. Eleştirmenlerinin aksine, bu vizyon ortak deneyimle çatışmaz. Düşüncelerin onları düşünenlerden bir ölçüde bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını hepimiz biliriz; bu düşüncelerin onları düşünenlerin henüz ortalıkta olmadıkları zamanlardan geldiklerini biliriz ve onların şimdiki düşünürlerinin artık olmayacakları gizemli zamanlarda yeniden düşünüleceklerini umarız. Ve bu deneyimden, ruhun, düşüncelerin bedensiz alt tabakasının, onun bedenli ve geçici çerçevesinden farklı bir varoluşa yol açtığı fikrine ulaşmak için sadece küçük bir adım vardır. Bedenin ölümsüzlüğüne inanmak olacak şey değildir; ama ruhun hayattan daha uzun süre var olacağından kuşkulanmak da eşit derecede zordur. En azından, onun ölümlülüğü "makul bir kuşkunun ötesinde", insan deneyiminin tanık kürsüsüne çağırıldığı insan imgelemi mahkemesinde kanıtlanamaz. Bununla birlikte, ruhun kalıcılığı bedensel hayatla kıyaslandığında sonsuz ise, onun bedenle olan kısa beraberliği sonsuz biçimde daha uzun süren ve bu nedenle sonsuz biçimde daha değerli ve önemli olan bir hayatın uvertüründen başka şey değildir. Söz konusu uvertür muazzam bir önem taşır: Bu uzun, çok uzun operanın bütün motiflerinin, armonilerinin ve kontrpuanlarının kısa hayat süresi içinde tasarlanması ve özetlenmesi gerekir. Bedenle yaşamak ruhun daha sonraki tek başına varoluşunun uzunluğuyla kıyaslandığında gülünç derecede kısa olabilir, ama bu birlikte yaşama sırasındadır ki, sonsuz hayatın niteliği kararlaştırılır: Tek başına bırakılan ruh kendi kaderinde herhangi bir şeyi değiştiremez. Ölümlü ölümsüz üzerinde güce sahiptir: Ölümlü hayat, sonsuzluğun kredilerini toplamak için yegâne zamandır. "Daha sonra" çok geç anlamına gelir. Dolayısıyla, ölümsüz ruhların ölümlü taşıyıcıları günleri sayar ve onların günleri sayılıdır.

Reform, özellikle Kalvinist yorumunda, kibrin günahkâr dışavurumuna karşı çıktı. Ölümlü insanlar bu dünyada şimdi yapmakta oldukları şeyin Tanrının buyruklarına uyacak kadar güçlü olduğunu hayal etmeye nasıl cesaret ederler? Tanrının kudretini sorgulamak bizatihi ahlâki bir günahtır ve her durumda, *ilahi takdir*in hükmünü değiştirmez; ruhlar yeryüzüne kısa yolculuklarına başlamadan önce, kimin lanetleneceği ve kimin kurtarılacağı zaten karar-

laştırılıyordu. İlahi takdir öğretisi Hıristiyanlığın büyük emek harcayarak inşa ettiği köprüyü tek hamlede yıktı. Köprünün yeryüzündeki hayatı anlam ve yönden yoksun bırakabilen –bırakması gereken– yıkılışı, evrensel duyumsuzluk doğurur ve sonunda hayatı, onun saçmalığını maskesizleştirerek, yaşanmaz hale getirir. Paradoksal biçimde tam tersi gerçekleşti. Kültürün marifeti bir kez daha mantığa karşı çıktı ve onu bir kenara itti.

Max Weber'in açıkladığı gibi, Kalvinist ilahi takdir, ataleti beslemek yerine, görülmemiş miktarda insani enerjiyi serbest bıraktı. Eğer Tanrının yönettiği sonsuzluk insan eylemlerine bağışık ise, insanın yeryüzündeki hayatını onun standartlarıyla ölçmek için hiçbir sebep yoktur. Reformun korkudan doğmuş dindarlığı başından itibaren hümanist sekülarizme gebeydi; o, insanları ilahi büroların gizli bölümlerinde tutulanlardan başka şeyler üzerinde, biz insanların kavrayabileceğimiz ve kendi çıkarımıza uygun biçimde yönlendirebileceğimiz şeyler üzerinde odaklanmakta özgür bıraktı. Onlar Ölümden sonraki hayata inansalar da inanmasalar da, yaptıkları işlerin Tanrının insanların emrine verdiği aritmetiğe göre sonsuz hayat üzerinde yaratacağı etkileri her gün düşünmek artık makul insanların bir alışkanlığı değildi. Günleri saymanın başka yolları olmalıydı: sonsuzluğa giden başka köprüler, insanların tasarlayabilecekleri, inşa edebilecekleri, ayrıntılı biçimde planlayabilecekleri ve kullanabilecekleri köprüler.

Gerçekten de, yepyeni, modern köprüler kısa süre içinde geçiciliği kalıcılıktan ayıran uçurumu birleştirdi. Modern köprüler köprünün her iki ucuna insan muhafızlar ve rehberler koymakla, artık çökmüş olan köprülerden ayrılıyordu. Onlar kutsal ve ilahi olanı insan hayatından çıkarma *niyeti*yle inşa edilmediler; onların sekülerliğin ürünleri olarak betimlenmesi ancak *kendi sonuçları* bakımından seküler oldukları ölçüde haklı çıkarılır. Tanrının varlığına inançsızlık ile Tanrının sessizliğine ve bilinemezliğine duyulan inanç arasında pek az pratik farklılık vardı. Nietzsche'nin Tanrıyı katletmekle suçlanışı, modern zamanlarda insanların hayatının Tanrının varlığı ya da onun var olmayışı sorununu konu dışı hale getirdiği anlamına geliyordu. Evrende yalnızmışız *gibi* yaşarız. İn-

sanların elindeki araçlarla kanıtlanamayan ya da aksi kanıtlanamayan önermelerin saçma olduğu ve bu nedenle ciddi biçimde tartışılmaya değmeyeceği, modern düşüncenin bir ilkesi olmuştur. Ludwig Wittgenstein, hakkında konuşamayacağınız konularda sessiz kalmalısınız, diye uyarıyordu.

İki köprü türü özellikle "modern"dir, yani sadece kendi kollarına ya da icat ettikleri araçlara güvenmelerine izin verilen öksüz varlıkların ölçüsüne göre yapılmıştır. Birinci türden köprüler, deyim yerindeyse, yayalar için, tekil gezginlerin kullanması için yapılmıştır. İkinci türden köprüler ise kamusal ulaşım araçlarına uygun biçimde inşa edilmiştir. Her ikisinin modernliği, yeniliklerinde değil (bilinmeyen zamanlardan itibaren, bu köprülerin inşa edildikleri yerde iskeleler vardı) daha çok modern zamanlarda ölümsüzlüğe alternatif yolların yokluğunda oynadıkları rolün öneminde yatar.

Bireysel kullanım için yapılan köprüler gelecek kuşakların belleğinde benzersiz ve yeri doldurulamaz bir kişi olarak, tanınmış bir yüz ya da kişinin kendi ismiyle canlı kalma fırsatlarıdır. Beden inorganik madde halinde dağılacaktır –toprak toprakla birleşecektir– ama "kişi" (geçip giden yılların ruhu gibi) kendi *bireysel* varlığı içinde var olmaya devam edecektir. İnsanlar ölümlüdür; onların şanı ise ölümden kurtulabilir. Bu köprü işlevini gayet iyi yerine getirir: Gerçekten de geçici ile kalıcı arasındaki gerekli *bağlantıyı* sağlar. Geçicilik insanın kaderi, kalıcılık insanın başarısıdır. Gene kişinin günleri sayması gerekir ve günler gene sayılıdır. Ama kişinin kendi hayatını nasıl yaşadığı fark yaratır. Gelecek kuşaklara, onların henüz yaşanmamış hayatlarını zenginleştirerek yaltaklanmak ya da onları içinde yaşayacakları dünyanın biçimi üzerinde kendi izlerini bırakarak hatırlamaya zorlamak suretiyle kişi gelecek kuşakların belleklerini *kazanmaya* ihtiyaç duyar. Herkes ölecektir, ama bazıları, belleğe sahip olanlar var oldukça, arşivdeki belgeler parçalanmadıkça ve müzeler ateşe verilmedikçe dünyada kalacaklardır.

Bu türden köprü tarihin başlangıcından beri inşa edilmektedir (aslında, bu türden köprülerin inşası tarihi başlattı): ilk olarak despotlar ve tiranlar tarafından. Firavunlar ve imparatorlar kendi kalın-

tılarının, zamana dayanıklı, hiçbir yolcunun tepeden bakamayacağı piramitlerin içine konulmasını emrettiler; onların kahramanlık öyküleri yıkılmaz taşlara kazınacak ya da kimsenin görmeden geçemeyeceği sütunlara ve kemerlere oyulacaktı. Piramitleri inşa eden ya da tabletleri kalemle oyan insanlar anonim kaldılar ve iz bırakmadan yok olup gittiler; ama ortaya koydukları emek ölümsüzlüğe giden yolu döşedi.

Modernite, "insan yapısı" tarihi ya da "kendin yap" tarihini icat ederek, bütün devlet yöneticileri, yasa koyucular ve ordu komutanları, ama aynı zamanda "manevi yöneticiler", kâşifler ve mucitler, şairler ve dramatistler, ressamlar ve heykeltraşlar, dünyadaki varlıkları "bir fark yaratan" ve böylelikle *tarihi yapan* bütün bu insanlar için ölümsüzlüğe giden yolu açtı. Tarih kitapları onların isimleri ve resimleriyle dolduruldu. Modernitenin hangi tarihte başladığı konusunda pek çok önerme vardır, ama kendi duvar resimlerine ya da tuvallerine imza koyan ressamların ve bestecilerin isimlerinin onların yüksek ve kudretli patronlarının isimleri kadar sık (ya da daha fazla) telaffuz edilmeye başlandığı an, bu amaca en iyi şekilde hizmet eder.

Bireysel köprüler, adından da anlaşılacağı gibi, kitlesel kullanım bir yana, ortak kullanıma bile uygun değildir. Ayrıca, kendi işlevlerini ancak kalabalık olmadıkları taktirde yerine getirirler. Bunun nedeni geçiş bedelinin olağanüstü kişiler dışında herhangi birinin karşılayamayacağı kadar yüksek olması değil, daha çok geçiş ölçütlerinin oradan geçenleri az sayıda ve istisnai kılacak bir tarzda oluşturulmasıdır. Bu türden köprülerin esası pek çok kişiden oluşan gri ve anonim kitleden az sayıda kişiyi ayırmaktır ve bu başarı kitlenin anonim ve gri tutulmasına bağlıdır. Bu köprüyü kullananların bireyler olarak bellekte kalabilmelerinin yegâne sebebi, geri kalanların unutulması ve çehrelerinin silinmesi ya da dağılıp gitmesidir.

Bununla birlikte, yüzü olmayan "geri kalanlar" söz konusu olduğunda herkes kaybolmuş değildir. Birinci köprüden geçmesi engellenmiş olanlar için yapılmış ikinci türden köprüler vardır. Birinci köprüden geçişler yetersiz ve sadece istisnailikleri takdir edilen

istisnai kişilere sağlanıyorsa, ikincisinden, yani kamusal köprüden geçişler, tam aksine, sadece yasalara ve günlük rutine itaat etme dışında göze çarpmayan herkes için serbesttir. Birinci türden köprülerin aksine, kamusal köprülerin ölümlü hayat ile sonsuzluk arasındaki bağlantılar olarak yarattıkları psikolojik etki onları kullanan insanların sayısıyla birlikte artar.

İkinci türden köprüler bireysel ölümlülükten kolektif bir kaçış sağlar. Bireysel kalıcılık sunulmaz, ama ne kadar küçük ve önemsiz olursa olsun, bir insandan daha büyük ve daha kalıcı bir şeyin, ulusun, davanın, partinin, soy ya da akrabalığın yaşamasına katkıda bulunarak gelecek için "bir fark yaratma"yı başarabilir. Bireysel hayat önemsiz değildir. Bireysel ölümlülük kolektif ölümsüzlüğün sağlanmasında araç olabilir. Hiç kimse yüzleri ya da isimleri hatırlamayacaktır; ama bir zamanlar onları taşımış olanlar, bellekte değilse de en azından kendi ardıllarının mutlu hayatında kalıcı bir iz bırakacaklardır. Bütün modern başkentlerin ana meydanlarında "meçhul asker" anıtları görürsünüz; bu ifadedeki her iki sözcük de eşit derecede önemlidir.

Kalıcılıkları bireysel geçiciliğe anlam kazandıran kolektiflikler içinde ikisi, yaşayanlar arasından herkesi ya da hemen herkesi kapsama kapasiteleriyle göze çarpar. Bunlar ulus ve ailedir.

Herkes bir ulusa mensuptur, ama ulus kendi sadık oğullarının ve kızlarının bir topluluğudur. Ulusların devamlılığı onun üyelerinin, hep birlikte ve ayrı ayrı adanmışlığına bağlıdır. Eğer ulusun bekâsı ya da güvenliği tehlikedeyse, bu durum daha da önemlidir, çünkü kişinin her gün yaptığı şey ile ulusun sonsuz varlığı arasındaki bağlantı iyice göze batar ve kişinin yaptığı her şey ağırlık kazanır. Kendi üyelerinden fedakârlık istemeyi bırakan bir ulus bir ölümsüzlük aracı olarak faydasız hale gelir. Ama modern tarihin büyük bir bölümünde Avrupa –ulus-devletlerin ve devlet arayışındaki ulusların savaş alanı– sadece kendi taleplerinde sert ve katı olan uluslarla (ya da beklemedeki uluslar) tanınıyordu. Hiçbir ulus kendisini, savaş naralarından vazgeçecek ve böylece kendinden hoşnut olacak ya da tedbiri elden bırakacak kadar güvenlik içinde ve güvenli hissetmiyordu. Ulusun oğullarının ve kızlarının yaptıkları şey ya da yapma-

yı ihmal ettikleri şey daima önem taşıyordu. Ulusun saat kulelerinin tik takları yüksek sesliydi ve böylece herkes günlerin sayılmakta olduğunu ve dolayısıyla günlerinin sayılı olduğunu biliyordu.

Aile, bireysel ölümlülük dramına kolektif çözümün üzerinde odaklandığı bir başka bütünlüktü: Her tekil akraba ölümlüdür, ama aile ölümlülükten esirgenebilir. Aile örneğinde kalıcılık ve geçiciliğin ayrılamazlığını hatırlatan şey meçhul asker anıtı ya da ölmüşleri hatırlatan başka bir anıt değil, aile albümüydü. Bu albümler çoktan unutulmuş ataların sararmış resimleriyle doluydu ve henüz doğmamış olanlara ayrılmış birkaç boş sayfa vardı. Albüme göz gezdirmek kişinin kendi görevlerini, ama aynı zamanda görevi gereğince yerine getirmenin değerini düşünmesini sağlıyordu. Kişi kendi kırılgan bedeninden çok daha kalıcı bir şeyin içine doğuyordu ve kendi özlemlerini –evlenmek, çocuk yapmak ve o çocukların da evlenmelerini ve kendi çocuklarını yapmalarını sağlamak– gerçekleştirerek, bu şeyin kalıcı olabileceğinden emin olabiliyordu. Bir kez daha, kişi günleri sayılı hale getirmek için onları saymak zorundaydı. Henry David Thoreau'nun dediği gibi: "Sanki sonsuzluğa zarar vermeden zamanı öldürebiliyordunuz"...

Hiçbir modern, araçsal-akılcı çözümü olmayan ruhun selameti meselesinin yerine modernitenin koyduğu yegâne kolektif ölümsüzlük köprüleri, ulus ve aileden ibaret değildi kuşkusuz. Bu türden pek çok köprü vardı ve onlara her gün, siyasal partilerden ve hareketlerden, futbol kulüpleri ve ünlülerin hayranlarının kurdukları derneklere kadar yeni köprüler eklenmekteydi. Ne var ki bu öteki köprülerin hiçbiri, çözümün kapsayıcılığı ve "demokrasisi" söz konusu olduğunda, ulus ve aileyle ciddi biçimde yarışamazlardı: Bütün kolektif çözümler için hayati olan nokta –ulaşılabilirlikleri ya da "taşıma kapasiteleri– söz konusu olduğunda, ulusların ve ailelerin yerini tutacak bir şey yoktur. Her ikisini de etkileyen şimdiki krizin, modern uygarlığı derin ve görülmemiş bir kuşkuya düşürmesinde şaşılacak bir yan yoktur.

Ulus ve aile bugünlerde sürekli kalıcılığın örneği olmaktan çıkmışlardır. İnsanların kendi gündelik deneyimlerinden bildikleri bütün bireyüstü varlıklar içinde, sonsuzluk, başlangıcı kadim tarihin

içinde çözülen ve beklentileri sınırsız olan ve bireysel hayatın asap bozucu kısa süreliliğini cüceleştiren bir varoluş düşüncesine en yakın olanlar uluslar ve aileler idi. Uluslar ve aileler, ölümlü hayatın kırılgan teknelerinin demirleyebildiği güvenli süreklilik limanları oldu; onlar, onarıldıkları sürece kullanıcılarından daha kalıcı olan sağlam kalıcılık geçitleriydi. Ne var ki onlar bu niteliklerin hiçbiriyle artık övünemezler.

Uluslar, devletin dehşet verici güçleri içinde güvenli biçimde yerleşmiş kaldıkları sürece sonsuzluğun somut yapıları olarak hizmet edebildiler. Ama ulus-devletler çağı günümüzde sona ermektedir. Artık ulus-devletler bir zamanlar sahip oldukları mutlak iktisadi, askeri, kültürel ve siyasal egemenlikle korunmamaktadırlar. Bu türden bütün egemenlikler, teker teker, küreselleşen güçlerin baskısına teslim olmak zorundadır. Bir devletin tek başına yapabileceği her şey, ülkelerüstü ve göçebe sermayenin kudretiyle kıyaslandığında gülünç derecede yetersiz görünmektedir. Öte yanda, çeşitli konularda egemen olma kapasitesi müstakbel bir ulusun, *tout court* [tam anlamıyla] uluslar gibi, kendini koruma hakkıyla ödüllendirilmeden önce geçmek zorunda olduğu bir test olarak artık savunulmaz; ulus olmak artık savunulması gereken ve rakip iddialara karşı etkin biçimde savunulabilen nadir bir ayrıcalık değildir. Eric Hobsbawm'ın iğneleyici biçimde dediği gibi, harita üzerindeki her leke günümüzde kendisine ait bir başkanlık bürosu ve bir parlamento binası talep edebilir. Devlet kurmanın yanı sıra, ulusal statü edinmek de, zararsız olduğu için kolaylaşmıştır; ülkelerüstü siyasal birimler küçüldükçe ve zayıfladıkça bölgesel güçlerin yönetimine getirilen kısıtlamalar da azalmaktadır. Ulus-devletin bölünmezliği kuralının zayıflamasıyla birlikte uluslar ansızın kırılgan ve geçici, dahası çok zayıf, çok güvensiz göründüler; artık sonsuzluk yükünü taşıyacak kadar kadim değildiler. Artık büyük kaleler olmadıkları için, ulusların çoğu *kuşatılmış* kaleler de değildirler; varlıklarını sürdürmelerine yönelik görünebilir tehditler olmadığı için, ulusun oğullarının ve kızlarının gelecekte sadakat ve çaba göstermeleri için pek az sebep vardır. Onların günleri en azından bu hesapta sayılmaz.

Aileler, kendi üyelerinin bakış açısından, "ölümden sonra hayatı" sağladıkları sürece kendi üyelerini sonsuzlukla temasa geçirdiler. Günümüzde ailelerin hayat süresi beklentisi kendi üyelerininkini aşmaz ve pek az insan, henüz kurduğu ailenin kendilerinden daha uzun yaşayacağını güvenle öne sürebilir. Evlilikler, akrabalık zincirini sürekli kılan sağlam birleştiriciler olarak hizmet edecek yerde, zincirlerin koptuğu ve aile soyuna ilişkin kimliklerin belirsizleştiği, seyreldiği ve çözüldüğü buluşma noktaları haline gelmektedir. "Ölüm bizi ayırana dek" yapılan evliliklerin yerine, her yerde, Anthony Giddens'ın, her iki eşin birlikte yaşamaktan sağladıkları tatmin kadar (daha uzun değil) süreceği farzedilen "birlikte akış süresince aşk" ortaklıkları geçmiştir.

Bu uzun öyküyü kısa kesmek gerekirse, bireysel ölümlülük ile sonsuz değerler arasında iki yönlü trafiğin sağlanması için modern zamanlarda dikilen kitlesel kapasiteli iki temel köprü yıkılmaktadır. İnsanlık durumunun koşulları, hayatın riskli ödülleri ve hayat stratejilerinin sonuçları muazzamdır: Tarihte ilk kez, sayılan günler ve günleri sayılır hale getirmek akıldan ve kurumsal temelden yoksundur. Geçicilik ve kalıcılık arasında bir bireyin hayatının sınırlı süresi içinde kapsanabilecek her şey ile bedensel ölümlülüğün sınırlarının ötesinde yaşamak için beklenebilecek ve umulabilecek her şey arasında, güvene değer olmak şöyle dursun, hiçbir bariz, itibarlı ya da inanılabilir bağlantı noktası yoktur.

Sonuçlar envanteri uzundur ve tam olarak kaydedilmiş olmaktan uzaktır. Kendimi hızlı bir gözden geçirmeyle, uzun bir listeden sadece birkaç parça almakla sınırlayacağım.

İlk önce, her bireysel gezgini taşımak için inşa edilen köprülerin üzerindeki görülmemiş baskı gelir: Bir zamanlar az sayıda kişiye ayrılmış ölümsüzlük yolları o yollara girmek için sabırsızlanan kalabalıkların saldırısına uğramıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, bu köprüler kitlesel trafiğe kesinlikle uygun değildir. Geçiş imkânı bir kez cömertçe dağıtıldığında ve bedeli azaltıldığında, geçitin niteliği değişir; satılmakta olan şey, şeyin kendisinden çok "deneyim" ya da ölümsüzlük duygusudur ("...nın deneyimi"nin ticareti bugünlerde hızlı ve büyük iştir: Ziyaretçileri tematik parklara, safari parklarına,

büyük felaketlerin sergilendiği müzelere ya da panayırlara yönlendiren esas cazibe budur). Aslında, satışa sunulan "ölümsüzlük" benzersiz ve özgün bir *haute couture*'ü [yüksek terzilik işi] andıran ama kitle için üretilen bir giysi olarak taklit edilen prototiple ilgilidir; ama yine de pek çok kişinin satın almaya gücü yetebileceği bir fiyata genellikle bulunabilir. Onun, bir sezon bile dayanamayacak kötü bir malzemeden yapılmış olması şikâyet konusu olamaz.

Ün/itibar bir zamanlar bireysel ölümsüzlüğe giden kraliyet yolu olarak kullanılıyordu. *Oeuvre*'dan –emek harcanarak üretilen bir şey– ziyade bir tüketim nesnesi olan *şöhret*, ünün yerini almıştır. Bir tüketim toplumundaki bütün tüketim nesneleri gibi, şöhret de anında elde edilebilen ve hızla tüketilen bir tatmin sağlamak için tasarlanır. Bir tüketim toplumu, aynı zamanda, onarma ve koruma sanatının gereksizleştiği ve neredeyse unutulduğu bir yedek parçalar ve kullanıldıktan sonra atılabilen nesneler uygarlığıdır. Şöhret, anlık olmanın yanı sıra kullanıldıktan sonra atılabilme özelliğine de sahiptir. Ölümsüzlük deneyimi de öyledir; ve deneyim artık deneyimlenmek istenen şeyi simgelediği için, ne anlık ne de kullanıldıktan sonra atılabilir olan ölümsüzlüğü kavramak neredeyse imkânsızdır. Ne de bu fazla talep edilir.

Şöhret yarışında, bir zamanların yegâne ünlüleri/muteberleri olan bilim insanları, sanatçılar, mucitler, siyasal önderler, artık popstarlar, film yıldızları, ucuz roman yazarları, modeller, golcü futbolcular, seri katiller ya da sürekli boşananlar karşısında hiçbir avantaja sahip değildirler. Hepsi aynı şartlarla yarışırlar ve her birinin başarısı satılan baskı sayısı ya da TV zamanı ve reytinglerinden oluşan aynı ölçütlerle ölçülür. Bu, faaliyetlerinin algılandığı ve bizzat kendilerinin algıladıkları modaya akseder: Bilimsel ya da sanatsal prestijin talısisatında, reytingi yüksek TV gösterilerinde kısa süreli ama sık sık boy göstermek, gösteri niteliğinde olmayan araştırmalarla ya da gayretli deneylerle geçen yıllardan çok daha değerli sayılmaktadır. Bütün tüketim nesneleri George Steiner'in azami etki ve anında eskime testinden geçmek durumundadır.

Modaların değişiminde, şöhretlerin doğuşunda ve kayboluşunda (sadece planlanan nostaljinin bir sonraki tekrarında "geri dönü-

şümlü" olacaktır) görülen nefes kesici hız, günlerin sayılı olduğuna dair bütün kuşkuları örter. Ortak deneyim, zamanın düz bir çizgi halinde değil, kestirilmesi zor ve ileride tasarlanması tamamen imkânsız halkalar ve hızlı dönüşler halinde akmakta olduğunu öğretir: zaman tersine çevrilemez değildir, hiçbir şey sağlanmasa ve ebediyen edinilmese de ebediyen kaybolmaz ve o anda olmakta olan şey yarınların biçimini bağlamaz. Aslında, günler sayılmaz ve onları saymanın pek yararı yoktur. Kadim slogan, *carpe diem* [günü yakala], tamamen farklı bir anlam kazanmıştır ve yeni bir mesaj taşır: Kredini şimdi kullan, yarını düşünmek boşa zaman geçirmektir. Kredi kartları kültürü tasarruf kültürünün yerini almıştır. Yirmi yıl önce kredi kartları, "istediğini beklemeden al" sloganı altında genel kullanıma sokuldu.

Ölümsüzlük en hayati ve cazip özelliğini kaybetmiştir: Geri çevrilemezlik ve değiştirilemezlik garantisi. Masa ters çevrilmiştir. En yüksek statü artık ölüme ve sadece ölüme verilebilir. Ölüm artık bir başka şeye götüren bir geçit değildir. O, sonsuzluğa çıkmaz; ölüm ancak esrik ve anlık olabilen ve bizatihi "şey"i gereksizleştiren ve onun kalıcı "aynılık" özelliklerini ancak itici hale getiren *sonsuzluk duygusu*nun sonudur. Bir bakıma, ölümsüzlüğün bu iflası ölümlü hayata yeni bir cazibe kazandırır. Doğru, bu hayat artık sonsuzluktan bir ikamet izni kazanmak zorunda olduğumuz tek şans değildir; o artık devamlı olarak değişken şöhretin görünüşte yozlaşmış formunda olsa bile, ölümsüzlüğü tatmak ve ondan yararlanmak için son şansımızdır.

Bununla birlikte, ölümlü hayatın "yeni ve geliştirilmiş" anlamı onu karma bir nimet haline getiren kendi sonuçlarına da sahiptir. Bütün zamanlarda ve mekânlarda çoğu insan kendi hayatlarının daha uzun olmasını istemiş ve ölüm anını ertelemek için ellerinden geleni yapmışlardır. Ama ölümü geriletme tutkusunun hayat stratejilerinin ve hayatın amaçlarının biçimlendirilmesinde günümüzdeki kadar önemli bir rol oynadığı pek görülmemiştir. Uzun ve bedenin formda olduğu bir hayat –hayatın sunacağı bütün hazların tüketilmesine izin veren hayat tarzı– günümüzde en yüksek değer ve hayat çabalarının başlıca hedefidir. Klonlama teknolojisi bu yeni

değerler hiyerarşisi için elverişli hale gelmektedir: Yedek parçalar çağında, bu teknoloji herkesin en değerli parçalarını yenileme umudu yaratmaktadır...

Elde kalan tek şey bedensel hayat olduğuna göre, ondan daha değerli ve daha fazla özen gösterilmeye değer bir nesne düşünmek imkânsızdır. Beden, hinoğluhin ve sinsice hareket eden düşmanlarca kuşatılmış bir kaledir. Bedenin günlük olarak savunulması gerekir ve beden ile düşman "dış dünya" arasındaki trafik tamamen engellenemeyeceği için (iştahsızlık hastalığına, öğünlerimizin miktarında meydana gelen o hastalığa yakalanmış insanlar bunu ciddi biçimde deneseler de) bütün giriş noktaları, bedensel delikler, yakından ve dikkatle korunmalıdır. Yediğimiz, içtiğimiz, soluduğumuz ya da tenimize temasına izin verdiğimiz her şey yarın, öldürücülüğü henüz açığa çıkarılmamış bir zehir olarak ortaya çıkabilir. Beden bir zevk aracıdır ve dünyadaki cazip şeylerle beslenmelidir; ama beden aynı zamanda sahip olunanların en değerlisidir ve bu yüzden onu zayıf düşürmek ve sonunda yok etmek için sinsice uğraşan dünyaya karşı ne pahsına olursa olsun savunulmalıdır. Bariz biçimde bağdaşmaz bu iki kaygının gerektirdiği eylemler arasındaki çaresiz çelişki, tükenmez bir endişe kaynağı oluşturmaktadır; bunun çağımızın en yaygın ve tipik nevrozlarının başlıca sebebi olduğunu öne sürüyorum.

Kültür tarihi genellikle güzel sanatların tarihi olarak yazılmıştır. Bunun önyargılı (ve tarih yazarlarının dediği gibi, narsist) bir alışkanlık olmaktan başka iyi bir sebebi daha vardır: Bilinen ve bilinmeyen sanatlar bütün zamanlarda insanların girmek üzere olduğu yeni bölgelerin haritasını çıkarmışlar ve böylece bu bölgeleri aşina ve yaşanabilir hale getirmişlerdi. Çağdaş sanatlarda, hayatın henüz gelecek olan ve şimdiye kadar bir başka yerde fark edilecek kadar olgunlaşmamış olan prodromal (belirtisel) semptomlarını arama hakkı ediniriz.

Charles Baudelaire, geçip giden anı kaydederken, onu sarıp sarmalayan sonsuzluğun tohumunu açığa çıkaracak ressamlar düşlüyordu. Hannah Arendt sanatın yüceliğinin yegâne ölçütünün onun sonsuz etkileme ve uyandırma gücü olduğunu öne sürdü. Gotik ka-

tedraller başka insanların inşa ettiği her türlü yapıdan daha kalıcı olmaları amaçlanarak inşa edildi; barok kilise duvarlarını kaplayan ve yaşlanmayan mermere ölümlü yüzlerin narin güzelliğini kazıyan freskler ve izlenimcilerin insan vizyonunun nihai hakikatı saplantıları da aynı taleplerin ve ölçütlerin yerine getirilme biçimleriydi.

Günümüzde eleştirmenlerin dikkatinin merkezinde, en itibarlı ve gıpta edilen sanatsal ödüllerin son adaylar listesinde yer alanlar, geçiciliği, olumsallığı ve gevrekliği kendi varoluş kipi içinde inşa eden sanat eserleridir. Yakın zamanların en şöhretli sanat eserleri ölümsüzlükle alay edişlerini ya da ona kayıtsız kalışlarını dışavurur. Sergi süresi için bir araya getirilen enstalasyonların seyircileri serginin kapandığı gün onların sökületeceğini –sona ereceğini– bilirler. Enstalasyonların kalıcı olmamaları durumundan ibaret değildir bu: Onlar kırılganlıkları ve aşikâr geçicilikleri nedeniyle galeri alanına girmek isterler. Bugünlerde sanat galerilerinde sergilenenler, kaybolan ve geçip gidendir.

Bugünkü sanat dünyasının en popüler ilgi çekme yöntemi, aslında sağlam bir şöhret reçetesi olan *happening*'dir. Bu sadece bir kerelik gerçekleştirilir: Aynı form ve sıra içinde asla tekrarlanmaz. Bir *happening* bir ölüm lekesiyle doğar; yok oluşun yakınlığı onun en cazip yanıdır. O, haftalarca ve aylarca sergilenmesi beklenen tiyatro gösterisinden farklıdır. *Happening*'lerde ne seyirciler ne de sanatı icra edenler gösterinin ne kadar süreceğini bilirler ve olayın heyecanı da esas olarak bu bilinmezlikte, olayların ardıllığının ilerisi için kaydedilmemiş olduğunun farkında olunmasında yatar.

Matisse ya da Picasso, Vermeer ya da Rubens gibi, sonsuzluğa sağlam biçimde yerleştiği düşünülen kadim ve saygıdeğer ustaların bile, kendi tarzlarını seyir ve şamatalı reklâm yoluyla şimdiki zamana zorlamaları gerekir; kalabalıkları çeken, olayların epizodik ve kısa oluşudur ve heyecan bir kez sona erdiğinde, dikkatlerini aynı derecede epizodik başka olaylara yöneltirler.

Entelektüel ve yüce olandan popüler ve bayağı biçimlerine kadar çağdaş sanat, ölümsüzlüğün ufalanabilirliğinin ve ölümün feshedilebilirliğinin sürekli bir provasıdır. Yedek parça uygarlığımız aynı zamanda sonsuz bir geri dönüşüm uygarlığıdır. Hiçbir yok

oluş nihai ve son değildir; tıpkı sonsuzluğun ikinci bir duyuruya kadar oluşu gibi.

Bir süre önce Michael Thompson toplumsal tarihte kalıcının ve geçicinin rolüne ilişkin derin bir inceleme yayımladı.[1] Thompson kalıcılık ile toplumsal ayrıcalık ve geçicilik ile toplumsal yoksunluk arasındaki sıkı bağlantıyı gösterdi. Bütün çağların kudret sahibi insanları kendilerini kalıcı, belki yıkılmaz nesnelerle kuşatırlarken, kısa süre içinde çöpe dönüşecek kırılabilir ve dağılabilir nesneleri yoksullara ve tembellere bıraktılar. Bizimkisi ise muhtemelen bu ilişkiyi tersine çeviren ilk çağdır. Hareketli ve ülkelerüstü yeni elit, sahip olunanlara karşı azametli bir kayıtsızlığı, nesnelere bağlanmanın kararlı bir reddini ve yenilikleri bir kez yok olmaya yüz tuttuğunda nesneleri terk etmekte bir kolaylığı (pişman olmamanın yanı sıra) geliştirir. Dünün modasının artıklarıyla kuşatılmak bir geciktirme ya da yoksunluk belirtisidir.

Bizimkisi, tarihte, kalıcılığa önem vermeyen ve hayat süresini bir dizi epizoda bölmeyi başaran ve bunu epizodların kalıcı sonuçlarını savma ve bu türden sonuçları sınırlayacak katı taahhütlerden kaçınma niyetiyle yapan ilk kültürdür. Sonsuzluk, anlık deneyime hizmet etmedikçe, önem taşımaz. "Uzun vade" sonsuz değişmeye yatkın ve hiçbir ayrıcalıklı ardıllık düzeni olmayan kısa vadeli *Erlebnisse* [deneyim] paketinden başka bir şey değildir. Sonsuzluk bir dizi "şu anda"ya, ölümsüzlük ise sonsuz doğumlar ve ölümler çevrimine indirgenmiştir.

Bugün yüz yüze geldiğimiz şeyin bir "kültürel kriz" olduğunu öne sürmüyorum. Kriz –zaten yaratılmış olan formların sürekli ihlali ve unutulması, yeni ve henüz denenmemiş formları deneyimleme– bütün insan kültürünün doğal durumudur. Öne sürdüğüm şudur: Bu sürekli ihlal evresinde, daha önce hiçbir insanın ikamet etmediği bir bölgeye, geçmişteki insan kültürünün yaşanamaz addettiği ıssız bir bölgeye varmış bulunuyoruz. Uzun aşkınlık öyküsü bizi sonunda öyle bir duruma getirmiştir ki, bu durumda aşkınlık ve sürekli yerleşime yol gösteren sonsuzluğa sıçrayış, hayatın yaşana-

1. Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

bilirliği için ne gıpta edilir ne de gerekli görülür. İlk kez, ölümlü insanlar ölümsüzlük olmadan eylemeyi başarıyorlar ve bunu önemsemedikleri görülüyor.

Tekrarlıyorum: Daha önce buraya hiç gelmedik. Geriye, "burada olma"nın neye benzediğini ve onun kalıcı sonuçlarının (modası geçmiş terimler kullandığım için üzgünüm) ne olacağını görmek kalıyor.

Dizin

1984 129

A
a priori 42, 238
aborijin 256
acidia 274
adalet 218, 219, 220, 223, 224, 225, 230, 237
adaletsizlik 218
adil devlet 224
Adomo 127, 130
Aenesidemus 78
Afganistan 107
Afrika 28
Afrodit 204
Aganistanlı 108
agora 24, 134, 136, 245, 246, 249, 250
ağır modernite 32, 33, 34
ağırlıksızlaşma 232
ahlâk dışı 218
ahlâki 217, 219, 220, 221, 272, 287, 290
ahlâki dürtü 216, 223, 224
ahlâki eylem 227
ahlâki ilişki 223
ahlâki körlük 108
ahlâki parti 217, 218, 219
ahlâki sorumluluk 225
ahlâki uzamı 221
aile albümü 295
aile serveti 34
akademi 162, 166
akademik 164
akademisyenler 167, 168
akıl 18, 177, 178, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 220, 227, 240
akıl yürütme 214
akılcı 23, 171, 183, 210, 228, 265, 266
akılcılaştırma 193
akılcılık 156
akıldışı 108, 213
akla uygun 20
Alberti, Leon Battista 176
Albright, Madeleine 252, 254
Allen, Woody 66
Alman 97
Alman iktisatçılar 192
Almanya 107
Amerika Birleşik Devletleri 251, 256
Amerikan 98, 251, 252
ampirik 208
ampirik referans 208
ancien régime 30
anlama yetisi 213
anlık haz 193
anonimleştirilme 262
anormallik 155
ante portas 117
anti-panteon 128
araçsal akılcılık 181
Arendt, Hannah 118, 119, 178, 300
Aristofanes 204
Aristoteles 10, 245
armoni 119
Arnavutlar 252
artı cinsel enerji 270
artı değer 269

artı ürün 231
arzu 37, 99, 193, 204, 205, 269, 271
asal sahne 218, 223
askeri pratik 259
aşkın nesnesi 208
aşkınlık dürtüsü 14
aşkınlık enerjisi 14
atanmış yurtseverler 263
Atinalılar 246
Attali, Jacques 42
Auschwitz 128, 140
Avrupa 28, 30, 78, 92, 94, 97, 108, 159, 167, 224, 294
Avustralya 256
Aydınlanma 80, 130, 159, 166
Aydınlanma Çağı 157

B

Baczko, Bronislaw 85
Bairoch, Paul 28
Bakhtin, Mikhail 186
balkanlaştırma 115
Bamardo raporu 284
barok 301
Barth, Frederick 46, 188
Bateson, Gregory 154, 155, 171
Batı Avrupa 28
Batı uygarlığı 175
Baudelaire, Charles 300
Baudrillard, Jean 275
Beck, Ulrich 14, 62, 64, 67, 68, 90, 97, 126, 133, 166, 185, 243
Becker, Ernest 9, 10, 12
bedenin ölümsüzlüğü 290
bedensel ve zihinsel çaba 27, 29
belirlenim 179
Ben 21, 221
Benjamin/Klee 139
Benlik 208
Bennett, David 110
Bentham, Jeremy 49, 272
Bentham/Foucault 130
Berger, Sandy 254
Berlin Duvarları 120
Bierce, Ambrose 138
bildirişim endüstrisi 232, 235
bilgi sınıfları 241, 242, 243
bilişsel 18
Bird, Chris 252
birey 15, 19, 58, 65, 66, 87, 133, 135, 136
bireylerüstü 19, 216
bireyleşme 64, 189
bireysel 11, 19, 35, 181, 185, 187, 188, 196, 197, 224
bireysel kalıcılık 294
bireysel manipülasyon 180
bireysel ölümlülük 294, 297
bireysel ölümlülük dramı 295
bireyselleşen 23, 64, 187
bireyselleşme 17, 61, 62, 63, 66, 68, 178, 179, 180
bireyselleştirici 36
bireyselleştirme 15, 19
bireysellik 64, 122, 135, 220
Birleşmiş Milletler 248
Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı 143
biyolojik ebediyet 277
Blair, Tony 254
boom 95
Bosna 107
Bougainville 107
Boulez, Pierre 45
Bourdieu, Pierre 22, 41, 50, 68, 69, 70, 89, 101, 138, 141, 184, 191, 240, 248, 253, 254
Brezilya 97
Britanya 30, 107, 137, 284
burjuva 179
burjuva devrimcileri 176
Bush, George 107
bürokratik anonimlik 264
bürokratik fenomen 47
bürokratik hiyerarşi 212
Büyük Birader 128, 132
büyük dönüşüm 29
Büyük Kız Kardeş 132

C-Ç

Cabanis 82
carpe diem 299
Castells, Manuel 70, 151, 185, 230, 247
Castoriadis, Cornelius 72, 125, 157, 233, 237, 239, 246
causa efficiens 243
chat-show 250
Chicago Tribune 138
cinsel edim 277

cinsel fayda 270
cinsel kışkırtma 286
cinsel nesneler 283
cinsel özneler 283, 287
cinsel taciz 284
Cinselliğin Tarihi 281
cinsiyet hayaleti 283
Clark, General 254
Clarke, David 106
Clausewitz 265
Clinton, Bill 254, 255
cogito 165
Cohen, Daniel 28, 97, 180
Cohen, Phil 116
Comte, August 159
Condorcet 80
Contre-feu 138
Crozier, Michel 39, 47, 48, 49
çalışana refah 97
Çin 28
çizgisel zaman 164
çocukların cinsel istismarı 284
çoğulculuk 170
çoğunluk 220
çokseslilik 119, 170

D
Dava 202
Davutlar 116
de Tocqueville, Alexis 30, 65, 135, 176
de Tracy, Destutt 80, 82
Debray, Régis 161, 164, 165
défiance 41
demokrasi 72, 73, 178, 246, 247, 248
Derian, James Der 107
Derrida, Jacques 120, 121
Descartes 81, 165
devletlerarası 236
Diotima, Mantinealı 204
distopya 129, 130
Doel, Marcus 106
doğanın sürekliliği 11
doğrudan denetim 22
Doğu 186
Dominik Cumhuriyeti 252
Douglas, Mary 46
Drucker, Peter 132, 140
Durkheim, Emile 11, 87
duygulanımsal 220
düşünümsel modernite 155
düşünümsellik 19
düzen 44, 45, 47, 48, 50, 54, 55, 57, 87, 107
düzen kurucular 257
düzen muhafızları 257

E
ecclesia 24, 245, 246, 247, 249
edebi alan 253
edimbilgisi 110
egemen devlet 248
egemen ulus 263
ego 58, 59, 67
eğitim felsefecileri 172
Ehrenberg, Alain 59, 249
ein-Drittel 192
eklemlenme 18, 19, 21
ekolojik 168
ekonomik kas gücü 230
élan vital 274
Eleştirel Teori 127, 128, 129, 130, 134, 136, 239
Elias, Norbert 61, 62
elitist 35
elitler 232, 233, 237, 302
emek 12, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 35, 37, 39, 40, 42, 43, 95, 96, 100
emek piyasaları 108, 194, 236, 249
emek siyasetçileri 42
endoktrinasyon 22
enerji 11, 12, 13, 14, 23
Engels 176
ennui 274
ens amans 208
ens cogitans 208
ens intentionale 207
ens volens 208
ensest 284
enstalasyonlar 301
entelektüel 28, 174, 233, 238, 240, 241, 242, 243, 301
entelektüel çalışma 168
entelektüel otorite 165
entelektüel pratik 243
entelektüel üstyapı 277
enternasyonalist 151
epistemolojik 140
epizod 196, 198

epizodik 158, 164, 239
Erfahrung 268
Erikson, Erik H. 182, 183
erken kapitalist 34
erken modern 231
Erlebnis/Erlebnisse 19, 250, 268, 275, 276, 278, 279, 302
Eros 207
erotik 268, 278, 281, 284, 286
erotik devrim 271, 272
erotik yaratıcılık 270
erotizm 267, 268, 269, 270, 271, 272, 277, 278, 279, 280, 287
Erzensberger, Hans Magnus 107
eski Yugoslavya 248
esnek emek piyasası 38
Esprit 66
eşgüdümlü 118
eşitsizlik 28, 108
etik 208, 209, 211, 213, 221, 222, 224, 225, 226, 241
etik cehalet 229
etik dışı 244
etik felsefe 210, 211, 228, 230
etik kinizmi 239
etik öfke 229
etik strateji 229
etik yasa 227
etiyolojik mit 225
etnik düşmanlıklar 229
etnik temizlik 263
etnisite 120, 261
etnolojik *anthropophagic* 262
evrensel ötekilikler 112
evrenselleşme 48
evrimci 169
ezoterik dil 168

F

fail eksikliği 230
Falk, Richard 265
farkındalık 186
farklılık 120, 218
felsefi ortodoksi 159
Filistinliler 252
firavunlar 292
Fitoussi, Jean-Paul 235
fiziksizleşme 232
fizyokratik 28
Ford, Henry 32, 34, 50, 97, 138, 139
Fordist 140
Fordist fabrika 128
form tutmak 274, 275
formatif 171
Foucault, Michel 166, 272, 281, 282
Fransa 107
Fransız Akademisi 238
Freedman, Jonathan 115
Freely, Maureen 285
Freud, Sigmund 56, 57, 58, 59, 62, 87, 282
Friedland, Roger 54
Friedman, Jonathan 188
Friedman, Thomas 248
Friedrich/Schleiemacher 246
Fukuyama, Francis 248

G

Gassendi 81
Gates, Bill 54, 97
geç modern 126, 139, 141, 231, 241, 271
geç modernite 155
geçiciliğin bilgisi 289
genel rıza 260
genelleşmiş öteki 225
genetik mühendisliği 248
gerçeklik reformcuları 238
gettolaştırılmış 114
gezegensel sistem 261, 263
Giddens, Anthony 110, 248, 280, 297
Gleichschaltung 130
Goffman, Erving 240
Goldwater, Barry 147
Golyatlar 116
Gordiyüs düğümü 75, 91, 250
gotik 300
göçebe sermaye 296
göçebelerin intikamı 49
görünmeden görme 272
Gramsci, Antonio 240
Granovetter, Mark 37
Greenpeace 152
Grenoble 184
Gresh, Alain 151
Grossberg, Lawrence 18
grotesk 10
Guardian 252
gulag 128

güçlü söylem 240
Güney Kore 234
güzel sanatlar 300

H
Hâbil 93
Hall, Stuart 17, 173, 188
Hanedan 158
happening 197, 278, 301
HAY ilkesi 22, 248
Hayat Ağacı 12
hayat anlatıları 15
hayat projeleri 21, 176, 180
hayat siyasetleri 15, 110, 125, 126, 134, 174, 185, 194, 195
hayat stratejileri 114, 194, 299
Hayatın Kısalığı 191
hayırseverlik 222
Hebdidge, Dick 116
Hegel 87, 174
hegemonya 21, 239
Heidegger, Martin 174, 288
Heller, Agnes 218
Helvetius 81, 82
hermenötik çevrimi 246
heterojen 240
heteronom 240
heteroseksüel 281
Hindistan 28, 248, 256
Hıristiyan 78, 83, 94, 218, 291
Hıristiyan etik 210
Hıristiyanlık 78, 291
Historia Naturalis 129
Hobbes 61
Hobsbawm, Eric 187, 296
Hollanda 35, 92, 96, 102, 104
Hollywood 129
Horkheimer 127, 130
Hoşea 48, 139, 140
Houdini 39
Hugo, Victor 152
hükme bağlı bireyler 20
hümanist felsefe 121
hümanist sekülarizm 291
hümanizm 120

I-İ
In Camera 146
Irak 254
içsel mantık 17
id 58
ideoloji 18,20, 21, 210, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243
ideoloji çağının sonu 237
ideolojik 18, 21, 21, 80, 99, 161, 213, 238, 240, 243, 265, 269
ideolojik hegemonya 20, 21
ideolojik praksis 240
ideolojinin sonu 239, 241
ikili ahlâki parti 215, 216, 221, 223
ikinci barbarlaşma 108
ikinci modernite toplumu 126
ikincil öğrenme 154, 155, 156, 157, 171
iktidar 247, 262, 283
iktidar hiyerarşileri 261
iktisadi anlam 98
iktisat siyaseti 236
İlahi Takdir 176, 177, 271, 290, 291
ilahi varlık zinciri 180, 279
ilk basamak öğrenme 154, 155
ilk suç 263
imaj endüstrisi 110
imgelem 18, 61, 77, 139, 248, 270, 278, 281, 290
imgesel 18, 59, 117, 196
incertezza 191
İncil 196, 224, 248
İngiliz 18, 248
İngilizce 27
İngiltere 45, 96
insan doğası 176
insan hakları 66, 109, 174, 178, 222
insani öz 177
insanileştirici etken 166
internet 162, 233, 243
İranlılar 252
İskoçya 29
İspanya Savaşı 151
iyi toplum 43
İyi ve Kötü Ağacı 12

J
Janet 59
Jankélévitch, Vladimir 216
Jonas, Hans 192, 225, 227, 229, 230, 237, 288
Jowitt, Ken 48, 139
Juggernaut 248, 249

K
Kâbil 93, 94
kabileleştirme 115
kabilesel militanlık 121
kaçınma stratejisi 114
Kafka 202
kalp düzeni 203
kalp mantığı 203
kalp matematiği 203
Kalvinist 290, 291
kamu bilinci 257
kamusal 23, 114, 119, 242, 245, 246, 247, 250, 263, 270, 284
kamusal alan 15, 24, 134, 135
kamusal aşkınlık araçları 15
kamusal fayda 237
kamusal görünürlük 161
kamusal güç 66
kamusal gündem 242
kamusal ilgi 165
kamusal insanın çöküşü 15
kamusal köprü 294
kamusal söylem 233
kamusal ulaşım araçları 292
kamusal/özel ara alanı 134
kanonik 129
Kant, Immanuel 82, 83, 177, 207, 227, 228
Kantçı 226
Kantçı özne 121
kaos 45, 46, 47, 54, 79
kapitalist gelişme 95
kapitalist piyasa 95
Karakter Aşınması 52
karma kültür 115
karşılıklı bağımlılık 39
karşılıklı hasar 253, 263
kategorik zorunluluk 207, 227
Kern, Stephen 270
Keynesci 234
kimlik 99, 117, 120, 173, 174, 176, 178, 179, 182, 183, 187, 188, 189, 279, 280, 281
kimlik arayışı 187
kimlik çağı 187
kimlik kaygıları 185
kimlik krizi 182, 183
kimlik oluşturucuları 187
kimlik sorunu 182
kimlik söylemi 174
kitle kültürü 20
kitlesel göçler 229
kitlesel istihdam 96
kitlesel medya 165
Kızılderililer 256
Klasik Yunan 78
klasse an sich 240
klasse for sich 240
klonlama 248, 299
know-how 109, 162, 167
kolektif 9, 15, 19, 20, 33, 35, 41, 63, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 87, 88, 94, 110, 116, 117, 118, 132, 133, 134, 146, 150, 152, 162, 167, 184, 185, 188, 197, 235, 237, 241, 248, 294, 295
kolektif eylem 41, 237
kolektif ölümsüzlük 294
kolektivizm 63
kolonileştirilme 281
kolonizasyon 15
komünal kimlikler 188
Komünist Manifesto 151
kopma stratejisi 261
Kore 252
korkunun bulgusalları 227
Kosova 252, 254, 264
Kosova Kurtuluş Ordusu 252
Körfez Savaşı 264
kriz 166, 169, 197, 295, 302
krizin doğası 169
Kuhn, Thomas 159
Kunstkammer 271
kurumsal merkezilik 160
kurumsal mevzilenme 260
kurumsal şebeke 160
kuşatıcı korku 197
kültür pratiği 160
kültür siyaseti 161
kültürel çoğulculuk 161
kültürel evrensellik 161
kültürel hiyerarşi 161
Kültürel İncelemeler 18
kültürel kriz 302
kültürel manipülasyon 268
kültürel melezleştirme 115
kültürel ölümsüzlük üretimi 277
kültürel sermaye 13
küresel 42, 53, 55, 185, 247, 261, 261

küresel düzensizlik 118
küresel eşitsizlik 28
küresel finans 235
küresel finans, küresel ticaret ve küresel bildirişim 109
küresel güçler 264
küresel hareket 237
küresel hasar 229
küresel kaos 244
küresel milyarder 109
küresel piyasa 234
küresel savaşlar 264, 265
küresel serbest ticaret siyasetleri 266
küresel sermaye 236, 266
küresel ticaret 264, 265
küreselleşme 48, 49, 150, 189, 234, 248, 262
küreselleşme programı 251
Kürtler 252

L

La llama doble -Amor y erotismo 267
Laan, van der 92, 102
Lasch, Christopher 183, 186
Latince 233
Latin Amerikalı 234
Lebenswelt 17, 243, 275, 287
Leeds 137
Leibniz 79
les pouvoirs intermédiaires 31
Lessing, Gotthold 130
Levinas, Emmanuel 93, 94, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 230, 237
Lévi-Strauss, Claude 46, 262
liberal devlet 222
liberalizm 140
Libyalılar 252
Liquid Modernity 23, 24
Løgstrup, Knud 103, 104, 209, 210, 211
Lolita 285
Lucan 205
Lutman, Iuri 91
Lyotard, François 140

M

maddi nesneler 39
Maggiori, Robert 120
Magna Carta 168
Makendonyalı İskender 250
makro iktisat politikası 235
Malezya 234
mali gayrimenkul 236
mali piyasalar 234, 235, 249
manevi otorite 160
manevi yöneticiler 293
manipülasyon 14
manipüle 12, 13, 45, 46
Maréchal, Jean-Paul 148
Marksizm 140
Marx, Karl 15, 29, 30, 145, 176
Matisse 301
McBeal, Ally 15
Mead, Margaret 153, 154, 157
Médecins sans Frontières 152
mediokrasi 161
medya 20, 62, 98, 110, 151, 152, 161, 163, 165, 272
mega şirketler 234
Meksika 234
melezlik 115
Melosik, Zbyszko 183
Melucci, Alberto 261
Mercenne 81
merkantilist 28
merkezi değerler kümesi 160
meşru baskı 263
meşruluk 160
meta piyasası 272
metadeğer 183
metadeğişim 169
metaforik 11
metalaştırılma 163
metasınıf 241
metinsel arşiv 243
metonimik 11
mikro ve makro etik 225
Mill, John Stuart 61
Miloşeviç 254, 255
Minc, Alain 107
Minerva'nın baykuşu 174
Mirandola, Pico della 176
mit 10, 225
modern 28, 112, 113, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 233, 240, 244, 247, 248, 255, 261, 272, 279, 280, 282, 283, 291, 292, 294, 295
modern bilgi 159

modern bireyselleşme 179
modern çağ 30, 62, 78, 79, 150, 168, 179, 241, 269, 273, 287
modern demokrasi 72, 185, 247
modern düzen 40
modern iktidar 159
modern öncesi 179, 180, 233
modern silahlar 96
modern söylem 238
modern tarih 39, 256, 279
modern tıp 273
modern toplum 94, 212, 257
modern uygarlık 159, 160, 255, 295
modern zamanlar 242
modernite 37, 42, 120, 130, 141, 164, 179, 180, 181, 239, 243, 248, 255, 258, 279, 280, 293, 295
modernleşme 130, 167, 176, 238
modernleşmiş 191
modernleştirici 42
modernlik 176, 179
modus vivendi 201
Moloch 248
Monet 129
Montaigne 78
Moore, Suzanne 284
Mosca, Gaetano 160
Munchhausen, Baron 63
Mutlu Hayat Üzerine 190

N

nâmevcut 12
narsist 300
NATO 255, 264
Nelson, Benjamin 112
neokabilesel 118
neoliberal 239, 240
neoliberal söylem 239, 240
nesnelleştirmek 29
nesnellik 219220, 256
nevrozlar 287, 300
New World Disorder 139
Nietzsche 291
Nikaragua 252
niyet deklarasyonları 257
normallik 260
normatif 49, 50, 88, 89, 121, 150, 219, 226, 227, 258, 273
normatif düzenleme 258
Nostradamus 129
NSPCC [Çocuklara Yönelik Şiddeti Önleme Derneği] 284
nüfus patlaması 229
nüfuz hiyarerşileri 161

O-Ö

O'Neill, John 40
Offe, Claus 63, 75, 236, 249
oikos 245, 246, 247, 249
ontoloji 208, 209, 217, 221
ontolojikleştirmek 138
organik entelektüeller 240, 241, 242
orgazm etkisi 276
ortaçağ Avrupa'sı 233
ortak çıkarlar 36
ortak dava 36
ortak fayda 152
ortodoks devlet 233
ortodoks kapitalizm 32
ortodoksiler 169
Orwell, George 129, 130
otorite 165, 212, 213
otorite devleti 224
otoriter 254, 263, 279
Ovidius 176
Oxford English Dictionary 27, 164
oyun 36, 38
öğrenmenin mantığı 162
öğrenmeyi öğrenme 154
ölüm aşkınlığı ekonomisi 12
Öteki 110, 111, 116, 119, 204, 207, 208, 209, 211, 216, 217, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 225, 262
özbelirlenim 136, 179, 180, 206
özel otorite 162
özelleşme 39
özgöndergeli 239, 242
özgün *spritus movens* 223
özgünlük 186
özgür irade 154
özgürleşmiş emek 30
özgürlük 11, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 73, 74, 78, 87
öziçerimli 29
özimge 111
özkimlik 179, 186
özkoruma 220
özkorunum 223

öznel 183, 219, 275
öznel benlik 23
öznelliklerarası 275
özorganik 241
özpropaganda 166
özsaygınlık 110
özsınırlama 222

P

panoptik 21, 273
panoptikon 22, 49, 128, 130, 150
paradigmatik ulus-devlet 160
paradoksal 17, 38
Parsons, Talcott 160
Partenon 137
Pascal, Blaise 9, 202, 208
Passet, René 235
patojenik 155
patolojik 155, 159, 183
Paz, Octavio 267
persona 220
Peyrefitte, Alain 40, 41, 175
Picasso 129, 301
Pinel 82
piramitler 293
psikanaliz 282
piyasa anarşisi 235
piyasa güçleri 42, 230, 271
plastik cinsiyet 280
Platon 79, 203, 204
Plinius 129
Poirié, François 222
Polanyi, Karl 29
polimpsest kimlik 111
polis 10, 119
Popkin, Richard H. 78, 80
pornografi 270
postmodern 111, 113, 114, 117, 120, 121, 126, 139, 141, 156, 158, 159, 170, 239, 241, 242, 272, 275, 276, 280, 281, 287
postmodern aile 285
postmodern durum 89, 120, 158, 170, 278
postmodern erotik devrim 278, 285
postmodern erotizm 271, 276, 279
postmodern erotizm yorumu 271
postmodern hayat siyaseti 279
postmodern kimlik inşası 279
postmodern kültür 272, 276, 278, 280, 287
postmodern ölümsüzlüğün yapısökümü 278
postmodern seks 276
postmodernite 153, 155, 164, 243
Postmodernliğin Huzursuzluğu 59
pozitif ideoloji 238
pozitivist 253
pratikler 243
précarité 191
Pretty Baby 285
prodromal 300
Prophetvilleli Fearthelord 204
Proteus 176, 177
proteuscu varoluş 177
proto-öğrenme 154, 171

R

Rancière, Jacques 73
reenkarnasyon 176
refah devleti 33, 94, 94, 97, 98, 100, 101
refah müşterileri 100
reform 127, 290, 291
Reich, Robert 40, 42
Renault 97
retorik 116
retrospektif 40
Revel, Jean-François 238, 239
revizyon 159, 176
reyting 298
Risk Toplumu 90, 99, 133, 191, 243
ritüeller 116
ritüelleştirilme 113
Roma 28
Roman, Joël 66
romantik strateji 270
Rorty, Richard 237
Rouse, W.H.D. 204
Rousseau, Jean-Jacques 177
Rönesans filozofları 176
Ruandalı 108
Rubens 301
Rutherford, Jonathan 202
rutin emekçi 40

S-Ş

safari parkları 297
sağduyu 18
sağduyusal 15
Said, Edward 254

Sallenave, Danièle 229
San Diego 252
sanal âlem 243
Sanayi Toplumunun Ölümü Üzerine 67
sans papiers 182
Sarinen, Esa 271
Sartre, Jean-Paul 46, 146, 179, 229, 280
savaşla keşif 259, 261
sayıların otoritesi 212
Scheler, Max 202, 203, 205, 207, 208
Schiller, Herbert I. 252
Schopenhauer 208
Schöne neue Arbeitswelt 97
Schütz, Alfred 135
seçme özgürlüğü 183
seks 268, 270, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 287
seks hayaleti 286
seksin tarihi 269
seküler 291
semantik 15
sembol manipülatörleri 40
sembolik 10, 52, 53
semiyotik 279
Seneca, Lucius Anneus 190, 191, 205
Senegalli 108
Sennett, Richard 15, 34, 35, 37, 52, 54, 67
sentezleştirici 241
serbest girişim kuralları 38
sermaye-emek ilişkilerinin metalaştırılması 95
servet kaynağı 30
Sextus Empiricus 78
Shakespeare 156
Sharp, Geoff 242, 243
Sierra Leoneli 108
Simmel, Georg 21, 219, 220, 289
sınıf üreten sınıf 241
sınıfaltı [underclass] 97, 98
Sınıflar 252
sistematik kötümserlik etiği 227
siyasal angajman 41
siyasal topluluk 118
skolastik elitler 233
Sofokles 174
Sokrates 204
Sorbonne 28, 97
sosyolojik 16, 187, 219, 224, 228
soykırım 264
sömürgeleştirilen 24
söylemsel 17
Spencer, Herbert 61
Spinoza 80, 81
Staatmänner 248
Staatsräson 248
statü 12, 36, 46, 95, 99, 110, 121, 130, 136, 162, 191, 196, 208, 210, 221, 240, 296, 299
statüko 132
Steiner, George 165, 280, 298
Stone, Norman 107
stratejik üstünlük 195
Strauss, Leo 64, 126
suçta dayanışma 264
Sudan 146
sur-modern 158
Szkudlarek, Tomasz 183
Şeytan Adası 271
şiddet edimi 253
şizofreni 159
şizofrenik 155
şizofrenik korku/arzu 15
şovenizm 116
şöhret ürünü 165
Şölen 204

T

tabakalaşmak 114
tabakalaştırıcı etken 14, 113, 230
taciz 286
Takdiri İlahi 192
talk-show 250
Talmud 209
Tanrıyı katletmek 291
Tarih Meleği 139
tarihin sonu 237, 241
tarihsel kalıcılık 278
Taylor, Frederick 34
Taylor, Mark C. 271
tecavüz 286
Teiresias 174
teknobilim 166, 226
teknolojik devrim 162
televizyon zamanı 165
telos 62, 130, 281
tematik parklar 297
tercüme döngüsü 246

terorist 252
terorizm 251, 252, 252
Thatcher, Margaret 132
The Devil's Dictionary 138
Thomas, W.I. 15, 195
Thompson, E.P. 34
Thompson, Michael 53, 302
Thoreau, Henry David 295
Thrift, Nigel 41
Tonnies, Ferdinand 51
topluluk yedeği 187
toplum 10, 11, 12, 15, 19, 21, 24, 28, 30, 31
toplumdışı 99
toplumlararası eşitsizlik 108
toplumsal 10, 15, 24, 110, 192, 261, 274, 282, 302
toplumsal aforoz 212
toplumsal alt tabaka 40
toplumsal anormallik 273
toplumsal cinsiyet 62, 180, 241, 281
toplumsal düzen 13, 14, 257
toplumsal habitat 171
toplumsal hiyerarşi 14
toplumsal kazanım 275
toplumsal sistem 97
toplumsal yarar 167
toplumsallaştırma 260
toprak 29, 30
toprak beyleri 231, 233
totaliter 88, 89, 128, 129, 130, 178, 212, 234
totaliter ayartı 178
totoloji 11
Triebimpuls 205
trompe-l' oeil 258
Truva atı 220
Tutankamon 129
tüketici piyasası 20, 194
tüketim nesneleri 194
tüketimcilik 110
TV 52, 165, 250, 298
Twain, Mark 130

U-Ü

Ulusal Enstitü 80
ulusal hükümetler 234
ulusal statü 296
ulus-devletler 108, 118, 160, 185, 233, 261, 262, 263, 264, 266, 296
Uluslararası Adalet Divanı 254
Uluslararası Af Örgütü 152
Unsicherheit 133, 141, 191
Uruguay 248
Ussher, Arland 174
Ustinov, Peter 249
uygarlaşına 262
Uygarlığın Huzursuzluğu 56
uzaktaki öteki 225
üçüncü basamak öğrenme 155
üçüncül öğrenme 155, 156, 157, 159, 171
ülkelerüstü 98, 230, 231, 232, 233, 247, 296, 302
üniversiteler 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170
üreticiler 274
üst sınıf 35
üstbelirlenim 100, 94
üstmodernite 155
üstsermaye 13
ütopya 84, 85, 152, 192, 215

V

van der Laan, Geert 35
Varlıkların Kutsal Zinciri 192
Vermeer 129, 301
video 111, 196
Vietnam 252
Vinci, Leonardo da 12
Virilo, Paul 51, 247
Voegelin, Eric 81
vorhanden 174, 176, 179
Vorhandenhei 174
Völkerwanderung 113
vur-kaç savaşları 265
Vycinas, Vincent 175

W

Wagner, Peter 118
Washington DC 146
Waterhouse, Rosie 285
Weber, Max 128, 131, 160, 181, 291
Weeks, Jeffrey 119
Wittgenstein, Ludwig 46, 256, 275, 292

Y

Yahudi 94
yapıçözüm 261

yapısal işsizlik 163
yardım yorgunluğu 151
yasa koyucular 81, 84, 170, 293
yazılım 265
yedekkemek ordusu 33, 95, 96, 101
yeni bireycilik 121
yeni çağ 118
Yeni Dünya Düzeni 109, 236
yeni enternasyonalizm 151
Yeni Karanlık Çağ 107
yeni yabancılar 113
yeniden metalaştırılma 33
yerel bağlar 37
yerel polis bölgesi 109
yerel polis güçleri 236
yerelüstü 236
yetkilendirilmemiş baskı 255
Young, Jock 187
yönetme formülü 160
Yunan trajedileri 158
Yunanlılar 224
yurtsever sermaye 265
yüksek eğitim 163

Z

zaman-hareket etüdleri 34
Zeldin, Theodore 268
Zola, Émile 165
zuhanden 176, 179
Zuhandenheit 174
zwei-Drittel Gesellschaft 192

Bizi eyleme geçiren korkularımız, endişelerimizdir; ama genelde eylemimiz, endişemizin arkasında yatan hakiki nedenlerden başka yönlere sapar. Hayatımızı anlamlı kılmaya çalışırken, başarısızlıklarımızdan, zayıflıklarımızdan kendimizi sorumlu tutarız hep. Böylece de her şey iyiye gideceğine kötüye gider. Eğer biz mantıklı insanlarsak bunlar nasıl başımıza gelir? Neden bu gibi durumlarla başa çıkamayız? Bireyselleşme kaderimizse toplum içinde var olmaya nasıl devam edeceğiz?

Yaşamakta olduğumuz çağın kuşkusuz en eleştirel ve üretken toplumbilimcilerinden olan ve kimilerince "postmodernitenin kuramcısı" sayılan Zygmunt Bauman *Bireyselleşmiş Toplum*'da, günümüzün toplumsal ve siyasal yaşamının değişen karakterini mercek altına alıyor. Bauman bu kitapta, yaşamlarımıza dair bizden anlatmamız beklenen ama anlatmaya zorlandığımız hikâyeleri sorunsallaştırıyor. Yapılması gerekenin bu hikâyeleri sansür etme ya da yanlışlardan arındırma değil, onların, bize dayatılandan başka biçimlerde de anlatılabileceğini göstermek olduğunu iddia ediyor. Çağdaş toplumbilimin, bireysel kararlarımızı ve eylemlerimizi, sorunlarımızın ve korkularımızın derininde yatan asıl nedenlerle ilişkilendirmekte bize yardım edebileceğine inanan Bauman, yaşamakta olduğumuz küreselleşme deneyimini çözüm-lemekte kifayetsiz kalan halihazırdaki kuram ve kavramlarla yetinmek yerine, yeni bakış açılarının izini sürüyor. Bireyselleşmenin bir kader olduğunu, dolayısıyla da insanların yaşadıkları zorlukların ve başarısızlıkların kendi bireysel hatalarının ürünü olduğunu düşündürten günümüz toplumuna karşı kolektif bir duruş almanın etik yükümlülüğünün altını çiziyor.

Küreselleşme sürecinin emeğin doğasında yol açtığı değişim, yeni düzenin özgürlük ve güvenlik anlayışlarının değişen çehresi, yoksulluktan yararlanma biçimleri ve eğitimin yeni örgütlenme tarzı gibi meseleler üzerine kaleme aldığı eleştirel denemelerde Bauman, neoliberal rasyonalitenin aşka biçtiği değer ve postmodern toplumun cinselliği nasıl algıladığı ve kullandığı gibi, görece az kafa yorulmuş konularda da ilginç gözlemler yapıyor. Freud'cü baskıcı varsayım gibi Foucault'cu panoptik iktidar modelinin de cinselliğin postmodern kullanımlarını anlamadaki yetersizliklerine değinen yazar, artık herhangi bir norma ya da üreme rejimine uymak zorunda olmayan cinselliğin müphem karakterinin ve "an"a ilişkin olmasının toplumsal içerimlerinin altını çiziyor.



Bireyselleşmiş Toplum'da Bauman, günümüz entelektüellerini d
ve onları yeniden oyuna davet ediyor.

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ
*024
SKB 546648 Uç
0243944

AYRINTI • İNCELEM
ISBN 975-539-444-3
9 789755 394442