Saygı

Richard Sennett

EŞİT OLMAYAN BİR DÜNYADA



İngilizceden çeviren: Ümmühan Bardak

AYRINTI

RICHARD SENNETT

1943'te Chicago'da doğdu. 1964'te Chicago Üniversitesi'nden mezun oldu. 1969'da Harvard Üniversitesi'nde doktorasını verdi. New York Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü, İnsan Araştırmaları Merkezi'nde yönetici ve Politika Araştırmaları Merkezi'nde baş araştırma görevlisi olarak çalıştı. Çocukluğunda viyolonsel çalmayı öğrendi; halen New York'ta bazı oda müziği topluluklarında çalmaktadır. *The New York Times Book Review* ve *The New York Review of Books*'a sık sık katkıda bulunmaktadır. Kentli ailelerin hayatı ve toplumsal psikoloji üzerine birçok kitap yazmıştır.

BAŞLICA YAPITLARI: (Editör ve katkıda bulunan olarak) *Classic Essays on the Culture of Cities* (1969); *Nineteenth Century Cities* (1969); *Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago* (1970); *The Uses of Disorder* (1970); (Jonathan Cobb'la birlikte) *The Hidden Injuries of Class* (1972); (editör olarak) *The Psychology of Society: An Anthology* (1977); (Alain Touraine, T.B. Bottomore ve diğerleriyle birlikte) *Beyond the Crisis Society* (1977); *Authority* (1980); [*Otorite*, çev.: K. Durand, Ayrıntı Yay., 1992]; *The Conscience of The Eye. The Design and Social Life of Cities* (1990) [Gözün Vicdanı. Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam, çev.: Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, Ayrıntı Yay., 1999]; *The Fall of Public Man* (1992) [Kamusal İnsanın Çöküşü, çev.: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2002]; *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization* (1994) [Ten ve Taş. Batı Uygarlığında Beden ve Şehir, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002]; *The Corrosion of Character-The Personal Consequences of Work in The New Capitalism* (1998) [Karakter Aşınması-Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri, çev.: Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2002] ve *Respect in a World of Inequality* (Ayrıntı Yayınları'nın programına alınmıştır). Ayrıca üç romanı vardır: *Palais Royal* (1986), *An Evening of Brahms* (1984) ve *The Frog Who Dared to Croak* (1982).

Ayrıntı: 461
İnceleme dizisi: 203

Saygı
Eşit Olmayan Bir Dünyada
Richard Sennett

İngilizceden çeviren
Ummühan Bardak

Yayına hazırlayan
Çiçek Öztek

Kitabın özgün adı
Respect in a World of Inequality

W.W. Norton & Company/2002
basımından çevrilmiştir.

© Richard Sennett

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 975-539-439-7

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

Richard Sennett

Saygı

Eşit Olmayan Bir Dünyada



ŞENLİKLİ TOPLUM/I. Illich ◄ YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ◄ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ◄ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ◄ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Tuna ◄ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/R. Bahro ◄ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ◄ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/M. Poster ◄ İKİBİN'E DOĞRU/R. Williams ◄ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/K. Bumin ◄ YARIN/R. Havemann ◄ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ◄ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/O. Anweiler ◄ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ◄ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ◄ İKİ FARKLI SİYASET/L. Köker ◄ ÖZGÜR EĞİTİM/J. Spring ◄ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ◄ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ◄ İŞKENCEYİ DURDURUN!/T. Akçam ◄ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/C. Baker ◄ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ◄ ÖZGÜRBİR TOPLUMDA BİLİM/P. Feyerabend ◄ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ◄ CEHENNEME ÖVGÜ/G. Vassal ◄ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/G. Debord ◄ AĞIR ÇEKİM/L. Segal ◄ CİNSEL ŞİDDET/A. Godenzi ◄ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ◄ ATEŞ VE GÜNEŞ/I. Murdoch ◄ OTORİTE/R. Sennett ◄ TOTALİTARİZM/S. Tormey ◄ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/F. Ayt Sabbah ◄ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ◄ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ◄ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ◄ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Lalouche ◄ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Aktar ◄ SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor ◄ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/A. Gorz ◄ AVRUPA MERKEZCİLİK/S. Amin ◄ AHLÂK VE MODERNLİK/R. Poole ◄ GÜNDELİK HAYAT KİLAVUZU/S. Wilis ◄ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ◄ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ◄ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ◄ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cantzen ◄ GELECEĞE BAKMAK/M. Albert - R. Hahnel ◄ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ◄ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ◄ TARİH VE TİN/J. Kovel ◄ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/M. Bookchin ◄ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/J. Keane ◄ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/R. Coward ◄ AKLA VEDA/P. Feyerabend ◄ BEYİN İĞFAL SEBEKESİ/A. Marcolin ◄ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/A. Gorz ◄ MODERNLİĞİN SINIRLARI/C. Taylor ◄ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber ◄ ÇEKİRGE/B. Suits ◄ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ◄ ENTELEKTÜELLER/E. Said ◄ TUHAF HAVA/A. Ross ◄ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ◄ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J.C. Scott ◄ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ◄ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ◄ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ◄ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ◄ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ◄ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ◄ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Rorty ◄ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ◄ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/A. Philips ◄ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier ◄ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vaneigem ◄ CENNETİN DİBİ/G. Vassal ◄ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ◄ İDEOLOJİ/T. Eagleton ◄ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. İnsel ◄ AMERİKA/J. Baudrillard ◄ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ◄ ERKEK AKTÜEL/G. Lloyd ◄ BARBARLIK/M. Henry ◄ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ◄ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ◄ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R. Jacoby ◄ GÜLME/H. Bergson ◄ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ◄ SİVİL İTAATSİZLİK/Der.: Y. Çoşar ◄ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ◄ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ◄ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ◄ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ◄ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ◄ VAKİT ÖLDÜRMEK/P. Feyerabend ◄ VATAN AŞKI/M. Viroli ◄ KİMLİK MEKÂNLARI/D. Morley-K. Robins ◄ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ◄ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ◄ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/D. Lessar ◄ DOKUNMA/G. Jasipovici ◄ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ◄ FLÖRT ÜZERİNE/A. Philips ◄ FELSEFEYİ YAŞAMAK/R. Bilington ◄ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ◄ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ◄ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ◄ MARKSİZM VE AHLÂK/S. Lukes ◄ VAHŞET KAVRAMI/J.P. Reemtsma ◄ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ◄ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ◄ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ◄ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLUK/W. Kymlicka ◄ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ◄ KUSURSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ◄ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ◄ KUSURSUZ NİHİLİST/K.A. Pearson ◄ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ◄ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/Der.: J. Purkis & J. Bowen ◄ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ◄ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/Der.: A. Belsey & R. Chadwick ◄ HAYATIN DEĞERİ/J. Harris ◄ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ◄ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ◄ ÖKÜZÜN AŞI/B. Sanders ◄ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ◄ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ◄ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sartwell ◄ KENTSİZKENTLEŞME/M. Bookchin ◄ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ◄ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ◄ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ◄ ÖLME HAKKI/S. İnceoğlu ◄ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ◄ MELANKOLİK KADINDIR/D. Binkert ◄ SİYAH-ANLAR I-II/J. Baudrillard ◄ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREYİŞ. Benhabib ◄ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ◄ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ◄ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ◄ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ◄ DUYGUÖTESİ TOPLUM/S. Mestrovic ◄ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/A. Nehamas ◄ İMAJ/K. Robins ◄ MEKÂNLARI TÜKETMEK/J. Ury ◄ YAŞAMA SANATI/G. Sartweil ◄ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ◄ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/A. Loomba ◄ KREŞTEKİ YABANI/A. Philips ◄ ZAMAN ÜZERİNE/N. Elias ◄ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/A. Munslow ◄ FREUD SAVAŞLARI/J. Forrester ◄ ÖTEYE ADIM/M. Blanchot ◄ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ◄ ATEİZM/R. Le Poidevin ◄ AŞK İLİŞKİLERİ/O.F. Kamberg ◄ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/Z. Bauman ◄ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/Z. Bauman ◄ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/K. Leledakis ◄ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ◄ KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders ◄ EDEBİYATIN YARATILIŞI/F. Dupont ◄ PARÇALANMIŞ HAYATI/Z. Bauman ◄ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ◄ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Volosinov ◄ MARX'IN HAYALETLERİ/J. Derrida ◄ ERDEM PEŞİNDE/A. MacIntyre ◄ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ◄ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ◄ KARNAVALDAN ROMAN/M. Bakhtin ◄ PİYASA/J. O'Neill ◄ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/E. V. Wellton ◄ KUTSAL İNSAN/G. Agamben ◄ BİLİNÇALTINDA DEVLET/R. Lourau ◄ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/A. Gorz ◄ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ◄ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ◄ EĞİTİMDE ETİK/F. Haynes ◄ DUYGUSAL YAŞANTI/D. Lupton ◄ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ◄ AKTİVİSTİN EL KİTABI/R. Shaw ◄ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ◄ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ◄ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/P. Berkowitz ◄ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/Nafiz Tok ◄ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/M. Kaufmann ◄ MODA VE GÜNDEMLER/D. Crane ◄ BİLİM ETİĞİ/D. Resnik ◄ CEHENNEMİN TARİHİ/A.K. Turner ◄ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/A. Sen ◄ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ◄ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/R. Hahnel ◄ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/K. A. Jamison ◄ MARX VE MAHDUMLARI/J. Derrida ◄ ADALET TUTKUSU/R.C. Solomon ◄ HACKER ETİĞİ/Pekka Himanen ◄ KÜLTÜR YORUMLARI/Terry Eagleton ◄ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/Peter Singer ◄ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/Peter Wagner ◄ DOĞRUYU SÖYLEMEK/Michel Foucault

Victoria ve Kevin'a
ve Niall'a

... dünyanın artan iyiliği kısmen tarihdışı edimlere bağlıdır; bir şeylerin size ve bana karşı aslında olabileceği kadar kötü ve haksız olmaması ise, sadakatle sessiz sedasız bir yaşam sürmüş ve şu anda ziyaret edilmeyen mezarlarda yatan birçok kişi sayesindedir.

George Eliot
Middlemarch

TEŞEKKÜR

Jean Starobinski'ye yazılarında verdiği örnekler ve özellikle de *Largesse* adlı eseri (çev. Jane Todd, University of Chicago Press, 1997) için teşekkür etmek istiyorum. Otobiyografinin kullanımı konusundaki önerileri için Victoria Glendinning'e; sosyoloji tartışmaları için Eric Klinenberg, Steven Lukes, Craig Calhoun ve Saskia Sassen'e müteşekkirim. Niall Hobhouse en başından sonuna kadar her konuyu benimle tartıştı. Murray Perahia anılarını gözden geçirdi ve düzeltti. Princeton'dan Alexander Nahamas ve Oxford'dan Alan Ryan ise bu kitabın bölümlerini takdim etmek için vesileler yarattı: her iki meslektaşıma da yorumları için teşekkür ediyorum. Michael Laskawy ve Chryssa Kanellak-Reimer araştırmalarımda bana yardım etti. Penguin'deki editörüm Stuart Proffitt ve Norton'dan Alane Mason ise, bana karşı sabırlı ve destekleyici oldular.

İçindekiler

— Önsöz 13

Birinci Kısım
Saygının kıtlığı

I. CABRINI ANILARI 19
A. Toplu konut projesi 19
B. Kaçış 27
C. Annemin mesafeliliği 30
D. Sol elim 37

E. Arkada bırakılanlar 45
F. Mülakat yapma 50

II. SAYGININ ANLAMI 60

İkinci Kısım

Saygı üzerine bir soruşturma

III. EŞİT OLMAYAN YETENEK 76
A. Yetenekle kazanılan saygı 78
B. Potansiyel kabiliyet 85
C. İki karakter türü 93
D. Eşitsizliğin baştan çıkarmaları 98
E. Kendine hürmetin azlığı 103

IV. BAĞIMLILIĞIN UTANCI 109
A. Çocuklaşma tezi 111
B. Bağımlılık ve çalışma etiği 115
C. Utançtan arındırılmış bağımlılık 121
D. Otonomi 127

V. YARALAYAN MERHAMET 133
A. Rahibe ve sosyalist 133
B. Cömertlik ve hayırseverlik 141
C. Merhamet duymadan başkalarına bakım sunmak 146
D. Merhamet yorgunluğu 151

Üçüncü Kısım

Refaha ilişkin bir argüman

VI. BÜROKRATİK SAYGI 161
A. Evsiz Ergenler 161
B. Bürokratik piramit 166

VII. ÖZGÜRLEŞTİRİLMİŞ REFAH 184
A. Disk 185
B. Disk refahı 190
C. Refah yardımından işe 193
D. Çare olarak topluluk hayatı 196
E. Benim yabancım kim 201
F. Yararlılık 205

Dördüncü Kısım

Karakter ve toplumsal yapı

VIII. KARŞILIKLI SAYGIDAKİ KARŞILIKLILIK 213
A. Eşitsizliği icra etmek: Sosyalist usûl 218
B. Kendine saygı ve karşılıklı saygı 225

IX. DIŞARIYA AÇILMIŞ KARAKTER 229
A. Güvendeki aktör 229
B. Güvenliği yeniden yapılandırma 233
C. Dışarıya açılma 238
D. Geri dönüşün zorluğu 244

X. SAYGI SİYASETİ 248
A. Eski siyaset 248
B. Yeni siyaset 256
C. Sonuç 261

— Dizin 264

Önsöz

Yıllar önce çalışma hayatı hakkında bir kitap yazdım: *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.*[*] Bu kitabın, o kitabın refaha ilişkin bir eşi olmasını istedim. Refah müracaatçıları çoğunlukla saygısızca muamele gördüklerinden şikâyet eder. Fakat yaşadıkları saygı eksikliği sadece yoksul, yaşlı ya da hasta olmalarının nedeni değildir. Modern toplum, pozitif saygı ifadelerinden ve diğerlerini tanıma mevhumundan yoksundur.

Elbette ki toplum, şu hâkim fikre sahiptir: Birbirimize eşit gibi davranarak karşılıklı saygıyı olumlarız. Fakat yalnızca gücü bizim-

[*] *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev.. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2002.

le eşit olan insanlara mı saygı duyabiliriz? Bazı eşitlikler keyfidir, bazılarıysa kontrolümüz dışında: Yetenek farklılıkları gibi. Modern toplumda insanlar karşılıklı hürmeti ve tanımayı bu sınırların diğer tarafına iletmede genellikle başarısız olurlar.

Refah sistemi içinde olan kişilerin aklına katı eşitlik fikri, problemlerinin ya da muhtaç olma durumlarının temelinde kendi haklarında kararları başkalarının vermesinin olduğunu hissettikleri zaman gelir. Saygı kazanmak için bu insanlar zayıf ve muhtaç olmamak zorundadırlar.

Refah müracaatçıları kendine saygıyı "kazanmaya" zorlandıklarında, bu genellikle maddi açıdan kendine yeterli olma anlamına gelir. Fakat geniş anlamda toplumda kendine saygı, yalnızca ekonomik düzeye değil, kişinin ne yaptığına, onu nasıl başardığına da bağlıdır. Kendine saygı, pek de öyle insanların para kazandıkları gibi "kazanılamaz." Ve yine eşitsizlik, istenmediği bir yerde çıkar ortaya; toplumsal düzenin en alt tabakasından biri kendine saygıyı başarabilir, ancak onu elinde tutması pamuk ipliğine bağlıdır.

Saygı ile eşitsizlik arasındaki ilişki benim ilgi alanım oldu. Düşüncelerimi yazmaya başladıkça, bunun yaşamımı ne kadar çok şekillendirdiğini fark ettim. Refah sistemi içinde büyümüştüm, daha sonra yeteneklerim sayesinde oradan uzaklaşabildim. Arkamda bıraktıklarıma duyduğum saygıyı kaybetmedim. Fakat kendime değer verme hissim onları arkamda bırakmış olmamda yatıyor. Bu yüzden de tarafsız bir gözlemci olmam pek söz konusu değildi; eğer bu konuda dürüst bir kitap yazacaksam, kısmen bunu kendi tecrübelerimden yararlanarak yapmak zorundaydım. Ancak başkalarının anılarını okumayı çok sevmeme rağmen, kendi kişisel itiraflarımdan hoşlanmam.

Bu yüzden bu kitap benim için bir tecrübe haline geldi. Bu, ne refah devletinin uygulamalarına ilişkin bir kitap, ne de tamamıyla bir otobiyografidir. Daha çok, daha büyük bir toplumsal problemi incelemek için kendi tecrübemi bir başlangıç noktası olarak kullanmaya çalıştım.

Birinci Kısım

Saygının kıtlığı

Saygının yokluğu, açıkça yapılan bir hakarete nazaran daha az saldırgan olsa da, aynı derecede yaralayıcı bir hal alabilir. Örneğin, karşıdaki insana hakaret edilmiyordur ama onun bir insan olarak varlığı da tanınmıyordur: Bu kişi, varlığı önem arz eden tam bir insan olarak *görülmüyordur.*

Bir toplum, yalnızca birkaç kişiyi ayırıp, geri kalan kitlelere bu şekilde davrandığı zaman, bu bir saygı kıtlığı yaratır. Sanki bu kıymetli cevherden herkese yetecek kadar yokmuş gibi. Çoğu açlıklar gibi, bu kıtlık da insan yapımıdır; yiyeceğin aksine saygının hiçbir maliyeti de yoktur. O zaman niçin saygı bu kadar kıt olsun ki?

I
Cabrini anıları

A. TOPLU KONUT PROJESİ

Geçen yüzyılın başında yoksul Amerikalı zenciler, kırsal Güney'in köleliğinden kaçıp Kuzey'deki kentlere taşındılar. II. Dünya Savaşı başladığında, bu göçmen dalgası iyice genişledi; kadınlı erkekli zenciler savaş sanayine üretim yapan fabrikalarda iş buldular. Bu ise, kadınlara evlerde hizmetçilik dışında bir çalışma seçeneği sundu. Doğduğum şehir olan Chicago'da beyazlar, zencilere aşağı Güney'dekinden daha iyi davranmazdı; bu yeni sanayi işçilerinin ortaya çıkışı, aslında beraber çalışmak zorunda olmalarına rağmen göçmen Polonyalı, Yunan ve İtalyanların, zencilerden uzaklaşmaları sürecini hızlandırdı. Ancak şehir planlamacıları, Chicago'nın

ortasında yeni toplu konutlar inşa edip buralarda belirli yerleri yoksul beyazlara tahsis ederek, beyazların zenci mahallelerinden kaçışını önlemek istedi. İşte Cabrini Green, ırksal açıdan böylesine karışmış bir adacıktı ve burası benim çocukluğumun bir bölümünün geçtiği yerdi.

Daha sonraki yıllarda çimenleri cam kırıkları ve köpek pisliğiyle kaplı bir uyuşturucu ve silah yuvası haline gelen Cabrini, toplu konutlarda kötü olan her şeyin simgesi oldu. Fakat 1940'lı yılların sonunda bu toplu konut projesinin mimarisi, katılığını kıracak süslerden yoksun alçak binalarıyla, dışarıdan gelenlere sadece sıkıcı görünmüş olmalıdır. Binalardaki tesisat çalışıyordu; çimenler yeşil olmasına yeşildi; yakın çevrede iyi okullar vardı. Aslında, daha sonraları bir gözlemcinin bizimki gibi bir proje bölgesi hakkında söylediği gibi, Chicago'ya yeni gelen zenciler için orada "gelecek parlak görünüyordu." Bu cüruf briketinden evler, Güney'de birçok insanın yaşadığı katranlı kâğıttan derme çatma kulübelerin yerini aldı. Bunlar, nihayet geniş anlamda toplumun, tarihsel olarak yaşanılan kötü durumu sonunda kabul ettiğine ilişkin işaretler veren projelerdi.[1] Komşum Gloria Hayes Morgan, "O günlere dönüp baktığımda, Frances Cabrini Evleri, ailelerin daha iyi bir toplumsal konuma kavuşuncaya kadar sahip olmaktan memnuniyet duydukları temiz ve ucuz konutlardı," diye yazmıştı.[2]

Ancak bu toplu konutlar, Cabrini Green'deki beyaz olan yoksullara farklı şeyler söylüyordu.

Chicago'da ırka dayanan kavgalar, uzun bir tarihe sahipti; II. Dünya Savaşı'na gelindiğinde, yetkili makamlar artık bu konuya eğilmeleri gerektiğini biliyorlardı. Cabrini 1942'de açıldığı zaman, yetkili makamlar yoksul beyazlara şunu önerdi: Eğer zencilerin arasında yaşarsanız, kiranızı biz karşılarız. Savaş, şehirde konut sıkıntısı, özellikle de ucuz konut sıkıntısı yaratmıştı. Daha öncekiler gibi Cabrini Green planlamacıları da, bu gündelik refah ihtiyacını karşılamak suretiyle, ırkçı ayrımcılıkla mücadele etmede toplu ko-

1. Alex Kotlowitz, *There are No Children Here* (New York: Anchor, 1991), s. 24
2. Gloria Hayes Morgan, "Another Time, Another Place", *Chicago Tribune Magazine*, 13 Aralık 1992, s. 14

nutları bir "araç" olarak kullanıp önemli bir toplumsal yarayı sarmaya çalıştılar. Bu onların doğrudan kullandığı bir araç değildi; bildiğime göre Cabrini Green'in yaratıcılarının hiçbiri bizzat aramızda yaşamamıştı. Kentin o zamanlar küçük bir grup olan zenci burjuvazisi de burada yaşamadı. Komşularımızın, diğer beyazlardan daha fazla mı az mı ırkçı olduklarını bilmiyorum. Fakat görüşleri ne olursa olsun bu insanlar, bir üst sınıf tarafından tahayyül edildiği şekliyle, ırksal içerme [racial inclusion]* politikasına hizmet eden aktörler oldular.

Başlangıçta Cabrini'de yaşayacak insanların % 75'inin beyaz, % 25'inin zenci olması düşünülmüştü. Ancak orası yerleşime açıldıktan sonra bu oranlar tersine döndü.[3] Annem, konut sıkıntısı çekerek oraya gelen birçok orta sınıf beyaz insan hatırlar; fakat istatistiksel olarak bölgede yaşayan orta sınıf kökenli sakinler sayıca azdı ve ilk fırsatta kaçanlar da bu gruptandı.[4] Cabrini Green'de daha uzun süre kalmaya mahkûm olan diğer beyazlar arasında tam zamanlı çalışamayacak durumda savaş gazileri vardı; ayrıca yetkili makamlar hastaneye kaldırılacak kadar ağır hasta olmayıp kendi başına yaşayamayacak kadar kırılgan olan bazı akıl hastalarını da aramıza yerleştirmişti. Zenciler, yoksul beyazlar, savaş gazileri ve akli dengesizliği olan kişilerden oluşan bu karışık topluluk, toplumsal içerme deneyinin deneklerini oluşturdular.

Yoksullar için yapılan toplu konutları, geniş anlamda toplumun çözülmemiş problemler için bir laboratuar olarak kullanma çabasında, özellikle Amerika'ya has hiçbir şey yoktu. Britanya'da XIX. yüzyılın başlarında Jeremy Bentham, yeni işçiler için yapılacak toplu konutların daha kaynaşmış ve bütünleşmiş bir toplum modeli işlevi görebileceğini tahayyül etmişti. 1868 tarihli İngiliz Esnaf ve Ameleler Mesken Kanunu, kentin fiziksel dokusunu iyileştirerek piyasa kapitalizminin zararlarının nasıl hafifletilebileceğini göster-

* Farklı ırkları toplum yaşamına dahil ederek ırksal dışlanmayı önleme fikri. (ç.n.)

3. David Whitaker, *Cabrini Green in Words and Pictures* (Chicago: W3 Publishers ve LPC Group işbirliğiyle 2000), s. 5.

4. Dorothy Sennett, "The Project" (yayınlanmamış, 1959), s. 3. Bu topluluğa kapsamlı ve iyi bir bakış için, Larry Bennett, "Communitarian Thinking and the Redevelopment of Chicago's Cabrini-Green Public Housing Complex", *Journal of Urban Affairs* 20 (2): 99-116.

meyi amaçlamıştı. İlk olarak Peabody Tröstü toplu konutları, "yalnızca bir ev değil, bir hayat tarzının nasıl tasarlanabileceği" konusunda mimari deneyler yapmıştı. İngilizlerin tüm bu çabaları, sınıf farklılıkları üzerine odaklanmıştı. XX. yüzyıldaki Cabrini ve buna benzer diğer Amerikan toplu konut geliştirme projelerinin ise farklı bir anlamı vardı. Bunlar birbiriyle eşit derecede önemli ve gittikçe de büyüyen iki toplumsal yarayı sarmayı hedefliyordu: Irkçılık ve sınıf farklılıkları.[5]

Belki de farklı bir geçmişten gelen annemin niçin bu toplu konut projesinde yaşamaya geldiğini açıklamalıyım. Parlak, ancak egzantrik bir kâşifin –büyükbabam telesekreteri bulmuş, ama patentini almak gibi bir şeyi kendine dert etmemiş– kızı olan annem, gençliğini Büyük Bunalım döneminin radikal siyasi çalkantılarında ve sanatsal deneylerinde tüketmişti. Kendisini siyasete adamıştı; ancak siyasi içerikli olsun olmasın iyi bir şeyler yazmak istiyordu.

Annem 1930'lu yılların ortalarında babamla tanışmış, babamsa kısa bir süre sonra ailemizin siyasi olarak en ateşli üyesi olan erkek kardeşiyle birlikte İspanya İç Savaşı'na katılmak üzere ülkeden ayrılmış. İspanya'daki faşizme karşı savaş, dünyanın her yerinden idealist askerleri kendisine çekmişti; bunların pek çoğu 1939 Hitler-Stalin Paktı sonucunda komünizme karşı hayal kırıklığına uğramış olarak eve döndü. Bu, babam için de geçerliydi; bu olaydan sonra oldukça asabi bir insan olmuş annem ve babamı. Evliliklerini devam ettirmek çabasıyla, benim dünyaya gelmeme karar vermişler; ancak bu tip durumlarda çoğunlukla olduğu gibi, doğumum evliliklerinin sonu olmuş. Babam ben birkaç aylıkken ortadan kaybolmuş, onu hiç görmedim. Annemse, mali olarak kendi kaderiyle baş başa kalmış. Annem o zamana kadar oyunlar, kısa hikâyeler yazarmış; ayrılıktan sonra geçim derdine düşmüş. 1946 yılında, ben üç yaşındayken Cabrini'ye taşınmışız.

Bir istisna dışında, orada geçirdiğimiz yılları genel olarak başkalarının anılarından, resmi belgelerden ve özellikle annemin yazdıklarından yeniden kurgulamak zorunda kaldım.

5. Cf. A. Donajgrodzki (der.), *Social Control in 19th Century Britain* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), s. 9 ve sonrası.

Örneğin, annem Cabrini'yi anlattığı bir anısında oturduğumuz daireyi şöyle hatırlıyor: "İki oda ve bir banyo... yatak odasına girişte bir kömür sobası vardı; gün boyu pek çok defa külünü boşaltır, oturma odasının zeminini süpürürdüm..."[6] Ancak başlangıçta onu en çok şaşırtan şey dışarıdan gelen gürültü olmuş. Apartman "sanki muhasara altında bir gemi gibi," diye yazmış, "Etrafında sabahın erken saatlerinden akşamın geç saatlerine kadar bir ses denizi yükselirdi... çığlıklar, gülme sesleri, feryatlar."[7] Annemin dediğine göre, bizi Cabrini'ye ilk getiren taksi şoförü, hoş bir genç bayan ve çocuğunun buraya taşınıyor olmasına inanamamış.

Burada geçen on sekiz aydan sonra annem beni "anormal şekilde iri ve beş yaşından daha büyük gösteren, düşünceli ve ciddi bir yüze sahip" bir erkek çocuğu olarak hatırlıyor.[8] İki yıl içinde, iri oluşum sokaklarda beni kurtaran şey olmuştu. Aynı şekilde ciddiyetim de, benim diğer bir kurtarıcımdı. Müzik dinlemeyi, okumayı, öğrenmeyi seviyordum. Annem, sonunda onu çok başarılı bir sosyal hizmet uzmanı yapacak kariyerine başlamıştı. Tamamıyla kitaplar ve klasik müzikle dolu iki odamızla, yeni komşularımıza pekâlâ tuhaf görünmüş olabiliriz. Ayrıca bizim geçici yoksulluğumuzun, gerçekten yoksul olan beyaz komşularımızın çoğunun taşıdığı yoksulluk damgasını taşımadığını düşünüyorum.

Bu damga, şehrin coğrafyasında izlenebilir. Cabrini Green, Chicago'nun "Altın Kumsalı"nın yalnızca sekiz blok batısındaydı; bu kumsal, kentin zenginleri için Michigan Gölü boyunca inşa edilmiş çok katlı apartmanların dizildiği bir şeritti, halen de öyledir. Altın Kumsal, toplumsal durumlarını düşündüklerinde çoğu insanın kendini buraya ait görmesi için fazla zengin bir yerdi.[9] Toplu konut projesinin batısında kalan alan ise daha fazla anlam yüklüydü. Cabrini Green'in hemen ilerisinde, Chicago'ya göç eden Avrupalı göç-

6. Sennett, "The Project", s. 1.
7. A.g.y., s. 2.
8. A.g.y., s. 1.
9. Cabrini inşa edilmeden önce, Chicago'nun iki taralı arasındaki tezat, Harvey Zorbaugh'un ilk defa 1929'da yayımlanan ve 1983'te yeniden basılan *The Gold Coast and the Slum* adlı eserinde incelenmiştir (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

menlerin ilk yerleştiği mahalleler mozayiği uzanır; buralardaki caddelerde insanlar hâlâ Almanca, Lehçe ya da Yunanca konuşur. Batıya doğru ilerledikçe, göçmenlerin çocuklarının II. Dünya Savaşı'ndan sonra göç etmeye başladıkları banliyöler başlar. Burada garajları ve kendilerine ait küçük çimenlikleri olan evler vardır; bunlar, bir ailenin alt orta sınıfa doğru yükseldiğine dair simgelerdir.

Toplu konut projemizdeki beyazların, batıya taşınma konusunda çok az ümidi vardı. Söylediğim gibi, bunların birçoğu 1930'ların Büyük Bunalımı'nın ya da savaşın etkilerinden kendilerini kurtarmayı başaramamış kişilerdi. Bunların kuzenleri hafta sonları konutları ziyaret eder, zamanın muhteşem Amerikan arabalarını bizim beton kulübelerin önüne park ederlerdi. Bu arabalar, biz çocukların etrafını sardığı, kedi köpekmiş gibi okşadığı arabalardı.

Cabrini'deki herkes, mimarisinden dolayı projeyle edilgen bir ilişki içindeydi. Orada ikamet edenlerden hiçbirinin, oranın tasarlanmasına bir katkısı yoktu. Plan, alçak evlerin oluşturduğu monoton bloklardan ibaretti. Evlerin dışındaki çimenlik ve açık alanlar, sakinlerin bahçecilik yapmalarına olanak vermiyordu. Cabrini'nin yanı başında, on beş yıl sonra ilave edilen ve Robert Taylor Evleri adı verilen bir grup çok katlı yüksek bina vardı. Bu yeni binalar, insanları daha fazla yönlendirecek şekilde planlanmıştı; asansörlerinde bekçiler vardı, dairelerin planları, yatakların, masaların ve kanepelerin yerleştirileceği yerleri dayatıyordu.

Projenin daha sonra geldiği dehşet verici noktayı göz önüne alırsak, bu dayatmaların olumlu tarafını vurgulamak istiyorum; Chicago'nun bu kasvetli mimari örnekleri, 1920'lerin Viyana İşçi Konutları'nda olduğu gibi bir tasarımcının modernist bayrağı gibiydi, yeni ve temiz bir şeyleri simgeliyordu.

Ancak aynı zamanda, daha çok bir tür toplumsal edilgenlik denebilecek bir şey de zorla kabul ettirildi. Bu da, insanların kendilerine olan saygılarını büyük ihtimalle çöküntüye uğrattı. Cabrini Green Konutları ve Robert Taylor Evleri'nin sakinlerinin komşularını seçmelerine izin verilmedi; bu karar onlar adına Chicago Toplu Konut İdaresi tarafından alındı. Kararlar kiracının karakterinin yanı sıra sahip olduğu nakit para miktarına göre alınırdı. Tabii ki

ortada bir kiracılar komitesi vardı. ancak bu komitenin çok az söz hakkı vardı; daha sonraları teyzem bana projenin yürütülmesinden sorumlu memurların komite toplantılarına nadiren katılmaya tenezzül ettiklerini söylemişti.

Bu yıllardan kalan kendime ait çarpıcı bir anım vardır, Bu anı ben yedi yaşındayken bölgeden ilk defa ayrılmadan hemen önce, oradaki benden biraz daha büyük beyaz çocuklarla zenci çocuklar arasında meydana gelen ırkçı şiddet olayına ilişkindir.

Cabrini Green'i kuşatan binaların çoğu terk edilmiş durumdaydı, boş odaları kırık cam ve molozla doluydu. "Cam savaşları" oyununu oynamak için, beyaz çocuklar caddenin bir tarafında, zenci çocuklar ise diğer tarafındaki boş binaların odalarında saklanmıştı. Oyun, taşları su üzerinde sektirme oyunu gibi, kırık pencere camlarının caddenin karşısındaki evlere fırlatılmasıydı; karşı taraftan birini kestiğinizde ise, puan kazanmış oluyordunuz.

Çocuklar için cam savaşları, ırkçı bir nefretin ifade edilmesinden çok fiziksel şiddetin verdiği hazza karşılık geliyordu: Gloria Morgan bu proje bölgesinde, ırkçı ortamda "zaman zaman ihtilaf yaratmaya yetecek kadar bir elektrik vardı," diye yazar.[10] Cam savaşlarının heyecan veren yönü, kandı. Oyuncular hemen birkaç puan alırdı; zira dışarıyı gözetlerken gelen camlardan nasibini almak işten bile değildi. Oyun, serseri cam parçaları odaların arka duvarlarına çarpıp paramparça kırıldığında tehlikeli hale gelirdi; oyuncuların ayak ve ellerine küçük cam parçaları saplanırdı.

Ancak bir keresinde, genç bir zenci kız boynunda meydana gelen bir kesikten dolayı neredeyse ölecekti. Kızın oyun arkadaşları, oradan geçen bir otobüsü bir şeyler sallayarak durdurmuş ve onu hastaneye götürmüşlerdi; hastane önce çocukların ailelerini değil polisi aramış, polis geldiğinde bu defa yine çocukların ailelerini değil devam ettikleri okulun görevlilerini çağırmış, okul ise, daha sonra tüm topluluğun tepesine çökecek olan bir sosyal hizmet uzmanı ordusunu iş başına çağırmıştı. Böylece aileler bu olayı iş tamamen bittikten ve profesyoneller tarafından kontrol altına alındıktan sonra öğrenmişti.

10. Morgan, s.15.

Daha sonra teyzem bu olayı, annemin bu kadar canhıraş bir şekilde oradan taşınmayı istemesinin nedeni olarak bana aktardı. Açıkçası beyaz komşularımız, yetkili makamların olaya bu şekilde müdahale etmesine kızgındı; zenci aileler ise makamların dikkatlerini üzerlerine çektikleri için kendi çocuklarına daha fazla kızgındılar. Tam da bu fark oldukça anlamlıdır: Bunun gibi bir olay, Aşağı Güney bölgesinde olsa, yetişkin zencilere karşı saldırıları harekete geçirebilirdi; ırkçılık musibeti, kurbanın kim olduğuna hiç bakmaksızın tırmanabilirdi. Chicago'daki beyazlar için problem, yetkili makamların onların ana-babalık rollerini ellerinden alması ve hatta gasp etmesiydi: bir başka deyişle diğer yetişkinler onları atlayarak olaya ilk karışanlar olmuştu.

Üniversite için Chicago'ya geri döndüğüm zaman, oradaki yerel okuldan yaşlı bir öğretmen bana bu olayı oldukça iyi hatırladığını, çünkü onun bu kavgalar hakkında her şeyi başından beri bildiği halde ailelerden sakladığına inandıkları için beyaz ailelerin ona karşı tavır aldıklarını söylemişti. Daha sonraki yıllarda Boston'daki beyaz işçi sınıfı aileleriyle yaptığım görüşmeler sırasında, bu kanaati ifade ederken ilginç bir paralellik kurduklarını fark ettim. Bu insanlar, "onlar" kelimesini hem yoksul zenciler için, hem de öğretmenler ve sosyal hizmet uzmanları gibi liberal, orta sınıf profesyonel meslek sahipleri için kullanıyorlardı. Bu kullanım, ırk ve sınıf farklılıklarını birbirine karıştırır, "onları" yaygın, tek bir ortak tehdit olarak gösterir; bu ise işçi sınıfının kolay incinme korkusunu ifade eder. Boston'daki beyaz işçiler, okullarda uygulanan zoraki, ırkların kaynaştırılması çabalarına uzun yıllar direnerek "onlar"la savaştı. Chicago'da Cabrini Green'deki beyazlar ise, ucuz ve bütünleşmiş toplu konutları kabul etti; zira onlara göre hiçbir yüksek duvar "biz"i "onlar"dan koruyamazdı.

Elli yıl sonra geriye dönüp baktığımda –bugünden bakıp geçmişi anlamada ne gibi bir bilgelik varsa ve üstelik geçmişin bugüne ne kadar çarpıtılarak geldiği düşünülürse– Cabrini'nin, sakinlerinin kendilerine değer verme duygularını yaralayan iki sorunu barındırdığım söyleyebilirim. Birincisi, Amerikalı yetişkinlerin alçaltıcı bir şey olarak düşündükleri bir yetişkinin bağımlı olmasıydı; "refah

bağımlılığı" aşağılanmayla eş anlamlı bir kelimeydi. Irk, Cabrini'de bu aşağılayıcı bağımlılığa şekil veren unsurdu; beyaz komşularımızın konut ihtiyacı, onları normalde daha ayrıcalıklı durumdaki beyazların girmedikleri ırksal ilişkilere zorladı.

Diğer sorun ise, bu projenin insanlardan kendi yaşamları üzerinde kontrole sahip olmayı esirgemesiydi. Bu insanlar kendi ihtiyaçlarına seyirci kılındılar; onlara sağlanan hizmetin yalnızca tüketicisi olmaları öngörüldü. Burası, başkalarınca görülmemeyi, tam bir insan sayılmamayı içeren bu kendine özgü saygı yokluğunun yaşandığı bir yerdi. Cam savaşlarının kötü sonucu, proje bölgesinde yaşayan beyazlara bu görünmezliği göstermek olmuştu; zenciler için ise bu saygı kıtlığı yüzyıllardır süren bir durumdu.

B. KAÇIŞ

Amerika'nın değişen toplumsal manzarası ile birlikte, talihimiz yavaş yavaş yaver gitmeye başladı. Biz Cabrini'den ayrıldığımız zaman, hâlâ bekâr olan annem bir sosyal hizmet uzmanı olarak kendi yolunu çizmeye başlamış, benimse müziğe olan ilgim ortaya çıkmıştı. Bu alanda dahi bir çocuk değildim ama çeşitli besteler yapıyor, viyolonsel çalıyordum; konserlere çıkmaya başlamıştım. Bölgedeki diğer çocukları arkada bırakmaya başlamam, bir sanat dalını öğrenmem sayesinde olmuştu.

On bir, on iki yaşına kadar zaman, ciddi çocuk müzisyenlerin hayatlarında olduğu gibi hızla akıp gitmişti; günde dört, beş saatinizi müzik çalışmaya harcarsınız; eğer ergenlik çağının başında sahneye çıkmaya başlamışsanız, yetişkin hayatınızın işine de başlamışsınız demektir. Müzik çalışmaya ayırdığım saatler, sokakta çocuklarla oynanacak oyunlardan çaldığım saatlerdi; on beş yaşında ilk defa sahneye çıkıp başkalarının önünde çalmaya başladığımda, meslektaşlarının üniversitede ya da mezun olan benden daha büyük müzisyenlerdi. O zamanlar vaktimi böyle kullanmam sayesinde, artık yeni bir insana dönüştüğümü düşünüyordum; Cabrini'nin artık benimle hiçbir ilgisi kalmamış gibi görünüyordu.

Hırs, genellikle kendini yetiştirmiş erkek ve kadınların arkasındaki itici güç olarak kabul edilir; ben de bundan kendime düşen payı kesinlikle almıştım. Fakat bir yeteneğin gelişmesi bir hüner unsurunu barındırır, bir şeyi doğal bir şekilde iyi yapmayı içerir; kişide kendine saygı hissini yaratan şey de bu hüner unsurudur. Kişinin kendi içinde meydana gelen bu oluşum, gerçekte diğerlerini geçmekten çok daha önemlidir. Müzikteki hünerim bana işte bunu armağan etti.

Belki de bunu somutlaştırmak için, tüm viyolonselcilerin edinmesi gereken bir bedensel ustalık hareketini anlatabilirim. Vibrato, sol elin, bir notayı tam istenen perde etrafında titreştiren bir tel üzerindeki ritmik bir devinimdir; vibratoda ses dalgaları, içine taş atılan bir havuzdan gelen dalgacıkların sesi gibi etrafa yavaşça yayılır. Vibrato dirsekte başlar, bu dayanak noktasından başlayarak önkoldan elin avuç içine doğru gider ve daha sonra parmakların içinden geçerek dışarı salınır.

Bundaki hüner unsuru şudur: Vibrato, öncelikle viyolonselcinin notaları tam doğru olarak çıkarmasını gerektirir. Eğer genç viyolonselci bu ustalıktan yoksunsa, her vibrato yapışında nota huysuz bir ses çıkaracak, perdenin kusurunu vurgulayacak ve notaların armonik seslerini çarpıtacaktır; tam istenen perdede çalma kabiliyeti, sanatsal hakikatin viyolonseldeki versiyonudur. Vibrato yapma özgürlüğü bu disiplinin derecesine bağlıdır; teli acele acele, tamamıyla düşüncesiz hareketlerle çalmak, sadece gürültü yaratır. Bu, hem ellere hem de kalbe seslenen halk bilgeliğinin bir parçasıdır.

Tanrı bana iyi bir müzik kulağı vermişti ve çok kısa sürede akortlu çalınayı öğrendim. Fakat buna rağmen, rahat bir vibrato yapmayı başarmam yıllarımı aldı. En sonunda on iki yaşındayken bunu başardığımda, bu benim için bir dönüm noktası oldu; herhangi bir çocuk için bir oyunu iyi oynamak kadar önemli bir olaydı. Aynı spor oyunlarında olduğu gibi, bu olayın iki farklı yönü vardı: Kişinin bir şeyi iyi yapmasından dolayı diğerlerinin ona duyduğu saygı ve bir şeyin nasıl yapılacağını keşfetme edimi. Bunda bir tatmin hissi vardı; bir sesi kusursuz ve özgürce çalabildiğimde, bundan dolayı ve sırf bunu yapabilmekten çok büyük bir haz duydum

ve başkalarının tutumlarına bağlı olmayan bir kendine değer verme duygusu kazandım.

On yıl kadar sonra, 1960'ta daha fazla müzik eğitimi ihtiyacı beni on yedi yaşında Chicago'ya geri getirdi. Chicago Senfoni Orkestrası'nda viyolonsel çalan Frank Miller, beni özel öğrenci olarak kabul etti. Üniversiteye kaydoldum: kariyerimin müzik olacağı belli olmasına rağmen, aynı zamanda biraz normal üniversite eğitimi de almak istedim. Chicago'da geçen bir buçuk yıl boyunca Frank Miller beni dikkat ve şevkatle, ama merhametsizce çalıştırdı; modern olmasına rağmen ulaşılabilir olan bir müzik programı üzerinde çalıştım. Bunlar, Miller'in beni üzerinde Bach ya da Beethoven kadar ciddiyetle çalışmaya zorladığı, Barber'in viyolonsel sonatı ve Poulenc'in oda müziği gibi şeylerdi.

Daha sonra Miller beni New York'a bir meslektaşının yanına orkestra yönetimi konusunda eğitim görmeye gönderdi. Kendisi büyük bir viyolonsel ustası olan Miller, büyük ustası Toscanini'nin izinden giderek bir orkestra şefi olmamı istemişti; tam olarak anlayamadığım nedenlerden dolayı, viyolonselle orkestra yönetme konusunda yakın bir ilişki var.

Greenwich Village'de dokuz ay geçirdim ve Bizet'nin *Carmen*'ini yönetmek için hazırlanırken, bir travesti barının yakınındaki tek odalı dairede bir kız ve oğlanla beraber kaldım. Birçok müzisyen gibi geç yatan bir kişiydim; bu küçük New York semti günde yirmi dört saat ayaktaydı; şafak vakti o barda yiyecek, sigara ve gösteri olurdu. Fakat bu zaman, yalnızca kısa bir dinlenme süresiydi. O zaman Pierre Monteux tarafından bulunan bir orkestra yönetme tekniği olan "Monteux kutusu"nu öğrenmeye çalışıyordum. Bu teknik, orkestra şefinin ellerinin omuz seviyesinde küçük hayali bir kutu içinde olmasını içerir, böylece şefin her türlü vücut hareketi ne kadar küçük olursa olsun işin içine girer. Bu dönemden New York'tan bende kalan en canlı görsel hatıra, banyom ve önünde Monteux kutusunu çalıştığım aynasıydı.

Müzik yeteneğimin sınırlarını öğrenmem de New York'ta oldu. Piyanist olan Murray Perahia ya da Richard Goode gibi arkadaşlarının çalışlarını dinleyince, kendi müzik kavrayışımın ötesinde bir

şeyler duydum; onlar, müzikal duraksamalara ve diğer müzikal ifadelere biçim veriyorlardı. Benim asla yapamayacağım, hiç beklenmedik armonik sesler çıkarıyorlardı. Müzikte hüner kazanmaya ilişkin uzun çalışma, kişinin duyduğu şeyleri tarafsız olarak ölçebilmesini öğretir. Ben de zamanla onların sahip olduğu sanatsal yetenekten yoksun olduğumu kabul ettim.

İşlerinizi yalnızca başkalarıyla rekabet etmek ya da başkalarının saygısını kazanmak için iyi yaptığınız doğru muydu? Eğer öyleyse, yukarıdaki gibi sınırları anlama deneyiminin, yaptığımız şeye adanmışlığımızı azaltması gerekir. Ancak bu hesapçı görüş yüzeyseldir. Kibrimi azaltmasına rağmen, sınırlarımı öğrenmek müziğe olan sevgimi azaltmadı; sanırım yaptığı beceri gerektiren işi hakikaten seven çoğu insan için de bu doğrudur. Fakat burada "saygı"nın anlamının kendisinde, toplumsal saygı ile kişisel saygı arasında, saygı duyulma hissi ile kişinin yaptığı şeyin doğası gereği değerli olduğu duygusu arasında gerçek bir ayrım vardır.

New York'tan dersini almış, fakat ümidini ve cesaretini kaybetmemiş olarak ayrıldım; çünkü 1963'teki Vietnam Savaşı'nın gölgesi, diğer birçok genç gibi benim de üzerime düşmüştü; normal bir üniversiteye tam zamanlı olarak dönmezsem savaşa katılmak üzere askere çağrılabilirdim. Miller'in stüdyosundaki itaatkâr çalışmama geri döndüm ve aynı zamanda üniversitede tarih bölümüne kayıt oldum; bu konunun bana müzik çalışmalarım için yeterince boş vakit bırakacağını düşünmüştüm, ne büyük hata. İşte bu noktada Chicago, içine kapandığım kabuğu sarsmaya başladı.

C. ANNEMİN MESAFELİLİĞİ

Annemle beraber Cabrini'ye sadece bir defa geri döndüm, 1959 yılında. Bu defa beyazlar artık bölgenin hiçbir yerinde ortalarda görünmüyorlardı. Ancak bizi en çok etkileyen şey, etrafın harabeye dönmüş haliydi; on yıl önce içinde zenci ve beyaz ailelerin oturduğu apartmanların hepsinde görülen saplantılı temizlik ve düzen gitmişti. Cabrini yıllarımdan yaşıtım olan müzisyen Ramsey Lewis

bir keresinde "ön taraftaki çiçeklerden, arka taraftaki sebze bahçelerinden ve çimenlerden ne kadar gurur duyduğumuzu" hatırlıyor.[11] Şimdi bu gurur verici durum ortadan kaybolmuştu.

Oraya dönüşümüze ilişkin kısa bir öyküsünde annem, özellikle harap olmuş oyun sahasını görünce şok geçirdiğini yazmıştı. Oyun sahası şimdi "millerce uzanan on beş katlı devasa hayvanlardan oluşan vahşi ormanın içinde gömülmüş gibiydi." Robert Taylor Evleri adı verilen çok katlı apartmanlardan oluşan proje, kapılarını 1956'da açmıştı. Bizim oturduğumuz evin başına gelenlerse çok daha fazlaydı: "Tel örgü çekilmiş cüruf kaplı oyun sahasını bulduğumuzda, eski oturduğumuz evi de bulduk... Kapımız daha soluk bir kirli kırmızıydı. Kirli pencerelere yıpranmış perdeler asılmıştı. İçeride hiç kimseyi göremedik."[12]

Ancak annemin öyküsünde belirttiği derin üzüntüsü o an çok belli olmuyordu; annem çevreye, olguları araştırıyormuş gibi bakıyordu. Hatırladığım kadarıyla benim tepkilerim pek bana puan kazandıracak nitelikte değildi; gördüğüm şeylerden nefret ettim, yaşamları bu kadar gözle görülür biçimde parçalanmış olan bu insanlara karşı hiçbir sempati beslemedim. Annemin bu duruma tepkisiyse, daha sonra öğreneceğim gibi, benimki gibi soğuk değildi. O mesafililiğiyle, o duygusallıktan kaçınışıyla annem, bu dehşet verici yoksulluk içinde yaşamaya zorlananlar için bir tür saygı ifade ediyordu.

Sosyolog Dalton Conley, "Irkını öğrenmek dil öğrenmeye benzer," diyor. Conley'in yetişme tarzı benimkine çok benzer. Beyaz ırkın sözcüsünün eninde sonunda "diğer çocuklar gibi olma hayalini bir kenara bırakacağını" düşünür.[13] Bu, 1960'lı yıllarda Chicago'da, hem zenci hem beyaz yetişkinler için doğruydu. Tüm diğer Kuzey Amerika kentleri gibi Chicago'da da, zencilerle beyazlar kanunlarda olmasa da, aslında uzun bir süredir ırksal olarak birbirinden ay-

11. Whitaker, s. 13.
12. Sennett, "The Project", s.3-4.
13. Dalton Conley, *Honky* (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 37

rılmıştı. Kentin uzamı ve orada yaşanan hayatlar, ırklara göre bölünmüştü. Gün içinde bu farklı ırklar, özellikle kentin merkezinde Loop'daki alışveriş merkezlerinde karışabilirdi; ancak geceleri neredeyse hiçbir zaman birbirleriyle karşılaşmazlardı.

Ramsey Lewis'in kuşağından sınıf atlamış olan yoksul zenciler arasında, beyazlara sağlanan tıbbi hizmetlere ya da beyazların gittiği üniversitelere erişebilme gibi, en azından ırksal ayırışmanın en kötü etkilerinin üstesinden gelinebileceğine dair bir ümit vardı. Vatandaşlık hakları hareketi, Kuzey Amerikan kentlerinde bu eşitsiz bölünmeyi aşmaya teşebbüs etti; ancak orta sınıf zenciler de, ekonomik olarak sınıf atlamanın toplumsal kabul için kendi başına yeterli olacağına dair "en ufak bir hayali bir kenara bırakmıştı."

1963'te New York'tan Chicago'ya geri döndüğümde, sahneye çıktığım yerlerden bazılarında ırksal farklılıkların kapandığı küçük köşeler buldum. Zenci kiliselerinin yalnızca Gospel söyleyenlerle dolu olduğunu hayal etmek basmakalıp bir düşünceydi; gençliğimin daha orta sınıf kiliseleri, bir konser salonunda bile programa konması zor olan Bach kantatları gibi parçalar çalarlardı sık sık. Ayrıca şehirde birkaç genç zenci klasik müzikçi de vardı; bu kişilerle genellikle kilise etkinliklerinde karşılaşıyorduk. Chicago'da hem caz klüpleri hem konser salonlarındaki dinleyici kitlesi ırksal olarak karışmaya başlarken, genç müzisyenlerin çalmasının muhtemel olduğu küçük dinsel merkezlerde farklı yaş ve farklı ırklardan insanların birbirine karıştığı küçük topluluklar oluşuyordu.

1964 yılında Cabrini yakınlarında bir kilisede soğuk bir kış sabahı eski okulumdan bir öğretmenimin dinlemeye geldiği bir konserde çaldım. Cam savaşları, 1940'ların sonu ve 1950'li yıllar boyunca Chicago'nun batısında yayılan ırkçı şiddetin yalnızca küçük bir ön denemesiydi; öğretmenim olan bu kadın oradaki topluluğa bağlı kalmış, oradan ayrılmamıştı. Eski öğretmenimin konserde yanında belki de benden on yaş kadar büyük olan, düzgün ve kusursuz konuşan, iyi giyimli profesyonel sosyal hizmet uzmanı genç bir zenci kadın arkadaşı vardı. Hizmet verdiği topluluğa ait olmadığı açıkça belliydi. Belki de bu yüzden, annemi ilk kez benden bağımsız, çalışan bir yetişkin olarak görmeme neden olmuştu.

Tüm çocuklar gibi, annemin işini hiç sorgulamadan olduğu gibi kabul etmiştim. Fakat neden özellikle sosyal hizmet alanını seçmişti? Yazdığı kısa bir öyküsünde annem genç bir sosyal hizmet uzmanını anlatır; bu karakterin başat özelliği "yakınımızda bir yerlerde, fakat ulaşma alanımızın dışında çok önemli şeylerin meydana geliyor olduğu duygusuna sahip olmasıydı."[14] Bir profesyonel olarak annem bu işine kendini adama duygusunu kontrol etmeyi başarmıştır; onunki ezilenleri şefkatle bağrına basmak değildi. O, işinde insanlarla arasına net bir mesafe koyan, ince eleyip sık dokuyan, sakin birisiydi.

Bu kısa öykü, bir çocuk olan bana görünmeyen, annemin işi hakkında bir iç huzursuzluğu ve endişeyi açığa çıkardı: Öykünün baş kahramanı, bir gece bakacak kimsesi olmayan küçük çocuklu bir kadına ev ziyareti yapmaktan, bir başka gün de "denetçi" rolünü üstlenmekten hoşlanmıyordu.[15] Bir çocuk olarak bunların hiçbirini anlayamadım, çünkü annemin sesi ve hareketleri, işten bir telefon geldiğinde ya da evde meslektaşlarıyla birlikteyken farklı bir özellik kazanırdı; bu da, Cabrini'ye yaptığımız o ziyarette fark ettiğim özellikle aynıydı.

Bazen yaşantımızda, aslında bildiğimiz bir sahneyi ortaya çıkarmak için bir anlığına perdeler açılır –bir şey hakkında önemli bir ipucu içerdiğini bildiğimiz bir sahnedir bu– fakat sonra perde biz daha ne gösterildiğini anlayamadan hızla kapanır. Annemin profesyonel anlamdaki kızı olan genç zenci sosyal hizmet uzmanı, benim nezdimde merhameti canlandıran bir sahne üzerindeki perdeyi açtı. Her ikisinin de kendilerini başkalarına adıyor olmaları gerçeği beni çok fazla sarsmamıştı. Henüz terbiye edilmemiş erkek kişiliğimle, basitçe bunun kadınların yaptığı bir şey olduğunu düşündüm. Bu daha çok, her iki kadının aslında ne kadar az "anne" olduklarını, kendi gerçekleriyle aralarına koydukları mesafeyi gösteriyordu. Genç sosyal hizmet uzmanına Cabrini hakkında soru sorduğumda, annemin meslektaşlarıyla konuşurken kullandığını duyduğum dili kullandı; konuşması "yoksunluk sendromları" ve "düşük itibar kaygıları" gibi cümlelerle doluydu.

14. Dorothy Sennett, "A Perpetual Holiday" (yayımlanmamış, 1959), s. 2.
15. A.g.y.

Bu sosyal hizmet jargonu elbette, yoksullara hasarlı mal gibi davranarak küçük düşürücü bir hale gelebilir ya da gülünç bir psikolojik gevezeliğe kadar alçalabilir. Fakat o an için, bunun aynı zamanda başka bir şey olduğunu anladım.

Annemin yazdığına göre, hem annem hem de profesyonel anlamdaki kızı, yoksullara hürmet etmeyen bir gücü elinde tutan daha yüksek bir sınıfın insanlarıydılar; eğer onlar kendi yaşamlarını yoksullara adamışlarsa, bu hayırseverliğin bizzat kendisi incitme gücüne sahiptir; acıma kolaylıkla hor görmeye sebep olabilir; merhamet eşitsizlikle yakından bağlantılı olabilir. Merhametin gerçekten işe yaramasını sağlamak için, belki de aşırı hassasiyeti yok etmek ve diğerleriyle soğukkanlı bir şekilde ilgilenmek gerekliydi. Eşitsizlik sınırını geçmek, bu yolculuğu yapan ve daha güçlü konumda olanın araya bir mesafe koymasını gerektirebilir; bu mesafelilik, durumun zorluğunu kabul eder, bu uzak duruş, tuhaf bir yol olsa da, bir saygı işareti olabilir.

Konserde tüm anlayabildiğim şey, genç sosyal hizmet uzmanının soğukkanlı cümlelerinin bir nedeni olduğuydu; bu da onu haklı kılan bir zorunluluktu. Belki bu bir anlık ifşa, yaşamımdaki bir değişiklikten dolayı beynimin bir köşesinde takılı kalmıştır.

Yirmi yaşında Chicago'ya döndüğümde ilk gerçek aşk ilişkimi yaşadım; müzikte vaktinden evvel gelişmiş olsam da, cinsellikte öyle değildim. Kız arkadaşım felsefe öğrencisi zenci bir kızdı. Arkadaşları arasında şakacı ve komik olmasına rağmen, konu Immanuel Kant'a gelince kesinlikle felaket ciddiydi. Bizim için Chicago'da gece, ben New York'ta yalnızken olduğundan çok daha farklı bir yapıya sahipti; ders ve viyolonsel çalıştıktan ve seviştikten sonra yiyecek aramaya çıkardık; fakat neredeyse hiçbir restoran bizi kabul etmezdi. Beyazların gittiği restoranlar bizim gibi farklı ırklardan oluşan bir çifti açıkça reddederdi; zencilerin gittiği restoranlarda ise gizemli bir şekilde "rezerve edildiği" söylenen boş masaların boşalması için saatlerce beklerdik. Genellikle Tropical Hut adlı ırk ayrımcılığı yapmayan bir restorana giderdik; şekerli soslu pilavlarımızı yerken kız arkadaşım Immanuel Kant'ın felsefeye

sunduğu anahtardan söz eder, ben de burada Gabriel Fauré'nin müziğinin ihmal edilmesinden sürekli şikâyet eder dururdum.

İkimiz de siyasi anlamda aktif olmamamıza rağmen, zaman zaman arkadaşlarımızın gittiği bir vatandaşlık hakları örgütünün bürosuna uğrardık. 1960'ların başında bu tip örgütlerde çalışan genç beyazlar idealist bir kuşağa mensuptu; bunlar bu işe vakitlerini verdiler ve bazen yaşamlarını bile riske attılar. Ancak vatandaşlık hakları bürosundaki atmosfer, içeride yaşanan gerginlikle çatırdamıştı. "Irkını öğrenme" süreci, "Bana niçin yardım ediyorsun? Niçin kişisel olarak bu konuyla bu kadar ilgilisin?" gibi sorularla birleşmişti. Yoksul zencilere acımayı gösteren her türlü cevap, sahte bir alçakgönüllülük olarak algılanabiliyordu. Beyazlar, ırkçı sorunlara kendilerini adama ile zencileri güçendirme korkusu arasında kalmışlardı.

O zaman bunu fark etmesem de, vatandaşlık hakları bürosuna ziyaretlerimiz, annem ve genç sosyal hizmet uzmanının karşılaştığı aynı ikilemin üzerindeki perdeyi kaldırdı: Eşitsizlik sınırlarının, karşılıklı saygı korunarak nasıl geçileceği hususu. İnsan bu vatandaşlık hakları çalışanlarının, cam savaşlarından sonra beyaz ailelerin mahremiyetini yok sayan sosyal hizmet uzmanlarının tersine bir saikle davrandıklarını söyleyebilirdi; genç beyazlar kendilerini, annemin sosyal hizmet uzmanlık yaklaşımında olduğu gibi tuttular. Fakat her iki durumda da, tarafların özgürce konuşabildiği gerçek bir karşılıklılık yoktu. Bunun yerine sessizlik, ihtiyatlılık ve güçendirme korkusu duruma hâkim olmuştu.

Çok şükür ki kendi ilişkimden dolayı, en azından kız arkadaşımın maruz kaldığı aşağılanmanın görünmeyen etkilerini hissetmeye başladım. Kant ve Fauré'den birkaç ay sonra, kız arkadaşım, siyasal olarak aktif zencilerden beni bırakması için baskı görmeye başladı; himayeleri altında süslü sarışınlar olan zenci erkekler bile ona baskı yapıyordu; bizim ilişkimizin köle-efendi ilişkisine, efendiyle hizmetçisi arasındaki ilişkiye benzediği söyleniyordu.

Başlangıçta ortalıkta birlikte görünmemeye başladık. Fakat vatandaşlık hakları bürosuna bir daha asla uğramamakla birlikte, Tropical Hut restoranına birkaç ay içinde geri döndük. Bu olay üzeri-

ne arkadaşımın gururu kırılmıştı. kendisini tırmanan mücadeleden uzakta tuttu. "Genç zenci kadın filozof" etiketinin çok az insana yapıştırıldığı bir dönemde, şüphesiz ki kendisini etraftan soyutlanmış ve kafası karışmış hissetti. Ben ise ona gittikçe daha kötü davrandım. üniversiteden ayrıldığımda da ilişkimiz sona erdi.

Şimdi bu olayların hepsini bir araya getirip yeniden düşündüğümde, annemin uyguladığı mesafelilik ve sessizliğin, sosyal hizmet alanının ötesine geçtiğini görüyorum. Çok iyi eğitim almış profesyoneller ile vasıfsız amelelerin birbirleriyle özgürce konuşabilmeleri için, uzun bir zaman geçmesi ve aralarında çok sağlam bir güvenin kurulması gerekir; güzellerle çirkinler birbirleriyle bedenleri hakkında kolaylıkla konuşamazlar; yaşamları macerayla dolu olan insanlar, kısacık rutinleri içinde sıkışıp kalmış insanlarını deneyimlerine "ilgi göstermede" sorun yaşarlar.

Eşitsizlik, huzursuzluğa yol açabilir; huzursuzluksa karşılıklı tarafların aralarında bir bağlantı kurma arzusu uyandırır, isterse bu bağlantı zımni, sessiz, mesafeli olsun. Bu duygusal olaylar zinciri, toplumsal ya da ekonomik anlamda piramidin altlarında olan birine "saygı gösterme" şeklindeki ahlâk kuralını güçleştirir. İnsanlar, o hürmeti gösterebilir ama sahtece alçakgönüllü görünmekten korkabilir ve bu yüzden kendilerini geride tutar. Üstelik bir kişinin ayrıcalıklarının farkına varması da, huzursuzluk doğurabilir; modern toplumlarda insanlar, daha üstün olan konumları hakkında *ancien régime*'de yapıldığı gibi, utanmadan ve kolaylıkla konuşmazlar. Paradoksal olarak, ayrıcalığın yarattığı kaygı, daha aza sahip olanların farkındalığını keskinleştirebilir; bu, bir kimsenin kolaylıkla ifade edemeyeceği bir kaygıdır.

Bu nedenlerden dolayı, saygı duymak, saygı göstermeye yol açmayabilir. Annemin bu konuda başarısız olduğunu söylemiyorum; o, daha ziyade kendi yaratmadığı bir ikilemi yaşıyordu.

Şimdiye kadar üç konuya değindim: Bir yetişkinin bağımlı olmasının küçük düşürücü etkileri, kendine duyulan saygı ile diğerleri tarafından tanınma arasındaki fark ve eşitsizliğin iki tarafında karşılıklı saygı göstermenin zorluğu. Bunlar çok geniş konulardır, benim bunlara ilişkin deneyimim ise kişiye özel olup, biricik değildir. Hikâyemin bir sonraki kısmıysa yalnız bana özgüdür; bu kısım, üzerinden kendime saygımı kurduğum müzik aleti çalma hünerini nasıl kaybettiğimle ilgilidir. Bu olayı yazıyorum, çünkü bana belki çok daha etkili bir şey öğretti: Bir kişinin kendine güvenini kaybetmesinin, kişinin diğerlerinin daha fazla farkına varmasını nasıl sağlayabildiğini.

1962 yılının başında sol elimin parmaklarını kapatırken sorun yaşamaya başladım; gittikçe artan bir şekilde viyolonselin tellerine vurmak için kendimi zorlamak durumunda kalıyordum. Bu fiziksel zorlayış çaldığım müzikte de kendini göstermeye başlamıştı. Bu özellikle vibratomda belli oluyordu; akıcı ve serbest vibratom, dirsek ile parmak uçlarım arasındaki bağlantının kopukluğundan, gittikçe artan bir şekilde gergin olmaya başlamıştı. O yıla gelinceye kadar sahne korkusunu nadiren yaşamıştım. Ancak o dönem sol elim sertleştiğinden, konserlerden önce sinir bozukluğu yaşamaya başladım; gerginliğim mideme de vuruyordu. New York'a orkestra yönetme derslerine hazırlanmak için gittiğim zaman, sol elime bir mola verebileceğimi düşündüm ama bu dinlenme pek işe yaramadı.

Çalışan bir müzisyenin hayatı sıkı bir özdisiplini, baskı altında sakin olmayı, bir başka deyişle yeterince aklı başında olmayı gerektirmesine rağmen, sanatçıları nevroza eğilimli olarak düşünmek uzun bir zamandır popülerdi. Bir süreliğine psişemin, elim yoluyla bir çeşit protesto yürüttüğünü kabul eden düşünce modasına mağlup oldum. 1964'te piyanist Rudolph Serkin bana doğru teşhisi koydu.

Bu problemle daha önce birçok kez karşılaşmıştı: Sol elimin tendonları, bir viyolonselin tellerinin çok fazla gerilmesi gibi ger-

ginleşiyordu; problemi çözmek için tendon askılarının gevşetilmesi gerekiyordu; bunun için bir cerrahi operasyon gerekebilirdi. Rudolph bana bir doktorun ismini verdi. Cabrini yakınlarındaki kilisede verdiğim konser 1964'te bu operasyondan önceki son konserlerimden biriydi. Ne yazık ki ameliyat iyi geçmedi; henüz mikrocerrahinin bulunmadığı o yıllarda bu tip ameliyatlar rizikoluydu. Sonuç, sol elimin artık çok yavaş kapanabilmesiydi; günlük olağan işleri yeterince iyi bir şekilde yapabiliyordu; ancak bir viyolonsel ustası olarak kariyerim yirmi bir yaşındayken bu pratik nedenle sona ermişti.

Bu kötü durumla hemen yüzleşmeye hazır değildim; aslında başlangıçta bu konuda çok kötüydüm. Önce cerrahı suçladım. Daha da kötüsü, kendimi annemden geri çektim. Bir çocuk olarak beni yeterince özgür bırakmıştı, fakat sık sık ve yüksek sesle hayatımı müzikten nasıl kazanacağım hakkında endişelerini dile getirir, daha sonra da onun yerine neler yapabileceğim hakkında önerilerde bulunurdu; hiçbir kanıt onun bu şüphesini yatıştırmaya yetmezdi. Şimdi bandajlı elim bana onun haklılığını ispatlayan bir şey gibi görünüyordu ve olayın önemini en aza indirecek, sonuçlarını iyice kasvetli kılacak şekilde, onunla açıkça konuşmayı kestim. Kız arkadaşım da benimle kalmanın bir bedeli olarak, ameliyata ilişkin geliştirdiğim kendime acıma nöbetlerimi çekmek zorunda kaldı.

Şüphesiz, güneş yine her sabah doğuyor, insanlar pencere pervazlarının tozunu almaya devam ediyordu. Bu olaydan birkaç ay sonra kendime çeki düzen vermeye ve ne yapacağımı düşünmeye başladım. Orkestra şefliği kolay bir şekilde viyolonsel çalmanın yerini doldurma işlevi görebilirdi. Bugün, hem çok değerli ve tanınmış bir orkestra şefi, hem de bir üniversitenin rektörü olan, kolejden arkadaşım Leon Botstein gibi hazır bir örneğim de vardı önümde; daha sonra orkestra şefliğinden sahneye geçen bir kemancı bile oldu.

Fakat cerrahi operasyon, bu alternatifi değerlendirmek istemediğimi fark etmemi sağladı. Ciddi olarak orkestra yönetmek her şeye yeniden başlamak anlamına geliyor gibi görünüyordu; bandajlar çıkartılıp fizyoterapi başladığında, bunu istemediğimi fark ettim.

Çocukluklarını çocuk değil de, daha çok müzisyen olarak harcayan birçok insan gibi, belki de gereken obsesif enerjimi tüketmiştim.

Chicago'ya döndüğümden beri, yörüngem dışındaki dünya da beni kuvvetle kendine çekmeye başlamıştı. Toplumsal çevremdeki kişilerin hepsi de çeşitli amaçlara ve davalara angaje olmuşlardı –annem, küçük kız kardeşi, enişte m ve diğer aile tanıdıkları kendilerini sosyal hizmet uzmanlığı, iş bulma uzmanlığı, yoksul okullarında öğretmenlik gibi işlere adamışlardı. Aşk ilişkimde yaşadığım ırksal çatışmalar beni sinirlendirmişti; artık hiçbir güzel nota beni yatıştıramazdı. En önemlisi de, Vietnam Savaşı acil bir karar almamı sağladı. Askere alma komitesi zayıflamış sol elime tıbbi açıdan bir muafiyet tanımazdı; bir silahı ateşlemek için yeterince iyi çalışıyordu.

Vietnam Savaşı'ndan kaçmak, benim kuşağımdaki genç erkekler için bir açıdan tamamıyla utanç verici olsa da hayatın esas gerçeğiydi. Benim gibi insanlar savaşmadığı zaman, daha yoksul olan diğerleri bizim yerlerimizi almaya zorlanıyordu. Buna karşı elimizdeki tek cevap, bu savaşın aslında hiç olmaması gerektiğiydi, ki bu da yeterince doğruydu. Ancak yine de başka birini savaştırmak bir seçkin ayrıcalığıydı. Benim kuşağımdan genç insanlar için, ayrıcalıklarının diğer insanlara neye mal olduğunun hesabı, ancak askerler Vietnam'dan yarı şuursuz ve çoğunlukla uyuşturucu bağımlısı olarak geri döndüğünde ortaya çıkacaktı.

Sosyolog David Riesman sayesinde savaştan kaçabildim. Riesman'ın büyük kızı şarkıcıydı; kızı aracılığıyla onu tanıma imkânı bulmuştum. Onunla daima iyi anlaşırdık; genç insanlarla konuşmayı severdi, bende de laf çoktu; yaşadığım zorlukları duyunca beni bir araştırma öğrencisi olarak Harvard'a aldı.

Bu o zamanlar, şimdi göründüğü gibi şaşırtıcı bir şey değildi. Harvard o zamanlar öğrencileri kabul etmede daha az seçiciydi, daha sonra ifade edeceğimiz gibi, bir "kırılık krizi"nin sancıları içinde kıvranan birkaç genç insanı kabul etmeye çok açıktı. Cambridge Massachusetts, kırk sene önce, o ahşap evleriyle küçük ve rahat bir New England kasabası görünüşünü koruyordu; bu evlerin büyükleri bile basit bir tasarıma sahipti. Özellikle sonbaharda terte-

miz bir ışık, ahşap yüzeylerde oynaşır, onları aydınlatırdı. Ben de akademi dünyasına, aynı şekilde aydınlatıcı olabileceğine inanarak girdim.

Daha önce söylediğim gibi, Frank Miller ile müzik çalışırken, Chicago Üniversitesi'nde bir tarih programına resmi olarak kayıt olmuştum. Harvard'da, kentlerin tarihine odaklanarak bu çalışmaya devam etmeye karar verdim. O zaman bu konu ilgimi çekmişti, hâlâ da çekmektedir; fakat çok çabuk karar vermiştim. Bir disiplini kaybettikten sonra ne yapmak istediğimi gerçekten bilmediğim gerçeğiyle yüzleşmeden, basitçe onun yerine bir başkasını koymuştum.

Harvard'da elimdeki hasarın bana bir tehlike yaratacağı ortaya çıktı, çünkü diğerleri için çok çekici bir hikâyeydi. Seminerler esnasında, kafamdaki eski parçaları, başımı sallayarak ya da parmakla çalar gibi yapıyordum; arkadaşlarım bu tartışmalar esnasında parmaklarımın istem dışı olarak hareket ettiğine dikkat etmişlerdi; sanatından yoksun kalmış sanatçı onlar için çok cazip bir figürdü. Ancak üzücü hikâyemi tekrar tekrar anlatmayı bıraktığımda, yani oradaki üçüncü yılımda, elimdeki sakatlığın sonuçlarıyla nasıl yüzleşeceğimi, yani kendimle ne yapacağımı bilmediğim hususunu gerçekten düşünmeye başladım.

Şüphesiz ki insanın kendiyle ne yapacağını bilmesi de bir tuzak olabilir. Çocukların geliştirdiği yeterlilik, bir oyunda nasıl iyi oynanıp galip gelineceğini öğrenme örneğindeki gibi, oyun oynamakla yakından ilgilidir. Bunun nihai amacını ya da değerini ölçmek çok da gerekli değildir. Bu tamamıyla işlevsel yeterlilik, daha sonra genç bir yetişkinin hayatına zarar verebilir. Toplum anne-baba ve öğretmenlerin kişiliğinde bu işlevsel seçimi onaylayabilir; fakat bu, genç yetişkin açısından fazla kolaya kaçmaktır, karmaşık arzulara ve hayatın gürültüsüne kendini kaptırmak kolaycılıktır. Ne istediğini tam olarak bilen bir genç, ancak sınırlı bir insan olabilir. Ancak benim kendime dair şüphelerim, 1960'ların "karşıkültür"ü içinde yer almaktaydı.

Karşıkültür, hem teoride hem pratikte disipline karşı tam bir saldırıya girişti. Siyaset felsefecisi Marshall Berman, genç yaşlarında, "tüm gerçeklerin ve tüm değerlerin hızla değişip tersine döndüğü,

çürütüldüğü, ayrıştırıldığı, yeniden birleştirildiği bir girdaba yakalanmış bir varlık hissi; temel olan şeyin ne olduğu, değerli olanın ne olduğu, gerçeğin ne olduğu hakkında temel bir belirsizlik" karşısında duraksamış, geri çekilmişti.[16] Tarihçi James Miller, bizim kuşağın öğrencileri adına konuşan bir örgüt olan Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenci Birliği'nin kendisini "kendiliğindenlik, hayal gücü, tutku, şakacılık ve eylem özelliklerine, özgürlüğün sınırlarında, yaşamın kıyısında var olma duygusuna" terk eden bir birlik olarak tanımlamıştı.[17]

Karşıkültürün, benliğin özgüvenine saldırısı aynı zamanda suçlayıcı bir niteliğe sahipti: Niçin adam sen de demiyorsun? Bu suçlama özellikle genç müzisyenleri incitti: bizim eğitimimiz hem dar kapsamlı hem merhametsizdi. Üstelik, bizim bu kendine özgü sanat dalımızın yaşadığımız zamanda artık hiç yeri yokmuş gibi görünüyordu. 1960'larda Amerika hâlâ, Avrupalı geçmişine sıkıca sarılan sürgünlerle doluydu; başka bir zamandan ve başka bir yerden gelen bir sanat olan klasik müzik o anıların önemli bir kısmını oluşturuyordu. Bu müzik kültürü, gençliğin karşı kültürüyle uyuşmazlığa düştü.

1960'ların ortalarında yalnızca genç insanların ironi olmaksızın yürütebildiği Sanat ve Yaşam sohbetlerinden birinde, orkestra şefi Carl Schachter tarafından çok zorlandığımı hatırlıyorum. O zamanlar müzisyenlere kaba bir tarzda bol kepçe kaşer* dağıtan New York'un Üst Batı Yakasındaki deli'lerden birindeydik. Soru şuydu: Schubert'in sömürgecilikle "ilgisi" nedir? En sonunda Carl bu soruyu sormaktan vazgeçip stüdyosunda çalışmalarına döndü. Ancak onun için ve sanırım benim kuşağımdan çoğu klasik müzikçi için, kültür ve karşıkültür arasındaki bu alakasızlık ve doğuştan bir sanata yeteneği olmadaki belirsizlik olumlu bir şeydi. Sanatlarının rolünü sorgulamak, müzisyenleri insan olarak zenginleştirir.

16. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air* (New York: Penguin USA, 1988), s. 121. [Bkz. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev., Ümit Altuğu, Bülent Peker, İletişim Yay., 2004.]

17. James Miller, *Democracy is in the Streets: From Port Huron to the Siege of Chicago* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), s. 147.

*kaşer, Musevi dinine uygun ucuz gıdadır; deli ise New York'ta şarküteri ürünleri veren restoranlardır. (ç.n.)

Ancak hâlâ çok talepkâr bir sanatınız vardı. Geriye bakınca, bu disiplinden özgürleşme arzusunun felsefi kaynağını biraz daha iyi anlıyorum. Rönesans filozofu Pico della Mirandola *Oration on the Dignity of Man*'de, bir reçeteyi izlemekten ziyade, bir keşif olarak özoluşum anlamına gelen, "Kendi Yaratıcısı Olarak İnsan" ifadesini formüle etmiştir. Pico; din, aile, toplum gibi unsurların dekoru hazırladığını, ancak her insanın kendi metnini kendisinin yazmak zorunda olduğunu iddia etmiştir.

Benim kuşağım bazı müphem yollarla bu görüşü doğrulamış, fakat kendi yaşamlarında Pico'nun yaptığı uyarıyı göz ardı etmişlerdir: İnsan tutarlı bir yaşam öyküsü yaratmaya ihtiyaç duyar. "Yaşamdan çekilme" bir onur işareti olabilir, ancak bir yaşam yaratma konusunda hiçbir şeyi çözmez. Benim kuşağımdakilerin bir çoğu yirmi yaşında özgürce yoldan çıktıktan sonra, çoğunlukla otuz yaşına doğru bir şeyler kaçırdıklarını hissetmeye başladılar: Onların yaşam anlatıları ileriye doğru gitmedi.

Bense 1960'ların cinsel akımları içinde mutlulukla yüzmüş olmama rağmen, esas itibariyle özgürleşmemiş bir ruha sahiptim; okulda macera değil güvenlik istedim. Ancak kendimi kütüphaneye gömmemi de kısmen Riesman ve meslektaşı Erik Erikson önledi.

Erikson kendi geçmişinde benimkine benzer bir dönüş yaşamıştı; tahta baskı resimler yapan bir sanatçı olarak hayata başlamış, daha sonra bu işi bırakıp psikanalize başlamıştı. Delici bakışlarının ne kadar rahatsız edici olabildiğinin farkına varmaksızın, sık sık diğer insanlara gözünü dikip onları anlamak için uzun uzun bakardı; hep de derinlikli bir gözlemci olarak kaldı. Tıp eğitimi yoktu ve 1960'larda psikanaliz sadece tıp doktorlarının uzmanlığı olmaya başlamıştı. Erikson bu dönüşümün, analizin kültürel kapsamını azalttığını düşünürdü; genç doktorlara karşı zalimdi. Öte yandan kan görünce bayılan öğrencilere karşı çok daha anlayışlı davranırdı. Bu yüzden Harvard'da benim gibi daha az profesyonel, daha fazla bireysel arayış içinde olan birçok öğrencisi vardı. Onda beni en çok şaşırtan şey, tüm iyi terapistlerin sahip olduğu bir nitelik olan, sürekli dinleyebilme kapasitesiydi. O zamanlar Erikson kü-

çük Danimarka purolarını püfleyerek, hiç hareket etmeksizin tartışmaları dikkatle izlerdi.

Erikson'un tersine Riesman, görünür şekilde kaygı doluydu. Ona yazdan birkaç satırlık mektuba bile, yanlış anlayabileceğiniz endişesiyle her türlü ayrıntıyı didikleyen sayfalar dolusu bir yanıt verebilirdi. *The Lonely Crowd* adlı kitabıyla ünlenen Riesman'ın aşırı duyarlığı ve asap bozukluğu kısmen bu kitaptan kaynaklanıyordu; aslında kitap hakkında yazılan eleştirilere de pek kulak asmadı. Erikson gibi, eğitim görmediği bir alanda ders veriyordu. Riesman bir avukat olarak hayata başlamıştı. Fakat hâlâ kendi yeterliliği hakkındaki şüphesi üzüntü vericiydi: gerçekten çok müthiş bir kitap yazmıştı. Bir şarkıcı olan kızının tamamıyla sakin ve huzurlu olduğunu gördüğümde, aşırı asabiyeti beni çok etkilemişti; kızının omuzları düşüktü ve sanki ses dudaklarından hiç zorlanmadan, kendiliğinden dökülürdü.

Erikson'dan çok daha kolay incinebilir durumda olan Riesman, bana karşı daha anlayışlıydı; ancak Harvard'daki tepkisel kaygısı ona zarar verdi. O günlerde "Büyük Adamlar" (bunlar çoğunlukla gerçekten de erkekti), derslerinde öğrencilere bilgeliklerini lütfederler, fakat bunun dışında onlarla çok sınırlı ilişki kurarlardı. Riesman öğrencilere çok daha iyi davranırdı. Konferans salonu yüzlerce genç insanla dolmasına rağmen, yüz yüze temasa inanırdı. Ofisinde, iki sekreteri sürekli meşgul ederek, öğrencilerin ödevleri hakkında yorum yazmak için saatler harcardı. Kapısı asla kapalı olmazdı. Karşısındakilere karşı aşırı duyarlık onun saplantısıydı ve bu onu tüketti.

Erikson ve Riesman arkadaştılar, ya da belki de suç ortağı olduklarını söylemek daha iyi olur; farklı nedenlerle her ikisi de resmi düşüncenin o kalesinde kendilerini grubun dışında hissediyordu. Öğretmen olarak ikisi de, ilerisi net görülen bir yol göstermeye niyetli değildi. Erikson, ders verirken her şeyi zihninde tartardı; Riesman ise, incelenen konu her ne ise, onu anlamak için okuyabileceğiniz yirmi kadar kitap ve telefon etmeniz gereken on kadar insan ismi önerirdi.

Erikson ve Riesman. Harvard'da her biri kendince, parlak birçok öğrencinin yaşamlarını heba ettiğini görmekten üzüntü duyuyordu. Erikson bir akşam, "Bir kimlik krizinin içinden geçiyorsun, ama oraya saplanıp kalmış değilsin," demişti. Riesman'ın siyasete en fazla bulaşmış öğrencilerinden birçoğu, onu olduğu gibi kabul edip kendi yollarına gideceklerine ona düşman oldu. Mesafelilikten son derece yoksun ve son derece içten bir şekilde dışa dönük bir insan olan Riesman, kolaylıkla onların avı oldu: Kabul etmemek ve reddetmekten ziyade tüm yönleri görebilen, tüm taraflara angaje olabilen, nefret uyandırıcı anlamda bir "liberal" idi.

Harvard'da geçirdiğim ilk birkaç yıl boyunca, yalnızca katettiğim mesafenin ölçüsünü hissettim. İçinde büyüdüğüm dünyada ekmeğini kazanmak yeterince zordu; geçmişimden dolayı Harvard'ın güvenli ortamında kendimi rahat hissettim, ayrıca üniversitenin profesörlere has güven tazeleyici tantanalı tavırlarından bile hoşlanmaya başladım.

Ancak zamanla, ayrıcalık tecrübesinin çok daha incelikli şekiller alabildiğini anlamaya başladım; örneğin Riesman gibi öğretmenlere saldıranların tutumlarının nasıl sınıf temelli olabildiğini anlamaya başladım. Burası yardım eli uzatan birçok insanın bulunduğu bir dünyaydı; Riesman'ın ifadesiyle, öğretmenler, danışmanlar ve destek elemanları ordusundan oluşuyordu. Bu ayrıcalıklı gençlik, hem küçümsedikleri, hem de kendilerinin doğal hakkı diye düşündükleri bir güvenlik ağının içindeydiler. James Miller'in neslimin radikal gençliği hakkındaki sözlerini hatırlatmak gerekirse: "Kendiliğindenlik, hayal gücü, tutku, şakacılık, hareket: özgürlüğün sınırlarında, kıyısında olma duygusu" o gençlerin sonuçta hiçbir şeyin gerçekte kötü gitmeyeceğini varsaymalarını sağladı.

Daha sonra sosyologların bu ayrıcalıklı varsayımlara çeşitli isimler verdiğini öğrenecektim. Bu, "kültürel sermaye"ye sahip olmak demekti: Bir başka deyişle bu ağ üyelerinin ayakta kalmasını sağlayan bir bağlantı ve temaslar ağıdır; sosyolog Robert Merton'un "Peter prensibi" dediği şeyi somutlaştırırsak: Toplumda ne kadar yükselirsen, oradan düşme ihtimalin istatistiksel olarak o kadar azdır. Emek konusunu çalışmaya başladığımda bu kendine

mahsus güveni, iş yaşamının tepesindeki kaşarlanmışların ve yeni gelenlerin gruplarının oluşturduğu ağların her ikisinde de gördüm; halbuki daha düşük düzeylerden insanların oluşturduğu ağlar, önemli destekler sağlayamayacak kadar zayıftı.

Bu ifadelerle ortaya atılan şey, eşitsizliğin apaçık olduğudur. Benim gençliğimde eşitsizlik gözlerden saklanmıştı; çünkü eşitsizlik, bir kişisel cesaret ve siyasi meydan okuma dilinin merceğinde kırılmıştı. Bireysel "kurtuluş" ifadesi, benim kuşağım tarafından, arkasındaki ayrıcalığın nereden geldiğini bilmeyen, o desteği fark bile etmeyen bir kendine güven için kullanılmıştı. Bu dönemin gençlerinde, bir kariyer peşine düşülerek elde edilen bir kendine güven hâkimdi; ancak, kendilerince sınırlı birer insan yaratabilirlerdi. Bu kariyerlerin hiçbirisi de, kendi değerini oluşturmak için uzun dönemli bir tasarı olarak tutarlı değildi.

Belki de benim kendine güven ve eşitsizlik hakkında söylemeye çalıştığım şeyi, birkaç yıl ileri gidip, eski yaşamım ile yeni yaşamım arasındaki bir karşılaşma noktasını anlatarak biraz daha açabilirim.

E. ARKADA BIRAKILANLAR

Harvard'da çocukluğumun şehri gittikçe daha çok aklıma geliyordu; aslında ilk kitabımı da bu konuda yazdım.[18] Aynı zamanda, onun geçmişine kısa yolculuklar yapmaya da başlamıştım. Bunlardan birkaçı, yeni topluluktan gelen gruplar ya da kiliseler tarafından, gençlere rehberlik amacıyla düzenlenen toplantılardı. Bu etkinlikler gençlere "rol modeller" sunuyordu; başarılı olmuş kişilerden nasıl başardıklarını anlatmaları isteniyordu.[19]

1971'de katıldığım bu türden ilk toplantı, aklımda en çok kala-

18. Bu, Richard Sennett'in *Families Against the City: Middle-Class Homes of Industrial Chicago* adlı eseridir (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

19. Rehberlik veren başlıca örgütler şunlardı; PREP olarak bilinen Project Education Plus, yetişkinleri kullanan Cabrini Connections ve Wheaton College öğrencilerini kullanan bir danışmanlık ve kılavuzluk programı olan CYCLE.

nı oldu.[20] Rol modeller olarak biz topluluk merkezinin platformunda sıra halinde oturmuştuk; yaklaşık elli kadar çocuk bizim önümüzde soğuk floresan lambaların altındaki sandalyelerde sıralanmıştı. Platform üzerinde oturanların arasındaki tek beyaz bendim. Rol modeli olacak kişiden, yalnızca kendi öyküsünü, bir itiraf gibi değil de bir yaşam hikâyesi şeklinde anlatması bekleniyordu; zavallı gençlerin getto duvarlarının ötesindeki toplumun işleyişi hakkında pek fikirleri yoktu. Dışarıya çıkma cesaretini göstermek ve ayakta kalmak, beyaz ya da orta sınıf birisi gibi nasıl davranılacağını öğrenmekten daha fazlasını gerektirir: Bu, gencin, "Sunacak neyin var?" sorusunu içten bir şekilde cevaplayabilmesini gerektirir. Bizden, tecrübelerimiz aracılığıyla, onlara bu soruyu cevaplamalarına yardım etmemiz istenmişti.[21]

Ben bu yolu izlemedim. Harvard'da geçirdiğim altı yılda, fizik tedavisi sol elime, özellikle de ilk parmağıma hareket yeteneğinin birazını geri vermişti ve tekrar çalabilmeye başlamıştım, çoğunlukla basit oda müziği parçaları, Bach sütleri falan. Elektrikli yazı makinesiyle gayet güzel, ağrısızca yazabildiğimi keşfettim. Bu yeterliydi, sahip olduğum şey için minnettarlık duyuyordum. Fakat sanıyorum farklı şartlar altındaki o çocuklar için anlattıklarımda hiçbir ilham verici ders yoktu.

Olumlu tarafından bakılırsa, geldiğim yerin değerini vurgulamak bana önemli geldi –hiç kimse geçmişe duyulan nefret üzerine yeni ve sağlam bir yaşam kuramaz. Bu yüzden, bir çeyrek yüzyıl önceki Chicago anılarımı oluşturan fiziksel mekân ve bunların bende doğurduğu duygular hakkında konuştum. Bunlar Chicago'da bazen kuzeydeki hayvan mezbahalarından bize doğru esen hayvan pisliğinin bayıltıcı kokusu ve bizim tarafa daha yakın olan fabrikaların çınlayan mekanik sesleri gibi küçük şeylerdi.

20. Clarence Thomas'ın ABD Anayasa Mahkemesi'ne üyelik merasiminin olduğu gün, bu toplantının özet bir açıklaması *New York Times* gazetesinde yer aldı; Yargıç Thomas, destekçileri tarafından yoksullara bir rol modeli olarak gösterildi. 12 Ağustos 1991 tarihli *New York Times* gazetesindeki yazıma bakınız, s. A15.

21. Bu açmazın bildiğim en iyi genel tanımlaması, William Julius Wilson'un *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor* adlı eserinde verilir (New York: Vintage, 1997).

Benden sonra konuşan farklı yaşlardaki konuşmacılar, Chicago'da çeşitli kentsel proje bölgelerinden gelmişlerdi. Otuzlu yaşlarının sonunda, kırklı yaşlarının başındaki bu kimselerin kendileri hakkında anlattıkları hikâyeler, burjuva bir dinleyici grubu için ilham verici olamayacak kadar mütevazi görünebilirdi: Örneğin bir kadın stenografi öğrenmiş ve böylece bir sendikacının sekreteri olmuştu; bir adam Chicago'daki en ırkçı alanlardan biri olan elektrikçilik işine girmeyi başarmıştı. Yine de karşımızdaki çocuklar bunları saygı içinde dinlediler: Çünkü bunlar onların muhtemel gelecekleriydi.

En son konuşan kişi aralarında en genç olanıydı; bu Porto Rikolu adamın proje bölgesinden çıkışı daha on yılı bulmamıştı; onunkisi bir *piéce de resistance*'tı;* aslında onunki oradaki en dramatik öyküydü. Kendini yaşıtlarının uyuşturucu hayatından uzak tutmayı başardıktan sonra, yerel bir koleje, daha sonra bir tıp fakültesine gitmişti ve şimdi göz cerrahisinde uzmanlık yapmaktaydı.[22]

Genç doktor, kendini geliştirme hakkında bir evangelist bir şevkle konuştu. Konuşmasına, kendisinin sonradan olma bir Hıristiyan olduğu, lisedeki önemli dönüm noktasını anlatarak başladı. Ruhsal yeniden doğuşunun günlük safhaları ve bunun onun yaklaşımlarını nasıl değiştirdiği hakkında tuttuğu notları okudu. Tanrı onunla konuştuğu zaman, bilimde çok gerideydi; öyle ki yerel koleje başladığı zaman her şeye sıfırdan başlamak zorunda kalmıştı. Mesajı tamamıyla motive edici ve cesaret vericiydi; ama genç doktor bilimsel eğitimi hakkında hiçbir şey söylemedi.

Bir açıdan, yeteneğini nasıl geliştirdiğine dair kısmı atlamak iyi bir karardı. Mesajı, her ne yeteneğe sahip olursa olsunlar, genç dinleyicilerin kendilerini değiştirme gücüne sahip oldukları idi. Dinsel münacatı getto kiliselerinin gücü dolayısıyla yankı bulmuş olmalıydı. Üstelik genç doktor, kendisini parlayan bir örnek gibi gösterecek kadar bencil de değildi; bu yolda ilerlerken yolun bir yerinde kız arkadaşını hamile vaziyette terk etmişti.

Fakat bu başarılı gencin konuşması dinleyicilerini kızdırdı ve

* (Fr.) Direniş öyküsü. (ç.n.)

22. Mahremiyetine saygı açısından bu kişinin mesleğini değiştirdim.

onu sıkıştırmaya başladılar. Şüphesiz ilham verici olan her öykü, daima bazı açılardan bir provokasyondur: "Eğer ben bunu yapabildiysem, siz neden yapamayasınız?" Ayrıca, yoksul topluluklarda yetenek sahibi gençler zaten baskı altındadır. Yoksul bir toplulukta en iyi –ya da aslında en kuvvetli– olarak değil, aksine başını daha çok eğik tutarak ayakta kalırsın. Gerçekten de kelimenin tam anlamıyla bu doğrudur: Caddelerde bir meydan okuma olarak algılanabilecek olan göz temasından bile kaçınırsın; eğer doğuştan bazı yeteneklerin varsa okulda kendini görülmez kılmaya çalışırsın, böylece diğerlerinden daha iyi notlar aldığın için dövülmezsin.

Buna karşılık, getto gençleri "saygı duyulmamaya" karşı çok hassastırlar. Kaynakların kıt olduğu ve dış dünyanın onayının olmadığı yerlerde toplumsal onur çok kırılgandır; her gün yeniden teyit edilmeye ihtiyaç duyar. Genç doktor kesinlikle zekâsının başkalarını kışkırttığını biliyordu; gözden kaçınma ve angaje olmama yoluyla ayakta kalma sanatını öğrenmiş olmalıydı; ancak o gün sahnede başını kaldırıyordu. Toplantımızda dinleyicilerden genç bir oğlan yüksek sesle müstehcen bir laf edince genç cerrah daha nazik biçimde onu derhal yanıtladı: "Sen bir kurban değilsin! Çalış, gayret et!"

Ev sahiplerimiz, bu söz düellosunun çabucak şiddete dönüşebileceğinden korkarak oldukça rahatsız olmuşlardı. Fakat iş bu kadarla kaldı. Genç doktor düşüncesinde ısrarlı davrandı; çocuklar da yavaş yavaş somurtkan ve düşmanca bir sessizliğe gömüldü. Sonunda sorumlu sosyal hizmet uzmanı sandalyesinden kalktı ve genel tartışma bölümüne geçmeksizin bize teşekkür edip toplantıyı bitirdi.

Sosyal hizmet uzmanlarının bu olaydan ne mana çıkardıkları hakkında hiçbir fikrim yok. İlk tepkim genç doktorun cesaretini takdir etmekti. Fakat artık o gençlerin öfkesini anlayacak kadar kendi yakın geçmişimle bir ahenge vardım. Genç doktor bir elitin diliyle konuşmuştu; o, Harvard'ın kollarını açarak kabul edebileceği öğrencilerdendi. Çünkü onun dili, istediği yaşam projesini gerçekleştirme potansiyeline sahip birinin diliydi. Öte yandan sekreterin ve elektrikçinin dili, birçok genç insana kendilerinin neler yaptıkları hakkında bir rehber sunmasına rağmen, Harvard'a yabancı

bir dildi. Onlarınki somut, sınırlı zaferlerin diliydi, küçük adımların dili.

Herkesin bir çeşit yeteneği olduğuna ve tüm yeteneklerin bir değeri olduğuna inanmak isteriz. Ancak yeteneğin birbirine eşit olmayan iki biçimi vardır. Bir şeyi iyi yapmanın kendine has özellikleri, insanlara saygı duyulması ve kendilerine saygı duymaları için yapılan nesnel eylemler alanına girer. Potansiyel yetenek ise, farklı bir kategoriye girer; imkânlarla olduğu kadar motivasyon ve irade ile yakından ilgili, oldukça kişisel bir değerlendirmedir. Tam da bu farklılık çok önemli bir eşitsizliğe sebep olur. Kendini dönüştürmek fikri, kişinin daha önceden bildiği bir yaşamı arkasında bırakma gücüne sahip olduğunu farz eder. Bu aynı zamanda kişinin daha önceden tanıdığı insanları da arkasında bırakması anlamına gelir. Bu nedenle, genç doktor gibi "gelecek vaat eden" bir kişi, ardında bıraktıklarının kendilerine olan saygısının altını oyabilirdi. "Çalış, gayret et!" komutunun arkasındaki mesaj, "Eğer ben bunu yapabiliyorsam, siz neden yapamayasınız?" idi. Elbette ki genç doktor, hayata atıldığında hiçbir kültürel sermayesi yoktu; yükselişi tamamen kendi çabasıyla ve kendi görüşüne göre yalnızca dinsel inancı sayesinde olmuştu. Fakat kendi geleceğine inanç, onu dinleyicilerinden ayırıyordu. İlham almaya gelen dinleyiciler daha ilerisini göremediler ya da kendilerinin başka bir versiyonunu hayal edemediler; doktorun kendine güveni yalnızca dinleyicilerin eksiklik hissini keskinleştirdi. Kendilerini aşağı hissetmelerine neden olmasına rağmen, bu duyguyu pasif şekilde yaşamadılar; bunlar sert çocuklardı, "saygı duyulmamaya" karşı aşırı hassastılar.

Sekreter ve elektrikçinin niçin doktorun yaptığı gibi çocukların onur duygusuna meydan okumadığını müzikten anlayabiliyorum. İyi müzik öğretmenleri, özellikle müziğe yeni başlayanlarla çok önemli bir müzik parçasının içerebileceği muhtemel şeylerin hepsini tartışmaktan çekinirler; çünkü tam da fiziksel yetersizliklerinden dolayı çocuklar parçanın tam olarak hakkını veremezler. İyi bir öğretmen, öğrencisiyle doğrudan ve hızlı iletişim kurma yolunu bulmak ister ve genellikle en iyi yolu "daha hızlı", "bu da ne?" ya da "fena değil" gibi basit ifadeler yoluyla bulur. Buradaki amaç, öğ-

renci ve öğretmenin paylaşabileceği, küçük adımlarla bir sonuca ulaştıracak, yol gösterici bir dil bulmaktır; burada bir müzikal kabiliyeti geliştirmek, bir sekreterin stenografi öğrenmesi gibidir. Toplantıdaki sekreter genç insanlara ne yapılacağını gösterirken, genç doktor onlara kim olmaları gerektiğini söyledi.

Her toplumsal ilişkide, zaman zaman bize rehberlik eden birisi elimizden tutar. Rehberin görevi, kendi yeterliliğini yetişkin ya da çocuğun ondan öğrenebileceği bir biçimde ona sunmaktır. Yeterlilik kendine değer vermenin çok temel bir parçası olduğu için, kendi yeteneklerini rol modeller olarak göstermek isteyen insanlar, sosyal hizmet uzmanlarının mesafeliliğine benzer bir ikilemle karşılaşırlar: Kıskandırıcı bir mukayese yapma korkusu, onların kabiliyetleri hakkında hiç konuşmamalarına neden olabilir. Ancak bu hassas konudan bahsetmeyerek bu ihtilaf yaratan eşitsizliği atlamak, yalnızca bu dillendirilmeyen farkı daha da önemli kılar. Geçmişe bakınca, dinleyicilerin muhtemelen ne söylediğini takip edemeyecek olmalarına rağmen, genç doktor eğitim süreci hakkında konuşmuş olsaydı, bana o toplantıda çok daha iyi bir şey yapmış olurdu gibi geliyor.

Bu olay benim için, aynı aniden annemin işinin farkına varmam gibi bir aydınlanma anıydı; ama bu sefer perde daha uzun süre açık kalmıştı. Ben de "Harvard" sözcüğünü kullanarak onları gücendirmekten korkuyordum. Ama topluluk merkezinden ayrılır ayrılmaz, başka bir tür hata yaptığımı biliyordum. Kendi potansiyellerini tanımlayamamış ve burjuva adabı veya güvenliği hakkında hiçbir şey bilmeyen bu çocuklar, hayatta kalma hakkındaki her şeyi öğrenmek için yaşlarının ötesine geçmeye zorlanıyorlardı; onların sınırlar hakkında bilgileri vardı. Sol elimin hikâyesi hakkında konuşmalıydım; bu aramızda gerçek bir bağ yaratabilirdi.

F. MÜLAKAT YAPMA

1960'lı yılların ortalarında Harvard'da Riesman, kendi problemlerim hakkında çok fazla derin düşüncelere dalmamdan endişelenme-

ye başladı. Riesman ve Erikson, bu duygusal kuruntulardan kurtulmak için bana başkalarıyla mülakat yapmayı öğrenmemi tavsiye ettiler.

Derinlemesine mülakat yapma, diğerlerinden farklı ve çoğunlukla yorucu bir hünerdir. Sorular soran bir anketörün tersine, derinlemesine mülakat yapan kimse, insanların verdiği yanıtları derinlemesine incelemek ister. İncelemek içinse mülakat yapan kişi soğuk ve resmi olamaz; açık bir cevabı hak etmek için kendisinden de bir şeyler vermelidir. Fakat böyle yapınca da sohbet havasındaki konuşma istenmeyen bir yöne kayar; halbuki derinlemesine mülakatın can alıcı noktası, bir arkadaş sohbetine benzememesidir. Mülakat yapan kişilerin hepsi de, çoğunlukla yalnızca yakın arkadaşların veya sevgililerin geçebilecekleri bir çizgiyi aşarak, deneğin hassas olduğu konuları anlamaya çalışır. Buradaki hüner, deneğin kendisini mikroskop altındaki bir böcek gibi hissetmemesini, aynı zamanda da toplumsal mesafenin korunmasını içerir.

Erikson, bu beceriyi geliştirmeye çok dikkat ediyordu; bunun neden bu kadar önemli olduğunu filme aldığı genç çocuklarla yaptığı görüşmeleri izlerken anlayabildim; çocuklarla oynamaktan hoşlanıyor gibi görünüyordu. Müzisyenlerin "üçüncü kulak"larıyla dinlediklerini söylediği şeyin bir klinisyen versiyonu şeklinde, çocukların her bir hareketini dikkatli bir şekilde izliyordu. Müzikte bu deneyim çok zor fakat çok doğrudandır; örneğin viyolonsel çalan kişi, yayı tuttuğu kolu üzerindeki baskıyı duruma göre değiştirip azaltarak, çıkardığı sesi başladıktan hemen sonra düzeltir. Mülakat esnasındaki "üçüncü kulak" ise, çok daha karmaşık ve anlaması zor bir şeydir, çünkü herhangi bir fiziksel ölçütten yoksundur. Bu, o kişinin ilişkinin hem içinde hem dışında kalmasını gerektirir. İşte Erikson, bunu içgüdüsel olarak yapıyor gibi görünüyordu.

Ancak toplumsal bilimlerle uğraşan başkaları, 1960'lı yıllarda mülakat yapma teknikleri hakkında bir özbilinç geliştirmeye başladılar. 1960'lı yıllara gelindiğinde, "ciddi" toplumsal bilimleri "hafif" toplumsal bilimlerden ayırmaya kadar varan çok kötü bir bölünme yaşandı; sayılarla uğraşan insanlar kendilerini değerler, duygular ve öznel anlayışlarla uğraşan kişilerden ayırdılar. Ciddi

adamlar ortama hâkim oldu; çünkü bunların olguların dilini konuştukları düşünüldü. Hümanist olanlar, toplumsal yaşam hakkında bildiklerimizin çoğunun diğer insanlarla girdiğimiz ilişkinin bir sonucu olduğunu iddia ederek, kendilerini savunmaya çalıştılar; aslında bizim kendi meşguliyetimizden bağımsız "olgular" yoktu.

Antropolojide hümanist görüş, meslektaşlarını yabancı kültürlerden bilgi toplarken kendi rollerini ve mevcudiyetlerini sorgulamaya zorlamış olan Clifford Geertz tarafından ikna edici bir şekilde geliştirilmişti. Bu görüş sosyologlar arasında da geliştirildi ve ilk önce 1930'lar ve 1940'larda özel olarak mülakat yapma alanına uygulandı. Polonyalı sosyolog Florian Znaniecki, kendini insanların yaşam öykülerini toplamaya adamış bir okul kurdu; II. Dünya Savaşı'na kadar İsveç ve Danimarka'da mükemmel toplumsal etnograflar vardı; Amerika'da savaştan önce Chicago Üniversitesi'nde ve savaştan sonra da Berkeley'de, hepsi de topladıkları hikâyelerde kendi mevcudiyetlerinin sebep olduğu farklılığa duyarlı olan, sokaklarda ya da akıl hastanelerinin koridorlarında araştırma yapan profesörler vardı.

1960'larda "ciddi" ile "hafif" toplumsal bilgiler arasındaki bölünme arttıkça, etnografik sosyologlar gittikçe daha çok kendilerine referans verir olmaya başladılar; ama Erikson kendi deneyimlerinden yola çıkarak diğerlerini anlamaya çalıştı; onu izleyen hayranlarının çoğu ise kendilerini anlamak için diğerlerini kullandı. Son derece huzursuz olan ve daha geniş anlamda 60'ların kültürü, bu kendine referans verme vurgusunu güçlendirdi.

Erikson'dan daha az olmamak üzere Riesman da, içgüdüleri güçlü bir mülakatçıydı. Herhangi bir kokteyli bir grup tartışmasına çevirerek mahvedebilirdi; caddelerde, yakın ya da uzak geçmişlerinden öyküler anlatma karşılığında dilencilere para verirdi; çoğunlukla örneğin bir öğrenciyi Kansas'tan Metodist bir papazın en büyük oğlu olmanın ne anlama geldiği hakkında sorguya çeker, laf ödevini tartışmaya bir türlü gelemezdi. Ancak *The Lonely Crowd*, kendi temel terimiyle söylersek, "içe dönük" bir kitap değildir. Riesman kendisinin farkındadır; fakat çalışmaları arasında kaybolup gitmiştir.

Riesman, bir mülakatçı olarak tecrübe kazanmamın en kolay yolunun Bostonlu üst sınıftan insanlarla mülakatlar yapmam olduğuna karar verdi. Kendisi de bizzat Philedelphialı varlıklı bir Yahudi ailenin çocuğu olan Riesman, bir çeşit ironiyle ve gıpta etmeden ele alabileceği bir dünya olan WASP* elitiyle kendisini özdeşleştirmişti; toplumda durduğu yer hakkında hiçbir kaygısı yoktu. Geriye baktığımda, mülakatların beni daha terbiyeli yapabileceğini ve bana bir beceri kazandırabileceğini düşündüğünü sanıyorum. En ufak bir fırsatta benim için derhal kapıları açtı.

"Boston Brahminleri", kökenleri Avrupa'dan Boston'a göç eden ilk yerleşimcilere kadar uzanan elit sınıftı; fakat bu grup gerçekte ancak XVIII. yüzyılın sonlarında Boston'un bir liman kenti olarak büyümesi sonucunda güçlenmişti. Bu New England'lılar XIX. yüzyılın ortalarına kadar bankalar, hukuk firmaları ve borsa komisyoncularından oluşan sıkı bir ağ oluşturmuşlardı. Kendi özel okullarını kurdular ve Harvard gibi üniversitelere hâkim oldular. Ancak XX. yüzyılın ortalarından itibaren, Kuzey Sahillerinde polo midillileri azaldı; İrlandalı ve İtalyan göçmenler Brahminlerin şehirdeki uzun süren gücünü alıp götürdü; böylece Harvard, köylü bilim adamları ve kozmopolit Yahudiler'e mağlup oldu.

Söylemem gerekir ki benimkine benzer bir geçmişe sahip Amerikalılar, Boston Brahminleri gibi insanlara karşı sınıfsal düşmanlık beslemediler. Elbette biz kendi emeğiyle kazanılmamış ayrıcalıklara karşıydık; fakat McCarthy döneminin baskıları sırasında Bostonlular ve diğer Amerikan elitleri, bu komünist karşıtı toplu histeriye karşı geniş ölçüde bağışık olduklarını ispatladılar; orta sınıf liberaller çekinirken, bu elitlerin büyükleri çekinmeden ortalıkta solcuların vatandaşlık hakları hakkında konuştu.

Ayrıca birçoğu, çok küçük bir dinleyici kitlesine verilen konserlerin de himayedarlarıydı: Boston'daki Gardner Müzesi konserleri gibi. O zamanlar Serkin tarafından temsil edilen göçmen Orta Avrupa dünyası ile uzun süredir müziği zevk için dinleme alışkanlığı edinmiş olan bu eski Amerikan kültürünün bir karışımından oluşan,

* White Anglo-Saxon Protestan: Beyaz Anglosakson Protestan Amerikalılar anlamında kullanılan kısaltma. (y.h.n.)

farklı toplumsal dünyaların bir aradalığı gibi bir şey vardı. Bu kültürler kolaylıkla birbirine karışıyordu; örneğin Serkin'in Marlboro Vermont'ta düzenlediği yaz festivalinde. Fakat bu farklı akımlar birleşmedi ya da birbirinin içinde erimedi. Öte yandan, Musevi kurallarına göre hazırlanmış kaşer veren delideki bir kulübede rahatça yerleşmiş bir Bostonlu orta yaşlı evli kadını hayal bile edemiyorum; Sanat ve Yaşam arasındaki ilişkinin tartışması, ancak Boston'un birçok kilisesinden birinde yürütülebilirdi.

Riesman'ın benim için bu ortamdaki çeşitli kapıları açmasının sonuçları ilk başta pek hayırlı olmadı. Somerset Klübü'nde, çay sonrasında doğrudan doğruya "kimliğini betimlemesini" istediğim Bostonlu yaşlı ve evli bir kadın "Neyimi genç adam?" şeklinde cevap vermişti. Hemen acemi mülakatçıların yaptığı gibi, cepheden taarruzun bilgi edinmenin en iyi yolu olduğunu düşünme hatasını yapmıştım. "'Kimlik'le ne demek istediğini biliyorum," diyen kademli bir bankacı ile de durum daha iyi değildi. Bankacı, bana sabırla ailesinin bütün seceresini saymış ve eskiden günümüze doğru yaklaştıkça, hayattaki çeşitli akrabalarının benim mutlaka karşılaşmış olduğum kişiler olduğu varsayımı ile nazikçe konuşmuştu.

Kuzey Sahilleri'ndeki malikânelere doğru uzanan işçi sınıfı banliyöleri hakkında soru sorduğum orta yaşlı evli kadın bana "Her birimiz kendi yolumuza gideriz." diye cevap verdi ve bu kısa ifade kâfi geldi. O zamanlar Boston'un yeni paralılarına daha fazla önyargıyla yaklaşılırdı. Öldürülen Başkan Kennedy'nin anıları 1966'da hâlâ taze idi; şahsiyeti neredeyse kutsaldı. Yine de, bu İrlandalı-Amerikalı başkan benim bilgi aldığım kimselere göre gerçekten "aramızdan biri" değildi, diğer Amerikalılaraysa daha çok üst sınıf gibi görünüyordu. Deneklerim, babaları hakkında rahatça "sınıf atlamış" şeklinde ifadeler kullanıyor ve ailelerinin toplumda yaşadığı talihsizlikler hakkındaki öyküleriyle beni eğlendiriyordu.

Gençliğimin tecrübesizliğiyle, ilk bakışta Boston'da kendilerine kalan köşelerde Brahminlerin içlerine kapandıkları ve sınıf itibarına dair hislerinin değişmediği sonucuna vardım. Riesman bana bu sonuçların üzerinden bir daha geçmem konusunda baskı yaptı; böy-

le yaparak bu meselelerin gerçekte çok daha fazla karmaşık olduğunu gördüm.

Örneğin orta yaşlı evli kadına tekrar döndüğüm zaman, onun mali olarak korkunç bir darboğaz içinde olduğunu ve gündüzleri bir dükkânda ucuz eski eşyalar sattığını öğrendim. Herhangi bir standart ekonomik ölçeğe göre alt orta sınıf olmuştu. Onun Brahmanlığı, geceleri, işten eve döndüğünde ortaya çıkan bir kimlikti. Talihinin böyle dönmüş olmasından şikâyet etmiyordu. Aslında kadın, dükkânda satıcılar ve alıcılarla olan ilişkilerini tanımlarken hakiki ve içten gelen bir keyifle konuştu; bu memnuniyet "Her birimiz kendi yolumuza gideriz," ifadesinden farklı bir kategoride yer alıyor.

Bankacı da aynı şekilde bir gece kimliğine sahipti; onunla yeniden mülakat yaptığımda bana uygunsuz bir teklifte bulununca homoseksüel olduğunu keşfettim. Biraz üzüntüyle onu reddettim, ancak bunu öyle zarifçe yapmış olmalıyım ki cinsel yaşamının travmalarının yükünden kendini kurtardı ve bana içini döktü. Boston hâlâ koyu püriten bir şehirdi; eğer cinsel tercihini belli etse, bu onun toplumsal anlamda çöküşü anlamına gelirdi. Fakat onun gece hayatı, gündüz yaşamını hafifletip yumuşatmıştı. Firmasında çeşitli yollarla "işlenmemiş yetenekler" bulmayı ve "onları evde özel eğitimine almayı" seviyordu; şüphesiz ki bunda cinsel bir ima vardı, ama toplum dışına itilmiş olanlara karşı kendini beğenmiş olmaktan ziyade onları hoş karşılıyordu.

En sonunda, yaşıtlarım olan Boston Brahminleri ile, içinde insanların içki içtiği, yemek yediği ve zaman zaman kitap okuduğu bir gençlik Brahmin kalesi olan Harvard'ın Porcellian Klübü'nde birkaç akşam harcayarak mülakat yaptım. Bankacı ile olduğu gibi, birçok mahrem dedikodu dinledim; aileler birbirlerini "ezelden beri" biliyorlardı ve bunların erkek çocukları anlaşılmaz bir lakaplar ormanında gayet sağlam bir şekilde ilerliyordu. Ancak sohbet, gelecekleri hakkında ciddi bir konuşmaya döndüğünde, ilerisini göremedikleri ortaya çıktı. Ailelerinde ve atalarında saygı duydukları şeyler, bugün artık onlarda başka insanlara karşı bir saygı uyandırmıyordu.

Örneğin elit sınıf için bir sığınak olan diplomasi, artık onların hâkimiyetinde değildi; şehirdeki kültürel izleri her zamankinden daha soluktu. Onların anladığı "adabımuaşeret" diğerleri için anlaşılmaz olmuştu; ataları olan İngilizler'den gelen dolaylı veya ironili ifade alışkanlıkları bizde yoktu; biz daha doğrudan ve açık tavırlıydık. Son yirmi yılda Londra kentinde bu "kibar kapitalizm"in çöküşünü tarihe kaydeden bankacı Philip Auger, geleneksel "kaşarlanmışlar" ağının nasıl gerçekte aynı derecede benzer bir dostane "yeni gelenler" ağıyla yer değiştirdiğini görünce çok şaşırmıştı; şehirdeki takım ceketli yerlilerin yerine geçen Amerikan ve Alman bankacılar, yine gayrı resmi olarak şirket finansmanını ve meslekleri düzenlemekteydi.[23] Boston'daki Porcellian Klübü'nün üyeleri bunu sezmişti. Elit grup yok olmazdı, sadece üyeleri değişirdi; şayet bu genç adamlar aynı şekilde devam ederlerse, bu onlar için tehlike oluşturabilirdi.

Tüm bu mülakatlar elitin prestijini kaybedebileceği mesajını veriyordu: Ancak bu o kadar da kolay değildi. Brahminlerin dünyada azalan itibarı, onların birbirlerine saygısını azaltmadı. Düşüş, kontrol ettikleri, üzerinde müzakere ettikleri bir şeydi, tıpkı şu bankacının toplulukta kendi kimliğini müzakere ettiği gibi. Diğer herhangi bir toplumsal nitelik gibi, saygı da durağan bir nitelik, sabitlenmiş bir nicelik değildir. Herkesçe bilinen bu hakikat, mülakatlarda özel bir anlama kavuşmuştu; gerçekten de mülakatın akıcılığı, "karşılıklı saygı" ibaresindeki "karşılıklılık" kelimesiyle ifade edilen önemli bir ilkeyle mümkündür.

Bir mülakatçı, kendi yaşamının yansımalarına kulak vermekten ziyade, deneyimini diğerlerini anlamak için kullanan kişidir. Daha geniş anlamda düşünürsek sağduyu bize şunu söyler: Eğer bir insana kendimizin bir yansımasıymış gibi davranırsak, onun kendi varoluşunun gerçekliğini inkâr etmiş oluruz; kişi karşısındakinin başka biri olduğuna dair temel gerçeğe saygı duymalıdır. Buradan çıkacak ders şudur: Karşımızdakilere saygı duyuyorsak kendimizin onlarda projeksiyonunu yapmayalım.

23. Bkz. Philip Augar, *The Death of Gentlemanly Capitalism* (Londra: Penguin, 2000).

Ancak bu çok ciddi ve püriten bir derstir; gerçekten de doğal olmayan ve zorlama bir davranıştır. Gündelik yaşamda sürekli olarak ben ile ötekini karıştırırız. Mülakat tekniğinde olduğu gibi, aşkta, ebeveynlikte ve çalışma hayatında da aynı durum geçerlidir: Diğerleriyle temel bir ilişki kurmamız projeksiyon kanalıyla olur. Bu, bankacının sırf benden hoşlandığı için, benim bir Brahmin olarak doğmuş olduğumu varsaydığında yaptığı şeydi. Nazik genç adamları dinlerken onlarda kendimi görüp tatsız bir şok yaşamıştım: hem onlar için hem de benim için alarm zilleri çalmıştı: Zira o an için onların Brahmin olduğunu unutmuştum. Adam Smith sempatiyi iyi bilinen şekliyle, başka birinin acısını kendi acımız gibi hayal etme *yanlışlığı* olarak tanımlamıştır.

Zamanla kendimiz ve diğerleri arasındaki bu karıştırma, karşılıklı saygıyı mümkün kılan şeyi anlamada hayati bir ipucu haline geldi. Karıştırma bir hata olarak başlar. Yani, birlikte çalışmanın önüne çıkan farklılıkları Adam Smith'in karşılıklı özdeşleşme ve dolayısıyla sempati duyma "hatası"nı yaparak aşarız. Nihai olarak mülakatta olduğu gibi, eşimiz, çocuklarımız ya da meslektaşlarımız hakkında hayal ettiğimiz şeylerin aslında doğru olmadığını kabul etmemiz gerekir. Mülakatta ya da gündelik hayatta eğer özdeşleşme "hatası"nı düzeltemezsek, referansın kendimiz olduğu bir anlayışın tuzağına düşeriz; artık kendimiz dışındaki hiçbir şey gerçek değildir. Öte yandan, kendimiz ile diğerleri arasındaki karıştırma, aynı zamanda gelişen bir toplumsal bağ niteliğiyle daha ileri bir ilişki ağı kurmada gerekli bir kalkış noktası olarak hizmet edebilir.

Şimdi Erikson'un çocuklarla oynarken çekilen eski filmlerini seyrederken, onlara çırak olarak baktığımdan farklı şekilde bakıyorum. Eminim ki Erikson, çocukların yaptığı herşeyi bir şahin gibi izliyor, çocukları izlemekten en az legolardan damperli bir kamyon inşa etmekten hoşlandığı kadar hoşlanıyordu. Çocuklar gözle görülür şekilde onun bu keyifli halinden hoşlanıyor ve onu yanlışlıkla kendilerinden biri gibi düşünüyorlardı. Belki de kendisi de bir an için yaşlı bir adam olmadığı hayaline kapılma "hatası"na düşüyordu.

Bir mülakatçı olarak ilk defa bağımsız yürüttüğüm işte, karşısındakiyle özdeşleşmeyi reddetme gereğini anlamak zorunda kaldım. 1970'de artık araştırması için bir destek alan genç bir adamdım. Bu bana ve meslektaşım Jonathan Cobb'a Boston'da alt toplumsal skaladakileri çalışma imkânı verdi: kapıcılar, kol işçileri, tamirciler, sekreter veya tezgâhtar olarak çalışan kadınlar ve kol işçiliği yapan erkeklerle evli olan beyaz yakalı işlerde çalışan kadınlar. Bunlar, kim olmadıklarını bilen insanlardı: Orta sınıfa mensup değillerdi. Boston'un doktorları, profesörleri ya da bankacıları ile kendileri arasındaki en iyimser karıştırma bile bu gerçeği değiştirmezdi.

Avrupalılar'a göre Amerikalılar, sınıflı bir toplumdan ziyade bir kitleye benzer, ancak bu sadece bir görüntüdür; Amerika'da sınıf, ticari kültürün cilalı yüzeyinin altında gizlenmiştir. 1960'larda Vietnam Savaşı sırasında beyazlardan oluşan işçi sınıfının, profesyonel sınıflara, liberal elite ve bunların karşısındaki radikal, karşıkültür çocuklarına düşman olmasıyla o cilalı yüzey kırılmıştı. Aynı şekilde kendilerinden daha yoksul zencileri, parazit ve refah devleti dolandırıcısı olmakla suçladılar. Sağ eğilimli politikacılar, açıkça hiçbir şey görünmemesine rağmen, bu "sessiz çoğunluğun" hıncını ve sınıf öfkesini harekete geçirdi.

Mülâkatlarımızın başlangıç noktası, bu sınıf hoşnutsuzluğunu sağcı fikirlerden başka bir şeyin tetiklediğiydi.[24] Yaklaşık yüz kadar aile belirledik ve bu ailelerin üyeleriyle tek tek, daha sonra da gruplar halinde görüştük. Amacımız onların ayırt edici bir sınıf bilincine sahip olup olmadıklarını ve sahiplerse bunun nasıl işlediğini anlamaktı.

Beyaz işçilerle yalnız olarak mülakat yaptığımızda, kentteki diğer insanlarla kendileri hakkında dengeli ve açık konuştular. Kendilerinden daha yoksul zencilerin karşılaştığı zor dönemler hakkında gerçekçiydiler ve çoğunlukla elitlere hınç duymaktan ziyade onlardan arta kalan Brahminlerin yapmacıklıklarıyla alay ettiler. Düşük statülü işlere sıkışıp kalmış kişiler olarak kendilerini iş yoluyla gerçekleştirmede başarısız olduklarını sıkça hissediyorlardı. Ancak kendi kendilerine saygıları hiç yok değildi; bu saygı, ailelerinin ge-

24. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class* (New York: Knopf, 1972).

çimini sağlamaktan ileri geliyordu. Bununla birlikte orta sınıf insanlar, bu çabayı önemsemiyorladı; mülakat yaptığımız kişilerse onların bu ilgisizliğini aşağılayıcı bir şey olarak görüyorlardı.

Gruplar halinde mülakat yapıldığında ise, insanlar diğerlerine karşı dengeli ve sağduyulu değerlendirmeleri ve şahsiyetlerine ilişkin karmaşık bakışı ve saygıyı tamamen değiştiriyordu. Politikacılar tarafından manipüle edilen kızgın erkek ve kadınlar haline gelerek, liberal elit ve medyaya küfrediyor, birbirlerini kışkırtarak kaba ve tiksindirici ırkçı yergiler içeren şakalar yapmakta beis görmüyorlardı. Kendi değerini teyit etmek için zencilere saygının reddedildiği bu sıfır toplamlı saygı oyunu* grup mülakatlarımıza damgasını vurdu.

Bu düşmanca oyunun nasıl önleneceği konusu otuz yıl önce kafamı bayağı karıştırmıştı, hâlâ da karıştırmakta. Eşitsizlik, kendinden şüphe etmeye dönüşmüştü; zencilere ya da liberallere yapılan saldırıların gerçekten insanların kendilerini iyi hissetmesini sağladığına inanmamama rağmen, o şüphe belki kısmen diğerlerinin saygınlığına saldırarak ancak hafifletilebiliyordu. "Görülmeme" hali, hâlâ bir intikam alma ve hakaret etme arzusu yaratıyordu. Bu da, saygının toplumsal kıtlığının kasvetli bir sonucuydu.

Cabrini'deki çocukluğum ve bu beyaz işçilerin yaşamları, bu probleme destek olur niteliktedir; sınıf ve ırk eşitsizlikleri açık bir şekilde insanların birbirlerine saygıyla davranmalarını güçleştiriyor. Bu destekler arasında, yorumlaması daha zor olan deneyimler de var: Başka birine saygı duyma uğruna kendini geri çekme ihtiyacı, kendine saygı ve grup saygısı arasındaki ayrım, benliğin başkalarını azaltan gücü, kendine güven ile başkalarına hürmet arasındaki uyumsuzluk, başkalarının size benzer olduğunu hayal etme "hatası"ndan doğan ilişki. Bunlar, bir toplu konut projesindeki yaşamdan ya da sınıf öfkesinden daha fazla öznel meseleler gibi görünebilir; fakat toplumsal güçler, daha "nesnel" şartları biçimlendirdikleri gibi, bu tür kişisel deneyimleri de şekillendirir.

* Zero-sum game: Bir kişinin kazanmasının, mutlaka diğerinin kaybetmesi anlamına geldiği bir oyun teorisi. (ç.n.)

II

Saygının anlamı

Uluslar onurları için savaşa girerler; toplu iş görüşmeleri bir noktada tıkanır, çünkü sendikalar yönetimin onlara değer vermediğini düşünür; XV. Louis'nin sarayındakiler, kralın yeğeninin huzurunda bir iskemlede oturabilecek kadar yüksek prestije sahip olmak için mücadele etmişlerdi. Olumlu tarafından bakılırsa, kahramanca savaşmış bir askere hayranlık beslenir; itfaiyeciler büyük bir yangını söndürmek için birlikte çalışmaktan gurur duyarlar; anlaşılması güç bir olguyu yakalayan bir bilgin işinden tatmin olur. Saygı, toplumsal ilişkilerimizde ve benliğimizde öyle temel bir husustur ki, ne olduğunu anlamak zorundayız.

Aslında sosyolojide "saygı"nın farklı veçhelerini ifade eden çok sayıda eş anlamlı kelime vardır. Bunlar arasında "statü", "prestij",

"tarıma", "onur" ve "itibar" gibi kelimeler sayılabilir. Bu tanımların bir listesini yapmak aptalca görünebilir ve bunlar soyutlamalar olarak kalabilir; ancak saygının toplumsal lügâtı tekrar müziğe dönerek ete kemiğe büründürülebilir.

İlk defa oda müziği çalmaya başladığım zaman, öğretmenim ne demek istediğini açıklamaksızın diğer çalanlara saygı göstermemi söylemişti. Fakat müzisyenler, bunu yapmayı genellikle kelimeleri kullanmaktan çok kulaklarını kullanarak öğrenirler. Bunun nasıl olduğunu, iki büyük müzisyen olan şarkıcı Dietrich Fischer-Dieskau ve piyanist Gerald Moore'un, Schubert'in en ünlü bestelerinden "Der Erlkönig"i icrasında görebiliriz.[1] Eğer onlarla birlikte önceden kuliste olsaydık, onların biraz gergin olduklarını gayet iyi görebilirdik; çünkü bu beste uyumlu bir şekilde icra edilmesi en zor lied'lerden biridir.

Moore, makineli bir tüfeğin ateşlemesi gibi, bir dizi hızlı, stakato nota* ve akort çalmak zorunda kalacaktır; Moore'un elleri kesinlikle bu görev için çalışacaktır, ancak çıkan sesin volümüne dikkat etmek zorundadır. Şarkıcının ağzından, dehşete kapılmış bir çocuk, onu rahatlatmaya çalışan babası ve çocuğun ani, sırlarla dolu ölümünün hikâyesi döküldükçe, piyano huzursuz bir hava yaratmalıdır. Moore yüksek bir volümde çalamaz, fakat Fischer-Dieskau da çocuğun konuştuğu anlarda, sesini kontrol ederek ona yardım etmelidir, ki stakato makineli tüfeğinin korkutucu etkisi ortaya çıkabilsin.

"Der Erlkönig"i söylediği her defasında olduğu gibi, Fischer-Dieskau sahnede meydan okur. Başka şarkıcılar, çocuğun acıklı ağlamalarını çıkarmak için göğüs sesi kullanırlarken, Fischer-Dieskau kafa sesi kullanır, sesini boğazın üst kısmından çıkarır; ve stakato piyano notalarının etkisini güçlendirmek için, inisiyitafini kullanarak şarkı söylemekten çok kaba bir şekilde konuşur; tam da bu sırada Moore, o sözlerin çınlayıcı etkilerini bastıracak kadar zengin notalar çalmaktadır. "Der Erlkönig" o ani, yıkıcı sonuna ulaşır ve bütün salon ayağa kalkar.

1. Şu anda *"Erlkönig: The Art of the Lied"* başlığı ile, Polygram #445188 numaralı CD'de kaydı mevcuttur.

* Müzikte her sesi ayrı ve kısa olarak çıkarma şekli, kesik ve kuvvetli çalma ve söyleme tarzı. (ç.n.)

Şarkıcı, piyanistin ihtiyaçlarına saygı göstermiştir. Şarkıcının kişiliği sayesinde işbirliğinin başarıldığı söylenebilir, fakat Fischer-Dieskau'nun kendisi bunu söylemez. Yazılarında kendi kişisel duygularını, kısmen alçakgönüllülükten, kısmen de şarkıcılar arasında kişilik kültüne karşı olmasından dolayı önemsemez; ama en çok da şarkı söylemenin bizzat müziğin kendisinin taleplerine sıkı bir şekilde uymak olduğuna inandığından dolayı önemsemez.[2] Şarkı sırasında konuştuğu o küçük insiyatif âru, müziğin dramını ilettiği o özel an, şarkıcı ve piyanistin birlikte yapmaya ihtiyaç duyduğu şeyden doğmuştur; o an, kasten yaratılan özel bir an değildir.

Fischer-Dieskau, piyanist Moore'un ihtiyaçlarını ciddiye almıştır; ancak Fischer-Dieskau'nun "Schubert" yorumu, tek başına bunun nedenini açıklayamaz; "Der Erlkönig"'i icra eden pek çok sanatçı ses/piyano dokusunu berbat etmiştir. Peki ya Fischer-Dieskau'nun yeteneği açıklanabilir mi? Bu cevap, bir gerçeği kaçırmamıza yol açar; yalnızca olağanüstü yetenekli kişilerin diğerlerinin ihtiyaçlarına karşılık verdiğini söyleyemeyiz. Bu, ne sahnede, ne de sahne dışında doğrudur.

Fakat bir açıdan, kendisinden daha çok Fischer-Dieskau'nun Schubert yorumu bize yardımcı olur. Şarkıcının Moore'a özen gösterme isteğinin, sadece ona eşlik eden biri olmaktan çok bir işbirlikçi gibi davranmasının, aslında bir kişilik meselesi olduğunu hayal edin. Tıpkı bir insan olarak Gerald Moore hakkında ne hissetmesi gibi. Bu durumda arkadaşlık, onların iş ilişkisinden önce geliyordur; tersine bir durumda şarkıcı yabancılarla salonda sorun yaşayabilir. Üstelik, Schubert hiç kimsenin kişisel olarak tanıyamayacağı birisidir; bestecinin fiziksel varlığı mürekkep lekelerinin birbirini takip eden çizgilerinden ibarettir. Eğer şarkıcının, Gerald Moore'u sevmekten ziyade parmaklarının ihtiyaçlarına özen göstermesi gerekliyse, bu adamların yeteneği mürekkep lekelerini duygulara tercüme etme kapasitesinde yatar.

Bu şarkının icrasını bu şekilde irdeledim, çünkü salonun ve konser salonunun dışında "başkalarının ihtiyaçlarını ciddiye almak" ifadesinin anlamını iyi gösteriyor.

2. Dietrich Fischer-Dieskau, *The Fischer-Dieskau Song-book* (Londra: Faber & Faber, 1993).

Yazar Michael Ignatieff. toplumda bu başkalarının çoğunlukla yabancılara tekabül ettiğini yazmıştır.[3] Kişisel olarak çok az insanı tanıyabiliriz; karmaşık toplumlarda sahneyi çeşitli toplumsal tiplerden oluşan bir oyuncu kadrosu doldurur; bunların yaşamları kolayca anlaşılabilir değildir. O zaman bizim içimizde, kişisel olarak tanımadığımız kimselere tepki veren nedir? Biraz Fischer-Dieskau'ya benzer şekilde. sosyolog C.Wright Mills ve Hans Gerth bunun kişilikten ziyade karakter meselesi olduğu şeklinde cevap veriyor. fakat daha net olmak adına şöyle söylüyorlar: Onlara göre "karakter", bir kişinin paylaşılan "toplumsal enstrümanlar" kullanarak diğerleriyle iletişim kurması anlamına geliyor; müzikal metinlere karşılık gelen toplumsal metinler ise. kanunlar. ritüeller, medya, dinsel inanç kuralları ve siyasi doktrinlerdir.

İnsanlar bu metinleri okumaktan ziyade icra eder: Mahkemede hukuk kuralları icra edilir, böylece jüri üyeleri etkilenerek sanığı beraat ettirmeye ya da mahkûm etmeye karar verir; sokakta göz teması ya da vücut diliyle "sizi incitmeyeceğim" ifadesi icra edilir. İnsanlar bu "toplumsal enstrümanları" iyi bir şekilde çaldıklarında, yabancılarla bağlantı kurarlar, kişisel anlamı olmayan olaylara duygusal açıdan dahil olurlar ve kurumlara kendilerini angaje ederler.

Character and Social Structure adlı kitaplarında Gerth ve Mills, belki de soyut olan bu formülü sahne dışındaki çıplak gerçekliğe uygulamak istediler.[4] Sağlıklı, mutlu yetişkinler korkak davranırken. nörotik, kafası karışık bir kimsenin niçin işkenceye karşı koyduğu ya da diğerlerine karşı işlenen haksızlıkları protesto ettiği konusunda kafaları karışır ve buna bir yanıt ararlar. Sahnede "Schubert" yalnızca itaat bekler; ama sahne dışında sorgucunun soruları birbirine zıt iki tepkiyi ortaya çıkarabilir. Karakter ile kişilik arasındaki ayrım. bunu anlamlandırmanın bir yoludur.

Kişiliğin birçok unsuru, kurumlara angaje olma anlarını sınarken askıya alınır; diğer unsurlar öne çıkar. Gerth ve Mills direnç gösteren nörotiğin, işkence odasındaki diğer tanıkları tahayyül ede-

3. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (New York: Viking, 1985).
4. Hans Gerth ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure: The Psychology of Institutions* (New York: Harcourt Brace, 1953).

rek güçlendiğine inanır; böylece kurban bu görülmez yazgı arkadaşlarına ya da soyut bir ilkeye bağlılığını ifade ederek bıçak altındayken onlara işaret verir. Bir kişinin karakterini tanımlayan, işte bu dışarıdaki dünyaya angaje olma kapasitesidir. Karakterin, kişiliğin ilişkilerle ilgili tarafı olarak düşünülebileceğini ve yalnızca yüz yüze ilişkilerin duygusal açıdan ilgi çekici olduğu hükmünü aştığını söylerler.

Konser, karakterin olumlu bir örneğini verir: Birlikte hareket ederken diğerinin ihtiyacına saygıyla davranmak. Yaygın anlaşıldığı şekliyle karakter, toplumun her türlü mürekkep lekesine hitap eder; bir kimsenin karakteri onu insan ilişkilerinde anlamlı bir yaşama götürür. Karaktere ilişkin yaygın görüş ise, "saygı"ya ilişkin lügâttaki diğer kelimeleri ölçmek için eleştirel bir kıstas sağlamasıdır.

Bunlardan ilki "statü"dür. Statü genellikle bir kimsenin toplumsal hiyerarşide bulunduğu yere işaret eder. Konser salonunda statü kazanmak için ihtiyaç duyulan şey, şarkıcının adının programa, eşlik edeninkinden daha büyük yazılmasıdır. Çünkü basılan program, daha sonra duyacağınız şeyin tam bir rehberidir. Toplum da statüyü aynı şekilde basar, genellikle de çıkan sonuç aynıdır; ihtiyaçları dikkate alınan ve tanınan, hiyerarşide yukarıdadır.

"Prestij", statünün diğerlerinde uyandırdığı duygularla ilgilidir, fakat statü ve prestij arasındaki ilişki karmaşıktır. Yüksek statü daima yüksek prestiji garantilemez. Namussuz veya acemice iş yapan bir aristokrat, kendi yasal, ayrıcalıklı statüsünü korurken, diğerlerinin gözünde prestijini kaybedebilir; bu durumda bu kişinin bulunduğu konumu küçük düşürdüğünü söyleriz. Ayrıca prestij, basitçe toplumsal mertebeden de ayrılabilir. Örneğin mesleki prestij üzerine yapılan bir çalışma, yararlı ve bağımsız bir beceri işi yapan dolap marangozlarının, şirket politikasına batmış ve kendi emeği üzerinde tam kontrole sahip olmayan elit yöneticilerden daha fazla prestije sahip olduklarını göstermektedir. Son olarak prestij kişiler-

den nesnelere aktarılabilir; bir Porsche otomobil, ona kim sahip olursa olsun prestijli bir şeydir.

O zaman "prestij", "saygı" için yeterli eş anlamlı bir kelime midir? Hayır, tam olarak değil: Bizim rehberlik toplantısındaki doktor, sekreterden çok daha fazla mesleki prestije sahipti. İşi hem özerk bir iştir, hem de toplumsal olarak faydalıdır. Ama orada sekretere daha büyük bir saygı ile davranılmıştı. Bu prestijli işi yapmak, doktora rehberlik yapacağı dinleyicilerinin özel ihtiyaçlarını dikkate almasını sağlamadı. Benzer şekilde, konser salonunda Fischer-Dieskau'nun prestiji ve kesinlikle kazandığı dinleyicilerin hayranlığı, biz dinleyiciler tarafından kurulan bir şeydir; dinleyicilerin kurduğu bu şey onun nezaketini açıklamaz.

Bu terimlerde olmayan şey, karşılıklılığı anlatan bir şeydir, ki bu "tanıma" kelimesinde vardır. Filozof Fichte ilk önce tanımayı yasal dile çevirerek, bir anayasada yabancıların, kendini yabancı hissedenlerin ve göçmenlerin ihtiyaçlarının nasıl tanındığını ve kanunların bu amaç için nasıl yazıldığını ortaya çıkarmıştı. Rousseau ise, tanıma tartışmasını, mahkemenin yanı sıra sokağa taşıdı; zira karşılıklı tanıma, yasal bir hal olduğu kadar bir toplumsal davranış meselesidir de. John Rawls'ın yazılarında tanıma, eşit olmayanların ihtiyaçlarına saygı duyma anlamına gelir; Jürgen Habermas'ın yazılarında ise tanıma, çıkarları sizinle aynı görüşte olmamakta yatanların görüşlerine saygı duyma anlamına gelir.

Ancak bu olumlu kullanımlarında bile "tanıma" kelimesi hâlâ karşılıklı ihtiyacın farkındalığını kapsayacak kadar geniş değildir. Toplumsal onurdan oluşan başka ve daha karanlık bir unsur vardır. "Onur" sözcüğü, eski modadır ve daha ziyade Viktoryen bir tını taşır, fakat iki açıdan toplumsal yaşamın çok daha temel bir kategorisidir.

Onur öncelikle davranış kurallarını akla getirir: Bir Bedevi kabilesi üyesinin, töre gereği ölen abisinin çocuklarına vasi olarak bakmakla yükümlü olması bir onur kuralının sonucudur. İkinci olarak onur, bir tür toplumsal sınırların ve uzaklığın silinmesine işaret eder. Sosyolog Pierre Bourdieu'nun sözleriyle, "Kendisini daima başkalarının gözüyle gören, varlığı için başkalarına ihtiyaç duyan

bir bireyi farz eder; çünkü kendisi hakkında sahip olduğu imaj, ona diğer insanlar tarafından verilenden ayırt edilemezdir."[5] Toplumsal onurun hem gücü hem de güçsüzlüğü bu türden bir karşılıklılıkta bulunacaktır.

Alman Nasyonal Sosyalizmi'nde rejim, geçmişteki utanç verici olaylardan sonra, insanları birbirlerinin gözünde değerleri olduğuna inandırmak için her çareye başvurdu –bu, toplumsal onurun tersten tatmin edilişidir. Üyelerinin ihtiyaçlarını tanıyarak ve buna cevap vererek bir grupta onurun tasdik edilmesi, grubun sınırları dışında kalanlara karşı yıkıcı bir davranışa yol açabilir. Aynen Bostonlu işçiler arasında oynanan sıfır toplamlı oyunda olduğu gibi: Kendi grubumuzun onurunu tasdik etmek için sizinkilerin onurunu lekelemek zorundayız.

Tanımanın olumlu tarafları ve toplumsal onurun olumsuz tarafları, karşılıklılığın iki zıt kutbunu gösterir. Peki kendine saygı bunların arasında bir yere denk gelir mi? Denk gelmeyebileceğini göstermek için bir müzisyen olarak kendi deneyimim üzerinde durdum. Zanaatkâr –ister müzisyen ister ince işler yapan marangoz ister bir sözleşmenin şartları üzerinde çalışan bir yönetici olsun– işini iyi yapmaya yoğunlaşır ve bu, kendine saygıyı getirir. Burada konu, kişiler arası ilişkiler, toplumsal süreç, karşılıklılık değildir; şarkıcı partnerine sadece "Seni desteklemek istiyorum," diyemez; bunu nasıl yapacağını da bilmek zorundadır.

Üstelik zanaat, salt kişiler arası süreci aşan bir standarda göre ayarlanır ve bir ideale uyar. Çoğu müzisyen gibi Fischer-Dieskau da, Schubert'in mürekkep lekelerinin sese tercüme edildiğinde doğru çıkmasını sağlamak üzere piyanistle işbirliği yapmaya, başka bir sonuca gitmenin bir aracı olarak bakar. Bu ideal standardın izlenmesi nihayetinde kendine saygı hissini yaratır: Kişi sonunda doğru olanı yapmıştır. Nörotik kimse, ona işkence edenlerle pazarlık edebilir ve birkaç sır vererek ihanet edebilir; ama bunun yerine o da doğru olanı yapmak ister. Karakteri, diğer direnenleri koruma

5. Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", çev.Philip Sherrard, der. J. G. Péristiany, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 211.

idealine tutunmuştur; kendine olan saygısı buna bağlıdır. Karşılıklılık süreç üzerine odaklanırken, bu tür kendine saygı ürün üzerine odaklanır.

O halde, çok açık görünen müzik örneğimiz, sahne dışında her türden karışıklığa yol açtı, bu da beklenen bir şeydi. Statü, diğer insanların ihtiyaçlarına saygı duymaya ilişkin karakter çerçevesine pek uymaz, prestij ise hiç uymaz. Tanıma ve toplumsal onura düşkünlük bu farkındalığı besleyebilir; bu, dışarıdakilere karşı saldırı pahasına bir toplumsal onurdur. Zanaatkârlık ve vicdanın taleplerinden dolayı, kendine saygı ile karşılıklılık apayrı şeyler olabilir. Geriye sadece bir sözcük kaldı ve bu en fazla anlaşılmaz olanıdır.

Kuzey Afrikalı Berberi kabilesinin bir deyişi vardır: "İnsan, insanlar aracılığıyla insandır; yalnız Tanrı tek başına Tanrıdır."[6] Deyiş, kısmen itibarlı bir insanı tanımlamak için kullanılır: İtibar Tanrıya inançla gelir; onur kuralları, insanlar arası iletişim ya da ifade sanatının ne olduğu önemli değildir. Modern toplum, eşit ağırlıkta iki eşdeğer seküler düşünceyi bulmak için uğraştı.

İlki, evrensel insan hakları üzerine yazan ilk yazarlara, özellikle de XVIII. yüzyıl hukukçusu Cesare Beccarria'ya kadar götürülebilir. *On Crimes and Punishments* (1722) adlı çalışmasında, işkencenin iyi ya da kötü hangi nedenle olursa olsun insanın itibarını bozduğunu söyler. Bedenin, acı ve zevkin doğal sınırlarına sahip olduğunu varsayan bir argümandır bu. Fichte, Thomas Jefferson'un Amerikan Aydınlanması'nda yaptığı gibi, kendi insan hakları kavramını bedenin bütünlüğüne saygı üzerine kurmuştur. Başka birinin acısına saygı duyma edimi insana, daha geleneksel toplumlarda kutsal olana saygı duymanın ağırlığına denk seküler bir itibar veren bir şeydir.

Modern seküler toplumun izlediği başka bir rota da, emeğin itibarını vurgulamak olmuştur. Emeğin itibarı, Vergilius'un *Georgica* eseri gibi pastoral istisnalara rağmen, ekonomisi büyük ölçüde köleliğe dayanan eski topluma çok yabancı bir kavramdı. Manastırlardaki Hıristiyan emeğiyse, kendi içinde itibarlı olmaktan ziyade Tanrıya hizmet anlamına gelirdi. Geç dönem ortaçağ loncaları, ken-

6. Bourdieu, s. 211; ifade şöyledir: *Argaz sirgazen: Rabbi imanis.*

dine yeten emeğin itibarı gibi bir şey benimsemişlerdi; tıpkı Stradivarius keman yapımcıları gibi özelleşmiş bir zanaate sahip aileler gibi. Siyasi analizci Judith Shklar, Amerikan Cumhuriyeti'nin yaratılmasında çok çalışmanın itibarının kendine saygı duyan vatandaş ethos'unu tanımladığını söyler.[7] Yine de Batı toplumu, emeğin itibarının evrensel bir değer haline gelmesi için modern kapitalizmi bekledi.

Tarihçi Linda Gordon ve Nancy Fraser bu değeri aşağıdaki şekilde ifade ediyorlar: "İşçi evrensel toplumsal özne olma eğilimindedir: Herkesten 'çalışması' ve 'kendine bakması' beklenir. Bir işçi olarak algılanmayan her yetişkin, kendini doğrulamak gibi daha ağır bir yükü omzuna alır."[8] Bu "kendini doğrulama," Max Weber'in dikkatle incelediği ünlü şeydir. Weber'in çalışma etiği, kendisini işi yoluyla "kanıtlayan" adam ya da kadın hakkındadır; bireyin kanıtlıyor olduğu şey kendi temel değeridir. Weber'e göre, sunulan kanıtlar güçlükle biriktirilen küçük tasarruf ve birikimlerdir; kişinin zevklerinin inkârı ve kendini kontrol pratiğidir; iş yoluyla öğrenilen bir tür ahlâki terbiyedir.

Birçok yorumcu, Weber'in çalışma etiği tanımına karşı çıkar; zira içinde tüketim olmadığı gibi, zanaatın verdiği zevkler ve itikar gibi iş tatminine dair herhangi bir fikir de yoktur. Ancak çok az eleştirmen, Weber'in çalışma etiğini kurduğu toplumsal çerçeveye karşı çıkar. Çalışma etiği rekabetçidir, karşılaştırmalı değer yargılarını gerektirir; kazananların kaybedenlere karşı körleştiği bir ortama dönüşebilir.

Emek bu biçimi aldığında, bedenin itibarı çalışmanın itibarından farklılık gösterir. Her ikisi de evrensel değerlerdir: Bedenin itibarı tüm insanların paylaşabileceği bir değerdir; çalışmanın itibarına ise çok az kişi erebilir. Toplum, tüm insan bedenlerinin itibarına eşit derecede saygı duyabilirken, emeğin itibarı oldukça farklı bir yöne gider: Bu, çok eşitsiz sonuçları olan evrensel bir değerdir. Üs-

7. Judith Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995). Özellikle Birinci Kısım'a bakınız.
8. Nancy Fraser ve Linda Gordon, "A Genealogy of Dependency", *Signs*, Kış 1994, s. 324.

telik bunu "evrensel bir değer" olarak istemek. kapsayıcı bir karşılıklı saygının nasıl hayata geçirileceği hakkında kendi içinde hiçbir ipucu sağlamaz.

Şarkıcı, piyaniste kendi eşiti olarak davrandığında bu zıt kavramlar sahneye geri döner. Statü, prestij ve toplumsal onur pratikleri sahne dışında eşitliğe meyilli değildir; zanaatkârın kendine saygısı eşitliğe karşı kayıtsızdır. Bu sınırlılıkları, toplumu daha çok şu konsere benzetmeye çalışarak ele alabiliriz; yani eşitler olarak sahneye çıkmanın yollarını araştırarak, böylece karşılıklı saygıyı göstererek bunu çözebiliriz.

Ancak müzik örneği, aslında bunun ne kadar zor olabileceğini gösterir. Bu iki adamı nadir icracılar yapan şeyin bir bölümü, onların karşılıklılığı *başarmış olmalarıdır*; birçok müzisyen işbirliği güdüsüne sahiptir, fakat sadece birkaçı bunu sese tercüme etmeyi başarabilir. Bunun daha fazlası toplumsal yaşam için geçerlidir, diğerlerine karşı iyi davranmayı isteme ve bunu yapma arasında çok büyük fark vardır.

Radikal egaliteryenlerin bazen iddia ettikleri teze göre, şayet maddi koşullar eşitlenebilirse, karşılıklı saygılı davranış "doğal" olarak ve kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu beklenti psikolojik olarak naiftir. Toplumda var olan tüm haksız eşitsizlikler uzaklaştırılmış olsa bile, insanların daha iyi ve daha kötü içgüdülerini nasıl şekillendireceği problemi yine de devam eder. Eşitsizliği kabul etmeyi ya da onunla birlikte yaşamayı önermiyorum; daha ziyade, sanatta olduğu gibi toplumsal yaşamda da karşılıklılığın anlamlı bir çalışmayı gerektirdiğini söylüyorum. Buna karar verilmeli ve icra edilmelidir.

Karakterin müphemliği, işi daha fazla zorlaştırır: Eğer karakter toplumsal metne büyük önem veren, yaşamın öznel bir unsuruysa, o zaman kişisel karakterin kaprisleri insanların kendilerine ait yorumlarına yol açar. "Başkalarına saygı duy!" komutu, sadece katı, tek bir kurallar setiyle yerine getirilemezdi; öznel arzu, itaat etme istekliliğini ve kişilerin tepki verme tarzını belirler.

Özet olarak, eğer toplumda saygı ifade eden davranışlar azsa ve bunlar eşitsiz olarak dağıtılmışsa, saygının anlamı hem toplumsal hem de psikolojik olarak karmaşıktır. Sonuç olarak, karşısındakine saygıyı ileten edimler –yani diğerlerini onaylama edimleri– talepkâr ve anlaşılmazdır.

İkinci Kısım

Saygı üzerine bir soruşturma

Toplum, karakteri, insanların saygı kazanma ya da kazanamamalarına dayanan üç yolla şekillendirir.

İlk yol, kendini geliştirmek, özellikle de beceri ve kabiliyetleri geliştirmekten geçer. Yeteneğini boşa harcayan çok zeki bir kişi saygıyı hak etmez; kendisine daha az yetenek bahşedilmiş olmasına rağmen yeteneğini sınırlarına kadar kullanan kişi ise saygıya layıktır. Kendini geliştirme, toplumsal itibarın bir kaynağı olur, çünkü toplum kaynakların israfını kınar ve kişisel deneyimdeki kaynakların da ekonomidekiler kadar etkin kullanımını ödüllendirir.

İkinci yol, kendini önemsemekte yatar. Eski dünyada, bir kimsenin kendini önemsemesi, bedenin zevklerini ve acılarını nasıl düzenleyeceğini öğrenmesi anlamına gelirdi; Aziz Augustinus, İnsa-

nın günahını Tanrıya nasıl itiraf edeceğini öğrenerek kendini önemsediğine inandı; Machiavelli, diğerlerinde korku ya da korkuyla karışık saygı uyandırmak yoluyla, kendini önemsemenin kendini korumakla eş anlama geldiğini düşünmüştü. Ek olarak kendini önemseme, diğerlerine yük olmamak anlamına da gelebilir; böylece ihtiyaç içindeki yetişkin utanç duyar, kendine yeten kişiyse saygı kazanır. Bu saygı kazanma yolu, modern toplumun asalaklığa olan nefretinden ileri gelir. Eğer toplum, savurganlıktan korkuyorsa rasyonel olsun ya da olmasın haklı olmayan taleplerle emilip kurutulmaktan çok daha fazla korkar.

Saygı kazanmanın üçüncü yolu ise, diğerlerine geri vermektir. Bu belki de, bir kişinin karakteri için en evrensel, zaman dışı ve derin itibar kaynağıdır. Bir gösteri izlerken, parlaklığı ya da yetenek gösterilerini alkışlayabiliriz; Machiavelli'nin prensi boyun eğmeye karşı bir hürmet uyandırabilir; fakat ne virtüöz ne de tiran, bir şeyi topluma geri veren kimse kadar diğerlerinin duygularını sarsabilir. Kendi kendine yeterlilik bu tür bir itibarı kazanmak için yeterli değildir; kendine yeterli kişi sonuçta diğerleri için önemli sonuçlar yaratmaz, çünkü karşılıklılık bağlantısına sahip değildir, diğerlerinin hiçbir gerekli ihtiyacını karşılamaz. Değiş-tokuş, topluma geri veren kimsenin karakterini canlandıran toplumsal ilkedir.

Eşitsizlik, bu üç karakter türünün şekillenmesinde özgül ve belirleyici bir rol oynar. Yeteneklerini tam olarak kullanan olağan dışı kişi, kaynakların yetersiz sunumunu onaylayan ya da tam olarak gelişmeyen insanlar için itibarı haklı gösteren toplumsal bir ikon haline gelebilir. Kendine yeterlilik ve asalaklık korkusunun kutsanması, toplumsal ihtiyaç gerçeğini inkâr etmenin bir yolu olarak hizmet edebilir; geri verme arzusunun arkasında yatan merhamet, toplumsal şartlar tarafından zayıflara duyulan acıma biçimine dönüştürülebilir; bu ise alan kişinin aşağılama olarak hissettiği bir acımadır.

Eşitsizliğin, karakteri nasıl etkilediğini keşfetmeyi bir soruşturma olarak düşünüyorum; burada "soruşturma" kelimesi tarafsız bir araştırmaya tekabül ediyor. Eşitsizliklerin ne dereceye kadar ve ne şekillerde toplumsal yaşamın kaçınılmaz olguları olduğunu sorarak

kendimi böylesi bir amaç için disipline etmeye çalıştım. Ancak bir jüri üyesi gibi. bu araştırmayı tamamıyla önyargısız bir akılla yapamayacağımı da söylemeliyim.

III

Eşit olmayan yetenek

1974'ün başlarında bir kutlama töreni için Londra'ya gittim. Murray Perahia, müzik dünyasında büyük bir olay olan ve arkasından büyük paralar, konserler ve kaset kayıtlarını getiren Leeds Piyano Yarışması'nı kazanmıştı. Sponsorlardan birisi evinde bir kutlama partisi vermişti.

New York'ta buna benzer bir olay, kazananın kendisi kadar yarışmanın arkasında yatan paranın da bir kutlaması olurdu; gözünüze siyah kravatlı garsonlar ile özenle hazırlanmış hiç bitmeyen kanape servislerini reddeden şık siyah tayyörlü kadınların doldurduğu bir sahne getirin. Bu Londra evindeyse, kapıyı açanlar da servisi yapanlar da genç üniversite öğrencisi kızlardı. Bir elinde kocaman bir bardak viski, diğerinde korkunç gözüken tiksinti verici be-

yaz ekmekten sandviçlerle dolu bir tabak tutan yaşlıca bir hanımefendi bana "Uçaklar bana daima gaz yapar," dedi ve tabağı elime tutuşturdu. Bu, kraliyet ailesine mensup önemli bir kimseyle tuhaf bir tanışma idi.

Kadının yanında yarışmanın jüri üyelerinden biri vardı; kariyerine Doğu Avrupa'da büyük bir ödül kazanarak başlamış olan yaşlı bir piyanist. O zamandan beri pek istekli olmasa da birçok jüride yer almıştı. "Sanatçılar arası yarışmalara inanmıyorum, ama onları bulmanın tek yolu da bu," dedi. Diğer jüri üyeleriyle tartışmak ve anlamsızca bürokratik bir şekilde, yarışma komitesine karşı her kararının gerekçesini açıklamak zorunda kalmıştı. Özellikle de genç yarışmacıların gelişme potansiyeline sahip olup olmadığını tahmin etme oyununu sevmemişti. Kendinden emin olanlar genellikle tekniklerinin bir gösterisini yapmış, fakat sanatsal riskler almaktan geri durmuşlardı; bu nedenle potansiyellerinin ne kadar olduğunu kolayca bilemezdiniz.

Ona da söylediğim gibi, bu Murray Perahia için kesinlikle geçerli değildi; o zamanki tekniği tamamıyla güven verici olsa bile, onun çalışında dinlediğiniz şey bu değildi. Daha sonra bana onun hakkında hoş bir şey söyledi: Perahia, diğer yarışmacıları sessizce ve zaman zaman parmaklarını, çalan kişiyle birlikte oynatarak dinlemişti. İzlediğim birçok yarışmada, müzisyenler, diğer yarışmacılara karşı saldırgan olan atletler gibi davranmış, bunu çoğunlukla zar zor bastırmışlardır.

Bu olayda karşıma çıkan, müzisyenin iyi huyluluğu durumu, bir yıl önce jüri üyeliği yaptığım bir viyolonsel yarışmasında karşılaştığımla tam bir tezat oluşturuyordu. O yarışmadan sonra da, ev sahibesinin nazik bir jest olarak kaybeden müzisyenleri davet ettiği bir parti vardı. Viyolonsel yarışmasını kazanan genç kadın, diğerlerinin arasına karışmaya çalıştı, ama kaybedenler ona soğuk davrandılar. Küçük kümeler halinde toplanıp her birinin yaptığını düşündüğü hataları gözden geçirdiler, neyin yanlış gittiğini tahlil ettiler. En azından o an için, sanatsal risk alma ya da sanatın sonsuz ufuklarını keşfetme düşüncesi çok azdı; yarışma onları felç etmişti.

Toplantı sona ererken, ev sahibemiz küçük bir konuşma yaptı. Konuşmasında kaybeden yarışmacılara hitap ederek, hepsini dinlemenin de büyük bir zevk olduğunu söyledi; ona göre sanatçıların, bu olayı kariyerlerinde bir hareket noktası olarak görmeleri gerekirdi. Sesindeki sıcaklık, kaybedenlerde cevap olarak solgun bir gülümsemeye neden oldu, hiçbiri bu sözlere ikna olmuş görünmüyordu. Teselli partisi belki de zalimce bir şeydi, çünkü bütün iyi niyetlere rağmen bir yalandı. Yarışmaya katılan genç bir viyolonsel ustası, nasıl önemli bir şey değilmiş gibi davranabilirdi ki?

Leeds'deki jüri üyesinin de belirttiği gibi, müzik yarışmaları yetenek eşitsizliklerini öyle çıplak bir şekilde gösterebilir ki sanatçıların kendini ifade etmesinin gelişmesi engellenir; katılan müzisyenlerden biri hariç hepsinin kendine güvenini sarsabilir. Bu açıkça marazi olan duruma çözüm, yeteneğe daha az rekabetçi bir bakış geliştirmek olabilir. Yeteneğe, her insana bir çeşidi hediye edilen birçok farklılıktan yalnızca birisi olarak bakılabilir. Bizim teselli partimizdeki ev sahibesi karşısındakilere buna benzer bir şey ifade etmek istedi, ancak söylediğim gibi, genç viyolonsel ustaları buna inanmaya pek gönüllü olmadılar.

A. YETENEKLE KAZANILAN SAYGI

Leeds Piyano Yarışması sanatsal alanda, modern toplumda derin kökleri olan bir arzuyu temsil ediyor: Yeteneğe dayalı kariyer yapma arzusunu. Genç piyanistlerin nereden geldiği ya da ebeveynlerinin kim olduğu önemli değildir, yarışmaya herkes başvurabilir; ödül için tek ve biricik kriter kişinin kendi kişisel kabiliyetidir. Bu tür kurallar bize bariz biçimde adil görünebilir, fakat herhalde atalarımıza yenilik gibi görünürdü.

Ancient régime'de hükümet, ordu ya da bünyesindeki çoğu görev ve kadro mirasla babadan oğula geçerdi. Örneğin 1722'de Dük Saint-Simon, Fransa'da İsviçre Muhafız Alayı'nın büyük bir bölümünün başındaki yüzbaşı olan bir bebekten bahseder; bu, "babasının daha önce büyükbabasından mirasla devraldığı"

bir görevdi.[1] Saint-Simon, bunda hiçbir beis görmeyen eski okullu bir aristokrattır. Salt yetenek, o zamanlar ayrıcalık elde etmede çok küçük bir etkiye sahipti; kabiliyetin hiyerarşiyle pek zayıf bir ilişkisi vardı.

Yeteneğe karşı körlük özellikle ekonomik türden kabiliyetlerde hâkimdi. XVII. yüzyıldan önce, iş yaşamı becerileri çoğunlukla parya Yahudiler ile ilişkilendirilmişti; güya para kazanma yetenekleri onların hor görülmesine yol açmıştı. Shakespeare'nin *Merchant of Venice* [Venedik Taciri] eserindeki iyi Hıristiyanlar iş yaşamında beceriksizdi. Aslında onları centilmen yapan şeyin bir parçası da bu beceriksizliktir. Bu körlüğü açıklamak için önyargıdan daha fazla bir açıklama gereklidir. Para ekonomisi ilkeldi; parasal değişimden daha çok mal mübadelesi yapılıyordu; risklerin hesaplanması, yalnızca matematik bilginlerinin oynayabileceği bir oyundu; çift girişli muhasebe kayıtları gibi modern uygulamalar, simya kadar gizemli görülürdü.

XVII. yüzyılda yaşayan günlük yazarı İngiliz Samuel Pepys, bireylerin toplumsal düzenle ilişkilerinde büyük bir değişiklik anlamına gelen bir iddia ortaya atmıştır; her bireyin kendine has biricik yetenekleri dolayısıyla saygıyı hak ettiği iddiası ile kendi kariyerini tehlikeye düşürmüştü. Öte yandan bu iddia onu Shakespeare'in ekonomik açıdan beceriksiz centilmenine karşı üstün kılar.

Pepys, İngiliz Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nda çalışan özel yetenekleri olan bir devlet memuruydu; kendisi gündelik işindeki kapasitesine, bizim bir yazar olarak sanatına verdiğimiz değerden daha fazla değer veriyordu. Halk kitleleri arasından böyle bir adamın çıkması neredeyse imkânsız olmasına rağmen, özellikle işinde iyi olması nedeniyle Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nda yükselebilmişti. Şüphesiz ki Pepys, klasik saraylının sahip olduğu becerilerin tümüyle de donanmıştı; nasıl yağ çekerek dalkavukluk edeceğini, meslektaşlarını nasıl etkin bir şekilde arkadan hançerleyeceğini biliyordu. Fakat onun bireysel ayrıcalık talebi, hesap yapmadaki kabiliyetinden ileri geliyordu.

1. Emmanuel Le Roy Ladurie, *St.-Simon and the Court of Louis XIV*, çev.Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 46.

Örneğin 8 Nisan 1664'te, onu İngiliz Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nın filikaları için satın alınacak "pupa fenerleri"nin müteahhidine karşı ağırlığını koyarken buluruz. Pepys fenerlerin gerçek değerlerini hesaplayıp hükümetin yapmış olduğu mukaveleyi bozmaya kesin kararlı olduğunu söyleyince, Pepys'in söylediğine göre müteahhidin aklı "Rakamları anlamasını sağladığımda başına gelecektir."[2] Rakamları doğru hesaplamanın ona üstlerinden özel bir saygı kazandıracağını ümit eder. Yine Pepys'in yazılarında 22 Aralık 1665'te, bir hizmetkârdan ziyade bir efendinin ruhuyla, onu devlet için yeni bir maliye sistemi tasarlarken buluruz, ama üstleri bunu pek anlamaz.

"Yeteneğe dayalı kariyerler" ifadesi, XVII. yüzyılın ortalarında Pepys'in kuşağında ve çoğunlukla Pepys'in bulunduğu mevkideki insanlar arasında yaygın bir söylem haline geldi. Onlar, siyasi olarak, özellikle maliyenin idaresinde burjuva kökenli "yeni adamlar"a fırsat tanıyan, iyi yönetilen bir devleti savundular; para, aristokratların eline bırakılamayacak kadar önemliydi.

Aslında geç ortaçağdan itibaren, kilise ve hukuk meslekleri "yeni adamlar"a fırsat vermeye başlamıştı; ancak bu, farklı türden bir fırsattı. Kilise hiyerarşisi uzun bir süreden beri iktidara giden en önemli yoldu. Bu yolda ilerlerken teolojik incelik nadiren gereksinim duyulan bir şeydi; aile ilişkileri ya da basit entrikalar çok daha fazla etkiliydi. Üstelik düzgün bir şekilde Hıristiyan emirlerini izleyen, Allah vergisi bir dinsel kudrete sahip kişiler de dünyevi güç kullanmaktan kaçınmaktaydı.

Hukuk mesleği ise kesinlikle yeteneği tanımaktaydı ve bu yetenek, ayrıcalık talebine dönüştürüldü. Ortaçağın sonlarında, yaklaşık 1470'te, Sör John Fortesque bu iddiayı aşağıdaki şekilde bir sisteme bağladı:

> ... nasıl fiziksel gövdedeki kafa, sinirlerinin yerini değiştiremez ya da organlarının gücünü ve kanla beslenme hakkını reddedemezse, siyasi gövdenin başı olan bir kral da o yapının kanunlarını değiştiremez ya da

2. Samuel Pepys, *Diaries*, der. Robert Latham (Londra: Penguin, 1993), s. 375.

kendi varlığının parçası olan insanlarını kendi tözlerinden, onların isteklerine karşı gelerek mahrum bırakamaz.'"[3]

Eğer hukukçular devletin hizmetkârları olarak çalışsalardı, beceri ve anlayışları onları sonunda efendilerinin yargıçları haline getirebilirdi. Ancak Pepys, sözlerin bağlayıcı gücüne kıyasla mali hesaplamaların üstünlüğünü savunuyordu. Aslında sayısal becerilere sahip olma "yeteneğe dayalı kariyerler" ifadesindeki yeteneğe yeni bir anlam vermişti.

Pepys'in zamanındaki hukuk becerisi, önceki örneklere referans vermek için müthiş bir hafızayı gerektiriyordu. Sayısal beceri ise, Tanrının bahsettiği ayrıcalıklı bir yetenek olarak bireye bağlı bir şey gibi görünürdü; bu, başkalarının hesaplamalarına bağımlı olmama ve kendisi için hesap yapabilme becerisiydi. 1664'te Pepys, sadece yasal diye "pupa fenerleri"nin resmi rakamlarını tek doğru olarak kabul etmemişti. "Yeteneğe dayalı kariyerler", yetenekli bireyin kendi başına neler yapabildiğini gösterme hakkına sahip olması anlamına geliyordu; 1665'te Pepys üstlerine, üstleri olmalarına rağmen, işten anlamadıklarını göstermişti. Bir yüzyıl sonra, bir grup İngiliz ve Fransız muhasebeci ve maliyeci Fizyokrat, devletlerin tuttuğu resmi hesapların, küçük bir matematik bilginleri eliti tarafından sürekli incelemeye tabi tutulması gereken şüpheli kayıtlardan başka bir şey olmadığını iddia edecekti.

Pepys'in zamanından beri hukukçu ve muhasebeciler, "ayrıcalığın" *kazanılması gerektiğini* ve becerinin bu kazanımları sağlayan geçer akçe olduğu görüşünde birleşmişti. Beklenebileceği gibi, ünvan sahibi aristokratlar ve merkezi devlet bu iddiaya direnç gösterdi. Bireysel kabiliyet, kraliyet otoritesinin kolaylıkla kontrol edemeyeceği içsel bir güçtü. Bu yüzden Saint-Simon, XIV. Louis'nin maiyetinden "Kral, yüksek mevkileri hiçbir becerisi olmayan adamlarla doldurma alışkanlığına sahipti, böylece canı istediğinde onları bir uşak gibi kolaylıkla görevlerinden azledebilirdi," diye bahseder.[4] Aslında uşak gibi muamele edilen bu adamlar, burjuva-

3. Sir John Fortesque, *De Laudibus Legem Angliae*, der. S. B. Chrimes (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1942), s. 31-32.
4. Le Roy Ladurie, s. 59-60.

zinin tepesindeki *robin*lerdi*. Güneş Kral dönemindeki yeni tip insanlar açıkça elit itibarının süslerini istediklerinde alay konusu olurlardı; bu yüzden kendilerini üstü kapalı ifade etmek zorundaydılar. Ancak XIV. Louis saltanatının sonuna doğru, bu gurursuzluk maskesi çoğunlukla atılmaya başlanmıştı.

"Yeteneğe dayalı kariyerler" fikri, devlet dairelerinden çıkıp daha genel anlamda "doğal aristokrasi" prensibi denilen bir sosyolojik prensibe doğru genişleyerek bir doktrin haline geldi. Jefferson bir keresinde "doğuştan gelen ve zenginlik üzerine kurulu yapay aristokrasiyi, her türlü hayat şartlarından gelen değerli ve deha sahibi kişilerden oluşan doğal bir aristokrasi" ile değiştirmeyi amaçlamıştı.[5] Fransız Fizyokratlar gibi, Jefferson da bunu kurumlarda yapılacak genel bir değişiklikle başarmayı öngörüyordu.

Leeds Piyano Yarışması, işte bu yeni tip insanların yeteneğe dayalı bir kariyer hayal ettiklerinde akıllarında olan kurum türünü temsil ediyor. Buna karşılık dört bir yanı kurumlarla çevrilmiş yetenekli bir bireyin portresini tahayyül edebiliriz. Çerçevenin sol yanında, kurumsal reformcular mevcut görevler için düzenli yarışmalar düzenlemektedir. Sağ tarafta ise bu sınavlara girecek kimseleri eğiten kurumlar yaratılmışlardı; uzmanlaşmış askeri akademiler ve teknik okullar ile konservatuvarların kökenleri burada bulunur. En tepede, bazı nesnel başarı ölçütleri yer almalıdır; müzikal tekniğe denk bir kurumsal standarda ihtiyaç vardır. Fizyokratik devlet idaresinde bu, çift-girişli muhasebe kaydı gibi muhasebecilik sistemlerinin kullanılmasıyla yaratıldı; bu da bir büro ya da bürokratın gelir ve gider arasındaki ilişkiyi ne derecede iyi idare edebildiğini kayıtlardan anlamasını mümkün kıldı.[6]

Yapıyı bir bütün olarak destekleyen bu kurumsal çerçevenin en dibinde ise, en ihtilaflı şey bulunmaktaydı: Başarısızlığı kurumsallaştıracak yollara ihtiyaç vardı. Leeds'deki jüri üyelerinin durumunda olduğu gibi, bir maliye müfettişini öyle canınız istedi diye

* (Fr.) (Alay yollu) yargıç, hukukçu. (y.h.n.)

5. Aktaran Nicholas Lemann, *The Big Test: The Secret History of American Meritocracy* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999), s. 43.

6. Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

reddedemezsiniz; red nedeninizi açıklamak ve haklı gerekçeler göstermek zorundasınız.

Ani ve keyfi işten çıkarma, uzun bir süre çoğu monarşik rejimin kuralı olagelmiştir. XVII. yüzyılda VIII. Henry, aniden ve görünürde hiçbir nedeni olmaksızın en yetenekli hizmetkârlarını Kule'ye hapsederek ya da idam sehpasına göndererek bir terör havası yaşatmıştı. Reformcular yetenek ödüllerinin, yeteneksizliği tanımlayan ve cezalandıran mukabil eylemler olmadan verilemeyeceği sonucuna varmıştı.

Geriye dönüldüğünde, sıfır toplamlı oyunun prensibi olan "her kazanan için bir de kaybedenin olması" gerekliliğini önermek ne mantıklı, ne de gerekli görünebilir. Ancak reformcuların kafalarında bir tür karakter yaratma amacı vardı. Eğer işten çıkarma, rasyonel kurallara dayandırılırsa, bürokratlar görevlerinde daha fazla kişisel sorumluluk almaya zorlanabilirdi. Bunu XIV. Louis'nin bahçe mimarı ve Versaille bahçelerinin yaratıcısı Le Nôtre, çok hoş bir şekilde şöyle ifade etmişti: "Eğer bir ağaç bulunduğu yere yakışmıyorsa, bu, ağacın değil benim hatamdır." Böylece işte başarısızlık yeniden bireye yöneltildi. Rasyonel kurallar ile bireysel yargının bu birleşimi, bir yüzyıl sonra 1780'lerdeki Warren Hastings davasında ayyuka çıktı. Doğu Hindistan Şirketi'nin rüşvetçi ve zalim bir memuru olan Hastings, Parlamentoda Richard Brinsley Sheridan ve Edmund Burke tarafından ağır biçimde eleştirilmiş ve bu yargılamayı halk yakından heyecanla takip etmişti. Sheridan'ın retoriğinde en fazla dikkat çeken şey, Hastings'in ahlâksız ve değersiz karakterini işindeki yetersizliğiyle birleştirmesiydi. Pepys'in çağdaşlarından çok azı böyle bir bağlantı kurabilirdi. Bu durumda, Hastings yetenek sınavından geçemediği için kariyeri gayri meşru bir duruma düştü; öte yandan aynı görevde kaldı.[7]

Ortaçağdan elimize ulaşabilen lonca kayıtları, fırıncı ya da dokumacıların bireysel yeteneklerinin onlara çevrelerinde saygı kazandırdığını gösteriyor. Rönesans prensleri yetenekli sanatçıları onurlandırmıştır. Modern yaşamın farklılığı, karşımıza daha fazla

7 Bu duruşmaların canlı bir anlatımı için bkz. Fintan O'Toole, *A Traitor's Kiss* (Londra: Granta, 1998), s. 172-5.

genelleştirilmiş bir yetenek bürokrasisini dikmesi, bu bürokrasinin daha önceki yüzyıllarda babadan oğula geçtiği düşünülen yönetme ayrıcalığı alanlarına yayılması ve bireysel uygunluk ile yeterliliğe dayalı kişisel karaktere atfedilen yargılardır.

Bu modern kurumsal çerçeveyi yaratmanın bir sonucu, "yeteneğin" gittikçe artan bir şekilde resmi ve kamuya açık bir şekilde teşhir edilebilecek bir fenomen olmasıydı. Artık sınav sonuçları ve hesaplar yayınlanmaya, işten çıkarma nedenleri açıklanmaya, alenen teşhir edilmeye başlanmıştı. Yeteneğin sergilenmesi, tam olarak XVIII. yüzyıl boyunca bir çeşit gösteri haline geldi. Bürokratik yetenek de, diğer tür yeteneklerin sergilenmesinden çok farklı görünmüyordu artık.

Örneğin XVIII. yüzyılın başlarında "virtüöz" sözcüğü, çeşitli ilgi alanlarıyla amatörce ve eşit düzeyde ilgilenenler için kullanılırdı; örneğin eski resimlerle, çiftçilikteki gelişmelerle, perukçuluktaki yeniliklerle ilgilenen birisi için. XIX. yüzyılın başına gelindiğinde ise "virtüöz", gözü hayranlıkla kamaşmış seyircinin önünde, sahnede uzmanlaştığı bir becerisini sergileyen kimse için kullanılmaya başlandı. Horace Walpole eski türden bir virtüözdü, keman ustası Paganini ise yeni türden.

Bu yeni tür virtüözlük, icracı ile halk arasındaki uçurumu açtı. Amatör biri asla Paganini gibi keman çalmayı ya da muhteşem Fizyokrat Jacques Necker gibi büyük meblağları hesap etmeyi umut edemezdi. Üstelik seyirci, virtüözün maharetlerini asla anlayamazdı. Sanatçıya duyulan bu hayranlık, profesyonel yaşamda bir hükmetme kaynağı olmuştu. XIX. yüzyılda profesyonel kemancıları, uzmanlıkları eski barbar cerrahlarınkine benzemeyen yeni becerilere sahip doktorlar izledi; eski cerrahların becerisi tıraş edilen ya da bedeninin bir yeri kesilen kişi tarafından kolaylıkla anlaşılabilir bir beceriydi. Gündelik yaşamda kolaylıkla anlaşılabilir becerilere sahip olmaktan ziyade, usta kişi farklı türden, nicelikselden ziyade niteliksel anlamda farklı olan, kavranılamaz bir beceriye sahipti. İşte bu farklılıktan, daima artan bir eşitsizlik ortaya çıktı. Çünkü onların becerileri anlaşılamazdı, üzerinde etki yarattıkları kimseler yalnızca seyircileri, kulları olabilirdi.

Bir başka deyişle, eğer uzmanlaşmış yeteneği yalnızca teknik anlamda düşünürsek, onun sosyolojisinin önemli bir unsurunu kaçırırız. Uzmanlaşmış yetenek, evrimi sırasında kabiliyetini diğerlerinin anlamasının güç olduğu bir profesyonelin, bir virtüözün gizemini ortaya çıkardı. Yeteneğe dayalı kariyer gittikçe artan bir şekilde bürokratikleştirildi ve rasyonel hale getirildi; becerinin kendisi kamusal bir muamma oldu. Tabi ki Pepys'in çağdaşları, kesinlikle Perahia örneğinden bir müzisyen formülü çıkarmamız gibi bir büyük muhasebeci formülü çıkaramazlardı. Buradaki farklılık yine kurumlarda yatıyor. Modern toplum, doğuştan gelen kabiliyetleri nasıl ödüllendireceğine ve yeteneğe nasıl hakkını vereceğine ilişkin bürokratik formüller geliştirdi: Leeds Piyano Yarışması da, Perahia'nın sihirli ellerindeki gizemi ödüllendirmek üzere geliştirilmiş böyle bir formüldür.

Yetenek muamması, çağdaş toplumda uzmanlaşmış becerinin tam tersi gibi görünen ikinci bir kırılma noktasına işaret eder. Gerçek başarının tersine bu, potansiyel kabiliyetle ilgilidir. Piyano yarışmasındaki jüri üyesi, bir müzik yarışmasıyla potansiyel kabiliyeti keşfedebileceğinden şüpheliydi; aslında müsabakanın yarışmacıları felç etmesinden ve risk aldıkları için onları cezalandırmasından korkuyordu. Ancak bu ne tür bir kabiliyettir? Henüz gerçekleştirilmemiş olan bir kabiliyet, toplumda rekabet formülleriyle riske atılabilir mi?

B. POTANSİYEL KABİLİYET

Fransız askeri akademilerine 1782'deki giriş sınavları, modern gözlere geometrideki sofistike problemlere benzer bir şey gibi görünürdü herhalde. Ancak sınavı yapanlar matematikte herhangi bir ön eğitim almanın ayrıcalığını ortadan kaldırmak amacıyla, bu problemleri basit terimlerle ifade ettiler. Bizim bugün söyleyeceğemiz şekliyle "kültürel önyargı"yı bertaraf etmeye çalışıyorlardı; toplumsal avantajlardan yoksun bir kitle arasından potansiyel olarak kabiliyetli bireyleri keşfetmek için. Ancak sınav, toplumsal grupla-

rı eşitleme pratiği değildi; sadece kitlenin içinden olağanüstü bireyleri yukarı çekmeyi amaçlıyordu. Geleceğin memurlarının hesap yapmak ve strateji geliştirmek için gereken gücü çok önceden geliştirdikleri, sınav yapanların ilgili konuları gençlere doğru şekilde vermekle önceden var olan bu kabiliyeti bulup çıkarabileceği farz ediliyordu.

Eğitimde ya da işyerlerinde olumlayıcı eylemin [affirmative action] modern taraftarları farklı bir rota izler. Onlar da XVIII. yüzyılda askeri sınav yapanlar gibi, toplumsal eşitsizlik ve ayrıcalıkların insanları caydıracağını kabul ederler. Fakat modern reformcuların gözünde açığa çıkması engellenen şey, insanların sahip olduklarını ve geliştirebileceklerini belki de bilmedikleri, filizlenen kabiliyettir. Buna karşılık bu mantık, insan gruplarını daha cesaret verici bir ortamda var olmaya teşvik edersek, onların bir grup olarak gelişebileceklerini de söyler. Bu yüzden kurumsal kabul, kabiliyetin ölçülmesinden önce gelmek zorundadır. Bu mantık, eski bürokratik çerçevenin en tepesinde ve en altındakiler arasındaki resmi ilişkiyi sona erdirir; yeteneği ödüllendirmek, henüz onun varlığını göstermeyenleri hemen reddetmeyi gerektirmez.

William Bowen ve Derek Bok tarafından açıkça ortaya konan, Amerikan üniversitelerindeki ırksal tercihlere dayalı veriler, eski çerçeve kırıldığı zaman grupların ortaya çıktığını, fakat bu politikanın verilerinin ve doğruluğunun tartışmalı olduğunu çok açık biçimde gösteriyor. Birinin gelecekte muhtemelen olabileceği şeylere dayalı grup tercihleri, bazı şeyleri somut ve ölçülebilir kabiliyetleri sayesinde "kazanmış" olan diğer bireylere haksızlık gibi görünür.[8] Ama yine de toplumsal pratiklerin uzun tarihinde olumlayıcı eylem, yetenek muamması, yani muhtemelen var olan ama henüz ortaya çıkmamış kabiliyet hakkında farklı sorular sorar.

Potansiyel kabiliyetle ilişkili terimlerden biri, şu çirkin "doğal yetenek" sözcüğüdür, fakat aynı zamanda bu öğretici bir icattır. Birinin "tutumuna" göre iyi olmasını ya da bir şeye "yatkın" olması-

8. Bkz. William G. Bowen ve Derek Bok, *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

nı örtbas eder. Olumlayıcı eylem politikalarının hepsi bu anlamda doğal yeteneğe ilişkindir; bunlar öğrenme kabiliyetini, kişideki güveni aşındırmaktan ziyade başarına arzusu uyandıran tavırlarla ilişkilendirir. Bir kuşak önce, psikolog David McClelland'ın yönetimindeki bir grup araştırmacı, doğal yeteneği ortaya çıkaran yatkınlık ve tutumu yok sayınayı analiz etmeye çalıştı. McClelland, tüm insanların "başarı motivasyonuna" ve herhangi bir görevi iyi yapma dürtüsüne sahip olduğunu iddia etti.[9] Hatta daha radikal biçimde, bu arzunun her türlü rasyonel ya da bilişsel faaliyeti kontrol ettiğine dair bir iddia ortaya attı. Kişideki inancın onun öğrenme kabiliyetinden daha önemli olduğunu söyleyerek, Descartes'ın ünlü deyişini tersine çevirip, *sum ergo cogito* şeklinde okudu.

Daha sonra diğer araştırmacıların da keşfedeceği gibi, bu formülün uygulandığı denekler üzerinde hem moral bozucu hem de yıkıcı olabileceği kanıtlanabilir. McClelland'ın formülü, insanların öğrenememe nedenlerinin onların motivasyonel iradeden ya da başarma isteğinden yoksun olduğunu söyler. Başarısız kişilerle çalışan klinisyenler, bilginin içeriğinin kıymetini düşüren bu formülle, kendini suçlamayı azaltmanın neredeyse imkânsız olacağını keşfetmiştir. Başarılı olamayan kişi "Bende hatalı bir şeyler olmalı," demeyi öğrenmek zorundadır. Fakat bu "hatalı şeyleri" tanımlamak zordur.

Karakter ve potansiyel kabiliyet arasındaki muğlak ilişki, Bowen ve Bok'un kendilerinin de kabul ettiği gibi, çoğunlukla olumlayıcı eylem politikalarından yararlanan kişileri de rahatsız eder: "Birey olarak bu fırsatı hak ediyor muyum, yoksa bana bu şans yalnızca ırkımdan dolayı mı verildi?" Bu tür sorular, gencin aklını öğrenmeye odaklamaktan ziyade, dönüp dolaşıp başarı motivasyonunun kendisiyle meşgul edebilir.

Potansiyel kabiliyet ve motivasyon arasındaki bağlantıyı vurgulamak, işyerinde de aynı moral bozucu etkiyi yapabilir. Motivasyon okulunun bir taraftarı "Şirketler dünyasında rol hiyerarşileri, sahip oldukları teknik beceriler kadar 'kişinin' de önemli olduğu işlerle

9. David McClelland, *The Achieving Society* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1961), s. 205-58.

yer değiştirmiştir; aslında bu ikisi ayrılmaz bir bütündür," diye yazar.[10] Modern kuruluşlar artık "bir bütün olarak insanı" ve özelikle de bu bütün insanın ne olabileceğini değerlendiriyor. Eğitimde olduğu gibi iş yaşamında da "düşük bir potansiyele sahipsin" şeklinde basit görünen bir değerlendirme "bir hata yaptın" cümlesinden çok daha fazla yıkıcıdır.

Chicago'daki toplantımızda genç insanlara, yeteneğe dayalı bir kariyer konusunda, en basit şekliyle bir söz verildi; onlara bunun mümkün olduğunu göstermek için rol modeller oradaydı. Belki de onların bize inanmaktan başka hiçbir seçenekleri yoktu; oldukları gibi kalırlarsa yok olabilirlerdi. O toplantının bugün yapıldığını hayal edeyim: Herhalde "potansiyel kabiliyet"in anlamı biraz karışık olurdu, ama yine de insanları motive eden bir şey olurdu. Elektrikçi ve sekreter gerçekleştirilebilir bir yetkinlik modelini temsil ederken, doktor, olunması gereken fakat nasıl olunacağına dair hiçbir ipucu verilmeyen bir şeyin hayalini ortaya koydu.

Rekabetçi bir toplumda potansiyelin müphemlikleri, birisinin geleceği hakkında, o kişinin insan olarak gelişme potansiyeli hakkında yargıda bulunmanın yıkıcı etkilerine dair, piyano yarışmasındaki jüri üyesinin endişesini şekillendirmişti.

O zaman burada, yeteneği diğerleri için bir gizem olan bir beyin cerrahı ya da virtüözünkinin tersine, fakat ona eşit derecede bir yetenek muamması vardır: Bu, kişinin kendine bile bir sır olan "potansiyel"dir. Doğal yetenekte gizlenen kötülük, geleceğe dair bir "söz" veren potansiyel kavramının kendisidir; yalnızca bireyin arzuya sahip olduğu bellidir, ancak bu sözün nelerden oluştuğu açıkça belirtilmez.

Doğal yetenek Pepys için anlamsız bir kavram olurdu. Onun için önemli olan, sadece nasıl yapılacağını bildiğin şeydi. O, doğal yeteneğin kariyerleri şekillendirmede her zamankinden daha önemli rol oynadığı modern iş dünyasını da aynı derecede tuhaf bulurdu. Sanayi Devrimi sırasında yeteneğe dayalı kariyerler doktrini hükümet bürokrasisi ve profesyonel mesleklerde, imalat ve ticaret alan-

10. Philip Brown ve Hugh Lauder, *Capitalism and Social Progress* (Basingstoke: Palgrave, 2001), s. 215.

larından çok daha hızlı gelişti. İlk defa bundan bahseden Adam Smith'in söylediği gibi, imalat sanayinde iş bölümü, bütün bir dolap yapan bir marangozun yeni imalat sürecinde yerini, yalnızca küçük bir parçayı yapan vasıfsız işçilere bırakacağı anlamına geliyordu. Bu süreç çok sayıda dolap üretmede daha etkiliyken, geleneksel bir zanaatta "beceri kaybı"na neden oluyordu. Aynı beceri kaybı süreci beyaz yakalılar dünyasında da sık sık ortaya çıkmıştır; örneğin mekanik daktilo, katip statüsünü dönüştürerek bundan sonra çoğu kişiyi sadece daktilo etme göreviyle sınırlandırdı, başka memurlar da aynı derecede uzmanlaştırılmış başka rutin işler yapmaya başladılar.

XIX. yüzyıl'ın sonlarına gelindiğinde iş dünyasının daha yüksek mevkilerinde çok az yönetici ya da iş sahibi kişi, pozisyonlarını üstün zekâları sayesinde hak etti. İş dünyasındaki başarının sırrı olarak rasyonel yönetim becerilerini vurgulayan her Andrew Carnegie için, katıksız saldırganlık ve açgözlülük dürtüsünü savunan çok daha fazla sayıda Jay Gould vardı. "Doğal yetenek" basitçe rekabetçi bir mücadele zevki anlamına geliyordu. Üstelik çok az iş, bürokratik devlete şekil veren yapısal çerçeveye sahipti: XIX. yüzyılda neredeyse hiç işletme okulu yoktu, bürokratik işler sınavla kazanılmıyordu; özel işletmeler de hükümetin yaptığı gibi başarısızlığı tanımlayan benzer tarafsız kriterler geliştirmemişti.

Sosyolog Daniel Bell ve Alain Touraine, bir kuşak önce, birbirlerinden habersiz modern ticaretin devlette ve profesyonel mesleklerde çok uzun bir zaman önce icat edilen değişiklikleri yakalamakla ilgili olduğunu iddia etmişlerdi. XX. yüzyılın üçüncü çeyreğinin sanayi toplumundan sanayi ötesi bir topluma dönüşümünü göreceğini söylediler. Bu sonunda "yeteneğe dayalı kariyerler" doktrininin kazanacağı bir dönüşümdür. Bilgiye dayalı işler, el işçiliğine ya da rutin işlere göre ekonomik olarak daha önemli olacaktı. İmalat sanayinin zor ve hizmet sektörünün tekrara dayanan işleri makineler tarafından yapılacak; bunların yerine insanlar beyin gücünü kullanan işler, teknik ve iletişimle ilgili işler yapacaklardı.

Her ikisi de, insanların yerine iç ekonomide yüksek teknolojiye sahip pahalı makinalar koymak yerine, rutin ve el işçiliğine dayalı

işleri Üçüncü Dünya'ya ihraç etmenin ne kadar kârlı olabileceğini iyi göremedi. Ancak Bell ve Touraine, becerinin kendisine yüklenen değerin sürekli olarak artacağını ve beceriye sahip olmanın elit ve halk kitleleri arasında eşitsizlik yaratacağını önceden tahmin etmişti. Diğerlerinin yanı sıra ekonomist Robert Reich de, Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Japonya'da bilginin kontrolüne dayanan ve orta sınıflar ile en üsttekiler arasındaki gelir ve refah aralığını açan "iki katmanlı" bir toplumun ortaya çıkışına işaret ettiler.[11] Kalkınma ekonomistleri ise, Hindistan, İsrail ve Filipinler gibi ülkelerde, geleneksel üst sınıflara paralel olarak bir tür yeni toplumsal tabaka oluşturan "beceriye dayalı elitlerin" doğuşuna işaret ettiler.[12]

Ancak bunlar hâlâ tanımlanabilir, çoğunlukla son derece teknik becerilerdir. Bell ve Touraine'nin haberini verdiği toplum aynı zamanda daha az sabit, daha fazla hareketli, daha kolay uyum sağlayan başka bir beceri türüne ihtiyaç duyar. Yeni çalışma türleri, bir görevden diğerine, bir işten başka bir işe, bir yerden diğerine geçmekte başarılı olan kişileri gerektirmektedir. Bu kısmen, küresel pazarda yön değiştiren talepten dolayıdır; bu durumda kuruluşlar işlevlerini, iş planlarını ve ürünlerini kısa sürede değiştirebilmelidirler. Böylece kısa sürede yeni şeyleri öğrenme becerisi, var olan bir problem ya da veriler bütününü daha derinden inceleme kapasitesinden daha değerlidir ve böyle bir kabiliyet, sabit bilgiden daha değerliyse, öğrenme potansiyeli geçmiş başarıdan daha fazla işe yarayacaktır. Bu ise, "potansiyel kabiliyet"e verilen ekonomik ödüldür.

1782'de askeri akademilere giriş sınavlarını yapanlar, soruları adaylara en bildik terimlerle ifade ederek sunmak istediler. Modern doğal yetenek testleri de aynısını yapar, ancak aynı zamanda çocuğun yeni ve yabancı materyalle karşılaştığı zamanki yorum yapma gücünü de araştırmak isterler. Doğal yetenek testleriyle sınanan tutum, işte bu yeni bir şeyi analiz etme istekliliğidir; ekonomik yarar

11. Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism* (New York: Knopf, 1991).
12. Bkz. Saskia Sassen, *Globalisation and Its Discontents* (New York: The New Press, 1998), 1. Bölüm.

bu kapasitede yatar. Aynı nedenle, Amerika'daki elit işletme okulları günümüzde ticari değeri olmayan özelliklere sahip öğrencileri tercih ediyor; örneğin dil öğrenme kabiliyeti, uyum yeteneğine sahip bir aklın belirtisi olarak görülüyor.

Ancak genelleştirilmiş zeka testlerinin, gelecekteki okul ya da iş yaşamı başarısının oldukça muğlak bir göstergesi olduğu vurgulanmalıdır. Amerikalı sosyolog Christopher Jencks, "erken yetişkinlik dönemde yapılan IQ testlerinin daha sonra tamamlanan okul yıllarındaki başarı derecesinin %30 ila 40'ını, tesadüfen seçilmiş bir yıldaki mesleki statünün %20-25'ini ve çok daha iyi biçimde otuzlu ve kırklı yaşlarındaki işçilerin yıllık kazançlarının %10-15'ini açıklayacağını tahmin ediyoruz." diyor.[13] Bir başka deyişle, tek rakamlı zekâ ölçekleri okul yaşamında ya da işteki eşitsizliklerin bazılarını açıklar, daha fazlasını değil. Aile geçmişi, sınıf, bireysel motivasyon ve salt şansın hepsi bir arada geleceği birlikte şekillendirmede çok daha önemlidir.

Doğal yetenek testlerinin analizini yapan Nicholas Lemann, hâlâ gerçek bir şeyi ölçtüklerinden emin değildir. Onu endişelendiren şey, bu tür testlerin kullanımlarıdır; zorla yürütülen çabalarla kazanılan yerel ve dikkate değer başarıları en aza indirmekte, onun yerine henüz gelmemiş başka bir şeye vurgu yapmaktadır. Daha da kötüsü, sonunda yetişkinlerin önünde açılacak ihtimallerin bir değerlendirmesini yapan bu testler, yaşam döngüsünün çok daha erken safhalarında yapılmaya başlanmıştır.

Doğal yetenek değerlendirmeleri, gittikçe artan bir şekilde çocukluğu toplumsal eşitsizliklerin önde gelen sahnesi haline getiriyor. Bu konudaki en uç örnek, İngiltere ve Amerika'daki ailelerin yeni yürümeye başlayan çocuklarını doğru çocuk yuvasına yerleştirmeye ilişkin endişeleridir. Değerlendirme orduları, çocukluğun yorumcuları haline gelir; örneğin çocukların oyunlarında ne gibi doğal yetenek belirtilerinin ortaya çıktığına bakarlar. Öte yandan Pepys'e göre ise, eşitsizliğin önde gelen sahnesi yetişkinliktir. Yalnızca yetişkinlerin birbirlerinin davranışları hakkında bildikleri

13. Bkz. Christopher Jencks, *Who Gets Ahead* (New York: Basic Books, 1979). 4. ve 5. Bölümler.

şeyler kabiliyet ölçüsüdür. Hakkında bir yargıda bulunmak için çok genç olan insanların değerlendirilmesinin, gerçekte Leeds Yarışması'ndaki yaşlı piyanistin aklında da olan şey olduğunu düşünüyorum. Bunu, genç bir sanatçıyı vaktinden önce felce uğratmaktan ziyade potansiyel kabiliyetini özgür bırakma arzusu olarak ifade etmişti.

Özet olarak, kabiliyet için adil bir ödül talebi, babadan oğula geçen mevkilerce belirlenen ayrıcalıklara karşı bir isyan olarak başladı. Modern toplum zaman içinde yeteneği düzenleyen kuruluşları nasıl inşa edeceğini öğrendi. Fakat bu düzenlenen yetenekler artan bir şekilde gizemli hale geldi: Virtüözlük ya da yüksek teknik beceri sahibi olunduğunda bu durum başkalarına gizemli gelir; doğal yetenek ve potansiyel kabiliyet durumunda ise kişinin kendisine karşı gizemli bir durum söz konusudur. Bu muamma hiç de öyle halim selim bir şey değildi. Uzmanlar, diğerlerinin üzerinde onların anlamadıkları güçlerini kullandı; doğal yetenek ve potansiyel üzerindeki vurgu ise, kabiliyetleri için bireylere ne tür bir ödül verilmesi gerektiğine ilişkin yargıları, yaşam döngüsünün erken dönemlerinde devreye soktu.

Bu tarihin illa ki bir kendine saygı ya da karşılıklı saygı problemini ima etmediği şeklinde bir itiraz gelebilir. Partideki, yarışmayı kazanamayan viyolonselciler, aynı evsahibemizin umduğu gibi, kendilerini toparlayabilir ve tatmin edici yaşamlar sürmek üzere yollarına devam edebilirler. Toplumsal olarak olumlayıcı eylem programıyla teşvik edilen genç zenci, sırf öğrenmenin kendisine bir aşk besleyebilir; ve kreşte doğal yetenek sergilemeyen çocuklar bile, kötü bir kadere teslim edilmez. En azından kabiliyet testleri geleceklerinin değişmez göstergeleri değildir diye düşünülür. Daha geniş açıdan bakılırsa, yeteneklerin eşitsizliği saygı pratiklerini belirleyen sınırlı bir unsur olabilir.

Kabiliyet ile saygı arasındaki bu halim selim ilişki fikrinin niçin pek gerçekçi olmadığını anlamak için, kabiliyet fenomeninin ken-

disini biraz daha derinden anlamamız gereklidir, zira bu olgu karakterin anlamını şekillendirir.

C. İKİ KARAKTER TÜRÜ

Kabiliyet, ya zanaatin ya da diğerlerinden üstün olmak şeklindeki ustalığın hizmetine verilebilir. Zanaat, bir şeyi iyi yapma kapasitesiyle, ustalık ise bir şeyin nasıl iyi yapıldığını diğerlerine göstermeyle ilgilidir. Zanaatkâr ile usta iki farklı karakter türünü temsil eder; bunlar çok farklı iki şekilde saygı görürler.

Zanaat ve ustalık arasındaki fark, 1954'de yazıları ve *Horae Canonicae*'nin üçüncü kısmını oluşturan, W.H. Auden'in "Sext" adlı şiirinde kesin çizgilerle tanımlanmıştır. Auden, zanaatkârın kapasitesini şöyle ifade eder:

> Kişinin yaptığı şeyi görmek gerekmez
> yaptığının onun mesleği olup olmadığını anlamak için
> yalnızca gözlerini izlemelisiniz:
> bir sosu karıştıran bir aşçının
> insan bedenine ilk neşteri vuran bir cerrahın
> bir konşimentoyu hazırlayan bir satıcının
> aynı adanmış ifadeyi takınırlar
> işlerini yaparken kendilerinden geçerek.

"Sext"de daha sonra hemen, zanaatkârın gücü, üstünlük gösterme kabiliyetiyle mukayese edilir:

> Verdiği emirleri duymanız gerekmez
> bir kimsenin yetkiye sahip olup olmadığını anlamak için
> yalnızca ağzını izleyin,
> bir şehri kuşatan bir generalin
> askerleri şehrin duvarını yararken,
> ... ya da savcının,
> jüriye doğru attığı bir bakışla,
> sanığın idam edileceğini anlamasında

dudakları ve etrafındaki çizgileri
gevşemiş, yüzlerinde asılı bir ifade
bu, kendi tatlı yolunu bulmanın basit zevki değil
haklı olmanın doyumudur...[14]

Zanaat, kendi başına bir amaç olarak kişinin emeğinin nesnesine yatırım yapmasını gerektirir: Auden'in şiirinde söylediği gibi bu, bir işi yaparken kendinden geçmektir. Ustalıktaysa kişinin emeği, başka bir amaca ulaşmak için bir araçtır; ne yaptığını, ne olduğunu başka birine göstermenin bir yoludur. Ustanın gösteriş yapması, kısmen diğerlerinin onayını gerektirir, ancak bu aynı zamanda kendinin farkında olma doyumu, "haklı olmanın doyumu"dur.

Auden iş yaparken kendini unutmaktan bahsettiğinde, söz ettiği işin kendisi neredeyse hiç mekanik değildir. Tek tek çalgıların özelliklerinin farklı olması gibi, müzisyenlerin bedenleri de farklıdır; viyolonsel ustası için avuç içinin şekli ve parmak uzunluğundaki farklılıklar, sol elin doğru perdeyi yakalamak için teller üzerinde farklılaşan konumlanışına neden olur. Bir zanaat, bir kabiliyet geliştirmek, zorlanma ya da anormallikle karşılaşılan faaliyet bölgesine odaklanmayı gerektirir; bu, araştırmacı bir ruh gerektirir.

Zanaatkâr olarak bilgisayar programcısı, bir programın problemlerine ve pürüzlerine gömülebilir; bir usta olarak ise, onun diğer programlara kıyasla avantajlarını vurgulamak isteyecektir. Zanaatkârlık ve ustalık arasında çok önemli bir başka fark da vakitle ilgilidir. Zanaatkârlık işi yavaştır: Adım adım biriktirilerek gelişir, sürekli pratik yapmayı gerektirir. Ama birinin ustalığını göstermeye eylemi yalnızca kısa bir an alabilir; bizim rehberlik toplantımızda genç doktorun ustalık gösterisi için birkaç cümle yetti; Auden'in şiirindeki gibi o "haklıydı."

Konuya bu şekilde bakarsak, zanaatın icrası, doğası gereği ustalık gösterisinden daha değerli bir faaliyet olarak görünebilir. Ancak okuyucunun, benim müzik zanaatından çıkardığım dersin aynısını yaşam öyküsünden çıkarmış olacağını umuyorum: Bu ders, karakterini başka insanlara bağlı olarak oluşturmamayı öğütler.

14. W. H. Auden, *Collected Poems*, der. Edward Mendelson (New York: Random House, 1976), s. 629-33.

Nedeni kısmen çok basittir: Zanaat emeğindeki "kabiliyet" kişinin detaylar üzerinde saplantılı şekilde durma kapasitesinde yatar; bir psikanalist zanaatkârın nesne takıntısı [object compulsion] tarafından yönetildiğini söyleyebilir. Müzikte, bir nağmeyi akortlu çalmayı öğrenmek, tam perdeden çalınayı başarmak, yaylı sazlar çalan müzisyenlerin yıllar süren eğitimlerinde onları meşgul eden saplantılı bir endişedir. Fakat bu saplantı sadece, zanaat işinde diğer insanlarla ilişkiyi kesme pahasına bir şey üzerine odaklanabilmek anlamına gelir; genç bir müzisyen olarak benim açımdan bu kesinlikle böyleydi.

Zanaat işinin karakter oluşturucu bir nitelik almadığı daha karmaşık bir yol vardır. Sahne sanatlarında bu durum, ister Fischer-Dieskau gibi büyük bir sanatçı ister yalnızca bir düğün şarkıcısı olsun, her sanatçının müzik metnine karşı hissettiği sadakatle ilgilidir. Metin, kendi gerçekliğine sahiptir; biz kendimizi ona bağlarız, o bize değil. Vişne Bahçesi'nde bir aktör, Çehov'un doktorunu, geçirdiği bir ameliyatta yaşadığı tecrübesini aktarmaktan ziyade, onu canlandırmak için ele alır. Fakat tam da bu nedenden dolayı, zanaat işi kolaylıkla diğer insanlardan kopuşa ve de kendiyle baş başa kalmaktan uzaklaşmaya yol açabilir.

Zanaat işi yapan karakterin başarısızlıkları, kayıtsızlıkla ilgili olanlardır. Bu, profesyonel müzisyenler akortlu çalamayan amatörleri dinlerken sık sık ortaya çıkar; bunlar daha ziyade dinlemeyi bırakırlar, amatörün yaptığı şey her ne ise ona dikkatlerini vermezler. Amatör kişi müzik perdesini tehlikeye atarak, zanaatın standartlarına leke sürmüştür. Karşılıklı saygıyı bir yana bırakın, dikkat bile, sadece çaba harcayanlara, onu doğru dürüst yapmanın güçlükleriyle uğraşanlara karşı gösterilir. Benzer şekilde zanaat emeğinin içe dönük alanında, baştan savan ya da dikkatsizlik yapan işçinin, sizin benlik duygunuz hakkında ne düşüneceği de önemli değildir.

Bu zorunluluktan dolayı zanaat işi, toplumsal açıdan dışa dönük bir karakterin açık, içtenlikle karşılayan, karşılıklı uyuma dayalı alanlarına kolaylıkla uyum sağlamakta başarısız olabilir. Sosyolog Thorstein Veblen, zanaat işinin kendine saygıyı sağladığını, şart olmasa da karşılıklı saygının da buna ilave edilmesi gerektiğini söyler.

Zanaat üzerinden kurulu kendine saygı, Thomas Jefferson ve Jacques Necker gibi fizyokratların, doğuştan aristokrat olanların ona sahip olduğunu hayal ettikleri türden bir kabiliyet gibi, öncelikle yeteneğe dayalı kariyerlerin taraftarlarının meşruiyet iddialarını somutlaştırır. İlk ve en önemli odaklanma, işin kalitesi üzerinedir. Üstelik, zanaata harcanan emek bireye has olmak zorundadır; bu, tek bir kuralla açıklanamaz ya da hiçbir öğretmen tek başına bu işi bir başkası için yapamaz. Ancak zanaat işi; bir potansiyel olarak, bir ihtimal olarak anlaşılan kabiliyetin tam karşı tezidir. Ne niyetler ne de imalar göz önüne alınır, yalnızca sonuçlar önemlidir. Sınav ortamında bir problemin içerdiği tüm güçlükleri araştırmak zanaatkâr ruhunu temsil eder, fakat bunun sınava tabi tutulan kişi için felaket sonuçlar alabilir. Veblen'in de söylediği gibi, zanaatkârlık çok eski moda bir erdemdir, ayrıca pek öyle arkadaş canlısı bir erdem de değildir.[15]

Ustalık, toplumsal onur alanında yer alır. Eğer bir kişinin kabiliyetlerini diğerlerine göstermesi sadece hükmetmek ya da övgü kazanmak için bir çabaysa, bu kabiliyet gösterisi prestij girişiminden daha fazla bir şey olamazdı. Ancak ustalık gösterileri bu kadar basit değildir; bunlar başkalarına öğretme ve akıl hocalığı yapma niyetiyle de harekete geçirilebilir. Örneğin sekreter rehberlik toplantımızdaki çocuklara nasıl stenografi öğrendiğini göstererek, onlara karşı bir usta gibi davranmış oldu. Toplumsal onurun temel bileşenlerinden olan bir davranış kodunu açıkladı, o koda bir örnek teşkil etti; bunu da ne yapacaklarına dair bilgiye sahip olmadıklarını onlara göstermek için yaptı.

Toplumsal onurun pozitif ve karakter onaylayıcı tarafında, bir kişi diğerinin onu taklit edebilmesi için güç gösterisi yapar. Fakat işte tam burada büyük bir problem vardır: Bunu izlemeye ve tepki vermeye çalışan kişi yıpratıcı bir kıskandırıcı mukayeseden mustarip olabilir.

15. Bkz. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1992).

Taklitle öğrenme, sistematik olarak ilk defa Aristoteles'in *mimesis* üzerine yazılarında ele alındı. Taklidin amacı, "eylemde mükemmellik" olarak çevrilebilecek olan *arete*dir. Taklidin disiplini ise *paideia*dır. Ne bu amaç ne de uygulaması kolaydır. Mükemmellik arzusu, kişinin kendi yetersizliğini tanıdığını varsayar: Burada mesele, yetersizliğe rağmen bir amacı başarmak değildir. En azından Aristoteles için, uygulamada açıklık gereklidir: Taklitle öğrenilecek hareketler ve akıl hocalarının göndereceği mesajlar, anlaşılması güç ve çelişkili olamaz. İşi kurallar yönetir.

Ancak diğer bir Yunan okulu, örnekle öğrenmenin daha dolaylı bir süreçle olduğuna inanır. Platon'un Sokrates'i, kural koyma konusunda utangaçtı, o daha çok soru sorardı. Sokrates'in dolaylı olmasının nedeni kısmen, bir şeyi anlamanın gerçekte ne anlama geldiğine ilişkin Platon'un görüşüyle ilişkilidir. Bilgi, sahip olunan bir şey olarak, bilenin bizzat kendisiyle bir şekil almalıdır. Bu da Platon'un zanaat bilgisine ilişkin kendi yorumudur. Ayrıca, Sokrates'in dolaylı oluşu kısmen kendi toplumuna meydan okumasından ileri gelir.

Onun dönemindeki Yunanlılar için taklit, kaçınılmaz olarak rekabete yol açtı. Diğerlerinden ne yapılacağını öğrenmek isterdiniz, çünkü tek istediğiniz onların yapabildiğinden daha iyisini yapmaktı. Oyunlarda ya da savaşlarda olduğu gibi, bu, akademilerde de geçerliydi. *Paideia* ve *agon* birbirinden ayrılmazdı. Yunanca *agon*un anlamı gayet açıktır; bir bilgin, asker ya da atlet olsun, akıl hocası, karşısındakinin onu geçmek için ortaya çıktığını biliyordu ve diğerlerine karşı ustalığın açıkça gösterilmesi utanç verici bir olay değildi. Buna prestij için dizginlenmemiş bir yarış diyebiliriz. Platon'un bu rekabetçi gösteri hakkındaki eleştirisi, güçlüklerin üzerinde durma ve onları araştırma ihtimallerini en başından kapatıyor olmasıydı. O, kişinin kendi yetersizliği varsayımını, yani *aretenin* başlangıç noktasını ciddiyetle ele aldı.

Modern düşüncenin bir kolu taklitçi, rekabetçi güdüyü, Platon'unkinden çok daha az değerli nedenler yüzünden Yunanca *agon*un tam tersi olarak ele alır. Bu, Freud'un rol modeli olarak, oğlu üzerinde çok önemli bir ağırlığa sahip olan ve hep onunla birlikte

olan babaya dair görüşünde ortaya çıkar. Bu, onunla oğulun kurtulmayı istediği bir yüktür. Oğul, babasını reddederek rekabet eder ve sonunda "Sana ihtiyacım yok," der. Edebiyat eleştirmeni Harold Bloom, buna etkilenme kaygısı der. Bu aynen bir şairin üzerindeki en güçlü etkilerin, onun kabul etmekten en fazla kaçındığı etkiler olması meselesidir.

Belki de toplumumuz *bireysel* inisiyatifi yücelttiği için bu dürtü ortaya çıkar. Kişinin diğerlerinin etkisini reddetmesi ya da gizlemesi, onun güçlerini ve becerilerini kendi marifetiymiş gibi gösterir. Bir rol modelin güç gösterisi aslında bunu yönelttiği kişiye boğucu gelebilir. Doktor "Eğer ben kendimi değiştirebiliyorsam, siz niçin değiştiremeyesiniz?" sorusunu sorarak dinleyicilerini huzursuz etmişti. Bu soru dinleyicileri için utandıran bir ayna işlevini gördü; doktorun başarıları ise onların zavallı durumunun negatif bir yansıması gibiydi.

Ancak taklit ve rekabet arasındaki ilişkiye eklenmesi gereken başka bir boyut daha var. İster açık isterse gizli olsun, taklit, baştan çıkarmanın dinamiklerini taşır. Bu tecavüz değildir. Usta pohpohlanmak ister; *protégé* ise [himaye altındaki] onu, haset ederek pohpohlar.

D. EŞİTSİZLİĞİN BAŞTAN ÇIKARMALARI

Eşitsizliğin yoldan çıkmış ve baştan çıkarıcı gücü, Rousseau'nun en büyük denemelerinden biri olan (nihayet 1755'te basıldığı zamanki adıyla) *The Discourse on the Origin of Inequality*'nin [İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma]* konusunu oluşturur. Geliştirdiği argümanlar, günümüzde de hâlâ o kadar önemlidir ki, burada onları biraz açmak istiyorum.

Rousseau'nun başlangıç noktası şudur: Eğer olduğumuzdan farklı bir kişi olmak istemiyorsak kıskandırıcı mukayese bize acı veremezdi. Sadece maddi koşullar anlamında bir farklılık değildir

* Bkz. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yay., 1998.

burada söz edilen: Farklı bir insandır da. Haset, bir başkası olma arzusunun ifade yollarından biridir. Modern toplum bizi haset etmeye teşvik eder. Gelenek ve mirasla devralınan konumun yok olmasına, kendi meziyetlerimizle kendimizden bir şey yapma ihtimalini doğrulamaya bizi bir başkası olmaktan alıkoyan nedir? Tüm yapacağımız, olmak istediğimiz insan türünü taklit etmektir.

Ancak, eğer bu daveti kabul edersek, kendimize saygımızı kaybederiz. Fakat bizler masum kurbanlar değiliz; hiç kimse bizi haset duymamız için zorlamıyor.

İnsanların nasıl kendine saygıyı kaybetme yoluna girdiğini açıklamak için Rousseau, *amour de soi* ile *amour propre* arasında bir ayırım yapar. Bu Fransızca terimler, öncelikle kendine özen gösterme kabiliyetini, kendine dikkat etme kapasitesinden ayırır. Rousseau şöyle der:

> *Amour propre* ve *amour de soi* birbiriyle karıştırılmamalıdır... *Amour de soi*, her hayvanın kendini korumasını sağlayan doğal bir histir. *Amour propre* ise yalnızca göreceli, suni ve Toplum'da doğmuş bir histir ve her bireyi kendisine bir başkasından daha fazla hürmet etmeye yöneltir.[16]

Bu durumda *amour de soi*, "kendini sevme" değildir; "kendine güven" olarak ifade edilmesi daha iyi olur; bu dünyada kendimizi koruyabileceğimize dair içten gelen bir inançtır. Bu güveni, yaşam desteğimiz olan o somut zanaat emeğiyle kazanırız. *Amour propre* ise, yalnızca bir üstünlük sergileme değildir, aynı zamanda bir eşitsizlik gösterisidir. Rousseau'nun biyografisini yazan Maurice Cranston, *amour propre*'u çarpıcı biçimde "diğerlerinden üstün olma *ve* onlardan hürmet görme arzusu" olarak tanımlar.[17] Cümlenin ikinci yarısı karşımızdakilerin baştan çıkarılmasını gerektirir; Rousseau onların baştan çıkarılma istekliliği üzerine odaklanır.

16. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality, The Collected Writings of Rousseau* içinde, der. Roger D. Masters ve Christopher Kelly (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1991), 3:91, not 12.
17. Maurice Cranston, *The Noble Savage, The Life of Jean-Jacques Rousseau*, Cilt 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 304.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma'nın açıkça ortaya koyduğu gibi Rousseau, sıradan insanların kendine saygısının, diğerleri tarafından belirlenen bir örneğe benzemeye çalışarak nasıl solduğunu çözmüştür:

> En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en yakışıklı, en güçlü ve en zeki olan ya da en güzel konuşan kişi en fazla sayılan kişi olur; ve bu, eşitsizliğe aynı zamanda da kötü huya doğru atılan ilk adımdır.[18]

Bunu Nietzsche'nin *Beyond Goad and Evil* [İyilik ve Kötülüğün Ötesinde] eserindeki "Ahlâkı hiyerarşi önünde eğilmeye zorlamalıyız." ifadesiyle karşılaştırıncaya kadar, bu pasajda olağandışı bir şey görülmez. Nietzsche'nin tavsiyesi tam da güçlü olmak, kendiyle gurur duymaktır.[19] Rousseau'ya göre, üstün insan zayıfa karşı ilgisiz değildir: Zayıfların hasedi, onun değerli bir şeye sahip olduğunu onaylar. Peki bunu nasıl ortaya çıkarabilir?

Üstün insan, gümrük kapısında bekleyen, karşısındakileri el işaretiyle çağırıp pasaportlarının geçerliliğini reddeden bir gümrük memuru gibidir. Israr edilince memur, "Size geçerli bir pasaportun neye benzediğini göstereyim." der. İşte o zaman göçmenler oltaya yakalanır. "Ama benim pasaportum aynı bunun gibi görünüyor!" derler. Ancak baştan çıkarma meydana gelmek üzeredir: Memur üzüntüyle itiraz eder, "Mmmm, aynısı gibi görünüyor, ama emin değilim." der ve daha sonra sahne tamamlanır; göçmen belgelerine şöyle bir bakar ve üzüntüyle, "Hakiki olmasına rağmen pasaportum yeterince iyi değilmiş" der.

Rousseau'nun, zamanın Paris'inde keşfettiği kıskandırıcı mukayesenin işleyişini kabaca ortaya koymuş oldum. Paris, yaşlı adamların diğer insanların boyandığını fark edeceğini bilmelerine rağmen saçlarını boyadıkları, güçlü burjuva ailelerinin, en çok onlarla akşam yemeği yemeye ya da onlardan borç para almaya tenezzül

18. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, der. Maurice Cranston (New York: Penguin Books, 1984), s. 114
19. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev.: Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1966), 221. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2004.

eden aristokratların alaycı gülümsemelerine neden olacağını bildikleri halde kendilerine arabalar, evler ve giysiler almak için kendilerini parçaladıkları bir şehirdi. Rousseau'ya göre daha çok bu nedenle, aynı işleyiş, yoksulların onları ayakta tutacak işleri bırakmasına yol açacaktır. Bu işleri, caddelerdeki bazı mucizevi karşılaşmalar, bir sır olarak saklayacakları bazı servet artışları için terk ettiler, onları iyi bilen ve onların iyi olmasını dileyenlerin yeise düşeceğini bilmelerine rağmen. Haset kişinin gerçekliğe dair yargılarını belli bir süre için dondurma gücüne sahiptir. Sonuç olarak bir kişinin *amour de soi*'sı, yaş, mevki ya da kendi kabiliyetlerine güvenin nazik bir kabulü olsun ya da olmasın, kurucu niteliktedir.

Kendine saygıyı karakterin asıl temeli olarak düşünebiliriz, ancak Rousseau öyle düşünmüyordu. Kişinin sahip olmadığı şeye beslediği arzu, ona çok daha güçlü itici bir kuvvet olarak görünmüştür. Bu yüzden *amour propre* daima *amour de soi*'dan önce gelecektir.

Eşitsizliğin baştan çıkarmaları, yalnızca Rousseau'ya değil çoğu çağdaşına da yeteneğe dayalı kariyerler doktrininin karanlık yüzü olarak görünmüştür.

The Wealth of Nations [Ulusların Zenginliği] eserinde Smith, "insanoğlunun büyük bir kısmının sahip olduğu kabiliyetler hakkında beslediği kibirli kendini beğenmişlik"ten söz eder ve "her insanın kazanma ihtimaline –az ya da çok– aşırı değer verdiğini, kaybetme ihtimalini ise çoğu insanın hafifsediğini" iddia eder.[20] Piyasadaki rekabetçi mücadele, bu "kibirli kendini beğenmişliğin" acımasız yanılsamasını ortaya çıkarır. Ancak, hasette ısrar eden kitleler arasında, başarmak için risk alma lüksüne sahip olanlar, yalnızca tamamen refaha sahip kişilerdir. Böylece çok küçük bir başarı şansına sahip olmalarına rağmen, bu ihtimalle baştan çıkarılmış olurlar.

Piyasa ekonomisi aynı zamanda, "yeteneğe dayalı kariyerler"

20. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, (1776; Londra: Methuen, 1961), s. 107, 109. [*Ulusların Zenginliği, Cilt I-II*, çev.: Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Mehmet Tanju Akad, Alan Yay., 1997, 2002.

mücadelesine yaptığı çağrısındaki "dayalı" sözcüğünü de geçersiz kılmış görünüyor. Yetenekli kişi, kitlelerin pasaportlarını geçersiz kılan ve kendi kendine haklı olduğuna karar veren bir seçilmişi temsil eder, bu ise bugünkü "liberal elit" tabiri ile hafızamıza kazınmış durumdadır. Bu tam da, çok daha önceden *An Essay on the History of Civil Society* eserinin yazarı İskoçyalı Aydınlanma filozofu Adam Ferguson'u endişelendiren şeydir:

> Mesleklerin birbirinden ayrılması, becerinin geliştirilmesini sağlayacak gibi görünmesine rağmen bir ölçüde toplumu birleştiren bağları kıracak, maharetin yerine sanatın şeklini ve kurallarını koyarak bireyleri akıl ve kalbin hislerinin birlikte mutlulukla kullanıldığı ortak meslek alanından geri çekmeye hizmet edecektir.[21]

Rousseau, elitizmin öteki yüzünü anlamıştı: Kitlelerle bir tutulma ve onlarla özdeşleştirilme korkusu. Üstün kişinin *amour propre*u asla sıradan biri gibi görülmeye dayanmaz. Aslında liberal elit kendini en uçtaki yoksulluk ya da acıyla özdeşleştirebilirken, Amerikan argosunda *kaybeden* denen sıradan insan onlarda kaygı uyandırır. Bu kaygı, potansiyel kabiliyete yapılan modern vurguda tuhaf bir kayma yaratır; bu içinde *amour de soi* gibi bir şey geliştirmenin zor olduğu bir eğitim ve iş rejimidir ve kişinin kendi kapasitesinin gerçekçi bir değerlendirmesini oluşturur. Bu yüzden, Smith'in korktuğu türden bir fantazi gerçekleşmemiştir.

Hasedin baştan çıkarıcılığına karşı Rousseau, zanaatın sırf bir şeyi iyi yapmakla ortaya çıkardığı kendine saygıyı, yani *amour de-soi*'nın erdemini savundu. Ancak denemesi, baştan çıkarmanın dinamiklerinin kendine saygınınkilerden daha güçlü olmasından korktuğu için, bir kötümserlik notu ile son bulur.[22] Zira diğer insanları gereğinden çok fazla ciddiye alıyorduk, halbuki kendimizi yeterince ciddiye almamıştık.

---

21. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (New York: Cambridge University Press, 1996), s. 364.
22. Rousseau'nun bu okumasında Marshall Berman'a özellikle çok şey borçluyum, *The Politics of Authenticity* (New York: Atheneum, 1970).

Bunlar, saygının yaşanmasında eşitsizliğin ürettiği, özellikle de eşit olmayan yeteneklerin neden olduğu sorunlardan bazılarıdır. Gerçekçi egaliteryenler, doğanın güzellik ya da sanat gibi, beyinleri de eşit dağıtmadığını kabul eden ilk kişilerdi. Asıl konu, toplumun bu gerçeğe ne mana verdiğidir. "Yeteneğe dayalı kariyerler", işte bu eşitsizliği onurlandırmanın bir yoluydu; bunlar, yeteneğe şekil verilebilen ve tanımlanabilen bir çağda ortaya çıktı. Modern dünyadaki potansiyel kabiliyet kavramı bu tanımı geçersiz kıldı, ama eşitsizlik hâlâ bizimle.

İster büyük ister küçük bir yetenek olsun yeteneğin bizzat kendisiyle, kişinin kendisiyle diğerleri arasında ilişki kuran karakteri arasında müphem bir ilişki vardır. İçsel saplantı [inward obsession] ya da nesne bağlılığı [object fixation] yoluyla kendine saygıyı kazanma zanaatı bu bağlantıyı reddedebilir. Prensip olarak ustalık gösterileri, rehberlik ve taklit amacıyla modeller sağlayarak daha güçlü bir bağlantı sağlayabilir. Ancak pratikte, taklit ve rekabet uzun bir süredir birbiriyle ilişkilendirilmişken, bu bağlantı düşmanca bir ilişki haline gelmektedir. Ve yine ustalık gösterisi, zayıfın güçlüyü taklit ederken haset yoluyla yalnızca eşitsizliği onayladığı bir baştan çıkartma dinamiğini tetikleyebilir.

E. KENDİNE HÜRMETİN AZLIĞI

Doğal aristokrasi doktrinine bağlı Aydınlanma reformcuları, Leeds Festivali'ndeki kaybeden yarışmacılar tarafından gayet iyi özetlendiği şekliyle bir problemleri olduğunu biliyorlardı: Eşit olmayan yetenek karşısında insanların cesaretlerinin kırılması ve gücenmeleri nasıl önlenebilir? Bu, kıskandırıcı mukayese problemidir.

Beaumarchais'nin komedisi *Figaro'nun Düğünü* aynı zamanda *Pepys'in İntikamı* başlığını da alabilirdi; bu komedi, doğal yeteneği kutsar ve Figaro biraz donuk olan üstlerine galip gelir. Ancak kıskandırıcı mukayesenin gerçek problemi, Diderot'nun daha çok Rousseau tarafından tanımlanan *amour de soi*'nın kaybına kurban giden bir adamın itirafları olan *Rameau'nun Yeğeni* diyaloğunda

daha iyi ifade edilmiştir. Büyük besteci Rameau'nun öyküdeki kurgusal yeğeni, sadece bir gölgeden birazcık daha fazla önemli olduğunu kabul etmekten bitkin düşene kadar kasım kasım kasılır ve önemsizliğini reddeder. Viyolonsel yarışmasında olduğu gibi, kıskandırıcı mukayeseler, büyük ihtimalle o işten incinecek olan kişilerin bizzat kendileri tarafından yapılır.

Modern psikolojinin sözcük dağarcığında, bu tür kıskandırıcı mukayeseler "kendine hürmetin azlığı"na yol açar. Kişisel rehberlik ya da kişisel olmayan olumlayıcı eylem gibi modern toplumsal politikalar, şahsiyeti yaralayan kıskandırıcı mukayeselere karşı koymayı amaçlar. Yetenek eşitsizliği ve kendine saygı arasındaki temel bağlantının incelenmesi, daha çok siyaset bilimi bakış açısıyla yazan yazarlara bırakılmıştır.

Bu yazarların vardığı sonuç, çeşitliliğin eşitsizlikten çok daha önemli olduğudur; farklı türlerdeki kabiliyetler herhangi bir yetenekte görülen eşitsizliklerden daha önemlidir. Örneğin hukuk filozofu Ronald Dworkin, "Aklın belirli niteliklerini takdir ederiz... bu takdir maddi bir şekle dönüşmemelidir," diyerek, toplumun ham zekâyı ayrıcalığa dönüştürmemesi gerektiğini savunur.[23] Psikolog Howard Gardner gibi, Dworkin de zekânın çok çeşitli kapasitelerden oluşan bir deste olduğunu iddia eder. Gardner insanların görsel zekâ kadar konuşma becerisine, işitsel beceri kadar matematik anlayışına sahip olduğunu ve bu tür kapasitelerin IQ testlerinde olduğu gibi tek bir sayıyla temsil edilmesinin hemen hemen imkânsız olduğunu göstermiştir. Bu yazarlar, nasıl karşılaştırma yapılacağından ziyade, bireylerin yapabilecekleri şeylerin çeşitliliği üzerine yoğunlaşır.[24]

Ayrıca, toplumlara da aynı şekilde bakmak için iyi nedenler vardır. Ekonomist Amartya Sen, farklı toplumların aynı kaynakları kullanma kapasitelerini analiz ederek bu savı savunmuştur. Örneğin tek bir parasal standarta göre değerlendirildiğinde, Çin eşit miktardaki yabancı yatırımları kullanmada Hindistan'dan "daha

23. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Mass.. Harvard University Press, 2000), s. 326-7.
24. Howard Gardner, *Frame of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (New York: Basic Books, 1983).

akıllı" görünür. Ama bu tek standart yanıltıcıdır, çünkü Çin ve Hindistan'ın farklı ihtiyaçları vardır ve Sen'in söylediği gibi, kaynakları kullanma tarzları değerlendirilirken bunların özel "işlevleri" temel alınmalıdır.[25]

Eşitsizlikten ziyade çeşitlilik üzerine vurgu yapan bu argümanlar hayranlık uyandırıcıdır, ancak kendine hürmetin azlığı problemini ortadan kaldırmazlar. Hintli olmaktan gurur duymama rağmen, daha güçlü olan Çinliler bunu gölgeleyebilir ve sadece ben kendimi küçülmüş hissettiğim için, kendimi onlarla mukayese etmekten vazgeçemem. Bu tutum bir anlamda insanlık kadar eski olduğu için, insanın haset ve hınca eğilimi hiçbir şekilde zaman ve yer sınırlaması tanımaz. Fakat eşit olmayan kabiliyet, bir başka şekilde bu duygular için belirli bir tarihsel yol yaratmıştır.

Yeteneğe dayalı kariyer. Aydınlanma döneminde bir tür toplumsal simyaya maruz kalmış, böylece maharet ve yetenek eş anlamlı hale gelmiştir. Bu simya, Daniel Bell ve Alain Touraine'in beceriye dayalı toplum olarak tanımladıkları sanayi sonrası toplum hakkında yazmaya başladıkları dönemde, İngiliz sosyolog Michael Young tarafından icat edilmiş modern "meritokrasi"* terimini üretmiştir. Meritokrasi; motivasyon, arzu ve tutumu, cesaret ve beceriyle birleştiren, doğal yetenek kelimesi gibi aynı dil ailesine mensuptur.

Bu sadece, Nicholas Lemann'ın üzerinde çalıştığı doğal yetenek testleri mucitlerinden ve özellikle de toplumun cömertliğini üzerine çekmeyi "hak eden"leri yaşam döngüsünün daha erken safhalarında keşfetme çabalarından nefret ettiği, simyasal bir meritokrasi yaratma araştırmasıdır. Çalışmasının heyecanla yazılmış sonuç bölümünde Lemann şöyle söyler:

> Şüphesiz her toplum görevlerini iyi bir şekilde yerine getirecek kişilerle doldurulması gereken yetki ve uzmanlık mevkilerine sahiptir. Ancak Amerikan meritokrasisinin temel prensibi bundan farklıydı. Bu prensip, kişilerin özel rollere uygunluğuna göre değil, genel değerlerine gö-

25. Amartya Sen, "Economic Development and Social Change: India and China in Comparative Perspectives", London School of Economics STICERD Discussion Paper Series, Aralık 1995.

* Yeteneğe göre mevki verme sistemi. (ç.n.)

re seçilmesi gerekliliğini öngörüyordu, sanki günümüze uyarlanmış, seçili püritenler gibi.'"[26]

Michael Young da, kendine özgü bir eleştirmendi; elit ve kitleler arasında yeni bir bölünmeden korkuyordu: Ayrıcalıkları hak ettiğini düşünen güçlü bir elit ve akıllı insanlar karşısında hem utanan hem onlara hınç duyan bir kitle. Young'ın *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033* adlı hicvinde her şeyin yerini bulduğu bir an vardır; eserin anlatıcısı XXI. yüzyılda yaşayan parlak bir yüksek lisans öğrencisidir: Gözü kara genç sonunda yeni meritokratik sistemde "alt sınıfların artık isyanı etkin hale getirme gücüne sahip olmadığını" iddia eder. Bu noktada bir dipnotta, yazarın düşük IQ'lu yığınların başlattığı bir ayaklanmada öldürüldüğü ve meritokrasinin onların bireysel olarak katlanamayacağı bir hal aldığını belirtilir.[27]

Toplumsal sınıf meselesine giren her araştırmacı, büyük ihtimalle kendine hürmetin azlığının özel bir sonucuyla karşı karşıya gelir: Yeteneklerinden gurur duyması gereken kişilerin, bu yeteneklerinin yaşamlarına olan etkisi. İngiliz sosyolog Paul Willis *Learning to Labor* adlı eserinde, fazla ileri giderek arkadaşlarıyla bağlantılarını kaybetme, çok yükselirlerse kendi çevrelerinden kopma ve "kendilerini aşma" korkularından dolayı, işçi sınıfından gençlerin okulda ilerleme göstermekten nasıl kaçındıklarını gösterir. Bireysel kabiliyet iki ucu keskin bir bıçaktır; bunu kullanmak kişinin doğasındaki bir şeyi tatmin edebilir, ama bu, içinde bir yere sahip olduğu dünyasıyla bağlarını koparma pahasına gerçekleşir.[28] Ancak bu bağlar, kişinin kendisini gerçekleştirmek için yapması gerekenleri yaptığı duygusunu köreltebilir.

The Hidden Injuries of Class için Boston'da mülakatlar yaptığımda, benzer şekilde genç insanların kafalarını içinde bulundukları kazandan dışarı kaldırma korkusu ortaya çıkmıştı. Fakat burada, şu manalı meritokratik ifadeyle "kendini gerçekleştiren" çocukların

26. Lemann, s. 347
27. Michael Young, *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033* (Piscataway, N.J.: Transaction, 1999), s. 179.
28. Bkz. Paul Willis, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (New York: Columbia University Press, 1981).

aileleri. kendi çocuklarıyla yapılan kıskandırıcı mukayeseden mustaripti; daha geniş hareket imkânına sahip çocuklarının artık onlara yabancı olmasından, en kötüsü de onlardan utanır olmasından korkuyorlardı.

Yine Chicago'da rehberlik görüşmelerini organize ederken, gençlerin kendi aralarında öne çıkma korkusundan nasıl kurtulacaklarını düşünmek zorunda kaldık ve tekrar genç doktorun örneğine gelirsek, bu çözüm değildi; çünkü o gizli bir maharet adına konuşmuştu, fakat genç zenciler ve Porto Rikolular bunu ortaya çıkarmakla aşina oldukları benliklerine yabancı hale geleceklerdi. Günlük yaşamdaki tüm bu pratiklerde "meritokrasi", potansiyel olarak kazanacak ve kaybedeceklerin her ikisi tarafından da derinden hissedilen, dayanışma hissine bir tehdit anlamına gelir. Toplumsal hareketliliğin toplumsal bedelleri vardır.

Çeşitliliği savunanların şöyle bir ince düşüncesi vardır. Prensip olarak bir toplumdaki farklı yeteneklerin toplumun ortak refahına katkıda bulunması gerektiği düşüncesi. Bu görüşün ilk taraftarı şüphesiz ki Karl Marx idi; onun "Yeteneğine göre herkesten alınıp, ihtiyacına göre herkese verilecek," şeklindeki sloganı bunu çok iyi ifade eder. Ancak günlük yaşamda, genç Porto Rikolunun bir göz doktoru olması dinleyicilerine ne gibi bir iyi şey sağladı? Marx bunu, eğer sonunda doktorluk yapmak için geldiği cemaate geri dönerse, kabiliyeti ortak refaha katkı sağlar, diye cevaplardı. Ancak bu, sorunu çözmez: Kendilerini cemaatlerinin bir parçası olarak anlamaya çalışırlarken, konuşmacının üstünlüğü dinleyicilerine ne gibi bir aydınlanma sağlar?

Çeşitlilik taraftarları, kıskandırıcı mukayese ve kendine hürmetin azlığı problemine hatalı bir çözüm önermekten ziyade bir bilmeceyle karşılaşırlar. Bu basitçe, eşitsizliğin insan yaşamının temel bir gerçeği olduğu ve insanların sürekli olarak buna bir mana vermeye çalıştığı gerçeğidir.

Kıskandırıcı mukayesenin kötülüklerine karşı hayal edebildiğim en iyi korunma, benim zanaat diye adlandırdığım kabiliyet deneyimidir ve bunun nedeni gayet basittir. Karşılaştırmalar, puanlamalar ve testler sonunda diğer insanlardan kendimize doğru döner;

kişi eleştirel standardı içsel olarak belirler. Zanaatkârlık da kesinlikle diğerlerinin çalışmasıyla kıskandırıcı mukayeseyi ortadan kaldırmaz; ancak bir şeyi kendi içinde, kendisi için doğru yapmak üzere, yeniden kişinin enerjisine odaklanır. Zanaatkâr, eşit olmayan bir dünyada kendine saygısını sürdürebilir.

Geçmişe bakınca, New York'taki ev sahibemizin buna benzer bir şey söylemek istediğini anlıyorum; sonuçta maharet notalara bağlılıkta yatar. Diğer türlü Leeds'teki jüri üyesinin de belirttiği gibi, kişinin kabiliyetini diğerlerine kanıtlaması sadece diğerlerini felç edici bir çaba haline gelir.

Zanaatın itibarı kendine saygıyı getirse bile, yine de eşitsizlik sınırlarının iki yakasındaki karşılıklı saygı problemini çözmez. Aslında zanaat işi, kişiler arası süreçler ve ilişkiler pahasına iş yapmaya odaklanma eğilimindedir; yapana koruma sağlar, ama aynı zamanda onu tecrit etme riski taşır. Bu tecridin zanaatkârın karakterine getirdiği riskler, modern toplumda saygının ikinci formülünü ararken ortaya çıkar: Aslında yalnızca kendisine özen gösterebilenlere gösterilen saygı.

IV
Bağımlılığın utancı

Bir âşık hayal edelim, şöyle desin: "Benim için endişelenme, ben kendi kendime bakabilirim, hiçbir zaman sana yük olmam." Böyle bir âşığa kapıyı göstermeliyiz; zira bu hiçbir şeye ihtiyaç duymayan yaratık, bizim kendi ihtiyaçlarımızı da asla ciddiye almaz. Özel yaşamda bağımlılık insanları birbirine bağlar. Rehberlikleri için yetişkinlere bağımlı olamayan bir çocuk, öğrenemeyen, derin güvensizlik yaşayan çok ağır hasara uğramış bir insan olurdu. Yetişkinler olarak şayet biz hasta, yaşlı, kendimizden daha zayıf olup bizim yardımımıza gereksinim duyan kimselerden kendimizi sakınırsak, en iyi ihtimalle tanışlardan oluşan bir çevreye sahip oluruz, ama bu tanışlar arkadaşımız olmaz.

Öte yandan, kamusal alanda bağımlılık utanç verici olarak gö-

rülür. Bu durum, özellikle en çok da modern refah devleti reformcuları için böyledir. Yakın zamanlardaki bir İşçi Partisi konferansında, İngiltere Başbakanı "Yeni refah devleti çalışmayı özendirmeli, bağımlılığı değil," demiş ve "sınırları katı bir merhamet"i savunmuştu.[1] Muhtaçlıktan imtina edip kendine yeterliliği vurgulayan oldukça katı insani sınır, ötekilerin gözünde saygıyı getirir ve kendine saygıyı besler.

Cabrini, refah devleti reformcularının bağımlılığın kötülüklerini sergilemek üzere tasarladığı bir yer gibiydi. Benim zamanımda, yani 1940'ların sonlarında, bütçeleri kendi oturacakları evin parasını karşılayamayan insanlar için bir yerdi orası. Bu yer 1960'lara kadar parçalanmış ailelere, çocuk-annelere ve uyuşturucu bağımlılarına hizmet etti. Bağımlılık arttıkça, utancın da arttığı farz ediliyordu. Elli yıl sonra bugün beyaz komşularımızın kendilerinin küçük düşürüldüğüne inanıp inanmadıklarını bilmek mümkün değil; Cabrini'nin daha sonraki korkunç günlerinde içinde oturan çoğu sakin, "evleri"ne karşı şaşırtıcı bir bağlılık hissetti. Ama kesin olan şey dışarıdaki dünyanın onların bu koşullarını küçük düşürücü görmesiydi; onları kendilerinden kurtarmak için bazı şeyler yapılmak zorundaydı. Cabrini'de, refah devleti reformcuları en nihayet kesin çözüme başvurdular: Yakınlarda proje bölgesinin büyük kısmı yok edildi, evler yerle bir edildi, toprak dümdüz edildi; ve şimdi bu alanlarda pahalı, oldukça güzel müstakil evler yükselmekte.

Şu anda insanları bağımlılıktan kurtarma çabası, refah devleti reformunu, işsizlik yardımları, sağlık hizmeti, eğitim ve emeklilik yardımlarını kapsayan çok daha geniş bir yelpazeye yaydı. Eski refah devleti, muhtaç kişileri polis gücüyle idare ediyordu; ama şimdi reformcular muhtaçların devletten bağımsız olmalarını istiyorlar: İşsizlik parasıyla uzun süre yaşanamayacak, sağlık güvencesi sadece sigortasını ödeyenler için olacak, eğitimleri kendi seçtikleri okullarda olacak ve emeklilik gelirlerini kendileri yönetecekler. Reformun bu genişletilmiş alanı, bağımlılığın özel ve kamusal yüzleri arasındaki şaşırtıcı ayrımı daha da derinleştirdi. Aşkta, arkadaş-

1. Tony Blair, "Address to the Labour Party Annual Conference, 1997" Başbakanlık Basın Bürosu metni, s. 12.

lıkta ve ebeveynlikte vazgeçilmez olan, diğerlerine duyulan gereksinim, bağımlılığın utanç verici olduğu kanaati ile bastırıldı.

A. "ÇOCUKLAŞMA TEZİ"

Bağımlılığın küçük düşürücülüğüne ilişkin inanış, liberal kanondaki bir yetişkinlik kavramından gelir. Bu düşünce en iyi şekilde XX. yüzyıl Amerikan refah devleti reformcularının öncüsü Senatör Daniel Patrick Moynihan tarafından kariyerinin ilk yıllarında ifade edilmiştir. O zamanlar "yoksul olmanın nesnel, bağımlı olmanın ise öznel bir durum olduğuna" inanıyordu. "Yoksul olmak çoğunlukla önemli kişisel niteliklerle ilişkilendirilir; öte yandan bağımlılık pek bunlarla ilişkilendirilmez." Refah hizmeti müşterileri olan yoksulların kişisel yozlaşmaları için vardığı açıklamaya göre, "[bağımlılık], yaşamda bir tamamlanmamış durumudur: Çocuklukta normal kabul edilirken, yetişkinlikte normal olmayan bir durum."[2]

Moynihan, siyasi düşüncede "çocuklaşma tezi" olarak adlandırılabilecek uzun soluklu bir argümanı refah devletine uyguladı. Liberal düşünürler bu bağımlılığın, özellikle de devlete olan bağımlılığın yetişkinlerin çocuk gibi davranmasına neden olduğunu iddia ettiler. Kant'ın dramatik, az ve öz şekilde ortaya koyduğu "çocuklaşma tezi", bugün Amerikan ve İngiliz refah devleti reformcularına kaynaklık ediyor:

> Aydınlanma, İnsanoğlu'nun kendini maruz bıraktığı olgunlaşmamış halinden kurtulmasıdır. *Olgunlaşmamış olmak* bir başkasının rehberliği olmadan kendi anlama becerisini kullanamama halidir. Bu olgunlaşmamış olma hali, eğer nedeni anlayış yokluğu değil de kararlılık ve başka birinin rehberliği olmadan o beceriyi kullanma cesaretinin olmayışı ise, kişi kendini buna *maruz bırakmıştır* denebilir. Bu yüzden aydınlanmanın sloganı *sapere aude*'dir! *Kendi* anlama becerini kullanma cesaretine sahip ol![3]

2. Daniel Patrick Moynihan, *The Politics of a Guaranteed Income* (New York: Random House, 1973), s. 17.
3. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment'", *Kant's Political Writings* içinde, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 54.

Bu, çocukluk ve yetişkinliğin, olgun olmayış ve oluşun siyasal kategorilere aktarılmasıdır; bu ayrımlar bağımlılık fenomeni üzerinden yapılmaktadır.

Kant'tan bir yüzyıl önce John Locke, 1690'da *Two Treatises of Government* [Hükümet Üzerine İki İnceleme] adlı liberalizmin kurucu metinlerinden birinde, bir yetişkinin kamusal alanda neden muhtaç bir çocuk gibi davranabileceğini araştırmıştı. Locke'un düşmanı, kralların mutlak gücünün, bir babanın çocukları üzerindeki otoritesine benzediğini düşünen devlet adamı Sör Robert Filmer idi.[4] Locke bir babanın çocukları üzerindeki hükümranlığını bir hâkimiyet ve itaat pratiği olarak görür. Fakat onun görüşüne göre bu güç meşrudur, çünkü çocukta bağımsız muhakeme kapasitesi gelişmemiştir. İnsanlar büyüdükçe, yargıda bulunup rasyonel davranma becerisi kazanır, böylece kendi kendilerini yönetebilecek hale gelirler. Böylece özel alandan kamusal alana geçerler.

> Babanın çocukları üzerindeki hâkimiyeti eğitimlerindeki disipliniyle ilgilidir ve geçicidir... bu güç, aklın hâkim olduğu yaşlara eriştiklerinde... onların özgürlüğünü engellemez hale gelir... Ondan sonra babanın imparatorluğu sona erer ve o vakitten itibaren oğlunun özgürlüğünü herhangi bir adamınkinden daha fazla kısıtlayamaz."[5]

Meşru bir devlet, gençlere bu bağdan kurtulmaları için imkân vermelidir.

Eğer devlet bir yetişkinin bağımsız ve rasyonel olarak muhakeme yapma kapasitesini engellerse ne olur? İşte o zaman psikolojik jargona göre, yetişkinler özel alanda yaşandığı gibi çocukluğa geri döner. Locke bu fikri geliştirirken, yalnızca Filmer'in muhalifi olarak değil, mahkemelerin, özellikle II. Charles'ın İngiliz Sarayı'nın kötü üne sahip sosyolojik bir gözlemcisi olarak da konuşur. Gözlemleri, kısa bir süre sonra XIV. Louis'nin Versaille Sarayı mahkemesi için de geçerliydi; her iki saray da kendini oyuna adamış dük

4. Locke'un karşıtları hakkında faydalı bir yorum için bkz. Gordon Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (New York: Basic Books, 1975).

5. John Locke, *The Second Treatise of Government*, der. Thomas Peardon (New York: Macmillan, 1986), s. 37.

ve düşeslerle doluydu. Bu saraylarda uçuşan yapmacık sözler, en alelade iltimaslar için çevrilen entrikalar, aptalca can sıkıntıları ve bitmeyen eğlence arayışı rasyonel kendine hâkimiyeti ortadan kaldırdı; bu insanlar sanki "kralın çocuklarıydı." Onların kendilerine özgü bir varoluşları yoktu, kralın buyrukları vardı; kendi istekleri yoktu, kralın arzuları vardı.

Dikkatli okuyucu, Kant ve Locke'un pek de aynı fikirde olmadıklarını fark edecektir. Kant için, olgun olmama haline kişi "kendini maruz bırakır." Locke içinse, toplumsal ve siyasi şartlar insanları küçük çocuklar gibi davranmaya zorlar. Bu, daha sonraki refah devleti politikasında büyük önem taşıyacak bir fikir ayrılığıdır. Fakat filozoflar, bağımlılığın onursuzluğuna çare bulmada aynı fikirde mutabık kalmıştır. Bu, kişinin davranışlarında mümkün olduğu kadar çok rasyonel şekilde kendine hâkim olmasını içerir; özellikle de, sadece bağımlı olduğu için güçlülerin doğru dediği şeyleri kabul etmeyecektir. Rasyonel olarak kendi için muhakeme yapmak kişiyi yetişkin kılacaktır.

O zaman kişi diğerlerinin itibarını kazanır: "Çocuklaşma tezi" karşılıklı saygıya ilişkin modern inanışları derinden şekillendirmiştir. Saray mensupları aşağılıktır, çünkü parazittirler; vatandaş ise onurludur çünkü kendi kendine bakabilir. Fakat kamusal onurun klasik liberal kodları, "benlik" kelimesini pek de bugünkü anlamında kullanmaz; liberal düşüncenin babaları bireycilikten bahsetmemiştir. Bu "bireycilik" kelimesi daha sonraki bir zamana aittir; 1830'larda Alexis de Tocqueville Amerika'da tanık olduğu toplumsal tecridi tanımlamak için bu kelimeyi icat etmiştir. O zamandan beri toplumsal ilişkilerin bir reddi anlamında kullanılmıştır. Bu reddediş İngiliz Başbakan Margaret Thatcher'in "Toplum yoktur, yalnızca bireyler ve onların aileleri vardır," şeklindeki ünlü beyanatında doruk noktasına ulaşmıştır.[6]

Klasik liberalizm böyle bir görüşü asla onaylamadı. Ayrıca rasyonel benliğin, arzularında dengeli ya da eylemlerinde koordineli

6. "Individualism", Alexis de Tocqueville'nin *Democracy in America* eserinin ikinci cildinde görülür, der. J. P. Mayer, çev. George Lawrence (New York: Harper & Row, 1988). Margaret Thatcher'ın Douglas Keay'e verdiği röportajdan, *Women's Own*, 31 Ekim 1987, s. 8.

olduğunu da varsaymadı. Mill, bir yerde deneyimden, "alarm zillerinin amansız şekilde çalması" diye söz eder. Deneyimin birbiriyle ilgisiz parçalara ayrışmasını önleme ihtiyacı, planları ne kadar rasyonel olursa olsun yönetim için diğerlerine güvenmekten ziyade, yalnızca kişinin kendi aklını kullanmasıyla karşılanabilir. Liberal olgunluk anlayışının aslında "keskin bir sınırı" vardır; özkontrolün amansız mücadelesini vurgular.[7]

Bir yetişkin gibi davranma fırsatının reddi, Locke'a özgü büyük bir korkudur. Locke'un korkusu, Cabrini'nin erken dönemdeki şartlarına uyarlanırsa, cam savaşları başladığı zaman yetkililerin anlattığım şekilde olaya müdahale etmede bir an bile tereddüt etmemiş olmaları gerçeğinde ortaya çıkabilir. Mahalle sakinlerinin problemleriyle kendilerinin ilgilenmeleri yerine yardım almaları düşünülmüştü. Onlar küçük düşürülmüştü, çünkü onlara çocuk gibi davranılmıştı.

Refah devletinin daha geniş bağlamında, bu liberal kanaat reddedilemez bir doğruluk taşır. Bir doktorun kendisine hiçbir şey açıklamadığı hasta, alışılmış talimatlarla eğitim verilen öğrenci, önem verilmeyen çalışanlar; hepsi de kendi ihtiyaçlarına seyirci olan, üstün bir güç tarafından üzerinde çalışılan nesnelerdir. Bağımlılık madalyonunun bu yönü komünist pratikte de görülebilir; o pratikte de kendi hayatına seyirci kalmak, kolektif ideolojinin kabuğu altındaki gündelik yaşama hâkim oldu.

Ancak liberal olarak nitelendirilemeyecek toplumsal düşünürler ve yazarların da pasif bir bağımlılıktan aynı derecede korktuğu söylenmelidir. Bu onursuz durum, XVII. yüzyıl filozofu Etienne La Boétie'nin "gönüllü kulluk" uyarısında da görülür:

> Bazen ... öyle çok insan, öyle çok köy, öyle çok şehir, öyle çok halk ona verdikleri güçten başka hiçbir güce sahip olmayan tek bir tiranın altında ezilir ki. Bunlar, ona karşı gelmektense tahammül etmeyi tercih etmeselerdi, onlara kesin olarak hiçbir zarar veremeyecek olan tiranlardır... Bu yüzden de, bu duruma izin veren ya da daha doğru bir ifadeyle kendi kulluklarına neden olan bizzat kendileridir.[8]

7. Locke, s. 41 ve devamı.
8. Etienne La Boétie, "On Voluntary Servitude", çev. David Lewis Schaefer, *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie, and "On Voluntary Servitude"* için-

Dostoyevski'nin Engizisyon Mahkemesi Reisi "İnsan isyankâr doğmuştur." der; bu, çatışan arzuların lanetini taşıyan bir isyankârlıktır. Yalnızca küçültücü, gönüllü bir pasiflik, yalnızca kör bir itaat bu laneti hafifletecektir:

> Ama hiç kimsenin kuşku edemeyeceği, büyüklüğüne herkesin bir anda inanacağı, önünde eğileceği bir şey arar kişioğlu. Çünkü bu zavallı yaratıkların asıl dertleri, benim ya da başka birisinin tapınabileceği bir şey bulmak değildir. Herkesin inanacağı, önünde eğileceği, herkesin hep birlikte tapınacağı bir şey bulmak isterler. İşte tapınmaktaki bu genellik her insanın, tüm insanlığın yüzyıllardan beri en büyük acısıdır."[9]

Bağımlılığın utancını dile getirenlerin, anneyle bebeğin ilk birliktelikleri korkusuna sahip oldukları söylenebilir haklı olarak: Annesinin memesini emen bir bebek. İsteyerek ya da zorla, yetişkin insanlar meme emmeye devam etmekten korkarlar: Annenin memesi devlet olur. Liberalizmi diğerlerinden ayırt eden şey, dudaklarını memeden çeken insana dair görüştür; işte o kişi, vatandaş olur.

B. BAĞIMLILIK VE ÇALIŞMA ETİĞİ

Amerikan Cumhuriyeti'nin kurucuları dürüst vatandaşı çalışan insanla eşit kabul ettiklerinde, kafalarında özel bir işçi tipi vardı: Kendi toprağını işleyen azimli çiftçi ya da bağımsız zanaatkâr tipi.[10] Bu tip işçilerin niçin liberal geleneğe uyduğunu anlamak kolaydır; bu işçiler geniş ölçüde kendi emeklerini kontrol ederler. XVIII. yüzyılın sonunda, kumaş dokumada, cam ve çivi gibi bazı inşaat ürünü üretimlerinde olduğu gibi sanayi işi ve teknoloji yeni yeni başlıyordu.

Sanayi kapitalizmi ilerledikçe işçilerin işleri üzerinde gittikçe

---

de, der. David Lewis Schaefer (Westport, Conn.. Greenwood Press, 1998), ss. 191-4.

9. Dostoevsky, *The Brotheres Karamozov*, "The Grand Inquisitor" no. 11, ss. 288 ve devamı (Londra: Penguin, 1958). [*Karamazov Kardeşler*, çev.: Ergin Altay, İletişim Yay., 2001, s. 284.]

10. Bkz. Judith N. Shklar, *American Citizenship* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

daha az kontrole sahip olup bu liberal geleneğin hâlâ devam etmesi ironik görünebilir. Fakat sonra bu, krallardan ziyade kapitalistlere yöneltilecek bir suçlama işlevi gördü. İşinden gurur duyan bağımsız bir zanaatkâr, yalnızca kendi becerisine bağımlıdır; bu beceri sanayi işçilerine yük hayvanı gibi davranan bir sisteme bir suçlama olarak hizmet etmiştir. Zanaatkârın itibarı, John Ruskin'in yazılarında ve projelerinde olduğu gibi duygusal bir konu yapılabilirdi. Ruskin, sanayi sistemindeki işçilerin değersizleştirilmesine tezat teşkil eden, kendini gerçekleştirmiş zanaatkârlarla dolu bir ortaçağ geçmişi keşfetmiştir. Ancak bu aynı liberal ideal, William Morris'in işçilerin yaptıkları işi daha fazla kontrol edebilmelerini sağlamak için sınai teknolojileri ve pratikleri yeniden düzenleme çabalarında olduğu gibi, daha gündeliğe dair ve keskin bir dönüş yapabilir. Morris'in tasarladığı duvar kâğıtlarının görünüşleri güzeldir ve üretim teknikleri de yaratıcıdır; kitlesel olarak üretilirler, ama makineler tarafından değil. Morris'in atölyelerindeki işçiler işlerinin hızını kontrol etmiş, kâğıtların ve boya maddelerinin kalitesine karar vermiştir.

Max Weber tarafından tanımlanan çalışma etiği, bir açıdan liberal değerler ile sanayi kapitalizmi arasındaki fikir ayrılığından uzaklaşır: Weber'in kendisi sanayi teknolojisindeki deneyimlerle çok fazla ilgilenmiş görünmez; o sadece daha kapsamlı ve daha soyut bir kategori olan işin "rasyonelleştirilmesiyle" ilgilenir. Aslında Protestan çalışma etiğinin bizzat kendisi, liberal değerlerin bir tür tersine çevrilmesidir. Protestan çalışma etiği insanların kendi değerlerini ispatlamalarını, kendilerinin bağımsız, bir amaca sahip ve kararlı olduklarını göstermelerini, fakat bunu kendi zevklerini reddederek yapmalarını gerektirir. Ancak hiçbir zaman kendilerini yeterince iyi hissettiklerine dair bir kanıt yoktur. Belirli bir amacı olan kararlı insan sürekli olarak kendi değerini yeniden ispatlamak zorunda kaldı.

Sınai kapitalizminin ilk döneminde kapitalistlerle sanayi işçilerini ve Morris gibi sosyalistlerle daha katı imalatçıları bir araya getiren şey, çalışmanın kendisinin hem karşılıklı saygı hem de kendine saygının en önemli tek kaynağı olduğuna dair inançtı. Şüphesiz

ki tembellik çoğu eski kutsal metinde balısedilen bir günahtır; çoğu yoksul insanın, karnını doyurmak istiyorsa bu günahtan kaçınmaktan başka seçeneği yoktu. Fakat tarihçi Johann Huizinga'nın bize hatırlattığı gibi, çalışmaya yüklenen mutlak ahlâki değer, çalışmanın aylaklığa üstünlüğü, vakti boşa harcama ve verimsiz olma korkusu, XIX. yüzyılda zenginleri ve yoksulları, velhasıl toplumun tümünü ele geçiren bir değerdir.[11] Liberalizmin saygı gören yetişkini, çalışan kişiydi.

Bu değer, yeni gelişmeye başlayan refah devletinde de yankısını buldu. XIX. yüzyılın başlarından itibaren, toplumsal reformcular yoksulluk yardımı ile yaşayan devletin beslediği fakirler ile bu yardımı almayıp çalışan yoksullar arasında bir ayrım yaptı. Nancy Fraser ve Linda Gordon'un gözlemine göre, devlet yardımıyla yaşayan fakirlerin "sadece yoksul değil, değersizleşmiş olduğu, karakterlerinin bozulduğu ve iradelerinin hayırseverliğe güvenmekten dolayı tükendiği" düşünülüyordu.[12] Burada, Kant'ın görüşü refah devletine uygulanmıştır: Çalışmayı reddetmekle "kişinin kendini maruz bıraktığı" bir bütünlük kaybı meydana gelir, bu yüzden de özellikle İngiltere'de refah politikasının amacı onları çalışmaya zorlayarak yoksulların karakterlerini güçlendirmekti; yaptıkları işin ne olduğunun hiçbir önemi yoktu.

İşçi ile devlet yardımıyla yaşayan yoksul arasındaki tezat, müspet bir içeriğe sahipti. XIX. yüzyıl reformcuları gibi, "yoksul olmak nesnel bir durumdur" ve "yoksul olma hali çoğunlukla önemli kişisel niteliklerle ilişkilendirilir" ifadelerini ortaya atarak, Senatör Moynihan, en değersiz işlerde çalışan yoksulların bile saygınlığını onaylamak ve hor görünün zehirli iğnesini mutlak yoksulluktan çekmek istemişti.

Modern refah devleti jargonunda, devlet yardımıyla yaşayan yoksullar, depresyon ya da sınanma korkusundan dolayı kendilerine az saygı duyabilirler. Çalışmanın ahlâkileştirilmesi, hâlâ üretime

11. Bkz. Johann Huizinga, *Homo Ludens* (Boston: Beacon Press, 1955), sonuç bölümü [Bkz. Homo Ludens, Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme, çev.: M. A. Kılıçbay, Ayrıntı Yay., 1995.]

12. Nancy Fraser ve Linda Gordon, "A Genealogy of Dependency", *Signs*, Kış 1994, s. 317.

katılmayana az acıma anlamına geliyor. Yardım alan bir kişi "yapamam" dediğinde, yardımı veren kişi "yapmak istemiyorsun" diye düşünebilir. Buradan. Akdenizli ya da Rus ziyaretçileri büyük bir şoka uğratan, özellikle cezalandırıcı niteliğe sahip İngiltere'deki darülacezelere ve Amerika'daki ıslahevlerine gelindi.

Çocukluğun tarihine ilişkin ünlü bir kitap olan *Centuries of Childhood* adlı eserinde Philippe Ariès, çocukluğun bağımlı şartlarında harcanan sürenin modern tarihe doğru gelindiğinde nasıl uzatıldığını göstermeye çalışır. Locke'un zamanında sekiz, dokuz yaşlarındaki bir çocuğa "yetişkinmiş gibi" muamele edildiğini, yetişkin güçleri ve sorumluluklarının verildiğini, çocukların biyolojik olarak ergenlik çağına ulaşmadan önce evlendiklerini gözlemler. Ancak modern çocukluk, ergenliğin sonuna kadar uzatılmıştır; yetişkinliğin başlamasından önceki yılları doldurmak için yeni bir kategori olan ergenlik çağı icat edilmiştir.[13]

Bu değişimi, temel bir gerçek olarak tıptaki gelişmeler kısmen açıklayabilir. Locke'un zamanında ellili yaşlardaki kadın ve erkeklere yaşlı olarak bakılırdı. bugün ise çocukluk ve gençliğin yirmi yılı hâlâ sağlıklı bir yaşam süresinin yalnızca bir çeyreğini oluşturuyor. Ancak bu değişim aynı zamanda kültürel olarak çalışma üzerindeki yeni vurgu ile de açıklanabilir. İyi çalışmak, çok daha uzun süreli bir eğitim ve disiplin gerektirir. XIX. yüzyılda evrensel eğitim için ya da çocuk emeğine karşı öne sürülen çok az argüman, çocuğu iş dünyasından koruma fikrini kullandı. Daha çok, onun iş dünyasına hazırlanmasından söz edildi. Eğitimin kendisi, gittikçe artan bir şekilde bu hedefe yönelik hale geliyor. Çalışma hayatına göre yönlendirilmiş eğitim, kitlesel eğitimin yayılmasının gerekçesini sunarken, bir Oxford ve Cambridge gibi kurumlar tarafından verilen klasik eğitim elitist olma suçlamalarına maruz kalıyor. Sınıf aynasından bakıldığında ortaya çıkan tuhaf fikir yansımalarında, Oxford kolejinde tembelce dolaşan genç bir adam, verimli hiçbir şey yapmayan, yararlı hiçbir şey öğrenmeyen, diğerlerinin emeğiyle geçinen bir alılâki yoksul durumuna getirilir.

Son olarak, bu yoksullardan hoşlanmama ve verimsiz bir yaşamı kusurlu bir karakterle eşleştirmenin, burjuva hayırsever çalışan-

13. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York: Vintage, 1964).

ları ve eğitim reformcuları kadar, XIX. yüzyıl devrimcileri ve radikalleri üzerinde de etkili olduğu söylenmelidir. Marx'ın lümpen proletaryayı hor görmesi, doğrudan, düşmanlarının devlet yardımıyla beslenen yoksullara dair görüşlerinden gelmiştir. Lümpen proletaryanın karakteri, kölelikten ve muhtaçlıktan dolayı bozulmuştur. Marx'a göre bu sefil ruhlar, kendilerini yalnızca örgütsüz ve akılsız şiddet eylemleriyle ortaya koyarlar. Etkili militan eylemi, lümpen proletaryanın sahip olmadığı bir kendini kontrolü gerektirir. Marx'ın devrimcisi, ruhsal bakımdan Weber'in bir amaca sahip kararlı insanına daha yakındır. Ortodoks Marksistlerin dışında diğer sosyalistler, işsizlik ve bir yaşam tarzı olarak yardımla geçinmenin yetersizliği üzerine odaklanmıştır, çünkü işin olmayışı kişinin ruhunda bir şeyi alçaltır.

Çalışmayı değerle eşitleme konusunda bir ikazda bulunmak gerekir; kesin olarak Cabrini'nin akla getirdiği bir ikaz. Projenin başlarında, II. Dünya Savaşı esnasında ve hemen sonrasında çalışabilecek durumda olan hem zenci hem beyaz, pek çok erkek çalışmıştır. Peki çalışma ile bağımlılığa duyulan liberal korku arasındaki bağ onlar için geçerli değil miydi?

Kendine ait bir eve sahip olma Amerikan toplumunda güçlü bir arzudur. Belki de bu arzunun kökenleri, bir çiftliğe sahip olma dürtüsüne kadar götürülebilir. Eğer Amerikan bireycilik tarihinde herhangi bir özden söz edilebilirse, bu büyük ölçüde yaşadığı yere sahip olma dürtüsüdür. XIX. yüzyılda, işçi sınıfının çoğunun amacı bir ev satın almak için para biriktirmekti ve bu, aşırı tutumlulukla mümkündü. O zaman çok az banka Amerikan işçilerine uzun vadeli ev kredisi veriyordu, hükümet ise neredeyse hiç vermezdi. Cabrini'nin kurulduğu zamana kadar, işçi sınıfından çok az Amerikalı bu bağımsızlık sembolünü başarmıştı: bankalar ve hükümet kredi verme sistemini gevşetmişti ve Chicago işçi sınıfının yaklaşık %60'ı uzun vadeli ucuz ev kredileriyle, uzun yıllar borç ödeyip temizledikten sonra kendi evlerine sahip olmuşlardı. Fakat Cabrini'deki insanlar bu kaynağa sahip değildi ve piyasadaki ev kiraları onların ulaşabilecekleri miktarların ötesindeydi.

Geleneksel olarak barınak sağlamak, erkek iktidarının bir parçası olarak erkeklere düşmüştür. Ama Cabrini'de benimkini izleyen kuşakta, bu rol tek başına çocuk büyüten annelerin omuzlarına da yüklenmişti. Analizciler, bizzat refah sisteminin kendisinin birçok zenci evliliği bozup bozmadığını ya da kölelikten beri bu yoksul insanların aile sistemlerinin çekirdek aileninkinden farklı bir yön alıp almadığını tartışıyor. Hangi nedenle olursa olsun, 1960'lara gelindiğinde birçok kadın bir barınak sağlama sorumluluğuyla karşılaşıyordu ve bunu yalnız başına karşılayabilecek durumda değildi.

Aşağıda, böyle bir annenin, toplu konutlara ihtiyaç duyma bağlamında tanımladığı bağımlılık utancın, ifade edişine bakalım:

> Ben başka birinin bana sunacağı bir şeye bağımlı değilim... Fakat dört çocuğum olduğunu biliyorum, bu yüzden bana bir şey sunmayı teklif ederlerse kabul etmeye değer... Demek istiyorum ki, aynen benzer durumdaki herhangi biri gibi yapmaya çalışıyorum. Onlara hiçbir sadaka istemiyorum demiyorum, fakat onlara gerçekten korunmak isteyen insanlar olduğumuzdan bahsederken, niçin bana bir fırsat vermeyi reddetsinler?"[14]

Bu kafa karıştırıcı bir beyanattır, çünkü kadının dört çocuğu için bir ev bulmak üzere yardım alması hakkında aklı karışıktır. Daha geniş açıdan ırk ve cinsiyet konuları, Amerika'da toplu konutların İngiltere ya da Kuzey Avrupa'daki toplu konutlardan daha fazla damga taşıdığını ifade ediyor. Onu rahatsız eden şey çalışma değil, bağımlılıktır.

Ancak bu ikaz tam da, liberal formülasyonun büyük başarısını gösteriyor: Yalnızca emeğe bağlı olmaktan ziyade, daha kapsamlı olarak yetişkinlik üzerine vurgu yapan formülasyon. Burada konu, yetişkinin kendi bağımsızlığıdır.

O zaman, saygının bu liberal versiyonunda yanlış olan nedir? Yetişkin bağımlılığına ilişkin liberal tiksinti, köle ruhu talep eden ve vatandaşları kendi ihtiyaçlarına seyirci kılan güce meydan okumaya hizmet etti. Liberal düşüncenin babaları, vatandaşın değerini yetişkinlik üzerinden kurdu. Fakat bunlar kötü psikologlardı.

14. David Whitaker, *Cabrini Green in Words and Pictures* (Chicago: W3 Publisher LPC Group ile beraber, 2000), s. 210.

Modern psikoloji, olgunluğu siyasi liberalizmin görüşlerinden çok farklı anlar. Liberal düşüncenin babaları, bağımlılığın özel tanımlarından kamusal tanımlarına geçişini göstermek için çocukluk ve yetişkinlik arasında keskin bir tezat yaratmıştır. Bu keskin tezat, kamusal alanda olgunlaşmanın bir krizalitin* kozasından çıkıp kelebeğe dönüşmesine benzediğini varsayar. Cinsel ilişkiler için bir rıza yaşı belirlenmesi ya da muhakeme yürüten bir yetişkinin belirli bir yaşa geldiğinde aniden oy kullanma hakkına sahip olması görüşü kanunlara da geçmiştir.

Freud'çü olsun olmasın modern psikologların krizalit imgesinde tartıştıkları şey, geçmişin tamamıyla arkada kaldığına –ya da kalması gerektiğine– dair dönüştürücü bir an fikridir. Çoğu gelişim psikoloğu, çocukluk ve yetişkin deneyimi arasında sürekli bir geri ve ileri geçiş olduğunu kabul eder. Bu, belleğin yaptığı bir iştir; bellek geçmiş hakkındaki gerçekleri basitçe geri getirmekten ziyade geçmiş ve şimdi arasında yeniden çalışarak, yeniden yorumlayarak geri ve ileri gider. Olgun olmayan hale "regresyon", tekrar bir çocuk olmaktan çok yaşadığınız eski yaşları geri getirme anlamına gelir. Bir zamanlar olduğu çocuğa bilinçle bağlı olan yetişkin, şimdiye ilişkin daha derin bir anlayışa sahiptir.[15] Bu nedenle çocukluğa geri dönme Freud için, Locke için olduğundan çok daha zengin ve daha olumlu bir anlama sahiptir. Regresyon, muhakeme psikodinamiğinin bir parçasını oluşturur.

Şüphesiz ki liberal politikacılar regresyon hakkındaki görüşleri için seçilmezler. Hakikaten insanları değersizleştirici bir bağımlılıktan kurtarmayı ve aynı zamanda da hükümetin parasını tasarruf etmeyi isteyebilirler. Fakat utanç ve bağımlılığın birbiriyle ilişkilendirilmesi kültüre özel bir durumdur ve kültürel açıdan nasıl özgül bir durum olduğunu akılda tutmak yararlı olacaktır.

Örneğin Japonca *amae* kelimesi, yetişkinlik ve kamusal bağımlılığın oldukça farklı bir türünü ifade eder. Japon kültüründe insan-

* Böceğin kozada kelebek olmadan önceki hali. (ç.n.)

15. Bkz. Sigmund Freud, "Fragment of an Analysis of Hysteria," *Case Histories*, cilt 1 (Harmandsworth: Penguin, 1977).

lar kendilerine bakılmasını bir hak olarak görür ve diğer yetişkinlere kendilerini bırakmakta beis görmezler. Devletten yardım alan yoksullar kadar işadamları ve politikacılar da böyle yapar. Örneğin, kentlerdeki yabancılar arasında *amae, tanomu*nun uygulamaya geçirilmiş hali olur. *Tanomu* hareketi, mutlak çaresizliği, zayıf hürmetkâr gülümsemeler ve hafifçe yakarış haline dönmüş ellerle dramatize eder. Ancak yön sormada, alışverişte ya da barlarda *tanomu* hareketini yapan Japon kentlerindeki yabancılar, bunun karşılığını fazlasıyla vermeye hazırdır. Bu teslimiyet birbirini tanımayan insanlar arasında aracısız bir bağlantı yaratır.[16] Psikiyatrist Takeo Doi, *amae*yi istemeyerek de olsa Batı psikanalizinin "pasif nesne-aşkı" [passive object-love] dediği şeye benzetir.[17] Bunu istemeyerek yapar, çünkü Japoncada teslimiyet itibar kaybı anlamına gelmez; utanç, cevap veremeyen kişi içindir; utanç aldırmaz birey içindir.

Yani bu liberal kanaatin evrensel doğruluğunun olmaması şaşırtıcı değildir. Fakat bizim kendi kültürümüzde, psikologlar utanç ve suçluluk arasında bir başka ayrım yaparak bağımlılık ve utancı birbirinden ayırdılar. Bir bankayı başarılı bir şekilde soyan bir suçlu daha sonra yaptığı şey hakkında suçluluk hissedebilir; işi yüzüne gözüne bulaştıran hırsız ise utanç duyabilir ya da banka soygunculuğu örneği yerine yetenek testlerini kullanırsak, bir testte kopya çekersen suçluluk hissedersin, ama kalırsan utanç duyarsın. İkisi arasındaki fark, suçu üreten sınır ihlaliyle utancı üreten yetersizlik arasındadır.

Freud'un görüşünde suçluluk iki taraflıdır: Her insanın başkalarını, özellikle de sevdiği kişileri incitme kapasitesi olduğundan, bu bilginin kendisi kişinin vicdanını dürtebilir, böylece kişi onlara karşı suç işlemekten korkar. Freud'un çağdaşı Alfred Adler, utancı ünlü ifadesiyle bir "aşağılık kompleksi" olarak formüle etmiştir. Sonradan sadakatini kaybeden bir Freud'çü olsa da sadık bir sosyalist olan Adler, serbest piyasa ekonomisinde rekabetçi deneyimlerin büyük ihtimalle yetişkin işçilerde utanca neden olduğuna, öz güven

16. Bkz. Ronald Dore, *City Life in Japan* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1958).
17. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, çev. John Bester (New York: Kodansha Publishers, 1977), s. 20.

kaybının kaynağının piyasa başarısızlığı olduğuna inanmıştır. Freud'dan sonra psikanaliz Adler'in yolunu izlemedi. Adler utancın kişiden bağımsız, kapitalizmin işleyişinde var olduğunu kabul etti: Freud'un mirasçıları ise utancın kişinin içinde üretildiğini varsaydılar.

Gerhart Piers ve Sylvan Tompkins tarafından farklı şekillerde temsil edilen bu görüş, Hegel'in seks hakkındaki bir gözlemine kadar geriye götürülebilir. Hegel "tamamlanmamış aşk"tan bahseder ve "kişinin kendisinde hâlâ aşkın tamamlanmasını ve mükemmelliğe erişmesini engelleyen ters bir şey olduğunu" söyler.[18] Modern psikoloji, bu gözlemi sanki tamamlanma ve mükemmelliğe ulaşamama hissini veren diğer deneyim türlerine doğru genişletmiştir. Örneğin Gerhart Piers, ortada ne tür bir başarı ya da memnuniyet kanıtı olursa olsun, utancı içsel bir eksiklik hissi olarak kabul eder; "nail olamayan" kişi, kendisinde yanlış bir şey olduğunu düşünür.[19] İşte bu yetersizlik duygusu asla ideal bir Öteki'yi hayal etmekten ayrılamaz, çünkü bir yerlerde, başka biri, nail olmayı başarmaktadır.[20]

Adler ya da Piers'in versiyonunda, utancın bağımlılıktan ziyade rekabetle ilişkisi vardır. Aşağılık kompleksi, elbette diğer insanlar hakkında derin bir bilince sahip olunduğunu gösterir, ama bu, Rousseau'nun tarif ettiği alanda söz konusu olan bilinçtir; orada haset iş başındadır. İster içinden ister dışından üretilmiş olsun aşağılık kompleksi, nesnel ya da öznel olarak, kim olursa olsun ve neye sahip olursa olsun yeterince iyi olmadığına dair kıskandırıcı bir mukayese yapmak anlamına gelir.

Bu bir doktora, bir albaya ya da bir sosyal hizmet uzmanına bağımlılıktan ortaya çıkan duygulara hiçbir şekilde benzemez; bir

18. Orijinal olarak G. F. Hegel'in *Theologische Jugendschriften* adlı eserinden geldiğine inandığım pasaj, Ludwig Bingswanger tarafından *und Erkenntnis menschlichen Daseins* içinde aktarılmıştır (Zürih: Max Niehaus, 1942), s. 508. Benim çevirim.

19. Bkz. Gerhart Piers ve Milton Singer, *Shame and Guilt* (New York: W. W. Norton, 1971), s. 48-52.

20. Bkz. Sennett, *Authority* (New York: Knopf, 1981), Birinci ve Üçüncü Bölümler. [Bkz. *Otorite*, çev.: Kamil Durand, Ayrıntı Yay., 1992.]

ebeveyne. bir âşığa ya da bir arkadaşa olan bağımlılıkla da hiç ilgisi yoktur. Basitçe onlara ihtiyaç duymak utanç vermez.

Aşağılık kompleksi, refah devleti reformuna ilişkin modern çabalar hakkında bir soru ortaya atar. Refah reformcuları, insanları çalışmaya zorlamakla yaşamlarındaki alçaltıcı bir bölümü kapatabileceklerini hayal ettiler. Ancak o zaman da bir başka alçaltıcı bölüm açılabilir. Eğer Adler haklıysa, sadece bu yeni işçilerin mesleğin en alt basamağında oldukları gerçeği, bir aşağılık hissini doğuracaktır; eğer Piers haklıysa, eksikliğini duydukları şeye ümitsizce özlem duyuduklarından, daha "normal" bir içsel duruma gireceklerdir. Her iki şekilde de, eşitsizlik saygıyı aşındırır; kıskandırıcı mukayese mutlak muhtaçlığın yerini alır ve hakiki utanç başlar.

Psikolojik inceleme, utanç duygusunu bağımlılık deneyiminden ayıran ikinci ve aynı derecede önemli bir başka yönü ortaya koyar. Bu, özgül bir öznel deneyimi ifade eden metaforlar olan "yüzsüzlük" ya da "utancın çıplaklığı"na ilişkindir. Yine Freud başlangıç noktasıdır, fakat bu defa hikâyenin sonu değildir. *Three Essays on the Theory of Sexuality* [Eşeysellik Üzerine Üç Deneme]* adlı eserinde Freud, utancı açıkça çıplak bedenle ilişkilendirir; böyle yapmasının nedeni utanç için kullanılan Almanca kelime olan *Scham*ın kendisidir. Kadın ve erkeğin her ikisinde de *die Scham* genital bölgenin ismidir; pubik tümseği *Schamberg*, pubik kılları ise *Schamhaare*dir.[21] Bu yüzden *Üç Deneme*'sinde Freud, erotik bir teşhirci olmayı utanç verici suç sayar.

Freud'dan sonra, teşhirin cinsel boyutu daha az, toplumsal şartları daha fazla önem taşımaya başladı. Bu yüzden de psikanalist Erik Erikson, zarif ve basit bir formülle utancın kişinin "görünür hale getirildiği halde henüz görünür olmaya hazır olmadığında" meydana geldiğini öne sürer; örneğin henüz okumaya çabalayan bir çocuğa öğretmeni tarafından hatası söylendiğinde çocuk utanır.[22] Sylvan Tompkins, teşhir deneyimi hakkında şeytanca bir şey bulur: "Yabancıların karşısında yüzünü kapatan, fakat aynı zamanda par-

21. Birçok şeyde olduğu gibi, bu referans için de Gerhart Piers'e çok şey borçluyum. Kelimenin tam bir etimolojisi için Bkz. Piers ve Singer, s. 18.

* Bkz. *Eşeysellik Üzerine Üç Deneme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2000.

22. Erik Erikson, *Identity and the Life Cycle* (New York: W. W. Norton, 1980), s. 71.

maklarının arasından gizlice bakan ve böylece görülmeksizin görebilen çocuğu" örnek verir.[23]

Bu durumda "utancın çıplaklığı", açığa çıkarılan şey üzerindeki kontrolün kaybedilmesine işaret eder. Yukarıdaki çocuk örneğinin yetişkinlerin dünyasındaki karşılığı, neredeyse ölümcül hale gelen cam savaşları sonrasında Cabrini'deki beyaz ailelerin durumudur; aileler henüz herkesin gözleri önüne sermeye hazır olmadan sosyal hizmet uzmanları olaya müdahale etmiş ve çocuklarının davranışlarını aleni olarak ortaya sermiştir.

Teşhir korkusunu mahremiyetle bir tutmak psikolojik bir hata olurdu; çünkü özel alan, içinde insanların kendilerini açmakta, zayıflıklarını ve ihtiyaçlarını ortaya koymakta özgür hissettiği bir yerdir. Niklas Luhmann'ın gözlemlediği gibi, özel alandaki yakın ilişkiler bireyler arasında onların kurumlarla ilişkilerinde yanlış yere konabilecek bir güven derecesini tanımlar.[24] Teşhir korkusu bir suçlunun sırrını saklama meselesi de değildir. Demek istediğim, "yardıma ihtiyacım var" ifadesinin farklı bir kategoride olduğudur; bunu yaşayan kişi tarafından *başa çıkılabildiği* sürece bunun kendisinde utanç verici olan hiçbir şey yoktur.

Özel alanda, yalnızca birkaç aile çocukları yanlış davrandığı zaman çocuklarından utanır; ayrıca akıllı ebeveyn, çocuğunun kötü davranışlarını da diğerlerinden saklamaz. Çünkü böyle bir gizlilik sonunda çocuğa zarar verecektir. Çocuklar gibi, yetişkinlerin de ihtiyaç duyduğu şey görme ve görülme şartlarını kontrol etmektir.

Locke'çu liberalizm, gizli devlet güçlerinin vatandaşların yakın takibini engelleyeceğinden korkarak siyasi ilişkilerin şeffaflığına büyük vurgu yapar. Locke'un fikirleri, bilgi alma özgürlüğü gibi birçok modern talebin önemli bir kaynağıdır. Fakat siyasi ilişkilerdeki bu şeffaflık mirasını toplumsal ilişkilerde de bulma arzusu paradoksal bir durum yaratır. İnsanların "gerçekten" kim olduğunu bilmek istemek, onları utandırma riski taşır. Bu onlara saklanmak için hiçbir alan bırakmaz.

23. Sylvan Tomkins, *Shame and Its Sisters* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1995), s. 137.

24. Niklas Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust", der. Diego Gambetta, *Trust* içinde (Oxford: Blackwell, 1988), s. 102.

Aslında bu geleneğin kültürel sonuçlarından biri, insanların yardım istemek ya da zayıflıklarını göstermek zorunda kaldıklarında kendilerini gerçekten küçülmüş hissetmeleridir. Bazen Chicago'daki rehberlik günlerimi hatırlıyorum da, sorumlu olduğum kişiler herhalde sadık Locke okuyucularıydı. Dolayısıyla zayıflığın kabulü gerçekten küçültücü bir şeymiş gibi düşünüldüğünden, onlara, "o kelimeyi bilmiyorum" ya da "kare kökün ne olduğunu bilmiyorum"u kabul ettirmek çok zordu. Rehberlikte güven ise, korunmaya muhtaç kişi serbestçe yardım isteyebildiği anda başlar.

Yine, bir kişinin zayıflığını gösterme korkusu kültüre özel bir durumdur. Louis Dumont, bir çalışmasında, Hint köylerinde çok yaşlı, çok hasta ya da kendi kendilerine bir şey yapamayacak kadar yetersiz olan insanların sürekli olarak yardım için birbirlerine başvurduklarını anlatır. Dumont, bu davranış hakkındaki raporunu "utanmaz" kelimesini kullanarak yazmayı bıraktığında, kendi Batılı önyargılarını düşünmeye başlamış. Bir Batılı olarak ilk önce bunu küçültücü bir şey olarak düşünmüş, fakat onlara göre yardım istemek, gerçekten de içinde utanç olmayan bir şeymiş.[25]

İş başındaki insanların çalışma sırasında yardım isteme korkusu, işlevselliğini kaybetmiş bir organizasyonun şaşmaz işareti olarak beni gittikçe daha çok etkiledi. Sık sık yardım istemek, işçinin "muhtaç" olduğuna dair bir işaret gönderir; fakat sık sık demek için ne kadar sık olması gerekir bunun? Araştırma yaptığım bir yüksek teknoloji firmasında buna verilen cevap, yanlış bir şey oluncaya kadar yardım istememekti. Çalışanlar, muhtaç görünmekten korkmakta haklıydı; işverenler, kendilerinden karışıklıkları düzeltmelerinin istenmesinden hoşlanmıyordu ve "annelik" yapmak zorunda olmadıkları çalışanlar istiyorlardı. Fakat yardım isteme ve bunu yaptığında muhtaç görünme korkusu, firmadaki bilgi akışının kurumasına yol açmıştı; problemler, durum yalnızca gerçekten müşkül bir hale geldikten sonra ortaya çıkıyordu.

Bu açıdan, Jeffersonci bir yetişkin vatandaş ideali olarak, azimli küçük çiftçiye, bağımsız zanaatkâra ya da günümüzün danışma-

25. Kişisel edinilmiş bilgi. Dumont'nun Hindistan konusundaki çalışması için bkz. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (Chicago: University of Chicago, 1966).

nına duyulan gereksinimi yeniden düşünmek isteyebiliriz. Bu idealin kutsanması, yardıma ihtiyaç duyan ve bunu dile getirmekten utanan diğerlerini güçsüzleştirici olabilir. Yüksek teknoloji firmasında olduğu gibi devlette de, yalnızca bir müşkülat meydana geldikten sonra ihtiyaçların tartışılması gündeme gelir.

D. OTONOMİ

Bireysel farklılık hissini korurken, azimli küçük çiftçi tarafından yaratılanlara benzer problemlerden kaçınmak için, psikoloji "özerklik" terimini kullanır ve bunu bağımsızlık kelimesi ile karşılaştırır. Ancak "özerklik" psikanalizde anlaşmazlık yaratan bir kelime olmuştur.

Erik Erikson tarafından gösterildiği gibi, bir okul özerkliğe bir ihtiyacı arzuya dönüştürme süreci olarak bakar; bir çocuk tuvalet eğitiminde olduğu gibi, "yapması beklenen şeyi yapmayı istemesi" problemiyle uğraşmak zorundadır.[26] İhtiyacı arzuya dönüştürmenin ödülü kendine saygıdır; Erikson'un sözleriyle çocuk "özitibarını kaybetmeden kendi kendini kontrol etmeyi" öğrenir.[27]

D. W. Winnicott gibi psikologlar, özerkliği diğer insanlara kendinden farklı biri olarak davranma kapasitesi olarak yorumlar; bu ayrımı anlamak hem kişiye hem de diğerlerine özerklik sağlar. Winnicott'a göre, bir başkasının özerkliğini kabul etmek, bir bebeğin parmaklarını annesinin teninde dolaştırarak onun farklı olduğunu hissetmesi kadar temel bir şey olabilir. Çağdaşı John Bowlby gibi, Winnicott da bu farklılık algılamasının toplumsal bir bağ geliştirmede olumlu bir rol oynadığına inanır. Örneğin küçük çocuk, kendi kendine yapamadığı ama annesinin yapabildiği şeyleri öğrenir; büyüdükçe güvendiği insanların yaşamları kendisininkinin tersine çok daha belirgin hale gelir. Biz "özerkliği" yaygın olarak, diğerlerinden ayırma kapasitesi olarak düşünürüz, ki bu, bu terimin sadece kendine referans veren bir kullanımıdır. Winnicott özerkli-

26. Erikson, s. 70.
27. A.g.y.

ği, diğerlerini algılamaya dayalı bir karakter gücü olarak tanımlar; bir başka deyişle yalıtıcı bir farktan ziyade insanlar arasında bir ilişki kurar. Özerklik geliştiren çocuk kendisinin dışındakileri görebilir, onlarla bir ilişki geliştirebilir.[28]

Bowlby ve Winnicott'un görüşleri, diğerlerine saygıyla davranmadaki hayati bir unsura ışık tutar: Özerkliği diğerlerine bahşetme diye adlandırabileceğimiz şeye. Ancak özerkliğin bu şekilde bahşedilmesi sabit veya geriye döndürülemez bir şey değildir: Aynı mülkiyetin el değiştirmesi gibi, özerklik de öznel yaşamda toplumsal şartlar değiştikçe bir kaybedilip bir kazanılarak sürekli olarak yenilenir.

Daha önce profesyonel hayatımda tecrübe ettiğim gibi, mülakatçının mülakat yaptığı kişiyle kendini özdeşleştirmesi aslında bir mülakat "hatası"dır. Yetişkinler arasında ben ve öteki karıştırıldığında ilk duygusal bağ oluşur. Bu karışıklık, Adam Smith'in "sempati" dediği şeydir. *The Theory of Moral Sentiments (1759-61)* [Ahlâki Duygular Kuramı] adlı eserinde, bir başkasının kötü durumu için sempati duymanın "kendisini diğerinin yerine koymaya gayret ettiğinde ve en önemsiz olaylarında bile acı çeken kişide muhtemelen meydana gelebilecek üzüntünün en ufak ayrıntılarını kendisinde hissettiğinde" ortaya çıktığını söyler.[29]

Sempati herkese genellenebilen bir duygu değildir; siz ve ben aynı tecrübeye sahip olmuşuz gibi "en önemsiz olayları" bile hissetmeyi gerektirir. Bu bağlantı üzerine inşa edilen özerklik, karakteri değiştirir. Sizin tecrübeniz bir annenin tenine dokunan çocuk gibi olur; zamanla aslında sizin tecrübenizin ayrıntılarının benimkinden farklı olduğunu algılarım, fakat duygusal olarak kendimi geri çekmem. Aynı zamanda mülakatçının özdeşleşme hatasına ilişkin yapması gereken özeleştiri, diğer ilişkilere de uygulanabilir; sizin benden farklı olduğunuzu hissederek, aslında kendimin farklı bir kişi olarak kim olduğum hakkında daha fazla şey bilebilirim.

28. Bkz. R. W. Winnicott, *Collected Papers*, Cilt 1, "Transitional Objects", ss. 229-42 (Londra: Tavistock, 1958). John Bowlby, *Separation* (Londra: Hogarth Press, 1973).
29. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Fund Press, 1982), s. 21.

İşte bu özdeşleşme ve farklılaşma silsilesi, çocuklarda olduğu gibi yetişkinler arasında da sürekli yenilenmek zorunda olan özerklik sürecini tanımlar. Bundan çıkacak bir sonuç daha vardır, çok önemli bir sonuç: "Seni anlayamama ihtimalini kabul ediyorum." Eğer bu kabul olmazsa bir aile parçalanabilir: Tüm iletişim homojenize edilebilir, aileler ya da çocukların kendi deneyimlerinden öğrendikleri şeyler dışarıda bırakılabilir. Eğitimde ya da tıpta da bu, benzer şekilde olur: Ne yapıyor olduklarını bildiklerini kabul ettiğimizde, onları hiç anlamasak bile öğretmenlerin ya da doktorların özerkliğini kabul ederiz. Aynı özerklik öğrenci ya da hasta için de kabul edilmelidir; çünkü öğreten ya da tedavi eden kişinin tam anlamayabileceği şekilde, onlar da öğrenme ya da hasta olmaya ilişkin şeyler bilirler.

Bu şekilde anlaşıldığında, özerklik eşitlik için güçlü bir reçetedir. Özerklik bir anlayış eşitliğinden, şeffaf bir eşitlikten ziyade, sizin anlamadığınız şeyi diğerinde kabul etme, şeffaf olmayan bir eşitlik anlamına gelir. Böyle yaparak, onların özerkliğini de kendi özerkliğimiz kadar tanımış oluruz. Fakat virtüözün ustalığını bir kenara koyarsak, bu özerklik tanıma işi karşılıklı olmalıdır.

Locke oldukça şaşırtıcı bir şekilde bunu kabul eder. İnsanlar itaat ettikleri kanunları rasyonel olarak anlamak ve rıza göstermek zorundadır. Bu anlamda Locke gücün tamamıyle şeffaf olmasını ister. Fakat bir kez rıza verildi mi, işler değişir. Locke'un özerklik için kullandığı eş anlamlı kelime "öncelik hakkı"dır ve *Second Treatise*'de, "öncelik hakkının bir kural olmaksızın kamu yararına uygun davranma gücünden başka bir şey olmadığını" yazar.[30] İyi yönetici kanunun açık emirlerini izlememeli midir? Locke buna pek ikna olmamıştır. Halk, yöneticilerine inanmak ve güvenmek zorundadır; güvendikleri zaman sürekli bir denetleme, izleme ve gözetim olmaksızın ona hareket etme özgürlüğünü bahşederler. Yönetici bu özerklik olmadan bir adım bile atamazdı.

Liberalizmin entelektüel dramı, kısmen özerkliğin bu kabulünün rasyonel karara olan inançla çatışmasında yatar. Sempati, rızanın rasyonel, şeffaf eylemlerine uyar. Vatandaş ve yönetici kendile-

30. Locke, s. 95.

rini birbirlerinin yerine koyabilmelidir. Fakat vatandaşın yöneticiye özerklik balışetmemesi durumunda, aynen aile gibi devlet de yıkılacaktır.

Diğerlerinin özerkliğini kabul etmek benlik duygusunu nasıl etkiler? Bazı psikologlar bu soruya iyimser bir yanıt vermeye eğilimlidir: Diğerlerinin gerçekliğini kabul etmek benliği güçlendirir. Kendine güvenden yoksun bir kişi ya da grup büyük ihtimalle diğerlerinin başarılarına hayranlık duyamaz; kendi değerine ilişkin yaşanan kaygı, diğerlerine saygı göstermek yerine kişinin bunu kendine saklamasına yol açacaktır. Bir başka deyişle, sıfır toplamlı oyunun dinamikleri geçerli olur. Bu nedenle klinik uygulamalarında Winnicott, hastalarını başkalarının gerçek değeri üzerine odaklayarak bu oyunu kırmaya çalıştı. Böyle yapmakla, hastaların kendi değerleri hakkında daha kolay düşünebilmelerini sağlamayı amaçlıyordu.

Tam burada liberal düşünürler, yetişkin bağımsızlığına akla yatkın bir şekilde itiraz edebilirdi. Toplumda yoksul bir adamın kendine güveni, bir kapitalistin zenginliği ya da bir nükleer bilim adamının üstün eğitimine hayranlığını ifade ederek güçlendirilmez. Diğer bir makul itiraz zanaatkârlıkla ilgilidir; şüphesiz ki kişi hayranlık duyduğu bir ustayı taklit ederek öğrenir; ama gerçek kendine güven kişinin o modele artık ihtiyaç duymadığı ve kendi kendine iyi bir iş yapabildiğinde gelişir; bu noktada biat daha az önemlidir.

Buradaki psikoloji ile siyaset bilimi arasındaki kavga, bir süreç meselesine dönüşür. Psikologlar insanlar arasında temel bir geri ve ileri geçiş, sürekli bir verme ve alma olduğuna ve bunun da farklılığın farkındalığını ve farkı yaşamayı, yani diğerlerinin özerkliğini kabul etmeyi sağladığına inanır. Bu, yalnızca kişisel etkileşim süreci devam ettiği sürece devam eden öznel bir farkındalıktır. Liberal siyasi düşünürler ise, bağımsızlık ve özerkliğin insan ilişkilerinin bir sonucu olduğuna, fakat bu sonuçların onları üreten süreçlerden daha kalıcı olduğuna inanır. Tıpkı kişinin bir yetişkin olmayı geriye alamayacağı ve bu yüzden de eğitimin sonuçlarını ya da zenginliğin birikmesini yok sayamayacağı gibi. Belirli bir noktada, zanaatkâr talimat almayı bırakır. Liberalizm, özgürlüğün aynı zamanda

verme ve almanın ötesinde bir şey olduğunu iddia eder. Bunun rasyonel yolları ve formülasyonları kanunlarla belirlenir.

Bu argümanın her iki tarafında da adalet vardır. Özgürlüğün olmadığı toplumlardaki insanlar için, kişiler arası gündelik süreçler pek fazla değişim ümidi vermeyebilir. Fakat tersi bir hata da, en baskıcı toplumlarda bile insanların gündelik ilişkilerden, ufak tefek dalgalanmalardan ve karşılıklı ayarlamalardan hiçbir şey öğrenmediğini varsaymaktır. Bu özellikle karşılıklı saygı deneyimi açısından ve özellikle de baskıcı rejimlerde doğrudur; sihirli bir formül ve rasyonel bir açıklama olmaksızın küçük hareketler, bir başkasının değerinin tanınmasına işaret edebilir. Bu hareketler görülemeyecek kadar küçük olabilir ve devlet tarafından o derecede de bastırılabilirler.

XIX. yüzyıl sosyologu Emile Durkheim, onu yorumlayanlardan birinin ifadesiyle "kişinin tamamlanmışlık duygusuna ulaşması için daima bir başkasına bağımlı olmasından dolayı toplumsal uyumun meydana geldiğine" inanır.[31] Bağımlılık, kişinin kendisinde eksiklik olduğunu varsayar; tamamlanmışlık, kişinin pek anlamayabileceği bir başkasının kaynaklarını gerektirir.

Durkheim'ın yetenek eşitsizliklerinde saygı çözümü, karmaşık toplumsal ilişkiler ağında her şeyin eşitlenip düzeleceğini ve her insanın katkı yapacağı özel bir şeyi olduğunu iddia etmekti: Bağımlılık kendini, karşılıklı bağımlılığa dönüştürecektir. Bu şartlar altında, içinde diğerine saygının yer aldığı özerkliğin kabulü özgürce verilebilir.

Locke gibi katı bir düşünürün Cabrini projesinde, insanların Dadı Devletin sıkı koruması altında olduğuna dair temel gerçeği gizleyen birçok sosyal hizmet konuşmasını içeren bu formülleri nasıl düşünebildiğini kolaylıkla görebiliyorum. Toplu konut projesinin yöneticileri, orada yaşayanların özerkliklerini pratik olarak kabul

31. Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 31. Durkheim için doğrudan bkz. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, çev. W. D. Halls (New York: Free Press, 1984), s. 21-2.

etmediler. Fakat liberal taraftarlığın gücü, insan karakteri hakkındaki çoğunlukla naif ve tek boyutlu olan kendi varsayımlarıyla zayıflatıldı. Bu gelenek, özel alanda öğrenilen karakter derslerinin kamusal alana nasıl taşınabileceği asla anlayamazdı; halbuki bu siyasete, gerçek bir psikolojik değer atfedip onu *zenginleştirirdi*.

Bu özellikle bağımlılığa dair liberal imgelem için doğru olmuştur. Bağımlılık, bir yüzü özel, diğer yüzü kamusala dair olan iki yüzlü bir madalyon gibi görünmüştür; bir tarafta diğerlerinin ihtiyacına değer verilmiş, diğer tarafta ise bu utanç verici görülmüştür. İhtiyacın itibarı, liberalizme asla değerli bir siyasi proje olarak görünmedi.

Projeyi son görüşüm birkaç yıl önce, konutların yıkımı vesilesiyle düzenlenen bir törende oldu. Parlak, serin ve aydınlık bir gündü; temizlenmiş ve parlatılmış buldozerler hazır vaziyette park edilmişti. Bir toplu konut görevlisi bu projeyi bir kez daha yenileme ihtiyacından bahsederek, halen orada kalan mahalle sakinlerine şehrin başka bir yerinde yaşamak için daha iyi bir yer sağlama sözü veren bir konuşma yaptı; artık burada yaşamanın karşılığını ödeyemezlerdi. Buldozerler çalışmaya başladığı an, sanki elli yıllık yoksunluk yok edilebilir, bu solan anı kentin bilincinden silinebilirdi. Annemle yaşadığımız eve ilk buldozerlerin girişini seyrederken, bana, bağımlılığa karşı tamamıyla utanç verici bir "çözüm"e tanıklık ediyormuşum gibi geldi.

V
Yaralayan merhamet

A. RAHİBE VE SOSYALİST

Chicago'nun en tanınmış sosyal hizmet uzmanı Jane Addams, annemin kuşağının gözünde bir kahramandı. Addams, sosyal hizmet alanını kadınlar için profesyonel bir kariyer haline getirdi; uluslararası sosyalist hareketlerde de aktif rol alan Addams 1931'de Nobel Barış Ödülü'nü kazandı. Ayrıca adı Cabrini Green toplu konut projesine verilen ve neredeyse azize mertebesine yükselen bir kişiyle savaştı. Frances Xavier Cabrini, 1889'da Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden İtalyan bir rahibeydi ve Amerika'daki yoksul göçmenlerin müdafaacısı haline geldi. Addams, kendi merhameti konusunda sessiz kalmayı öğrenerek, mesafelilikten politik bir duruş

yarattı. Rahibe Cabrini'ye göre ise bu sessizlik bir lanetti.

XIX. yüzyılda "yoksul ziyaretleri" orta sınıf kadınlar için genellikle bir hobiydi. En kötü haliyle bu ziyaretler çocuk yetiştirme, giysi dikme ya da yemek pişirme gibi konularda tavsiyeler vermek üzere, yoksul kadınların evlerine bir çöreklenme halindeydi (bu hizmetler genellikle ziyaretçilerin kendileri değil, burjuva evin hizmetçileri tarafından yapılırdı). Viktoryen hayırseverliği tarihini inceleyen Gertrude Himmelfarb, merhameti duygusal olan ve olmayan diye ikiye ayırır ve ilkinin "kendini iyi hissetme" amaçlı, ikincisinin ise "iyi yapma" amaçlı olduğunu söyler.[1] Addams sosyal hizmet alanını profesyonel kılmak için, orta sınıf kadınların duygusal hayırseverlik mantığını kırmak zorunda olduklarına inanmıştı.

Rahibe Cabrini de yoksul ziyaretlerinde reform yapmak istedi. Ancak ona göre, sosyal hizmet uzmanı yalnızca Tanrıya hizmet için yoksullara hizmet ederdi; Amerika'ya gitme arifesinde Rahibe Cabrini, "Tanrım... keşke sana bir hediye olarak kollarımı dünyayı saracak kadar uzatabilsem," demiş.[2] Bu son derece duygusal görünebilir, pek profesyonel bir tutum da değildir. Ancak I.Dünya Savaşı'ndan önce Chicago'da, Rahibe Cabrini'nin temsil ettiği sosyal hizmet versiyonunun daha pratik olduğu ortaya çıkmıştır. Oldukça açık bir şekilde göçmenlerin sahip olmadığı şeylerden bahsediyordu o: kötü İngilizce, olmayan eğitim ve ilkel hijyenden. Onlara öğretmen, doktor ve para buldu. Bunları onlar için yaptı, neredeyse gösteriş yaparak.

Himmelfarb'ın "duygusal merhamet" dediği iyi olma hakkında beslenen kuşku, hayırseverlik tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Hayır sahibi kimse, Nathaniel Hawthorne'nin kısa ve öz olarak söylediği bir nedenden dolayı bir şüphe uyandırır: "İyilikseverlik, kibirin ikiz kardeşidir."[3] Etkili bir XIX. yüzyıl İngiliz örgütü olan

1. Bkz. Gertrude Himmelfarb, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians* (New York: Knopf, 1991).
2. Aktaran Mary Louis Sullivan. *Mother Cabrini* (New York: Center for Migration Studies, 1992), p. 49.
3. Jane Addams tarafından, "A Modern Lear" içinde, 2 Kasım 1912 tarihli *Survey Magazine* 'de aktarılmıştır. Asıl kaynağa ulaşamadım, fakat bunu Jane Addams'ın kendi görüşlerinin bir parçası olarak metinde verildiği gibi kullandım.

Charity Organization Society'nin (COS) [Hayırseverler Cemiyeti] sloganı. "Sadaka Değil, Bir Arkadaş" idi; bu sloganın anlamı COS'nin bir üyesi tarafından şöyle açıklanmıştır:

> Günümüzde yoksulların temel ihtiyacı sadaka almak değil, gerçek arkadaşlığın ahlâki desteğidir. Eğitimi, deneyimi, çevresi, genel yaşam bilgisi ya da ev ekonomisine ilişkin özel bilgisiyle kendi yetersiz kaynaklarından azami iyiyi çıkarmak için ne zekâ ve zerafete, ne de fırsata sahip olanların hizmetine sunulacak gerçek bir arkadaşa sahip olmak."[4]

Burada, imkânları kısıtlı kardeşlerine yardım eden "gerçek arkadaş"ın lehine bir karşılaştırma yapılıyor. Bu karşılaştırma, yardım edilenlerin "yetersiz kaynaklarını", sahne ışıklarına doğru adım atan gerçek arkadaşın arka fonu haline getiriyor.

Addams öncelikle, merhamet eylemlerini, onları yapan kişinin ahlâki olarak kendine hizmet eden şeyler olmaktan çıkarmak zorunda olduğunu biliyordu. Chicago'da bir "yardım yurdu" olan Hull House'u kurdu. Yardım yurdu İngilizlerin bir keşfidir; işçilerin eğitim alabilecekleri, yemek yiyebilecekleri ve yerel problemlerle ilgilenebilecekleri bir merkezdir. En ünlüsü olan 1884'te Samuel Barnett tarafından kurulan Whitechapel'deki Toynbee Hall, Londra'nın East End bölgesindeki Whitechapel topluluğuna hizmet etti. Jane Addams burayı 1887 ile 1889 arasında her yıl ziyaret etti. Hem Amerika hem Avrupa'daki yardım yurtları benzer yardım cemiyetleriyle ittifak kurmuştu ve bölgelerindeki yoksullar için bir tür kendi kendine yönetilen refah sistemi şeklinde işlemişti. Bu cemiyetler sigorta hizmetleri sosyal ve bazı durumlarda ucuz ev kredisi bile verirdi.[5]

Bu girişimlerde çalışan sosyal hizmet uzmanlarının rolü, uygulama danışmanınkiyle aynıydı. Semt sakinlerinin demokratik kararlarında hiçbir koşul altında sosyal hizmet uzmanlarının istekleri ga-

4. Aktaran Michael Katz, *In the Shadow of the Poorhouse* (New York: Basic Books, 1986), s. 76.

5. Addams'ın çalışmasının en iyi tanımlaması, Allen Davis'in *American Heroine: The Life and Legend of Jane Addams* eserinde bulunabilir (New York: Oxford University Press, 1975).

lip gelmezdi. Addams, Chicago'da otoriter bir yardımseverlik rejiminin doğurabileceği öfkeye dair dramatik işaretleri önceden görmüştü. 1894 Pullman grevi bunlardan biriydi.

Pullman 1880'lerde işçiler için içinde toplu konutlar, okullar ve parkların olduğu bir kasaba kurmuş olan bir demiryolu patronuydu. Pullman Illinois, New Lanark'da Robert Owen tarafından finanse edilen işçi topluluğundan bariz şekilde farklıydı; çünkü her şeyin sahibi Pullman'ın kendisiydi. Pullman Illinois, Fourier'nin Paris için hayal ettiği *phalanstère*'lerden* de farklıydı. İşin kendisi yeniden tasarlanmamıştı, daha çok işin etrafında kümelenen cemaat düzenlenmişti. Fakat Pullman bir yerde hata yapmıştı ve iyilikleri onun aleyhine döndü.

İnşa ettirdiği model kasabadaki işçiler 1894'de ona ve onun nazik despotizmine karşı ayaklanıp greve gitti; bu Amerikan işçi tarihinde en fazla şiddet içeren olaylardan biriydi. 1912'de *Survey Magazine*'e yazdığı bir makalede Addams, kapitalisti Shakespeare'in yaşlı Kral Lear'ı ile karşılaştırarak onların öfkesini açıklamaya çalıştı. Lear'ın isyankâr Cordelia ile olan ilişkisi hakkında Addams, "Çocuğunun kendi aklının sınırlarını aşacak şekilde gelişmesini sakince izlemek onun için imkânsızdı... çocuğun kendisi dışında bir ilkeyle harekete geçmesi hususu onun için çok yeniydi..." der. Pullman'ın işçileriyle ilişkisi hakkında da, sanayicinin onların düşüncelerine bile sahip olmak istediğini ifade eder.[6]

Bakımını üstlenme ile kontrol arasındaki zar öyle gözeneklidir ki, en hafif bir dokunuşta çözülüverir: Addams'ın bu çıkmazı algılayışı, onu kapitalist hayır sahipleri hakkındaki görüşlerini en az sosyalist hayırseverler hakkındaki görüşleri kadar müphem yapmıştır. Addams, 1900 yılında Paris'te düzenlenen büyük sergiyi zi-

* Fourier (1772-1837), toplumun *phalange* diye adlandırdığı ortaklaşmacı üretici birlikler temelinde yeniden örgütlenmesini savunan Fransız toplum kuramcısıdır. *Phalange*, bireyin toplumsal refahından sorumlu, işbirliğine dayalı bir tarım topluluğuydu; kapitalizmden daha eşit bir servet dağılımı sağlayacağı ve her türlü siyasal sistemde uygulanabileceği düşünülüyordu. Fourier'nin, Marx'ın görüşlerine de öncülük ettiği söylenir. Önerdiği sistemin uygulandığı yaşam birimlerinin adı *phalanstère*'dir. Fransa ve ABD'de bu tarz yerleşimler hayata geçirilmiştir. (y.h.n.)

6. Addams, "A Modern Lear"

yaret eder ve şunu gözlemler: "1894'te Chicago'nun her tarafını... içine çekip yutan şiddet duygularından çıkışın bir yolunu gösterebilir umuduyla, sergideki işçi sınıfı pavyonlarını ziyaret ettim."[7] Ancak sosyalist projeler ona, sponsorların siyasi erdemlerini yücelterek yalnızca Lear problemini daha fazla ortaya çıkaracakmış gibi göründü. Benzer şekilde İngiliz Fabian* sosyalist Beatrice Webb'e şüpheyle yaklaşmışır; emperyal edasıyla kendine aşırı güveni olan Webb, hizmet vermekle hizmet verdiğini göstermek arasındaki sınırı aşmış gibi görünüyordu. Addams'a göre bu, Webb'in en nihayetinde aynen George Pullman gibi, adına konuştuğu kitleler tarafından reddedileceğinin belirtisiydi.

Bu nedenlerle Addams, kurduğu yardım yurtlarında sosyal hizmet uzmanının, sahne ışıkları altında olmaktan ziyade sahne arkasında kalması gerektiğinde ısrar etti; o, daha çok modern bir iş danışmanı rolünü oynamalıydı.

Rahibe Cabrini'de Jane Addams'ın en fazla asabına dokunan şey, bu mesafeliliğe hiç ihtiyacı yokmuş gibi görünmesiydi.

Frances Cabrini iş hayatına, küçük bir İtalyan kasabasında gayri resmi öğretmenlikle başlamıştı. Gençliğinde bir rahibe olmak için yaptığı başvurular iki kez reddedildi; kilise onun manastır dışında çalışmasını istedi. Aslında o basit ve iyi rahibe stereotipine çok az uyuyordu. Cabrini yaşamı boyunca depresyondan ve dinsel şüphelerden mustarip olmuştu; 1883'te bir mektupta "İhtiyaç duyduğum huzuru ne Tanrıda ne de üstlerimde buldum," şeklinde bir itirafta bulunur.[8] Hareket onun depresyonunun ilacıydı. İdari becerileri ise onun Amerika'da yeni riskli bir işe, yerlerinden edilmiş çok sayıda göçmen İtalyan köylüsüne yardım işine girmesine uygundu. Sonunda, kafasında bu amaçla, bir rahibeler tarikatına alındı.

7. Daniel Rodgers, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1998), s. 11.

* İngiliz Fabian Cemiyeti, İngiltere'de ılımlı sosyalist bir cemiyettir ve üyelerine Fabian adı verilir. (ç.n.)

8. Sullivan, s. 143.

Rahibe Cabrini 1889'da Chicago'ya geldi. Biyografi yazarının sözleriyle, içsel şüpheleri ne olursa olsun "Daima Kilisenin sadık bir kızı olmuştu."[9] Amerikan yerel kilise binalarında ve kilise okullarındaki faaliyetlerinde Roma tarafından konulan kuralları katı bir şekilde izledi. Chicago Katolik Gazetesi *The New World* yoluyla, merkezi otoriteye itaat konusunda Hull House yardım yurdu ve Jane Addams'a karşı bir saldırı başlattı. Rahibe Cabrini'nin başını çektiği saldırganlar Addams'ın tarzını yıkıcı derecede keyfi buluyordu. *The New World* ayrıca işçi sendikalarını, yoldan çıkmış sosyalizmin tehlikeli araçları olarak eleştirdi ve grevlerin Tanrının isteğine karşı geldiğini iddia etti. Kilise, merhameti, ne saf ve dostane bir deneyim, ne de isyan için temel oluşturacak bir şey olarak görüyordu.

Chicago'da Katolik eğitime erişim kısa sürede devlet okullarına erişimden daha iyi hale geldi. Kilise tarafından örgütlenen ortak yardım cemiyetleri, yardım yurtlarınca örgütlenenlerden çok daha güçlü olduğunu gösterdi. Aslında bu sıkı, hiyerarşik rejimin izleri Rahibe Cabrini'nin isminin verildiği, çocukluğumun toplu konut projesinde de görülüyordu. Gloria Hayes dahil komşularımın çoğu, rahibeler tarafından işletilen bir okula gitti. Bu okullar, Hull House yardım yurdundaki ortak katılım modelinden ziyade disiplin ve düzenin, eğitimin temeli olduğu Rahibe Cabrini modelini uyguladı. Jane Addams hiyerarşi ve merhamet arasındaki bağlantıdan nefret etmesine rağmen, en azından eğitimde kilise modelinin işe yaradığını kabul edecek kadar makul düşünen biriydi.

Addams için daha fazla sorun olan şey, Rahibe Cabrini'nin kullandığı, daha az dünyevi olan merhamet diliydi. Addams kesinlikle dinin uyuşturucu özelliğinden hoşlanmayan Marx'ın kızlarından biriydi; din, çok sayıda dünyevi kötülüğü dini inanç maskesi altında yaymanın bir yolu gibi görünüyordu ona. Rahibe Cabrini aslında Tanrı aşkından söz ederken boyun eğmeyi öğütleyen tonda konuşuyordu, fakat bunu yaparken hayırsever cemiyetlerin hizmet ettiği Polonyalı, İrlandalı ve İtalyan göçmenlerin tümünde çok güçlü bir sevgi yarattı. Bu, hem teolojik hem de kişiye özel bir şekilde

9. Sullivan, s. 45.

açıklanabilir. Dinsel günah dili tüm insanlar için geçerlidir, yoksulları özellikle seçip damgalamaz.

Demokratik katılıma inanan birisi olarak Addams, diğerleri için yaptığı hizmetler hakkında sessiz kalmakla suçlandı. Merhameti duygusallık alanından uzaklaştırarak onu ifade edilemez kıldı; bu sessizliğin siyasi sonuçları vardı. Katolik rejime "paternalist" demesine kimsenin kulak asmayacağını, özellikle de rejimin kendileri için gerçekten iyi şeyler yaptığı kişilerin buna aldırmayacağını biliyordu. Fakat kibarlık kitlelerin umrunda değildi.

Chicago kökenli olmasına rağmen Addams, seküler bir kozmopolitandı; diğer yardım yurdu taraftarları gibi, bu yurtların çok farklı milletler, ırklar ve etnik gruplara uygulanabilecek toplumsal katılım için bir model sağladığına inanmıştı. Bunun karşısında Rahibe Cabrini ise, hayırsever cemiyetlerinde göçmenin çifte kimliği gibi özel bir toplumsal farklılık problemi üzerine odaklanmıştı. Yaşamının daha sonraki bir döneminde yazdığı gibi genç göçmenleri eğitmek istemişti, "Böylece onlar artık İtalyan olmaktan utanmayacaklar" ve ayrıca "İtalyan göçünün tehlikeli bir unsur olmadığını yeni geldikleri bu ülkeye göstereceklerdi."[10] Hiyerarşik bir rehberlik olmadan, yoksul göçmenlerin bu iki baskıyı dengede tutma imkânı yoktu.

Belki de rahibe ve sosyalist birbirlerini asla anlayamazdı. Addams'ın kayıtsızlığı, Rahibe Cabrini'ye sadece bir tür orta sınıf kibri gibi göründü. Tıpkı Hull House yardım yurdunun, ona sosyalist sapkınlığın bir aracı olarak görünmesi gibi. Sanayi Chicagosu'nun vahşi kapitalizminde yeşeren merhametin Katolik unsurları –acıma, yumuşak başlılık ve günah– ise Jane Addams'a neredeyse tiksindirici görünmüştür: Bunlar sadece İtalyan köylülerini kendi ülkelerinde mutsuz etmiş olan türden bir teslimiyet ve pasifizmin daha fazlasına yol açacaktı.

The New World'ün kendisi, Katolik Kilisesi içinde büyük bir kavganın bir tarafını temsil eder: Hıristiyan sosyalizmi çelişkili bir ifade midir? Rahibe Cabrini'ye ve onun izleyicilerine göre bunların birbirlerine aykırı olması gerekir, çünkü onlara göre sosyalizm top-

10. Sullivan, EK C, s. 261.

lumsal düzenin düşmanıydı. Katolik İşçi Hareketi'nden Dorothy Day ve diğerleri gibi Katolik hizmet sektörü çalışanlarının bir sonraki kuşağına göre sosyalizm, gönüllü yoksulluğun ruhsal dürtüleriyle uyumludur ve zayıf ve ezilenlerle özdeşleşmeye müsaittir; bu yönüyle kilise hiyerarşisini aşan bir niteliğe sahiptir. Burada, Latin Amerika'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde XX. yüzyıl boyunca tartışması süren Katolik sol bilincesi söz konusudur. Bu radikal din adamları, rehberlik yapan önderler ve aynı zamanda kendilerini silen danışmanlar olarak çalıştılar.

Filozof Natan Sznaider, "dayanışma olmadan... merhametin olamayacağını" yazar.[11] Sosyal hizmetin kökenleri, tam tersine merhamet ile dayanışma arasındaki müphem ilişkileri gösterir. Rahibe Cabrini'nin savunduğu Katolik tarzda teslimiyet, açık bir şekilde dayanışmanın yolundan gitti, temel felsefe "hepimiz Tanrının kullarıyız" idi; böylece başkalarına bakmak özgürce ifade edilebilir bir şey olabilirdi. Daha demokratik dayanışma yolları daha fazla tereddütlü, daha az spontane olma eğilimindedir; eşitsizlik sorunları davetsiz misafirlerdir. Eğer kişi yoksul değilse yoksullarla dayanışma; sözde alçakgönüllülük riskini ya da daha temel olarak kişinin yoksullar ya da yoksunlar arasında meşru bir yeri olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir. Eşitsizlik, dayanışmanın başına bela olduğundan "yardım etmek istiyorum" ifadesi kolaylıkla düşmanca bir cevap alabilir; ya da bu ifadeyi söyleyen kişi aynen bir kuyuya söylenen kelimeler gibi yankılar duyar, herhangi bir cevap almadan.

Jane Addams –veya daha sonraları annem– gibi sosyal hizmet uzmanlarının zihnini kurcalayan, işte bu eşit olmayanlar arasındaki dayanışmanın müphemliğidir. Sosyal hizmet uzmanlarının dürtüleri gerçekten de çok sıklıkla yanlış yorumlamaya açıktır; Addams, Amerikan işçi hareketinden birçok kişi tarafından bile hareketten sapan biri olarak eleştirilmişti: Niçin bütün vaktini yoksul kenar mahallelerinde geçiriyordu?

Chicago'da merhamet ile dayanışma arasındaki sorunlu ilişki,

11. Natan Sznaider, *The Compassionate Temperament* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2001), s. 96.

tarihsel olarak vatandaşlık hakları hareketinin içindeki gerginliklerden önce başlamış, beyazlar ile zenciler arasındaki rahatsız ilişkilere bir çerçeve sağlamıştır. Rahibe Cabrini gibi ortak paylaşılan bir din adına işbirliği yapanlar, ben ve öteki arasındaki bu belirsiz ayrımı kapatmak için bir kaynağa sahipti: Daha yüksek bir güce hizmet et, bırakın birbirlerine karışsınlar. Fakat zenciler ve Yahudiler arasında, seküler bireyler arasında, bu oldukça açık toplumsal farklılaşmayı kapatmak çok daha zordu.

Bakım verme deneyimi hiyerarşik örgütler içinde demokratik olanlara göre daha kolay olduğundan, muhafazakârlar hiyerarşik bakım sağlamanın kapsam bakımından daha üstün olduğunu söylemeye eğilimlidir; çünkü kurallar, görevler ve tüm tarafların davranışları kesin ve açıktır. Bu, en kolay olan şeyin en iyisi olduğunu iddia etmektir. Bakım vermenin daha enformel yollarını bulmak aslında bir mücadeledir, çünkü eşitliğin kendisi modern toplumda yıkıcı bir güç olduğunu ispatlamıştır. Egaliteryen dayanışma doktrinleri, Fransız Devrimi'ni takiben yaratılan toplumsal baskı için büyük mihenk taşlarından birisi olmuştur. Bu tehlikenin *ancien régime*'in bir devamı olduğu ileri sürülemezdi, fakat eşitlik ideolojisini merhametli eylemlere dönüştürmeye çalışmış olanların karşısına en çok eşitliğin siyasi tehlikeleri çıkmıştır. Bu insanlar, ekonomik ya da toplumsal açıdan kendilerine eşit olmayan insanlara verebilecekleri zararla yüzleşmeye zorlanmışlardır.

Annem, "oldukça yakın olan, fakat ulaşabileceğimiz sınırların hemen ötesinde bir yerlerde önemli şeylerin olduğu hissi" olarak sosyal hizmeti yapma arzusunu açıkladığı zaman, bu güçlüğü çok iyi ifade etmişti. Bu sözlerdeki anahtar ifade "ulaşılabilecek sınırların hemen ötesinde" ifadesidir.

B. CÖMERTLİK VE HAYIRSEVERLİK

Bazı biyologlar diğerkâmlığın insan genlerinde programlı olduğunu iddia eder. Eğer işbirliği yapmasaydık, bir şeyler almanın yanı sıra vermeseydik, diğer toplumsal hayvanlar gibi yok olabilirdik.

Fakat verme eylemi, illa ki kendisinde pozitif bir işbirliği anlamını taşımaz. Diğerlerine vermek, onları manipüle etmenin bir yolu olabilir ya da daha kişisel olarak kendimizdeki bir şeyi onaylatmak ihtiyacına hizmet edebilir. Manipüle etmenin bir yolu olarak verme, Batı hayırseverlik tarihinde cömertlik [largesse] kategorisine girer; daha kişisel ve düşünümsel verme şekli ise Hıristiyan hayırseverlik [caritas] kategorisine girer.

Jean Starobinski, Anglo-Fransız bir kelime olan *largesse*'in kökenine inmiş ve taşkın bir bolluk ve bereket halini ifade eden Latince *largitio* ve *largus*'u bulmuştur.[12] Georges Bataille, cömertliği, Meksika efsanelerinde anlatılan karşı konulamaz şekilde büyüyen ışık gibi, Doğa'nın bereketi olarak görür ve insanların sahip çıkarak kontrol edemediği bir zenginlik olarak tahayyül ederek "Denize akan bir ırmak gibi, bizden kaçmak ve kaybolmak zorundadır," der.[13] Jean-Paul Sartre, Bataille'ın kafasındaki bu imgeyi siyasi bir fikre dönüştürerek, iyi toplumun kıtlığı aşmış bir toplum olduğunu ortaya atar.[14] Wordsworth içinse ruhun cömertliğinin dünyevi zenginlikler anlamına gelmesi gerekmez. Wordsworth, sadece hayırseverlik görevini yerine getirenle, hiç düşünmeden bir Cumberland dilencisine özgürce para veren yoksul komşusunu mukayese eder:

> Kendisi de zor durumda olmasına rağmen,
> Kendi isteğiyle yiyecek ambarından,
> Bu yaşlı Dilenci'ye,
> Bir avuç dolusu yiyecek verdi...[14]

Tüm bu kullanımlarda cömertlik, eli açıklık anlamına gelir. Bunlar pozitif dürtülerdir; ruhun cömertliği basit, doğal ve diğerkâm bir eylem *yapma* dürtüsü anlamına gelir.

Fakat cömertlik, diğerlerini manipüle etme ve şunartma kapasitesini de içerir. Suetonius, Roma imparatoru Nero'nun cömertlik düşkünlüğüne temayül gösterişini şöyle anlatır:

12. Jean Starobinski, *Largesse*, çev. Jane Marie Todd (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 15.
13. Georges Bataille, *La part maudite: précédé de la notion de dépense* (Paris: Editions de Minuit, 1967), s. 27-8.
14. William Wordsworth, "The Old Cumberland Beggar", *Poems* içinde, der. John Hayden (Londra: Penguin, 1977), 6. kıta.

> Her gün insanlara binlerce çeşit hediye saçıldı. Bunlar arasında, her gün her türden binlerce kuş, çok çeşitli türlerde yiyecek, hububat, giyecek, altın, gümüş, kıymetli taş ve inci, tablo, köle, yük hayvan, ve eğitilmiş vahşi hayvan dahi vardı..."[15]

Artaud, imparator Heliogabalus'un "hadım edilmiş insanları beslediğini... su gibi akan sperm, pembe şaraplar, insanları rahatlatıcı kokular veren yağlar ve en pahalı parfümlerin Heliogabalus'un cömertliğini kuşattığını" hayal eder.[16] Ve işte böyle eski örneklerden yola çıkarak, La Boétie cömertlik ve kölece itaat arasında bir bağlantı kurar: "Tiranlar cömertlik dağıtır... ve daha sonra herkes utanmadan 'Kral Çok Yaşa!' diye bağırırdı."[17]

Ancak Starobinski'nin cömertlik hakkındaki düşünümlerini düzenleyen baş imge, Correggio'nun Louvre'da sergilenen bir çizimidir. Bu, ressamın en rahat, en hesapsız kitapsız, akıcı ve bol çizgilerden oluşmuş çizimlerinden biridir. Çizim, sol kenarın ötesindeki bir simaya hediye uzatan, sağ üst tarafa yerleştirilmiş yüzü yüce bir aşkla dolu olan bir kadını resmeder. Bu figür, Adem'e zehirli elmayı sunan Havva'dır.

Cömertliğin iki yüzü, her refah sisteminin kalbinde yer alan eylemin iki aşırı ucunu temsil eder: Armağan sunma. Bir uçta tamamen karşılıksız olarak verilen, diğerinde ise manipüle etme amaçlı verilen armağan. İlki, diğerlerinin, bir şeylerden yoksun oldukları, ihtiyaç içinde oldukları yalın gerçeği üzerine odaklanan karakter yönünü temsil eder; diğer verme eylemiyse, Correggio'nun baştan çıkarıcı bir armağan sunan Havva versiyonunda olduğu gibi, yalnızca onlar üzerinde güç elde etmek için bunu bir araç olarak kullanır.

Hıristiyan yazarlar ise, verme eylemini tamamen başka bir şekilde düşünmüştür. Hayırseverlik, armağanlar vererek iyi bir insan olmak anlamına gelir; verme eylemi, kişinin kendi günahkârlık eği-

15. Suetonius, "Nero", *The Twelve Caesars* içinde (Londra: Penguin, 1991), s. 247. Bu ve bir sonraki referans için Jean Starobinski'ye borçluyum.
16. Antonin Artaud, "Heliogabale ou l'anarchiste couronnée", *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1970), 7:102-3.
17. Etienne de La Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, çev. Harry Kurz (Montreal: Black Rose, 1975), s. 70.

limiyle mücadele eder. Armağanın değerinin hiç önemi yoktur; bazı versiyonlarda armağanın verilen kişiye yarar sağlayıp sağlamadığı bile önemsizdir. Bu içe dönük durum çoğunlukla Hıristiyan olmayanlara şaşırtıcı gelir.

Hayırseverlik olgusuna şaşıran Hıristiyan olmayan modern düşünürlerden birisi meşhur siyaset filozofu Hannah Arendt'di. Arendt ilk defa hayırseverlik hakkında, 1929'da Augustinus'a ilişkin bir gençlik denemesinde yazdı. Buna, bilimsel tarafsızlıkla yazılmış bir çalışma denemezdi; Jane Addams gibi Arendt de, Hıristiyan etiğinin toplumsal reform yolunda bir engel olduğunu düşünüyordu. İki kadının bir mukayesesi birbirlerine yakın olduklarını gösterir; Arendt de, 1930'larda Hitler rejiminden kaçan mültecilerin problemleriyle ilgilenmek üzere Siyonist organizasyonlar tarafından istihdam edilen ve uzun yıllar çalışan bir sosyal hizmet uzmanıydı. Addams, Katolik hayırseverliğinde ki toplumsal hiyerarşiyi eleştirmişti; Arendt Hıristiyanlığın bizzat temel ilkeleri konusunda endişeliydi. Sosyal hizmete, kısmen Aziz Augustinus hakkında geliştirdiği düşünceden dolayı bazı ruhsal çekincelerle yaklaştı.

Aziz Augustinus, kişinin komşusu için beslediği sevgiyi, herhangi bir özel komşu için beslenen sıcak duygulara oldukça yabancı bir şekilde düşünür. Bunun yerine Hıristiyan filozof, Arendt'in onun *Confessions* adlı eserinden aldığı bir pasajda belirttiği gibi "Onda... aslında kendisinin olmadığı, onun olmayan bir şeyi seviyorum," der.[18] Komşu, özel bir kişi olarak değil, yalnızca Tanrıyla ilişkili olarak görmemiz gereken birisidir. Yine Arendt'in zarif ifadesiyle söylemek gerekirse: "Hıristiyan, tüm insanları sevebilir çünkü her insan yalnızca bir vesiledir... bunlar düşman ve günahkâr bile olsa... sadece sevgi için vesilelerdir. Bu komşu sevgisinde aslında sevilen komşu değil, sevginin kendisidir."[19] Buradaki can alıcı ifade diğerlerinin "sadece vesile" olmasıdır. Hayırseverlik, sizi tanımaktan ziyade sevgiyi tanımakla ilgili bir şeydir.

Arendt'in açıklamasında, Hıristiyan etiğinde çok önemli olan

18. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, der. ve çev. Joanna Vecchiarelli Scott ve Judith Chelius Stark (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 95.
19. A.g.y., s. 97.

alçakgönüllülüğün, İsa'nın dağdaki vaizinde nasihat verdiği türden bir tevazu olmadığı söylenmelidir:

> Siz sadaka verirken, sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin. Öyle ki verdiğiniz sadaka gizli kalsın. Gizlice yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir.[20]

Fakat Arendt, Nathaniel Hawthorne'un "İyilikseverlik kibirin ikiz kardeşidir." ifadesindeki gibi kaba bir argüman ileri sürmez. İtiraz ettiği şey, verme yoluyla kendini dönüştürme şeklindeki Hıristiyan arzusudur.

Hıristiyanların hissettiği şekliyle böylesine steril, bir çöle benzeyen dünyada böylesine boş merhamet, benlikteki bir boşluğu doldurur. İyi bir insan haline gelmek bu anlamda düşünümsel ve kendine dönük bir şeydir. Merhamet olmaksızın biz hiçiz, manasızız. Augustinus'un kendisi bile, "Kendi kendime bir soru haline geldim," der.[21] Kişinin verme kapasitesini geliştirmek, potansiyel olarak içinde ne olduğu sorusunu cevaplamaya yardım eder. Şüphesiz ki bu günahkâr halimizde vermek, açgözlülükle mücadele eder; fakat dağdaki vaizde, hatta Matta'ya göre İncil'in tamamında, verme eylemi daha fazla bir şeymiş, farklı tür bir insan olmayı keşfetmeyi mümkün kılan bir şeymiş gibi sunulur. Hem kişinin verdiği armağanın verilenler için değerinin ne kadar büyük olduğunu ölçmek, hem onu satılığa çıkarmak gibi olur.

Arendt'in başını çektiği pratik istikamet açıktır: Hiçbir modern refah devleti bu türden Hıristiyan ilkelerine göre çalışmamalıdır. Refahın amacı, alıcının iyi hale getirilmesidir; bakımı veren kişinin duygularının bir önemi olmamalıdır. Yaşlı bir filozof iken onunla tanıştığımda, Arendt'in eski mesleği hakkında böylesine eleştirel konuşmasının bir nedeni buydu; sosyal hizmet uzmanlarının kendi kendine terapiye meyilli bir grup insan olduğunu ve "Niçin bana yardım ediyorsun?" sorusuna bu kendine dönüklüğü atmadan yanıt

20. Matta 6:1, 3-4 (Kral James versiyonu) [Alıntı *Kutsal Kitab*'ın yeni çevirisinden yapıldı. Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları, 2002, s. 1198.]
21. Augustine, *The Confessions*, çev. Henry Chadwick (New York: Oxford University Press, 1998), X, 33, 50.

veremediklerini düşünüyordu. En iyi toplumsal refah sisteminin, hiçbir öznel ilişki içermeyen, muhasebe kayıtları gibi olacağını düşünüyordu.

Tam bir açıklama olsun ya da olmasın Arendt'in Aziz Augustinus'a tepkisi karşısında şöyle bir durup herhangi bir seküler refah devletinin temel prensibini tanımlamalıyız: Merhamet olmadan bakım sunmak. Peki bu ne anlama gelebilirdi?

C. MERHAMET DUYMADAN BAŞKALARINA BAKIM SUNMAK

Bugün Ariendt'in duruşu, çeşitli farklılıklarına rağmen, "temel gelir politikası"nın çeşitli versiyonlarını savunan etkin ve farklı görüşleri barındıran bir refah devleti reformcuları ekibi tarafından da savunuluyor. Devletin insanlara kendi yaşamlarını sürdürmek için para vermesi ve bundan sonra da uygun gördükleri şekilde onunla idare etmelerine izin vermesi gerektiğine dair inançla her şeyin yerinden oynatıldığını düşünüyorum.

Bunun olabileceği en basit form, gençlere eğitimlerinde kullanmak ya da bir ev satın almak veya sadece daha sonra kullanmak üzere bir miktar toplu paranın verilmesidir. Bu, Amerikalı hukukçu Bruce Ackerman tarafından ortaya atılan bir tekliftir ve şu anda İngiltere'de yasalaşmış durumdadır. Daha radikal öneriler, gerçek bir gelir desteğini planlar. Hollanda refah devleti reformcusu Van Parijs ve Alman sosyolog Claus Offe, devletin tüm vatandaşlarına istedikleri zaman eğitim ya da sağlık hizmeti satın alabilmelerine imkân verecek ölçüde yeterli geliri sağlaması gerektiğini iddia ediyorlar; temel gelir kişinin yaşamı boyunca geçerlidir, böylece devletin emekli aylığının yerini alır. En radikal versiyonunda ise, ihtiyaç duyup duymadığına bakılmaksızın herkes temel bir gelir desteği alır; yani para ve mal varlığı soruşturması ortadan kalkar.[22]

Bu önerilerin ekonomik sonuçlarını bir yana bırakalım (en azından İngiltere ve Almanya'da işsizlik yardımı dahil refah hizmeti bütçeleri radikal biçimde azaldığından bu rakamlar ikna edicidir),

22. Bkz. Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, (Oxford: Oxford University Press, 1998).

toplumsal mantığı dikkat çekicidir. Liberal refah devleti reformunun tersine, bu öneriler devlete güçlü bir mali bağımlılığı öngörür. Fakat aynen liberal refah reformu gibi, refah devletine bağımlılığın öznel taraflarını en aza indirerek, her türlü duygusal yardımı ortadan kaldırmayı tasarlar; zira artık, yüz yüze bir insan ilişkisi şeklinde "refah hizmeti" yoktur. Armağan artık kişisel bir armağan değildir; devlet hazinesinin bilgisayarlarına teşekkür etmek zorunda kalabilirsiniz.

Bakım verme eyleminden merhamet çekip çıkarılsa toplumsal olarak bu ne anlama gelirdi? Ackerman ve Offe'nin önerileri, mutlak eşitliği değil maddi ihtiyaç halinin ortadan kaldırılmasını öngörür. Bu garantinin insanları toplumsal olarak daha fazla eşit kılacağına ve böylece samimiyetle karşılıklı saygı ihtimalini güçlendireceğine inanır. Gerçek dünyada bunun en yakın benzeri, refah devletine henüz dokunulmayan zamanlar olan XX. yüzyıl ortalarındaki İskandinav toplumlarıdır.

Onlara inanmak isterim, ancak elimin sakatlanması deneyimim bunu engelliyor. Ameliyat olduğum zaman bunun sorumluluğunu alacak bir insan istedim, doktorumun adını bilmek ve onu tanımak istedim: hayatım yalnızca bir beden işlevi değildi. Elime yapılan cerrahi operasyon kötü sonuçlandığı zaman, bunun doktor için bir şey ifade etmesini istedim. Doktorun beceriksizliği, onun kendine dönüp durumunu irdelemesine yol açmalıydı, ki gerçekten de bunu yaptı.

Kişisel olmayan hizmet sunumu, insanlık durumuna dair çok kötümser bir görüştür. Bu görüş insanların diğerlerine kişisel olarak hizmet sunarak ve onları önemseyerek büyük ihtimalle onlara zarar vereceğini farz eder. Bu yüzden, yargıda bulunmaya ve ihtiyaca cevap vermeye ilişkin insani unsurlar ortadan kaldırılmalıdır. Elimi ameliyat eden cerrahım eğer adımı bilmeseydi, eğer benim bir müzisyen olduğumu bilmeseydi, eğer ben onun için sadece bir el olsaydım, bu şartlar altında yaptığı işleri ve kendi becerisini yeniden gözden geçirmek için herhangi bir zorlayıcı nedene sahip olur muydu?

Arendt'in kendisinin bile, Augustinus'un kafasındaki kendini araştırma ve kendini dönüştürme şeklini anlamadığını düşünüyorum. Bu, tamamiyle seküler bir ifadeyle, bir ölümün yasını tutma düşüncesiyle ifade edilebilir. Yas tutma, çok önemli kişisel bir kayıp duygusuyla başlar. Ancak zaman içinde yastaki kimse, ölen kişi için hissedilen sevginin bir başkasına aktarılabileceğini hissedecektir. Aynı şekilde yastaki kişi, birisinin kaybının içinde bıraktığı şeyi fark edecektir: Sevginin kendisini tanımak. Bu, açımlayıcı bir süreç olarak, bir anlatı olarak yas tutmadır; sevgi kendisini sevilenden ayırır, geriye sadece sevgi kalır.

Aziz Augustinus okumasında ortaya çıkan, bakım sunumunun merhametten ayrılması Arendt'in kendi siyasi kanaatlerine giden yolda hayati öneme sahipti. Aynen Jane Addams gibi, özellikle acıma adına yapılan hayırseverlikten nefret etme noktasına geldi. Yoksullar, zayıflar ya da hastalar için duyulan acıma hor görmenin bir anaforunu taşır. Arendt, Rahibe Cabrini'yi tüm erkek ve kadınların eşit günahkârlar olduğuna dair Hıristiyan görüşüne götüren teolojiye inanmayı reddetti. Arendt için acımaktan nefret etme, özellikle Yahudilikle ilgili bir çerçeveye sahipti. Arendt'in genç bir kadınken bağlandığı Siyonizm, tüm yaşamında onu etkileyen bir faktör oldu. Sonunda Yahudi devletinin Filistinliler'e yaptığı muameleyi eleştiren biri haline gelmesine rağmen, eğer Filistin'i yeniden elde ederlerse, Yahudiler'e artık acınacak nesneler, kurbanlar olarak davranılmayacağını ümit ediyordu.

Gençliğindeki Augustiniusçu doktrin eleştirileri aynı zamanda Arendt'in feminizmle ilişkisini de etkilemiştir. Feminizm, Hıristiyan merhamet eylemlerinde algıladığı kendine dönme ve kendini araştırmadan daha fazlası gibi görünmüştür ona. Aslında Amerika'da onun zamanındaki feminizm, çoğunlukla günah çıkarma ve bilinçlendirme türündendi ve bu faaliyet onun zevkine çok az uyuyordu. Fakat öznel merhametin toplumsal cinsiyetle ilişkisi, bu akımı vazgeçilmeyecek kadar önemli kılıyordu.

Arendt'in eleştirisi, Augustinus'un düşüncelerinde Meryem Ana'nın varlığına karşı kördür. Ortaçağda Meryem Ana kültleri,

kendini koruma güdüsüyle diğer insanlardan uzaklaşmaya yol açan veba salgınları sırasında bakım sunma eylemlerini kışkırttı. Veba salgınları daha çok kentsel bir fenomendi ve bu bilim öncesi çağda bile insanlar kendilerini bu hastalıktan kurtarmak için kentlerden kaçmak gerektiğini biliyordu; Meryem Ana kültleri bu ortamda sokaklarda hastalara bakılmasını, ölü bedenlerin taşınmasını, binaların dışında şifalı olduğu düşünülen bitkilerin dağıtılmasını sağlamıştır; bunlar yalnızca ölü sayısını arturan merhametli eylemlerdi.

Tarihçi Caroline Bynam'a göre, Meryem Ana imgesi iki yönlüdür: Bunlardan biri, karşılıksız bakım sunan bir anne, diğeriyse oğlunun öldürülmesinin acısıyla boğulan bir annedir. Bu ikinci imge merhametin tarihinde ilki kadar önemlidir. Aziz Augustinus ve diğer erken dönem kilise azizleri, sıradan insanlarca kavranamayan Tanrının kederini ifade eden "İsa'nın yabancı bedeni" doktrinini telkin etmiştir. "İsa'nın taklidi"ne dayandırılan ortaçağın halk hareketleri, Meryem Ana'nın acısını model almıştır ve sıradan insanların empati yoluyla O'na daha fazla yakınlaşarak, dolayısıyla birbirlerine de daha yakınlaşarak İsa'nın fiziksel acılarını hissedebileceğini farz etmiştir. Georges Duby'nin iddia ettiği gibi sonuç, Hıristiyanlığın tüm cemaati birbirine bağlayan "bir halk dininin her özelliğine sahip" hale gelmesidir.[23]

Bu popüler Hıristiyan halk hareketleriyle merhamet, "toplumsal bir cinsiyet" kazandı, fakat hem kadınları hem erkekleri içine aldı. Klasik liberalizm, anneliğe ait klasik sahnede dehşete benzer bir şey hissederken, modern feminist psikologlar başlangıçta tam tersi bir söylem gibi görünse de Meryem Ana figüründen bir iz bulmaya çalıştılar. Bunlar mevcut düzenlemelerden dolayı, kadınların merhamet deneyimi açısından erkeklerden farklı bir gelişim izlediklerini ileri sürdüler.

Bu, Nancy Chodorow'un "Kızlar ergenlikten itibaren bir başkasının ihtiyaçlarını ya da duygularını kendisininkilermiş gibi yaşamalarını sağlayacak güçlü bir temele sahiptir," şeklinde ifade ettiği

23. Aktaran Richard Sennett, *Flesh and Stone* (New York: W. W. Norton, 1994), s. 158. [*Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002.]

ruhtur. Böylece benim karakter dediğim şeyin, kadınlara mahsus bir şey olduğu görülüyor. Chodorow, kızlara "aynı cinsiyette birisi tarafından analık yapıldığından, kendilerini erkeklerden daha az farklılaşmış, daha fazla dışsal dünyanın devamı ve bu dünyayla ilişkili hissettiklerini" öne sürer.[24] Carol Gilligan ise, "kadınların kendilerini yalnızca insan ilişkilerine göre tanımlamakla kalmayıp, aynı zamanda bakım verme yetenekleri bakımından da kendilerini yargıladıklarını" iddia eder.[25]

Stereotipler olarak bu iddialar anlamsız olabilir, zira birçok kadın kesinlikle böyle değildir. Ancak iki yazar birbirleriyle kadınsı merhametin, bir gelişim olasılığı anlamına geldiği konusunda anlaşamaz. Bir kadın ya da bir erkek, çocukluktan çıktıktan sonra diğerlerine karşı hassas biri olursa, toplum tarafından karakterine kadınsı etiketi yapıştırılır.

Arendt bunu kabul etmezdi; çünkü gençliğindeki hayırseverlik eleştirisiyle, benliğe dair sorulardan kurtulmuş bir kamusal alan tasavvur etmek için yaşam boyu bir araştırmaya başladı. Temel gelir desteği fikrinin takipçileri, insan tininin geniş ölçüde kollektif bir kötü yönetim kaynağı olduğuna inandılar. *On Revolution* adlı eserinde, modern politikanın psikoloji tarafından bozulduğunu, bunun yerine itibar edilen şeyin de yabancılar arasındaki dayanışma olduğunu savundu. Yazılarında bir imge olarak sık sık bir "dünya sevgisi" ortaya çıkar; fakat bu "sevgi" kelimesi ile Aziz Augustinus ya da Carol Gilligan'ın demek istediği şeyin tam tersi olan bir şey anlatılır. Son denemesi olan *Willing* üzerine yazan iki yorumcunun ifade ettiği gibi, dünya sevgisi, benliği ya da Tanrıyı ima etmeksizin "hiçbir açık dışsal arabuluculuk içermeyen bir içsel bağlayıcı güç" anlamına gelir.[26]

Merhamet olmadan bakım verme, karşılıklı saygının öyle soğuk ve kalpsiz bir versiyonu gibi görünür ki, belki de yazar Mary

24. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978), s. 167.
25. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), s. 17.
26. Scott ve Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", Arendt, *Love and Saint Augustine* içinde, s. 137.

McCarthy'nin filozofla mektuplaşmalarında anlattığı bir olayı burada aktarmak yanlış olmaz. 1970'de Arendt'in kocasının ölümünden üç hafta sonra, şair W. H. Auden aniden ona evlenme teklif eder. Şair kendi hayatını hap ve içkiyle harab etmiş ve uzatmalı aşkı Chester Kallman tarafından terk edilmiştir. Arendt onu derhal reddeder. Bunu yazılarında McCarthy'e şu şekilde anlatır: "Acımaktan nefret ediyor, ondan korkuyorum. Sanıyorum ki asla bende bu derece acıma duygusu uyandıran başka birini tanımadım... Bu yüzden sığınmak için bana geldiğinde ona bakmayı reddettim."[27] Aslında Arendt soğuk biri değildi; aslında ona tepeden bakmak istemezdi. Acıma duygusunun bir erkek ve bir şair olarak Auden'e saygısızlık beslemesine neden olmasını dilemedi. Sevgi olmadan duyulan bu tür saygı, tam da Jane Addams'ın karşı karşıya kaldığı bir problemdi.

Belki de merhamet duymadan başkalarına bakım verme konusunu bitirirken, yaygın olarak "merhamet yorgunluğu" diye adlandırılan şeyi ele almalıyız.

D. MERHAMET YORGUNLUĞU

"Merhamet yorgunluğu", sürekli acı verici gerçeklikler karşısında sempatilerimizin tükenmesini ifade eder. İşkence kurbanları, vebayla dünyadan silinen insan yığınları, Holocaust'un vahşi boyutları gibi şeyler duygularımız üzerinde öyle çok talepte bulunur ki, sonunda herhangi bir şey hissetmekten vazgeçeriz. Merhamet, sonunda yanıp biten ateş gibi tükenir.

Ayrıca topluma terapi veren refah devleti eleştirmenleri de, kişisellikten ari düzenlemeler istemenin bir nedeni olarak sık sık merhamet yorgunluğundan bahseder. Gönüllü kuruluşlarda çalışmış herhangi birinin onaylayabileceği gibi, bu görüşte zorlayıcı bir mantık vardır. Zaman ilerledikçe gönüllüler, aşırı stresten ve duygularına yönelik aşırı talepten tükenirler. Bu kitabın daha sonraki

27. Aktaran Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendth: For Love of the World*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982), s. 455.

bir bölümünde, gönüllülerin işe başlama ve bırakma eğilimleri hakkında bazı istatistikler sunacağım; şimdi, merhamet yorgunluğu olgusunun ortaya çıkardığı bazı şüphelerden bahsetmeliyiz.

Örneğin sosyolog Stanley Cohen, işkence kurbanlarına verilen halk tepkilerinde merhamet yorgunluğu konusunda çalışmıştır. İşkence kurbanlarının, insanı tüketici bir aşırı tepki uyandırmaktan çok, onların hikâyelerini seyreden ya da dinleyenlerde özdeşleşme korkusu uyandırdığını gözlemler. İnsanların rutin olarak filmlerde fiziksel acı görüntülerini izleyip zevk aldığını, ancak gerçek işkenceyle karşılaşmaya dayanamadığını belirtir. Cohen bunları, ne zaman bir hastası ölse kendini dağıtamayacak olan doktorla karşılaştırır; doktor kesinlikle feci bir gerçekle karşılaşır ve çalışmaya devam edebilmek için kendini koruma yöntemi olarak mesafeliliğe ihtiyaç duyar.[28]

Belki de "merhamet yorgunluğu" tabiri daha evrensel bir soruyu hatırlatır: Diğer insanlar ne kadar hürmete layıktır? Bu soru belki de, fiziksel acıya duyulan sempati kadar, başka birinin bir işte karşılaştığı güçlükler karşısında hissedebileceğimiz endişenin sınırlarındaki öznel angajmanla ilgili her şeyi gizler. İnsanların mümkün olduğu kadar çok ilgiye layık olduğunu söylemek hiçbir şekilde bir cevap değildir. Bir noktada herkes "Sınırlarıma ulaştım," ya da "Daha fazlasını beklemeye hiç hakkın yok," diyebilir.

Brueghel'in ünlü bir tablosunun aldığı tepki bu sınırlar sorusunu ortaya atar. Bu, *İkarus'un Düşüşü* adlı tablodur. İlk bakışta bunun İkarus hakkında bir tablo olduğunu söylemek zor olmasına rağmen, genç İkarus'u gökyüzünden denize doğru düşerken gösterir. Brueghel, İkarus'un öyküsünden dair hiçbir şey anlatmaz, yani genç adamın uçabilmek için balmumundan kanatlarını takışı ve güneşe doğru süzülerek yükseldikçe balmumunun eriyişi öyküsüne dair. Yalnızca etrafa su sıçratarak suya dalan iki bacak tuvalde küçük bir ayrıntı olarak gösterilir. Bunun tersine Brueghel, cesaretle sabanla tarlasını süren bir çiftçi, koyunlarına bakan bir çoban, ağını seren bir balıkçıdan oluşan pastoral bir sahneyi çok canlı renk-

28. Bkz. Stanley Cohen, *States of Denial* (Cambridge, İngiltere: Polity, 2001). Savunma mekanizması s. 52-8'de ayrıntıları ile gösterilmektedir.

lerde tasarlamış ve boyamıştır; onların arkasındaki küçük koyda bir kente doğru yelkenle seyreden bir gemi resmedilmiştir. Gözlerinin önünde gelişen dramı hiç düşünmeden insanlar günlük işlerine devam eder.

Şair W. H. Auden'e göre Brueghel, Stanley Cohen'in "bakmak ama görmemek" dediği, gerçek acı karşısında gösterilen mutlak aldırmazlığı dramatize etmiştir. Auden'in bu resme ilişkin yorumu şudur:

> Brueghel'in *İkarus*'unda örneğin, nasıl her şey döner
> Bir felaketten oldukça sakin bir duruma; saban süren adam
> Suyun sıçramasını, o yapayalnız çığlığı duymuş olabilir,
> Fakat onun için bu önemli bir başarısızlık değildi;
> Güneş olması gerektiği gibi
> Parlıyordu yeşil suda kaybolan beyaz bacakların üzerinde;
> Ve o hayret verici şeyi
> Gökyüzünden düşen bir oğlanı görmüş olması gereken,
> Pahalı şık geminin,
> Varması gereken bir yer vardı
> Ve denizde sakince seyretmeye devam etti.[29]

Fakat diğerleri o resimde farklı bir şey gördü; Brueghel'in tablosundaki figürler basitçe gerçek olabilirdi. Zamanın bir Hollanda atasözü şöyle der: "Ölen bir adam uğruna hiçbir saban durdurulmaz."[30] Çiftçi toprağı işlemeyi bıraksaydı, gemi yolunu değiştirseydi bile, suda boğulan oğlan çocuğunun hayatını kurtarmaları çok zordu; bunların ona hiçbir faydası olmazdı.

Bu yüzden insanların acıyı görmeye karşı hissettikleri nefrete daha az olumsuz bir anlam verilebilir. Diğerlerinin ızdıraplarına hassasiyet, insanları yaşamlarının idare etmekten alıkoyabilir. Sadece ayakta kalmaya çalışmakta bile yeterince ızdırap vardır. Belki de yalnızca azizler, uçmaya çalışan bir oğlana öyle özgürce cevap verebilirdi.

Tablonun bu sağduyulu yorumu, belki de en fazla şaşırtıcı görsel unsurunu dışarıda bırakır: Resmin içinde hiçbir ızdırap işareti

29. W. H. Auden, "Musée des Beaux Arts", *Collected Poems* içinde, der. Edward Mendelson (New York: Random House, 1976), s. 146-7.
30. Aktaran Wolfgang Stechow, *Brueghel* (New York: Abrams, 1990), s. 51.

yoktur. Ressam İkarus'un dehşetini göstermez; resim kimseden acıma talep etmez. Ona bakan kişi, neredeyse fark edilemez ayrıntılardan radikal biçimde bir şeyin yanlış olduğunu sezgi yoluyla anlamak zorundadır; mitolojik öykü bilinmeden resimdekiler hiçbir anlam ifade etmez. Brueghel'in bakan kişiye sunduğu şey, acı içinde olup bir şekilde onu kendilerine saklayan insanların sunduğu probleme benzer; bu insanlar da, diğerlerinin boşlukları doldurmasını, yorumlamasını mecbur kılar.

Gündelik yaşamda kayıtsızlık, genelde toplumsal olarak bu resme bakarken yaşantılanan deneyime benzer şekilde kontrol edilir: Bir şeyler gerçekten de yanlış gibi görünür ve birinin kafası karışır, "Neden?" diye sorar. Bu soruda belirli bir özgürlük vardır; bu Aziz Augustinus'un hayırseverlik kavramında incelikle irdelediği şeydir; bazı şeylerin olması gerektiği gibi olmadığı ve bu açıdan merhamet tohumu taşıdığı noktası yani. Yine de bu yorumlayıcı tavır aynı zamanda bir tehlike de taşır. Kışkırtılmadan kendiliğinden yapıldığında, kişinin bulabileceği şeylerin, keşfedebileceği kötülük ve acının hiçbir sınırı yoktur. Kişinin bulabileceği şeyler üzerindeki kontrolü kaybetme ve bunu hissetme riski vardır. "Merhamet yorgunluğu", kontrolün kaybına yol açan bu durumun bir tür uyarısıdır.

Sosyolojik olarak hiyerarşik rejimler, bağımsız keşif ve yorumlama unsurunu uzaklaştırarak merhamet ifadesini bu tehlikeden kurtarır. Yalnızca kurallar, emirler ve yükümlülüklerle özgürlük adına baskı yapıldığı zaman, merhamet riski idare edilemez hale gelir. Bu, ilk uyanan yardım dürtüsü geçtiğinde, gönüllülere dayanan felaket programlarının çoğunlukla daha sonra niçin yürümediğini açıklar. Kurtarıcılar kendi tepkileriyle bunalırlar zira.

Merhamet için doğru olan şey, saygı deneyimini yöneten tanıma ve hürmet eylemi için de büyük ölçüde doğrudur. Öznel yorumlamayla üretilen bağımsız bir eylem olarak başkalarına saygı, hiçbir sınırlamaya ve hududa sahip olmadığı için yorucu hale gelebilir. İşte bu ezici ihtimal, rahibe ile sosyalist arasındaki çatışmayı devamlı bir söz düellosu haline getirir. Jane Addams'ın düşündüğü gibi, eğer hiyerarşi bir kişinin yorum yapma gücüne toplumsal anlamda

şekil vermenin yanlış bir yolu ise, o zaman hangi alternatif toplumsal yollar diğerlerine bağımsızca ve açıkça cevap vermeyi engelleyen öznel yükü hafifletebilir?

Cömertlik bu durumu yorumlamanızı güçleştiriyor, zira armağan vermenin manipüle edici gücünü gösteriyor. Karşılıksız verilen armağan bile, verilen kişinin kendine olan saygısını incitebilir; zira antropolog Mary Douglas'ın dediği gibi "Hayırseverlik yaralar." Karşılığında boyun eğme dışında verecek hiçbir şeyi olmayan alıcı üzerinde ağır bir şükran yükü bırakır. Merhamet, acıma şeklini aldığında, alan tarafı alçaltabilir de. Arendt, "merhametin kendisinin adaletin yerine konabileceğini, çünkü acımanın daima eşitsizlik anlamına geldiğini" öne sürer.[31] Bu, cömertliğe karşı sürülen argümandır.

Bu nedenlerle, refah devleti reformunun bazı strateji uzmanları, bakım vermeyi merhamet duygularından arındırmayı hayal etmiştir. Merhamet tükendiğinde, bakım vermenin de yok olmasını istemezler. Aslında acıya karşılık beklemeden cevap vermede, yalnızca azizlere göre olan, doğal olmayan bir şey olabilir. Bu, gündelik yaşam idaresinin zorunlu kıldığından daha fazlasını gerektirir. Bu da hayırseverliğe karşı sürülen argümandır.

Ama... pek çok kişi, bakım vermeyi tarafsız bir işlev olarak kabul edemez, tıpkı benim el cerrahımla ilişkimde olduğu gibi.

31. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963), s. 74-5.

Üçüncü Kısım

Refah hakkında bir argüman

Refah devleti reformcuları bir tür sosyologtur. Bir iş sahibi olmanın, kendine saygı açısından devletten düzenli alınan çeklerden daha iyi bir kaynak olduğuna inanırlar; onlar refah alanındaki kurumların ve profesyonellerin mümkün olduğunca topluluklar ve gönüllülerle yer değiştirmesi gerektiğine inanırlar. Bu toplumsal isteklerin arkasında, refah devletinin daha çok kâr amacı güden bir işletme gibi çalışması gerektiğine olan inanç vardır.

Bu tarz bir reform, naif sosyolojidir. Naiftir, çünkü yetenek, bağımlılık ve bakım vermenin zorlukları, özelleştirme ve topluluk içinde bakım ile silinemez; üstelik, reformcuların toplumsal kurumlara ilişkin görüşleri de hatalıdır. Bu hatalı bilgiyle hareket etmek, yalnızca yardım talep edenleri toplumun geri kalanından koparak saygı eşitsizliklerini daha da artıracaktır.

VI
Bürokratik saygı

A. EVSİZ ERGENLER

1975'de Cabrini'yi ancak arabayla, o da gündüz vaktinde ziyaret edebildim; zira bu mahalle çok tehlikeli hale gelmişti. Orayı bu şekilde iki kere ziyaret ettim, yanımda iki zenci polisle; üstleri onların fazla yumuşak olduğunu düşünüyordu, çünkü mahalle sakinlerine kaçınılmaz düşmanlar olarak davranmıyorlardı. Bu polisler oradaki topluluğu iyi tanıyor, orada yaşayan gençleri doğru biçimde sınıflandırıp kaydedebiliyordu.

Cabrini sokaklarının hemen ötesindeki Robert Taylor Evleri başka bir genç doktor daha çıkardı. Bu başarı belki de göz cerrahınınkinden çok daha fazla kayda değerdi; zira bu doktor ergenlik dö-

neminde aylarca evsiz yaşamıştı. On beş-on altı yaşlarındayken, uyuşturucu madde kullanan anne ve babasından kaçmış, ve sonunda bir yetim yurdu tarafından kabul edildiği zaman terk edilmiş apartmanlarda yaşamaktan kurtulmuştu.

Polisler bana, sokaklarda daha az şanslı olan evsiz gençleri gösterdi. Suç işlemiş, ıslahevlerine gönderilmiş, daha sonra oralardan çıktıkları halde ailelerine dönememiş gençler vardı. Bu çocuklar sert ve haşin gözüküyordu, ama bana gösterilen diğerleri böyle değildi: Bunlar evdeki şiddetten ve uyuşturucudan kaçan ya da kendileri uyuşturucu kullandıkları için kaçan çocuklardı. Polisler, proje bölgesinde ve çevresinde genç evsizliğinin bariz bir şekilde arttığını söyledi: oysa benim gençliğimin Cabrini'sinde evsiz çocuklar pek azdı.

Polislerin gösterdiklerinden birkaçı, kelimenin gerçek anlamıyla evsizdi, yani sokaklarda uyuyordu. Refah sistemi, kalacağı bir yer olmayan gençleri sığınaklara getirerek iyi bir iş yaptı, aksi takdirde Chicago kışlarının soğuğunda ölebilirlerdi. Daha büyük evsiz bir grup, genellikle boş binalarda izinsiz olarak yaşadı; proje bölgesindeki boş apartmanlarda koloniler halinde ya da bir arkadaştan diğerine dolaşarak hayatta kaldılar.

Evsizlik, yalnızca onu yaşayanların sıkıntısı değildir; ekonomik ve toplumsal olduğu kadar başka birçok nedenle ailelerin de başına gelebilir. Nüfus sayımı sonuçlarına bakan uzmanlar bir yıl içinde Amerika Birleşik Devletleri nüfusunun yaklaşık %1'inin en az bir kere evsiz kaldığı tahmininde bulunuyorlar. Evsiz ailelerin yarıdan fazlası, dört yaşından küçük çocuklarıyla yalnız yaşayan annelerden oluşuyor. Aileler konusunda diğer ülkelerle tam bir karşılaştırma yapmak güçtür; ergenlik dönemindeki çocuklar bakımından İngiltere ve Almanya'da son zamanlarda yapılan bir tahmine göre her yıl evden kaçan ya da terk edilen yaklaşık 40.000 çocuk bulunuyor.[1] Çocuk evsizliği, istatistiksel olarak görece küçük, ancak hiç de azımsanmayacak sayıda kişinin karşılaştığı korkunç bir problemdir.

Sokaklarda dolaşan bu nüfusla ilgilenmeye çalışan kurumlar

1. Bu istatistiklerin yararlı bir özeti, Jan van der Ploeg ve Evert Scholte; *Homeless Youth* için bkz. (Londra: Sage, 1997), s. 16-8.

1970'lerde değişmeye başladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Chicago'da birkaç yeni yetim yurdu açılmıştı ve koruyucu aile sistemine karşı eleştiriler vardı; ödeme yapılan koruyucu aileler çoğunlukla uyuşturucu bağımlısı gençlerle başa çıkma ya da çoğu gencin kendi ailelerinden kaçma nedeni olan çocuk istismarının sonuçlarıyla ilgilenme becerilerinden yoksundu.

"Kurum dışı bakım" [deinstitutionalization], aynı derecede vurgulanan "topluluk içinde bakım" ile birlikte o yılların en fazla konuşulan politikasıydı. Çocukların topluluktan uzaklaştırılması fikri, Erving Goffman'ın *Asylums* (1962) ya da Peter Townsend'in *The Last Refuge* (1962) gibi eserlerindeki analizlerle ağır eleştirilere uğramıştı. Bunlar, "bütüncül kurumlar" [total institutions] diye adlandırılan yaşlılar, akıl hastaları ve çocuklar için kurumsal bakım veren, barınaktan çok hapishanelere benzeyen o katı bürokrasileri suçlayan çalışmalardı.[2] 1970'lerin sonlarına doğru bu saldırı Michel Foucault'nun *Discipline and Punish* [Hapishanenin Doğuşu] eseriyle doruğa ulaştı. Bu eserde kurumlarda kalanlar, bakım veren kurumların ya da sağaltıcı kurumların (örneğin hapishanelerin) istilacı güçleriyle benlik duygusundan, dolayısıyla da kendine saygı hissinden yoksun bırakılmış kişiler olarak tasvir edilir.[3]

Düşkünevleri, ıslahevleri ve devlet huzur evlerinin kapatılması, kaynakların topluluklara aktarılmasından daha hızlı gerçekleşti. Üstelik, topluluğun kurumsal bakımın yerini alabileceği inancı, iki alan arasında gerekli olan sembiyoz ihtimalini ortadan kaldırdı. Örneğin çocuklara yönelik koruyucu aile sisteminde, çocukların ilk defa kabul edilmesiyle ailelere yerleştirilmeleri arasındaki süreyi geçirmek için bir yere ihtiyaç vardır. Bir İngiliz çalışması bir yılda 38.000 çocuğu koruyucu aileye yerleştirmek için çocuk bakımevlerinde 2.850 yere ihtiyaç duyulduğu şeklinde bir tahminde bulunuyor.[4] Ancak yönetimdeki "kurum dışı bakım" taraftarları, maliyeti

2. Erving Goffman, *Asylums* (New York: Anchor, 1961); Peter Townsend, *The Last Refuge* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1962).
3. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995). [*Hapishanenin Doğuşu*, çev.: M.A. Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2000.]
4. R. A. Parker, "Residential Care for Children", der. Ian Sinclair, *Residential Care* içinde (Londra: HMSO, 1988), s. 70-1.

ve sorumlulukları azaltma çabasıyla bu tür bir sembiyozu istememişlerdir.

Ancak kurum dışı bakım fikri, pinti kanun koyucuların giderleri kısma arzusundan daha fazla bir ufka sahipti. Bu türden reformların içinde en ünlüsü, akıl hastalarının tutulduğu birçok İtalyan düşkünlerevinde hüküm süren dehşet verici hikâyelere son vermek üzere, soldan gelen baskıyla 1979'da İtalyan hükümeti tarafından çıkarılan 180 sayılı kanundur. Ayrıca, toplulukta çalışacak sosyal hizmet uzmanı ve doktorlara ödenmek üzere yerel idarelere yeterli bir miktar para da ayrılmıştı. Fakat bu kaynaklarla bile, düşkünlerevi duvarlarının dışındaki hastalarla bağlantıyı sürdürmenin çok zor olacağı anlaşıldı. Hastaların karmaşık ihtiyaçları, onlara özgürlükleri verildiğinde ortadan kalkmadı; hallerine yakışır şekilde kendilerine *abbandonati* denilen sokaklardaki evsiz ve yönünü şaşırmış insanların sayısı hızla arttı. Açıkça söylemek gerekirse sosyal hizmet uzmanları, bürokratik çarkı yeniden keşfetmek zorunda kaldı.[5]

Diğer Amerikan şehirlerinde olduğu gibi Chicago'da da, çocuklara kurum dışı çözümlerde bakım verilmesi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yüksek aile istismarı oranlarından dolayı daha büyük bir güçlükle karşılaştı. Yakın zamanda 40.000 evsiz ve kaçak çocuk üzerinde yapılan bir araştırma, erkek çocuklarının %2'lik oranına karşı kız çocuklarının %8'inin evlerinde cinsel istismara uğradığını ortaya koydu. Erkek çocuklarının %16'sı, kız çocuklarının ise %20'si fiziksel istismardan muzdaripti; erkek çocuklarda %20, kız çocuklarda ise %18 oranında ailevi ihmal görüldü. (Ailevi ihmal, esas olarak çocuğa yiyecek sağlamamak, aynı zamanda çocuğu yedi günden daha fazla süreyle yalnız başına bir yetişkin gözetimi olmaksızın bırakmak olarak tanımlanıyor.)[6] Bu çocuklar, evsiz olduklarında daha fazla güvende olacaklarına inanarak evden kaçmışlardı; bunlar hem ailelerinden hem de içinde bulundukları topluluktan kaçma eğilimindeydi. Ayrıca bunların sosyal hizmet

5. Katherine Jones, *Asylums and After* (Londra: Athlone, 1993), s. 220-2.
6. Bkz. J. L. Powers ve d., "Maltreatment Among Runaway and Homeless Youth" *Child Abuse and Neglect* 14 (1990), s. 87-98.

uzmanlarına ulaşması da özellikle güçtür. zira istismar hikâyelerini ve özellikle de cinsel istismarı kendilerine saklama eğilimindedirler.

Sokaklardaki çocuk suçlular için topluluk içinde bakım meselesi, belki de kurum dışı bakım tarafından ortaya atılan konuların içinde en zor olanıdır. Cabrini gibi yerlerden hapishaneye giden genç insanların sayısı, son kırk yılda ciddi biçimde arttı. Amerika'da bu artış, uyuşturucu madde edinmek ya da satmak amacıyla işlenmiş suçları temsil eder; hem İngiltere hem Amerika'da hapishaneler. John Pitts'in "adaletin çocuksuzlaştırılması" [dejuvenilization] adını verdiği çocuk suçlulara yetişkin cezalandırma standartlarının uygulanmasını içeren yeni eğilimden dolayı doluyor.[7] Topluluklar, potansiyel suçlu ya da önceden suç işlemişlere karşı katılaşmıştır; getto sakinleri suçlulardan ve kötü davranışlarda bulunanlardan "sokakları geri almak" istiyorlar. Bu arzu İngiltere İşçi Partisi'nin liderleri tarafından 1996 yılında hazırlanan bir belgede çok iyi ifade ediliyor:

> Yasal olarak disipline verilen önem, [hukuksal olarak] yerel toplulukta da bir karşılık bulmalıdır. Başa çıkılmaz gençler tarafından yapılan düşük şiddette yarı suç niteliğindeki davranışlara gösterilen aşırı hoşgörü, hukukun üstünlüğü ilkesine saygıyı azaltmakta, çevreyi tahrip etmekte ve birçok masum insanın yaşamını sefilleştirmektedir...[8]

Daha önce suç işleyen bir çocuk kısır bir döngüye yakalanır. Varsayım onun tekrar suç işleyeceğidir. Bu sonucu önlemek için verilen hizmetler ise azaltılmıştır; Chicago, çocukların şartlı tahliye çalışmaları için mevcut kaynaklarını azaltan tek şehir değildi. Evsizliğe, topluluk içinde "dürüst yaşama"nın güçlüğü eklenir, çünkü eski hükümlü kolaylıkla ortadan kaybolabilir. Öte yandan özellikle Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Hollanda'da evsiz çocuklarla gönüllü çalışma son kuşakta önemli ölçüde arttı. Ancak bu gönüllü çalışanlar bile, kalıcı kurumsal çerçeveler olmadan bir şey yapama-

7. John Pitts, *Working with Young Offenders*, 2. Basım (Londra: Macmillan, 1999), s. 12.
8. Peter Mandelson ve Roger Liddle, *The Blair Revolution* (Londra: Faber, 1996), ile mukayese ediniz.

yacaklarını keşfediyorlar; gönüllüler arasında işe başlama ve bırakma oranı yüksek olma eğilimindedir ve yardıma muhtaç çocuklarla yapılan haftalık görüşmeler onlara günlük destek sağlamada kâfi gelmiyor.

Refah hizmetlerinin kurumdışı çözümlere yönelmesi, modern toplumdaki daha büyük bir değişikliğe işaret eder: İş yaşamında ve politikadaki katı kurumlara karşı yapılan topyekûn saldırı. Refah alanında olduğu gibi bu çabada da, toplulukların insanların toplumsal ihtiyaçlarını bürokrasilerden daha iyi karşılayabileceğine dair inanç var; refah sisteminde olduğu gibi, topluluklar sınanıyor ve sıklıkla da bu ihtiyaçları karşılayamıyorlar.

B. BÜROKRATİK PİRAMİT

"Katı bürokrasi" tabiri, işin doğasından gelen bir kötülüğü belirtir görünse de, hem çalışma yaşamında hem de refah devletinde katı kurumların ortaya çıkmasının arkasında sanayi kapitalizminin başlangıçtaki dehşeti ve kargaşasına kadar uzanan iyi bir gerekçe yatıyor.

Bu tehlikeleri gösteren işaretler, Balzac'ın *Lost Illusions*'ı gibi pek çok XIX. yüzyıl romanında çok açıktır. Örneğin yazar, David karakterini, ellerinin sahip olduğu beceriyi geniş ölçekli bir sanayide kullanamayan iyi bir zanaatkâr olarak betimler. Balzac'ın okuyucuları kurumların nasıl etkin hale getirileceğine dair pratik bilgiden de yoksundu. Örneğin Fransız bankalarında ve Amerikan ithalat firmalarında tehlikeyi bildiren bir işaret olarak, bir büroda iş ne kadar ayrıntılı sınıflandırılırsa o kadar az üretken olunacağı hususu birçok yöneticinin kafasını karıştırıyordu. *The Way We Live Now* eserindeki sermayedar Melmotte figüründe Trollope, kendi parasının hesabını bilen fakat uluslararası bankaların mantığını anlamayan bir adam yarattı; Trollope'nin okuyucuları hareketli yatırımın yollarını daha iyi anlayamadılar. Yeni kapitalizmin merkezi olan kentin kendisi bile anlaşılmaz bir şeydi; 1906'da New York'ta hızla yükselen gökdelenleri izleyen Henry James, bunların "üzeri za-

ten gereğinden fazla iğneyle dolu olan bir yastıktaki yeni iğnelere" benzediğini düşünmüştü, "bu iğneler sağa sola rastgele saplanmıştı" sanki.[9]

Bu koşullarda şimdi bildiğimiz şekliyle bir refah devleti yoktu: Emekli aylıkları, sağlık sigortası, iş güvenliği standartları, işsizlik yardımları ya da herkese açık okullar yoktu; muhtaç insanların aldığı bu tip yardımlar ancak özel, gönüllü hayırseverlik faaliyetlerinden sağlanıyordu. Fakat yeni filizlenen kapitalizmin problemlerinden biri, devlet koruması hakkındaki tartışmaları ateşledi: Bugünkü Üçüncü Dünya'da olduğu kadar, 1830'ların Londra'sında da yaygın olan çocuk işçiliği. O dönemdeki "reform", çocukları işyerlerinde korumaya odaklanmıştı.

Refah devletinin yokluğu, kısmen, kapitalizm eleştirmenlerini ve düşmanlarını üzen, kurumsal yapının yokluğuna bağlıydı. İşçi sendikaları küçüktü; sanayide en yaygın olan protesto şekli aniden patlak verip kaybolan yerel yasadışı grevler ya da iş durdurma eylemleriydi. Yüzyılın sonuna kadar sendikalar ve sosyalist liderler kime, hangi amaçla yol gösterdiklerini tanımlayamadılar.

Geriye bakıldığında tüm bu nedenlerle 1938 gibi geç bir tarihte, zamanın parlamenterlerinden Harold Macmillan "Kapitalist toplumu kimse *icat etmemiştir*," diyerek, serbest piyasa rekabetinin hiçbir kurumsal düzen üretmediğini iddia etmiştir.[10]

Erken kapitalizmin bu örgütsüz hali, çelişkilerle paramparça edilen bir kendine saygı ve karşılıklı itibar kodu üretti. Toplum kısmen *ancien régime*'in gölgesindeydi; hâlâ toplumsal konumun keskin biçimde tanımlandığı, devlet, ordu ve kilise içinde tırmanılacak merdivenlerin bulunduğu bir toplumdu. Stendhal *LeRoyue et Le Noire* [Kızıl ile Kara]* adlı eserinde bu eski düzenin, insanların üzerine düşen gölgesini anlatır; romanın kahramanı Julien Sorel yukarı doğru attığı her adımında giyimini, konuşmasını ve davranışlarını nasıl yeniden ayarlayacağını hızla öğrenir.

9. Henry James, "The American Scene", *Writing New York* içinde, der. Philip Lopate (New York: Library of America, 1998), s. 372.
10. Harold Macmillan, *The Middle Way* (1938; yeniden basım Londra: Macmillan and Co., 1966), s. 108.
* *Kızıl ile Kara*, çev.: Işık Ergüden, Oğlak Yay., 2003.

Ancak Julien Sorel, etrafına baktığında bunların gölgelerden başka bir şey olmadığını algılar. Bir amacı olan lurslı ve açgözlü insanlar kendi çıkarları uğruna ve etraflarındaki herkesi yok etmek pahasına kendi yollarında ilerleyebilirler; ama eğer düşerlerse hiçbir gelenek ve görgü kuralı onları koruyamaz. Bu yüzden Sorel, sosyolog Emile Durkheim tarafından "kuralsızlık" olarak tanımlanan şekliyle "anomi"den* mustariptir; kuralsızlık kişinin yönünü şaşırmış bir şekilde, nerede durduğunu bilmeden dağılarak yıkılmasıdır.

Tarihçi Robert Wiebe bu yüzden, geç XIX. yüzyıl tepkisini kapitalizmin yarattığı anarşiye karşı bir "düzen arayışı" olarak adlandırır. Bu arayış, kurumları yapılandırma ve toplumsal bağlara şekil vermenin eşit bir bileşimidir.[11] XVIII. yüzyılın yetenek hiyerarşileri bir model sunmuştu, fakat bunlar faaliyet alanı olarak yeterince geniş değildi. Düzen yaratıcı kurumlar, hem hiçbir yere ulaşamayacakları, hem de yükselebilecek olanları kapsamalıydı. Sefalet karşısında ayaklanmanın önünü kesmek için bir çeşit refah sağlamak zorunluydu. Ancak ilk ve en önemli olan, düzen yaratıcı kurumun, büyük işletmeleri serbest piyasadan korumak zorunda olmasıydı.

1880'ler ve 1890'ların kapitalistleri basit bir keşif yaptılar: O zamanların piyasaları biriken kârlara düşmandı. Zorluk, sadece borsaların kuralsız olmasından kaynaklanmıyordu; demiryollarının inşası gibi altyapı projelerinde, çok sayıda kurumsal paydaş tutarlı bir planlamayı ve yatırım sermayesi birikimini zorlaştırıyordu; kârların eşit olarak paylaşılması gerekiyordu. Böylece 1880'lerde ve 1890'larda kapitalistler rekabetten korunma yolları aramaya başladı; Rockefeller'in Standard Petrol Şirketi gibi tröstler rakiplerini kendi içlerine katarak ya da fiyatları üretim maliyetinin altına düşürerek onları yok etmeye çalıştı. İmalatta kârlar, bağımsız tedarikçileri ortadan kaldırarak etkin şekilde artırılabilirdi.

Bu noktada bazı rakamlar vermek istiyorum: 1881'den 1929'a Amerika Birleşik Devletleri'nde işletmelerin ortalama büyüklüğü

* Durkheim'ın ümitsizlik, gayesizlik ve toplumsal düzensizlikten doğan bunalım için kullandığı terim. (ç.n.)

11. Bkz. Robert Wiebe, *The Search for Order: 1877-1920* (New York: Hill & Wang, 1967); ayrıca Olivier Zunz, *Making America Corporate: 1870-1920* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

altıdan seksen dört çalışana yükseldi: ilk defa 10.000 kişiden fazla çalışana sahip firmalar ortaya çıktı. Bu süre içinde, bir istikrar ölçütü olarak orta ölçekli işletmelerin iş hayatındaki ömrü üç kat uzadı; ama on kişiden daha az çalışana sahip işletmelerin ömrü yarıya indi. Üretici firmaların sayısı azaldıkça, hane içi malların fiyatlarındaki çeşitlenmeyle ölçülebilen piyasa rekabeti azaldı.[12] I. Dünya Savaşı'nın sonundan 1970'lere kadar işletmeler, Kuzey Amerika'da olduğu gibi tüm Batı Avrupa'da da güçlendi; itici güç, işlemleri ayırmak yerine birleştirmekti.

Bu değişiklik bir diğer değişimi beraberinde getirdi: Firmaların büyüklüğü artıkça, onlara eleman sağlayan bürokratların gücü de arttı. Weber, kariyerinin sonunda yazdığı kısa bir denemede idarecilerin gücünü şöyle özetler:

> Modern bir devlette gerçek *kural*, günlük yaşamda Parlamento konuşmaları ya da hükümdarların resmi beyanlarıyla değil, idarenin günlük yönetimiyle konulur; bu güç kaçınılmaz olarak hem askeri hem sivillerden oluşan memur sınıfının elindedir.[13]

Sivil ve askeri örgütlenme arasındaki mukayese çok aydınlatıcıdır. Serbest piyasadan kaçan bu büyük şirketler daha çok ordular gibi işlev görmeye başlamıştı. Her şirkete özel, gayet açık bir emir komuta zinciri oluşturuldu; böylece en tepedeki birkaç kişi tarafından verilen emirler aşağıdaki yığınlara iletilebiliyordu. Kapitalizm içindeki katı bürokrasi olgusunun modern yüzünü oluşturan da bu askeri modeldir.

Eğer Standard Petrol Şirketi, piyasa anarşisinden kaçma arzusuna iyi bir örnekse, Ford Motor Fabrikaları da şirket örgütlenmelerinde askeri kuralların kuruluş bünyesinde nasıl zorla kabul ettirilebileceğine iyi bir örnektir. Ford, tek yerde merkezileşmiş devasa bir kuruluştu; hiyerarşik bir emir komuta zinciri yoluyla çok katı bir şekilde yönetiliyordu. İşçilerin çalışma gününün her dakikasını na-

12. Bu sayılarda, aynı eğilimi başka bir şekilde gösteren tarımsal faaliyetleri dışarıda tuttum. *Historical Statistics of the U.S. from Colonial Times to 1970* (ABD Genel Nüfus Sayımı Bürosu, 1975).

13. Max Weber, "Parliament and Government in Germany Under a New Political Order" (1918), çev. ve der. P. Lassman ve R. Speirs, Weber'in *Political Writings* içinde (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1994), s. 145.

sıl geçireceğine dair obsesif bir ilgiyle, Ford Fabrikaları'nın planlamacıları katı düzeni ilahlaştırmaya çalıştı. Bu, şirket liderlerinin o koca örgütte herhangi bir anda her çalışanın tam olarak ne yapıyor olduğunu tam olarak bildiği bir düzendi.[14]

Ordu ile şirket arasındaki karşılaştırma, bürokratik piramit imgesinde kristalleşir. Bu imge öyle tanıdıktır ki, ithal edildiği gerçeğiyle kolaylıkla atlanabilir. Rockefeller'in kâr eden rakiplerini ezdiği zamanki gibi, ekonomik olarak ham gücün yetenek ve erdemin üstünde olduğu savunulabilir; o rakiplere ne yapabileceklerini göstermeleri için bir şans verilmemişti. Bürokratik piramit de bünyesindeki katılığı ile bireysel girişimciliği ve zekâyı ezebilir; Ford Motor Fabrikaları'nın ünlü akıl uyuşturucu rutinlerinde de durum buydu. Ancak bürokratik piramit ruhsuz ve cansız bir makine de değildir, belirli türden toplumsal ilişkileri tanımlar.

Ordularda olduğu gibi iş hayatında da "liderlik", salt işlevselden ziyade karizmatik bir niteliğe sahiptir. Napoleon ve John D. Rockefeller arasında sık sık yapılan karşılaştırma, bu anlamda doğrudur: Her ikisi de ne kendilerini açıklayan ne de meşrulaştıran ketum adamlardı. Buyrukları otoriterdi, çünkü onların altındakiler liderlerinin uzağı görebileceğine, takipçilerinin anlayamadığını anlayacağına inandılar; onlar virtüözdü. Bir bürokratik piramit iş bölümünün gerçek ve somutlaşmış hali gibi görünse de, yüksek rütbeli askeri görevliler gibi iş hayatındaki şirket yöneticileri de bir özel uzmanlığa sahip olmayan, kapsamlı birer strateji uzmanı olarak çalışır. Onlara iş bölümü uygulanmaz; en iyi işlerdeki uzmanlar ise basitçe söylenirse yönetmek için fazla dar kafalıdırlar. Dahası, tepedeki bu tür otorite, aşağıdaki bağımlılık deneyimini etkiler: Emir verenin ne yaptığını bildiğine inanırsan ona boyun eğersin.

Katı bir örgütlenme, oldukça etkin olarak da büyümez. Askerlerin ya da işçilerin sayısı, generaller ya da patronların mevkilerinden çok daha hızlı genişler. Bürokrasi, örgütün işlevsel ihtiyaçlarının ötesinde, tabanda hücresel bölünme ile yayılmaya eğilimlidir; üç kişi çalıştığında işi yapan yalnızca biridir. Zamanının ağır işleyen hantal bürokrasilerini gözleyen Weber, yayılmayı yalnızca bürokra-

14. Bkz. Olivier Zunz, özellikle Zunz'un Du Pont ve Ford şirketlerinin yaratılmasının karşılaştırmalı analizi, s. 68 ve devamı.

tın kendine güç edinme arzusunun bir sonucu olarak açıklamıştır. Memurlar gibi, bürokratlar da daima emredecek daha fazla insan ister. Bununla birlikte yayılma, bir içerme görevini yerine getirir: Sürekli olarak daha çok sayıda insan için gerekli gereksiz birçok yer yaratmak. Rockefeller'in Standard Petrol Şirketi bu görevi çok iyi bir şekilde yerine getirmiştir; mahvedilen rakiplere genellikle, çok küçük bir güç kullanabilecekleri fakat maaşla pasifize edildikleri masa başı işler verilerek.

Ama zaman, katı örgütü toplumsal olarak bağlayan en büyük güçtür. İnsanlar bir örgütte ne kadar uzun çalışırlarsa, problemlerine, entrikalarına o kadar fazla dahil olurlar; şirket bir tür gerçek dünya tiyatrosu olur. Kurum zamanla, sosyolog Robert Michels'in *Lebensführung* dediği, "bir kurumdaki yaşam anlatısı" olarak tercüme edilebilecek şeyi sağlar. Bu kurumsal anlatı, ilkesel olarak Durkheim tarafından ortaya atılan anomi problemini çözmelidir; zaman içinde sarsak sarsak, amaçsızca hareket etmenin, yani düşüşün yerine bireye dünyada sürekli bir yer verir.

"Hizmet", bu tür örgütlerde toplumsal itibarın simgesi olur, fakat bu simgenin bir bedeli vardır. Kişi, sahip olduğu onurlu yer hissini kendi yaratmamıştır.

Öyleyse "bütüncül kurum"un kökenleri, rekabetçi kapitalizmin anlaşılmazlığını ve kaosunu çözmek üzere bir yüzyıl önce başlamış çabalara kadar uzanır. Goffmann ve Townsend'in yaptığı gibi refah devletindeki bu tür kurumları suçlamak, olayın gerçek kökenlerini ve modern toplum üzerinde yaptığı ekonomik etkiyi gözden kaçırır. Kapitalizmi "bütüncül kurumlar"la özdeşleştirmek ise, XX. yüzyılın şu büyük paradoksunu açıklamaz: Fordizm ve bürokratik katılığın, devrim sonrası devlet sosyalizminin totaliter dünyasına aynı şekilde yayılması. Weber kendi döneminde oluşan katı bürokrasiyi bir "demir kafes"in yaratılması olarak tanımlamıştı.[15] Ama bu imge de bir şekilde yanıltıcıdır.

15. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba (Hil Yayınları, 1984), s. 181.

İster kapitalist isterse komünist olsun, bürokrasilerin demir kafesleri, sadece hapishane olarak inşa edilemezdi; bunlar, insanları içeriye çekmek için bir şey sunmak zorundalardı. Bürokratik *Lebensführung*, kişinin yaşam anlatısını örgütlemeye yönelik temel bir ihtiyacı karşıladı; kuruma hizmet, diğerlerinin saygısını kazandırabilirdi. Bu yüzden C. Wright Mills'in *White Collar*'ında ya da W.H. Whyte'ın *The Organisation Man*'indeki gibi, ilkeleri kutsallaştıran katı bürokrasiyi çalışan araştırmacılar, 1950'lere kadar şirket yaşamının tiyatrosuna seyirci değil aktör olarak yoğun şekilde dahil olan çalışanlar bulmuştur. Şüphesiz ki bu kurumlar insanları mutsuz edebilir; ancak demir kafesin içeridekileri kendine angaje ettiği gerçeği, bu bürokratik modelin refah devletine uygulanmasını açıklamaya yardım eder.

Refah devletinin yaratıcıları arasında, kapitalist makineyi onarmak için kapsamlı bürokratik araçlara ihtiyaç duyulduğu konusunda hiç şüphe yoktu. 1930'ların Büyük Bunalım'ı başladığında, yüz Amerikan işçisinden yalnızca biri işsizlik sigortasına, sekizde birinden azı emeklilik haklarına, yirmide birinden azı sağlık sigortasına sahipti; aynı yıllarda yalnızca birkaç İngiliz işçi hastane hizmetlerine para bulabilirken, neredeyse hiçbirinin üniversiteye gitme şansı yoktu.[16] Bu anlamda, Amerika Birleşik Devletleri ile Almanya ya da İngiltere'deki refah sistemleri arasında bir zıtlıktan sık sık bahsedilir: Amerikan sisteminin köken bakımından bakıldığında çok daha zayıf olduğu söylenir. Halbuki bu yanıltıcıdır. Aslında sosyolog Theda Skocpol'un gösterdiği gibi, Amerikalılar refah sisteminin meşruiyetini uzun bir zaman önce, emeklilik sistemini kurduklarında kabul etmişlerdi; bu Amerikan İç Savaşı'nda savaşan askerler tarafından talep edilen emekli aylıklarına kadar dayandırılabilecek bir meşruiyettir.[17]

16. Bkz. Irving Bernstein, *The Lean Years* (New York: Penguin, 1966), s. 23 ve devamı.
17. Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the U.S.* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1992).

Ancak refah devleti, devletin çok farklı versiyonlarını da temsil eder. Sosyolog Gösta Esping-Anderson, bu devletleri üç gruba ayırır: Devlet yardımlarını cimri bir şekilde sadece bireylere dağıtan liberal refah rejimi; devletin yardımlarında evrensel haklara vurgu yapan sosyal demokrat rejim; ve devlet yardımını bireylerden ziyade ailelere ve yerel yönetimlere yönlendirmeye çalışan muhafazakâr refah rejimi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan refah sisteminin gelişmesini ilk rejime örnek olarak verebiliriz; İskandinav refah sistemleri ikinci türe. İtalyan refah sistemi ise üçüncüsüne girer.[18]

Ancak tüm bu refah sistemleri bir dereceye kadar kamu kartelleri ve monopoller şeklinde gelişti; yani devlet, özel kişiler tarafından gönüllü olarak yapılan düzensiz hayırseverlik faaliyetlerini üstlendi ya da piyasanın hiç üretmediği hizmetleri sağladı. Ama kamu ve özel sektör birbirinden farklı yönlere doğru gelişmedi.

Ekonomik açıdan özel sektör, refah devletinin ağlarıyla yoğun biçimde sarılmıştı. Bu ağlar eğitim, sağlık, emekli aylığı ve yoksulların bakımını kapsayacak şekilde detaylı olarak tasarlandı. Bugün 10 milyon Amerikalı sağlık hizmetlerinde çalışıyor; 5 milyon kişi özel hizmetlerde, 5 milyon kişi eğitim ve sosyal hizmet alanında, 11 milyon kişi devlet ve hükümet hizmetlerinde çalışıyor ve bunlar ülkedeki tüm çalışanların %22'sini oluşturuyor.[19] Ayrıca kâr amacı güden ve gütmeyen işi artık basit bir çizgi ayırmıyor; örneğin çoğu özel hastane, giderlerini karşılamak için hükümet fonlarına bağımlı durumda bugün.

Üstelik refah devletindeki "devlet"in, çoğunlukla basit anlamda bir ulusal devlet olduğu varsayılır. Cömert yardımlar geliştiren ülkelerde bile bu varsayım doğru değildir. İsveç'te bir analizci, "yirmi İlçe Meclisi'nin yerel gelir vergileri yoluyla toplam sağlık harcamalarının %65'ini karşıladığını ve bunların sağlık sisteminin neredeyse tüm boyutlarının yönetiminden doğrudan sorumlu olduğu-

18. Gösta Esping-Anderson, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

19. Bkz. Emma Rothschild, "Who's Going to Pay for All This?" (Nancy Folbre'nin İncelemesi, *The Invisible Heart*), *New York Times Book Review*; 1 Temmuz 2001.

nu" bildiriyor.[20] Görünüşte merkezi olan bir diğer refah devleti Almanya'da, bölgesel idareler olan *Länder*'ler sağlık ve eğitimde büyük bir kontrole sahip olagelmişlerdir; yerel idareler toplam okul harcamalarının %20'sini finanse etmektedir.

Ancak bu zikzaklara rağmen, şirketlerde ve ordudaki katı bürokrasinin toplumsal özellikleri refah piramitlerine de uygulanmıştır. En azından karizmatik liderlik açısından durum böyledir. XIX. yüzyılda Bismarck ve XX. yüzyılda Franklin Roosevelt büyük güce sahip yöneticiler olarak göze çarpıyorlar, halbuki refah devleti yaratıcılarının çoğunun adlarını yalnızca uzmanlar bilir.

Goffman'ın ifadesiyle, refah kurumlarından yardım alan kişilerin "kariyerleri", örneğin hapishane ve düşkün evlerindeki yaşam öyküleri Amerikan AFDC programlarından* faydalanan, çocuklarıyla tek başına yaşayan anneler ya da İtalya'daki sürekli işsizler gibi, çok daha tanıdık bir toplumsal olgudur ve çok fazla küçümsenmiştir. Refah sisteminin tabanındaki hızlı yayılma, bugünkü gibi toplumsal içermeyi o denli parazitlik olarak göstermedi.

Ancak ordu, şirket ve refah piramitleri arasındaki en etkileyici benzerlik, insanların toplumsal olarak kendilerini içeride hissetmesinde yatar. Ordu ve şirket yaşamında demir kafesteki itibar, kuruma hizmet etmekten gelir; onay, kurum tarafından bireye ait olma hissiyle verilir. Refah piramidinde buna benzer bir şey meydana gelebilir; ama bu, bağımlılığın özel durumuyla daha karmaşık hale gelir.

Çocukluğumun dünyası bürokratik piramit tarafından şekillendirilmiş bir dünyaydı. Oluşmakta olan bir refah piramidini temsil ediyordu: Roosevelt dönemi, büyük toplu konut projelerini başlatarak "refah" devletinin faaliyet alanını genişlettiği ilk dönemdi. Piramit, piyasanın operasyonları sonucu yerlerinden olmuş kiracıları yerine geri koymuştur; onlarla ilgilenen rejim, bürokratik kurallar ve bü-

20. Bkz. Nick Clegg, OECD Toplumsal hizmetler harcama raporunun özeti "Lessons from Europe", *Guardian*, 23 Temmuz 2001, s. 18.

* Aid to Families with Dependent Children (Bağımlı Çocuklu Aileler Yardım Programı) (y.h.n.)

rokratlarla fazlasıyla dolmuştur. Bu projelerde sadece maddi ihtiyaçlar karşılanmadı, maddi olmayanlarla da ilgilenildi: Bürokrasinin Güney'de aşağılamayla karşılaşan zenci kiracılara birer insan olarak muamele etmesi onlar için önemliydi.

Çocukluk arkadaşım Gloria Hayes Morgan, "Chicago Toplu Konut İdaresi'nin takibi, kısıtlı imkânlara sahip ailelere bir tür onaylama mührü sağlamıştır," diye yazar.[21] Bu toplu konut alanlarında kimlerin yaşayabileceğini, kimlerin bu "onay mührü" ile ödüllendirilebileceğini belirleyen kalın kurallar kitabı, yalnızca Amerikan Güney'i ile değil, daha Kuzey'deki şehirlere gelen ve romancı Ralph Ellison'un ifadesiyle "görünmez adamlar" olarak muamele edilen, bir yere ait olmayan göçmenlerin durumlarıyla da tezat oluşturur.

William Whyte, benim Cabrini'de yaşadığım dönemdeki büyük şirketlerde çalışan orta sınıf kimseler üzerinde çalışırken, kurumsal "onay mührü"nün büyük önem arz ettiğini bulmuştur; beyaz yakalı işçiler, şirketlerin onlara tam birer insan olarak davranmasını istiyordu. Örneğin IBM, kendi bünyesinde eğitim birimleri kurdu, sağlık hizmetlerine ve ev kredilerine imkân sağladı, çalışanları için golf sahaları inşa etti. Bunun sonucunda ise, çalışanlar kurumsal bir ailenin üyelerine dönüştü.

Bu sonucu yaratmada zaman güçlü bir faktördü. Cabrini'de kalan insanlar, o projeden gelip geçen insanlardan çok o yerle ilgilendiler; aynısı IBM için de doğruydu. Whyte, orta düzey çalışanların kurallar, iş arkadaşları ve patronları konusunda genellikle eleştirel olduğunu bulmuştur; bütün yaşamlarını kuruma adadıklarından çekinmeden açıkça konuşabiliyorlardı. Cabrini'deki en eleştirel sesler de, olaylara en fazla karışmış olan uzun dönemli sakinler arasından çıkıyordu.

Bunun niçin olduğuna dair klasik bir açıklama, ekonomist Albert Hirschmann'dan geldi. Hirschmann'a göre kurumlarda sadakat, fikirlerini dile getirme (çekinmeden yüksek sesle konuşma anlamında) ve çıkış (angaje olmaktan kaçınma veya fiziksel olarak

21. Gloria Hayes Morgan, "Another Time, Another Place", *Chicago Tribune Magazine*, 13 Aralık 1992, s. 14.

oradan ayrılma anlamında) arasında üç köşeli bir ilişki vardır. Piramitsel bürokrasilerde harcanan uzun zamanın, sadakat ve fikirlerini açıkça dile getirme arasında güçlü bir korelasyon doğurduğunu bulmuştur.[22] Bu korelasyon, tam da Goffman, Foucault ve diğer bütüncül kurum eleştirmenlerinin korktukları şeydir. Onlar duygusal "çıkış" taraftarlarıdır. Bürokratik onay, özgür benlik açısından bir tehlikedir.

Eğer Cabrini'nin ilk yıllarında zenci sakinlerinden yüksek sadakat beklediğini söylersek, bir sonraki kuşağın da bürokratik kontrolün çözülüşüne pişman olduğunu söyleyebiliriz. Birçok yoksul insanın evlerini yakıp yıkan 1968'deki ırkçı çatışmalardan sonra, resmi makamlar bir barınağa ihtiyaç duyan herkesi başka hiçbir şey düşünmeden projeye aldı. Cabrini'nin hem iyi hem kötü dönemlerini yaşamış olan Rochelle Satchell şunları hatırlıyor:

> Oradaki bazı kız ve erkeklerin tüm yapmak istediği şey dövüşmekti. Bu bir kâbustu.... Chicago Toplu Konut İdaresi'nin bu bölgeye [artık orası] taşınacak aileleri takipte kullandığı süreç aslında takip falan değildi, aileleri hiçbir işleme tabi tutmadan sadece yerleştiriyorlardı.[23]

1968, projedeki çocuklar için de belirleyici bir yıl oldu. Yıkılmış yuvalar, uyuşturucu kullanımındaki artış, suç işleyen genç hükümlüleri evlerine olmasa bile ait oldukları topluluğa geri gönderen kurum dışı çözüm modası gibi faktörlerin tümünün biraraya gelmesi, bölge sakinlerini kabule değer ya da değmez şeklinde bir karar vererek alan sisteme son verdi. Bu da caddelerde yerlerinden edilmiş ya da evsiz çocukların sayısının gözle görünür oranda artmasına yol açtı.

Benim kuşağımdan bir sonrakine Cabrini'de olan değişiklikler, katı bürokrasinin erdemlerine ilişkin bir özet değildir. Daha çok, bu

22. Bkz. Albert Hirschmann, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organisations, and States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

23. David Whitaker, Cabrini Green in Words and Pictures (Chicago: W3 Publishers ile LPC Grove, 2000), s.99

tür kurumların gerçek toplumsal gücünün ne olduğuna bir örnek teşkil eder: Bu kurumların insanların tümüne yargıda bulunma ve onay verme yoluyla kendine saygı ve içinde yaşadıkları topluma saygı duymalarını sağlama kapasiteleri. Ford üretim bantlarının modellik ettiği büyük bürokrasinin ruhsuz ve kişisel olmayan imajı, şirketler dünyasına çok da uymaz ve bu kesinlikle refah kurumlarındaki bürokrasi deneyimini tam olarak tanımlamaz.

Eğer refah sistemi sadece yardıma ihtiyaç duyanlara nakit para vermek olsaydı, bürokrasi saygıyı düzenleme gücüne sahip olmazdı; devlet sadece insanların ihtiyaç duydukları parayı hesaplar, bunu onlara verir ve onları kendileri geçinsinler diye bırakırdı. Ancak muhasebe işlemleri nadiren refaha özgü talepleri karşılar; para vermek cinsel istismara uğramış evsiz kızlara yardım etmek, bir toplu konut projesini işleyen bir topluluk haline getirmek ya da hastanelerde bırakılmış yaşlıların yalnızlığını çözmek açısından çok az işe yarar.

Bürokratik piramidin tam olarak işlediği benim kuşağımın Cabrini'sinde, binaların nasıl kullanılacağı ve sokaklarda uygun davranışların ne olduğu katı kurallarla düzenlenmişti; bu gözetim sistemi cam savaşlarından sonra yapılanlarda olduğu gibi aile işlerine müdahaleye kadar gitti. Cabrini, insanların nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin düzenleyici yaklaşımı bakımından tek örnek falan değildi. İngiltere'nin Peabody Mülkleri'nde, kiracılar "kiralık evi bir başkasına devredemez, çamaşırı içeride yıkayamaz, dışarıdan iş getiremez, evcil hayvan besleyemez, odalarını duvar kâğıdıyla kaplayamaz, duvarlarına resim yapıştıramaz ya da gece saat 23.00'den sonra dışarıda kalamazdı." Binaların giriş kapıları kilitlenirdi ve her gece gaz vanaları son kullanımdan sonra kapatılırdı.[24] Modern bir toplu konut çalışanı, oranın sakinleriyle ilişkileri hakkında kendisini "onlara nasıl kiracı olunacağını... nasıl iyi bir kiracı olunacağını anlatan kişi olarak gördüğünü... yerlerin temizlenip temizlenmediğini izlediğini... onları kontrol ettiğini" söylüyor.[25]

24. Gordon Burke, *Housing and Social Justice* (New York: Longman, 1981), s. 4.
25. Aktaran I. Shaw, S. Lambert, ve D. Clapham, *Social Care and Housing* (Londra: Kingsley, 1998), s. 91.

Bu kuralların *The Organisation Man*'in dünyasındaki orta sınıf paralellerine örnek; IBM'in giyim kurallarına göre tüm çalışanların şu beyaz gömlekler ve koyu takım elbiseler giyme zorunluluğu, diğer şirketlerdeki kendi markaları dışında yabancı marka arabalar satın alma yasağı ya da daha ciddi olarak, homoseksüel çalışanların özel yaşamları hakkında yalan söylemeleri için yapılan baskılardır.

Toplu konut projesinde ve şirketlerde kurum, bağımlılık gerçeğini saygı duyulan bir şey haline getirir, ama o ilişki içinde özerklik onur verici bir şey olarak görülmez. Erikson ya da Winnicott tarafından hayal edilen psikolojik anlamda bağımlılık ve özerkliği birleştirme ihtimali, bu tip uygulamalarda kurumsal ifadesini bulmaz.

Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri gibi refaha bir vatandaşlık hakkı olarak bakmayan ülkelerdeki refah rejimlerinde kurulmuş olan psikolojik bir ilişki de vardır. Takip mülakatları ya da teşhis koyucu profiller, kişilerin kamusal alanda takındıkları maskelerini oluşturan sessizliklerini veya gizleyici tavırlarını anlamaya, yardıma gerçekten ihtiyaç duyup duymadıklarını, ne gibi bir yardıma ihtiyaç duyduklarını öğrenmeye çalışır. Benim kuşağımda vurgu, yardıma ihtiyacı olanları bulma üzerineydi, ama kısa bir süre sonra bu daha düşmanca bir ilişkiye dönüştü; ülke zenginleştikçe, yoksul kalanlara ilişkin şüpheler arttı.

Bu nedenle, refah sistemini inceleyen Richard Cloward ve Frances Fox Piven'in refah yardımlarını alan Amerikalılar'dan kendilerinin gerçekten muhtaç ve yardım edilmeye "değer" olduğunu ispatladıklarında bile, "kendilerine kötü gözle bakıldığı" ve bu anlamda saygısızca davranıldığı şikâyetini alması şaşırtıcı değildir.[26] Bunlar tam birer insan olarak değerlendirilir, ama bu, yargılanan tarafın kendisini açıkta hissettiği düşmanca hale gelen bir yargıdır.

Bu rahatsızlık verici "kötü gözle bakılma" korkusu, Goffman ve Foucault gibi bütüncul kurum teorisyenlerinin eleştirdikleri şeydir. Açıkta kalma korkusu, liberallerin bağımlılığın ta kendisine bağla-

26. Bkz. Richard Cloward ve Frances Fox Piven, *Regulating the Poor: Functions of Public Welfare* (New York: Pantheon, 1971) özellikle s. 248-84.

dıkları bir gerçek olan utanç verici sergileme alanına girer. Ancak burada bir paradoks vardır.

Locke'çu liberalizm, ünvanlar, ayrıcalıklar, rütbe adetleri gibi onura dair icatlardan kurtulmak demekti. Belki de Montesquieu sonuçları Locke'dan daha iyi anladı. O zamanki erdemli ve kendine yetebilen vatandaşı tanımlamak, kişinin içsel varoluş durumunu değerlendirmek anlamına gelir; Mill'in söylediği gibi bir insanın tutarlı muhakeme etme yoluyla yaşamına ne kadar sahip olduğunu değerlendirmektir. Bu iç erdemi araştırmada. Cumhuriyet kaçınılmaz olarak kamusal ve özel alan arasındaki çizgiyi ihlal eder; vatandaşın karakterindeki derin ve anlaşılmaz bir şeye "kötü gözle bakar." Kişisel bağımsızlık dili, işte bu çok kişisel ve çıplak yargının ta kendisidir.

Bu nedenle piramitsel refah kurumunu şekillendiren bazı kimseler, onun insani yönünü farklı bir şekilde ele aldılar; çünkü onlara göre hem maddi hem de toplumsal türden bir bağımlılık, modern toplumun temel bir gerçeğiydi.

Modern refah devletinin İngiliz kurucuları, en başından itibaren müracaatçılarına ihtiyaç içinde olan insanlar gibi davranırken aynı zamanda onların özerkliklerine saygı duyma problemiyle karşılaşacaklarını biliyorlardı. 1939'da John Maynard Keynes, İngiltere'de yaratmak istediği refah devletini şöyle tanımlamamıştı:

> Ortak amaçlar uğruna, toplumsal ve ekonomik adaleti teşvik etmek üzere bir araya gelmiş bir topluluk olarak hareket ederken, aynı zamanda bireyin seçme özgürlüğüne, inançlarına, düşünce ve ifade özgürlüğüne, girişimciliğine ve mülkiyet hakkına saygı duyan ve bunları koruyan bir sistem.[27]

Keynes'in vizyonundaki birleştirici faktör "ederken, aynı zamanda" ifadesidir: "Bireye... seçme özgürlüğüne... girişimciliğine... saygı duyarken", aynı zamanda bürokratik koruma sağlamak.

27. John Maynard Keynes, aktaran D. E. Moggridge, *Keynes* (Londra: Macmillan, 1980), s. 80.

Muhasebe işlemleri bu büyük ekonomiste herhangi bir çözüm sunmuş görünmüyor. Mill'in liberalizmi de bir şey sunmamıştır; yönetilmeye razı olmak, hâlâ diğerlerinin bağımlıları nasıl yönetecekleri problemini ortada bırakmaktadır. Aslında Mill'in yaratmayı ümit ettiği refah kurumları, bağımlılara kendi bağımlılık kurallarını koymaya katılmalarına izin vermeliydi; Keynes demokratik bir bağımlılık şekli denebilecek bir şey arzuladı. Onun entelektüel dürüstlüğü, nihai bir çözüm olduğunu iddia etmeksizin, kurumsal problemi keskinleştirerek net olarak ortaya koymada yatar.

Harold Macmillan 1938'de *The Middle Way*'i yazdığında, o da özerkliğin bürokrasi tarafından yok edilmesi problemiyle karşılaştı ve bu yok etmeyi daha küresel olarak tanımladı. Sovyetler Birliği'nde, ortaya çıkardığı şeylere cezalandırıcı ve paternalist tepkiler vererek kişisel yaşamın en alttaki alanlarına kadar uzanmış bir bürokrasi gördü. Batı tipi komünizmde devrimci öncü kollar, burjuva bir sosyal hizmet uzmanınınkine yakın bir karakter oluşturma fonksiyonunu yerine getirerek çekirdek kadroların yaşamlarına sızmış göründüler. O zaman, bürokratik müdahele kendi içinde kötü müydü? Macmillan devletin insanları açlık, hastalık ya da delilikle tek başına bıraktığı yerler olan İngiltere ve Amerika'ya baksa bu sorunun cevabını görürdü.[28]

Devletçe sağlanan toplu konutların tarihi, bağımlılıkla özerklik kavramlarını bir araya getirme problemine bir çeşit çözüm sundu. Kendilerinden önceki hayırsever çalışanlar gibi, İngiliz refah devletinin babaları da bakım sundukları kişilerin bağımsızlıklarını gerçekten güçlendirmeyi istediler; böylece ekonomik şartlar izin verdiğinde müracaatçıları çok daha fazla kendine güvenebilirdi. Farklı gelir gruplarının bir arada bulunduğu toplu konutlar bir model sağladı. Tarihçi Gordon Burke, XIX. yüzyıl reformcularının "toplumsal konumu daha yüksek olanların, sınıf atlama ihtimaline sahip olmayan... kenar mahalle evlerinin... gayretli olmayı bırakabilecek ve sadakaya muhtaç hale gelerek maneviyatı bozulmuş bir halka yol açabileceğinden korktuklarını" yazarken, bunu olumsuz şekilde

28. "Orta Yol"un mükemmel bir tartışması, Vic George ve Paul Wilding'in *Welfare and Ideology* eserinde bulunabilir (New York: Harvester, 1994), s. 46-73.

ifade etmiştir.[29] Daha olumlu bir ifade, Ebenezer Howard'ın XX. yüzyılın başında eski İngiliz kent merkezinin etrafını kuşatan bahçe şehirler için yaptığı planlarda görülmüştür; farklı gelir gruplarının birlikte oturmasının yoksullara, orta sınıf komşularının davranışlarındaki kendine güvene bakarak bir model sağlayabileceğini düşünmüştü.

Farklı sınıflardan insanlara açık toplu konutların altında yatan mantık, müzikteki bir cümlenin geriye doğru çalınmasını anımsatır: Politika öncelikle bağımlılığın psikolojik sonuçlarını, uzun vadede kendine inanma ve kendine kıymet verme konusunda varsayılan erozyonu gidermek zorundadır. Bu ise, yavaş yavaş disiplin aşılayan ya da daha bağımsız bir tavır gösterme kapasitesini güçlendirici rol modelleri ve rehberlik sağlayan kurumları gerektirir. Bu mantık Howard'ın istekli işçilerini güçlendirme anlamına gelmiştir, aynen Peabody Tröstü toplu konut kurallarının XIX. yüzyılda yoksulların en yoksullarına zorla kabul ettirilmesi gibi. Bağımsızlığı vücuda getiren katılık, Amerika'da çocuk suçlular için düzenlenen askeri tarzdaki kampların mantığında olduğu gibi bugün de hâlâ devam etmektedir.

Ancak bu formülde planlanan hiçbir katılım, hiçbir demokratik bağımlılık yoktu. Jane Addams gibi yardım yurdu çalışanları, uzun bir süredir yoksulların kendi ihtiyaçlarını karşılama koşullarının oluşturulmasına katılmaları gerektiğini biliyordu. Ancak Addams'ın buna yanıtı, yani müracaatçılarına duruma müdahil olmaları için bir davetiye sunan kişisel mesafeliliği, Keynes ya da W.H. Beveridge'e daimi, istikrarlı, kapsamlı kurumlar yaratma konusunda yardım edemedi.

Bağımlılığın kendi içinde özerkliğin sağlanması, refah devletinin sosyal demokrat yaratıcılarının karşılaştığı büyük bir bürokratik çıkmazdı. Hastanelerde, düşkün evlerinde, toplu konut projelerinde ya da topluluk merkezlerindeki müracaatçılar için, bu problem kişinin pasif bir hizmet alıcısı olmaktan nasıl kaçınabileceği konusuna dönüştü. Konu, bağımlılık değil pasifliktir. Ne klasik liberalizm, ne de bütüncül kurum taraftarlarına karşı yapılan modern

29. Burke, s.6.

eleştiriler bir çözüm önermiştir.

Evsiz gençler, kendi ihtiyaçlarına seyirci olmaya direnen insanların en uç örneğidir. Evsiz insanlar olarak, kendi başlarına çözemedikleri problemlerinde yardıma ihtiyaç duyarlar. Gençler olarak genellikle otoriteye ve yetişkinler tarafından uygulanan kontrollere karşı isyan ederler; tüm diğer gençler gibi, ihtiyaç duydukları rehberlik konusunda şüpheci ve alaycıdırlar. Aileleri tarafından reddedilmiş ya da terk edilmişlikten kendi başlarına ayakta kalabilmeye giden yolda, en acil olarak yaşamlarında bir yapıya ihtiyaç duyarlar. O zaman, ne tür bir kurum onların kendi bağımlılık koşullarına katılmalarına izin verebilir? Hem destek hem özerkliği aynı anda nasıl tecrübe edebilirler?

Bu nasıl çözüleceğini pek bilmediğim bir muammadır; öte yandan bana önemli bir unsurun atlandığı hissini verir. Özerklik gördüğümüz gibi sadece bir eylem değildir; bu aynı zamanda bir tarafın diğeri hakkındaki her şeyi anlayamadığını kabul ettiği bir ilişkiyi gerektirir. Kişinin diğeri hakkındaki şeyleri anlayamadığının kabulü, o ilişkide her ikisine de bir itibar ve eşitlik sağlar. Özerklik, bir ilişki kurma ve yabancılık ile, yakınlık ve kişisellikten uzaklığı aynı anda içerir.

Refah devleti bürokrasisinin tarihi, bu özerklik unsurunun tam da dışarıda tutulduğu bir tarihtir. Refah devleti kurucuları, muhtaç olanlara hizmet sunmak için müracaatçılarının *neye* ihtiyaç duyduğunu tanımlayacak bir kuruma gerek duyduklarını düşünmüştür. Ne işe yarayacağını açıkça belirtmeden kaynak sağlamak mantıksız görünmüş olmalıdır onlara, fakat sonuç bürokrasinin hizmet sunduğu kişilerin özerkliğini nasıl kabul edeceğini öğrenememesi oldu. Evsiz gence evsizlik hakkında belirli bir uzmanlığa sahip olan biri olarak davranılmadı.

Polis devriye arabasındaki polislerde beni etkileyen şey, onların gerçekten evsiz çocuklardan bir şeyler öğrenmiş görünmeleriydi. Pek de saf ya da duygusal insanlar olmamalarına rağmen, bu iki adam yalnızca çocukların akıllarına biraz itimat ederek onlarla ba-

şa çıkabileceklerini düşünüyorlardı. En azından o günlerde, polis merkezine geri döndüklerinde görevli personel bu çocuklardan aldığı bilgileri kullanırdı, ancak sundukları yorumların çok azı sokaklarda nasıl ayakta kalınacağı üzerineydi.

Bu körlüğü açıklamak için katı bürokrasinin Büyük Birader tarzı açıklamalarına ihtiyaç yoktur. Ekonomide olduğu gibi, refahta da bürokratik piramit kapitalist toplum içinde bir "düzen arayışı" olarak ortaya çıkmıştır; güç, kartelleri doğurur, fakat yiyecek, barınak ve sağlık hizmeti yokluğu ise refah devletinin düzen arayışını.

Ekonomide olduğu gibi refahta da düzenin kurumları, bağımlı insanların ta en derinlerine ulaşma, sadakatlerine, yaşam öykülerine ve hepsinden de önemlisi onların değer duygularına dokunma gücüne sahipti. Dev şirket, grevleri önlemek ya da işçilerin suyunu sıkıp verimin artırmak için aynen böyle yaptı. Yalnızca paranoyaklar, refah devletinin benzer şekilde yardım ettikleri kişileri pasifize etmeyi *amaçladığına* inanabilir. Fakat uygulamada, müracaatçılarına tam birer insan olarak davranmaya çalışan bu kurumlar, onların kendi bağımlılıklarına dair kuralları belirlemeye yetkin olduklarını reddetmenin o büyük ve göz kamaştırıcı hatasını yaptılar.

VII
Özgürleştirilmiş refah

Genç John Maynard Keynes 1908'de Hindistan Bürosu'ndan istifa ettiğinde amiri büyük bir sempatiyle şunları yazmıştı:

> Bir hükümet dairesinin... enerji dolu ve doğru hevesleri olan genç bir adam için en iyi şey olduğu konusunda kendimi asla tatmin olmuş hissedememiştim. Bu, rahat bir yaşam şeklidir ve yavaş olsa da kişiyi oldukça kesin safhalarla modern iş tecrübesine ve güvenli bir emekliliğe doğru götürür. Ancak nadiren heyecan verici ya da gayret uyandırıcıdır, insan doğasının kavgacı ve iddiacı yönlerini yeterince zorlamaz.[1]

1. Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes*, Cilt 1 (Londra: Macmillan, 1983; "Papermac" yeniden basım, 1992), s. 185-6.

Bu katı piramit, başlangıcından beri içindeki en hırslı sakinlerinin "kavgacı ve iddiacı yönlerine" mani oldu. Orijinalinde "yeteneğe dayalı kariyerleri" desteklemek üzere oluşturulan bürokratik çerçeve, içine daha çok insan aldıkça o denli az girişimci hale gelmiştir.

Keynes işi bıraktı; daha az hırslı olan diğerleriyse güvenlik duygusu kendi kendinden memnun olma halini dejenere ettiğinden, zoraki devam etmek zorunda kaldı. Hintli yazar Amit Chaudhuri bu dejenerasyonu, resmi daireyi "çay içme, dedikodu yapma ve ağırdan alma'dan... oluşan zamana karşı direnen bir kültür"e teslim olmuş bir yer olarak tanımlayarak gayet iyi açıklamıştır: "Bir anlamda, içinde olmanın insanı rahatlattığı bir yer, dünyadaki daha büyük hareketlerden bağlantısı koparılmış bazı ileri karakol mevzilerine geri çekilmeye benziyor."[2]

Bir kuşak önce çok sayıda insan demir kafesten ya kendileri kaçtı ya da oradan zorla çıkarıldı. Katı bürokrasinin yerine geçen kurumlar, çalışanlar üzerinde daha az toplumsal talepte bulundu; aynı hafif kurumlar bakım hizmetlerinin sunum şeklini de değiştirdi. Hem kendi kaçanlar hem zorla çıkarılanlar bu dönüşen dünyada bir şey kaybetmiş olduklarını fark ettiler; onlar hangi özgürlükleri kazanmış olurlarsa olsunlar, karşılıklı saygıyı inşa etmenin yolunu kaybetmişlerdi.

A. DİSK

Standard Petrol Şirketi tarafından başlatılan piyasa rekabetinin bastırılması, XX. yüzyılın üçüncü çeyreği ile birlikte ekonomik yönü de belirledi. "Küreselleşme", eski düzeni tüketen güçleri isimlendirmenin bir yoludur. Bu her şeyi kapsayıcı bir kelimedir, fakat pek çok açıdan kurumların toplumsal dönüşümüyle alakalıdır.

Tüm dünyada ürünler ve hizmetlere karşı henüz dışa vurulmayan sayısız talep, 1980'lerin başından itibaren dışa vuruldu. 1973'te para hareketleri üzerindeki Bretton Woods kontrol sisteminin çökü-

2. Amit Chaudhuri, "Freedom Song", Chaudhuri'nin *Three Novels* içinde (Londra: Picador, 2001), s. 296

şünden sonra fırsatlar arayan büyük miktarda sermaye ortaya çıktı. Hem arz hem talep, piyasa talebindeki ve para arzındaki değişikliklere çabucak ayak uydurabilmeleri için şirketleri kışkırtmak üzere bir araya geldi. Bilgi işlem alanındaki teknolojik yenilikler, tüm dünya üzerinde iletişim ve mali işlemlerin senkronizasyonunu ve böylece "küresel gerçek zamanı" mümkün kıldı. Sonuncusu ve belki de en önemlisi, iktidarda meydana gelen değişikliktir: Hissedarlar, düzen daha önceden olduğu gibi işlediğinde bundan hoşnut olan yönetici bürokratlara meydan okuyarak, yatırım üzerindeki kısa dönemli kârlara olan taleplerini yeniden ifade etmeye başladı.[3]

Bu talepleri ne tür bir örgütlenme karşılayabilirdi? Bu değişim, otomobil imalatına bakılarak izlenebilir. Ford yöneticileri fabrikadaki tekrarlayıcı, rutin emek sürecini bürolarda da aynı şekilde uyguladı. Ama Japon oto imalatçıları 1970'lerden itibaren Fordizmin askeri mantığına karşı koydu. Talep dalgalandıkça ve faaliyet alanı değiştikçe, bir ekip olarak kabul ettiği işçilerini bir görevden diğerine, bir üründen diğerine kaydırarak üretim sürecini yeniden planladı. Mesela Subaru'nun yeni yöneticileri, fabrikalarında çalışanların hiçbir kesinleşmiş iş pozisyonuna sahip olmamasını özellikle istemiştir. Ayrıca, Japonlar, Japonya dışındaki fabrikalara sermaye yatırımı yaptılar; piyasalardaki değişiklikleri aylık, bazen haftalık olarak izleyen, çok karmaşık bir bilgisayar enformasyon sistemi yoluyla hem talepleri hem de kendi operasyonlarını izlediler. Envanteri düşük tutmak için bazı parçaların üretilir üretilmez hemen dağıtımı yolunu izlediler. Ford başlangıçta "Benim arabamın herhangi bir rengini alabilirsiniz, siyah olduğu sürece," demişti. Modern imalatçı ise, "platform tasarımını" kullanıyor; böylece temelde aynı makine kolaylıkla ve hızla bir arabanın çok farklı versiyonlarına dönüştürülebiliyor ve müşteriye özel üretim yapılabiliyor.[4]

Bu değişikliklerin altında iki kurumsal prensip yatıyor: Bürokratik piramit ile karşılaştırıldığında örgütlenme daha yataydır ve zaman aralığı daha dardır.

3. Bkz. Saskia Sassen, *The Global City* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1991).

4. Laurie Graham, *On the Line at Subaru-Isuzu: The Japanese Model and the American Worker* (Ithaca, N.Y.: ILR Press, 1995).

"Yatay örgütlenme", piramitsel bir örgütlenme şekli olan bürokrasinin ara katmanlarını atmak anlamına gelir. IBM'in organizasyon şeması, bu radikal cerrahi operasyonun grafik bir örneğini sunar. 1965'te yukarıdan aşağıya doğru yönetim zincirinde yirmi üç kademe vardı, fakat 2000 yılına gelindiğinde en alttaki ile en üstteki arasında sadece yedi tane resmi yönetim basamağı bulunuyordu. Katmanların azaltılması ayrıca, en alttakilerin kontrol edilemeyen tembelliğini engellemeyi amaçlıyor. Dış kaynak ve taşeron kullanma, küçülmenin bir yoludur. Ford Motor Fabrikaları'nın en şaşalı günlerinde bile uygulanmış olan dış kaynak kullanımı, yeni bir şey değildir. Değişen şey, bu pratiğin yaygın olarak uygulanmaya başlamasıdır, bir taşeronlar ve alt taşeronlar ağı tüm dünyaya yayılıyor.

"Dar zaman aralığı" ise, bir örgütlenmede sabit işlevleri daha fazla sayıda geçici görevle değiştirmek anlamına gelir. Harvard İşletme Okulu'ndan bir guru "içinde iş kavramlarının, ürün tasarımlarının, rakip zekâsının, sermaye ekipmanının ve her türlü bilginin daha kısa süren bir güvenilir yaşam aralığına sahip olduğu" örgütlenmelerden bahsediyor.[5] Yeni çalışma şekli, bir işi yapmak üzere bir araya gelen ve iş bitince tamamen birbirinden ayrılan ekipleri ve sürekli yeni gruplar oluşturan çalışanları vurguluyor. Ancak, dışarıdaki yeni piyasa fırsatlarına hızlı tepki verebilecek esnek bir iş yaşamı için, bu ekipler birbirleriyle rekabet edebilir ve en üsttekiler tarafından konulmuş amaçlara hızla ve etkin bir şekilde ulaşmaya çalışabilir. Modern otomobil sanayinde bu, aynı arabanın beş değişik versiyonu üzerinde çalışan beş ayrı ekip anlamına gelebilir. Sonuç, verimliliğin anlamının değişmesidir: Burada yenilik yapmak için bilinçli olarak çabaların ikiye katlanması söz konusudur.

"Dar zaman aralığı" aynı zamanda, uzun vadeli kârdan ziyade, piyasada kısa vadeli kârlara işaret eder. 1965'te borsadaki hisse senetleri kurumsal yatırımcılar tarafından ortalama kırk altı ay tutuluyordu; 2000 yılında ise ortalama sekiz ay tutuluyor. Sonuç olarak, üçer aylık hisse senedi fiyatı bir önceki kuşakta olduğundan çok daha önemli hale geldi. Üçer aylık kazançlar sağlayabilen yöneticiler

5. John Kotter, *The New Rules: How To Succeed in Today's Post-Corporate World* (New York: Free Press, 1995), s. 159

daha başarılı bulunuyor artık; uzun vadeli amaçlara sahip yöneticiler ise artık kendilerini savunmak zorundalar.

Weber ve Michels, düzensizlikten kaçınmaya eğilimli örgütlenmelerde bürokratların gücünün arttığını söylemiştir. Bugün hissedarlar ve kurumsal paydaşlar yönetim üzerindeki güçlerini yeniden kazanıyor. Şirket sahipleri bünyelerindeki bürokratları kontrol etmek istiyor. Emeklilik fonları, artık yönetim kurullarının aktif katılımcıları oldular. Küreselleşme, dünyanın farklı yerlerinde yaşayan hissedarların, yani yönetim koltuklarından çok uzakta bulunan yabancıların örgütün kararlarına katılabilmeleri anlamına geliyor. Rüşvetçi ve yetersiz yöneticiler, daima onları suçlayıcı verileri gizlemeye çalıştılar. Enron Şirketler Grubu'yla ilgili skandalda yeni olan şey, dışarıdan "merakla bakan gözlerin" sayısındaki ve şirket dedikodularının gözler önüne serilme hızındaki artıştır.

İş yaşamı piramit mimarisine karşı isyan ettiği zaman, yeniden birleştirmek için gevşek ve kolay bir örgütlenme şekli olan bu yeni yatay ve dar zaman aralıklı yapıyı tanımlamak üzere "ağ" imgesi üzerinde duruldu. Üstelik, bazı yönetici guruları, ağlardan oluşmuş bir örgütlenmenin askeri olmaktan ziyade demokratik bir nitelik arz ettiğini, çünkü bu ağın yönetim zincirinde daha az kademe bulunduğunu öne sürdüler. Fakat bu aslında yanıltıcı bir iddiadır; zira bu "ağ", iktidarın yatay ve dar zaman aralıklı örgütlerde nasıl çalıştığını gerçekten göstermez. Bunun yerine iki farklı iş yaşamı mimarisi, farklı türlerde eşitsizlikler doğurma eğilimindedir.

Robert Frank gibi ekonomistler, modern şirketler tarafından yaratılan gelir eşitsizliklerine işaret etmiştir; şirket elitini aşağıdaki çoğunluktan ayıran, ikramiye, kâr dağıtımı ve yüksek ücret gibi uygulamalardan doğan refah farkıdır. Frank buna "kazanan hepsini alır" düzeni der.[6] Bu artan eşitsizlik, yalnızca yönetimin açgözlülüğünün bir sonucu değildir; tam da modern şirketlerin işleyiş tarzından kaynaklanır. Bu fonksiyonel eşitsizlik, modern iş örgütlenmesinin tıpkı bir CD-çaların içindeki parçalar gibi işlediği gerçeğinden kaynaklanır.

6. Bkz. Robert Frank, *The Winner-Take-All Society* (New York: Free Press 1995).

Bir CD-çaların merkezi işlemcisi, üzerine yerleştirilen diskin üzerindeki materyalleri okumak için koni şeklinde ışık gönderen bir lazer birimidir; bu birim disk üzerindeki bir şarkının çeşitli versiyonlarını tarayabilir ve çalmak istediğini ya da materyallerin sırasını seçebilir. Aynı şekilde yatay ve dar aralıklı bir bürokrasi de merkezi işlemci içerir. Kararları alan, görevleri dağıtan, sonuçları değerlendiren çok az sayıdaki yönetici işi yürütür; disk üzerindeki unsurlar çabucak düzenlenebilir ve yeniden programlanabilir. Bilgi işlemdeki devrim, merkezi işlemciye örgütün bütünü üzerinde anlık okumalar yapma imkânı vermiştir.

Bu yüzden esneklik, özel bir eşitsizlik uygulamasına izin verir. Piramitsel şirketlerde olduğu gibi, en üstteki karar vericiler yatırım ya da şirket stratejisinde aşağıdakilerin oyları olmaksızın ani kararlar alabilir. Ancak piramittekinin tersine, bu kararların uygulanması hem süratli hem de katidir. Bir piramitte emirler, emir komuta zincirinden aşağı doğru inildikçe, içeriği her kademede bir parça değişerek yumuşama eğilimindedir. Tersine, en üstteki yöneticiler altlarındaki bürokrasinin kalın katmanlarına bağımlı oldukları zaman, bilgi yukarı doğru çıktıkça değişir, kötü haberler genellikle en üste ulaşmaz.

Yönetim zincirindeki kademeleri azaltınca, bu yorumsal modülasyonu da azaltabilirsiniz. Bunun yerine en üstteki izleme ve yönetim güçleri artırılabilir. Modern teknoloji burada hayati bir rol oynar, her yere yayılmış bilgisayarlar sayesinde, şirketin tepesindeki liderler günlük, hatta saatlik olarak taburlarının nasıl çalıştığını, piyasa hareketlerini ölçebilir. Yatırımcılar yorumlardan ziyade şeffaf bilgiler ister. Gerçek demokrasi daima yavaştır, ihtiyatlı ve açımlayıcıdır. Bir disk örgütlenmesinde ise "yavaş", görevini yapamama anlamına gelir.

Bu durumda esnek örgütlenme, son derece ayrıntılı şekilde derecelendirilmiş eşitsizliklerin yerine, elit ve çoğunluk arasında daha kesin bir ayrıma izin verir. Etkin yönetme gücü sadece en üsttekilerde olduğundan, esnek örgütlenme, geleneksel bürokratik piramitten çok daha fazla "bütüncül kurum" işlevi görür.

XX. yüzyılın son yıllarındaki büyük hamleler sırasında yatay ve dar zaman aralıklı örgütlenmelerin, fırsatları yakalamada. Amit Chaudhuri tarafından belirtilen ve insanların işlerinden ziyade daha çok birbirlerine yöneldiği topluluklara göre daha iyi oldukları kanıtlanmıştır. Bu tür örgütlenmeler küresel imalatta ve mali hizmetlerde, medyada, bilgisayar programlama alanlarında öne geçmiştir. Ama eski moda bürokratik piramit de diğer türlerdeki işler için iyi işlemeye devam etmiştir. Bunlar oldukça istikrarlı bir talebe sahip olan ya da uzun dönemli kârlar amaçlayanlardır. Piramit aynı zamanda aile şirketlerinde ya da borsada yer almayan şirketlerde de güçlüdür.

1990'ların hamleleri sona erdikçe, yatay ve dar zaman aralıklı örgütlenme deneyiminin tehlikeye girdiği görülmüştür. Bu dönemde problem yaşayan şirketler, tedarikçi firmalarla istikrarlı ilişkilere, sabırlı yatırımcılara ve zor dönemlerden geçen şirketlerini sırtlarında taşıma konusunda kararlı çalışanlara ihtiyaç duymuştur. Internet'in sabun köpüğü gibi hızla sönüşü, "yeni ekonominin" kurumları hakkında şüpheye neden oldu. Ancak yine de yatay ve dar zaman aralıklı örgütlenmelerin piyasada kendilerine bir yer edindikleri söylenmelidir; artık küresel düzeyde hiçbir iş onlarsız dönemez, hiçbir yeni firma yaşam boyu istihdam prensibi üzerine kurulamaz. Daha da kötüsü, esnek firmalar refah devleti için bir model haline geldi.

B. DİSK REFAHI

Sosyolog Bob Jessop yeni şirket yönetim modellerinin refah devletine uygulanmasına, bürokratik katmanları ve refah kurumlarında çalışan işçilerin ve yöneticilerin sayısını azaltarak kendi bürokratik yapılarının "içinin oyulması" adını verir. Şüphesiz ki doktorlar, öğretmenler ya da sosyal hizmet uzmanları saflarının "içini oymak" hastaların, öğrencilerin ya da yoksulların sayısını azaltamayacaktır. Bu durumda refah bürokrasisi reformu, refah tüketicilerinin alacak-

ları hizmeti yeniden düşünmelerini gerektirmiştir: Süre olarak daha kısa ve içerik olarak daha az sabit olan yeni bir hizmet anlayışı.

Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı bölgelerinde görülen en iyi reformlarda "yatay refah sistemi", en altta yeterli sayıda personeli korurken, bürokrasideki kademeleri azaltıyor. Wisconsin ve New York eyaletleri, şişirilmiş yönetim kadrolarının temizlenmesine model teşkil ediyor. Daha az usta olan yatay stratejilerde, reformcular iç pazarlardaki şirket uygulamalarını izlemeye çalıştılar. Bu, İngiltere'de Ulusal Sağlık Sistemi'nin ilk "reform" coşkusunda ve Amerika ve Avrupa'da okul harcı katkısı önerilerinde görülebilir, bu uygulamada aileler, yetenekli çocukları kapmak için rekabet eden okullar arasından seçim yaparlar.*

Hiyerarşiyi azaltmak için yürütülen bu çabalar daha az mahirdir; çünkü iş piyasalarındaki temel ölçüt fiyat iken, eğitimde ya da sağlıkta tek başına maliyet bir kalite ölçütü değildir. Ayrıca bir başka güçlük daha vardır. Az eğitimli, yoksul kişiler için çocuklarını gönderecekleri okulları seçmek üzere "alışverişe çıkmak" özellikle zordur, çünkü çocukları için istedikleri şeyin bir modeli olarak kendi deneyimlerine başvuramazlar. Hastalar da, doktorlar ya da hastaneler için alışverişe çıktıklarında benzer bir sorun yaşarlar. Refah tüketicileri, çıkarı olmayan tarafsız tavsiyelere ihtiyaç duyar; ama bir piyasada hiçbir satıcı tarafsız değildir. Öte yandan bir cerrah seçmeye çalışan bir kanser hastası, en iyi satıcıyı seçtiğinde pek bir fayda sağlayamayabilir.

Refah sistemi reformunda "dar zaman aralığı", daimi ya da sabit garantilerini sınırlayarak ve bunları daha geçici nitelikte yardım faaliyetleriyle değiştirerek kendi sorumluluklarını azaltan bir devlet anlamına gelir. Bunun en dramatik örneği, Amerika ve Batı Avrupa'da işsizlerin alabileceği işsizlik yardımlarının süresini azaltmaktır. Dar zaman aralıklı refah, gerçekte pratik ihtiyaçlardan ortaya çıkmıştır; İtalya'da sabit emeklilik kuralları devlet hazinesinin belini bükmüştür. Almanya ve İsveç'teki sabit işsizlik yardımları aynı tehdidi barındırır. Yönetimin sorumluluklarını azaltan bu dar

* "School fee voucher"lar, bu ülkelerde yetenekli ve zeki ama yoksul olan çocuklara özel okullara çekmek için yapılan katkılardır. (y.h.n.)

zaman aralıklı refah da, iç piyasalarda olduğu gibi kendi kaderlerinin yönetimini bireylere geri vermiştir.

Yatay ve dar zaman aralıklı şirketlerde olduğu gibi, sonuç eşitsizliklerin yaratılmasıdır. Örneğin siyasi çözümlemeci Patrick Dunleavy, yeni reformların ortaya çıkardığı pasif bağımlılar ve daha bağımsız refah tüketicileri arasındaki ayrışma ve çelişki üzerinde çalışmıştır.[7] İlk grup, rehberliğe ihtiyacı olanlardır; ikinci grup ise yalnızca kaynaklara ihtiyaç duyar. Emeklilik yatırımlarını yönetmeye çabalayan doksan yaşındaki biri ilk gruba girer, aynı kişinin kırk yıl önceki haliyse ikinci gruba. Londra'da çocukları için bir okul seçmeye çalışan kafası karışık bir göçmen çift ilk kategoriye girer, tüm yaşamlarını Londra'da geçirmiş ebeveynlerse ikinci gruba.

Dunleavy bu reformculara, kendileri adına karar verebilenlere kıyasla pasif bağımlılara daha kötü kalitede hizmet sunma eğilimine işaret eder. Dunleavy gibi Jessop'un vardığı sonuç da, "reform"un, yardımları "tüm vatandaşlara bir hak olarak" sağlamak yerine, içinde "imtiyazlılar için kendi kendini finanse eden bir ikramiye ve imtiyazsız olanlar için damgalayıcı ve disipline edici bir hayırseverlik" olan ikili ulus politikasına doğru değişim anlamına geldiğidir.[8] Bu sonuç, özel sektördeki kazananın her şeyi aldığı piyasa koşullarına oldukça yakın bir şeydir.

Son olarak, iş bürokrasisinde olduğu gibi refah bürokrasisinde de yatay ve dar zaman aralığına dayanan yapı, gücü bir noktada odaklayabilir. Refah devletinde lazer, kaynakların tahsis edileceği kişileri belirleyen merkezileşmiş karar vericilerden oluşur: Özel sigorta şirketi Amerikan HMO,* doktorların hastaları tedavi edip etmeyeceğini ve ne kadar tedavi edeceğini belirler. Daha geniş anlamda, varsayımsal olarak "sorumlulukları daha alt düzeylere dev-

7. Patrick Dunleavy, "The Political Implications of Sectoral Cleavages and the Growth of State Employment", *Political Studies* 28 (1980): 364-84, 527-49.
8. Bob Jessop, *Conservative Regimes and the Transition to Post-Fordism* (Colchester, İngiltere: University of Essex Papers, 1988), s. 29. Ayrıca bkz. Christopher Pierson, *Beyond the Welfare State?*, 2.Baskı (Londra: Polity Press, 1999), ss. 61-2.
* Health Mamtenance Organization (Sağlık Bakımı Örgütü).

redilmiş" refah sistemlerinde, merkezi hükümet her vatandaşın ihtiyaç duyduğu miktardan ziyade yerel idarelerin harcayabileceği miktara karar verir. İş yaşamında olduğu gibi refah bürokrasisinin de içini oymak bürokratik piramidi oluşturan katmanlar arasında yorumsal iletişimi azaltır. "İhtiyaç", bir soyutlama haline gelir ve müzakere edilebilir bir insan ilişkisinden ziyade bir sayıya, sürekli olarak en üsttekiler tarafından değerlendirilen bir veriye dönüşür.

C. REFAH YARDIMINDAN İŞE

İş yaşamında arzdan daha büyük olan talep kârı artırır; refah devletinde ise arzdan daha büyük olan talep sefalet yaratır. Bu, refah yardımı müracaatçılarına iş bularak refaha olan talebi azaltmanın zorlayıcı bir nedenidir. "Refah yardımından işe", ekonomik bir her derde deva ilaç değildir; refah devleti harcamalarının çoğunluğunu teşkil eden sağlık, eğitim ya da emeklilik maliyetlerini azaltmak için hiç katkı sağlamaz. Ancak para, bu reformları devam ettirmek için var olan nedenlerden sadece bir tanesidir.

İş, uzun bir zamandır karakter inşa eden, hem özsaygıyı hem de diğerlerinin saygısını arturan bir şey olarak görülüyor. Evsiz gençlerin durumunda ise, işe giriş gerçekten de önemli bir duygusal ve maddi destek sağlamıştır; pek çok çalışma, işe girmenin evsizlerin özsaygısını güçlendirdiğini göstermiştir. Çalışma kapasitesine sahip olmasına rağmen çalışma fırsatı olmayan refah hizmeti alıcısı durumundaki yetişkinler de benzer şekilde bu programlara gayet iyi tepki veriyorlar. Ancak refah yardımından işe programı, erkek partneri işsiz kalırken kadının işe gitmesi örneğinde olduğu gibi bireysel bir strateji şeklinde izlenirse ailelerde problemler yaratabiliyor.

Fakat bu yeni işçilerin yaptığı iş, daha geniş anlamda toplum içinde karşılıklı itibar ve saygı konusunu daha farklı bir şekilde karmaşıklaştırır. Eski refah müracatçılarına bulunan işler genellikle esnek nitelikte, düşük beceri gerektiren işleridir: Fast-food restoranlardaki işler, kısa dönem güvenlik görevliliği ya da hastanelerde geçici hastabakıcılık gibi. Yatay ve dar zaman aralığına dayanan ör-

gütlenmenin en dibindeki refah müracaatçılarının sonunun değişmez olmadığı söylenmelidir. Refah yardımından işe programını uygulayan Amerikan yönetiminin bazı birimleri, yeni yoksul çalışanların bir geleceği olan, uzun dönem geçerli ve beceri gerektiren işlerin mesleki eğitimi için para ve vakit ayırdılar ve sendikalar da bazı eski refah bağımlıları ile benzer şekilde ilgilendiler. Çoğu yeni işçinin karşılaştığı daha geniş bağlamdaki toplumsal mesele, içine girdikleri iş örgütlenmelerinde yatar. Bu örgütlenmelerin çalışma şekilleri, orta sınıflar ve yoksullar için pek bağlayıcı değildir.

Piramit tipi örgütlenmelerde kuruma sadakatle hizmet eden insanlar, bu sadakatleri için ödüllendirilirdi. Ancak şimdi, kıdem, hizmet süresi ya da sadakatin firmalarda çok az bir değeri var. Çok uygun bir başlık verilmiş olan *Only the Paranoid Survive** adlı kitapta Intel Şirketler Grubunun başkanı şunları yazıyor:

> Rekabet korkusu, iflas korkusu, hata yapma korkusu ve kaybetme korkusunun hepsi de çok güçlü birer motivasyon aracı olabilir. Çalışanlarımıza kaybetme korkusunu nasıl hissettirebiliriz? Bunu ancak kendimiz de hissedersek yapabiliriz.[9]

Bu tür örgütlenmelerde kopuş bir anlam ifade eder; yakın zamanlarda IBM'de mevcut işleri azaltma operasyonunu yöneten bir danışman, çalışanların "[şirkete güvenemeyeceğini] anladığında, kendilerini daha iyi pazarladıklarını" söylüyor.[10] İnsanlardan, iş yaşamlarına bir yerden bir yere atlamalardan oluşan bir görev dizisi, ayrı epizotlardan meydana gelmiş bir faaliyet olarak bakmaları bekleniyor.

Yatay ve dar zaman aralıklı çalışma şekilleri işçiler arasında kardeşlik bağlarını zayıflatma eğilimindedir. Örneğin toplumsal çözümlemeci Robert Putnam, iş arkadaşlığının Amerikan arkadaşlıklarının %10'undan azını teşkil ettiğini bulmuştur; insanlara önemli bir konuyu kiminle tartışacakları sorulduğunda, yarısından azı tek

---

* Yalnızca Paranoyaklar Hayatta Kalır.

9. Andrew Grove, *Only the Paranoid Survive* (New York: Doubleday, 1996), s. 6.
10. Richard Sennett, *Karakter Aşınması*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 24.

bir iş arkadaşının ismini vermiştir.[11] Zayıf arkadaşlık bağları, her altı ya da sekiz ayda rotasyona bağlı olarak değişen ekiplerde olduğu gibi, özellikle işçilerin çok kısa bir süreyi birlikte geçirebildikleri bu tür işlerin doğal toplumsal sonucudur. Gayet basitçe, insanlar birbirini tanıma fırsatı bulamazlar.

Üstelik esnek iş dünyası, en alt kademelerinde pasifliği besleme eğilimindedir. İnsanlar örgütlerine karşı hiçbir sağlam bağlarının olmadığı istikrarsız bir kurumda hayatta kalabilmek için kafalarını aşağıda tutma eğilimindedirler; sosyolog Charles Hecksher, küçültme ve yeniden düzenleme operasyonları sonrası hayatta kalabilen çalışanların bile şirket baltasının bir sonraki vuruşundan korkarak, yönetici kaplanlara görünmez olmayı umarak, aynı şeyi yaptığını bulmuştur.[12] Sosyolog Jill Andresky Fraser buna, "bir hayatta kalma stratejisi olarak duygusal kopuş" adını verir.[13]

Yatay ve dar zaman aralıklı örgütlenmelerin bu toplumsal eksiklikleri, özellikle en alttaki yeni, muhtaç işçiler tarafından çok daha fazla hissedilir. Dış müdahale olmaksızın, yeni işçiler bu tür işyerlerinde destek ağları oluşturma konusunda sorunlar yaşar. Duygusal kopuş ortamı, kurumsal güvensizlik ve pasiflik, nasıl çalışacağını öğrenmek açısından iyi değildir. En son ve en düşük dereceden işe alınanların genellikle işten ilk çıkarılanlar olduğunu düşünürsek, onların problemleri daha da vahimleşir; maliyeti yüksek olan destekler olmaksızın bu başlangıç işleri, daha önceden refah yardımlarına bağımlı yaşayan işçilere özellikle moral bozucu bir etki yapar.

Refah yardımından işe programındakilerin karşılaştığı problemler, tüm esnek örgütlenmeler hakkındaki temel bir olguya işaret eder: Bunların toplumsal bağları zayıftır. Jeremy Rifkin ve Robert Howard gibi iş dünyası gözlemcileri, iş stresinin pek de gerçek bir toplumsal bağ yaratmadığını belirtmiştir. İşyerinde "toplumsal beceriler" adı altında özendirilen hoş görünme, göstermelik işbirliği

11. Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000), s. 87, 91.

12. Bkz. Charles Hecksher, *White-Collar Blues: Management Loyalties in an Age of Corporate Restructuring* (New York: Basic Books, 1995).

13. A.g.y. Fraser ve Gordon.

ve kaba saldırganlık duygularına hâkim olma halinin de hiçbir toplumsal katkısı yoktur. Ortada sadece çok fazla taahhüde girmeden oluşan yüzeysel bir sosyalleşme vardır; Albert Hirschmann tarafından betimlenen, taahhüde girdiği için güçlü olan işteki "sesler" sessizliğe bürünmüştür.[14]

Bu yüzden, Rifkin, Howard ve emek üzerine çalışan birçok eleştirmen, yatay ve dar zaman aralıklı örgütlenmelerin toplumsal eksikliklerini topluluk hayatının karşılamak zorunda kalacağı sonucuna varır: İş hayatının bir telafisi olarak topluluk hayatı. Bu ne çeşit bir çaredir?

D. ÇARE OLARAK TOPLULUK HAYATI

Çocukluğumda, çare olarak topluluk hayatı çok açık görünebilirdi. Savaştan sonra askeri birlikler evlerine dönüp Chicago'daki askeri malzeme üreten fabrikalar kapatıldığında, genellikle ev hizmetçisi olarak istihdam edilebilecek olan kanlarının aksine, Cabrini'deki erkekler iş bulma problemiyle karşılaştılar. Bu adamlar her sabah toplu konut projesinin güneybatı köşesinde toplaşıp şehirdeki günlük amele işlerini yaptırmak üzere onları alıp kamyonlara dolduracak patronları beklediler. Çoğu erkek, bir çift geçici elden başka hiçbir şey olmadığı bu esnek işten nefret etti. Bu nefret hissi, yalnızca onların Cabrini'ye olan bağlılıklarını güçlendirdi, çünkü orası onların kiralanmış eller olmaktan çıkıp tekrar erkek oldukları, iyi düzenlenmiş bir yuvaydı.

Klasik sosyoloji *Gesellschaft* [toplum] ile *Gemeinschaft* [topluluk] arasında bir ayrım yapar. İlki yalnızca işlevi ifade ederken, ikincisi kişiler arasındaki daha duyguya dayalı ilişkileri ifade eder. Bu tezat, büyük ve küçük yerlerdeki yabancılarla komşuların davranışlarını, kurallarla daha spontane nitelik taşıyan davranışın farklılığını karşılaştırarak ortaya koyar. Cabrini işçileri gibi, birçok modern refah reformcusu da *Gemeinschaft*'ı tercih eder; çünkü insanı daha az alçaltıcı bir hizmet çerçevesi gibi görünür.

14. Jeremy Rifkin, *The End of Work* (New York: Putnam, 1995); Robert Howard, *Brave New Workplace* (New York: Viking Penguin, 1985).

Fakat bu basit ayrım pek ikna edici değildir. zira "topluluk içindeki" başarılı refah çalışmaları genellikle kişisel olmayan. katı kurallarla işletilmek zorundadır. Örneğin. sokaklarda çeşitli topluluklarla çalışan başarılı uzmanların en zor vakaların üstesinden nasıl geldiğine bakalım: Çocuk suçlularla çalışanların yani.

Chicago'daki en etkili gençlik örgütlerinden biri olan Chicago Bölge Projesi. çocuk suçlarını azaltmak üzere 1930'larda başladı. Projede birkaç kuşak boyunca suçlu çocukla sokak çalışması yapıldı, bu çok özel beceriler gerektiren bir işti. Örneğin. genç suçlular çoğunlukla ellerinden geldiği kadar ters ve saldırgan davranarak, yetişkinlerin kontrollerini kaybetmelerini sağlamaya ve sosyal hizmet uzmanlarını "kaçırmaya" uğraşırlar; bunlara karşı duygusal tepki vermek felaketle sonuçlanabilir. Üstelik sokaklarda bununla nasıl başa çıkılacağını öğrenen yetişkinler. yerel yetkililer değil, yıllar boyunca diğerlerinden edindikleri bilgileri biriktirmiş olan, oraya dışarıdan gelmiş insanlardır.

Bu tip bir çalışmada program hazırlamak için gereken zaman, gündelik yaşamınkine benzemez. Paris'te şehirdeki otobüs duraklarının çevresindeki sokakları mesken tutan genç uyuşturucu bağımlıları için düzenlenen çağdaş bir program. uyuşturucu bağımlısı bir toplulukla etkin bir ilişki ağı kurmak için on sekiz ayın gerekli olduğunu ve daha sonra onları bireysel olarak uyuşturucudan vazgeçirmek için yaklaşık beş yılın gerekeceğini varsayıyor.

Paris'te olduğu gibi Chicago'da da. iyi bir sokak çalışması, sonucu bağımlılıktan olmasa da suç dünyasından çıkmak olarak planlanmış iyi bir anlatıya ihtiyaç duyar; Chicago Bölge Projesi, dışarıdan gelen birisine aşırı bürokratik görünebilir, çünkü bu uzun süreç doktorların yardımını, suçluların kendileri ve zaman zaman aileleri için yasal danışmanlığı ve mali desteği gerektirir. Sokaklarda resmi bürokrasiden kaçınan bir yardımı düşünmek çok az yardım sağlamak anlamına gelir.[15] Ciddi bir bakım sağlamak. esnekliğin zaman çerçevesinin ötesine geçmek anlamına gelir.

15. Bu tip programların mükemmel bir tartışması için bkz. John Pitts, *Working with Young Offenders*, 2.Baskı (Londra: Macmillan, 1999), s. 110-13.

Halbuki topluluk refahının kendiliğinden ortaya çıkan gönüllü uygulamalarını beklediğimizde, topluluk deneyimlerine yönelik kendi içimizdeki bir arzuyu ifade ediyoruzdur ve bu arzu oldukça özgül bir yere sahiptir. Kökenleri özel bir dinsel geçmişe uzanır; topluluk yardımını isteme, Amerikan bireyciliğinin gösterdiği gibi özel bir bireysellik deneyimiyle kesişerek, zaman içinde hususi bir biçim aldı.

Geleneksel Yahudilik ve İslam'da, topluluk içindeki refah hizmetleri dini kanunlara uymak amacıyla bireylerin diğerlerine karşı yükümlülüklerini yerine getirmesini gerektirir. Ortaçağa gelinceye kadar, Eski Ahit'e ilişkin Yahudi tefsirleri, hayırsever ailelerin her yıl vermeleri gereken miktar (toplam hane halkı gelirinin kabaca %10'u) ve kimlere neler verilmesi gerektiği (örneğin, özel olarak kişinin ilk kuşak kuzenlerinin yetim çocuklarına sağlanması gereken şeyler) konusunda oldukça kesindi. Aynı şekilde Kuran da bu konuda açık ve kesindi; İslam'ın hayırsever *vakıf* kurumları, tek tek ailelere yardım eden bir geniş aile olarak ortaçağ Kuran tefsirlerinde görülmüştür. Aynı şekilde Katoliklik de merhameti bir görev olarak ifade etmiştir. 1871 tarihli Papalık Genelgesi *Rerum Novarum*, kilisenin modern ekonomi tarafından ezilenlere karşı yükümlülükleri üzerine odaklanmıştı.

Öte yandan Protestanlık, diğerlerine yardım etmenin kendiliğinden ortaya çıkan gönüllü niteliğini vurgulamıştır. Luther, hayırseverliğin emredilemeyeceğini yazmıştır; Calvin'e göre merhamet "benliğin verdiği bedava bir hediyedir".[16] Wordsworth'un "The Old Cumberland Beggar" adlı şiiri, merhamete bir görev olarak bakan Katolik (ve Yahudi-İslam) inancına saldırır:

> Yerleştikleri topraklarda kurulmuş
> Ahlâk yasalarının sahipleri...
> Katı takipçilerdir.

16. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, der. John T. McNeill, çev Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

Şeytanın işlerinden bu soğukça kendini geri tutma,
Ve bu kaçınılmaz hayırseverlikler,
İnsan ruhunu nasıl tatmin edecek?[17]

1540'larda Başpiskopos Cranmer, papazın "bedenini [Haça değil cemaatine dönerek] ve insanların duyabileceği şekilde yüksek sesle konuşmasını" emrederek kiliselerdeki iletişimi reforme etmek istedi.[18] Katoliklerin günah çıkarma bölmesinde birbirlerine çok yakın olmalarına rağmen insanlar birbirlerine bakarak yüz yüze konuşmazken. Protestan grupların konuşması insanın her uzvunun iletişime katıldığı, gözleri ve sesi içine alacak şekildedir ve bu, insanın her yönünü açıkça ortaya koyar; çünkü toplulukta hiçbir şey diğerlerinden saklanmamalıdır.

Yüz yüze ilişkinin mutlaka teklifsiz bir dostluğu ima etmediği belirtilmelidir. Örneğin XVIII. yüzyıl Paris ve Londra café'lerinde ve kahvehanelerde, yabancılar yüz yüze konuşma konusunda kendilerini özgür hissederdi. Bu dönemde içeri girer, bir masaya oturur, bir kahve alır ve masadaki diğer insanları tanıyın ya da tanımayın konuşmaya başlardınız. Normalde evde kullanılması hiçbir şekilde uygun olmayan teatral bir dille ve jestlerle konuşurdunuz. Kahvehane konuşmasının bu yapmacık niteliği, şehirlerden ya da diğer ülkelerden kente gelen yabancılara ortak bir dili paylaşmaya ve bilgi değişimini sağlamaya, neler olup bittiğini öğrenmeye imkân verirdi; ama birey olarak birbirlerini daha iyi tanımalarına izin vermezdi. Londra'daki Lloyd's gibi sigorta şirketlerinin kahvehane olarak işe başlamaları bu nedenleydi.

Amerikan püritenleriyse muhtemelen kötü birer kahvehane arkadaşıydılar. Protestanlık, yüz yüze iletişimi, mahrem ifşalar noktasına kadar ilerletti; kendini ortaya koymak ve diğerlerinin kendini ortaya koymasına izin vermek sonunda karşılıklı saygı için bir tür nihai sınav oldu. Tocqueville 1830'lu yıllarda bu ifşa edici mah-

17. William Wordsworth, "The Old Cumberland Beggar", *Poems* içinde, der. John Hayden (Londra: Penguin, 1977), 1:262-68.
18. Patrick Collinson, "Holy-Rowly-Powliness", *London Review of Books*, 4 Ocak 2001, s. 33. Ayrıca bkz. Adam Fox, *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

remiyetin ne kadar ilerlediğini şöyle ifade etti: Amerikan gönüllülerinin iyi işlerden anladıkları şey kişisel ilişkidir; Tocqueville'in görüşüne göre hayırseverlik küçük, yerel topluluklar yaratmanın bir aracı olmuştur.

Buradaki tehlike, XIX. yüzyılda Amerikan yoksullarını ziyaret edenlerin düştüğü bir hata olan, hayırseverliğin arkadaşlıkla karıştırılmasıydı ve bu tehlike hâlâ sürmektedir; burjuva kökenli Amerikalı "Arkadaşlar", ziyaret ettikleri yoksullarla yüz yüze ilişki kurmak istediler. Amerikan gönüllülüğünün daha modern biçimleri de (örneğin ortadan kaybolan babaların yerine rol modeller ve yasal vekiller sağlayan "Büyük Birader" organizasyonlarında olduğu gibi) benzer şekilde kişisel olmuştur.

Yardım ve arkadaşlığı birbirine karıştırma tehlikesi, çocuk suçlularla yapılan çalışmada açıkça ortaya konduğu gibi yapısal bir tehlikedir. Çok az arkadaşlık, sürekli ya da etkin bir yardım sağlamanın ağırlığını kaldırabilir, kaldırmamalıdır da. Nasıl bir provokasyona ya da manipülasyona tepki vermeyi reddetmek kişisel olmayan, profesyonel bir beceriyse, bir müracaatçıya uzun dönemli olarak yoğun vakit ayırmak da bir arkadaşlığın derinleşmesi sonucunu getirmez; sosyal hizmet uzmanı, sonunda müracaatçının bu bağı gevşetebilecek duruma gelebileceğini umar.

Tocqueville'in zamanından bu yana Amerikan refah sisteminin karakteristik tipi yerel gönüllü olmuştur ve gönüllülüğün toplumsal tarihi, geniş ölçüde gönüllülerin kendi kendilerine keşfetmek ve başa çıkmak zorunda oldukları yardım ve arkadaşlığın karıştırılması meselesi etrafında dönmüştür. Son yıllarda büyük ve piramitsel kurumların "reformu" ilerledikçe, sınıflandırmanın gönüllü için önemi büyümüştür: Gönüllülerin omuzlarına çok daha büyük yükler yüklenmektedir. Sosyal hizmet fikri üzerinde düşünmek, modern iş dünyasının çoğunda var olan toplumsal ilişkilerin yüzeyselliği ve istikrarsızlığından dolayı her zamankinden daha önemlidir.

Bu durumda gönülülerin sunduğu bakım işi ne kadar etkilidir?

Günümüzde Amerikan gönüllüsü, oldukça iyi tanımlanmış bir toplumsal figür olmuştur. Yaşlılar daha uzun yaşamaya ve daha sağlıklı olmaya başladıkça, daha uzun vakte sahip olmuş ve gönüllü olmaya istekleri de artmıştır. Aynı derecede cesaret verici bir başka şey, öğrencilerin ve genç insanların artan bir şekilde eğitimlerinin bir parçası olarak kamu hizmeti projelerinde çalışıyor olmalarıdır. Ancak otuz ila ellili yaş grubundaki bireyler, özellikle de otuzlarında olanlar vakitlerinin 1998'de örneğin 1975'te olduğundan çok daha azını gönüllü çalışmalara ayırıyorlar.[19]

Orta yaşlardaki bu uçurum bazen artan iş yaşamı baskısıyla açıklanır; zira orta yaşlardaki Amerikalıların çalışma süreleri son kuşakta önemli derecede artmıştır. Ama bu açıklama tek başına yeterli değildir. Gazetelere yazı yazmak gibi kolay sivil faaliyetlerle karşılaştırıldığında orta yaşlı Amerikalıların hayırseverlik işlerine daha az angaje oldukları görülür; İngiltere'de oy kullanan ya da siyaset haberlerini izleyen genç seçmenlerin oranı sürekli olarak düşmektedir.[20] Belki de Müslüman ve Yahudi babalar, topluluk hayatını kişisel arzulardan ayırmakla akıllılık ettiler.

Democracy in America [Amerika'daki Demokrasi Üzerine] kitabının ikinci cildinde "bireycilik" terimini icat ettiğinde Tocqueville, bu problemi en dramatik şekilde ele aldı. Bireyciliğin aile ve arkadaş sevgisinden oluştuğunu, mahrem alanın ötesinde herhangi bir toplumsal ilişkiye karşı tam bir ilgisizlik anlamına geldiğini iddia eder. Eşitlik ise bireycilik problemini kötüleştirmekten başka işe yaramaz: Çünkü çoğu insan gözümüze zevkleriyle, inançlarıyla ve ihtiyaçlarıyla bize benzer görünür; kişinin kendi problemleriyle ilgilenebilmesi için onu yalnız bırakılabileceği ve bırakılması gerektiğini düşünürüz.

Gönüllü örgütler, başkalarına karşı bireyci ve egaliteryen aldır-

19. Bkz. Putnam, s. 130-1. Putnam'ın vardığı sonuç şudur: "Gençlere kılavuzluk gibi, yaşlı vatandaşlar tarafından yapılabilecek gönüllülük faaliyetleri artmıştır. Kan verme... gibi, daha genç bedenleri gerektiren gönüllülük faaliyetleriyse azalmıştır."

20. Bkz. Putnam, a.g.e., ss. 50-8.

mazlığa karşı kurumsal bir dengeleyicidir. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nin kâr amacı gütmeyen hayır kuruluşlarına ve vakıflara harcadığı refah kaynaklarının kaba bir toplamı insanı hayrete düşürecek kadar fazladır; bu, İngiltere'de yapılan katkıların yaklaşık on iki katıdır. Amerikan vergi kanunları, kâr amacı gütmeyen sektöre yapılan parasal katkıların neredeyse tamamını vergiden muaf tutarak bu hayır kaynaklarının birikmesini özendirmiştir. Kıta Avrupası ulusları da aynı şekilde kâr amacı gütmeyen sivil toplum faaliyetleri için geniş bir mali kaynak biriktirmiştir; bu kaynaklar arasında emeklilik fonları, "paralel sivil toplum örgütleri"ne yapılan hükümet bağışları ve tamamıyla kişisel nitelikteki bağışlar vardır.

Ancak hem Amerika hem Avrupa'da kâr amacı gütmeyen gönüllü sektöre aktarılan kaynaklar büyürken, kişi başına yapılan katkı miktarları düşmektedir; çok az sayıda zengin, pamuk ellerini cebe atıyor. 1990'ların büyük ekonomik hamlesinin sonunda Amerikalılar'ın kişi başına yaptıkları bağış, Büyük Bunalım'ın ardından 1940'ta yaptıklarından daha az miktardadır.

Bu durumda bireysel verme dürtüsü hâlâ bir meseledir; vermeye en fazla eğilimli olan bireyler daha sonra topluluk hizmeti için gönüllü olacak insanlardır. Robert Wuthnow Amerika Birleşik Devletleri'nde çoğu "kurumsal şefkatin", kendi karakterlerindeki bir şeyi dönüştürmek isteyen, işlevsel ya da rasyonel ilişkilerin soğuk dünyasında bulamadıkları şeyleri kendilerine ve diğerleriyle ilişkilerine katmak isteyen gönüllülerden geldiğini gözlemler.[21] Sherryl Kleinman ve Gary Fine, gönüllü örgütlerin "ta benliklerinin kalbinde" değişiklikler vaat ederek, hatta bu değişikliği bizzat talep ederek nasıl üye topladığını göstermiştir.[22]

Siyasi analizci Robert Putnam, "duygusal bağla örülen toplumsal ilişkiler" [bonding] ve "bir köprüyle birleşen toplumsal ilişkiler" [bridging] dediği iki şey arasında bir ayrım yaparak, bu talebi derinlemesine ele almıştır. Duygusal bağla örülen toplumsal ilişki-

21. Bkz. Robert Wuthnow, *Acts of Compassion* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

22. Sherryl Kleinman ve Gary Alan Fine, "Rhetorics and Action in Moral Organisations", *Urban Life* 8 (3) (1979): 279-94.

ler, "içe dönük, müstesna kimlikleri ve homojen grupları güçlendirmeye eğilimli olan" örgütlerden oluşur. Bu, yüz yüze ilişkiler alanıdır; güçlü olmaya devam eder. Bir köprüyle birleşen toplumsal ilişkilerse, "dışa dönük ve çok farklı toplumsal ayrışma ve çelişkilere sahip birçok insanı içine alan" türdendir. Bu, yabancıların sivil alanıdır ve çok daha zayıf bir şekilde gelişir.[23]

Vücut sıvılarının bağışı gibi özgül bir gönüllülük faaliyeti düşünüldüğünde, bu farklılık çok iyi ortaya çıkar. Tüm Batı toplumlarında kan bağışları, savaş ya da ulusal bir saldırı zamanlarında çok fazla artar; insanlar kendiliğinden "köprüler" kurar. Daha sakin dönemlerde ise Amerikalılar böyle davranmaz. En azından son on yılda İngiltere'de aynı oran korunurken, Amerika'da gönüllü ve ücretsiz kan bağışları oranları düşmüştür.[24] 1987'den başlayarak on yıllık bir dönem içinde Amerikan kan bağışları seksen birimden altmış iki birime düşmüştür.[25]

İngiliz sosyolog Richard Titmuss, bu tür rakamların sivil toplum hakkında neleri ortaya koyduğunu anlamaya çalışmıştır. 1970 tarihli *The Gift Relationship* adlı çalışmasında, "kanını piyasanın vereceği ücrete satan donör" dediği A Tipinden, "'bedava insan armağanı' soyut kavramını toplumsal gerçekliğe en fazla yaklaştıran" diğerkâm donör dediği H Tipine kadar, donörlerin değişen değerlendirmelerine yer verir.[26] Amerikan donörleri A Tipinden H Tipine kadar geniş bir yelpazede yayılmışken, İngiliz donörler bedava armağan kavramının olduğu tarafta daha fazla toplanmıştı. Üstelik %70'ten fazlası, hiçbir kan alıcısı bulunmayan ailelerden geliyordu.

Anlamsız konularla uğraşmayan bir araştırmacı olan Titmuss, bedava kan armağan etme anlayışını açıklamak için soyut bir soru

23. Putnam, s.22.

24. Bkz. Vanessa Martlew, "Transfusion Medicine", Richard Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* içinde, diğerleri tarafından yeni bölümler eklenip genişletilmiş ve güncelleştirilmiş versiyonu (New York: Free Press, 1997), s. 50.

25. Bkz. *Comprehensive Report on Blood Collection and Transfusion in the United States* (Bethesda, Md.: National Blood Data Resource Center, 1999), s. 29 ve devamı.

26. Richard Titmuss, *The Gift Relationship* (New York: Vintage, 1972), s. 129, 141.

sormak zorundaydı: "Kim bana yabancıdır?" H Tipinin motivasyonu hakkındaki en önemli gerçeği göstermek istedi: Bu bedava kan veren donörlerin kanlarının nereye ya da kime gittiği konusunda hiçbir fikirleri yoktu. Ailelerinin kullandığı kanı iade etmedikleri gibi, alıcılarla hiçbir yüz yüze ilişki de olamazdı. Onun görüşüne göre sivil toplum, bu tür bir yüz yüze ilişkiye ihtiyaç duyulmadığı zaman güçlüdür; armağan kişiselleştirildiği zaman zayıftır.[27]

Titmuss'un çalışmasını takiben, Gillian Weaver ve Susan Williams tarafından İngiltere'de anne sütü bağışları üzerine yazılan bir raporda, donörler arasında benzer bir kişisel olmayan armağan anlayışına işaret ediliyor. Çünkü çoğunlukla prematüre doğan bebeklere verilen anne sütünü sağmak zordur ve kullanılabilecek miktarlarda biriktirilmesi için tekrar tekrar sağmak gerekir. Bunun bağışı kan bağışından çok daha zor ve gayret isteyen bir şeydir. Yine bağış oranı Amerika'dakinden daha yüksektir ve yine İngiltere'de bağış kuralı "donörler arasındaki tek bilginin bağışlarının yaş, cinsiyet, tıbbi durum, gelir, sınıf, din ya da etnik grup ayrımı olmaksızın isimsiz yabancılara gideceği" hususudur.[28]

Bu rakamların hiçbiri, Amerikalıların bencil olduğunun kanıtı olarak alınmamalıdır: Bunlar daha ziyade Amerikan toplum modelindeki yapısal bir probleme işaret eder. Bu modelin olumlu tarafı rehberlik gibi kişisel olarak tamamlayıcı faaliyetleri özendirmesidir; olumsuz tarafı ise yabancıların ihtiyaçlarını algılama ve bunları ciddiye almaya bir engel yaratmasıdır. Bu ikilemin, canlı ve daha az kişisel bir kamusal alanın olmayışının bir telafisi olarak Amerika'ya has olduğu söylenebilir. Fakat aslında bağlam daha geniştir. Esnek iş hayatı kurumlarının yayılışı sadece bir Amerikan olgusu değildir; refah devletini yeni bürokratik sınırlara göre yeniden yapılandırma çabası da öyle. Her ikisi de, telafi edici, gelişmelere karşı dengeleyici bir topluluk arzusunu canlandırır.

Ancak gönüllü olma, yabancıları duygusal açıdan birbirine bağlama ya da karmaşık toplumsal problemlerle ilgilenme açısından

27. Ayrıca bkz. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (New York: Viking, 1985).

28. Gillian Weaver ve A. Susan Williams, "A Mother's Gift", Titmuss'un kitabının genişletilmiş versiyonuna eklenen bir yazı, s. 13.

yetersiz bir çaredir. Zira bir sempati mimarisi denebilecek şeyden; yani tanıdığı bireyleri anlamaktan, tanımadığı bireyleri anlamaya doğru ilerleyen bir hareketten yoksundur. Özerkliğin ön şartı da gözden kaçar: Toplumsal bir ilişkide birbirine karşı yabancılar olarak kalma arzusu. Eğer kişisel temas kurma ve ortak anlayış paylaşma ihtimalleri azalırsa, bağlanma dürtüsü zayıflar. Hollandalı sosyolog Abram de Swann, refah devleti işlevlerini iyileştirmenin toplumdaki "karşılıklı bağımlılığın genelleştirilmesini" gerektirdiğini iddia etmiştir.[29] Fakat karşılıklı hürmet alanı, gönüllü, diğerlerine hizmet sunan ideal bir figür olarak alındığında çok fazla küçük, fazla mahremdir. Bunu söylemek gönüllülere leke sürmek değildir, daha ziyade arkadaşlıktan başka bir şey gerektiği zaman bu "arkadaşların" idealleştirilmesini eleştirir.

F. YARARLILIK

Refah reformcuları, yerel gönüllüleri ne kadar takdir ettilerse, kamu hizmeti çalışanlarına, yani gerçekte kamu hizmetinin tam da ethos'una o derece saldırdılar.

Yüzyılın son çeyreğinde, daha geniş anlamda kamu hizmetinin itibarı küçümsendi. Şaşırtıcı olan, bu şiddetli eleştirilere maruz kalanların kendilerine saygılarını nasıl savunduklarıdır. Bunu esnek çalışmadan ziyade yararlılığın değeri üzerinde durarak yaptılar.

Örneğin İngiltere'de (benim de katıldığım) iki yüz kamu çalışanı üzerinde yeni yayımlanan bir rapor, yararlılık hislerini nasıl koruduklarını gösteriyor. Londra'daki bir sokak temizlikçisi bir araştırmacıya şunları söylemişti:

> Pazartesileri kesinlikle işimden tam doyum sağlıyorum. Çöpler için en kötü gündür, çünkü hafta sonları çok az personel çalışır. Süpürdüğüm sokaklara geri dönüp baktığımda ve bütün çöp yığınlarının gittiğini, sokakların temizlendiğini gördüğümde, memnuniyet duyarım.

29. Abram de Swann, *In Care of the State* (New York: Oxford, 1988), s. 253-55. Ayrıca bkz. Theda Skocpol ve Morris Fiorina, "Making Sense of the Civic Engagement Debate", Skocpol ve Fiorina, *Civic Engagement in American Society* içinde, (New York: Russell Sage Foundation, 1999), s. 1-23.

Köpeğine uyuşturucu koklatarak gümrük hizmetlerinde çalışan bir köpek terbiyecisi şunu söylemişti: "Hem işverenim hem de halk tarafından değer verildiğimi hissediyorum. İnsanlar ülkeye giren uyuşturucuları durdurmanın yapmaya değer bir iş olduğunu biliyorlar." Yerel hükümet için çalışan bir fitness hocası, yağlara karşı savaş ilan etmişti; insanları yağlardan korumanın siyasi bir proje olduğuna inanıyordu.

Özel sektördeki insanlara göre birçok kişinin işlerinde daha iyi olduklarına inandığını görmek özellikle şaşırtıcıydı. Örneğin fitness hocası, müşterilerin etrafında pervane olan fitness programı pazarlamacısı olsaydı ihtiyaç duyacağı vakti harcasa, yağ problemine daha derinlemesine nüfuz edebileceğine inanıyordu. Aynı şekilde, kamu sağlık hizmetinde çalışan birçok hemşirenin özel hastanelerde çalışanlara göre daha iyi iş yaptıklarına inandıklarını bulduk. Toplumsal skalanın diğer ucundaysa, özel sektörde çalışması için maaşının üç katı teklif edildiği halde, daha az zorlayıcı olduğuna inandığı için yerinde kalan bir kamu hizmeti fonunun yönetim kurulu müdürü vardı.

Kamu çalışanlarının temel savunması, yalnızca kişinin çalıştığı örgüt ya da genel anlamda kamunun kendine verdiği değer üzerine değil, aynı zamanda yararlı bir şey yapma eylemi üzerine de odaklanır. Yararlılık, kendini egoistçe işe vermeyi içeren özellikleri, bir başka deyişle zanaat işinin özelliklerini taşır. Diğerlerine karşı bu işin değeri hakkında bir mesafelilik yoktur. Ama Rousseau'nun kıskandırıcı mukayesesi anlamında bir *amour-propre* de yoktur. Sadece işin yapılmaya değer olduğuna dair bir inanç söz konusudur.

Amerikalı kamu çalışanları bu değerleri paylaşıyor; ama özellikle yoksullara hizmet vermeyi amaçlayan mesleklerde. Amerikalı sosyal hizmet uzmanları İngiliz meslektaşlarına göre kamu hizmetinde çok daha kısa zaman kalına eğilimindeler. Amerikan sosyal hizmet işlerinde işe giriş-çıkış oranları son kuşakta istikrarlı şekilde yükselmiştir. Sağlık hizmetinde artan bir şekilde yatay ve dar zaman aralığına dayanan örgütlenme uygulamaları her iki ülkedeki doktorları kamu sağlık hizmetlerinden kaçırıyor. Amerika'da öğretmenlik mesleği de bölünmüş durumda: imtiyazlı öğretmenler, işle-

rinde İngiltere'dekilerden ya da sürpriz bir şekilde Almanya'dakilerden daha uzun süre kalıyorlar. Ama her üç ülkede de sürekli olarak mesleğe giren çıkan büyük bir seyyar yarı zamanlı öğretmenler denizi var.

Diğerlerine hizmet etmek, kamu çalışanlarına kesinlikle bir anlam ifade ediyor; fakat yararlılığın zanaat boyutu itibarlarının sık sık yerle bir edildiği şartlar altında insanların sebat etmesine yardım ediyor. İşin kendisi, kişinin kendisini değerli ve faydalı hissetmesinin tarafsız standartlarını sağlar. Sokak çöpçüsü temiz bir caddeyi sever; uyuşturucu koklayan köpeklerin sorumluları köpeklerle uğraşmayı sever.

Yararlı işin zanaatı üzerine odaklanma, bu tür hizmet sunma işini merhametten ayırır. Muhtaç insanlara karşı acımayla bakmaz. Yararlı işin zanaat boyutu bir şeyi iyi yapmanın mutlaka kendini feda etmeyi gerektirdiğine inanma hatasına karşı bir tedbir olarak hizmet eder. Tersine yararlılık; çalışanın doyumunu hizmete aktaran, tabiatında olan bir değere sahip olmalı, özel bir nesne üzerine odaklanmalıdır.

Joseph Addison'un 1708 tarihli *Spectator* dergisinde kısa bir popüler şarkı vardır. Şarkı şöyledir:

> Tanrı şövalye silahlarını ve ahpaplarını korusun,
> Ve hepimizi olmamız gereken yerde tutsun.[30]

Bu, herkesin kendi yerini bildiği geleneksel bir toplum fikriydi. Addison "makam itibarı" konusunda müphem hisler besliyordu; onun modern okuyucuları ise çok daha fazla müphemler. Piramitsel bürokrasiler herkese bir yer ve düzgün bir işlev sağlayabildi, insanları tam birer insan olarak görebildi; fakat bu, onların katılımını reddetme pahasına gerçekleşti.

Disk bürokrasisiyle somutlaşan zamanımızın kurumsal yenilikleri, insanları sabit olarak bir yere yerleştiriyor, onları tam birer insan olarak görüyor. Bunun telafisi olarak, insanlar gönüllü olarak, yerel düzeyde, yüz yüze diğerleriyle bağlantı kurmayı seçebilir.

30. Aktaran Iain Boyd White, "Design and Class", *Harvard Design Magazine* 11 (Yaz 2000): 22.

Toplumsal bir boşluk gerçekten bu yolla doldurulabilir. Fakat buradaki refah problemine hiçbir çözüm yoktur. Pek az saygı gören muhtaç refah müracaatçısı, yalnızca demir kafes açılarak özgürleştirilemez; modern işçi de demir kafesin kilidi açılıp özgürleştirilememiştir. Aslında bu, resmi kısıtlamalardan kurtulma meselesi değil, refah müracaatçısının ihtiyaç duyduğu, diğerleriyle daha iyi bağlantı kurma meselesidir.

Refah hizmeti problemleri çoğumuz için moral bozucu olsa da, birçok kamu çalışanı için bunlar, üzerinde çalışmaktan doyum sağlanan problemlerdir. Bu çalışanlar, kendilerini işlerine adadıklarında yararlı bir şey yaparak kendilerine saygılarını korumaya çalıştılar; hizmet verdikleri kişilerse yabancılardı. Bu yararlı bir şey yapma güdüsünde kişisel yarar ve aynı zamanda toplumsal mesafenin bir kabulü var. Belki de bu unsurlar, kendine saygı ve diğerlerini tanımanın. Addison tarafından tarif edilen istikrarlı dünyayla alakası olmayan eşitsiz bir toplumda daha geniş olarak nasıl işletilebileceği hakkında bize bir şeyler sunabilir.

Dördüncü Kısım

Karakter ve toplumsal yapı

Saygı, ifade yüklü bir gösteridir. Bir başka deyişle, diğerlerine saygılı davranmak öyle kendiliğinden oluverrnez, dünyadaki en iyi niyetli insan için dahi doğrudur bu; saygıyı karşı tarafa iletmek, bunun hissedilmesini ve inandırıcılığı sağlayan kelimeler ve jestler bulmak anlamına gelir. Bence nasıl ki Fischer-Dieskau, piyanisti Gerald Moore'a saygı gösteriyorsa evsiz gençleri gücendirmeden onları nasıl eleştireceğini öğrenen gençlerle çalışan sosyal hizmet uzmanı da öyle saygı göstermektedir.

Son yüzyılda antropologlar, bizimkilerden oldukça farklı olan toplumlarda karşılıklı saygıyı ifade eden ritüelleri anlamaya çalıştılar. Bu ritüeller, statü ve refah eşitsizliklerini meşrulaştırmaya yardım etti ve bu, tam da bu nedenden dolayı onları çalışan Batılıların

çoğu için rahatsızlık vericiydi: Statü ve hiyerarşi, bir ayinin katılıncıları tarafından öylesine *doğal* hissedilebiliyordu. Bu yüzden antropologlar sanki "ilkel" toplum Batı Sol'u için ipuçları içeriyormişçesine, aynı zamanda eşitsizlikleri azaltan ve kabile üyelerinin birbirlerine daha yakından bağlanmasını sağlayan diğer ritüelleri ortaya çıkarmaya çalıştılar.

Hem sanat hem antropoloji, toplumumuzdaki insanların eşitsizlik sınırlarının karşı tarafına geçtiğinde saygıyı nasıl gösterebildiğini araştırmada yararlı rehberlerdir. Bu ipuçlarını ararken, sadece toplumsal değerleri keşfetmeyiz. Bunlar ortaya çıktığında, bu ifade yüklü edimler, karakterin nasıl şekil aldığı konusunda bir şeyler ifşa eder: Benliğin, diğerlerini harekete geçirme kapasitesinin bir yönü olarak karaktere dair bir şeyler.

VIII
Karşılıklı saygıdaki karşılıklılık

Qui touisiours prent et rien ne donne,
L'amour de l'amy abandonne.
[Kendisinden bir şey vermeyen ve daima alan kişiyi,
Terk eder arkadaşlarının sevgisi.]

XVI. yüzyıl Fransız atasözü[1]

1760'larda eski bir geleneği izleyen diplomat Talleyrand'ın halası, ayda bir kez tebası altındaki hizmetçi ve köylülere en iyi misafir odasının kapılarını açarmış.[2] O gün kendisi bir sandalyede oturur, diğerleriyse kadının etrafında yarım daire şeklinde ayakta dururlar-

1. Aktaran Natalie Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 20.
2. Bunun kaynağına ulaşmak başıma bela oldu; burada tanımlanan sahne, Voltaire Theodore Besterman'ın son biyografi yazarı tarafından bana nakledildi, fakat bunun hakkında hiçbir yazılı belge bulamadım, bu yüzden yalnızca bir söylenti şeklinde iletiyorum.

mış; kadının önündeki masada her birinde kendi eliyle yazılmış etiketler olan çok sayıda küçük şişe dururmuş. Sırasıyla bir köylü ya da hizmetçi öne çıkar, şifa aradığı hastalık ya da ağrılarını anlatırmış; bunun üzerine hala malikânede yetiştirilen bitkilerden yapılan ilaçları içeren şişelerden birini seçermiş. Daha sonra ilacın nasıl alınacağını açıklar ve cesaret verici sözler söylermiş. "Hasta" başını eğerek halayı selamlar, şişeyi kabul eder ve yarım daireye geri dönermiş, daha sonra bir sonraki kişi öne çıkarmış. Bu, düşesin "eczanesi"ymiş.

Bu eczanenin ilginç yönü, Talleyrand'ın halasının oldukça sağır olması gerçeğinde yatıyordu. Hizmetçiler bu gerçeği, hastalıklarını alçak sesle anlatarak, özellikle bu konuya değinmeden kabul edermiş. O da mükemmel şekilde duyuyormuş gibi davranır ve son derece bilgiç bir şekilde hangi şişenin en iyisi olduğuna karar verirmiş.

Bu eczane oyununa katılanlar, bir ritüelin parçasıydılar. Gösterinin kuralları, insanların kendi kısımlarını oynamak, kendi rollerini sahnelemek için ne yapmaları gerektiğine dair paylaşılan anılarda gizliydi; nerede duracaklarını, ne yapacaklarını, ne söyleyeceklerini biliyorlardı. Bu ritüel, gösteriye katılanların iyi oynamalarını talep eder. Ritüelin ahengi, hiç kimsenin sırası gelmeden konuşmamasını ya da köylülerin düşesin gerekli ilaca sahip olmadığını bildiklerine dair bir şikâyeti dile getirmemesini gerektirirdi. O da oynadığı başrolde kendi kendine bir disiplin takip eder: Basitçe köylünün "ihtiyaç duyduğu" şişeyi uzatmaz, ayrıca bunun nasıl kullanılacağı hakkında bir şey söylemesi gerektiğini bilir, bu suretle çok az bir sözlü iletişime girer. Fakat bu iletişim tam da bir gösteri olduğu için bağlayıcıdır (isterseniz buna bir kurgu deyin), çünkü düşes duyamaz, fakat berikiler hareket eden dudaklarını ona göstererek konuşurlar.

Talleyrand'ın kendisi hiç şüphe yok ki, bunu sosyolojik bir ilgiden dolayı kaydetmemiştir; bu ritüeli, içinde eşitsizlik ve karşılıklı saygının birlikte var olduğu bir şey olarak düşünmeyi fazla bilgiççe bulurdu. Fakat geleneksel bir kırsal mülkün miras alınan yerleri ve hiyerarşisi, ancak herkes şerefli bir yere sahip olduğunu hisse-

derse meşrulaştırılabilirdi; bu merasim onlara bunu hissetmelerine yardım etmiştir. Misafir odasındaki sahnenin binlerce farklı versiyonu, geleneksel toplumun çarklarını döndürmüştür.

Bir açıdan bu ritüel bize yabancı gelmez; zira arkadaşlarımızın hastalıkları, aşkta başlarına gelen felaketler ya da mali teşebbüslerindeki yanlış adımları hakkında yapabileceğimiz çok az şey vardır; genellikle onlara verdiğimiz tavsiye, düşesin bitki şişelerini dağıtmasına benzer. Hürmet ve içerme oyununda olan aynı şey, herhangi bir iyi tartışmada meydana gelir; dinleyici karşısındakinin sözünü kesmediğinde onu değerlendirmektedir, dinleyicisini soru sormaya davet ettiğinde ise aynı şeyi konuşmacı yapar. Talleyrand'ın halasının eczanesi, ona işini bir gereklilikten ziyade bir eğlence olarak satan şu Boston Brahmini'nin arkadaşları arasında modern bir eşitini bulmuştur: Paylaşılan kurguların ve sessizliklerin bilinmesi.

Eşitsizliğin onaylanması hâlâ modern hassasiyetleri zedeler. Bu saldırının kaynağı, kişiler arasında işleyen bağların tam da kendisinde konuşlanmıştır. Düşes ve köylüleri yalnızca iyi rol yaptıkları için birbirlerine bağlıdırlar. Ne tür bir toplumsal bağ gösterisi yapıldığını anlamak için, bu "eczaneyi" daha az siyasal anlamla yüklü bir gösteriyle karşılaştırmak yararlı olabilir; örneğin, Brahms'ın 1891'de tamamladığı bir çalışma olan Si Minör Op. 115 Klarnet Beşlisi'nin bir icrasını ele alalım.[3]

Amatör bir beşli, notaların arasından yolunu arayabilir ama ortaya çıkan genelde seslerden oluşan bir lapa çorbasıdır. Brahms, eserlerini çalanlara şöyle meydan okur: Notaların kalın dokusunun nasıl açıklığa kavuşturulacağını icracılara bırakarak. Brahms'ın ifade yüklü işaretleri bazı ipuçları verir, fakat bunlar yeterli değildir; icracılar problemi kendi başlarına çözmek zorundadır. Bunu, beraber çalmaya yönelik ritüeller icat ederek yaparlar.

Örneğin, aynı perdeden çalmak [unison], yani farklı enstrümanlarda farklı notaları aynı anda çıkarmak, ritmik işbirliğinin temel

3. Bkz. Joan Chissell, Johannes Brahms'ın Op. 115 Si Minör Klarnet ve Yaylı Sazlar Beşlisi'ne Giriş (Londra: Eulenburg, 1982). Bu notalara verilen bütün referanslar Eulenburg edisyonundan; bu edisyon orijinal baskıdır.

şeklidir; ancak böyle bir işbirliği yapmak, dinleyicinin hayal edebileceğinden çok daha zordur. Brahms özellikle Beşli'nin girişinde icracılarına zor bir problem sunar. Bu girişte ritmik *unison* yakalamak problemi. İlk yirmi dört ölçü çizgisinde, melodik parçalardan oluşan akıcı bir grup ileri geri gider gelir. Yirmi beşinci ölçü çizgisinde aniden, beş enstrüman üç yüksek, gevrek akor, *unison* içinde çalmak üzere bir araya geldiğinde akıcı hareket durur. Orta nota en zorudur, çünkü en kısasıdır; on altıncı nota bir anda kesilir, biter.

Provalarda icracılar, müziğin gelip aniden duracağı noktayı nasıl vurgulayacaklarını bulmak zorundadır. Bir çözüm yolu, tam ortadaki en kısa akoru bile tam süresi kadar çalmaktır. Klarnetçi bunu fiziksel olarak başarırken çok zor anlar yaşayabilir, ancak çalanların hepsi de o anın hissedilmesini sağlamak için, o kısa ânı birlikte hissetmelidir. Çalanlar arasındaki bağ burada başlar, işaretleşmek için göz teması ve beden dili kullanırlar.

Ya da egemen ve ikincil sesleri dengeleme problemini ele alalım. Brahms, Beşli'sindeki bu problemi, ritmik bir araç şeklindeki imzasıyla ortaya koyar; bu bir enstrümanı on altıncı notadan ölçü çizgileri boyunca daha uzun bir notaya bağlayan bir senkoptur; bu arada diğer enstrüman yalnızca ölçü çizgileri üzerinde ses verir. Senkop dışı müzikal parça, viyola ve ikinci keman için yazılmış 58-59. ölçü çizgilerinde, özellikle ilk hareketteki kalabalık bir geçiş pasajıdır. Diğer enstrümanların hepsi ise tempoya kapılıp ipinden boşalmış gibi akar.

Burada işbirliği, iç seslerin diğer bir küçük ifade yüklü jest ile başarıldığı bir kendini sınırlama gerektirir: Senkopta *crescendo* ve takiben *diminuendo* yapmazlar. Teorik olarak kendini geride tutmak, kişiyi diğerleriyle belli bir mesafede tutar. Ancak Beşli'yi çalarken, dışa doğru kabarma tehlikesinden kaçınmak, bütünün içinde ayırma ve eklemlemeyi başarır. Geride durarak, mevcudiyetimizi hissettiririz, ki bu mesafeliliğin en ustalıklı, en olumlu yönüdür.

Tüm ifade yüklü çalışmalarda olduğu gibi çözülmesi gereken nesnel bir problem vardır: Notaların çorbaya dönmesi problemi. İcracılar birlikte, tek bir kişi gibi, *unison* çalmayı, ama aynı zamanda kendini geride tutmayı ya da hâkim olmayı da öğrenecektir. Yarat-

tıkları sesteki jestler, onları birbirlerine yönelten ve birbirleriyle konuşturan ritüellere dönüşür.

Toplumsal yaşamdaki ritüeller de, insanları birbirine ören aynı derecede karmaşık eylemlerdir; aralarındaki en büyük fark "toplumsal metnin" yazılı bir müzik partisyonu olmamasıdır; bunlar, deneme yanılma yoluyla ortaya çıkar ve daha sonra hafızaya gelenek olarak kazınır. Geleneğin izlenmesi, kişinin kendisini diğerlerine nasıl ifade edeceğini önceden bilmesinden gelir; oda müzisyenleri için icra gelenekleri onlara yardım edebilir, fakat gerçek toplumsal tutkal, icracıların kendi kendilerine çalışmak zorunda kaldıklarında meydana gelir.

Fransız Devrimi'nin erken aşamalarında eşitlik ve kardeşlik ritüelleri, devrimin meşru hedefi olarak basitçe eşitliği eşitsizliğin yerine koymaya çalıştı. 10 Ağustos 1793'te Paris'te yapılan "Cumhuriyetin Birliği ve Bölünmezliği Festivali"nde, devrimciler dev bir çıplak tanrıça inşa ettiler; heykelin iki meme başından tüm vatandaşların özgürce ve eşit olarak içebilmesi için süt renginde su fışkırıyordu.[4] Fakat bu eşitlik ritüelleri kısa bir süre sonra soldu gitti. Uzlaşımları, kanaatleri yönlendirmedi.

Brahms'ın Beşlisi'ni çalmak ve eczane ritüeline katılmak arasında aydınlatıcı bir diğer tezat daha vardır. Bir müzik grubunun icra jestleri, bir başka grup tarafından farklı, hatta tam tersi bir yorumla hükümsüz kılınamaz; iyi çaldığımızda uzlaşımların etkisi bize güven verir. Ancak, eşitsizlik ritüeli ile tütsülenmiş bir hizmetçi ya da köylünün, yaşlı kadına sağır olduğunu bildiğini göstermesi ile uzlaşımların etkisi en acımasız şekilde bozulacaktır.

Ritüelin gücünü ve bağlayıcı büyüsünü kırmak, modern toplumun eşitsizliği insanların benlik duygularından söküp atmada kullandığı daha güçlü bir yoldu: Eşitsizliğe bir icra olarak değil, acı bir gerçek muamelesi yapmak. Peter Berger gibi sosyologlara göre,

4. Richard Sennett, *Flesh and Stone* (New York: W. W. Norton, 1994) s. 310. Bkz. *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002.

toplum böyle yapmaya çalıştığı zaman bir bedel öder; bu bedel toplumsal itibarın tam da anlamını zayıflatır. Berger bu bedeli aşağıdaki şekilde açıklar:

> Onur dünyasında birey, gerçek kimliğini rollerinde keşfeder; rollerinden vazgeçmek kendisinden vazgeçmektir... [Günümüzde] birey gerçek kimliğini, yalnızca kendisini toplumsal olarak empoze edilmiş rollerinden özgürleştirirse keşfedebilir; bunlar yalnızca onu bir aldanmaya sevk eden maskelerdir...[5]

Birey kendisini rollerden, rol yapmaktan, kolektif kurgulardan "özgürleştirmeli"dir; bu özgürleşme, toplumsal onurun bağlarını reddetmeyle gerçekleşir.

Naziler'in düzenlediği çok ayrıntılı festivaller, ritüel bağının ne kadar yıkıcı olabileceğini çok güzel gösterir. Ama birçok antropolog, bu deneyimdeki ritüel gücünü ortadan kaldırma ihtimaline karşı koymuştur; çünkü ritüel, insan ilişkilerinde çok temel bir işbirliği eylemidir. Eşitsizliğin hüküm sürdüğü ritüeller hakkında ise, bir antropoloji okulu durumu ters yüz edip eşitsizliğin kendisini yeniden tanımladı; Batı dışındaki yerlerde araştırma yaparak, düşesin misafir salonunda görülenden farklı bir gösteri bağı göstermek istedi: Bu, ilk defa 1922'de Bronislaw Malinowski'nin klasik eseri *The Argonauts of the Western Pacific*'de etraflıca betimlenmiştir.[6]

A. EŞİTSİZLİĞİ İCRA ETMEK: SOSYALİST USÜL

Malinowski'nin denekleri, Papua Yeni Gine açıklarındaki Trobriand Adaları'nda yaşayan insanlardı. Bunlar armağan alıp verme yoluyla aralarında bir bağ kurmuşlardı. Bunu, Trobriand adalarının temel gelir kaynağı olan zanaatkârların oyduğu kolye ve bilezikleri, zamanın pazar panayırlarında yaparlar, dağıtırlardı; bu pazarlar bu-

5. Peter Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honor" *Revision: Changing Perspectives in Moral Philosophy* içinde, der. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 177
6. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1922).

gün de hâlâ kuruluyor. Bu törenler Trobriand Adaları arasında özel kayıklara yapılan zor bir yolculuğu gerektirirdi; bu yüzden Malinowski'nin kitabına bu kabileleri eski Yunan mitolojisindeki Jason ve arkadaşları Argonotların kahramanca yolculuklarını hatırlatırcasına *Batı Pasifik Argonotları* adı konmuştur.

Kapitalist piyasalar bir şey almayı vurgular. Trobriand yerlileriyse bir şey vermeyi. Veren kişi, yalandan o bilezik ya da kolyenin kendi mallarından son kalan şey olduğunu söyleyip özür dileyerek ve onu alıcının ayaklarına fırlatarak bir alçakgönüllülük havası yaratır. Kendisine bu kıymetli nesne verilen kişi, onu kabul edemezmiş gibi davranarak, bilezik ya da kolyeyi bir an için kabaca yakalayıp sanki ondan korkar gibi bırakarak, sonra onu tekrar tekrar düşürerek ve armağanın gerçek gücünü göstererek rolünün kendine düşen kısmını oynamalıdır.[7]

Nitelik açısında Trobriand festivalleri, bağımlılığı gösteren Japon *tanomu* davranışını akla getirir; her ikisi de kişisel yetersizlik noktasına işaret eder. Kendini silen bu davranışın Batı'daki karşılığı, kendisiyle övünmeyen ve malları konusunda çekingen olan idealize edilmiş centilmenin davranışlarıdır. Ritüelleri bize karşı meydan okuyucu yapan şey kaybedenin olmamasıdır; bu, iki taraf için de geçerlidir.

Deniz kabuğundan yapılmış mücevher vermeyi "başaran" bir adam ya da grup, diğerlerini mecbur kılar; gelecekte bir gün onlar da töreni tersine çevirerek kabukları geri vermek zorunda kalacaktır. Ancak bu arada iki taraf da karşılıklı yardım için diğerine bağlı kalacaktır. Bu bağ, taraflardan birinin cömertliğini içermez, yani altın armağan etmek, alanı küçültmez. Trobriand ritüelleri kuşaktan kuşağa aktarıldıkça dağınık Trobriand Adaları'ndaki farklı gruplar verme, alma, yardım etme ve geri vermenin ritmiyle birbirlerine bağlanır. Böyle bir değişim, antropolog Annette Weiner'in sözleriyle "düşmanları dost" yapar.[8]

Malinowski'nin Pasifik'teki keşifleri, birçok Batılı okuyucu için kendi toplumlarına, özellikle de mülkiyetçi bireycilik ve Batı

7. A.g.y., s. 473 ve devamı.
8. Annette Weiner, *Inalienable Possessions* (Berkeley: University of California Press, 1992), s. 43.

kapitalizminin açgözlülüğüne karşı bir ayna tutmuş gibi algılanmıştır. Tarihçi Georges Duby'nin söylediğine göre, ortaçağ kentlerinde pazar toplumunun ortaya çıktığı zamanlara kadar geri dönülürse, "Kâr dürtüsü, sürekli olarak (basitçe eli açıklık anlamında) cömertlik ruhunu zayıflattı." Karl Polanyi *The Great Transformation* [Büyük Dönüşüm]* eserinde vermek ve kâr etmek arasındaki toplumsal dengenin özellikle XVIII. yüzyılın sonunda kesin olarak yön değiştirdiğini söyler. Gareth Stedman Jones 1860'ların Londrası'nda "armağanın bozulması" üzerine yoğunlaşır. Tarihçi Natalie Zemon Davis de "Tarih ne olursa olsun, değişimin yönü daima aynıdır," gibi bir gözlemde bulunur.[9] Gittikçe artan oranda mülkiyetçi, azalan oranda verici olan ekonomi, sonunda karşılıklılık ruhunu söndürür.

Malinowski'nin aynası, Emile Durkheim'in yeğeni olan meslekdaşı Marcel Mauss'a daha pozitif bir ihtimali yansıttı. Mauss, amcasından ilk önce şu ahlâki kuralı öğrendi: Karşılıklı değişim, insanları gruplar halinde birleştirir; Malinowski de bir ritüelde deniz kabuğundan yapılma mücevherler gibi nesnelerin nasıl karşılıklı saygı sembolleri haline geldiğini göstererek bu ahlâki kuralı daha güzel işledi. Mauss da buna özgürleştirici bir unsur ekledi.

Mauss, Trobriandlılar'ın *ancien régime*'i bir arada tutanlardan radikal biçimde farklı bir eşitsizlik ritüeli örneği teşkil ettiğine inanmıştı. Trobriand Adaları'nda insanların kaynakları eşit dağıtılmamıştı; üstelik onların değiş tokuş ettikleri şeyler eşit değerde değildi. Bu verme ile, bireyler ve gruplar arasında bir dengesizlik yaratılırdı. Mauss, bu dengesizliğin onlar arasında anlamlı bir bağ yarattığını ve bu asimetride sosyalizm için bir ders olduğunu söyler.

Onun peşinde olduğu şey, sıradan bir kapitalist değiş tokuşta olan şey hakkında düşündüğümüz anda ortaya çıkar: Ben sana havyar satarım, sen bana eşit değerde para, eldiven ya da kirpi dikeni vererek ödersin. İki taraf dengeye oturur, piyasa değişimi dengeler.

* Bkz. *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev.: Ayşe Buğra, İletişim Yay., 2000.

9. Tüm bu referanslar için Natalie Zemon Davis'e çok şey borçluyum; bkz. Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s 10-1.

Fakat Mauss, bunun bizi duygusal olarak bağlayan bir değişim olmadığını söyler. Bizim ilişkilerimiz, yalnızca eşitini hesap etmeyi bıraktığımız zaman köklenecektir. Başka bir dünyevi örneği ele alırsak: Bir restoranda hesap geldiğinde kişi kendi payını doğru olarak çıkarabilmek için masadaki her insanın ne yediğini, ne içtiğini hesaplamaya başlar; bu, akşamın neşesini söndürür. Bunun yerine, böyle bir hesaplama olmaksızın katkıda bulunduğumuz ve belki de masadaki parasız birinin payını itirazsız ve telaşsız ödediğimiz zaman, diğerlerine arkadaşlarımız olarak davranmış oluruz.

Mauss, asimetrik değiş tokuş prensibini geliştirmeye başladığında kafasında büyük bir amaç vardı: Sosyalizmdeki "sosyal" alanı gerçekleştirmek. Yaşamının son yıllarında Mauss, Marx'ın "her birinden yeteneklerine göre, her birine ihtiyaçlarına göre" ifadesini antropolojik anlamda gerçekleştirmeye çalıştı. Trobriandlılar'ın borcu, ona bu ilişkinin asla ödemeyle sonuçlanmayacağını düşündürdü; asla bir denklik olmayacaktı. Bir antropolog olarak, Trobriandlılar'ınki gibi ritüellerin bu dengesizliği temsil edebildiğine ve açıkça ifade edebildiğine, böylece insanların eşitsizlik sonucu yabancılaşmak yerine birlikte bir ritüel icra ederek birbirine bağlandığına inanmıştı.

Bu sonuç üzerine yazdığı şeyler, bitmiş fikirlerden ziyade araştırmalar niteliğindedir. Ancak, bir refah devletinin düzgün bir şekilde idare edilmesine ilişkin temel ilkeyi keşfetmiş olabileceğini anlayacak kadar yeterli şey elde etmiştir. Bu büyük amaç ilk defa, öldüğü yıl olan 1950'de yayımlanan kitabı *The Gift* adlı kitabının sonunda ifade edilmiştir. Mauss, refah devletinin bireye, verilen katkıların karşılığında basit paradan daha fazlasını borçlu olduğunu söyler. Niçin böyledir peki?

> İşçi, yaşamını ve emeğini... içinde bulunduğu topluluğa... ve işverenlerine verdi... *Hizmetlerinden yararlanmış olanlar, ücretlerini ödeyerek ona olan borçlarını ödemediler.* Kendisinden de sağlanan biraz yardımla birlikte, işsizliğe, hastalığa, yaşlılığa ve ölüme karşı yaşamda belirli bir güvence sağlamak üzere, işverenleri gibi topluluğu temsil eden devletin kendisi de ona borçludur.[10]

10. Marcel Mauss, *The Gift*, çev. W. D. Halls (Londra: Routledge, 1990), s. 67.

Bir yaşam boyu çok çalışmanın parasal bir karşılığı yoktur; bu yüzden bir refah devleti sistemi, insanların daha önceden ona ödediği para üzerine temellendirilmemelidir. İşçiler kendi emeklilik aylıklarına katkıda bulunmalıdırlar, fakat bu katkıları tükendiğinde hizmetlerden mahrum edilmemelidirler: Yaşlı insanların piyasadaki hesabı ödeşme mantığıyla yapılmamalıdır. Çalışma ve refah arasındaki asimetri, Mauss'un sosyalizm tanımının temelidir.

Mauss birçok geleneksel toplumun asimetrik refah sistemini uyguladığını gözlemledi ve modern toplumun bunun altından kalkmak için fazla yoksul olduğunu söyledi.

Fakat *The Gift* belki de yanlış isimlendirilmiş bir kitaptır; çünkü Mauss bir şey veremeyecek durumda ve veremez olsalar bile yararlananların karşılık olarak bir şey vermeleri gerektiğine inanmıştı. Bunu diğerlerinin ve kendilerinin gözlerinde saygı kazanmak için yapmak zorundaydılar. Antropolog Mary Douglas, bu kuralı merhamete uyguladı. Hayırseverliğin "kaynakların gönüllü, karşılıksız bir teslimi, karşılıksız bir armağan anlamına geldiğini" yazar. Buradaki güçlük, "Hayırseverliği bir Hıristiyan erdemi olarak yüceltmemize rağmen, onun insanı incittiğini bilmemizdir."[11] Eğer verdiğimizin karşılığında hiçbir şey almak istemezsek, kendimiz ve yardım ettiğimiz kişi arasında karşılıklı ilişki olduğunu kabul etmemiş oluruz. Douglas "Karşılıksız armağan diye bir şey yoktur," diye yazar.[12] Basitçe söylersek, karşılıklılık, karşılıklı saygının temelidir.

Bu kural, alıcısını bilmeyen kan ya da anne sütü donörü ya da bir örgüte sadece bir çek gönderen gönüllüyü dışarıda bırakmış görünebilir. Bu kimseler karşılıksız bir armağan veriyor görünürler. Ancak, donörün kafasında ister belirsiz biri olsun, isterse o kişiyi kendi kafasında tasavvur etsin, burada söz konusu olan bir işlem vardır: O kişi topluma bir şeyi *geri* vermektedir. Yararlı bir iş yapan kamu çalışanı, aynı işlemi zihinsel olarak yapar. Bir muhasebeci, bir kan donörünün topluma ne "borçlu olduğunun" hesabını asla tutamasa da, donör yine de borcunu icat edecek ve armağanını verecektir.

11. Mary Douglas, "No Free Gifts" Mauss'a yazılan önsözden, s. vii.
12. A.g.y., s. xvi.

Burada maddi olarak onaylanamayacak bir sorumluluk tahayyülü vardır. Mauss'un öğrencisi Alain Caillé, onları eşit ya da benzer değerlere tercüme edemediğimiz için tüm sembollerin duygusal bir güç kazandığını söyler. Somut olarak bu, bir hâkim "hukukun üstünlüğünü" uyguladığı, mahkeme sessizliğe büründüğü ve suçlu başını eğdiği zaman meydana gelen şeydir. "Üstünlük," başka kelimelerle açıklaması zor olan zorlayıcı bir etkiye sahiptir. Caillé, günlük hayatta sürekli olarak ölçebilme imkânı olmaksızın verip aldığımızı söyler.[13]

Mauss, eşitsizliği bir geri dönüşün olmadığı durum olarak yeniden hayal etmeye çalışmıştır. Değiş tokuş, sembolik ya da maddi olarak bir tür geri dönüş ile insanları birbirine bağlar, fakat değişim asimetrik kaynakları eşitlemeye ihtiyaç duymaz. Pratik olarak Mauss, refah devletinin onlara hizmeti geri verirken sınıf ve zenginlik farklılıklarının ötesine geçmesini ister. Mauss, insanlara sadece ve yalnızca "hak ettikleri" şeyi geri vermeye ilişkin kapitalist ethos'un kınılmasını ister.

Eşitsizliğin bu sosyalist yeniden tanımlamasında ritüelin oynadığı rol nedir? Mauss'un diğer bir varisi Pierre Bourdieu., Cezayir'in dağlık bölgelerinde yaşayan Kabyle insanları arasında yaptığı araştırmalarıyla bunu yanıtlamaya çalışmıştır.[14] Örneğin, hırsız olup bir gün komşunun istinat duvarının taşlarını çalan bir köylüyü anlatır. Mağdur, "bir evi inşa etme yolu bu değildir," der. Bunu söylediği kişi hırsızın abisidir. Köydeki mağdur olan kişi şunu söylemez: "Benim karşımda abinle birlikte sorumluluğu kabul etmemekle hata yapıyorsun."

Tam bu anda ritüelin büyüsü ve bağlayıcı gücü başlar. Ne mağdur, ne de diğer kabile üyeleri taşları geri ister; onlar abiyle konuşmak ister. Dürüst bir şekilde hırsızın kötülüğü tartışılır, fakat aynı

13. Alain Caillé, *Anthropologie du Don* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000), s. 205-10.

14. Bkz. Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", çev. Philip Sherrard, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* içinde, der. J. G. Peristiany (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 193-4.

zamanda birçok erkek evlada sahip olan babalarının mertliğine dua edilir. Şimdi kabile tatmin olmuştur. Abi konuşma yoluyla sorunu çözmüştür.

Bourdieu, ritüelin, insanları birbirine bağladığında, maddi gerçeği, paylaşılabilen ve sürdürülebilen bazı ifade yüklü jestlere "dönüştürmesine" izin vererek bunu yaptığını gözlemler. Ekonomik değiş tokuş kısa bir işlemdir; kapitalizmin yeni kurumsal formları özellikle kısa vadelidir. Tersine, özellikle bu asimetrik türdeki ritüel değiş tokuşu uzatılmış bir ilişki yaratır. Karşılıklı konuşma edimleri sanki dokunup kumaş yapılmış ipliklere döner. Mauss'un Fransa'da hayal ettiği refah devleti ve Bourdieu'nun Kuzey Afrika Dağları'nda çalıştığı ritüeller, bitirilemeyecek ve müphem oldukları için sürekli işler halde kalacak toplumsal projeler özelliğine sahiptir. Sonu gelemeyen, içinde hiçbir son bulunmayan hikâyeler gibi; halbuki, tamamen esnekleşmiş bir kapitalizmin işlemler dünyasını keskin, hızlı sonlar yönetir.

Peter Berger'in ritüellerin bağlayıcı gücü hakkındaki gözlemi, yeniden şöyle ifade edilebilirdi: Niçin modern kapitalizm bunları üretmez? Eğer refah devletinde ya da iş dünyasında, bu bölümün başında anlatılan düşesin eczanesine benzer bir şey olsaydı, bu kesinlikle güçlünün çıkarına olurdu. Bunun olmamasının nedeni, hem kapitalizmin değiş tokuşta simetri konusundaki ısrarı, hem de paylaşılan zamanın gittikçe artan bir şekilde kısalan çerçevesidir.

Şüphesiz ki kapitalizmi suçlamak, bir ideoloji pratiğine dönüşme riski taşır. Cabrini'de çok az bağlayıcı ritüel vardı, çünkü bizim geri verecek çok az şeyimiz vardı ve bu, kesinlikle para değildi. Eğer toplu konut projesinin işleyişine katılmamıza izin verilseydi, en azından katılımcılığımızı ve vaktimizi verebilirdik. Bu da, Mauss'un asimetri prensibine uyan bir geri dönüş olurdu. Ama bu geri dönüş bile aslında bir karşılık olmazdı. Refah devleti idarecileri *bize ihtiyaç duymadı*. Toplu konut projesinin maliyetini karşılamak, planlamak ya da yönetmek için kimsenin bize ihtiyacı olmadı. Bu problemin aynısı, en temel eşitsizlik şekli olan yeteneklerin eşitsizliğinde de vardır. Ortalama bir insan anlasın ya da anlamasın, roket yapan bilim adamları hesaplarını yapmaya gayet güzel devam

edebilir. Zanaatkârın ya da teknisyenin diğerlerine karşı aldırmazlığının kaynağını hatırlayalım.

Yine de hâlâ, Maussvari bir değiş tokuş fikri sanatta zorlayıcı olduğu kadar toplumda da zorlayıcıdır. Kesinlikle gösteri yapan müzisyenlerin birbirine karşı duruşuna dair ilişkileri ortaya koyar. En az Maussvari görünen sesi çıkarma tecrübesi bile –yani denge– aslında hesaplanmayan bir kavuşma noktasıdır. Brahms'ın Beşlisi'nde klarnetin, insanın içine işleyen bir gücü vardır; bu, fiziksel olarak ancak akort anahtarına yakın ses çıkaran viyolonselin Sol teliyle karşılaştırılabilir; diğer tüm çalanlar, kendilerini bu güce göre ayarlamak zorundadırlar, bu da ancak yay ve klarnet ağızlığı arasındaki basıncın yer değiştirmesiyle olur.

Eğer eşit kelimesi, eşit olarak dağıtılmış anlamında alınırsa, karşılıklı kelimesi ne sanatta ne de toplumsal ritüelde eşit anlamına gelemez. İcra etme bağı ve karşılıklılık deneyimi, bu hesaplamayı reddeder. Fakat ritüelin Maussvari izahında gözden kaçan şey, ilişkiye girenlerin karakteridir. Müzikte eğer Dietrich Fischer-Dieskau'yu izlersek, icracının kişiliği benlikten ziyade seste yatar ve müzik için bu kural yeterli olabilir. Toplumda ise olamaz.

B. KENDİNE SAYGI VE KARŞILIKLI SAYGI

Philadelphia'da bir zenci gettosunda yapılan bir çalışmada, etnograf Elijah Anderson uyuşturucu satıcısı bir gençle karşılaşır, adını gizleyerek ona "Robert" der.[15] Genç adam, başka bir uyuşturucu satıcısına saldırmış, on yedisinde hapse girmiştir. Ancak Robert hapishanede değişmeye başlar. Diğer çocukların ona saygı duymasını sağlayan sokak davranış kuralları orada geçerli değildir, parası da suyunu çeker. Kendi kendine okumayı öğrenmeye başlar, özellikle Kuran, kimi dinsel kitaplar ve Amerika'daki ırkların tarihi hakkında metinler okur. Robert, hapisten çıktığında kendi yaşam görüşüne uyan, düzgün bir yaşam sürmeye karar verir.

15. Elijah Anderson, *Code of the Street* (New York: W. W. Norton, 1999), s. 290-325.

Anderson, genç bir adam olarak Philadelphia sokaklarına geri dönmenin Robert için ne kadar zor olduğunu ortaya koyar. Bu eski hükümlü, benzer şekilde yeni bir başlangıç yapmaya kararlı üç genç daha bulur; birlikte onlara meyve ve sosisli sandviç satacak bir sokak işi kurmaya istekli yaşlı bir adam bulurlar. Robert önce namuslu ve dürüst davrandığı için ceza olarak eski çete arkadaşlarından kazandığı saygıyı kaybeder ve aynı zamanda kurduğu işi tehdit eden dış dünyaya karşı da savaşmak zorunda kalır.

Bir mülakatçı olarak Anderson'un şaşırtıcı yeteneğiyle ortaya çıkarılan bu öykünün en dikkate değer kısmı, Robert'in o mahallede ayakta kalabilmek için gettonun sertlik ve erkeklik ritüellerini nasıl yeniden oynamayı öğrenmesi gerektiğidir. Kendisi "temiz" olmasına rağmen, bu gerçeğin üzerini örtmek için konuşmasını değiştirip tehdit edici fiziksel jestlere kadar varan sokak tavırlarını benimsemeye başlar. Sonunda, bu sertliğiyle toplulukta saygın bir yer edinir; ancak bu sertlik şimdi düzgün bir işin hizmetine koşulmuştur.

Ama Robert şimdi, kendine saygı için diğerlerine bağımlı değildir. Anderson'un ifade ettiği gibi "sokak davranış kuralları", zenci kardeşliğini yaratan karşılıklı değiş tokuşlar, Robert'in ustalıkla manipüle etmeyi öğrendiği ve aynı zamanda geri durduğu ritüellerdir. Aslında kullandığı sokak ritüellerini ustalıkla manipüle etmede yaratıcı oldu; böylece ne zaman tehdit edeceğini, nasıl aniden kabul etmiş görüneceğini iyi biliyor; sokak kurallarının bir kuklası olmaktan ziyade kendisi kuklanın iplerini elinde tutuyor.

Böylece gerçek anlamda karşılıklı değiş tokuş sona ermiştir ve artık bunun yerine diğerleriyle ilişkilerinin patronu kendine olan saygısı olmuş, bu saygı vicdanı üzerinden oluşturulmuştur. Bu, zenci gettosundaki eve geri getirilmiş bireyciliğin liberal bir öyküsü gibi görünebilir; modern toplumda nasıl "vicdanın onurun yerine geçtiğini" anlatan filozof Adam Seligman tarafından tasarlanan türden bir öykü gibi: "Ahlâki failliğin temel odağı bireyin kendisine geri döndü, rol ve statü gibi dışsallıklardan ayrıldı."[16] Fakat Robert, dikkatli bir şekilde diğerlerinin saygısını kazanmaksızın ayakta kalamazdı.

16. Adam Seligman, *The Problem of Trust* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), s. 54.

Robert'in sokaklardaki yaşamının liberal teoriden farkı daha keskindir. Hapishanede Kuran'dan öğrendiği doğru ve yanlış değerler ne kendisinin değerleridir ne de sokaklarda tartışmaya açıktır; bir kez bu katı ahlâk kurallarıyla bir köşebaşını tutmaya başladı mı duygusal ve maddi olarak yok olabilirdi. Antropolog Frank Stewart, grup onuru kuralları çöktüğü zaman ortaya çıkabilecek bir tür şekilsiz ve bireysel görececilikten korkar:

> Onur kuralı, bir anlamda "kendi doğrularına" indirgenir... Kişinin aziz tuttuğu herhangi bir değerler seti, kişinin onur kuralı sayılır ve kişinin onurlu olma hakkı, uygun bir onur duygusuna sahip olmasıyla mümkündür, denebilir.[17]

"Herhangi bir değerler seti" Robert'in işine yaramaz. Hayatına devam edebilmesi için, sokaktaki her değiş tokuş, ahlâki olarak simetrik olmak zorundadır; aç insanlara da güvenmeye istekli olmasına rağmen, onları da doğru ve yanlışın amansız standardına göre yargılar.

Son olarak Robert, bir açıdan diğerlerine basit, karşılıksız bir armağan vermiştir. Topluluğu terk etmemiştir. Bir arada bulunan insanlar, hayatlarının ayrı yönlere yöneldiği anlarda genelde sahneyi terk ederler; bu, benden sonraki kuşakta Cabrini'den kaçan birçok çocuk için doğruydu ve bunu yapmakta utanılacak bir şey yoktu, zira "sokak kuralları" onları kolaylıkla aşağı sürükleyebilirdi. Robert bu çekimden korkarak, ama nihayetinde kendisine de bir şey ispatlamak amacıyla geri döndü ve orada kaldı.

Bu fevkalâde güçlü genç adamın hikâyesi, daha az sınavdan geçmiş yaşamlarda bir bilmece atar ortaya: Kendine saygı ile karşılıklı saygı arasındaki bir gerilim. Değiş tokuş. Robert'i sokaktaki diğerlerine bağlar, fakat bu Mauss gibi antropologların tahayyül ettiği yollarla olmaz. Değiş tokuş sürecinin dışındaki kendine saygının ahlâki dayatmaları, onun dayanak noktasıdır. Robert, bu iç kuralın gücünü öyle kuvvetli bir şekilde hissediyordu ki, kendisini topluluğa geri verebildi.

17. Frank Henderson Stewart, *Honor* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 51.

Robert'in sokaktaki yaşamı, Mauss'un anlatısında eksik olan bir unsura işaret eder: Etrafındakilerle yaşadığı çatışmalara rağmen bir inançlar setine sıkı sıkı yapışan biri, o inançların, o grubu bir arada tutan değerlerden daha önemli olduğuna inanmalıdır. Burada önemli olan, değerlerin eşitsizliğidir ve karaktere ve toplumsal yapıya şekil veren işte bu eşitsizliklerdir. Sokakta karakterin ispatı ise bir kendini koruma problemine tercüme edilir. "Sokağın kurallarını" oluşturan jestler, kelimeler ve eylemlerle birlikte tüm ritüel tarzı saygı gösterilerinin önemli gücünden dolayı bu problem ortaya çıkar. Oyuncular hem kardeş, hem de aynı zamanda kendine saygıyı tehdit eden unsurlardır.

Robert'in hikâyesini düşünmek, benim müzik icrasının toplumsal bağını daha fazla takdir etmeme neden oldu. Müziğin icrasında da kesinlikle çatışan yorumlar ve çatışan egolar vardır; yanlış paylaşılan jestler, başarısız olan kolektif ifadeler vardır; fakat kendini koruma, oda müziği icracılarına oldukça yabancıdır. Diğer taraftan Robert'in öyküsü ilham vericidir, bunun nedeni tam da kişinin bir yandan kendini korurken diğer yandan diğerleriyle bir bağ kurmasındaki güçlüktür.

Özet olarak, ritüel değiş tokuşlar, ister Trobriand Adaları'nda, ister Fransız kır şatolarında, müzisyenler arasında, ister bir kent gettosunun sokaklarında olsun, karşılıklı saygıyı inşa eder. Bu ifade yüklü değiş tokuşun gücü öyle derindir ki, en tezat sonuçlara dönüştürülebilir: Eşitsizlik iyi bir his verebilir ya da sahip çıkılmama doğal görünebilir. Her türlü ifade yüklü eylem gibi saygıyı ifade etme sanatı da adalet, doğruluk ya da iyiliğe işaret etmez. Robert'in Philadelphia sokaklarındaki deneyiminin ortaya koyduğu gibi, karşılıklı saygıyı ifade etmek kişiye bireysel bir zarar verebilir.

Yine de, karşılıklı saygının yalnızca toplumun dışlılerini yağlamak için bir araç olduğuna inanmıyorum. Bu sanatın, onu uygulayan insanlar için sonuçları vardır; değiş tokuş kişileri dışarıya açar, bu da karakterin gelişmesi için gerekli bir duruştur.

IX
Dışarıya açılmış karakter

A. GÜVENDEKİ AKTÖR

Eski moda İngiliz deyimi olan "sağlam bir karakter," haklı olarak kendisine saygı duyan birini hatırlatır. Amerikan versiyonu, kendiyle baş başayken kendisini güvenli hisseden kimsedir; Fransızca karşılığı ise "kişinin kendi teninin altında kendisini rahat hissetmesi"dir. Bu kullanımların hepsi de kişide bir kendine güvenin olduğunu varsayar.

Genç bir adam olarak elim iş görmez hale geldiğinde fark ettiğim gibi, kendine güven, kendine saygı açısından müphem bir temel olabilir. Benim inceltilmiş varoluşuma taban tabana zıt olan Robert gibi bir sokak çocuğu ancak, yeni değerleri alıp onları sına-

yarak belirsiz bir dışa dönmeyle kendine saygısını koruyabileceğini bulmuştu.

Antropolog Claude Levi-Strauss, konuyu bir adım daha ileri götürdü. Kendine güvenen bireylerin kendilerinde derin yaralar açabileceğine, tenlerinin altında kendilerini rahat hissederek felce uğrayabileceklerine inanmıştı. Ortaya attığı soru, dışarıya açılanların, kendilerine ilişkin temel bir benlik hissini hâlâ nasıl koruyabildikleridir.

1930'larda Levi-Strauss en ünlü kitabı olan *Triste Tropiques* için alan çalışması yaparken, kendine güven yüzünden felce uğramış görünen Brezilya yağmur ormanlarındaki bir kabileyle karşılaştı. Bororo kızılderilileri başlangıçta becerileri ve köylerini inşa etmekten duydukları hararetli gururları ile onu çok etkiledi. Söylediklerine göre bu köyler doğrudan kozmosu yansıtıyordu. Bororolular geceleri gökyüzünü gözlemleyerek evrenin dairesel bir şekle sahip olduğunu, tart şeklinde dört parçaya bölündüğünü çıkarmışlardı. Eski Romalılar da gece gökyüzünü aynı şekilde görmüşlerdi ve Romalılar gibi Bororolular da gökyüzünün bu ahengini yeryüzüne uygulamışlardı; Bororo köyü kulübelerden oluşan bir daire şeklindedir; dairenin ortasında bir erkekler evi bulunur, kadınlarsa dairenin çevresindeki kulübelerde ikâmet eder. Daire içindeki alanın dört diliminde dört farklı akraba grubu yerleşmiştir.

Köyün bu planı kabilenin tüm günlük faaliyetlerini yönlendirmiştir. Kadınlar dairenin dışında çalışır, kadın ve erkekler geldikleri aileye ayrılmış dilimde sevişirler; erkekler yalnızca merkezde vakit geçirir; köy halkı, merkez ile çevre arasındaki bir alanda duaya ayrılmış özel bir dilimde dua eder. Burada "sokak kuralları"nı, daire dilimleri, çevre, merkez ve daha sonra bir bütün olarak daire belirler; karşılıklı saygı ise, doğru yerde doğru şeyi yapmak anlamına gelir.

Bu köylerin yakınlarında yaptığı yürüyüşlerde Levi-Strauss, Bororoluların bu sabit yerleşim planının kabileyi kırılgan kıldığını keşfetti. Bororolular, onları Hıristiyan yapmaya çalışan bir misyoner grubu olan Silezya Rahipleri'nin ilgisini çekmişti. Bu rahipler kozmoloji konusunda yerlilerle tartışmaya girmedi, zira Bororolu-

lar Hıristiyanlığın Yaratılış hikâyesini biraz ilkelce buldular: Meseleleri kendi kendilerine çözmeleri yasaklanan aşırı büyümüş çocuklara verilen karmakarışık bir Bahçe. Silezya Rahipleri, bunun yerine köy yerleşim planındaki basit bir değişiklikle Bororoluların dünya görüşünün dayanak noktasını kırmaya çalıştılar: Levi-Strauss, "[din değiştirmenin] en kesin yolunun Bororoluların köylerini, paralel sıralar halinde kurulmuş evlerden oluşan bir yerde yaşamak üzere terk etmelerini sağlamak olduğunu" gözler.[1]

Çeşitli doğal afetlerden cesaret alan rahipler, Bororoluları geleneksel köylerinden çıkmaya zorladı. Bu büyük ve sarsıcı etkiyle yönlerini kaybetmiş olan Bororolular kendilerine olan güvenlerini de kaybetti; Levi-Strauss, "Bir kez desteklerinden ve kendi geleneksel birikimlerinin teyidi olarak hizmet eden plandan yoksun kalınca, yerliler kısa süre içinde geleneğe dair her türlü duyguyu kaybettiler," der.[2] Ancak kabile, sadece dış dünyanın bir kurbanı değildi. Çünkü Bororo'nun komünal yapısı öyle sıkı inşa edilmişti ki topluluğun hayatta kalma şartları çok kırılgandı; bir alandaki değişiklik tüm yapının dağılmasını getirdi. Tam da uyumları, kurban oluşlarını buyur etmişti.

Levi-Strauss Bororoluları tam o sıralarda 1930'larda Brezilya şehirlerine taşınmaya başlayan orman köyleri göçmenleriyle karşılaştırdı. Bu, Levi-Strauss'a göre XX. yüzyılda tüm dünyada toprakla uğraşan insanların, köylülerin başına gelebileceklere örnek teşkil eden büyük bir diaspora dalgasıydı. Ancak antropolog, bu Brezilyalı göçmenlerin çoğunun Bororolularınkine benzer şekilde felce uğramadığını gözlemledi. Onlar gelenekleriyle gurur duymaya devam ettiler, ama bunları yeni şartlara adapte edebildiler; eski dinler, otomobillerin, koka kolanın dünyasında hayatta kalabildi. Genellikle Meryem Ana'nın bir orman orkidesi şeklinde ya da bebek İsa'nın kutsal bir maymun olarak göründüğü simgeler karşısında benzi atmış misyonerlere karşı ormanın öcünü aldılar.

Bu göçmenler Bororoluların kaderinden nasıl kaçabildi? Levi-

1. Claude Levi-Strauss, *Tristes Tropiques*, çev. John ve Doreen Weightman (New York: Modern Library, 1997), s. 249.
2. A.g.y.

Strauss, "modernleşme"nin kızılderilileri bir zamanlar ne olduklarını unutmaları için dikkatlerini başka yöne çeken bir fenere benzediğini düşünür. Öte yandan şehre göç eden bu Brezilyalı orman köylüleri ona, Devrim Rusya'sından bavullarında ikonları, Paris'e kaçan devrim göçmenlerini hatırlatır; Brezilyalı göçmenler de akli çantalarını, dünyanın neye benzemesi gerektiğine dair köylerinden aldıkları sabit görüntüler ve bu resmi onaylayan ritüel uygulamalarla doldurmuşlardı; Bororoluların tersine, dünya görüşlerinde tutarlılık ve uyum talep etmemişlerdi.

Antropolog, bir kültürün parçalara ayrılması ve daha sonra seyahat için bavula doldurulması sürecine *bricolage* adını verir. Levi-Strauss *bricolage* sürecini yaşayanlar için *métics* kelimesini kullanır; bu, antik Yunan'da "dışarıdakiler" için kullanılan bir kelimenin, orada artık yaşayamayacaklarını bile bile nereden geldiklerini hatırlayabilen insanlar fikrine dönüştürülüp kullanılmasıdır; bu tür seyahate ise, içinde değişikliğin olduğu fakat unutmanın olmadığı bir seyahat anlamına gelen *métissage* adını verir. Yolcu, böylece dışarısının ve yeninin uygunsuzluğunu karşılama ve kabul etmede belirli derece bir güvenliği ve kendine güven hissini korur.

Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific*'i gibi, *Tristes Tropiques* de birçok Batılı okuyucu için, değişim sürecinde kendi benlik ve grup duygularının nasıl korunacağına dair bir mesel haline geldi. İşini sağlama alan *métic*, kültürel bavuldaki parçaların bazılarının faydasız olduğunu bilerek ihtiyaç duyduğundan daha büyük bir bavul yapar. Zira ne olursa olsun bu bolluk güven vericidir; bir ölçüde verme ve almaya izin verir. Bororolularsa katıydı; onların sorunu, kimlikleri çok fazla güvenli kalırsa solabilecek olan Boston Brahminleri gibi geleneksel grupların karşılaştığı bu felci daha da yakına getirmesiydi.

Ancak Levi-Strauss'un izahında yer almayan bazı unsurlar vardır. Mesela insanların gerçekten neden yeni bir şey arayabileceğini açıklamaz. Bu açıklamada eksik olan bir şey daha vardır; o da insanın, yabancıyı ve yeniyi nasıl yorumladığıdır.

Bu yorumlayıcı eylemin ardında bir yapı vardır. Bu yapı, müzik icrasıyla çok iyi tasvir edilir; özellikle de piyano çalma ve çok daha özel olarak bileğin kullanılmasıyla.

Piyano müziğinde tek notalar ya da akorlar üzerine konan bir nokta kesik bir sesi, bir atağı gösterir. Piyanist bu noktalı notaları çalmak için genellikle ilk önce, parmak eklemlerini hareketsiz tutmak suretiyle eli bilekten oynatma eğitimi alır; daha sonra bu hafif bilek hareketi, bir alışkanlık olarak yerleşir. Genç piyanist ne zaman noktalı bir nota görse, ne yaptığını bile düşünmeden bu alışkanlığı uygulayacaktır. Fakat bilek çalışması, bu sabit alışkanlıktan ibaret değildir.

Örneğin Beethoven'in piyano sonatlarındaki noktalı notalar, kimisi davul sesi, diğerleri triangel, kimisi de zil sesine benzer; çok daha fazla çeşitte atak sesi ifade eder.[3] Beethoven'in noktalı notalarının çeşitliliğinin iyi bir örneği, Op.109 Mi Majör 30 numaralı Sonat'ın üçüncü bölümünde görülür; bu bölümün ikinci çeşitlemesindeki noktalı notalar, bu bilek hareketiyle çalınabilir, ancak altıncı çeşitlemedeki noktalı notalarda bu eski alışkanlık işe yaramaz: Altıncı çeşitleme, piyanistte, ikinci çeşitlemedeki bilek hareketinin akışkan bir hıza ulaşmayı engelleyeceği şeklindeki bilinçli farkındalığı uyandırır. Bu durumda piyanist durmak ve bunu zihninde evirip çevirmek, deneylere girişmek zorundadır; notalar ele, ne yapacağı konusunda hiçbir talimat vermez.

Geçici kafa karışıklığı ve kontrol kaybı, hikâyenin sonu değildir. Piyanistler benim bulduğum çözümü keşfedebilir ve bileği sabit tutarak parmak eklemlerinin bu işi yapmasını sağlayabilir.[4] Bu parmak boğumuyla hafif vuruş hareketi bir kez bilinçle yapıldı mı, bu pratik de diğer alışkanlıklar arasına karışır; çalan kişi artık bu

3. Bu örneği, 1997'de New York, Carnegie Hall'da verdiği önemli bir konferans dizisinde sunan piyanist Alfred Brendel'e borçluyum.

4. Bkz. Beethoven, *32 Piano Sonatas*, der. Artur Schnabel (New York: Simon & Schuster, 1935), Cilt 2. Aktarılan pasajlar, altıncı çeşitlemenin ilk iki ölçü çizgisine (s. 789) karşı ikinci çeşitlemenin ilk sekiz ölçü çizgisidir (s. 780).

hareketi yaparken bilinçli değildir. Ancak bu yeni edinilmiş bilginin en önemli etkisi, bileğin diğer fiziksel hareketleri üzerinedir: önce gevşerler ve bu yeni hareketle etkileşime girerler; bilek ve eklemler, elin tümünde öncekinden çok daha fazla koordineli olmaya başlar.

Bu öğrenme eğrisinin resmi bir adı vardır: Aslında bu zımni bilgiden açık bilgiye geçiş ve daha sonra tekrar zımni bilgiye geri dönüşü somutlaştırır. Zımni alan, bir kez öğrendikten sonra bilinçsizce yapılan alışkanlıklardan oluşur; açık alan ise, alışkanlık direnç ve meydan okuma ile karşılaştığında ve bu yüzden de bilinçli bir kafa yorma gerektirdiğinde ortaya çıkar. Zımni alana geri dönüş, kişinin başladığı zamanki bilgisine geri dönüş değildir; şimdi bilinçsizce ortaya çıkan bu yeni alışkanlıklar eskiyi zenginleştirir, değiştirir.

Hegel'in bazı takipçileri, onun tez antitez ve daha sonra da senteze ulaşma süreci olan "diyalektik" ile söylemek istediği şeyin tam da bu olduğuna inanır; ancak Hegel'in en son aşamanın yüceltilmiş bir özbilinç olduğuna inanmasından dolayı, bunun paraleli pek doğru değildir. Müzikte özbilinç, sanatın düşmanıdır; genişletilmiş jestler repertuvarı hesapsızca kendiliğinden olmuş gibi görünmelidir; bu durum da, bir piyanistin "doğal" çaldığını söylediğimiz zaman kastettiğimiz şeydir.

Zımni bilgiden açık bilgiye doğru yönelme, Levi-Strauss'un *métissage* açıklamasından iki şekilde farklılık gösterir. İlki, bir kişinin alışkanlıkları ve inançlarının içeriği, direnç ya da aşina olunmayan taleplerle karşılaştığında anlamca dönüşür; yabancı bir ülkede bavulunu açan göçmenin daha önceden bavuluna koyduğu kıymetli mallarının değişmiş olduğunu keşfetmesi gibi.

İkincisi, kendine güven bunun niteliğini değiştirir. Kendine güven zımni bilginin başlangıç safhasında yerleştirilmişti; ona meydan okunmadan önce işlemesini sağlayan şey, görünen doğallığıydı. Kendine güvenenler, her an ne yapacağından, ne düşüneceğinden tereddüt eden insanlar değildir. İfade yüklü jestlerin ve toplumsal pratiklerin genişlemiş bir repertuvarı bu işlevsel güveni tekrar sağlamak zorundadır. Levi-Strauss, doğallığı inşa etme ihtiyacını

onaylar, fakat yalnızca eğer insanlar, temel değerleri ve davranışlarının değişmediğini hissederse bunun yapılabileceğini düşünür.

Zımni alanın özbilinçle olmaktan ziyade, doğal davranma güvenini cesaretlendirmek zorunda oluşunun pratik nedenleri vardır. Çünkü bu en başta insanlar arasında etkili bir iletişime izin verir. Çok modern bir örneğe bakalım: Bir web sayfasının nasıl kurulduğunu ele alalım. Aşağıdaki örnek, John Seely Brown ve Paul Duguid yazı ekibi için web sayfası kuran programlama komutlarıdır:

```
<HTML>
<HEAD>
<TITLE> John Seely Brown <TITLE>
<META NAME= "GENERATOR" CONTENT=
<MOZİLLA/3.01 Gold
(X11; 1; SunOS 4.1.4m) [Netscape]">
<HEAD>
<BODY TEXT= "#000000" BGCOLOR= "#FFFFFF"
LINK= "#0000FF" VLINK= "#52188C"
ALINK= "#FF0000">
<CENTER> <TABLE CELLSPACING= 2
<CELLPADDING= 10
WIDTH= "550" HEIGHT= "60">
<CENTER> <P>!--<td width= 550 align=center
valign=middle> <img src= "imajlar/wip2-banner.gif"> <td>-->
```

Yukarıdaki gibi başka düzinelerce satır daha.[5]

Tüm bunları ekranda açıkça görmek, ekiple iletişime geçmeyi aşırı derecede zorlaştırabilir. Bu web sayfasının özneleri, "etkili iletişimin, ne kadar söz söylenebileceği üzerine değil, fakat arka planda ne kadar söylenmemiş ve de okunmamış şey kalabildiği üzerine dayandığını" gözlemler.[6] Bu arkaplan zımni bağlamdır; pratik önplan ise bir ismi tanımadır.

Filozof Michael Polanyi, zımni alandan genelde "anlatabileceğimizden daha fazlasını bildiğimiz" bir şey olarak bahseder.[7] Ben-

5. John Seely Brown ve Paul Duguid, *The Social Life of Information* (Cambridge: Harvard Business School Press, 2000), s. 203.
6. A.g.y., s. 205.
7. Michael Polanyi, *Knowing and Being* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969), s. 5.

zer şekilde edebiyat kuramcısı M. M. Bakhtin, "bağlamın metinden önce geldiğini" söyler; böylece bir cümle okuduğumuz zaman, onun değerini, derhal farkında olmamış da olsak diğer cümlelerin içine yerleştiririz.[8]

Eğer etkili ise, zımni alan aynı zamanda filozof Maurice Merleau-Ponty'nin "ontolojik güvenlik" adını verdiği şekilde bir duygusal destek de sağlar.[9] Bir aşk ilişkisinde sürekli olarak "ilişkimizin anlamı" hakkında endişelenmek aşkı öldürebilir. Benzer şekilde güven, zımni anlayışları gerektirir; hiç vazgeçmeden sorgulayan bilinç zehirli bir kaygı taşır. "Ontolojik güvenlik" psikolojik bir deneyimden daha fazlasıdır; aslında iş dünyası ve refah devletindeki bürokratik piramitler de bunu sağlamaya çalışır.

Hepsinden önemlisi varsayımları destekleyen zımni anlayışlar alanı, yani ontolojik güvenlik, kişiye belirli bir görevi iyi yapmaya odaklanmasına izin veren arkaplanı sağlar. Levi-Strauss, Bororoluların köylerini inşa eden topluluk olarak kollektif becerilerinden gurur duyduklarına dikkat çekmişti. Gerçekten de haklıydı; bulmayı başardığım çalışmalarının planları gökyüzünde gördükleri yatay kozmolojik imgeyi dağlık bir araziye yansıtmada muhteşem ve sofistike bir beceri gösteriyordu. Romalılar ise bu işi yeryüzündeki toprağı düzleştirerek yapma yoluna gitmiştir.[10] Bororolular köylerini bizim web sayfalarını yaptığımıza benzer şekilde yaptılar; gökten geldiği sanılan arkaplan komutları aynen alındı ve bu onların yeryüzünü şekillendirmeye ilişkin pratik "ön plan" güçlüğü üzerine odaklanmalarına izin verdi. Eğer Bororolular gökyüzünün niçin öyle olduğunu sorgulamak zorunda kalsalardı, balta ve testereleriyle daha az kendine güvenli olurlardı.

Ancak bu "ontolojik güvenlik"te onların kaçınılmaz sonu yatar. Daha düz olan başka bir örnek verelim. Örneğimiz müzikten; niçin sonucun böyle olacağına dair bir ipucu verebilir. Yaylı sazları öğ-

8. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, der. Michael Holquist, çev. Caryl Emerson ve Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), s. 428.

9. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology and the Social Sciences* der Maurice A. Natanson içinde (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973).

10. Projeksiyon problemini, Joseph Rykwert çok iyi tarif eder, *The Idea of a Town* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1980).

retmek için kullanılan Suzuki metodunda çocuğun kullandığı keman ya da viyolonsel üzerindeki tellere küçük bantlar yerleştirilir; bu bant, çocuğa akortlu çalmak için parmaklarını tam olarak nereye yerleştireceğini gösterir. Güvenlik sağlanmıştır, fakat yeni başlayan kişi güçlendirilmemiştir. Bu küçük bantlar çıkarılınca, çocuk ilk defa denize bırakılmış gibi olur; telin tam sesini önceden dinlemediği için aniden akorsuz, berbat çalmaya başlar.

Ontolojik güvenlik uğruna gerçekliğin feda edilmesi, Freud'un insan aklı ile Roma kenti arasındaki ünlü karşılaştırmasını yapmasının bir nedenidir:

> Şimdi Roma'nın insanlara ait bir yerleşim mekânı değil de, benzeri ölçüde uzun ve zengin bir geçmişe sahip ruhsal bir varlık olduğu, yani içinde bir kez ortaya çıkan hiçbir şeyin yok olup gitmediği, önceki bütün aşamaların en son gelişim aşamasının yanı sıra varlıklarını sürdürdükleri gibi hayali bir varsayımda bulunalım...[11]

İlk bakışta karşılaştırma, sadece zımni bilginin psişede nasıl konumlandığını anlatmak için yapılmış görülür; ancak Freud'un maksadı, zemini kazan kişi olan akılsal arkeoloğu güçlendirmektir. Bilinçli bir kazı, içinde çok az şeyin göründüğü gibi olduğu düşman bir dünyada ayakta kalmak için gereklidir; aynen Suzuki metodunda genç kemancının, güvenlik yüzünden güçlendirilmemesinde olduğu gibi, ya da köylü zanaatkârın. Freud, zımni bilginin *sahte* bir güvenlik hissine sebep olduğuna inanmada Bakhtin ya da Merleau-Ponty'den ayrılır; eğer güvenlik duyguları, bir benlik yaratmada gerçekten gerekliyse, bu çok uzun sürmeyecektir.

O zaman zımni bilgi, verili kabul ettiğimiz dünyanın bir resmini verir; bu sayede etkin bir şekilde iletişim kurabilir, özel görevleri yerine getirmeye odaklanabilir, diğerlerine güvenebilir ve kendimize güven besleyebiliriz. Burke, Fransız Devrimi'ne karşı eleştirilerinde geleneğin erdemlerine değinmiştir; savunduğu gelenekler zımni olanlardı, insanlar arasında olduğunu varsaydıkları bağlar, sadece konuşulmadığı için ya da alışkanlık çok uzun bir süreden

11. Sigmund Freud, *Uygarlık ve Huzursuzluğu*, çev.: Haluk Barışcan, Metis Yay., 1999, s. 30.

beri uygulanageldiği için, herhangi bir topluluk "fikrinden" daha güçlüdür. Fakat zımni anlayışların süreceğine inanmak, sahte bir güvenlik hissine mağlup olmaktır.

C. DIŞARIYA AÇILMA

Sürekli değişen kısa işlemleriyle modern kurumsal alan, insanları o sahte güvenlik hissinden kurtarmak ister. Bu yeni kurumsal rejim, geçmişte çok iyi iş görmüş olsalar bile, kökleşmiş ve bilinçsiz alışkanlıkların bağlarını kırmaya özel bir vurgu yapar. Kurum, geleneksel piramitsel bürokrasideki her katmanı atladıkça bilgiyi modüle eden çoğunlukla zımni karşılıklı anlayışları ortadan kaldırmak için enformasyon teknolojisini kullanır. Yeni düzense, açık ve kendi kendini sorgulayan bir bilgiyi gerektiriyor görünür.

Bu amentü bir açıdan, 1792'de Fransız Devrimi'nin İngiliz savunucuları tarafından Burke'e karşı getirilen önermenin modern bir yansımasından başka bir şey değildir: Şeylere daha önceden oldukları şekliyle duyulan güven, daima yıkılmalıdır. Ne kadar bariz şekilde doğru görünse de herkesçe kabul edilen bu doğru öyle basit bir şey değildir. İnsanlar bazı yıkılmalardan, bazı kopmalardan hiçbir şey öğrenmez; diğerlerindense kendilerini dışarıya açmayı öğrenirler.

1930'larda filozof John Dewey kendisini, kendilerine meydan okudukları zaman ressamların ne öğrendiklerini anlamaya çalışırken buldu. Koleksiyoncu Alfred Barnes sayesinde Dewey, Matisse, Picasso ve Braque'ın ve daha sonra Amerika'da bilinmeyen diğer bazı ressamların bir dizi tablosuna ulaşabildi. Koleksiyonda, bir erken dönem şaheseri olan, kendi tuvallerinden birine aşikâr bir tiksinmeyle dik dik bakan Matisse'in bir fotoğrafı vardı; ressamın bu hiddetli bakışının nedenini tam olarak bilmiyoruz, ama Matisse'in o dönemde kariyerinde kendisini tekrarlayarak bayağılaşmaktan ve solmaktan korktuğunu biliyoruz. Kendi kendini eleştirme eylemi,

Barnes koleksiyonu çalışmasının bir sonucu olarak Dewey'in *Art as Experience* adlı kitabında ele aldığı bir konudur.

Bu kitap büyük ölçüde, zımni bilginin açık bilgiye dönmek üzere meydan okuma anı üzerine bir çalışmadır. Merleau-Ponty gibi Dewey de, zımni bilgi için başlangıçtaki ihtiyacın yönlendirmesine inanmıştır. "Bir organizma ancak etrafındaki düzenlenmiş ilişkileri paylaştığı zaman, yaşamak için gerekli olan istikrarı sağlar" diye yazar.[12] Öte yandan bir sanatçının niçin bu ifade yüklü istikrar üzerindeki kontrolü gönüllü olarak bıraktığını anlamak ister. Cevabı hem basittir hem değil: Dewey, dünya hakkında yeni bir şey öğrenme arzusu olarak çok basit, kendi zımni anlayışlarını yıkmak için kişinin sorumluluk alması gerektiği hususunun karmaşık olduğunu söyler. Matisse'in hiddetli bakışında somutlaşan bu sorumluluk almaya "teslim olma" [surrender] adını verir.

Bu kelimeyi, kökenini araştırarak biraz daha iyi anlarız. *Essay Concerning Human Understanding* [İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme] adlı eserinde Locke, "Benlik, zevk ya da acıyı hisseden ya da farkında olan, mutluluk ya da bedbahtlığa muktedir olan şu şuurlu düşünen şeydir..." diye yazar.[13] *The Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme] adlı eserinde ise Hume "*Kendim* dediğim şeyin içine en mahrem şekilde nüfuz ettiğim zaman, daima şu veya bu sezgiyle sarsılırım; sıcak ya da soğuk, ışık ya da gölge, aşk ya da nefret, acı ya da zevk sezgisiyle," der.[14] Locke için benlik, hisleri terbiye eden "şu şuurlu düşünen şeydir"; akılsa evin efendisidir. Hume için anahtar kelime, "sarsılma"dır; kazara, ortamın zorlamasıyla davetsizce gelen hisler bizi istila eder. O zaman benlik, sarsılmaya, özkontrole bir tehdit olmaktan ziyade bir fırsat olarak bakarak canlanır. Dewey, Locke'dan ziyade Hume'un tarafını tutmuş, Hume'u bir adım öteye götürmüştür: "Kendi kendime çelme takmalıyım."

Dewey, normal yaşamda insanların sadece kontrollerini kaybet-

12. John Dewey, *Art as Experience* (1934; New York: Capricorn, 1959), s. 15.
13. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, der. A. C. Fraser (New York: Dover, 1959), Cilt 1, s. 458-9.
14. David Hume, "The Treatise of Human Nature". *The Philosophy of David Hume* içinde, der. V.C. Chappell (New York: Modern Library, 1963), s. 176.

mekten ziyade teslim oldukları zaman ne olacaklarını anlamaya çalışan bir psikoloji okulunun atası oldu. Aralarında Anna Freud gibi tanınmış kişiler olan bu psikologlar, bu geçici teslimiyet eylemini "mülkiyetten vazgeçme" [renunciation of possession] olarak görür; aniden gitmesine izin vererek, kişi yenien hareket geçirilir –Matisse öneğinde olduğu gibi: Sıradanlaşmaktan korkan usta.[15] Bu faaliyeti ifade etmenin makul yolu kendi kendini sınamaktır. Yine bu ifade hem basittir hem de değil: Dirençle karşılaşmada basit, sınamada değildir.

"Mülkiyetten vazgeçme" ifadesi, bir alışkanlığın gitmesine izin vermeyi anlatmaya çalışır, dış dünya tarafından yenilgiye uğratılan bir kişi olarak değil, aktif ve bilinçli olarak yeni ve zor bir şeyi araştıran kişi olarak. "Biçim başarısızlığı takip eder," diyen bilgisayar teknolojisi uzmanı Henry Petroski, benzer bir şeyi anlatmaya çalışır; iyi bir programcı, pasif biçimde programların kendiliğinden bozulmasını beklemez, kendisi programları bozmaya çalışır.[16] Bilinçli öğrenme, ancak kişi güçlüklerle ilgilenmeye aktif biçimde katıldığı, kendisi güçlükleri tahmin ettiği zaman meydana gelir.

Özbilinçli, açık anlayışın ortaya çıkması, Levi-Strauss'un *bricolage* dediği kültürel değişimlerden farklıdır. O bilinçliliği, adetlerin ve alışkanlıkların yeni şartlara nasıl uyarlandığına dair bir farkındalık olarak hayal etti. Eğer bu görevde başarılı ise *métic*, yolculuk başlamadan önce inanmış olduğu şeyleri inanç olarak kabul etmeye devam eder.

Fakat bu, örneğin 1511-15 yılları arasında ilk defa kendilerine özel olarak ayrılmış gettolarda yaşamaya zorlandıklarında Rönesans'ta Venedik Yahudileri'nin yaşadığı bir şey değildi. Bu Yahudilerin çoğu Venedik'e yabancıydı, bunlar 1492'den sonra İspanya'daki Engizisyon'un zulümlerinden kaçarak gelmişti. Diğerleri ise XVI. yüzyılın ilk yıllarında şehre yerleştirilmiş Levanten tüccarlardı. Bu yabancıların getto adacıklarında ayrı yaşamaya zorlan-

15. Bkz. Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense* (New York: International Publishers, 1967). [*Ben ve Savunma Mekanizmaları*, çev.: Yeşim Erim, Metis Yay., 2004]
16. Henry Petroski, *The Evolution of Useful Things* (New York: Knopf, 1992), s. 22-33.

ması, onların Kitabı Mukaddes ve Talmud'u geceleri gettolarına kapandıklarında toplu olarak birlikte okumalarına yol açtı; bu seanslar sırasında Yahudiler uyanık kalmak için sıkı kahve bağımlıları oldular.

Bir kuşak boyunca, hiç kimse kahve içme alışkanlığı üzerinde düşünmedi; dışarıyla hiç teması olmadan Talmud okuyan sıradan bir Yahudi için en önemli deneyim –Levi-Strauss'un öngördüğü türden bir sembolik *métissage*– Kelamın bu geceye göçüdür. Bu değişiklik ancak ikinci kuşakta incelemeye alınmasına rağmen, acaba bu suni uyarıcı madde dinde iyi bir şey miydi? Talmud kahveden hiç bahsetmez, ama Venedik Yahudileri, Kelamın Babalarının eğer tadını bilselerdi Talmud'un mutlaka kahveden bahsedeceğini iddia eder. Daha yaşlı olan kuşak ise, hiçbir yeni derde ihtiyaç yokken ikinci kuşağın güçlükler yarattığını söylemiştir. Zira kapalı gettolarda hayatta kalmak zaten yeterince zordu. Fakat gençlere göre Talmud'un tarihi mesajı yenilenmiş bir yaşamdı ve bu yaşamın anlamı, geceleri mecburi tecridin yeni şartlarıyla birleştiren "Diaspora'da Kelam" idi.[17]

Böyle bir anlatısal ritim, Müslüman ve Hıristiyanlar'ın olduğu kadar Yahudiler'in de kültürel göçünü şekillendirdi. Levi-Strauss cevabı yapıştırır: Bu yolculuklarda kutsal metinlerin yeniden yazılmadığını, aslında revize dahi edilemedeğini söyler; yalnızca bütünün parçalarına ait yorumlar ilave edilebilirdi. Fakat bu cevap, ister Yahudilik isterse İslam formunda olsun, inananların yaşamlarında yaşayan bir mevcudiyet olarak Kelam'ın gücünü dikkate almakta başarısız olur; zira yaşamlarındaki bu mevcudiyet yalnızca onlar kutsal metinde kendilerini mevcut hissettikleri içindir.

Somutlaştırmaya çalıştığım dışarıya açılma eylemi; bir karakter ve de anlayış durumudur, diğer insanlarla yeni bir ilişki ve bir dinde yer alanlara benzer şekilde sembollerin paylaşılmasıdır. Bu açılma-

17. Bkz. Richard Sennett, *Flesh and Stone* (New York: W. W. Norton, 1994), ss. 212-51. [*Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002.]

nın olması için bireyin içinde derinlerde bir şey olmalıdır. "Dışarıya açılmak," hükümlünün bir tarafından reforme edilmesinden ziyade kendisini rehabilite etmesidir; bu hükümlüye basitçe daha iyi olan yeni bir toplumsal kurallar reçetesi verilemez.

Fakat toplumun bu değişimi teşvik ettiğine inanmak saflık, hatta budalalık olurdu. Modern örgütlerde "içeriden değişim" olacağına ilişkin beyanları öylece kabul etmek ise tam bir budalalıktır. Bir önceki bölümde tartıştığım bürokrasinin "disk" formundaki değişimin gerçekliği, yukarıdan empoze edilmiş olmasındandır; disk tarzı iş yaşamında çalışanlar şirket birleşmelerine ya da satın alınan şirketlere onay vermezler; refah disklerinde işsizler kendilerine verilen işsizlik yardımlarının ne kadar süreceği hakkında görüş bildirmezler. Disk örgütlenmelerini farklı kılan şey, bu kontrolleri öznenin kendi değişim arzusu olarak sunmak için harcanan ideolojik çabadır. Gerçek olan şey gücün eşitsizliğidir; ideoloji ise yenilik, kişisel inisiyatif alma ve büyüme için paylaşılan bir arzudur. Diskler John Dewey'in dilini konuşur, fakat "mülkiyetten vazgeçme" pratiğini pek uygulamazlar.

Dil ve uygulama arasındaki bu fark, şu anda yeni kurumlar hakkındaki saha çalışması ve etnografilerde ortaya çıkan bir örüntüyü açıklıyor. Değişime maruz kaldıklarında insanlar kendilerinin değiştiklerini hissetmezler. Onları diğerlerine açma yolları konusunda daha fazla özbilinçli olmazlar. Psikolog Daniel Kahneman, modern işçilerin çoğunluğu için risk almanın depresyona ve ümitten ziyade kötü önseziye neden olduğuna inanır; insanlar kazanmaktan ziyade kaybetmek zorunda oldukları şeylere daha çok odaklanır; onlar kumar oynamaz, daha çok onlar üzerinde kumar oynanır.[18] Albert Hirschmann buna "fikirlerini dile getirme" sonuçlarından ziyade bir "kendini olaylardan geri çekme" zihniyeti adını verir.

Disk örgütlenmelerinin ortaya çıkardığı şey sanatta olmasa bile, toplumda dışarıya açılmanın mali kaynaklar ya da güçlü bir mesleki bağlantı ağı ya da diğerleri üzerinde kontrolü gerektirmesidir. Bu yüzden, en üstteki değişim ve risk, kişi parçalara ayrılmadan yöne-

18. Daniel Kahneman ve Amos Tversky, "Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk", *Econometrica* 47 (2) (1979) : 263-91.

tilebilir. Fakat modern kurumun aşağı katmanlarındaki risk, sadece bu güçlere sahip olunmadığı için bunaltıcı olabilir.

Dışarıya açılmanın bir karakter gücü olduğunu söylemek, kişinin toplumda da güçlü olduğunu varsayabilir –en azından diğerlerinden daha güçlü. Burada eşitsizlik yeniden ortaya çıkıyor. Fakat risk, dışarıya açılmanın tek ölçütü değildir. Risk her şeyden önce kişisel çıkarı ilgilendirir; bir kişi kazanmak isteyebilir; fakat keşfettiği yeni şeyler o amaca giden araçlardan başka şey değildirler. Dışarıya açılma aynı zamanda daha basit ve daha az kişisel çıkarla ilgili olabilir, bu bir merak meselesi de olabilir.

XIX. yüzyıl deneme yazarı William Hazlitt, "İnsan aklı... doğal olarak diğerlerinin refahı ile ilgilenir," diye yazmıştı.[19] Hazlitt, kelimelerini gayet dikkatle seçmişti; o, insanların doğuştan cömert olduğunu söylemedi, yalnızca komşuları hakkında meraklı olma eğiliminde olduğunu iddia etti. Bizi böyle yapan nedir? Hazlitt eğer dünyanın nasıl işlediğinden emin olsaydık, toplumsal işlere pek fazla ilgi göstermeyeceğimizi iddia etmiştir; yalnızca "normal yaşam" normal görünmemeye başlarsa, o zaman müdahil oluruz. Ancak bizi bunu yapmaya zorlayan hiçbir gereklilik yoktur; daha önceden olduğu gibi diğerlerine karşı kayıtsız devam edebilirdik. Bu "doğal ilgi" sadece şartlardan değil, içeriden gelen kendi merak dürtümüzden gelir.

Levi-Strauss, Bororoluların kötü giden tarihinde merakın olmayışının tehlikelerini gördü, fakat *métissage* bu yokluğa bir cevap değildir. Çünkü şu âna nasıl müdahil olunabileceği ve keşfedilebileceğinden ziyade, geçmişin nasıl korunabileceğini vurgular. Sanatsal uygulamalar dışarıya açılma için gerçek bir model sağlar, müzikte tuhaf bir noktanın sunduğu meydan okumaya cevap verme örneğinde olduğu gibi. Fakat diğer insanlar üzerinde eşitsizlik ve güç, bu cevaba bakılırsa tehlikede değildir. Günümüzde disk örgütlenmelerinin övdüğü türden toplumsal uygulamalar, bu karakter gücü için sınırlayıcı bir model sunar: Tarafsız bir meraktan ziyade risk övülür.

19. William Hazlitt, *Essay on the Principles of Human Action*, aktaran A. C. Grayling, *The Quarrel of the Age* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2000).

Eğer bir kişi yeni insanların ya da olayların etkisiyle fikirlerini ve duygularını değiştirerek dışarıya açılırsa, karakterin şekillenmesini en fazla karmaşıklaştıran şey arkasında bıraktığı dünyaya geri dönmektir.

D. GERİ DÖNÜŞÜN ZORLUĞU

Davranış ya da tutumdaki değişiklikler, genellikle insanların değiştiklerinin farkına varmasından çok daha önce gerçekleşir. Venedik Yahudileri için gecelerin pratik edilen dininin genellikle kabul edilen ve anlaşılan bir uygulama olması üç kuşak aldı. Ne yapıyor olduğunu bilerek, yeni yollarla sokak kuralları ile oynayabilmek Robert'in birkaç yılına mal oldu. Genellikle bir yolculuk yapmayanların, yapanları anlaması çok daha uzun sürer.

Bu güçlük çok bariz görünür, fakat geniş ve karmaşık bir konuyu beraberinde getirir: Grup kimliği. Sınanmamış zımni toplumsal bilgi, bir grup resmi gibidir, şeylerin nasıl olması gerektiğine dair paylaşılan bir imge. Silezya Rahipleri gelmeden önce Bororolular, dünyadaki yerlerinin bir imgesini paylaştılar; Venedikli Yahudiler'in üçüncü kuşağı bir tarihi paylaştı. Ortak bir imgenin paylaşılması hem eşit, hem de anlık bir şeydir; bir tarihin paylaşılması ise daha fazla gayret isteyen bir şeydir. Bireysel yaşam hikâyeleri zaman içinde karmaşık yollarla birbirinin içine girer; tarih, birine ihsan ettiği sezgiyi, bir başkasından esirger.

İmgeler kimini grup resmine alır, kimini almaz. Bir damla zenci kanının bile kişiyi zenci yapacağını varsayan eski Amerikan kanunları, bu sınıflandırmanın en uç örneğidir; yani bütün olarak bir kimliği domine eden renkli bir deri. Paylaşılan bir tarih de aynı şekilde katı olarak sınıflandırabilir: "Hakiki" Sırbı, ailesi yüzyıllarca Sırbistan'da yaşayan bir kişiden ayıran ulusal anlatıların paylaşılması öneğinde olduğu gibi. Yine de bir kişinin tarihini diğer kişiye anlatması eylemi de, bu katılıkları kırabilir. Anlatıcı, kendi bakış açısından hareket eder, dinleyici bulanık bir şekilde alakalı olan bir şeyi içine katar; iki tarafı işin içine katmak genelde iki taraf için de

ani ve bilinçli bir anlayış yaratır. Anlatının bu belirsizliğinde, karşılıklı saygının temel ilkelerinden biri yatar.

Grup fotoğrafı, içerikte bir belirginlik sağlar: Bizler birbirimizi hemen tanıyabilen Müslümanlar, Yahudiler ya da zencilerizdir. Birbirimize saygı duyarız, çünkü kim olduğumuzu biliriz. Ama karşılıklı saygının, bir anlatının dinleyicilerinden istediği tek şey onların dinlemesidir – gece bir siperde birbirlerine ailelerinin geçmişini anlatan askerler gibi; aslında tüm bu karşılıklı bağ, karanlıkta diğerlerinin dikkatini verdiği her tür duygudur. İçerik daha az önem taşır. Geri dönmenin güçlüğü işte tam burada yatar. Robert'in eski grup arkadaşları gibi, dinleyiciler dönüştürücü bir yolculuk öyküsüne katılabilir, ama yine de kendi sabitlenmiş dünya resimlerine bağlı kalabilir.

Almanca *Weltanschauung* kelimesi, kabaca bir grup tarafından paylaşılan "dünya görüşü" olarak tercüme edilebilir: Aynı zamanda görülecek kadar net olan bir şeyi ima eder. Antropolog Gehlen, kişilerin insan yaşamının bitmemiş niteliği hakkında bir korku beslediğini söylemiştir. Kollektif bir dünya görüşü, içine en son bireyin entegre edildiği basitleştirilmiş bir imge sağlayarak bu yetersizlik korkusunu hafifletir. Bu, Albert Speer tarafından Nazi Berlin'i için yapılan katı ve kesin kent tasarımlarında Gehlen'in algıladığı temel prensipti. Daha insani bir versiyon ise Max Weber'inkiydi: onun için bir *Weltanschauung* "Niçin insanlar acı çekiyor?" sorusuna cevap verirken ortaya çıkar. Toplum, bu soruya bir cevap sağlamalı ve sonra buna tutunmalıdır. Her ikisine göre de "bizim" resmimiz, içinde farklılıkların ve devamsızlıkların ortaya çıktığı herhangi bir öyküyü kendi üstünlüğüyle gölgeleyerek hâkim kılar.

Rahatsız edici haberle diğerlerine geri dönen kişi, bu hikâyenin onların yaşamlarını alakadar ettiği konusunda onları bir şekilde etkilemek zorundadır. Fakat Gehlen ve Weber tarafından verilen nedenler yüzünden, onun için kendisini bu şekilde ifade etmek zor olacaktır: Örneğin, Levi-Strauss'un çağdaşı Erich Auerbach, Nazilerden kaçarak Türkiye'ye sürgüne gitti. Kitaplarından yoksun ve Türkçe konuşamaz durumda olan Auerbach, sürgün problemi üzerinde çok düşündü ve kendi Alman geçmişinde hiç sorgulamadan

öylece kabul ettiği çok fazla şey olduğuna karar verdi. Neyin geliyor olduğunu çok daha önceden görmüş olmalıydı. Sürgünde yaşamının dağılmış parçaları üzerinde çok durursa bir kurban olarak yok olabileceğini biliyordu. *Mimesis* adlı eserinde modern toplumdaki "değişimin temposunun, iç uyum ve buna eşlik eden krizlere karşı sürekli ve aşırı derecede güç bir düzen talep ettiğini" ifade eder.[20] İstikrar özleminin kendisi felakete giden bir yol olduğundan, insan yalnızca "üzerinde yaşadığı toplumsal temelin... çok fazla çeşitte kasılmalar yoluyla sürekli olarak değişiyor olduğu konusunda bilinçlenerek" ayakta kalacaktır.[21]

Ancak savaştan sonra Batı'ya geri dönüşünde Auerbach, kendisini ayrıldığı zamankinden daha fazla yabancı hissetti. Sürgünde yaşadığı duruşmalar gibi felaketler dinleyicilerinden sempati toplamıştı, fakat kendi şartlarına dair hiçbir düşünüme neden olmadı. Kurban imgesine tutunan Almanlar, kaderlerinde diğerleri için iyi şeyler yapacaklarının yazılı olduğuna inanan Amerikalılar vardı. Onun dışarıya açılması, Avrupalı olmanın ne anlama geldiğini Türkiye'de derinlemesine yeniden incelemesi, kişisel tarihin bir rafına sıkıştırılmış gibi göründü. Belki de Gehlen'in haklı olduğu sonucuna vardı: Bu resimler ve bu zımni anlayışlar mutlaka onlara inananlara ihanet edecek olmasına rağmen, grup illüzyonlarını sürdüren kimlik resimleri gereklidir.

İdeal bir dünyada gruplar, merak, beklenmeyen bir zevk ya da öngörülemeyen acı derslerine örnek teşkil eden işte bu bireysel karakterdeki dönüşümlerden ilham alarak değişebilir. Bu ideale uzak olsa bile, hâlâ bir anlatıcı, öyküsünü nakletmede saygıyı telkin edebilir. Bu anlamlı icra, bizim kolektif grup imgeleriyle toplum ve kendimize ilişkin hislerimizi felç eden zımni bilginin gücünü kırmada sahip olduğumuz tek ümittir.

Benim kendi öyküm bir açıdan burada sona erdi. Kişilerin birbirlerine karşılıklı saygıyla davranmalarına yol açabilme ihtimali olan

20. Erich Auerbach, *Mimesis* (Princeton N.J., Princeton University Press, 1953), s. 459.
21. A.g.y.

toplum ve karakter arasında kaçınılmaz olarak karmaşık olan bir ilişki planı çıkardım. Bunun meydana gelebilmesi için, insanlar arasında özel bir tür değiş tokuş pratiği gerekebilir; kendi zımni varsayımlarını ve paylaşılan dünya tanımlarını belirli yollarla kurmak zorunda kalabilirler. Ama başka bir açıdan, benim hikâyem henüz sona ermedi, çünkü karakterin bu unsurları ve toplumsal yapı, hem benim gençliğimin siyasetinde hem de kendi ailemin siyasetinde canlı ve gerçekten şiddet içeren bir yaşama denk geldi. Bu yüzden de bu kitabı, otobiyografimden parçalarla başladığım aynı yerde sona erdirmeliyim.

X
Saygı siyaseti

A. ESKİ SİYASET

Rus şair Joseph Brodski, 1970'lerde Sovyetler Birliği'nden sürüldükten sonra New York'a geldi. Memleketinde lirik şiirler yazma suçu ve bazı diğer suçları işlemişti. New York'a ise çok çabuk alıştı. Greenwich Village'ta oturduğu bodrum katı kitaplar ve gazetelerle dolmuştu, telefonu sürekli çalıyordu, fakat bu küçük yuvada çok az yemek pişerdi. Bu yüzden onu sık sık evimde akşam yemeğine davet ederdim. Sovyetler Birliği'nde etten yoksun kaldığından, her zaman kalın Amerikan bifteklerinden yemek isterdi; yemekte arkadaşlar ve günlük yaşamdan bahsederdik. Ancak benim kendi ailem, sonunda bu samimi akşamlara gölge düşürdü.

1980'lerin ortalarında Brodski, kütüphanemdeki William Sennett tarafından yazılmış *Communist Functionary and Corporate Executive* başlıklı yeni, kalın mavi ciltli bir kitabı fark etti. Bu, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki araştırmacılar tarafından bir sözlü tarih çalışmasına dayanarak derlenen amcamın otobiyografisiydi.[1] Ebeveynlerim neredeyse ben doğar doğmaz ayrıldığı için, bu amcamı sadece duyduklarımdan tanıyordum. Anne tarafım onu cazip bir gizeme sahip biri olarak görürdü. Belki de dedikodular onun devrimci maceralarını fazla abartmıştı, ama adamın gizemi Komünist Parti'yi bıraktıktan kısa bir süre sonra zengin bir kapitalist olmasındaydı.

En azından bu Mavi Kitap* bu maceralarını onaylıyordu. Amcam bir hareket adamıydı. Otobiyografisinde, Komünist Parti'ye 1931'de nasıl katıldığını, daha sonra savaşmak üzere nasıl babamla birlikte İspanya İç Savaşı'na gittiklerini anlatır. William Sennett'in gençlik yılları ise grevler, şiddet içeren gösteriler, polisten kaçma ve yakalanma hikâyeleriyle doluydu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra da 1956'ya kadar, Parti'ye işçileri örgütleme sorumlusu, gizli ajan ve yayıncı olarak hizmet etti. Aynı yıl Kruşçev, Stalin'in totaliter diktatörlük suçlarını açıkladıktan kısa bir süre sonra Macaristan'daki isyanı şiddetle bastırmıştı. 1958'e gelindiğinde amcam illallah demiş, Parti'den ayrılmıştı. Birkaç yıl içinde de bir ulaştırma şirketini idare etmeye başladı, on yıl içinde güçlü bir patron haline geldi.

Tüm bunların nasıl ve niçin olduğu ise otobiyografide gerçekten açıklanmıyordu. Zengin olma hikâyesinin tonu az, öz ve düzdü –sanki bir çeyrek yüzyıl boyunca amcam kapitalizm merdivenini tırmanan aynı isimde birini seyreder gibi anlatmıştı. Ayrıca geçmişine de arkasını dönmemişti. Amcam hâlâ "ben bir Sosyalistim" diyerek, bunun "kişisel olarak zenginleşmesiyle hiçbir ilgisi olmadı-

1. William Sennett, *Communist Functionary and Corporate Executive*, Marshall Windmiller tarafından 1981 ve 1982'de yürütülen bir sözlü tarih çalışması (Berkeley: Regional Oral History Office, Bancroft Library, University of California, 1984).

* "Blue Book" aynı zamanda toplum hayatında sivrilmiş kişilerin ad ve adreslerinin bulunduğu kitap anlamına gelir. (y.h.n.)

ğunu" ifade ediyordu. Sonunda XX. yüzyıl komünizminin kötülüğünün. demokrasi yoksunu oluşu olduğuna karar vermişti. Totaliter yönetimlerin zehiri temizlenebilirdi, ama geriye hâlâ bir şey kalabilirdi. Yaşlı bir adam olarak Sennett hâlâ "Ben artık büyük harf K'li bir Komünist değilim. Fakat temel olarak, komünizmin kavram ve ideolojisine inanan ve küçük harf k'li bir komünistim," diyebiliyordu.[2]

Bunların onun için herhangi bir anlamı olup olmadığını merak ederek, Mavi Kitabı Brodski'ye ödünç verdim. Başlangıçta onun için kitabın bir anlamı vardı. Joseph'e göre Sennett'in gözler önüne serilen bu öyküsü, Amerikan masumiyetiyle birleştirilmiş gençlik inançlarının, sonunda yetişkinlikte hayal kırıklığı yaratmasından sonra yeniden ziyareti gibi göründü: Vicdana sahip Batılı radikallerin standart öyküsü. Fakat yukarıda alıntı yaptığım sonuç bölümünü yüksek sesle okuduğu zaman, Joseph'in boyun kasları gerildi. Mavi Kitabı şak diye kapatarak, "Yoldaş Sennett hiçbir şey öğrenmemiş," dedi.

1959 ile 1964 yılları arasında Brodski'nin peşini bırakmayan tutuklamalarda ve zulümlerde (cezalandırmaları arasında, Moskova'nın Kaşçenko Akıl Hastanesi'nde zorunlu bir süre kalma ve Kuzey Kutbu'ndaki Norinskaya köyüne sürekli çalıştırma emriyle sürgün vardı), bu zulmü uygulayanlar onu sürekli olarak asalaklıkla *(tuneyadstvo)* ve "uyumsuz" biri olmakla (Rusçadaki karşılığı olan *izgoy* kelimesi, nasıl davranacağını bilmeyen bir kişiyi akla getirir) suçladılar.[3] Bu resmi ithamlar, yeraltından radyo işletmek gibi siyasi suçlardan ziyade kişileri toplumsal suçlarla suçlar.

Brodski'ye göre totaliter sosyalizm kötülüğü, onun sıkıca bağlanmış toplumsal bağları idi. Brodski'nin arkadaşı Çeslav Miloş, devletin bireyin iç yaşamını tutsak almasının sınırlarına işaret etmişti. Hâlâ da özel hayatlarında vicdanlarını korusalar bile, insanlar üzerinde genel kamuyla uyumlu olmak konusunda yoğun baskı vardı. Brodski'ye baskı yapanlardan biri mahkemede şiirini yırtıp

2. A.g.y., s. 372.
3. Bkz. David Bethea, *Joseph Brodsky and the Creation of Exile* (Princeton N.J., Princeton University Press, 1994), s. 37, s. 87.

atmadan önce "özür dilerim" demek için onu bir kenara çekmişti. Mesele, toplumsal yaşamın kölesi olmaktı; Joseph'in görüşüne göre amcanın öğrenemediği şey buydu.

Bu itham eve darbe indirdi. Ben yalnızca babamı ve annemin ailesinin çeşitli üyelerini düşünmek zorundaydım; aslında onlar da 1930'larda Komünist Parti'den ayrıldılar; ruhen radikal olmayı bırakmalarından çok partinin klostrofobik kucaklamasının dehşetiyle bunu yaptılar. Fakat Mavi Kitap beni de şaşırttı. Kiralık bir Parti yazarının kendi kendine özür dilemesinden ziyade, amcanın otobiyografisi başlangıcından itibaren kötü bir Komünist olduğunu ortaya koyuyordu.

Örneğin 1934'te Komünist Parti, Sennett'i Chicago'nun güney bölgesine zenci işçileri örgütlemesi için göndermişti. Burada, Komünist Parti içindeki beyazların sözde alçakgönüllülüğüne düşmanlığına maruz kalan zencilerle karşılaşmış. Amcam bunu protesto etmiş ve bu tutumu onun yerel Parti kariyerini oldukça kötü etkilemiş.[4] Amerikan Komünist Partisi, özellikle Amerikanın güneyindeki zenci ortakçılar* ve köylüler için ırkçılığın acıları üzerinde durdu. Parti bu ameleleri "doğal" komünistler olarak görüyordu. Bazı onurlu istisnalar dışında, zencilere gerçek birer insan olmaktan ziyade baskının canlı simgeleri gibi davranıyordu. Bu muamele daha sonra Ralph Ellison'un *Invisible Man* adlı klasiğinin ileriki sayfalarında gayet iyi dramatize edilmişti.

İspanya İç Savaşı'nda Sennett'in ordu süvari bölüğünün komiseriyken kendi adamları tarafından rütbesi indirildi. Anılarında bunu, "Açıkça Komünist liderliğin olumsuz bir tarafı olan bürokratik yaklaşım türünü seçtim. Kendimi... çok bürokratik, dogmatik ve ağır bir siyasi lider olarak sundum," diyerek açıklar.[5]

En önemlisi ise düzgün bir sınıf bilincinden yoksun olmasıydı. Mavi Kitap'ta, genç bir parti örgütçüsü olarak sınıf mücadelesine ilişkin görüşlerini şöyle hatırlar:

Çalışan işçi sınıfı ile zengin ve üst sınıflardan olan patronlar arasında

4. Bkz. William Sennett, s. 37-42.
* Toprak kirasını ürünle ödeyen çiftçiler. (ç.n.)
5. A.g.y., s. 95.

bir ayrım yapmıştım. Fakat orta sınıf ile küçük ölçekli işler yapanlar ve profesyonellerin, üst sınıflarla olduğundan daha çok işçi sınıfı ile ortak yönlere sahip olduklarını düşünüyordum."[6]

Bu beyanatın bir anlam ifade etmesi için, 1920 ve 1930'larda Amerikan Komünist Partisi'nin Rusya dışında ideolojik olarak en katı parti olduğu hatırlatılmalıdır. Bu katı duruş, geniş ölçüde kendi geçmişlerinden nefret etmeye eğilimli olan Parti'nin burjuva üyelerinden geliyordu; bunlar beden emeğini ve Kahraman İşçi'yi idealleştirmeye eğilimliydiler. Ezici bir yoksulluk içinde büyüyen amcamın ise daha kapsayıcı bir sınıf bilinci vardı, ama bu kapsayıcılık öyle genişti ki, neredeyse hiç kimse dışarıda kalmıyordu.

Amcamın çağrısını anlamak için, okuyucu 1950'lerdeki McCarthy'ciliğin radikal sol topluluğa bir balta gibi inip onu nasıl parçalara ayırdığını hatırlamalıdır. Gazeteci Whittaker Chambers gibi, Komünist hareketin Rusya için casusluk ve ülkeyi içeriden yıkmaya yönelik bir araç olduğuna hakikaten inanıp azap çeken kimseler vardı. Eski Komünistlerden, "anti-anti-Komünist" olan tarihçi Arthur Schlesinger gibi liberaller ve radikal inançlarını bırakmış ya da reddetmiş olduğu halde Senatör McCarthy'nin başını çektiği muhafazakâr çevrelerce eleştirilen çok çeşitli ve yaygınmış bir grup vardı. Ayrıca hayalci ve sorumsuz bir adam olan babam gibi insanlar da vardı; düşünceleri modern İspanyol şiirini İngilizceye çevirme problemlerine odaklanmıştı. Bu tür adamlar aslında işleyemeyecekleri suçlardan suçlanıyorlardı.

Kendi gençliğine dair bir anısında Schlesinger, "Yalnızca hilekârlar ya da aptallar Stanilizmi savunabilirdi," demişti.[7] Aile Romansımdaki başrol oyuncusu kesinlikle siyasi erdemin mükemmel bir örneği değildi; amcam örneğin 1939'da Stalin'in Hitler'le yaptığı anlaşmayı mazur görmüştü. Fakat o ne hilekâr ne de aptaldı; kendi yaşamı daha sempatik bir çarpıklığa sahipti. Kendi zenginlikleri tarafından baştan çıkarılmamıştı; ırksal eşitliği uygulamış, komünist kariyerini zedeleyen sınıfsal aidiyetleri ve bürokratik olmayan davranışları desteklemişti.

6. A.g.y., s. 27.
7. Arthur Schlesinger, Jr., *A Life in the 20th Century* (Boston: Houghton Mifflin, 2000), s. 401.

Daha sonra gerçek yaşamında amcamı tanıdığımda *Life Is with People* adını verdiği Yahudi gettoları hakkında sevilen bir kitabını daha iyi bir örnek olarak göstererek. kendi kitaplarım için seçtiğim süslü başlıkları eleştirdi. Bu, okuyucu, ne anlama geldiğini asla anlamayacak olsa da kendi otobiyografisinin başlığı olabilirdi. "Sosyalizm" kelimesinin içindeki "sosyal"e karşı içten gelen bir hisse sahipti. Ama bu, içten gelen bir his olarak kaldı.

Amcamın tam olarak bu ifadeyi kullanmamasına rağmen. saygı siyaseti için mücadele ettiğini düşünürüm. Kariyerinin en başından beri. yalnızca bireylerin maddi statüsünü ve prestijini vurgulayan kapitalizmin yarattığı eşitsizlikte, madur tarafa sunacak çok az şeye sahip olduğuna inandı. Acı deneyimlerle. zamanının örgütlü solunun yoldaşlar arasında karşılıklı saygının önünde durduğunu keşfetti. İşte bu içten gelen his, amcamı bir tür radikal, İnsancıl Bir Halk Adamı yapmıştır.

Eğer bu sempatik vakayı Brodski ile tartışsaydım, eminim ki hiçbir şey anlamazdı. Diğer sayısız yaşam gibi Rusya'daki yaşamı, haklarında en iyi ifadeyle yanlış yönlendirilmiş idealistler olduklarını söylenebilecek kişiler tarafından mahvedilmişti.

Brodski'nin sanatla özgürce meşgul olması, kendi işkencecilerinin ona saygısızca davranmalarına neden olmuştu; ancak onu aşağılamak için ifade ettikleri yol tamamıyla toplumsal nitelikteydi. Brodski bir "uyumsuz", bir *izgoy* kılındı. Kolektif saygının totaliter versiyonu. Bourdieu'nün Kabyle kabileleri arasında gözlemlediği gibi, aslında kendi benlik imgesinin "diğer insanlara sunulandan .... ayırt edilemez olduğu" bir ideolojiye dayanır.

Amcam gibi eski Komünistler sık sık bu baskıcı ve konformist siyasetin Rus toplumunun kendine has özelliklerinden kaynaklanan "tarihsel bir hata" olduğunu öne sürmüştür; Marksizme tamamıyla sırtını dönen diğerleri ise eski ideallerini korudular. Tartışma, ihanet ve karşılıklı şikâyetin yoğun kişisel duygularıyla gölgelenir. Fakat bir açıdan bu, daha Sovyetler Birliği var olmadan önce başlayan bir tartışmadır.

Emir komuta zincirinin askeri prosedürlerine dayanan bürokratik piramit, XIX. yüzyılın sonlarındaki bazı sosyalistler kadar John D. Rockefeller gibi kapitalistleri de kendine çekti; Lenin, bu bürokrasi formundan rekabeti kaldırarak ve alt kadrolara katı bir disiplini zorla kabul ettirerek, Rockefeller'e çok benzeyen öncü kol işlevindeki liderleriyle, sonunda hiyerarşik bir "öncü Partinin" prensiplerini çıkaracaktı. Sosyalist piramit, Batı Avrupa'da XIX. yüzyılın sonunda Eduard Bernstein ve Karl Kautski arasında büyük bir tartışma yarattı. Bernstein, sendikalar için bir model olarak askeri örgütlenmeyi reddetti; Kautski ise bu olmadan hiçbir şey başarılamayacağını düşünüyordu. Bitmeyen tartışmaları ve çatışmaları ile "demokratik sosyalizm" etkili bir devrim için hiçbir çare sunamazdı.[8]

Tartışmayı Kautski kazandı. Marksist sosyalizmin uluslararası etki alanında Parti aygıtı aşağıdan yukarıya doğru olmaktan ziyade yukarıdan aşağıya doğru askeri bir örgüt olarak işlemeye başladı. Parti bürokrasisinin bu Batılı ve askerileştirilmiş versiyonu ise, diğer yerli radikal uygulama yollarını bastırarak, devrimden sonra Rusya'ya ithal edildi. İçişleri alanında bu piramit, Lenin'in 1923-4 yıllarındaki Yeni Ekonomi Politikası'na şekil verdi. 1920'lerin sonlarından itibaren başlayan Stalin'in toplumsal politikası bu geçişi tamamladı; diktatör, özellikle Henry Ford'un fabrikalarındaki yoğun motor işlikleri için yarattığı iç düzene hayran kaldı ve bunu dikkatle taklit etti.

Bir açıdan Marksizm, hem amcamın kafa karışıklıkları hem de Brodski'nin çektiği eziyetlerin sebebini açıklama konusunda doğrudan sorumlu tutulabilir. Bu, sınıf bilincinin çerçevelendirilmesiyle ilişkili olmalıdır. Antropolog Frank Henderson, "Batı'da onur genellikle sınıf sistemiyle yakından ilişkili olmuştur; yukarısında ya da aşağısında kimlerin olduğuna göre yönlendirilerek, sınıf 'yatay' olmaktan ziyade 'dikey' olarak bilincini oluşturur," diye yazar.[9] Mark-

8. Bkz. Norman Birnbaum, *After Progress* (New York: Oxford University Press, 2001), s. 30-2. Bu, daha çok modern toplumsalizm politikası üzerine muhteşem zengin bir kitaptır.
9. Frank Henderson Stewart, *Honor* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 130.

sist formülde aşağıdakiler ya da yukarıdakilerin farkındalığı kendisine benzer olanların idrak edilmesinden önce gelir; eşitsizlik, kardeşlikten önce gelir. Devrimin görevi, kardeşliği önemli kılmaktır.

Sınıf onurunun teyidi, baskı altındaki gruplar için başa çıkmanın ve kolektif benlik duygusu üzerindeki kontrolü geri almanın bir yoludur. Bu nedenle, Marksizm'de sınıf bilinci doğuştan askeri bir karaktere sahiptir: Diğerlerinin sizin bulunduğunuz pozisyona ilişkin empoze ettiği anlamlarla savaşmadan, dünyada tam olarak nerede durduğunuzun farkına varamazsınız. Sınıf mücadelesi olmadan sınıf bilinci olmaz: Sınıf düşmanları ve arkadaşları, sokaklardaki grevler ya da şiddet içeren kavgalar esnasında gerçek renklerini ortaya çıkaracaklardır; kişinin dünyadaki gerçek yeri daha açık bir şekilde mücadeleyle tanımlanacaktır. İşte bundan dolayı Kautski kazandı.

Bu leke, Erik Olin Wright gibi demokratik hümanist modern Marksistler için bile bertaraf edilmesi güç bir kusurdur. "Eğer bir kavram olarak sınıf bir şey açıklayacaksa, sınıf mücadelelerini ve insanların örgütlü güçler olarak sınıflar oluşturmasını açıklamak için bir temel sağlamalıdır," iddiasını öne sürer ve "sınıf, sınıf mücadelesi içindeki bu tür pozisyonların potansiyel birliğini [göstermektedir]" der.[10]

Buradaki problem, düşmanla herhangi bir *pozitif* değiş tokuşun sınıf dayanışmasını azaltma riskini taşımasıdır. Ters sınıf bilinci modeli, Bororoluların karşılaştığı problemden mustariptir; benlik ile dünya arasındaki felç edici bir ilişki tarzından yani. Zımni varsayımlar ve davranışlar, diğerleriyle daha keşfedici bir ilişkiye doğru geçiş güçleşir; devrimci isteğin tersine dönmesi riskini doğurur. İhtiyacın belirsizlikleri, kendi benliğine dair kafa karışıklıkları, kendine dönmenin tersine dışarıya açılma gibi kişilik özelliklerinin bu siyasette hiçbir yeri yoktur. Çünkü bunlar da direnme iradesini zayıflatacaktır.

Bu yüzden de komünist hareketin tarihinde, diğerlerine karşı saldırgan ve militarist, fakat yoldaşlara karşı cömert ve karşılıklı

10. Erik Olin Wright, "Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure", *Politics and Society* 9 (1980), s. 339.

olarak birbirlerinin farkında olan bir tür şizofreni gelişti –nadiren meydana gelen sihirli bir geçiş. İspanya'da amcam bu siyasi şizofreninin kişisel açıdan kendisine uymadığını keşfetmeye başladı. Onunki, Orwell'in *Homage to Catalonia* [Katalonya'ya Selam]* eserinde anlatılan uzun öykü de bir kişinin payına düşen bir öyküydü; "dayanışma," kendilerinden farklı olan anarşistler, bu işlere karışmayan köylüler ve hatta papazlar ve düşmanın piyade erleri gibi gruplarla da insani olarak bir şekilde ilişkili olmak zorundaydı.

Amcam California Üniversitesi'ndeki mülakatçılarla konuştuğunda bu onun bir ikilemiydi: Genç bir adam olarak kendisini sarsmış olan adaletsizlik ve eşit olmayan gücün nefretine katıldı; fakat daha kapsayıcı bir toplumsal bağ yaratmak için ortodoks sınıf bilincinin bağlarını kırmak istedi.

B. YENİ SİYASET

Benim kuşağımdaki radikaller de, amcam kadar içerme ve karşılıklı saygı problemleriyle mücadele ettiler. Kurumsal kapitalizmin düşmanları olarak kaldılar ama kurumsal sosyalizmi de düşmanlar listesine ilave ettiler. Fakat bürokrasiyi düşman yapmak, yine de radikal olmayanlarla nasıl arkadaşlık kurulacağını göstermedi.

1960'ların karşıkültürü, eğlence kabilinden protestolarla (çıplak yüzmelerle, LSD deneyimleriyle) bazen bitmeyen bir parti izlenimi verir. Bu karikatürize edilmiş resim, gençliğimdeki çok daha ciddi bir çatışmayı gizler. Kurulu düzenden ve köklü kurumlardan ayrılanların çoğu, bir yerden başka bir yere göçerek, bir topluluktan diğerine katılarak, amaçsız bir varoluşun tuzağına düştü. Diğer birçoğu ise, bıraktıkları kurumları yeniden oluşturmaya çalıştı. Nelerin yapılması gerektiğini çok daha ateşli ve ciddi şekilde tartıştılar. 1962'nin başında bu tartışmalardan biri, küçük bir kasabadaki uzun tartışmalardan sonra kasabanın ismiyle anılan Port Huron Bildirgesi'ni ortaya çıkardı; küçük kasabanın sıcaklığı, bildirinin içindekileri ima eder. Port Huron Bildirgesi, bir örgütten daha çok bir top-

* Bkz. *Katalonya'ya Selam*, çev.: Julide Ergüder, Alan Yay., 1985.

luluk niteliğindeki "Demokratik Bir Toplum İçin Çalışan Öğrenciler" grubunu yaratan genç insanların çabalarıyla ortaya çıkarıldı.[11]

Onların bu bildirileri, belki de yazarlarının Amerikalı olduğunu ortaya koyan ahlâki bir gayrete ve onların genç olduğunu belli eden bir vahiy hissine sahiptir. "Biz yaşamla ilgili tecrübelere sahip son kuşak olabiliriz," diyerek, Yeni Solun toplumsal yaşamı, kapitalizmin katı sarmalamasından kurtarmak için mücadele ettiğini anlatır.[12] Genç yazarlar kendilerini felç olmuş bir toplumun sınırında görür:

> Hayatın boşluğunun üstüne bir de karmaşanın baskısını hissederek, insanlar... bir anda her şeyin kontrol dışına çıkabileceğinden korkuyorlar... Etkili kurumlar ise, potansiyel eleştirmenlerinin akıllarını kör edecek kadar karmaşıktır...[13]

En fazla vurgulanan toplumsal korkuları "günümüzde insanlar arasındaki büyük uzaklığı tanımlayan yalnızlık, yabancılaşma ve tecrit"tir.[14] Bu sözler, yalnızca Amerika'da değil, Batı Avrupa ve Latin Amerika'daki genç solun duygularını da ifade ediyordu. Bunlar özellikle diğer insanlardan yabancılaşma duyguları içindeki amcamın kuşağına da yabancı değildi.

Ancak Amerikalı bir radikal olmak, toplumda marjinal bir yerde bulunmak anlamına geliyordu. 1960'larda, 1930'larda olduğu gibi Sol, toplumun hastalıklarını dile getirdiği zaman, genellikle Amerikan kamuoyunun geniş bir kesimi arasında sempati uyandıran hislere dokunuyordu; ancak daha sonra konu sistemin kökünden değişmesi gerektiği tartışmasına doğru ilerleyince, kamuoyu aniden bunu aşırı uç bir görüş olarak gördü.[15]

---

11. Aşağıda aktarılan pasajlarda kullanılan metin, James Miller'in *Democracy is in the Streets* adlı eserine ek olarak basılan "The Port Huron Statement"dir, gözden geçirilmiş der. (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1994). Bildiri Port Huron, Michigan'da 11-15 Haziran 1962 tarihinde yazılmıştır.
12. A.g.y., s.330.
13. A.g.y.
14. A.g.y., s.332.
15. Bkz. Seymour Martin Lipset ve Gary Marks, *It Didn't Happen Here* (New York: W. W. Norton, 2000). Yazarların toplumsal isteklerden çok siyasi faktörleri vurguladığı söylenmelidir.

Yeni Sol, Amerika ve diğer toplumlardaki genç insanları kendine çekti, çünkü hem ülke içinde hem de dışında Eski Sol'a yasaklanmış olan kişiselleştirilmiş bir toplum versiyonu öneriyordu. Port Huron Bildirgesi aktivist Richard Flacks için doğrudan, yüz yüze katılımı vurgulayan "sosyalizmin anlamının heyecan verici bir dönüşümü... sosyalist geleneğin demokratik içeriği bakımından yeniden tanımlanması" anlamına geliyordu.[16] Bu görüşlerde parti disiplini ve bürokratik kontrolün hiçbir yeri yoktu. Bu kurumsal reddediş ulusal sınırların ötesine taştı. 1968 Mayısı'nda birçok öğrenciyi Paris sokaklarına döktü. Doğu Avrupa'daki muhalifler arasında, gündelik toplumsal yaşamın "antipolitikliği"ni savunan Macar George Konrad'ın yazılarında ve eylemlerinde olduğu gibi "sivil toplum" çağrılarında güçlü bir rol oynadı.

Yeni Sol'un antikurumsal yönü, "işbirliği" kelimesinin anlamını yitirdiği Eski Solcuları şaşkınlığa ve ümitsizliğe sürükledi; "Kişisel olan politiktir," sloganı altında karşılıklı olarak kendi kişisel duygularını araştırmayla meşgul olan küçük komünler, bu katılaşmış savaş gazilerine, sadece çocukça bir kendi isteklerine düşkünlük gibi göründü. Port Huron Bildirgesi 1962'de yayınlanır yayınlanmaz, ideolojik açıdan antikomünist ve yapı olarak katı olan "Sanayi Demokrasi Ligi" ile daha serbest anlayışlı gençlerden oluşan "Demokratik Bir Toplum İçin Çalışan Öğrenciler" (SDS) grubu arasında bir mücadele doğurdu.

Eğer bu tartışmanın her iki tarafını da şahsında somutlaştıran birisi varsa, bu kişi bizzat SDS'nin lideri Tom Hayden'dir. Hayden'in bir yanı, dikkatli bir bürokratik teknisyen olarak savaş karşıtı davaya hizmet eden kurumsal bir adamdı ve gizli kanallardan Vietnam'daki Amerikan büyükelçisi Averell Harriman'a ulaşacak kadar ileri gitti; aynı zamanda Amerikalılarla savaşan Kuzey Vietnamlılarla açıkça temas kurdu ve tüm bürokratik "oyuncular" gibi kendisini her iki taraf için de vazgeçilmez kılmayı ümit etti. Hayden'in diğer tarafı ise, ara sıra pis getto apartmanlarının giriş katlarında uyuyarak ve kendisini gündelik topluluk yaşamının akışına bırakmaya çalışarak aylarca kendi örgütünden uzakta yaşayan çekici bir erkekti.

16. Aktaran Miller, s. 145.

Zaman, Yeni Solun kurumlar hakkındaki siyasi eleştirisini iki şekilde haklı çıkardı. İlki, devlet sosyalizmindeki toplumsal körelme ve kurumaya ilişkin öngörümüzdü. Timothy Garton Ash 1990'da Budapeşte'ye, kırk yıldır Marksist bir rejimde yaşamış olan insanlarla mülakat yapmaya gittiği zaman, Karl Marx'ın kim olduğunu sordu. Budapeşte'nin Marx Meydanı'ndaki insanlar ona şunları söylediler:

> O bir Sovyet filozofuydu, Engels onun arkadaşıydı. Şey, başka ne söyleyebilirim ki? Yaşlı bir adam olarak öldü. (Bir başka ses): Tabi ki o bir politikacıdır. Ve o bir, biliyorsunuz işte, o... neydi onun adı... Lenin'in, Lenin'in, Lenin'in çalışmasını... Şey, onları Macarcaya tercüme etti...[17]

Bağlantı kopukluğu ve uzaklaşma, Sovyet İmparatorluğu'nun özellikle ileri karakollarındaki sıradan vatandaşların gündelik yaşamlarına damgasını vurmuştu; seyirci alma, bir hayatta kalma yolu oldu. Siyaset hakkında ise Leszek Kolakovski şunları söylüyor:

> Büyük çoğunluk, utanç verici seçimlerde çok ciddi sonuçlar olmasa da, sırf hoş olmayan sonuçlardan kaçınmak için oy verdi. Zorunlu yürüyüşlere katıldılar... Acınacak ayrıcalıklarla satın alınan jurnalciler, kolaylıkla işe alındı.[18]

Çürüme ve duyarsızlık, sistemin en belirgin özelliğiydi; Gorbaçov imparatorluğun kalbinde yatan *zastoy*, yani "durgunluk" dönemine saldırdı. Yeni Sol, sadece bu hastalığı önceden bilen acımasız ve sert bir eleştirmendi.

İkincisi, benim kuşağımın tarihsel ironisi kapitalizmin Yeni Sol'un isteklerini yarı yarıya gerçeğe dönüştürmesi. Disk örgütlenmesi karşısında bürokratik piramide yapılan saldırılar genellikle hem kamu kurumlarında hem de özel kuruluşlarda eski düzenin kurumsal katılıklarını yıkmada başarılı oldu. Bürokratik kapitalizmden esnek kapitalizme geçiş, gönüllü toplumsal eylemler ve sivil toplumda yüz yüze ilişkilere yapılan vurguyu güçlendirdi. Esneklik

17. Timothy Garton Ash, *The Uses of Adversity* (New York: Vintage, 1990), s. 261.
18. Lezsek Kolakowsi, "Amidst Moving Ruins" *Daedalus* 121 (2) (1992): 55-6.

ideolojisi, risk almayı ve spontaneliği vurguluyordu. yaşamı anlatılarıysa kesin ve belirlenmiş bir istikametten kurtulmuştu.

Yeni Sol'un yapmak istediğini kapitalizmin gerçekleştirdiği gerçeği. Yeni Sol'un radikal dürtüsünü geçersiz kılmaz. Kırk yıl önce, yani Örgüt İnsanı Çağı'nda düzensizliğin toplumsal sonuçlarını görmek zor olabilirdi. Durağan bürokrasinin parçalanmasının insanlar arasında daha güçlü toplumsal bağlantıları özendireceğini ümit etmiştik. İnancımız, doğaçlamalaradır; klasik müzikten çok caza benzeyen toplumsal ilişkileredir. Sonuçta toplumsal caz, daha fazla toplumsallık getirmedi.

Kendi zamanımızda bunun bir sezgisine sahiptik. Kurumları parçalama mücadelesi, Yeni Sol'u kendimize benzemeyen insanlara daha fazla yakınlaştırmadı. Yeni Sol, 1970'e kadar Amerika'da "sessiz çoğunluk" denilen ve beyaz işçi sınıfı ya da alt orta sınıfın sıradan insanlarına karşı düşmanca bir tutuma sahipti. Sessiz çoğunluk ise, sessiz olmaktan çok kötü biçimde sövüp sayan bir gruptu. Aynı yıllarda Boston'da öğrendiğim gibi, New York inşaat işçileri barış göstericilerine liberal elitist suçlamasıyla saldırmıştı.

İşçiler kısmen haklıydı: Çoğunlukla düşüncesizce bir züppelik, ayrıcalıklı radikallerin saflarını istila etmişti. Fakat proletarya, radikal arzunun bir nesnesi olarak kaldı. Proletaryaya gerçek sınıf pozisyonunu anlatan eski Marksist şarkılar söylenmeye devam etti ve sadece Yeni Sol'un temel eleştirel dürtüleri gerçek toplumsal kötülüklerden bahsettiğinden, bu bağın içine hapsolan düzgün genç insanlar kendilerinin anlaşılmasını sağlayamayacaklarını hissettiler. Port Huron Bildirgesi, sıradan insanlarla teması kesilen kurumlar hakkında konuşabilirdi, fakat biz de.

Benim kuşağım, toplumsal ilişkilerde daha yaşlı insanların karşılaştığı ikilemin aynısıyla karşılaşarak sona erdi: Doğaçlamayla birleştirilmiş iyi niyet –yani toplumsal caz– kuşakları birbirine bağlamadı.

Bu denemenin, aradaki boşlukta ve planları bırakarak, sırf yaşamı deneyimi ve toplumsal teori gibi iki aşırı uç arasında gidip geldiğini biliyorum. Verdiğim açıklama kısmen bu boşluğu doldurmaya karşı bir tedbirdir. İnsanlara saygıyla davranmak, basitçe bunun yapılması gerektiği emredilerek olmaz. Karşılıklı birbirini tanıma, müzakere edilmek zorundadır; bu müzakere, kişisel karakter kadar toplumsal yapının karmaşıklığıyla da ilgilidir.

Toplumsal çözümler, üç modern saygı kuralını lekeleyen eşitsizlikleri düşünürken çok daha açık görünüyor: Kendinden bir şey yaratmak, kendine dikkat etmek, diğerlerine yardım etmek. Bu leke; bir şekilde potansiyel yeteneği ayrıcalıklı kılmak yerine farklılaşan pratik başarılara değer vererek, yetişkin bağımlılığının adil iddialarını kabul ederek, insanların kendi bakım şartlarına daha aktif biçimde katılmalarına izin vererek uzaklaştırılabilirdi.

Göstermeye çalıştığım gibi, bu prensiplerin her birinin refah sisteminde gayet açık bir uygulama sahası vardır ve üçü de, doktorlar ve hastalar, toplu konutların yöneticileri ve sakinleri ve sosyal hizmet uzmanları ve onların müracaatçıları arasındaki karşılıklı saygıyı azaltmak yerine artırabilir.

Pratik politikanın yapamayacağı şey, modern toplumda eşitsizliği ortaya çıkaran temel rahatsızlığın uzaklaştırılmasıdır. İngiliz sosyolog T. H. Marshall, bu mesele hakkındaki basit tespiti yüzünden doktriner Marksistlerin öfkesini üzerine çekmişti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan İngiliz refah devletinin "sınıf, işlev ve aileyle gibi farklı statülerin... tek tip bir vatandaşlık statüsüyle" değiştirilmesini amaçladığını ilan ederken siyasi açıdan doğru davranıyordu. Fakat Marshall sözlerini, bu toplumsal hakların "üzerinde eşitsizlik yapısının inşa edilebileceği bir eşitlik temeli sağladığını" iddia ederek tamamlar.[19] Bir başka deyişle, kaçınılmaz eşitsizliklerin olduğuna inanıyordu.

19. T. H. Marshall ve Thomas Bottomore, *Citizenship and Social Class* (Londra: Pluto, 1992), s. 21. Kitap Marshall'ın temel metni olan *Citizenship and Social Class* eserini inceler (Cambridge: Cambridge University Press, 1950).

Bu görüş, bazen öyle olduğu düşünülse de asla basit bir egaliteryen olmayan R. H. Tawney'in bile katıldığı bir görüştü. *Equality* adlı eserinde Tawney, içtenlikle şunları ifade eder:

> Eşitsizliği eleştirmek ve eşitliği arzulamak bazen düşünüldüğü gibi, kişilik ve zekâ olarak insanların eşit olduğuna dair romantik hayallere dalmak değildir. Doğuştan gelen özel kabiliyetler önemli ölçüde farklı olmasına rağmen, onların kaynağı olarak bireysel farklılıkları değil [toplumsal] örgütlenmedeki farklılıkları görüp bu tip eşitsizlikleri sona erdirmeyi amaçlamanın uygar bir toplumun işareti olduğunu kabul etmektir...[20]

Mantıklı hiçbir yorumla, Tawney ya da Marshall eşitsizliğe mazeret gösteren kişiler olarak okunamaz. Onların amacı eşitliğin gerekliliğini sınamaktır, yani bundan ne zaman ve nerede kaçınılabilir ya da ne zaman ve nerede bu durum kabul edilmelidir sorularını cevaplamaktır.

Bu sınavlar istenmeyen sonuçlar yaratabilir. Ailem daha fazla toplumsal saygı peşinde koşarken bir tecrübe kazandı; benim kendi yaşamım kısmen kendine saygının temellerinin bir keşfi oldu. Güçlü ve zayıf arasındaki ayrım olarak yaşanan eşitsizlik, her iki taraf için de rahatsız edici bir rol oynadı.

Bu kitapta ortaya attığım eşitlik türü, özerklik psikolojisi üzerine kurulmuştur. Bir anlayış eşitliğinden ziyade özerklik, kişinin diğerlerinde anlamadığı şeyler olsa da onları kabul etmesi anlamına gelir. Böyle yapmakla, onların özerkliklerinin gerçekliğine sizinkine eşit şekilde muamele edilir. Özerkliklerinin tanınması, zayıflara ya da toplum dışına itilenlere bir değer kazandırır; bunun karşılığında başkalarının özerkliğini tanımak kişinin kendi karakterini güçlendirir.

Ailemin ve akranlarımın deneyimlerini olabildiği kadar ahlâki sınırlar içersinde yansıtmaya çalıştım. Belki de onların kafa karışıklıkları daha çok şey anlattı. Adil olmayan eşitsizlikler karşısında acı çeken, diğerlerine iyi davranmaya kararlı radikal kuşakların hiç biri dertlerine bir çare bulamadı; ne saf iyi niyet, ne de kurumsal

20. R. H. Tawney, *Equality* (Londra: Allen & Unwin, 1931), s. 101.

ayarlamalar diğerlerine saygıyla sorununa dair bir cevap sağladı. Benim kendi tecrübelerim de farklı bir rotadana gidip aynı güçlüklerle karşılaştı. Amcama ya da akranlarıma göre siyasete daha az angaje oldum ve hayatımdaki eşitsizlikler Cabrini'yle ilişkileri içinde şekillendi; hayatımdaki olaylar, arkada bıraktıklarından, hayal edilemeyecek ölçüde farklılaştı.

Bu iş yalnızca anılarda yürütülebilecek olmasına rağmen, benim ve onların bitmemiş bir işi var: Ben onlardan ayrıldım, fakat bu kitapla geri dönmeye çalıştım.

Kendi deneyimimden çıkarabileceğim bir sonuç varsa, o da zanaate dayanan kendine saygının tek başına karşılıklı saygı doğuramayacağıdır. Toplumda eşitsizliğin kötülüklerine saldırmak da tek başına bir karşılıklı saygı doğurmaz. Toplumda, özelinde de refah devletlerinde karşı karşıya olduğumuz sorunun özü, güçlünün nasıl zayıf kalmaya yazgılı olanlara karşı saygı duyacağıdır. Müzik gibi icra sanatları, karşılıklı saygının ifade yüklü pratiklerindeki işbirliğine dayanan unsurları ortaya çıkarır; toplumsal ayrımların inatçı olgularıysa toplumun bir sorunu olarak kalmaya devam ediyor.

Dizin

1968 Mayısı 258
60'ların kültürü 52
I. Dünya Savaşı 134, 169
II. Dünya Savaşı 19, 20, 24, 52, 119, 163, 173, 249, 261

A
Ackerman, Bruce 146, 147
adalet 131, 155, 228
adaletin çocuksuzlaştırılması 165
Addams, Jane 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 148, 151, 154, 181
Addison, Joseph 207
Adem 143
Adler, Alfred 122, 123, 124
agon 97
ahlâk 100
ahlâki 68
ahlâki değer 117
ahlâki yoksul 118
aile istismarı 164
aile şirketleri 190
Akdenizli 118
akılsal arkeolog 237
Alman bankacılar 56
Alman Nasyonal Sosyalizmi 66
Almanca 24, 124, 245
Almanlar 246
Almanya 146, 162, 172, 174, 191, 207
alt orta sınıf 24, 55, 260
alt sınıflar 106
Alun Kumsal 23
Amerika 21, 27, 41, 52, 58, 91, 113, 118, 120, 134, 135, 137, 148, 165, 165, 180, 181, 203, 204, 225, 238, 257, 258, 260
Amerika Birleşik Devletleri 133, 140, 162, 164, 168, 172, 178, 191, 202
Amerikalılar 53, 54, 58, 178, 201, 202, 203, 204, 246, 258
Amerikan 166, Aydınlanması 67, bireyciliği 198, Cumhuriyeti 68, 115, elitleri 53, İç Savaşı 172, işçi hareketi 140, işçileri 119, 172, Komünist Partisi 251, 252, kültürü 53, meritokrasisi 105, püritenleri 199, refah devleti reformcuları 111, refah sistemi 173, toplumu 119, üniversiteleri 86
anarşi 168
anarşistler 256
ancien régime 36, 78, 141, 167, 220
Anderson, Elijah 225, 226
Anglo-Fransız 142
anne sütü 204, 222
anonim 168, 171
anti-anti-Komünist 252
antik Yunan 232
antitez 234
antropologlar 211, 212
antropoloji 52, 212
Arendt, Hannah 144, 145, 146, 148, 150, 151, 155
arete 97
Argonotlar 219
Ariès, Philippe 118
aristokrasi 82, 103
aristokratlar 64, 79, 80, 81, 96, 101
Aristoteles 97
Artaud, Antonin 143
aşağılık kompleksi 122, 123, 124
Ash, Timothy Garton 259
asimetrik refah sistemi 222
askeri akademi 82
askeri örgütlenme 169
Auden, W.H. 93, 94, 151, 153
Auerbach, Erich 245
Auger, Philip 56
Augustinusçu 148
Avrupa 53, 135, 191, 202
Avrupalı 41, 246
Avrupalı göçmenler 23
Avrupalılar 58
Aydınlanma 102, 105, 111
Aydınlanma reformcuları 103
Aziz Augustinus 73, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 154

B
Bach, Johann Sebastian 29, 32, 46
Bakhtin, M.M. 236, 237
Balzac, Honore de 166
banliyö 24, 54
Barber, Samuel 29
Barnes, Alfred 238
Barnett, Samuel 135
Başkan Kennedy 54
Başpiskopos Cranmer 199
Bataille, Georges 142
Batı 68, 203, 218, 219, 246, 254, Avrupa 90, 169, 191, 254, 257, hayırseverlik tarihi 142, kapitalizmi 219, *Pasifik Argonotları* 219, psikanalizi 122, Sol'u 212, tipi komünizm 180
Batılı 126, 250, 254
Batılı okuyucu 219, 232
Batılılar 211
Beaumarchais, Pierre de 103
Beccarria, Cesare 67
beceriye dayalı elitler 90
beceriye dayalı toplum 105
bedenin itibarı 68
Bedevi 65
Beethoven, Ludwig van 29, 233
Bell, Daniel 89, 90, 105
benlik 95, 107, 113, 130, 145, 163, 176, 202, 217, 225, 230, 232, 237, 239, 253, 255
Bentham, Jeremy 21
Berberi 67
Berger, Peter 217, 218, 224
Berkeley Üniversitesi 52
Berman, Marshall 40
Bernstein, Eduard 254
Besterman, Voltaire Theodore 213
Beveridge, W.H. 181
beyaz yakalı işçiler 58, 89, 175
beyazlar 19, 20, 21, 24, 26, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 58, 141, 251
bilgisayar programcısı 94
bilim adamları 53, 224
bireycilik 113, 119, 201, 226
Bismarck, Otto von 174
Bizet, Georges 29
Bloom, Harold 98
Bok, Derek 86, 87
Boruro kızılderilileri 230
Bororolular 230, 231, 232, 236, 243, 244, 255
borsa komisyoncuları 53
Boston 26, 53, 55, 58, 66, 106, 260
Boston Brahminleri 53, 54; 55, 56, 57, 58, 232
Bostonlular 53, 54
Botstein, Leon 38
Bourdieu, Pierre 65, 223, 224, 253
Bowen, William 86, 87
Bowlby, John 127, 128
Brahms 215, 216, 217, 225
Braque 238
Brezilya 230, 231, 232
bricolage 232, 240
Britanya 21
Brodski, Joseph 248, 249, 250, 253, 254
Brown, John Seely 235
Brueghel, Pieter the Eldor 152, 153, 154
Budapeşte 259
burjuva 47, 50, 80, 100, 119, 134, 180, 200, 252
burjuvazi 81
Burke, Edmund 83, 237
Burke, Gordon 180
bürokrat 82
bürokratik devlet 89
bürokratik kapitalizm 259
bürokratlar 83
bütüncül kurumlar 163
Büyük Birader 183, 200
Büyük Bunalım 22, 24, 172, 202
Bynam, Caroline 149

C-Ç
Cabrini 22, 23, 24, 27, 30, 32, 33, 38, 59, 110, 114, 119, 120, 125, 161, 165, 175, 176, 177, 196, 224, 227, 263
Cabrini Green Konutları 24
Cabrini, Frances 137, 133
Caillé, Alain 223
Californiya Üniversitesi 249, 256
Calvin, John 198
Cambridge 118
Carmen 29
Carnegie, Andrew 89
caz 260
cemaat 107, 136, 149
Cezayir 223
Chambers, Whittaker 252
Charity Organization Society 134
Charles, II. 112
Chaudhuri, Amit 185, 190
Chicago 19, 20, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 39, 46, 47, 88, 107, 119, 126, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 162, 163, 164, 165, 196, 197, 251, Bölge Projesi 197, Senfoni Orkestrası 29, Toplu Konut İdaresi 24, Üniversitesi 40, 52
Chodorow, Nancy 149, 150
cinsel tercih 55
cinsiyet 120
Cloward, Richard 178
Cobb, Jonathan 58
Cohen, Stanley 152, 153
Conley, Dalton 31
Cranston, Maurice 99
Cumberland 142
cumhuriyet 179
Çehov, Anton 95
Çin 104, 105

Çinli 105
çocuk emeği 118, müzisyenler 27, suçlular 181, 197, 200, anneler 110
çocukluğun tarihi 118

D
Dadı Devlet 131
Danimarka 43, 52
darülacezeler 118
Davis, Natalie Zemon 220
Day, Dorothy 140
de Swann, Abram 205
değerlerin eşitsizliği 228
değiş tokuş 220, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 247, 255
demir kafes 171, 172, 174, 185, 208
demokrasi 189, 250
Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenci Birliği 41
demokratik hümanist modern Marksistler 255
demokratik sosyalizm 254
Der Erlkönig 61, 62
Descartes, René 87
devlet sosyalizmi 171, 259
devrim göçmenleri 232
Devrim Rusyası 232
devrimciler 217
Dewey, John 238, 239, 242
diaspora 231, 241
Diderot, Dennis
dinsel günah dili 139
dinsel inanç 63
disipline edici bir hayırseverlik 192
diyalektik 234
Doğu Avrupa 77, 258
Doğu Hindistan Şirketi 83
Doi, Takeo 122
Dostoyevski, Feodor 115
Douglas, Mary 155, 222
Duby, Georges 149, 220
Duguid, Paul 235
Dumont, Louis 126
Dunleavy, Patrick 192
Durkheim, Emile 131, 168, 171, 220
düşünümsel 145
Dworkin, Ronald 104

E
East End 135
edebiyat 98, 236
egaliteryen 69, 103, 141, 201, 262
eğitim reformcuları 119
elit sınıf 56
elitist 118
elitizm 102
Ellison, Ralph 175, 251
emeğin itibarı 67, 68
Engels, Friedrich 259
Engizisyon 240
Enron 188
Erikson, Erik 42, 43, 44, 51, 52, 57, 124, 127, 178
erken yetişkinlik 91
erotik 124
eşitsizlik 14, 34, 35, 36, 37, 49, 50, 59, 69, 74, 78, 84, 90, 91, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 124, 140, 155, 159, 188, 189, 192, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 242, 243, 243, 253, 255, 261, 262, 263
Eski Ahit 198
eski Romalılar 230
Eski Sol 258
eski Yunan 219
Esping-Anderson, Gösta 173
etkilenme kaygısı 98
etnik gruplar 139
etnografik sosyologlar 52
etnografiar 52
evsizlik 182

F
Fabian 137
farklılaşma 129
faşizm 22
fast-food 193
Fauré, Gabriel 35
feminizm 148
Ferguson, Adam 102
Fichte, Johann Gottlieb 65, 67
Figaro'nun Düğünü 103
Filipinler 90
Filistin 148
Filistinliler 148
Filmer, Robert 112
Fine, Gary 202
Fischer-Dieskau, Dietrich 61, 62, 63, 65, 66, 95, 211, 225
fizyokrat 81, 82, 84, 96
Flacks, Richard 258
Ford 169, 186, Fabrikaları 170, Motor Fabrikaları 169, 187, üretim bantları 177
Ford, Henry 254
Fordizm 171 186
Fortesque, John 80
Foucault, Michel 163, 176, 178
Fourier 136
Frank, Robert 188
Fransa 78, 224
Fransız 81, 82, 166, 228
Fransız Devrimi 141, 217, 237
Fransızca 99, 229
Fraser, Jill Andresky 195
Fraser, Nancy 68, 117
Freud, Sigmund 97, 121, 122, 124, 237
Freud, Anna 240
Freud'çü 121, 122

G
Gardner Müzesi 53
Gardner, Howard 104
Geertz, Clifford 52
Gehlen, Arnold 245, 246
geleneksel toplumlar 67
Gerth, Hans 63
getto 46, 47, 48, 165, 225,

226, 228, 240, 253, 258
Gilligan, Carol 150
gizli devlet güçleri 125
göçmenler 65, 100
Goffman, Erving 163, 171, 174, 176, 178
gönüllü kulluk 114
Goode, Richard 29
Gorbaçov, Mikhail 259
Gordon, Linda 68, 117
görsel zekâ 104
Gould, Jay 89
gözetim sistemi 177
Greenwich Village 29, 248
grup kimliği 244
grup saygısı 59
Güneş Kral 82

H
Habermas, Jürgen 65
Hall, Toynbee 135
ham zekâ 104
Harriman, Averell 258
Harvard 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 53, 55, 187
Havva 143
Hawthorne, Nathaniel 134, 145
Hayden, Tom 258
Hayes, Gloria 138
Hazlitt, William 243
Hecksher, Charles 195
Hegel, G.W.F. 123, 234
Heliogabalus 143
Henderson, Frank 254
Henry, VIII. 83
Himmelfarb, Gertrude 134
Hindistan 90, 104, 105, 184
Hint 126
Hintli 105
Hıristiyan 47, 67, 80, 143, 144, 145, 148, 222, 230, halk hareketleri 149, hayırseverlik 142, sosyalizmi 139
Hıristiyanlar 241
Hıristiyanlık 149, 231
Hirschmann, Albert 175, 196, 242
Hitler, Adolf 144, 252
Hitler-Stalin Paktı 22
Hollanda 146, 153, 165
Holocaust 151
homoseksüel 178
House, Hull 138
Howard, Ebenezer 181
Howard, Robert 195, 196
Huizinga, Johann 117
hukuk 80, 81, 104
hukuk kuralları 63
hükümet bürokrasisi 88
Hull House 135, 139
hümanist 52
Hume, David 239

I-İ
IBM 175, 178, 187, 194
Ignatieff, Michael 63
Illinois, Pullman 136
IQ testleri 91, 104
ırk 120
ırk ayrımcılığı 34
ırkçı 21, 47, 59, ayrımcılık 20, şiddet 25, 32
ırkçılık 22, 26, 251
ırksal ayrışma 32, çatışma 39, içerme politikası 21
ıslahevleri 118, 162
iç ekonomi 89
içsel saplantı 103
ideoloji 242
İkarus'un Düşüşü 152
iktidar 80, 120, 186, 188
İncil 145
İngiliz 81, 163, 206, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı 79, 80, işçi 172, refah devleti reformcuları 111, Sarayı 112
İngilizler 22, 56,
İngiltere 91, 117, 118, 120, 146, 162, 165, 165, 172, 177, 179, 180, 191, 201, 202, 203, 204, 204, 205, 207, Başbakanı 110, İşçi Partisi 165
insan hakları 67
İrlanda 53
İrlandalı 138
İrlandalı-Amerikalı 54
iş dünyası 88, 89, 195, 200, 224
İsa 145, 149, 231
işçi 68, 95, 115, Partisi 110, sendikaları 167, 26, 54, 58, 106, 119, 137, 251, 252, 260
işçiler 21, 66, 91, 116, 122, 124, 135, 169, 170, 183, 186, 194, 195, 196, 222, 249, 260
işin rasyonelleştirilmesi 116
İskandinav refah sistemleri 173
İskandinav toplumları 147
işkence 63, 66, 67, 151, 152, 253
İskoçyalı 102
İslam 198
İspanya 22, 240, 256
İspanya İç Savaşı 22, 249, 251
İsrail 90
işsizler 174, 191, 242
işsizlik 110, 119, 167, 172, parası 110, yardımı 146, 242
İsveç 52, 173, 191
İsviçre Muhafız Alayı 78
İtalya 174, 191
İtalyan 19, 53, 133, 137, 138, 139, 164
İtalyan refah sistemi 173

J
James, Henry 166
Japon kültürü 121
Japon oto imalatçıları 186
Japonca 121, 122
Japonlar 186
Japonya 90, 186
Jefferson, Thomas 67, 82, 96, 126
Jencks, Christopher 91

Jessop, Bob 190, 192
Jones, Gareth Stedman 220

K
kabiliyet testleri 92
Kabyle 223, 253
Kahneman, Daniel 242
Kahraman İşçi 252
kalkınma ekonomistleri 90
Kallman, Chester 151
kamu hizmeti 201, 205, 206
kamusal alan 109, 112, 121, 132, 150, 178, 179, 204
kamusal onur 113
Kansas 52
Kant, Immanuel 34, 35, 111, 112, 113, 117
kapitalist hayır sahipleri 136, piyasa 219, toplum 183
kapitalistler 116
kapitalizm 123, 139, 166, 167, 168, 169, 171, 224, 253, 257, 259, 260
Karamazov Kardeşler 115
kardeşlik 217
karşıkültür 40, 41, 58, 256
Kaşçenko Akıl Hastanesi 250
Katolik 138, 139, 144, İşçi Hareketi 140, Kilisesi 139, sol 140
Katolikler 199
Katoliklik 198
Kautski, Karl 254, 255
kendiliğindenlik 41, 44
kendine referans verme 52
kendini doğrulama 68
Keynes, John Maynard 179, 180, 181, 184, 185
kibar kapitalizm 56
kilise hiyerarşisi 80
kimlik 54, 55, 56, 246
kimlik krizi 39, 44
kişisel saygı 30
Kıta Avrupası 202
Kitabı Mukaddes 241
klasik müzik 23, 41, 260
Kleinman, Sherryl 202
Kolakovski, Leszek 259
kölece itaat 143
köle-efendi 35
kolektif ideoloji 114
kölelik 67, 119, 120
komünist 53, 172, 250, 251, Parti 249, 251, pratik 114
komünizm 22
konformist 253
Konrad, George 258
kozmopolit Yahudiler 53
Kral Lear 136
Kruşçev 249
kültür 41
kültürel bavul 232, göç 241, önyargı 85, sermaye 44, 49
Kuran 198, 225, 227
küresel 90, 180, 190
küresel gerçek zaman 186
küreselleşme 185, 188
kurum dışı bakım 163, 164, 165
kurum dışı çözüm 176
kurumsal alan 238, güvensizlik 195, kabul 86, kapitalizm 256, sosyalizm 256
kutsal metin 241
Kuzey Afrika 67, 224
Kuzey Amerika 31, 32, 90, 169
Kuzey Avrupa 120
Kuzey Kutbu 250
Kuzey Sahilleri 54
Kuzey Vietnamlılar 258

L
La Boétie, Etienne 114, 143
Latin Amerika 140, 257
Latince 142
Lebensführung 171, 172
Leeds Festivali 103
Leeds Piyano Yarışması 76, 78, 82, 85
Lehçe 24
Lemann, Nicholas 91, 105
Lenin, V. I. 254, 259
Levanten 240
Levi-Strauss, Claude 230, 231, 232, 234, 236, 240, 241, 243, 245
Lewis, Ramsey 30, 32
liberal 26, 44, 111, elit 58, 59, 102, korku 119, olgunluk 114, refah rejimi 173
liberalizm 112, 113, 115, 117, 129, 130, 132, 149, 180, 181
liberaller 178
Lloyds 199
Locke, John 112, 113, 114, 118, 121, 126, 129, 131, 179, 239
Locke'çu liberalizm 125, 179
Londra 56, 76, 135, 167, 192, 199, 205, 220
Louis, XIV. 81, 82, 83, 112
Louis, XV. 60
Louvre 143
Luhmann, Niklas 125
lümpen proletarya 119
Luther, Martin 198

M
Macaristan 249
Machiavelli, Niccolò 74
Macmillan, Harold 167, 180
mal mübadelesi 79
Malinowski, Bronislaw 218, 219, 220, 232
Marksist 259
Marksist sosyalizm 254
Marksizm 253, 254, 255
Marlboro Vermont 54
Marshall, T.H. 261, 262
Marx, Karl 107, 119, 138, 221, 259
matematik bilginleri eliti 81
Matisse, Henri 238, 240

Matta 145
Mauss, Marcel 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228
McCarthy, Joseph R. 53, 252
McCarthy, Mary 151
McClelland, David 87
medya 63, 190
Meksika 142
Melmotte 166
memur sınıfı 169
meritokrasi 105, 107
meritokratik 106
merkezi devlet 81, hükümet 193, otorite 138
Merleau-Ponty, Maurice 236, 237, 239
Merton, Robert 44
Meryem Ana 148, 149, 231
Metodist 52
Michels, Robert 171, 188
Michigan Gölü 23
Mill, John Stuart 114, 179, 180
Miller, Frank 29, 30, 40
Miller, James 41, 44
Mills, C. Wright 63, 172
Miloş, Çeslav 250
mimesis 97
Mirandola, Pico della 42
modern çocukluk 118, düşünce 97, işçiler 208, 242, İspanyol şiiri 252, kapitalizm 68 224, psikoloji 104, teknoloji 189, toplum 13, 14, 36, 67, 74, 78, 85, 92, 99, 108, 141, 171, 179, 222, 226, 246
monarşik rejim 83
Montesquieu, Baron de La Brede et de 179
Monteux kutusu 29
Moore, Gerald 61, 62, 211
Morgan, Gloria Hayes 25, 175
Morris, William 116
motivasyonel irade 87
Moynihan, Daniel Patrick 111, 117
muhafazakâr refah rejimi 173
muhakeme psikodinamiği 121
mülkiyet hakkı 179
mülkiyetçi bireycilik 219
mülkiyetin el değiştirmesi 128
mülkiyetten vazgeçme 242
Musevi 54
Müslümanlar 201, 241, 245
mutlak eşitlik 147
mutlak yoksulluk 117

N
Napoleon, Fransa İmparatoru 170
Nazi Berlin'i 245
Naziler 218, 245
Necker, Jacques 84, 96
Nero, Roma İmparatoru 142
nesne bağlılığı 103
nesne takıntısı 95
New England 39, 53
New Lanark 136
New York 29, 30, 32, 34, 37, 41, 76, 108, 166, 191, 248, 260
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 100
Nobel Barış Ödülü 133
Norinskaya 250
nörotik 63, 66

O-Ö
oda müziği 29, 46, 61, 228
oda müzisyenleri 217
Offe, Claus 146, 147
olumlayıcı eylem 86, 87, 92, 104
öncelik hakkı 129
ontolojik güvenlik 236
Oration on the Dignity of Man 42
Orta Avrupa 53
orta sınıf 21, 26, 32, 46, 58, 59, 90, 134, 139, 175, 178, 181, 194, 252
orta sınıf liberaller 53
ortaçağ 67, 80, 83, 116, 148, 149, 198, 220
Ortodoks Marksistler 119
ortodoks sınıf bilinci 256
Orwell, George 256
otomobil sanayi 187
otonomi 127
otorite 182
Owen, Robert 136
Oxford 118
oy kullanma hakkı 121
Örgüt İnsanı Çağı 260
öteki 57, 110, 123, 128
özbilinç 51, 234, 235, 240, 242
özdeşleşme 57, 58, 129, 152
özel alan 112, 125, 132, 179
özel sektör 173, 192, 206
özerklik 127, 128, 129, 130, 131, 132, 178, 179, 180, 181, 182, 205, 262
özgürleşme arzusu 42
özkontrol 114

P
Paganini, Niccolò 84
paideia 97
Papalık 198
Papua Yeni Gine 218
para ekonomisi 79
Pariij, Van 146
Paris 100, 136, 197, 199, 217, 232, 258
pasif nesne-aşkı 122
pasifizm 139
patemalist 139
Peabody Mülkleri 177
Peabody Tröstü 22, 181
Pepys, Samuel 79, 80, 81, 83, 85, 88, 91
Pepys'in İntikamı 103
Perahia, Murray 29, 76,

77, 85
Peter prensibi 44
Petroski, Henry 240
Philadelphia 53, 225, 226, 228
Picasso, Pablo 238
Piers, Gerhart 123, 124
Pitts, John 165
Piven, Frances Fox 178
piyasa anarşisi 169, ekonomisi 101, kapitalizmi 21, rekabeti 185
Platon 97
Polanyi, Karl 220
Polanyi, Michael 235
polis gücü 110
politika 150, 181, 261
Polonyalı 19, 52, 138
Porcellian Klübü 55, 56
Port Huron Bildirgesi 256, 258, 260
Porto Riko 47
Porto Rikolular 107
potansiyel kabiliyet 85, 86, 87, 88, 90, 92, 102
Poulen C, Francis 29
prestij 64, 65, 67, 69, 96, 97
proletarya 260
Protestan 116, 199
Protestanlık 198
psikanalist 95
psikanaliz 42, 123, 127
psikologlar 121, 130
psikoloji 121, 123, 127, 130, 150
Pullman grevi 136
Pullman, George 136, 137
püritenler 106
Putnam, Robert 194, 202

R
radikal sol 252
Rahibe Cabrini 134, 137, 138, 139, 140, 141, 148
Rameau'nun Yeğeni 103
Rawls, John 65
refah bağımlılığı 26, devleti 14, 58, 113, 114, 117, 124, 145, 147, 151, 159, 167, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 190, 192, 193, 204, 205, 221, 222, 223, 224, 236, 261, 263, devleti reformu 155, reformcuları 59, 110, 111, 124, 146, 196, 205, sistemi 14, 135, 143, 146, 162, 166, 172, 174, 177, 178, 191, 193, 200, 261, tüketicileri 190, 191, 192
reformcular 82, 83, 86, 117
Reich, Robert 90
rekabetçi 89, 97, 101, 122
rekabetçi kapitalizm 171
Riesman, David 39, 42, 43, 44, 50, 51, 52, 53, 54
Rifkin, Jeremy 195, 196
ritüeller 63
Robert Taylor Evleri 24, 31, 161
Rockefeller, John D. 168, 170, 171, 254
rol hiyerarşileri 87
rol modeller 45, 46, 50, 88, 181, 97, 98, 200
Roma 138, 142, 237
Romalılar 236
Rönesans 42, 83, 240
Roosevelt, Franklin 174
Rousseau, Joan Jacques 65, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 123, 206
Rus 118
Rus toplumu 253
Ruskin, John 116
Rusya 252, 253, 254

S-Ş
sahne sanatları 95
Saint-Simon Duc de 78, 79, 81
sanat 54, 212
Sanat ve Yaşamı 41
sanatsal hakikat 28
sanatsal risk 77
Sanayi Devrimi 88
sanayi işçileri 19, 116, kapitalizmi 115, 116, 166, sonrası toplum 105, toplumu 89
saray mensupları 113
Sartre, Jean-Paul 142
Satchell, Rochelle 176
saygı oyunu 59
Schachter, Carl 41
Schlesinger, Arthur 252
Schubert, Franz 41, 61, 62, 63, 66
seçme özgürlüğü 179
seks 123
Seligman, Adam 226
Sen, Amartya 104, 105
Sennett, William 249, 250, 251
sentez 234
serbest piyasa 169, piyasa ekonomisi 122, piyasa rekabeti 167
Serkin, Rudolph 37, 53, 54
sermaye 186, 187
sessiz çoğunluk 58, 260
Shakespeare, William 79, 136
Sheridan, Richard Brinsley 83
Shklar, Judith 68
Silezya Rahipleri 230, 231, 244
simya 79, 105
sınıf 22, 32, 44, 58, 91, 118, 223, bilinci 58, 252, 254, 255, mücadelesi 251, 255, sistemi 254, ve ırk eşitsizlikleri 59
sınıfsal aidiyet 252
sınıfsal düşmanlık 53
Sırbistan 244
Sırp 244
sivil örgütlenme 169
sivil toplum 202, 203, 204, 258, 259

siyaset 40, 44, 132, 201
siyaset bilimi 104, 130
siyasi doktrinler 63, gövde 80, liberalizm 121, şizofren 256, suçlar 250
siyonist 144
siyonizm 148
Skocpol, Theda 172
Smith, Adam 57, 89, 101, 102, 128
sokak kuralları 227, 228, 230, 244
Sokrates 97
solcular 53
Somerset Klübü 54
sömürgecilik 41
Sorel, Julien 167, 168
sosyal demokrat 181, demokrat rejim 173, hizmet 23, 25, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 48, 50, 123, 125, 131, 133, 134, 137, 140, 140, 141, 144, 145, 164, 173, 180, 190, 197, 200, 206, 211, 261
sosyalist 122, 133, hareketler 133, hayırseverler 136, liderler 167
sosyalistler 116, 119
sosyalizm 138, 140, 220, 221, 222, 253, 258
sosyologlar 52, 217
sosyoloji 196
Sovyet İmparatorluğu 259
Sovyetler Birliği 180, 248, 253
Speer, Albert 245
Stalin, Joseph 249, 252, 254
Stalinizm 252
Starobinski, Jean 142, 143
statü 60, 64, 67, 69, 212, 226
Stendhal 167
Stewart, Frank 227
Stradivarius 68
Subaru 186
Suetonius 142
Survey Magazine 136
Suzuki metodu 237
Sznaider, Natan 140
şiddet 119
şirketler dünyası 87
şizofreni 256

T
Tallevrand, Charles Maurice 213, 214, 215
Talmud 241
Tawney, R.H. 262
teolojik 80
teşhir korkusu 125
teşhirci 124
teslim olma 239
Thatcher, Margaret 113
The Lonely Crowd 43
The New World 138, 139
ticari kültür 58
Titmuss, Richard 203, 204
Tocqueville, Alexis de 113, 199, 200, 201
Tompkins, Sylvan 123, 124
topluluk içinde bakım 163
toplumsal bilimler 51, caz 260, cinsiyet 148, edilgenlik 24, enstrümanlar 63, eşitsizlik 86, 91, hayvanlar 141, itibar 73, mesafe 51, metin 63, 69, 217, onur 218, özne 68, reform 144, saygı 30, simya 105
Toscanini, Arturo 29
totaliter diktatörlük 249
totaliter sosyalizm 250
Touraine, Alain 89, 90, 105
Townsend, Peter 163, 171
Trobriand Adaları 218, 219, 220, 228
Trobriandlılar 220, 221
Trollope, Anthony 166
tüketim 68
Türkçe 245
Türkiye 245, 246

U-Ü
ulusal devlet 173
Ulusal Sağlık Sistemi 191
uyuşturucu 20, 47, 138, 162, 165, 176, 206, 207, 225
uyuşturucu bağımlıları 39, 110, 163, 197
uzmanlaşmış yetenek 85
Üçüncü Dünya 90, 167
üçüncü kulak 51
üst sınıf 21, 53, 54, 90, 251, 252
üstün insan 100

V
vasıfsız işçiler 89
vatandaşlık hakları 35, 53, 141
vatandaşlık hakları hareketi 32
veba salgınları 149
Veblen, Thorstein 95, 96
Venedik 240
Venedik Taciri 79
Venedik Yahudileri 240, 244
Vergilius 67
Versaille Bahçeleri 83
Versaille Sarayı 112
Vietnam 39, 258
Vietnam Savaşı 30, 39, 58
Viktoryen 65, 134
Vişne Bahçesi 95
Viyana İşçi Konutları 24
viyolonsel 27, 29, 34, 37, 38, 51, 77, 78, 94, 104, 225, 237
viyolonselci 28, 92

W
Walpole, Horace 84
Warren Hastings davası 83
WASP 53
Weaver, Gillian 204
Webb, Beatrice 137
Weber, Max 68, 116, 119, 169, 170, 171, 188, 245
Weiner, Annette 219

Whitechapel 135
Whyte, William 172, 175
Wiebe, Robert 168
Willams, Susan 204
Willis, Paul 106
Winnicott, D.W. 127, 128, 130, 178
Wisconsin 191
Woods, Bretton 185
Wordsworth 142, 198
Wright, Erik Olin 255
Wuthnow, Robert 202

Y
yabancılaşmak 221, 257
Yahudi 53, 198, 201, 253
Yahudi devleti 148
Yahudi-İslam 198
Yahudiler 79, 141, 148, 241, 245
Yahudilik 148, 198, 241
Yaratılış 231
yardım cemiyetleri 138
yatay örgütlenme 187
yatay refah sistemi 191
yeni gelenler 56
yeni işçiler 193, 194
Yeni Ekonomi Politikası 254
Yeni Sol 257, 258, 259, 260
yetenek bürokrasisi 84, eşitsizliği 104, testleri 122
yoksullar 111, 117, 119, 122, 135, 140, 148, 173, 181, 190, 194, 200, 206
yoksulluk 23, 31, 252
yoksunluk sendromları 33
Young, Michael 105, 106
yüksek teknoloji 89, 126, 127
Yunan 19, 97
Yunanca 24
Yunanca 97
Yunanlılar 97

Z
zekâ testleri 91
zenci burjuvazisi 21
zenci kiliseleri 32
zenciler 19, 20, 21, 26, 31, 32, 35, 58, 59, 107, 141, 245, 251
Znaniecki, Florian 52

Sennett, toplumsal ilişkilerimizde ve benliğimizde temel bir unsur olan saygı üzerine kaleme aldığı bu kitabında esas olarak şu meselelere yoğunlaşır: Bir yetişkinin bağımlı olmasının küçük düşürücü etkileri, kendine duyulan saygı ile diğerleri tarafından tanınma arasındaki fark, eşitsizliğin iki tarafında karşılıklı saygı göstermenin zorluğu. Yazar, başa çıkılması oldukça zor olan bu meseleleri kendi tecrübelerinden, örneğin kendine saygısını kurduğu viyolonsel çalma hünerini nasıl kaybettiğinden yola çıkarak açıklamaya girişir. Ancak bunu, çağımızın bir hastalığı olan sürekli kendine referans vererek bazı şeyleri açıklama hatasına düşmeden, yani belirli bir dozda ve mesafelilik içinde yapar; o kimi sosyal bilimcilerin yaptığı gibi kendini anlamak için diğerlerini kullanmaz; tam tersine kendi tecrübelerinden yola çıkarak diğerlerini anlamaya çalışır.

Yazarın başvurduğu başka bir tecrübesi de Chicago'daki alt orta sınıfların yaşaması için planlanmış bir toplu konut projesi olan Cabrini'de geçirdiği çocukluğudur. İyi niyetli planlamacıların başta etnik ve sınıfsal bir karışım olarak tasarladıkları bir laboratuvar gibi düşündükleri Cabrini'yi daha sonra yıkıma taşıyan toplumsal süreçleri inceler. Bu sınıflara layık görülen, sosyal hizmet uzmanları ve planlamacıların kontrolündeki "tasarlanmış hayat"tan yola çıkarak başka birine saygı duyma uğruna kendini geri çekme ihtiyacı; kendine saygı ile grup saygısı arasındaki ayrım; benliğin başkalarını azaltan gücü; kendine güven ile başkalarına hürmet arasındaki uyumsuzluk, başkalarının size benzer olduğunu hayal etme "hatası"ndan doğan ilişki gibi meseleri ortaya atar. Art arda gelen bölümlerde bu meseleleri, kimi zaman kişiye özel, kimi zaman yardım kurumları, iş dünyası, tarih sahnesi, müzik çevreleri, Amerikan Solu gibi genel bağlamlarla bağlantılar kurarak oya gibi işler.



Yazar Schubert'ten örnek vererek, oda müziği icracılarının beraber çalma ve ortaya büyüleyici ve ahenkli bir müzik çıkarma tecrübelerinden yola çıkarak, toplum içinde başkalarına ve kendine saygı, mesafelilik, hem bireyselliğini ortaya koyup hem de birileriyle beraber bir şey yapma denklemi için güzel bir çözüm önerir.

Kitap herkesi, bireylerinin kendilerine ve başkalarına saygı duymayı başarabildiği, ahenkli sesler çıkarabilen bir toplumun hayalini kurmaya davet ediyor.