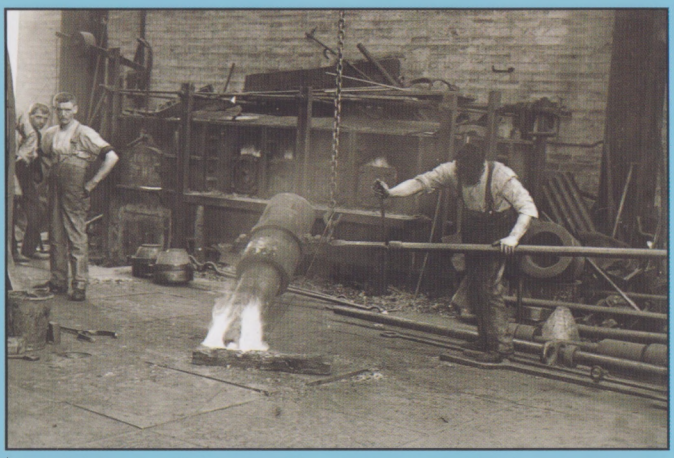
Özgürlük

Zygmunt Bauman



İngilizce'den Çeviren: Kübra Eren

AYRINTI

ZYGMUNT BAUMAN

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

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlaki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (1972); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (1976); *Socialism: The Active Utopia* (1976); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (1982); *Legislators and Interpreters (1987)* [*Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. K. Atakay, Metis Yay., 1996]; *Freedom (1988)* [*Özgürlük*, Çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998]; *Modernity and the Holocaust (1989)* [*Modernlik ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997]; *Modernity and Ambivalance* (1991) [*Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003]; *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992) [*Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000]; *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality* (1995) [*Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001]; *Globalization: The Human Consequences* (1998) [*Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1999] ve *The Individualized Society* (2001) [*Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., 2005]. Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 919
İnceleme Dizisi: 267

Özgürlük
Zygmunt Bauman

Kitabın Özgün Adı
Freedom

İngilizce'den Çeviren
Kübra Eren

Yayıma Hazırlayan
Arlet İncidüzen

Son Okuma
Yeliz Eke

© Original English language edition copyright (1998)
Open International Publishing Limited. All rights reserved.
Copyright Ayrıntı Yayınları, 2015. All rights reserved.

Türkçe yayım hakları AnatoliaLit Agency aracılığıyla alınmıştır.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Popper foto / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66

Birinci Basım *2015*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-025-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/AYRINTIYAYINEVI facebook.com/ayrinti.yayinlari instagram.com/ayrintiyayinlari

Zygmunt Bauman

Özgürlük



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

ÇALIŞMAK SAĞLIĞA ZARARLIDIR
Annie Thébaud-Mony

BERABER
Richard Sennett

HAYATIN ANLAMI
Terry Eagleton

DUYURU
Michael Hardt-Antonio Negri

KÜRESELLEŞMENİN SONU MU?
Arif Dirlik

İSYAN PAZARLANIYOR
Joseph Heath & Andrew Potter

VAMPİRİN KÜLTÜR TARİHİ
Gülay Er Pasin

TUHAF ALAN
Burcu Canar

ÜTOPYA
Nilnur Tandaçgüneş

AKIL HASTALIĞI VE PSİKOLOJİ
Michel Foucault

İŞLETME HASTALIĞINA TUTULMUŞ TOPLUM
Vincent de Gaulejac

ETİN CİNSEL POLİTİKASI
Carol J. Adams

TOPLUMLA YÜZLEŞME
Zülküf Kara

iKOMÜNİZM
Colin Cremin

KÜRESEL ÇARKIN DIŞINDA KALANLAR
Kathrin Hartmann

AZINLIĞIN ZENGİNLİĞİ HEPİMİZİN ÇIKARINA MIDIR?
Zygmunt Bauman

PSİKOLOJİDE SÖZ VE ANLAM ANALİZİ
Sibel A. Arkonaç

ÇALIŞMA SORUNU
Kathi Weeks

BENLİK YANILSAMASI
Bruce Hood

VAHŞİ HUKUK
Cormac Cullinan

TÜRKİYE KENTLEŞMESİNİN TOPLUMSAL ARKEOLOJİSİ
Erbatur Çavuşoğlu

MARKSİZMDEN SONRA MARX
Tom Rockmore

OYUN, OYUNBAZLIK, YARATICILIK VE İNOVASYON
Patrick Bateson & Paul Martin

İLAHİ GAZAP:
DEHA NEDİR? DÂHİ KİMDİR?
Darrin M. McMahon

HARCIYORUM ÖYLEYSE VARIM
Ekonominin Gerçek Maliyeti
Philip Roscoe

KREDİOKRASİ
ve Borç Reddi Davası
Andrew Ross

ZİHİN VE DOĞA ARASINDA
Bir Psikoloji Tarihi
Roger Smith

İçindekiler

Giriş 7
Panoptikon ya da Toplumsal İlişki Olarak Özgürlük 17
Özgürlüğün Toplumsal Kökeni Üzerine 42
Özgürlüğün Getirileri ve Bedelleri 69
Özgürlük, Toplum ve Toplumsal Sistem 98
Özgürlüğün Geleceği: Varılan Birtakım Sonuçlar 121
Kapsamlı Okuma İçin Öneriler 135

Giriş

"Dilediğini söyleyebilirsin. Burası özgür bir ülke." Bu ifadeyi durup anlamını düşünemeyecek kadar sık kullanır ve duyarız. Onu, bizim ve karşımızdakinin kolayca anlayacağı, açık ve aşikâr bir ifade olarak kabul ederiz. Bir bakıma özgürlük, soluduğumuz hava gibidir. Bu havanın ne olduğunu sormaz, onun hakkında düşünüp tartışmaya zaman harcamayız. Şayet kalabalık ve havasız bir odada nefes darlığı çekmiyorsak.

Bu kitabın yazılma amacı (olur da değerlendirecek olursak) aşikâr olarak değerlendirdiğimizin aslında hiç de öyle olmadığını; görünürdeki tanıdıklığının yalnızca sık (ve ileride göreceğimiz gibi kötüye) kullanımından kaynaklandığını; uzun,

kabarık ve nadiren hatırlanan bir geçmişi ve kabul edebileceğimizden çok daha müphem bir şey olduğunu; kısacası, özgürlükte, göze görünenden daha fazlası olduğunu göstermektir.

Bir an için başladığımız ifadeye geri dönelim. Dikkatlice dinlediğimizde bu ifade bize ne söyler?

Bu ifade bize ilkin, özgürlük halinde senin ve benim başka şartlar altında yapılması imkânsız ya da riskli olanı yapabileceğimizi söyler. Cezalandırılma, hapse atılma, işkence görme ya da zulme uğrama korkusu olmadan dilediğimizi *yapabiliriz.* Fakat onun, eylemimizin ne kadar etkili olacağı konusunda bir şey söylemediğine dikkat edelim. "Özgür ülke" bize yaptığımızın amacına ulaşacağının ya da söylediğimizin kabul edileceğinin garantisini vermez. Esasen ifadenin üstü kapalı olarak kabul ettiğine göre, sözlerimizin doğruluğu ya da bilgeliği onları oluşturmanın bir şartı değildir ve izin verilmesi için eylemlerimizin makul olması gerekmez.

O halde bu ifadeye göre, özgür bir ülkede olmanın anlamı kişinin kendi yaptıklarından sorumlu olmasıdır. Kişi hedeflerinin peşinde koşmakta (şanslıysa onlara ulaşmakta) özgürdür ama aynı zamanda hata yapmakta da özgürdür. İlki ikincisiyle birlikte aynı paket içinde gelir. Özgürsen kimsenin senin giriştiğin eylemi yasaklamayacağından emin olabilirsin. Ancak yapmayı dilediğinin ve yaptığının, seni beklediğin faydaya, hatta herhangi bir faydaya götüreceğinin garantisi yoktur.

İfademizin ortaya koyduğuna göre, özgür olmanda ve öyle kalmanda tek önemli unsur, özgür bireylerin toplumu olan "özgür toplum"un dilediğin gibi davranmanı yasaklamaması ve seni bu eylemlerinden dolayı cezalandırmaktan kaçınmasıdır. Fakat burada mesaj yanıltıcı olmaya başlıyor. Yasaklama ve cezai yaptırımların yokluğu kişinin dilediğince davranması için gerçekten de gerekli bir koşuldur; ne var ki yeterli değildir. Canın istediğinde ülkeyi terk etmekte özgür olsan da bilet için paran olmayabilir. Seçtiğin alanda yetenek peşinde koşmakta özgür olabilirsin ama bu o alanda kendine yer bulacağın anlamına gelmez. İlgini çeken bir işte çalışmayı dilesen de hazırda

böyle bir iş bulamayabilirsin. Yani dilediğini söyleyebilirsin ama sesinin hiç duyulmama ihtimali vardır. Bu yüzden özgürlük, kısıtlamaların yokluğundan daha fazlasıdır. Bir şeyler yapabilmek için kişinin *imkânlara* ihtiyacı vardır. Bizim baştaki ifademiz sana bu olanakların sözünü vermez ama (haksız yere) bunun önemsiz olduğu intibası yaratır.

Biraz gayretle ifademizden okunabilecek bir mesaj daha vardır. Bu, söz konusu ifadenin açıkça ya da üstü kapalı olarak, ne iddia ettiği ne de yalanladığı bir önermedir ama onu tartışma gerektirmeyen bir varsayım olarak kabul eder. İfademizin tartışmasız kabul ettiği şudur: Şans verildiğinde kişi gerçekten "dilediğini söyleyebilir" ve "dilediğini yapabilir". Bir başka deyişle, bu kabule göre bir birey, tabiatı gereğiymişcesine, kendi eylem ve düşüncelerinin gerçek kaynağı ve efendisidir; kendi takdirine bırakıldığında düşüncelerini ve eylemlerini niyetine uygun olarak istediği gibi biçimlendirebilir.

Kendi güdüleri tarafından yönlendirilen bu birey imajı, *tasarlanmış* veya *kasıtlı*, "yazarı olan" bireysel bir eylem imajı doğal karşılanabilmiştir çünkü içinde yaşadığımız türdeki toplumun sağduyusuna sıkıca yerleşmiştir. Gerçekten de hepimizin insanlar ve onların hareketleriyle ilgili düşünme şeklimiz böyledir. Kendimize sorarız: "Ne demek istedi?", "Neyin peşinde?", "Bunu neden yaptı?" -dolayısıyla eylemlerin, aktörlerin kasıt ve amaçlarının etkileri olduğunu ve eylemlere "anlam verebilmek" için kasıt ve amaçlardan ötesine gidilmesine gerek olmadığını varsayarız. Kişinin güdülerinin eylemlerinin nedenleri olduğuna inandığımızdan, eylemler için tam ve pay edilmemiş sorumluluğun da eyleyende (yaptığı şeyi yapmaya zorlanmadığı, yani özgür olduğu bilgisi verildiğinde) olduğunu varsayarız.

Sağduyu tarafından (yani diğer herkesin görüşüyle) desteklendiklerinde, inançlarımız o kadar sağlam zemine oturmuş ve aşikâr gelir ki meşrulukları hakkında soru sormaktan topyekûn kaçınırız. Böyle inançların en başta nereden geldiklerini ve güvenilirliklerini ne tür deneyimlerin sağlayacağını sormayız. Bu yüzden, kendi inançlarımız ile Batılı, modern ve kapitalist

toplumumuzun büyük oranda kendine has özellikleri arasındaki bağlantıyı görmezden geliyor olabiliriz. İnançlarımız için daima yeni kanıtlar sunan tecrübenin, bu belirli tür toplumun insan hayatı için kurduğu yasal çerçeveden kaynaklandığından habersiz kalıyor olabiliriz ve hatta kalıyoruz. Her bir bireyi hak, yükümlülük ve sorumluluk öznesi olarak isimlendiren; bireyi ve yalnızca bireyi eylemlerinden sorumlu tutan; eylemi, nihai neden ve açıklaması aktörün niyeti olan bir tür davranış olarak tanımlayan bu belirli yasadır. Olan biteni aktörün kendi için kurduğu amaçla açıklayan da bu yasadır. İnançlarımızı pekiştirmeyi sürdüren deneyimi yaratan tabii ki de hukuk teorisi değil (pek çoğumuz bunu daha önce hiç duymamıştır bile), onu takip eden pratiktir -kendi isimleriyle sözleşmeleri imzalayan, üzerine yükümlülükler/borçlar alan, senetleri için sorumluluk taşıyan bireyler. Bunun her an her yerde gerçekleştiğine şahit oluruz ve bu yüzden özelliğini fark etme şansımız yoktur. Onu daha çok "şeylerin doğasını", insanların evrensel, değişmez "öz"lerini dışa vuran bir şey olarak görürüz.

Tarihinin büyük bir kısmı boyunca sosyoloji, sağduyuya dayalı inançlarımızdan ya da onları destekleyen insan yapımı toplumsal gerçekliklerden daha evrensel değildir. Sosyoloji, Batılı, modern kapitalist toplumun deneyiminden ve bu deneyimin gündeme getirdiği sorunlardan doğmuştur. Bu deneyim, onu zaten kendilerine has ve kemikleşmiş yollarıyla anlaşılır kılmış, sağduyuya dayalı inançlarla, deyim yerindeyse önceden paketlenmiş ve önceden yorumlanmış yani tamamlanmış olarak gelir. Sosyologların, toplumlarının işleyişini düzenli, sistematik bir biçimde usa vurmaya çalıştıkları zaman, bireylerin "normalde" eylemlerinin kaynağı olduğunu, eylemlerin aktörlerin amaçları ve niyetleri tarafından şekillendiğini ve aktörlerin güdülerinin de eylemin aldığı yönün nihai açıklamasını sunduğunu temel varsayım alma konusunda sağduyuyu takip etmelerinin nedeni budur. Her bir bireyin özgür iradesi ve eşsizliği, belirli toplumsal düzenlemelerden ziyade doğanın bir ürünü, sözümona bir *brute fact* [kaba gerçek] olarak görülmüştür.

Bu, bir bakıma sosyologların dikkatinin özgürlük yerine "tutsaklığa" [özgür olmama hali] çevrilmiş olduğu varsayımı yüzündendir; eğer ikincisi doğanın bir olgusuysa, ilki yapay bir yaratım, belli toplumsal düzenlemelerin bir ürünü ve dolayısıyla sosyolojik olarak ilgi çekici olan olmalıdır. Sosyolojinin kurucularının bize bıraktığı görkemli mirasta "özgürlük" nispeten daha nadir görülür. Sosyal teorinin ana bölümünde özgürlüğün "toplumsal koşullanması"nın ciddi anlamda değerlendirildiği yerler çok nadirdir. Diğer yandan, "toplumsal kısıtlama"ya, baskılara, etkilere, güce, zorlamaya ve her insana bahşedilmiş özgürlüğün kendini göstermesini engellemekle suçlanan başka insan yapımı unsurlara karşı yoğun ilgi ve derin gözlem vardır.

Özgürlüğü odağın dışında bırakıp yerine onun kısıtlanışına yoğunlaşmak bizi şaşırtmamalı. Özgür irade varsayımı toplumsal düzeni bir bilmeceye çevirmiştir. Sosyologlar da tıpkı sıradan insanlar gibi etraflarına baktıklarında insan davranışının her nasılsa düzenli, bir deseni takip eder ve genellikle tahmin edilebilir –birtakım olayların gerçekleşmesinin diğerlerinden daha olası– olduğunu ve bir bütün olarak toplumda düzene uygunluk gösterdiğini fark etmeden geçememiştir. Peki eğer toplumun her bir bireyi eşsizse ve özgür iradesini kullanarak kendi amaçlarının peşinde koşuyorsa, düzene uygunluk nereden geliyor? İnsanın gönüllü addedilen eyleminin açıkça rastlantısal olmadığı gerçeği bir gizem halinde belirmiştir. Daha pratik bir diğer anlayış, sosyologların "özgürlüğün sınırları"nın keşfine girişmelerini sağlayan enerjiye eklenmiştir. Aydınlanma çağının diğer düşünürleriyle birlikte, sosyologlar da sadece dünyayı keşfetmeyi değil aynı zamanda insanlar için yaşanacak daha güzel bir yer yapmayı diler. Bu bakış açısıyla, bireyin özgür iradesi iyi ve kötü yanlarıyla harmanlanmış bir lütuftur. Herkesin yalnızca kendi çıkarının peşine düşmesiyle, ortak çıkarların yeteri kadar gözetilememesi mümkündür. Bireylerin kaçınılmaz olarak özgür olmalarıyla birlikte, toplum düzeninin bir bütün olarak doğru şekilde idame ettirilmesi, özel bir

çabanın ve dikkatli bir çalışmanın nesnesi haline gelmelidir. Yine, esas çalışılması gereken, en azından kimi (toplumsal yönden zararlı) bireysel niyetlerin yumuşatılabilme, durdurulabilme ya da tümüyle baskı altına alınabilme yollarıdır. Bu nedenle, özgürlüğün sınırlarına gösterilen yoğun ilginin hem bilişsel hem de normatif gerekçeleri vardır.

Sosyolojinin öncelikle "tutsaklığın bilimi" olarak gelişmesinin nedenleri bunlardır. Sosyolojinin hemen her projesinin, bilimsel araştırmanın ayrı bir programı olarak temel kaygısı bireylerin özgür olmalarına rağmen neden, neredeyse düzenli az çok sabit bir şekilde davrandıklarıdır. Ya da aynı soruyu daha normatif bir bakış açısıyla düşünecek olursak, özgür bireylerin eylemlerini belirli bir yöne sevk etmek için hangi koşullar sağlanmalıdır?

O halde sınıf, güç, egemenlik, otorite, toplumsallaşma, ideoloji, kültür ve eğitim gibi kavramlar insan dünyasının sosyolojik haritasını düzenlemiştir. Tüm bu ve benzeri kavramların paylaştığı şey, kişisel iradeye sınırlar koyan ya da gerçekleşen eyleme (tasarlanmış eylemden farklı olarak) müdahale eden bir dış baskı düşüncesidir. Bu kavramların varsaydığı olguların ortak özelliği ise bireysel eylemleri dış baskılar olmaksızın, izleyecekleri yoldan farklı bir yola yönlendirmeleridir. Kümülatif olarak söz konusu kavramlardan, kendi kişisel güdü ve çıkarlarına göre davrandığı iddia edilen bireylerdeki görece rastlantısal olmayan ve düzene bağlılık gösteren davranışları açıklaması beklenir. Bu son iddianın bir araştırma ya da açıklama nesnesi olmadığını hatırlayalım; o, sosyolojik söyleme apaçık bir kabul olarak girmiştir.

Dışsal, birey dışı baskılarla ilişkili olan bu kavramlar iki genel kategoriye ayrılabilir. İlk kavram grubu birtakım "dışsal kısıtları" inceler: tıpkı kalın bir mermer tabakasının heykelin kurgusuna gösterdiği neredeyse fiziksel, somut direnç gibi. Dışsal kısıtlar, bireysel niyetleri uygulanabilir ve gerçekdışı, bireylerin eylem yoluyla ulaşmak istedikleri durumları da hayli olası ve uzak ihtimal diye sınıflandıran unsurlardır. Birey hâlâ

özgürce seçtiği hedeflerin peşinden koşmaktadır; fakat onun iyi tasarlanmış çabaları sert kaya, güç ve sınıfın aşılmaz duvarıyla ya da zorlayıcı aletlerle çarpıştıkça çöker. İkinci kavram grubu bireyler tarafından "içselleştirilme" eğilimindeki bu düzenleyici güçlerle ilgilidir. Bireyin salt güdü, beklenti, umut ve hırsları, eğitim, alıştırma veya bilgilendirme yoluyla ya da sadece etrafındaki insanların oluşturduğu örnek aracılığıyla özel bir biçimde şekillenir, böylece doğrultularının baştan beri tamamen rastlantısal olduğu söylenemez. Bu tarz bir rastlantısallığı yıkma eylemi (*de-randomization*), "kültür", "gelenek" ve "ideoloji" gibi kavramlar tarafından kabul edilir. Tüm bu tarz kavramlar, inançların ve güdülerin toplumsal üretiminde bir hiyerarşik yapı öngörür. Tüm dilekler özgürdür ama bazı dilekler daha özgürdür: Bilerek ya da bilmeyerek eğitimci rolü üstlenen bazı insanlar, başkalarının bilişsel yatkınlıklarını, ahlaki değerlerini ve estetik tercihlerini işler (ya da değiştirir) ve böylece niyetlerine ve ardından gelen eylemlerine paylaşılan, ortak birtakım öğeler katar.

Demek ki insan eylemleri ya alenen dışarıdan gelen (kısıtlar gibi) ya da görünüşte içeriden gelen (hayat görüşü ya da vicdan gibi) insanüstü etkiler tarafından düzenlenmektedir. Bunlar, insan davranışında gözlemlenen rastgele olmama durumunu tümüyle açıklar. Bu yüzden insanın, özgür iradeyle kuşanmış, eylemlerini kendi güdüleri, amaçları ve çıkarları doğrultusunda belirleyen bir birey olarak görüldüğü temel varsayımımızı değiştirmemize gerek yoktur.

Hatırlayalım, sosyoloji belirli bir tür toplumun yansıması olarak ortaya çıkmıştır: kapitalizmin gelişmesiyle bağlantılı olarak kendini modern çağda Batı'da kuran toplumun. İnsanların özgür bireyler olarak kurulmasının (insan türünün evrensel bir özelliği olmasındansa), bu tarz bir toplumun kendine has özellikleriyle ilgili olduğu tahmini öylece reddedilemez. Eğer tahmin doğruysa, o zaman özgür birey tıpkı ait olduğu toplum gibi tarihsel bir yaratım olarak ortaya çıkacaktır. Ve bu özgür birey ile üyesi olduğu toplum arasındaki bağlantı çok

daha kuvvetli ve pek çok sosyoloğun varsaydığından daha önemli olacaktır. Toplumun onunla alakası, bireysel uğraşlara bariyerler inşa etmekle ve "kültürel düzenlemeler" ya da "ideolojik yönlendirmeler"le sınırlı kalmayacaktır. İnsanın, özgür bir birey olarak salt mevcudiyetiyle alakalı olacaktır. Sadece özgür bireyin hareket etme şekli değil, özgür bireyler olarak erkekler ve kadınların salt kimlikleri de toplum tarafından oluşmuş kabul edilecektir.

Özgür birey olmanın tarihsel ve mekânsal açıdan kısıtlanan etkisini, aynı şekilde kendisi de kısıtlı olan deneyimle sınırlanmış bir söylemin içinden keşfetmek ve anlamak çok zordur. Sen ve ben, bunun ne kadar zor olabileceğini değerlendirmek için iyi bir pozisyondayız. Bir "birey olmayan" insan, zihinsel kimliğini kurmakla, kendi refah ve memnuniyetiyle meşgul, özgür seçim yapamayan insan; biz bunu asla tam olarak hayal edemeyiz. Onun, kendi yaşam tecrübemizde bir karşılığı yoktur. O bir canavardır, bir uyuşmazlıktır.

Yine de tarihsel ve antropolojik çalışmalar, bizim bu "doğal" özgür bireyimizin oldukça nadir bir tür ve yerel bir olgu olduğunu destekleyen kanıtlar sunmaya devam ediyor. Onu var etmek için birbirine bağlı çok özel bir dizi şart gerekli ve o yalnızca bu şartların sürmesi koşuluyla hayatta kalabilir. Özgür birey, insanoğlunun evrensel bir durumu olmaktan çok uzaktır; o tarihsel ve toplumsal bir yaratımdır.

Bu son cümleyi kitabın ana fikri olarak görebiliriz. Bu kitabın yazılma amacı, bir bakıma "tanıdık" olanı tuhaf hale getirmek; bireyin (müdahale edilip engellenebilse de normalde "daima sabit" bir nitelik olarak sorgulamadan kabul ettiğimiz) özgürlüğünü bir bilmece gibi, anlaşılmak için açıklanması gereken bir olgu gibi görmektir. Kitabın mesajı, belirli bir tür toplumla birlikte ortaya çıktığından (ve belki kaybolduğundan) dolayı bireysel özgürlüğe asla kesin gözüyle bakılamayacağı ve bakılmaması gerektiğidir.

Özgürlüğün, tek başına bireye ait bir özellik değil, sadece geçmiş ya da gelecekteki bir başka durumla karşıtlık oluş-

turduğunda anlamlı bir toplumsal ilişki halini alan, bireyler arasındaki belirli bir ayrıma dayanan bir tür nitelik olduğunu göreceğiz. Bir toplumun içinde özgür bireylerin varlığının, o toplumun statülerindeki farklılaşmanın göstergesi ve dahası bu tür bir farklılaşmayı dengede tutmak ve yeniden üretmek için de çok kritik bir rolü olduğunu göreceğiz.

İnsan türünün tarihinde, özgürlüğün evrensel bir insan durumu olarak belirecek kadar yaygın olmasının, modernite ve kapitalizmin ilerleyişiyle yakından bağlantılı göreceli bir yenilik olduğunu göreceğiz. Aynı zamanda özgürlüğün, ancak kapitalist toplumun hayat şartlarıyla ayrılmaz bir şekilde bağlanmış özel anlamı edindikten sonra evrensellik iddiasında bulunabildiğini ve "kişinin kendi kaderine hükmetmesi" olgusunun bilhassa modern çağrışımının, ortaya çıktığı anda, modern zamanların en belirgin karakteristik özelliklerinden toplumsal düzenin yapaylığına dair kaygılarla yakından ilgili olduğunu göreceğiz.

Özgürlüğün, toplumumuzda eşzamanlı olarak hem toplumsal bütünleşme ve sistemik yeniden üretim için vazgeçilmez bir koşul, hem de toplumun bütünleşmesi ve sistemin "çalışması" yoluyla durmadan yeniden yaratılan bir koşul olduğunu göreceğiz. Bireysel özgürlük, bireysel yaşam dünyası, toplum ve toplumsal sistem üçlüsünü bir arada tutan bağ olarak bu merkezi konumuna, özgürlüğün yakın zaman önce üretim ve güç alanından tüketim alanına kayması sonucu ulaşmıştır. Toplumumuzda bireysel özgürlük en başta tüketicinin özgürlüğünden oluşur; o, verimli bir pazarın varlığına tutunur ve karşılığında bu varlığın koşullarını güvence altına alır.

Son olarak, bu özgürlük formunun toplumsal gerçekliğin farklı boyutları ve daha önemlisi güncel politikanın karakteri ile devletin rolü için sonuçlarını araştıracağız. Bireysel özgürlüğün iyiden iyiye tüketici formunu almasıyla birlikte devletin sermayeyi ve işgücünü yeniden metalaştırma ve egemenlik yapısını meşrulaştırma yoluyla kendini geleneksel kaygılarından ayırma eğiliminin ihtimalini araştıracağız ki bu yollardan

ilki sistemin yeniden üretimiyle ilgisini kaybetmiş, ikincisi ise tüketici pazarında apolitik bir formda çözümlenmiştir.Araştırılacak bir sonraki ihtimal ise geleneksel devletin işlevlerinin zayıflaması ile devletin toplumsal demokratik kontrolden bağımsızlığının artması arasındaki nedensel ilişkidir. Ortaya çıkan toplumsal düzeni, eski modern-kapitalist toplumun sağlıksız, düzensiz ya da ölümcül derecede hastalıklı bir formu olarak görmek yerine, kendi içinde bir sistem olarak anlamaya çalışacağız. Ayrıca modern toplumun komünist formunun içsel mantığına ve tüketici özgürlüğünden yoksunluğun bireyin durumu için sonuçlarına kısaca göz atacağız.

1
Panoptikon ya da Toplumsal İlişki Olarak Özgürlük

Özgürlük bir ayrıcalık olarak doğmuş ve o zamandan bu yana öyle kalmıştır. O böler ve ayrıştırır. En iyiyi geri kalanlardan ayrı tutar. Özgürlüğü cazip hale getiren farklılıktır: Onun varlığı veya yokluğu; yüksek ile düşük, iyi ile kötü, istenen ile aykırı olan arasındaki zıtlığı açığa çıkarır ve temellendirir.

En başından itibaren özgürlük birbirinden keskin bir biçimde ayrılmış iki sosyal durumun birlikte var olmasını temsil eder; özgürlüğe ulaşmak ve özgür olmak terimleri ise düşük sosyal durumdan daha yükseğe çıkmak anlamına gelir. Bu iki

sosyal durum pek çok yanıyla birbirinden ayrılır fakat karşıtlıklarının içinde özgürlüğün niteliğiyle ilgili bir yönü daha fazla sivrilmiştir. Bu, başkalarının iradesine bağlı eylem ile kişinin kendi iradesine bağlı eylem arasındaki farklılıktır.

Birinin özgür olabilmesi için en az iki kişi gerekir. Özgürlük sosyal bir ilişkiye, toplumsal koşullarda bir asimetriye işaret eder; o, esasen, toplumsal ayrımı gösterir yani toplumsal bölünmeyi varsayar ve gerektirir. Kişiler ancak kurtulmak istedikleri bir çeşit bağlılıkları olduğunda özgürleşebilirler. Eğer özgür olmak her yere gidebilme izninin olması anlamında kullanılıyorsa (*OED** bu kullanımın 1483'e dayandığını söyler), bu aynı zamanda evlerine bağlı, özgürce hareket etme hakkından feragat etmiş birilerinin var olduğu anlamına gelir. Eğer özgür olmak bağlardan ve yükümlülüklerden (*OED*, 1596) ya da iş ve sorumluluktan (*OED*, 1697) kurtulmak anlamına geliyorsa, bu ancak bağlı ve yükümlülüklerini taşıyan ya da çalışan ve sorumluluk sahibi insanlar sayesinde mümkündür. Eğer özgür olmak kısıtlanmadan eylemek anlamındaysa (*OED*, 1578), bu diğer bazı kimselerin eylemlerinin kısıtlandığını ima eder. Eski ve ortaçağ İngilizce'sinde özgürlük hep muafiyet anlamına gelmiştir: vergi, ayakbastı bedeli, görev, hükümdarın yargı yetkisinden muafiyeti. Muafiyet yeri geldiğinde ayrıcalık anlamı kazanır: Özgür olmak bir kurumun, bir şehrin veya bir mülkün ayrıcalıklı haklarına sahip olmakla eşdeğer görülür. Muaf ve ayrıcalıklı olanlar artık soyluluk ve itibarlılık saflarına katılmıştır. On altıncı yüzyılın sonuna kadar özgürlük, asil soya sahip olmak, soyluluk, cömertlik ve asillikle, yani ayrıcalık ve üstünlüklerinin delili olarak görülen tüm güçlü ve kudretli özellikle eşanlamlı olarak kullanılır. Daha sonra terim soyluluk bağlantısını kaybetse de ayrıcalık anlamını korur. Artık özgürlük söylemi aslen özgür olmayan bir insanlık durumunda kimin özgür olma hakkına sahip olacağı sorusuna odaklanmıştır.

---

* *Oxford English Dictionary*. (y.h.n.)

Modern toplum, öncüllerinden, kendisine yönelik yaklaşımını bekçi-usulünden bahçıvan-usulüne çevirmesiyle ayrılır. O, toplumsal düzenin devamlılığını (yani insan hareketinin belli parametreler içinde tutulmasını ve insan davranışının bu parametreler içinde tahmin edilebilmesini) gündemde tutulacak, üstüne düşünülecek, tartışılacak, ilgi gösterilecek ve çözülecek bir mesele olarak görür. Modern toplum güvenliği sağlamak için bilinçli önlemler almadan güvenli kalınabileceğine inanmaz. Bu önlemler her şeyden önce insan davranışının yönlendirilmesi ve kontrol edilmesi yani toplumsal kontrol anlamına gelir. Toplumsal kontrol gerektiğinde iki şekilde uygulanabilir. İnsan, yapılması istenmeyen şeyleri yapmaktan alıkoyulduğu ya da yapılması istenen şeyleri yapmaya teşvik edildiği durumlara sokulabilir. Toplumsal düzen için zararlı olduğuna inanıldığından bazı şeylerin yapılması istenmez. Birtakım şeylerin toplumsal düzeni sürdürüp canlandırdıklarına inanıldığından yapılması istenir. Bu, ister uzak durulması istenen, arzu edilmeyen bir davranış, ister teşvik edilip arzu edilen bir eylem olsun, mühim görev uygun koşulların yönetimidir. Yalnız bu görev ikiye ayrılır: engelleme ve teşvik etme. İnsanların şans verildiğinde toplumsal düzenin sürdürülmesinin aksine davranacaklarına inanmak için yeterli neden varsa, yönetimin amacı engellemektir. Eğer başka birtakım insanların şans verildiğinde mevcut düzeni sağlamlaştıran eylemler üzerinde olacaklarına inanılıyorsa, amaç teşvik etmek olur. Dışerklik ile özerklik [heteronomi ve otonomi], denetim ile özdenetim, sistemli yönetim ile özgürlük arasındaki karşıtlık bununla ilgilidir.

Michel Foucault ustaca yorumuyla, bizlere Jeremy Bentham'ın *Panopticon*'unun (tam adı: *Panopticon; or, the Inspection House, containing the Idea of a new Principle of Construction applicable to any Sort of Establishment, in which persons of any description are to be kept under Inspection and in particular to Penitentiary-House, Prisons, Houses of Industry, Work-Houses,Poor-Houses, Manufactories, Mad-Houses, La-*

*zarettors, Hospitals, and Schools: with a Plan of Management adapted to the Principle**) modern gücün ıslah edici doğasına dair önemli bir kavrayış olduğunu göstermiş; onun esas amacının organların yönetimi, temel yönteminin ise gözetleme olduğunu açığa çıkarmıştır. Yine de bu yorum *Panoptikon*'dan çıkarılacak kendi içinde gayet başarılı başka birtakım hususları dışarıda bırakır: *Panoptikon*** özgürlük ile tutsaklık, özerk ile güdümlü eylem arasındaki karşıtlığa dair bir kavrayıştır. Bu karşıtlık idealize edilmiş iki örnek arasındaki basit bir mantıksal ayrımdan çok, bir toplumsal yapı içinde birbirini belirleyen pozisyonlarla sosyal ilişki şeklinde kendini gösterir. Karşıtlığın her iki tarafının da aralarındaki bu yakın ve çapraşık ilişki içinde uzmanlık bilgisiyle donatılmış ve bu bilgiyi kullanma yetkisine sahip uzmanlarca tasarlanıp denetlenen toplumsal koşulların bilinçli, bir çeşit bilimsel *yönetiminin* bir ürünü olduğu gösterilmiştir.

Panoptikon'un (bu evrensel kontrol makinesinin) mahkûmları, yalnızca kapatılışlarının hizmet etmesi gereken amaçla, yani bekleneceği üzere onları oraya koyanların niyetiyle tanımlanır. Bu mahkûmlar güvenli gözetimin, bir yere kapatma, yalnızlık, zorla çalıştırma ve bilgilendirmenin *nesneleridir.*

---

* William Tait, *The Works of Jeremy Bentham*, Edinburgh, 1843, Cilt 4. [Jeremy Bentham, *Panoptikon: Gözün İktidarı*, Çev. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul, 2008. (y.h.n.)]

** Panoptikon, İngiliz filozof ve toplum kuramcısı Jeremy Bentham'ın 1785 yılında tasarladığı hapishane inşa modelidir. Bütünü (pan-) gözlemlemek (-opticon) anlamına gelen bu tasarım, birkaç katlık tek odalı hücrelerden oluşan bir halka üzerine kuruluydu. Her hücre bu halkanın iç kısmına açıktı ve halkanın dış cephesindeki duvarda birer pencere vardı. Halkanın ortasında mahkûmlardan tamamen saklanmış konumdaki gözlemcilerin kaldığı bir nöbet kulesi yer almaktaydı. Panoptikonun temelinde yatan ilke, tek odalı hücrenin içindeki sakine saklanacak hiçbir yer bırakmaması, buna karşılık dış cephedeki duvarın penceresinden gelen dış ışığın kuledeki nöbetçilere mahkûmun her hareketinin silüetini izleme olanağını sağlamasıydı. Bentham'ın yaklaşımına göre, gözlemlenen her yanlış davranışının ceza getireceğini bilen ama davranışlarının aslında ne zaman gözlemlendiğini bilmeyen mahkûmun, aklını başına toplayarak her zaman izleniyormuşçasına davranmaktan başka seçeneği yoktu. Böylece mahkûm bizzat kendi hareketlerini kollamak durumunda kalacaktı. (y.h.n.)

Koşullarının arkasındaki niyet onları olmadıkları ve olma iradesi göstermedikleri şeylere dönüştürmektir. Onları en başta mahkûm yapan da bu irade yoksunluklarıdır. Hapsedilmeleri sırasında tutuldukları koşulların, onları hapsedenlerin amaçlarına en iyi şekilde hizmet etmesi için dikkatlice hesaplanması gerekir. Böyle amaçlardan bazıları şunlardır: "İflah olmazı cezalandırmak, deliyi kontrol altında tutmak, ahlaksızı ıslah etmek, şüpheliyi tutuklamak, başıboş gezeni çalıştırmak, yoksulun bakımını sağlamak, hastayı iyileştirmek, heveslisini herhangi bir endüstri dalıyla ilgili bilgilendirmek ya da onu eğitime giden yolda yükselen yarış için yetiştirmek"[1]; kapatılmanın toplumsal kimliği amacına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. O, "ölüm odalarında müebbet hapis, duruşma öncesi kapatılma için tutukevleri, cezaevleri, ıslahevleri, darülacezeler, fabrikalar, tımarhaneler, hastaneler ya da okullar" halini alabilir. Ne var ki kapatılan kişinin koşulları, kapatılmanın toplumsal kimliğiyle birlikte farklılaşmaz.

Anlaşıldığı üzere, çeşitli sınıflardaki mahkûmlara uygun toplumsal koşullar, onların içkin özellikleriyle (yaşlı ya da genç, sağlıklı ya da hasta, suçlu ya da suçsuz, ahlaken düşkün ya da masum, onarılamayacak biçimde yozlaşmış ya da ıslah edilmeye muhtaç, cezayı hak eden ya da ilgiye aç olmaları gibi) değil, kendi hallerine bırakıldıklarında yapmaları olası eylemler ile kapatılmalarının gerektirdiği eylemler arasındaki düzenlemeyle (ya da bunun eksikliğiyle) ölçülür. Bu ikisi arasında olması muhtemel uyuşmazlığın mahkûmun iradesizliğine mi, fiziksel ya da ruhani güçsüzlüğüne mi, yoksa psikolojik hamlığı veya kusurluluğuna mı atfedilmesi gerektiği önemli değildir. Mühim olan tek şey istenen davranışın sadece başkalarının iradesiyle sağlanabileceğidir, mahkûmun iradesi ya yoktur ya da kasten "söndürülmüş" veya baskılanmıştır.

Panoptikonun (beklenen işlevsel görevi her neyse) mahkûmlarını birleştiren, gözetmenin mahkûmun eksik ya da güvenilmez iradesi yerine denetçinin iradesini yerleştirme ni-

1. A.g.e., s. 40.

yetidir. Denetçinin (hapishane gardiyanları, ustabaşılar, doktorlar, öğretmenler) iradesi, mahkûmun davranışlarını tanımlamak, yönlendirmek ve denetlemek zorundadır. Belirtmeliyiz ki mahkûmların kendilerinden yapmaları istenen şeylere dair ne *hissettiklerinin* önemi yoktur; emirleri *meşru* görmemiş ya da denetçilerin niyetlerini "içselleştirmemiş" olmaları mühim değildir. Panoptikon mahkûmların ne düşündükleriyle ilgilenmez, sadece ne yaptıklarıyla ilgilenir. İdeolojik hâkimiyet, kültürel hegemonya, beyin yıkama ya da ruhani itaate erişmek için gösterilen çaba başka nasıl adlandırılıyorsa, bu panoptikon bağlamında alakasız ve açıklanamaz bir tuhaflık olarak görülür. Kimse mahkûmların yapacaklarını en nihayetinde isteyerek yapıp yapmayacaklarını sormaz, yaptıkları sürece sorun yoktur.

Ahlaki reform meselesini davranışın en temel dışerklik ilkelerine kadar budamanın kinizim rüzgârını çağırması muhtemeldir. O, ahlaki olarak egemen bireyin söylemiyle uyumsuz ses çıkaran özgürlükçü savlara açıkça meydan okur. Bentham bu rüzgârı öngörmüş ve onu açık olanla yüzleştirmeye karar vermiştir. Liberal eleştirmenlerin öfkesini önceden kontrol altında tutmak için şüphelerini onlar adına dile getirmiştir: "Özgür bir vatandaşın liberal ruhu ve enerjisi, bir askerin mekanik disipliniyle ya da keşişin kanaatkârlığıyla değiştirilemez değil midir? Bu incelikle yapılandırılmış düzeneğin sonucu, *insan* suretinde bir dizi *makine* inşa etmek olmaz mı?" Ardından, Bentham bu şüphelerin gereksiz, korkularınsa yanlış yönlendirilmiş olduğunun açık kanıtı olarak gördüğünü ortaya koymaya devam eder:

> Tüm bu son derece hoş ama hiçbiri meselenin özüne dokunmayan sorgulamalara tatmin edici bir cevap verebilmek için meseleye tümüyle hâkim olmak gerekir. Bu disiplin yoluyla *mutluluğun* artması mı, yoksa azalması mı daha muhtemeldir? Onlara askerler diyelim, keşişler ya da makineler olsun, yani onlar yine de mutlu olanlar olacaktır; zaten gerisi önemli olmamalı. Savaşları ve fırtınaları yorumlamak ilginçtir lakin barışın ve sakinliğin keyfi çıkarılır.[2]

2. A.g.e., s. 64.

Zaten "özgür bir vatandaşın liberal ruhu" hiçbir şart altında panoptikon tarafından beslenmeyecektir. Ama o, barış ve sakinliği ve dolaylı olarak mahkûmların mutluluğunu garanti eder. Panoptikon tarzı barış ve sakinliğin ne anlama geldiğini, Bentham'ın savunmasının sav birliği ve tutarlılığıyla göze çarpan bütünselliğinden çıkarmak kolaydır. Bu barış ve sakinlik durumunun iki yüzü vardır. Nesnel olarak, bu durum mahkûmun hareketlerinin dışsal bağlamda düzenliliği, sabitliği ve tahmin edilebilirliği ile nitelendirilir. Hiçbir şey şansa bırakılmaz ve hiçbir gerçekçi seçenek mahkûmu seçim gerekliliği ile sınırlamaz. Umut edecek hiçbir şey yoktur ama korkacak bir şey de yoktur. Öznel olarak ise, "barış ve sakinlik" durumu mahkûmların davranışlarının denetçinin iradesi ile uyuşmazlık içinde olmadığı konusunda güvence verilmesi anlamına gelir ve bu yüzden öfke uyandırmaz, dolayısıyla bir başkaldırı ve buna verilen cezadan söz edilemez. Amirler mahkûmların davranışlarının uyumlu olmasından başka bir şeye ihtiyaç duymadığından ve durum hiçbir çelişki ya da ahlaki belirsizlik içermediğinden ödül akışını istikrarlı tutma sanatını öğrenmek kolaydır ve öğreneni bir çatışma içine sokmaz. Barış ve sakinliğin bu iki yüzü kendi aralarında mutluluğun hem gerekli hem yeterli bileşenlerini sağlar. "Bireyin özerkliği", seçme özgürlüğü bunların arasında değildir.

Ne var ki, Bentham'ın mahkûmları uzuvları dışarıdan iplerle hareket ettirilen birer kukla değildir. Mahkûmların düşünen ve tasarlayan varlıklar olması beklenir, onlar seçimler yapar ve eylemleri her zaman bu seçimlerden birinin ürünüdür. Onlar da geri kalan hepimiz gibi mutlu olmaya gayret ederler. Dolayısıyla tek bir konuda güvenilebilirler: Genellikle kendilerine daha az değil, daha çok mutluluk getirecek olan kararı verme eğiliminde olacaklardır. Yine de seçim yapmak bir mutluluk arama yöntemidir, mutluluğun kendisi değildir. Bu nedenle seçim yapanlar, sahip olunduğu andan itibaren seçime yer ve ihtiyaç bırakmayan, o "barış ve sakinlik" durumunu tercih ederler.

Panoptikonun tasarımcısı yalnızca en iştah kaçırıcı alternatiflerine izin verme yoluyla, basitçe "barış ve sakinliğin" avantajlarını belirginleştirerek, o tercihin sürekliliğini kolayca güvence altına alabilir. Bu sürekliliğin, koğuşundan faydalı ve kazançlı işgücü çıkarabilmesine bağlı olmasından endişelenen panoptikonun gelecekteki gözetmenine, mahkûmların halihazırdaki gergin durumlarında baskıyı tamamlamak için ekstra bir çabaya gerek olmadığı konusunda teminat verir. Bentham'ın sözleriyle gelecekteki gözetmen,

> işe girişirken sınırlarını nasıl belirleyeceğini bana sormayı nadiren gerekli bulacaktır. Bu yönetim altında, ellerinden geleni yaparak üreten çalışanlarına iş güvencesi olarak daha fazla ne dileyebilir, hayal edemiyorum. Mahkûm her halükârda endüstrinin vereceği güvenceden ve parça başına değil gün başına ücretlendirilen sıradan bir ustabaşının çalışkanlığından çok daha fazlasını bulacaktır. Bir adamın çalışmak dışında başka hiçbir meşgalesi yoktur, konuşacak bir Allah'ın kulu olmadan, sabahtan akşama bayat ekmeğini yiyip suyunu içmek dışında... Bu teşvik onun elinden geleni yapması için gereklidir: Ama daha fazlasını yapmaya gerek yoktur.[3]

Bayat ekmek, su ve tek kişilik hücrenin yalnızlığıyla karşılaştırıldığında, herhangi bir değişim –buna ağır işgücü ve azami fiziksel çaba da dahil– ödül olarak algılanacaktır. Seçim aslında basittir, düzgün ve faydalı davranma yetisinden yoksun insanların bile doğru tercihe yöneleceğine güvenilebilir. Bu güvenin kaynağı, seçen kişiye atfedilen erdemler değil, seçimin basitliğidir. Seçme kolaylığını muhafaza etmek, panoptikon adı altında tanımlı "yönetim"in görevidir. Görev, ancak ve ancak, zorunlu olduğu bildirilmemiş her davranışı yasaklayıp bertaraf etmeyi amaçlayan ve bu amacını gerçekçi kılmaya uygun kaynaklar tarafından desteklenen düzenlemelerle gerçekleştirilebilir.

Panoptikon'un ana fikri, görevi rutin işlemlere indirgeyerek kolay ulaşılabilir bir şekilde sunan, ucuz ve kusursuz kay-

3. A.g.e., s. 54.

nakları sağlamaktır. Bentham'ın söylemiyle bu kaynaklar, hem mahkûmlara hem denetçilere alan yaratan belirli bir mekân düzenlemesiyle, özellikle de çok amaçlı bir binanın özel tasarımıyla üretilir. Fakat bu mimari aracın arkasında, dönemin teknolojik ufku tarafından sınırlanmış uygulanma şeklinin ötesinde daha geniş bir prensip yatar.

Bentham'ın kendi sözleriyle panoptikonun özü, denetçinin konumun *merkeziyeti* ile o meşhur ve etkileyici *görülmeden görme* düzeneğinin birleşmesine dayanır. Bu, özün bilgi eşitsizliği olması anlamına gelir: Denetçi mahkûmlara dair her şeyi bilirken, mahkûmların denetçi hakkında hiçbir bilgisi yoktur. Denetçinin bulunduğu yer ve yaptıkları, sırla örtülmüş, görünmez ve bu yüzden tahmin edilemezken, mahkûmun yaptığı her şey daimi inceleme altında olup, sürekli değerlendirmeye ve ıslah edici bir karşı eyleme açıktır. En azından mahkûmlara yansıtılan bu olmalıdır. Şüphesiz, gerçek anlamda kesintisiz yapılan gözlem güzel olurdu fakat bu yapılabilse bile fazlasıyla masraflı olacağı söylenebilir. Bu yüzden Bentham'a göre, "istenilecek bir sonraki şey" şudur: "Her anında buna inanmak için nedenler gören ve bir türlü aksine ikna olmayı başaramayan mahkûm nihayet kendi durumunu 'denetim altında' olarak *kavramalıdır*."[4] Mahkûm mahremiyetinin yabancıların dik bakışları karşısındaki savunmasızlığı her an varlığını korumalıdır. Asıl önemli olan, denetçinin "*bariz* her yerde bulunma hali"dir (vurgular Bentham'a ait). Denetçinin gözlerinin sürekli üzerilerinde olduğuna bir kere ikna olan mahkûmlar, bir daha asla kendi kafalarına göre davranamayacak ve kendi iradelerini kullanabilecekleri hiçbir fırsata sahip olamayacaklardır; bu yüzden de kullanılmamaktan ötürü güçsüz kalan iradeleri günden güne solacaktır. Kontrolün kalıcılığı ve aynı anda pek çok yerde bulunuşu, mahkûmları sadece özgürlüklerinden mahrum bırakmayacaktır: Eğer etkiliyse, onları özgür olmaktan, kendi eylemlerini seçmek ve yönlendirmekten, kendi hayatlarını biçimlendirmek ve yönetmekten aciz hale getirecektir. Artık onlar,

4. A.g.e., s. 40, 44.

hayatlarını kendileri yerine denetçinin düzenlemesine ihtiyaç duyacak; özel mutluluk türleri, kendilerince "barış ve sakinlik" durumu artık elde edilmek ve sürdürülmek için özgür olmamayı, yani dışerkliği gerektirecektir. Ve bu mucizevi yeniliğe, ahlaki nutuklar, nasihatler ya da mahkûmun ruh ve zihnini birleştiren farklı herhangi bir yol gerekmeden ulaşılacaktır. İhtiyaç duyulan sadece görünürdeki davranışsal kontroldür ve bu, başlıca prensibi bilgideki eşitsizlik olan dışa bağımlılıklar ağının uygun bir şekilde organize edilmesine bağlıdır.

"Görülmeden görme", denetçileri, denetledikleri mahkûmlar *karşısında* özgür yapar. Bu durumda denetçinin özgürlüğü, mahkûmların yaptığı ya da dilediğinden bağımsız hareket edişine ve mahkûmlara kendi iradesinin nesneleri gibi davranabilme yetisine, yani mahkûmların eylemlerini etkileme ve değiştirme, davranışlarının belirleyicisi olarak onların iradelerinin yerine kendi iradesini koyabilme yetisine dayanır. Onlar*dan* bağımsızlık ve onlar üzerind*eki* hâkimiyetin kombinasyonu denetçilerin mahkûmlar *karşısındaki* özgürlüğünü oluşturur. Özgürlük bir tarafında dışerklik ve irade yokluğunun yer aldığı ilişkinin diğer tarafıdır. Denetçiler, eylem özgürlüğü mahkûmiyet şartlarının dışında bırakıldığından dolayı onlar karşısında özgürdür.

İlişkisel olarak denetçilerin özgürlüğü yalnızca tek yöne işaret eder. Yüce ve her yerde olan denetçiler için de tıpkı karşılarındaki mahkûmlar gibi özgür olmadıkları ilişkisel yönler vardır. Neticede denetçiler panoptikona kendi seçimleri olmayan özel bir görevi yerine getirmek için yerleştirilirler: izlemek ve emir vermek. Görevin kendiliğinden tatmin edici olması gerekli değildir, en iyi ihtimalle makul bir hayat sürmek için tatmin edici bir yoldur ve bu yüzden sıyrılabileceklerini hissettikleri anda, görevin gerektirdiklerinden daha azını yapmaya çekinecekleri konusunda güven vermezler. Bu nedenle en karmaşık politik sorulardan biri, "Quis custodiet ipsos custodes?"* sorusu, başkalarının davranışlarını yönetme

* "Gözetleyenleri kim gözetleyecek?" (ç.n.)

yetkisi verilmiş her türden insana sorulduğu kadar panoptikonun personeline de sorulmalıdır. Gerçi panoptikonun tasarımı zaten bu sorunu hesaba katmıştır: Bentham bize bunu en etkili yöntemle çözeceğinin güvencesini verir. Bu yöntemde, "yardımcı muhafız ya da denetçiler, hizmetliler ve her türden astlar, tıpkı mahkûmlar ya da yönetilen diğer kişilerin kendi karşılarında olduğu gibi, *baş*muhafız ya da denetçinin aynı karşı gelinemez kontrolü altında olacaklardır."[5] Denetçilerin karşı gelinemez kontrolü ile mahkûmların karşı gelinemez kontrolü, aynı prensiple yani bilginin asimetrisi yoluyla güvence altına alınır. Denetçilerin doldurduğu merkezi locanın içerisi, mahkûmlar için ışın geçirmez ve görünmezken, başmuhafızın bakışları karşısında tamamen şeffaftır. Denetçiler gözetmenin ne zaman onları iş üzerinde izlemeyi seçeceğini bilemeyecektir zira o bunu istediği her an görünmeksizin yapmakta özgürdür. Mahkûm için denetçi neyse, denetçiler için de gözetmen odur yani "açıkça her yerde olabilen"dir. Başmuhafızın denetçilerin karşısındaki bu özgürlüğü, denetçilerin mahkûmlar karşısındaki özgürlüğüne sınırlamalar dayatır: Seçenek yelpazelerine koymaları yasaklanan tek şey koğuşları üzerinde baskı kurmama tercihidir. Yani denetçilerin, mahkûmların özgürlüğüne izin verme özgürlüğü yoktur. Sonuçta onlara tanınan özgürlük de sınırsız değildir. Denetçilerin (çalışanlar, gelirleri çalışma zamanına bağlı değişmeyen, görevlerini içsel bir çekimden dolayı değil düzenli maaş için yapılan bir iş olarak görenler) bir çalışan grubu olması durumunun mantığı, davranışlarının çalıştıkları kurumun amaçlarıyla uyumlu olacağının garantisini vermediğinden, özgürlüklerinin sınırsız olmasına da izin verilmez. İstenmeyen, zararlı davranış önüne geçilemeyecek bir ihtimaldir. Bu tarz bir davranış, tasarlanmış önlemler yoluyla yapay olarak engellenmek zorundadır. Bu nedenle denetçinin hayati önemdeki eylemlerinin dışerkliğini belirleyecek bir düzene ihtiyaç duyulur.

5. A.g.e., s. 45.

Yukarı, "gözetleyeni" "gözetleyen"e, yani başmuhafızın kendisine doğru bir adım daha attığımızda resim tümüyle değişir. Panoptikon, tasarımcısı tarafından özgür bir girişimciye, mahkûmların işgücünü pazarlanabilir bir ürün üretimine ve dolayısıyla panoptikonun kendisini kazançlı bir işletmeye dönüştürmek için en iyi fırsatı değerlendiren teklif sahibine ihale edilecektir. Başmuhafız-girişimci artık kendi menfaatini gözetecektir. Kendi menfaati ona mahkûmların sağlıklı ve güçlü kalması, düzenli çalışmayı aksatmamaları, çalışma alışkanlıkları edinmeleri ve dolayısıyla eğer oraya iyileştirilmek için kapatıldılarsa iyileştirilmeleriyle ilgilenmesini söyleyecektir. Böyle bir menfaat uygulamaya konulduğunda yok denecek kadar az bir kontrole ihtiyaç duyulur. Kurucunun panoptikonu tasarlanma amacı doğrultusunda kullanacağına güvenilebilir. Kâr arzusunun ve zarar korkusunun onu doğru tür davranış konusunda motive edeceğine güvenilebilir ki bu, panoptikonu uygun yönde daha fazla ve daha fazla çalıştırmak için gerekli türde davranıştır. Bu üst düzey gardiyan kendi hesabına göre iyi korunacaktır. Mantığı ona, kişisel menfaatlerinin panoptikonun amaçlarını tamamen ve sürekli olarak yerine getirmesini talep ettiği bilgisini verir.

Panoptikonun amacına en adamakıllı ve güvenli şekilde ulaşması için nasıl kullanılması gerektiğinin kararı, gönül rahatlığıyla girişimcinin menfaatine bırakılabilir. Girişimcinin, "Adamlarımı aldığımda onları hangi işlerde çalıştıracağım?" sorusuna Bentham kısa ve net bir cevap önerir: "kendi hünerlerini dönüştüreceklerine ikna edebildiğin her işte."[6] Ve girişimcinin sorma ihtiyacı duyduğu diğer tüm sorulara da aynı şekilde cevap verir. Tasarımcılar panoptikonu tasarlamış ve böylece *bir* işin başarılı –hem yeterli hem de etkileyici– bir şekilde yapılması için gerekli şartları temin etmiş olarak sorumluluğu girişimcilere devreder. Tasarımcılar sahneden tümüyle çekilmeye ve yaratımlarının günlük işlerine müdahil olma konusundaki tüm ayartmalardan kaçınmaya zorlarlar

6. A.g.e., s. 49.

kendilerini. Girişimciye ne yapacağını söylemek, panoptikonun mimari olarak belirlenmiş mantığı ile girişimcinin kâr odaklı hesaplarının cazip birleşimine yararlı bir şey katmaz; sadece ikisi arasına bir takoz koyabilir ve birleşimin esas potansiyelini düşürür. İnsanları "en iyi yapabildikleri işleri sürdürmekten alıkoyan" tüm kanunlar zararlıdır ve her koşulda bunlardan kaçınılmalıdır. Bentham gelecekteki girişimci adına der ki: "Hukukun benim duvarlarımın içerisinden defedilmesini isterdim." Ve o, bunun sadece girişimcinin kişisel kazancı uğruna değil, aynı zamanda (bu ikisi birbirinden ayrılmaz) bir toplumsal düzen fabrikası olarak panoptikonun başarısı adına da olduğunu söyler. Bu tam da girişimcinin özgürlüğünü eşsiz biçimde arzulanır kılan ve *toplumsal anlamda* yasalara bağımlı görevlilerin yönetiminden çok daha faydalı yapan şeydir:

> Sözleşme planı kabul edilirse; bu görüşteki düzenlemeler başa bela olur, şimdiye dek çok az düzenleme varken, artık çok çok fazlası olacaktır. Reddedilirse; şimdiye dek çok fazla düzenleme varken, artık çok çok azı olacaktır.[7]
> Güç ve yatkınlık eylemi doğurur: Onları birleştir. Yani hedefe ulaşılmış, iş bitirilmiştir.[8]

Michael Ingnatieff, Sanayi Devrimi eşiğindeki İngiltere döneminin ceza hukuku ve uygulaması üzerine yaptığı, zekâ ve kavrayışıyla hayran bırakan çalışmasında, Bentham'ın biri parlamenter devrimin savunucusu, diğeri panoptikonun tanıtıcısı olan "iki karakteri"nin "çelişik değil tamamlayıcı" olduğunu yazmıştır.

> Sivil toplumda hakların genişletilmesi, mahkûm ve suçluların *ancien régime** altındayken keyfini çıkardığı örtük özgürlüklerin kaldı-

7. A.g.e., s. 125.
8. A.g.e., s. 126.
* Ancien Régime (Eski Rejim): Fransa'da, I. François'nın hükümdarlık dönemiyle (1515-1547) başladığı kabul edilen ve Fransız Devrimi'ne kadar süren dönemi kapsayan siyasal, iktisadi ve toplumsal rejim. (ç.n.)

rılmasıyla telafi edilmek zorundadır. Eşit olmayan ve gitgide bölünen bir toplumda, emniyeti riske atmadan özgürlüğü genişletmenin ve rızayı kuvvetlendirmenin tek yolu budur.[9]

Bir uçta mahkûmların tümüyle bağımlı, makinevari varoluşu ile diğer uçta başmuhafız-girişimci-işadamının tamamen özgür, dizginsiz ve engellenmemiş durumu arasındaki zıtlık, ortalarında (başmuhafızın görevli memurları ve mahkûmların efendileri olarak ikili bir kimlik içinde) bulunan denetçilerle birlikte daha derin olamazdı. Yine de bu çatışma ne içsel olarak tutarsız bir grup prensibin beceriksiz bir sonucu ne de mantıksal bir hataydı. Toplumu, tek bir evrensel "öz" üzerinden insan türünün bütünü olarak ve her birey için ayrı ayrı açıklama (ya da yasalandırma) çabasındaki çoğu özgürlük, insan hakları veya genel olarak insanlık âlemi filozofunun aksine Bentham, emniyeti güvence altına alma gayesiyle toplumsal düzenin pürüzsüz bir şekilde yeniden üretiminin, açıkça birbirine zıt ama yine de karşılıklı olarak birbirini şartlayan ve doğrulayan iki toplumsal yaklaşımı tortu olarak bırakmaya mecbur olduğunun tümüyle farkındadır: birinin ideal anlayışında sınırsız özgürlük vardır, diğeriyse sınırsız bağlılık için çabalar. Panoptikon bu karşıtlığın ikinci kutbuyla sınırlanmış bir araç değildir; o, Bentham'ın ikinci karakterinde öğütlenen, sivil ve siyasi hakların genişlemesiyle üretilmiş atığın elden çıkarılması için tasarlanmış bir mekanizma da değildir. Panoptikon, bir parça çabayla, *toplumun tamamı* için bir kıssa olarak okunabilir: tutarlı, düzenli, suç işlenmeyen ve medeni itaatsizliğin kolayca tespit edilip başa çıkıldığı, üyelerinin en yüksek çıkarlarını ve en büyük mutluluklarını gözeten, hayatta kalması ve başarısı için zaruri tüm işlev ve görevlerle tamamlanmış bir toplum. Böyle bir toplumda *Panoptikon*, birilerinin özgürlüğünün diğerlerinin bağlılığını gerekli ve kazançlı hale getirdiğini, diğer kesimin tutsaklığının ise ötekinin özgürlüğünü mümkün

9. Michael Ignatieff, *A just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Macmillan, Londra, 1978, s. 212.

kıldığını gösterir. Panoptikon, parlamenter reforma bir ilave değildir; o, reformu kendi durum ve meşruiyetine dahil eder.

Özgür başmuhafız-girişimci, panoptikonun bu dünyaya ait olmayan yalıtılmışlığının zalim bir karakteri olmaktan çok, Bentham tarafından açıkça ve gururla günlük yaşamdan ödünç alınmış bir karakterdir. "Girişimci olacak kişi, öğrenmesi kolay birtakım işlerle meşgul olmuş, sıradan şartlarda sahip olabileceği miktarda işgücüyle oldukça iyi iş çıkaran, daha iyi şartlarda elde edeceği daha büyük işgücüyle daha da iyisini yapacağını umut edebilen bir adam olmalıdır."[10] Özgürce kazançlarının peşinde koşan ve bunu yaparken emretme ve başkalarının çalışmasını düzenleme yetileri edinen adamların sayısı dünyanın her yerinde sürekli artıyor. Panoptikon, başındakinden yeni yetenekler kazanmasını ya da eskileri dönüştürmesini talep eden, suçlarla savaşmak için özelleşmiş bir kurum değildir. O, tam aksine sırf, bilinçli olarak amaca uygun tasarlanmış ve bu yüzden aynı emek yatırımıyla daha yüksek getirisi olması beklenen koşullar altında "ticaretle meşgul insanların oldukça iyi yaptıkları şeyleri" daha da iyi yapmaları için bir fırsattır.

Panoptikonun mahkûmları ne dış uzaydan gelen yaratıklardır ne de özel ısmarlama kurallar gerektiren suça yatkın bir insan kategorisidir. Bentham'ın çizdiği resim oldukça bilindiktir. "Fabrika işçisi" benzerliğini fark etmek hiç de zor değil. Bu resme ilham veren fabrika işçisinin imgesidir; onun davranışının olağan kaynaklarının, kendisini esnetmesini sağlayan güdünün, başıboş kalmasını sağlayanların, *tek başına* seçmekten açıkça aciz olduğu türde davranışı kendisi *için* seçen, uygun şekilde düzenlenmiş bir ortama duyulan sözde ihtiyacın imgesidir. Mahkûm, fabrika işçisi imgesinin bünyesinde barındırdığı tüm bu özelliklere sahiptir ve panoptikonun amacı duvarları içine hapsedilmiş insanlarda zaten mevcut olan iş gücünü ve insani zaafları en iyi şekilde kullanmak için gereken mükemmel koşulların bir kez daha sağlanmasıdır. "Onları şu ya da bu türde bir işe bağlayacak herhangi bir akıllı düzenlemenin

10. *The Works*, s. 50.

olmadığını farz edersek, girişimcinin eline düştüklerinde karşılaşacakları iş her ne olursa olsun onlara en çok para kazandıran iş olacaktır; mahkûm-işçi ne kadar kazanırsa, efendi de ondan o kadar fazla yararlanabilir."

Bu yüzden *Panoptikon* mevcut toplumun betimleyici bir modeli olarak okunabilir; döner bir binayla sınırlanmış minyatür bir model ama en önemlisi "mükemmel" toplumun düzeltilmiş, geliştirilmiş, idealize edilmiş bir modeli. Yani mükemmel olmayan orijinalinin aksine, ihtiyaç duyulan yerlere birlik oluşturacak ortak gayretler yerleştirdiğinden ve onu diğerlerinden ayırdığından, ne az ne çok düzenlenmiş bir toplum; son tahlilde suçu bertaraf eden, zararlı toplumsal davranışı bünyesinde frenleyen, endüstriyel atıkları yok eden bir toplum; üyelerini özenle farklı kategorilere ayıran, bu yüzden bütünün düzgün çalışmasına ve böylece herkesin mutluluğuna uygun farklı özgürlük ve tutsaklık ölçütleri sunan ve tüm bunlar sayesinde her üyesine en uygun düşecek eylem için düzenli, güvenceli, tehdit edilmez ortamı sağlayan bir toplum.

Kapsam ya da sözde ılımlılığıyla değilse de (açık ya da gizli) hırsıyla *Panoptikon*, Parsons'ın zahmetle inşa edilmiş sosyal sistem modeliyle karşılaştırılabilir.* İki çalışmanın da aradığı,

---

* İşlevselcilik (İng. *Functionalism*), önce Emile Durkheim'la şekillenmiş, yakın yüzyılda da Talcott Parsons tarafından geliştirilmiştir. Bu yaklaşım 1970'lere kadar, yani yeni ve eleştirel argümanlarla karşılaşıncaya kadar popüler etkinliğini sürdürmüştür. Sosyal bilimlerde özellikle sosyoloji ve sosyokültürel antropoloji disiplinlerinde esas olarak en derinde bireysel biyolojik gereksinimleri yerine getirme temelinde ortak çareler arayarak tesis edilmiş toplumsal kurumları ya da kurumlaşmayı açıklamaya çalışan bir paradigmadır. Sosyal gereksinimleri yerine getiren sosyal kurumların bunu yerine getiriş biçimlerine; özellikle istikrarlı, kararlı toplum yapısı üzerine odaklanır, yapı ve toplumun işleyişiyle ilgilenir. İşlevselciler, toplumu varlığını devam ettirebilmesi için gereklilikleri yerine getirirken beraber işleyen, birbirine bağımlı birimlerin bütünlüğü olarak görürler. İnsanlar toplumun ihtiyaçlarını yerine getiren davranışlar ve roller içerisinde sosyalleşirler. Örneğin aile kurumunda iletişimi, bağlılığı sağlayan roller, eşler arası, anne, baba, çocuklar arası bir işlev görür. Kuram birkaç anahtar kavram etrafında temellenir. İlk olarak toplum, dengeyi sağlama eğiliminde olan birbirine bağımlı parçaların toplamı bir "sistem" olarak görülür. İkincisi toplumda, nüfusun yeniden üretimi gibi yaşamsal önemde değerlendirilmesi gereken işlevsel gereklilikler vardır. Üçüncüsü ise, kurumların bir işlev sundukları için var oldukları görülür. (y.h.n.)

insanların dengeli ve uyumlu bir şekilde birlikte yaşamasının bir modelinden yani değişen görevlere adapte olabilen, kendi varoluşunun koşullarını yeniden yaratma yetisine sahip, azami çıktı (her nasıl ölçülüyorsa) ve asgari atık üreten bir modelden aşağısı değildir. İki idealize edilmiş imge de tek bir amaçtan beslenir. Yine de amaca ulaşmak için tümüyle farklı yollar izlemeyi önerirler.

Panoptikon, Parsons'ın modeliyle yan yana okunduğunda aralarında, herkesin kabul ettiği sayısız farklılık içinden en öne çıkanı, Bentham'ın kontrol makinesinin bir özelliği, daha doğrusu Parsons'ın modelinde son derece belirgin bir rol oynayan özelliğin eksikliğidir. Eksik olan özellik, ahlaki eğitim, kültürel bütünleşme, fikir birliği, değer kümesi, "temel koordinasyon", meşrulaştırma gibi çeşitli terimlerle ya da Parsons ve takipçilerinin toplumsal bütünleşmenin "manevi", normatif, akılcı-duygusal doğasını ifade etmek için kullandığı başka hangi isim varsa onlarla adlandırılan özelliktir. Panoptikonun mini-toplumunun farklı seviyeleri arasında iletişimin yerini sessizce gözünü dikip bakmak alır; ortam, ödül ve yaptırımların manipüle edilmesi, kültürel savaşım ve ideolojik baskıları gereksiz kılar. Mini-toplumun bu dayanıklılığı, meşrulaştırma ya da fikir birliğinden yaratılmamıştır. Onlara ne olursa olsun, dayanıklılığı sürecektir.

Esasen Bentham'ın toplumunun katmanlarının bir arada kalmasında, insanın evrensel olarak hazzı acıya (daha doğrusu acının varlığı yerine yokluğunu) tercih etmesi dışında, kültürün rolü çok azdır. Eğitim ve kandırmacanın sonucu olmayan bu tercihin kültürel bir özellik gibi düşünülmesi zordur. O, bir üründen çok bir şart olarak belirir panoptikonun tasvirinde; sistemin çalışmasının sonucu değil, bu çalışmayı mümkün kılan en temel faktördür. Bu evrensel insan özelliği bir insan yaratımı değildir, basitçe bu insanların olma şeklidir. Kendi kültürel kökeni bile şüpheli olan bu yegâne birleştirici özellik dışında, Parsons'ın iyi bütünleşmiş her sistemin vazgeçilmez gerekliliği olduğuna dair bizi ikna edeceği bir dizi ortak kültürel norm aramak boşunadır.

"Merkez" tarafında "çevre"ye kendi değerlerini dayatma, yani örgütleme, eğitme veya propagandasını yapma çabası yoktur. Astlarının zihinlerine aşılamayı amaçladıkları tek inanç, koşulsuz teslimiyetle birlikte yöneticilerin üstünlüğünün ve ardından gelen bencillik kimliğinin kalıcılığı ve değişmezliğidir. Aksi halde farklı kategorilerdeki aktörlerin sistemde doldurduğu yerler, farklı türde davranışı gerektirir. Bu kategorilerden biri için tamamen, diğeri için kısmen gerekli olan davranış, ahlaki algılar veya öğütler, kültürel normlar, inanışlar ya da bunların kabul ettiği değerlendirme ve seçenek standartları tarafından değil, altına yerleştirildikleri kontrolün çeşidi tarafından belirlenir. Esasen zihinlerinin çalışma şekli hakkında bilgimiz az olsa da sistemin çalışma şeklini anlamak için gerekenden daha az değildir.

Bentham'ın sistemini bütünleyen benzerlik değil farklılıktır. Mükemmel derecede koordine edilen mini-toplum, gücün açıkça gözlenen bir biçimde ayrılmasıyla bir arada tutulur. Güç ayrımını oluşturan, sınırlanmamış seçenek ile minimuma indirgenmiş çıplak varoluşsal seçenek arasındaki ve özgürlük ile tutsaklık arasındaki ayrımdan fazlası değildir. Yönetenler özgürdür, özgür olanlar yönetir. Yönetilenler özgür değildir, özgür olmayanlar yönetilir.

Nihai toplum teorisini üretmek için hayat boyu süren arayışının başında Talcott Parsons, insan eylemine dair, toplum içinde hareket etmenin kendi içsel muğlaklığını hesaba katmayan mevcut tüm kavramlara karşı duyduğu hoşnutsuzluğu ifade etmiştir. Parsons kendi amacını şöyle ifade eder: Onun istediği, eylemin gönüllü doğası *ve* rastlantısal olmayan karakterini eşzamanlı değerlendirerek atalarının geleneksel zaaflarını ortadan kaldıracak türde bir eylem teorisidir. Açıkça bağdaşmaz görülen özelliklerin böyle bir kombinasyonu, Parsons'ın varsaydığına göre, *tüm* eylemlerin değişmez bir özelliği, aktörün durumunun olgusal "öz"üdür. Her bir eylemin içindeki bu mantıksal uyuşmazlık, her aksiyonun içindeki aşkın, peşinen (*a priori*) gerçek olan bu ikilik verildiğinde,

Parsons toplum teorisi üretmek için doğru başlangıç noktasının eylemin genellenmiş bir formu ("tanımına uygun eylem") olduğuna inanır. Nitekim kendisi de bunu uygulamıştır. O, her aktörün aynı evrensel özü paylaştığı bir toplumsal sistem modelini aşama aşama inşa eder: Aktör bir yandan özgürce seçebiliyorken diğer yandan tüm eylemlerinin rastgeleliği, paylaşılan kültürel sistem ve dağıtılmış (ve farklılaşmış) toplumsal roller tarafından bozulmaktadır. Her ne kadar her aktör eylemin aynı aşkın ikiliğini gösterse de aktörün *a priori* yatkınlıkları, kültürel sistem ve toplumsal yapının (deneysel olarak verilmiş davranışsal sonuçlar üretmek için) müdahale şekli tüm aktörler için aynıdır. Parsons'ın genel toplum teorisi, temelde eş birimlerden oluşmuş bütünün bir teorisidir.

Aktörü ve onun eylemini, sosyolojik teori üretmek için başlangıç noktası seçmek ve aktörlerin özde homojen olduklarını varsaymak, birbirini koşullandırır ve doğrular. Birbirlerini aynı anda makul ve gerekli kılarlar. Bu durumu sadece mantıksal analiz oraya konmaz; bu aynı zamanda birçok sosyolojik teori incelemesi yoluyla da ispatlanır. Aktörlerin homojen olduğu ("tanımına uygun aktör" yaklaşımı) varsayımı ile toplumsal eylemi toplum teorisi için bir çıkış noktası (hatta bazen tüm çalışma alanı) olarak seçme kararı kombinasyonunun Parsons'la sınırlı olduğu düşünülemez. Bu kanı, Parsons ve en bilindik muhalifleri, sözgelimi etnometodolojistler tarafından tüm Schutzian sonrası üretilen teorilerle birlikte, çağdaş teorinin tefsire dayalı ya da Wittgenstein'dan esinlenmiş dalları arasında paylaşılan bir şeydir. Bu sosyolojik teori çeşitlerinin hepsi, toplumun öz birimi olarak özgürce seçen bir fail kavramını gerektirir. Toplumun fail olan böyle üyelerinin tamamının eldeki bilgi yığınına erişimi vardır, hepsi birçok sınırlı anlam alanı arasında yer değiştirir, her biri kendi bağıntısına karar verir, simgeler, dili kullanır, üretir, anlamları çözer ve dahası. Günlük yaşamın idamesi için gerekli olan ne varsa tüm aktörler tarafından paylaşılır. İzlenen her etkileşim, özünde aynı olan ve eşit ölçüde donatılmış üyelerin işidir.

Bentham'ın modelinin başlangıç varsayımı benzerlik değil, farklılıktır. Bazı aktörler diğerlerinden daha özgürdür: Çeşitli kategorilerdeki aktörlere bölüştürülmüş özgürlük derecelerinde yapılan ayrımcılık zaten toplumsal sistemin döküldüğü kalıbın dolgusudur. Ayrımcılık eylemden önce gelir. Eylemin içerik ve potansiyeli, etkileşimler ağında ki burada seçme özgürlüğü olanlar buna maruz kalanların seçimlerini sınırlar, kapladığı yerle bağlantılıdır. Toplumsal düzen, "olgusal olarak eşit" ve aynı şekilde özgür failler arasındaki karşılıklı etkileşimin beklenmedik bir sonucu değil, bazı insanların diğerleri için belirlediği bir şeydir. Taraflar, toplumsal düzen içinde onlara sunulan ve görevlilerden talep ettikleri özgürlük dereceleriyle ayrılırlar. Eğer "insanların toplumu meydana getirdiği" doğruysa, bazı insanların diğerlerinin içinde yaşayıp hareket etmek zorunda oldukları türde bir toplum meydana getirdikleri de doğrudur. Bazı insanlar normları kurar, bazıları da onları takip eder.

İlhamını sibernetik sistem analizinden alan Michel Crozier, düzenlenmiş her sosyal ağın içindeki gücü, belirsizlik kaynakları üzerindeki kontrole bağlar; belirsizlik koltuklarına en yakın olanlar (davranışları başkalarının durumundaki belirsizliğin kaynağı olanlar), yönetirler.[11][12] Eylem, normatif (yasal ya da geleneksel) düzenlemeden bağımsız olduğu sürece belirsizlik yaratabilir; normların yokluğu ya da yetersizliği eylemi tahmin edilmesi güç yapar ve bu yüzden söz konusu eylemden etkilenenler, özgürce seçebilenlerin iradesinin kaprislerine maruz kalır. Öte yandan insanlar, etkileşimin normatif olarak bağlı ve bu yüzden rutin hareket eden katılımcılarının davranışlarını görmezden gelirler: Tekrarlanan, monoton davranış, duruma bağlı denklemin "bilinmeyen" değerinin yerini alamaz ve güvenilir varsayımlar diyarına sürgün edilebilir.

---

11. Karşılaştırma: Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon*, University of Chicago Press, Chicago, 1964; W. Ross Ashby, "The Application of Cybernetics as to Psychiatry", *Communication and Culture*, Alfred G. Smith (Der.), Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1966.

Bu analiz ışığında özgürlük, bir yönetme kapasitesi, bir güç teşebbüsü olarak belirir. Birileri bağlı olduğu sürece özgürlük gücün kendisidir.

Sibernetik kavrayışı öngörmüşçesine Bentham, temel yapıtaşı olarak özgürlüğün farklılaşmasını kullanarak pürüzsüzce işleyen, uygulanabilir ve etkili bir sistem modeli inşa etmiştir. Bentham'ın sistemi etkileşimlerin ilişkisel bağlamlarından oluşur, Parsons'ın modelinde ve benzerlerinde olduğu gibi tekil aktörlere atfedilmiş tekil rollerden değil. Bu sistemde mimar dikkatini bir tarafın davranışını diğeri için neredeyse saydam (genel anlamıyla, onu ikincinin sürekli incelemesine açarak; dolaylı olarak, onu yok denecek kadar az seçeneğin olduğu bir menzile iterek) ve diğer tarafın davranışını ilkine göre mümkün olduğunca opak ("görülmeden görme" aygıtı aracılığıyla ve sanal olarak diğer tarafın seçme özgürlüğündeki tüm kısıtlamaları kaldırmak yoluyla) hale getirmeye odaklamıştır. Saydamlık ve opaklık ya da daha genel anlamıyla tahmin edilebilirlik (kesinlik) ile tahmin edilemezlik (belirsizlik) arasındaki bu karşıtlık yoluyla, güç ve itaat ilişkisi güvenli hale gelir. Açıkça çelişen yatkınlık ve ilgi alanlarına sahip gruplar, çelişkinin kapsamında ya da yoğunluğunda bir küçülme olmadan, ahenkli bir sistem içine entegre edilir.

Karşıtlığın kutupları arasında müphem bir orta menzile yerleştirilmiş olanlara ilişkin Bentham şu kutsal soruyu sorar: "Quis custodiet ipsos custodies?" Aniden bunu gardiyanların gardiyanı, başmuhafız-girişimci-iş adamının kendisine sormayı durdurur. Esasen o, panoptikonun hukuk bilincine sahip muhtemel muhaliflerinin, bu sorunun yapının aşağıdan yukarı her parçasıyla eşit derecede alakalı olduğunu düşüneceklerini kabul eder. Ve böylece o, başmuhafıza yöneltilen soruyu bekler fakat sadece onu hedef şaşırmış olarak tespit edip yok saymak amacıyla. Mahkûmlar için en uygun düzeneği düşünürken Bentham'ın hevesle kovaladığı titiz düzenlemelerin, sonsuz önlemlerin, dikkatlice yönetilen çevre baskılarının gerekliliği başmuhafız söz konusu olduğunda düpedüz inkâr

edilmiştir. Onlar sistemin bu seviyesinde zarardan başka hiçbir şey getirmez. Bu, kesinlikle başmuhafızın koğuşları üzerindeki egemenliğinin etkisini düşürecektir; aynı zamanda onun fedakârlığını, yaratıcılığını ve enerjisini, sistemin bir bütün olarak uygulanabilirliğini ve başarısını da çökertecektir.

Başmuhafız, eylem için doğru güdülere *ve* onlara uygun davranmak için yeterli kaynaklara sahip olduğundan, yasal normlara ve düzenlemelere ihtiyaç duymaz. Her ikisinin mevcudiyeti sonucunda doğan davranış artık özdenetimli olabilir. Aktör tarafından kontrol edilen ve sonuçlarıyla karşılaştırılıp gerektiği gibi düzeltilen davranış, istenen örüntüye doğru yön değiştirir. Arkasındaki güdü kâr etmek olacaktır; bu güdüye uygun davranmak, satışa uygun ürünler yapıp onları markette satmak anlamına gelir. Kâr etmek doğru yolda olma işareti, zarar etmek ise eylemin değiştirilmesi gerektiğine dair bir uyarı işareti işlevi görecektir. Kazanç kaynak gerektirir, başmuhafız böyle kaynaklara sahiptir; bu yüzden o özgür bir fail olabilir ve diğer özgür faillerle, kendi girişimi ve sorumluluğuyla etkileşim içine girebilir. Yasa koyucular bu noktada dinlenebilirler. Şu andan itibaren onlara ihtiyaç yoktur.

Şu andan itibaren. Buradaki "şu an"a, uygun şekilde tasarlanmış toplumsal sistemin yürürlüğe konmasıyla ulaşılmıştır. Yasa koyucular dinlenebilirler; çünkü tasarlama işi adamakıllı yapılmıştır ve sistem bazı üyelerini özgür bırakmayı *kaldırabilir*, dahası kendi başarısı için bazı üyelerinin özgürlüğüne *ihtiyaç duyar*.

Toplum modellerini kuramlaştıran insanlar entelektüellerdir, yani genellikle seçkin üyeler ama yine de bilgi sınıfının (sembolik bilginin "üretilmesi ve dağıtılmasıyla ilgilenen" insanların sınıfı[12]) üyeleridirler. Entelektüeller olarak var olma biçimini oluşturan özel bir tür üretken uygulama, toplumun geri kalanı karşısındaki pozisyonları, kendi rollerine dair bir kavrayış ve birtakım şahsi hırslarıyla meşgul olurlar. Toplu-

12. Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty*, Gower, Aldershot, 1987, s. 19.

mun model imgelerine işlenen ve kuramlaştırılanlar, işte bu uygulamalar, bakış açıları ve hırslardır.[13] Toplumsal teorilerde nadiren kimliklerini gizlemeden belirirler; normalde, iyi görüş açısı sağlayan noktanın saptanmasını zorlaştıracak şekilde boyanmış sözde nesnel bir resim içine "gömülmüş"lerdir. Onlar, bir tür "sosyolojik yorumlama"yla, resimleri, resim-üretenlerin toplumsal kategorilerine tanınmış belli durum ve eylemlerle ilişkilendirmek için gösterilen sistematik çabayla resmin içinden geri çıkarılmak zorundadır. Bu tür bir çaba, eğer başarılı olursa, resimleri özel kolektif tecrübenin izdüşümleri olarak anlamamızı sağlar.

Bilgi sınıfının sözcüsü olarak -bilinçli seçimleriyle değilse de toplumsal konumlarının mantığı gereği- entelektüeller, toplumsal bütünü, kendi çalışma ve yaşama şekillerini, toplumun işlemesini merkezi hale getirecek şekilde görme eğiliminde olacaklardır. Esasen ürettikleri kuramsal modeller, toplumu, yüklenen görevlerin ayrıcalıklı görüş açısından görünen ve bilgi sınıfı tarafından kabul edilen bir toplumsal bütün olarak gösterme eğiliminde olacaktır. Bu tarz görevlerin doğası, dolayısıyla bakış açısı ve sonuç resmi entelektüel aktörlerin toplumsal konumu ve işlevlerinin tarihsel dönüşümü. Onlar, toplumu yle birlikte değişecektir; aynı zamanda onlar, içinde ilgili entelektüel sektörlerinin konumlandığı ve işlediği toplumsal ortamla birlikte çeşitlilik gösterecektir.

Bu kurala göre, akademik ortamlardaki entelektüeller tarafından üretilen modeller, bütününde sembolik etkinliklere yönelik bir önyargı sergileyecektir. Onlar, toplumu çoğunlukla bir dizi sembol yönetme görevi olarak tasvir edecek; iyi dengelenmiş bir toplumu ise sembolik olarak ifade edilmiş belli değer ve normların hâkimiyetinin garanti altına alındığı, akışlarının ve aşama aşama ilerleyen tasvirlerinin toplumsal altbölümlerle ve işlev farklılaşmalarıyla düzenlendiği bir toplum olarak dü-

13. Bu süreçleri *Legislators and Interpreters* (Polity Press, Londra, 1987) kitabımda enine boyuna tartıştım. [Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayıncılık, İstanbul, 1996. (y.h.n.)]

şüneceklerdir. Parsonsçı modelin şaşırtıcı etkisi ve popüleritesi, en azından bir dereceye kadar *akademinin* ortam tarafından oluşturulmuş kolektif eğilimiyle "mükemmel uyum" göstermesinden kaynaklanır. Aynı eğilimle şu dikkat çekici hakikat açıklanabilir: Akademik eleştirmenlerin zamanında mutlak güce sahip Parsonsçı sistemde buldukları hataların tamamı, sembol üretimi ve sembol dağılımının merkeziyetinin daha da fazla vurgulanmasına neden olmuştur. "Modernite"nin verdiği özgüvenin çöküşü ve "postmodernite"nin çoğulcu seçmeciliğinin yükselişiyle birlikte, "merkezi kümeler", "değer hiyerarşileri" ve "temel koordinasyonlar"ın yerine; dönen, dağınık, koordine edilmemiş değer ve anlam üretimi koyulmuştur. Yine de Parsons'ın önsezisinin nihai varsayımı asla sorgulanmamıştır: Toplumsal düzen sembol manipülasyonunun bir sonucudur.

Uzun vadeli akademik kuramlaştırma eğilimi karşısında Bentham'ın modeli şaşırtıcı biçimde farklı görünür. Bu fark, eğer Bentham'ın "en azından öncelikle" bir üniversite üyesi olmadığı hatırda tutulduğunda daha iyi anlaşılabilir. O, siyasetçi, idari yönetici ve toplumsal yenilikçiler dünyasının çok yakınında yaşayan entelektüeller çemberine aittir ve bu dünyanın ilgi ve kaygılarını, eldeki görevlerin dile getirilme şeklini, toplumsal eylem aygıtları ve böyle bir eylemin dayandığı kaynaklar konusundaki seçimini büyük ölçüde paylaşarak, bu dünyayla sürekli söylem içinde bulunmuştur. "Sağduyusal olarak açıkça ortada", eğitim ve vaaz rolleriyle akademinin ya da entelektüellerin, Bentham'ın yazılarında beliren toplumsal sistem içinde neredeyse görünmez olmasına şaşmamalıdır. Yine de bu, "bilgi sınıfı"nın en iyisi olan entelektüellerin büyük resimde bulunmadıkları anlamına gelmez. Onlar esasen resmin içindedir ve hatta belki de akademik olarak üretilen modellerde olduğundan daha korkunç biçimde sabitlerdir; bununla birlikte onlar da tıpkı panoptikonun denetçileri gibi "görülmeden görürler."

Bentham'ın modeli, entelektüellerin tasarımcılar, insan davranışını yönlendiren kuralların bilgisine ve bu kuralların

maksimum faydaya dönüştürülebileceği toplumsal ortamı inşa etme yetisine sahip *uzmanlar* olarak barındırdıkları ayrıcalıklı görüş açısından yorumlanmıştır. Panoptikonun mükemmel biçimde dengelenmiş dünyası, uydurma, tasarlanmış bir dünyadır; bilgili, düşünceli ve mantıklı bir mimarın ürünüdür. Siyasetçiler onun çizimleriyle yönlendirilen yapı ustalarıdır. İnşaat bir kere tamamlandığında ne entelektüel-tasarımcılara ne de siyasetçilere ihtiyaç kalmaz. Özgür girişimcilere ihtiyaç duyan ve özgürlüklerini ortak çıkar uğruna kullanmaları için ideal koşulları sunan bir toplumsal sistem kendi başının çaresine bakabilir; işgüzar tasarımcıların günlük müdahalesi, ahlak vaizleri ve toplumsal erdem eğitimcilerinin telkinleri olmadan kendi kendini sürdürebilir. Ama tüm bunlar başladığında, tasarım çoktan tamamlanmıştır.

Burada tartışılan iki tür modelde de entelektüeller iyi bütünleşmiş, yaşayabilen toplumsal sistemde normları belirleyen yasa koyucular olarak belirir. Onlar yasa koyucuların rolünü oynayabilirler fakat bunun en az iki farklı yolu vardır: Parsons tipi modellerde olduğu gibi *sembol işletmecisi*, ideologlar olarak; Bentham ya da benzeri modellerde olduğu gibi *uzman tasarımcılar*, teknologlar olarak. İlk durumda bilişsel bakış açısı, modeli kuranlar tarafından, özgürlüğün, "tanımına uygun birey"in özelliği ya da hakkı olarak, eğitim, toplumsallaşma ya da genel manada kültürel alıştırma nesneleri olmaları açısından paylaştıkları durumlarla tektipleştirilmiş sistemin evrensel her biriminin niteliği olarak algılanmasına sebep olur. İkinci durumda özgürlük, toplumsal düzenin üretim ve yeniden üretim mekanizması içinde bir etken olarak belirir: ağı bir arada tutan stratejik düğüm noktalarına yerleştirilmiş bir etken. Akıllıca pay edilmiş, daima dağıtımsal bağlamda düşünülen bir kaynak olarak kalır: Bir ucu dışerklik olan bir ilişkinin öteki ucudur. Burada özgürlük bir yandan bu ilişki tarafından yaratılırken, diğer yandan onun devamı için başlıca koşuldur. Özgürlük ayrıcalık ve güçtür.

2
Özgürlüğün Toplumsal Kökeni Üzerine

Haberleri olmasa da üzerine düşünmeseler ya da sorulduğunda düpedüz inkâr etseler de içinde tüm insanların kaçınılmaz biçimde özgür olduğu bazı güncel özgürlük anlamları vardır. İnsanlar, eylemden kaçınmak yerine harekete geçen ya da belirli bir biçimde hareket etmek yerine eylemde bulunmayan failler olarak aslen özgürdür. Burada "özgürlük" bariz olanı, yani eyleme geçmenin her zaman mantıksal açıdan mümkün birden fazla yolu olduğu gerçeğini ifade etmenin sadece başka bir yoludur ki bu önemsiz gerçek zaten "eylem" fikrinin içinde gereksiz tekrarlarla yer alır. Yahut insan kendi davranışlarının doğurduğu sonuçların sorumluluğunu taşıyan

olarak aslen özgürdür; bu da din temelli ahlaki inançların ve yasal yapılanmanın türevi bir özgürlük anlayışıdır. Daha felsefi bir bakışla, insan aslen özgürdür çünkü hayatı kendi projesinden, gelecek odaklı bir "amaç" faaliyetinden başka bir şey değildir; her ne kadar çoğunlukla bu hayat, gereklilikler dizisine teslimiyet olarak algılanıp geçmişin belirlediği "nedeniyle"lerle yorumlansa da. Özgürlük bazen de insanlığın evrensel bir niteliği olarak belirir: Özerk olmayan hareket ve dışsal kısıtlama örneklerinin tümü gereksiz kabuklar olarak soyulup atılır. "Özgürlüğün" bu tarz yorumlamaları, onun zaten toplumsal olarak üretilmiş ve belirli bir zaman ya da mekânda taşımış olduğu anlamı, toplumsal olarak kazanmış bir toplumsal gerçek olduğu gerçeğini göz ardı ettikleri için sosyolojik bakımdan ilgi çekici değildir. Sosyolojik bir bakış açısıyla, bu tarz yorumlamalar gerçeklik hakkında doğruluğu test edilebilir hipotezler olarak değil; bilgi sosyolojisi araştırmasının ya da sosyolojik yorumbilimin nesneleri olarak görülmelidir.

Başlığında ya da altbaşlığında "Özgürlük" geçen çoğu kitap, terimin bu ve benzeri anlamlarına odaklanır. Genelde konu üzerine yazılmış etkileyici entelektüel yazıları yeniden düzenlemeye, yeniden yorumlamaya ve eleştirel bir biçimde değerlendirmeye kalkışırlar. Onlar, sürmekte olan felsefi söylemin bir parçasıdır ki "özgürlük" bu söylem yoluyla, uygarlığımızın bir tasarısı, bir değeri, "ütopik bir görüşü" olarak birbirini izleyen kuşaklar boyunca yeniden değerlendirilip canlı tutulmuştur. Bu kitaplar, deyim yerindeyse, yalnızca kendi tarihi kadar var olan bir felsefeye aittir.

Söz konusu kitaplar, kayıt altına aldıkları söylemin bir parçası ve onun devamlılığının vazgeçilmez bir koşulu olduklarından büyük kültürel önem taşır. Fakat bu kitapların bilimle yönlendirilmiş yazarlarının sıklıkla iddia ettiği diğer anlamı sorgulanamaz değildir. Birer *tarih* kitabı olarak onlardan üzerinde çalıştıkları olgunun iç mantığını çözmeleri, sonraki biçimlerini öncekilerin bir sonucu şeklinde sunmaları ve bir biçimden diğerine geçişten sorumlu güçleri açığa çıkarmaları

beklenir. Tüm bunları yapmak adına onlar, geçmişin karmaşık ve kapsamlı gerçeklikleri arasından aşağı yukarı tamamlanmış ve kendi kendine yeten bir altküme seçmek zorundadır: çalışılan olgunun geçirdiği bilinen dönüşümleri açıklamak için ihtiyaç duyulan tüm etkenleri içeren bir altküme. Ne var ki çoğu durumda seçilen altküme fikirlere aittir. Yani "özgürlük" denilen olgunun ardışık dönüşümlerinin kendi ardışık kavramlaştırılmalarıyla özdeş olduğu açıkça ya da dolaylı olarak ortaya konulur. Öyleyse özgürlük tarihi, bir dizi yeniden düzenleme, tanımlama, özetlemeden ve aynı zamanda entelektüel keşif ve buluşlardan oluşur. Fikirler fikirlerden doğar, fikirlerle çaprazlama döllenir, diğer fikirleri peydahlar. Söz konusu kitapların yazarlarının kolektif olarak deneyimledikleri yaşam tarzı tecrübelerini ya da gerçeğe ters düşen varsayımlarını (fikirlerin kabulü ve reddine karar verenin, fikirlerin kendisi, onların içsel güç ve zayıflıkları, anlamsal bütünlük ve tutarsızlıkları olduğu sanısı gibi) üzerinde çalıştıkları konuya yansıttıkları görülebilir. Sonuç olarak onlar, özgürlüğün tarihini kendi entelektüel ahbaplarının tarihi olarak yazarlar.

Özgürlüğün entelektüel formülasyonlarının önemi daima kendi zamanlarının gerçek sorunlarıyla mücadele etmelerinden kaynaklanır; süregelen söylemin günümüze kadar ulaşan kavramları, yeni toplumsal yapı ve süreçlerin deneyimini açıklamak ve değişimi anlamlı hale getirmek için kullanılır; onlar tam da bu kullanım içinde kendilerini ve anlamlarını değiştirir. Entelektüel emek tarihi, genellikle toplum tarihi için sadece profesyonel düşünürlerin ensest ilişkilerinden biri olmadığı anlamını taşır.

Özgürlüğün toplumsal kökeni [*sociogenesis*] (Norbert Elias'tan şükranla ödünç alınmış bir terim), bağımlılıklar ağında ve dolayısıyla insan etkileşiminin içeriğinde art arda değişikliklere neden olan ve özgürlük söyleminin dile getirdiği irili ufaklı toplumsal temsil dönüşümlerini ve kaymalarını ifade eder. Böylesi her kaymanın, çağdaşlarına çözülmemiş toplumsal bir sorun gibi görünen, eski kavramların reddini ya da yenilikçi

kullanımlarını talep eden toplumsal gerginlikler yarattığı varsayılır. Söylemin belirgin bir şekilde zaman içinde bütünlüklü oluşu ,"fikirlerin tarihi" yaklaşımıyla yaratılmış bir yanılsamadır ve kurumsallaşmış tarihsel hafızanın kısmen gizlediği bir dizi kesintiyle bozuluverir. Bu durumda fikrin tam anlamının, özgün ilkel formundan yavaş yavaş gelişmesinden ziyade özgürlük tarihinin, belirli çatışma ve güç kavgalarıyla geniş çapta toplumsal temsil üzerinden geçen bir köprü olduğu açıklığa kavuşmuştur.

Belki de bir durumdan ziyade bir eyleme atfedilen en eski özgürlük düşüncesi şudur: güçlü olanın gücüne tabi tuttuğu kişileri kölelikten, tutsaklıktan ya da esaretten salıverme kararı. Böylesi bir salıveriş, *manumission* [Latince "manumittere" kökünden gelir, elden çıkarma manasında kullanılır], esas olarak bir "insanlaştırma" edimidir: Klasik antik çağda köleler ve tutsaklar, efendilerinin mülkiyetinin geri kalanıyla birlikte taşınabilir eşya gibi görülmüş ve hatta yasal olarak da böyle muamele edilmiştir; onlara zarar vermek ya da onları yok etmek "insan haklarına" değil efendinin itibarına yönelik bir saldırı sayılmış ve tıpkı bir koyun çalındığında ya da bir kulübe yakıldığında olduğu gibi hasarın tazmin edilmesi gerekmiştir. Azat edilme, bir köleyi ya da esiri hâlâ pek çok açıdan tam bir insan olmayan fakat artık taşınabilir bir eşya gibi de görülmeyen azatlı köleye dönüştürür. Azatlı köle, *libertinus*, bazen torunlarına kadar yıkanıp çıkarılması imkânsız bir izi, yani eski durumunun izini taşır. Büsbütün olumsuz bir statüdedir: O bir köle *değildir*. Durumunun anlam ifade etmesi için kölelik ya da esirlik durumu karşısında ölçülmesi gerekir. Hiçbir zaman köle olmamış birinin durumu, onun toplumsal konumuna dair çok az şey söylerken, kölelik durumu onun kim olduğunu gösterir. Azatlı köle kimliğindeki özgürlük tamamen ilişkiseldir. Bu, onun çoktan olmayı bıraktığı ve başkalarının olmaya devam ettiği şeyi işaret eder. Aynı zamanda bu, üçüncü bir faile, belki de üçgende hakiki olan tek faile, yani bu ayrımı yaratan güce dikkat çeker. Azatlı köle özgür *yapılmak* zorundadır. Serbest bırakılma kendi başına bir özgürlük eylemi değildir.

Teori ve pratikte dışerklik veya özgürlüğün zıttının klasik antikçağdaki kadar Musevilik tarafından da vasiyet edildiği ve Kilisenin erken tarihinde kötü nam salmış "Pelagius sapkınlığı"* vakasına bir miktar ışık tutmuş olduğu savunulabilir. Pelagius'un öğretisi ve buna karşılık (hiçbir zaman resmi olarak Kilisenin azizler listesine kabul edilmemiş olsa da sonradan Aziz Aquinas ve John Calvin tarafından neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanacak olan) Aziz Augustinus'un beklenen şiddetli cevabı, "özgür irade"nin kökeni ve kapsamıyla alakalıdır. Pelagius'a göre, Tanrı insanları özgür *yapmıştır*; öyle yapıldıklarından insanlar iyi ve kötü arasındaki kararı kendi iradeleriyle verebilirler. Kurtuluşa ya da kıyamete yönelik yaşamak onlara kalmıştır; özgür yapıldıklarından veya özgür irade lütfu onlara bahşedildiğinden eylemlerinin tüm ve tek sorumluluğu kendilerine aittir. Pelagius'un öğretisi antik çağın pratikleriyle uyumlu görünür: Azat edilme sahiden de kölelik durumunun bitişidir ve bir yandan da azatlı kölenin davranışlarının bütün sorumluluğunu taşıdığı varsayımını kasteder. Gerçekten de sayısız vakada özgürleşme eylemine iliştirilmiş bir koşul vardır; *libertini*** eski efendilerinin hizmetinde kalmaya ya da onun için çeşitli görevler almaya mahkûm olabilir. Azat etme işleminin kendisi, bu tarz görevlerin düzenli ve sürekli yerine getirilmesine bağlanmış olabilir ve yapılmamaları durumunda geçersiz kılınabilir. Fakat bu olasılık bile azatlı kölenin artık bir "sorumluluk taşıyan" olduğu gerçeğine tanıklık eder; o, sadık olmayı ya da efendisine ihanet etmeyi seçebilir ve seçimi gereğince ödüllendirilmeli ya da cezalandırılmalıdır.

---

* Pelagius (tahminen MS 354-418): Pelagius Britanya doğumlu düşünür ve din adamıdır. Kader fikrine karşı çıkar ve özgür irade doktrinini destekler. Ona göre soydan gelen bir suç veya günah olamaz. İnsan özgür irade sahibidir, kendi irade ve yetenekleriyle kendini mutlu edebilir. Augustinus ve başkaları onun bu düşüncesini çarpıtarak, Pelagius'u insanın iyi şeyler yapabilmesi için ilahi desteğe ihtiyacı olmadığını söylemekle ve ilk günahı inkâr etmekle suçlar. Pelagius, Kartaca Konseyi tarafından sapkın ilan edilir. (y.h.n.)

** Azatlı kölenin sahip olduğu ve olmadığı hakları temsil eden Roma hukuku terimi "libertinus"un çoğulu. (ç.n.)

Öte yandan, antik çağ koşulsuz ve geri dönüşü olmayan bir özgürleşmeden de haberdardır. Böyle örneklerde, başta güç kullanan efendi, azat etme eylemiyle eski kölesi üzerindeki tüm egemenliğinden gelecek için vazgeçmiştir.

Özgürleşme eyleminin özellikle bu sonucunun, Pelagius'un öğretisini Aziz Augustinus'a ve arkasındaki güçlere göre kabul edilemez kılmış olması muhtemeldir. Esasında, Pelagius Kiliseyi bir ahlaki vaizler birliğine indirger ve ruhani tavsiyeler dışında inançlı kişinin üzerine etki eden diğer tüm güçlerini reddeder. Eğer her şeye gücü yeten Tanrı'nın insanlara geri alınmaz özgür irade lütfunu bağışladığı doğruysa, aynı şekilde O, kaderlerini onların ellerine bırakıp davranışları üzerindeki tüm gücünden de feragat etmiştir. O'nun bu kararından alınan yetkiyle birlikte, Kilisenin, cemaati üzerinde kontrol uygulama hakkına dair iddiaları şüphe uyandıracak ve bu mevcut dini hiyerarşi için kötü olacaktır. Aziz Augustinus'un ilahi lütuf ve ilk günah hakkındaki karmaşık ve ikircikli öğretisiyle defetmeye çalıştığı işte bu tehdittir. Augustinus'un öğretisine göre, insanlar sonsuza kadar kusurlu ve ayıplanacak geçmişlerinin izini taşımaya devam ederler: tıpkı azatlı kölelerin geçmişlerindeki kölelik damgasını ölümlerine, hatta evlatlarının ölümlerine kadar taşımaları gibi. Bütün insanlar ilk günaha, yani Tanrı'nın gözetimini ve kutsal düzeni reddetme eylemine ortak olurlar. Dolayısıyla onların doğuştan gelen eğilimleri, kötülüğü iyiliğin üzerinde tutmaktır. Bedensel arzuları ve cinsel tutkuları olmadan dünyevi varoluşlarını yayamayacakları gerçeği, fiziki maddeyi (kötülük) ruhun (iyilik) üzerine koyan sabit kuralı doğrular. Bu anlamda onlar köle olmayı sürdürür. Özgürlükleri kötülüğün seçimiyle sınırlanmıştır; iyiliği seçmek belki de yalnızca ilahi lütfun işidir. İnsanlar ilahi efendilerinin sürekli yönetimine ihtiyaç duyarlar: Onların izlenmeye, kısıtlanmaya, azarlanmaya, erdem yoluna zorlanmaya ihtiyaçları vardır. Vekâletin yeniden el değiştirmesiyle birlikte Kilise, yani Tanrı'nın yeryüzündeki kolektif vekili, izlemek, kısıtlamak ve erdemi zorla kabul ettirmekle yetkilendirilmiştir. (Şunu fark

etmek sosyolojik bir önem taşıyor olabilir: Pelagius'un öğretisini nihayetinde reddeden Kilise değildir; Papa Zosimus, Pelagius öğretisini ayıplamanın doğruluğu hakkında ikilemde kalırken, hükümdar Honorius özgür iradenin şanssız savunucusunu yasal haklardan mahrum bırakmıştır ve ardından Kilise de aynısını tekrarlamıştır.)

Pelagius sapkınlığı vakası özgürlüğün yeni, önemli bir yanını açığa çıkarır. Belki de ilk kez bir teori, özgürlüğe adilce ve dürüstçe kötülüğün tarafında rol vermiştir: elbette sadece dışarıya bağımlı yönetimin bir gerekçesi olarak kullanabilmek için. Bu teori takip eden yüzyılların toplumsal koşullarıyla iyi uyum sağlar. Bunlar hiçbir insan evladının, "kendi içinde bütün", kendine yeten, hayatının şartları ve mesleğinin gerektirdiği kaynaklar üzerinde tam hâkimiyete sahip olduğunu mantık çerçevesinde iddia edemeyeceği; "efendisiz insan"a hiç yer vermeyen, bağlanma, kulluk ya da kurumsal üyelikten yoksunluğu (serserilik, haytalık) toplumsal tehlikelerin en korkutucusuna ve suçların en çirkinine dönüştüren koşullardır. Süren yüzyıllarda, modern zamanların şafağına değin, toplumun, toplumsal düzeni korumak ve kontrol etmek için bildiği tek yol efendinin ya da yerel veya mesleki ortaklıkların kurallarıdır. Daha doğrusu kendisinin tanıdık ve dolayısıyla tehditkâr olmayan yaşam biçimi için bilmeden ve düşünmeden bu tarz yollara ve araçlara bel bağlar. Elbette efendisi ve sahibi olmayan kişinin görme yetisi, toplumsal varoluşun şimdiye dek kapalı kalmış varsayımlarının açığa çıkmasıyla üremesi beklenen kaygıyı yaratma eğilimindedir. Efendisiz olma durumu iki kat korkutucu olmalıdır: öncelikle kontrol edilmesi zordur; ikinci olaraksa toplumsal düzeni, bilinçli olarak ilgilenilmesi gereken ve kendi kendini sürdüremeyecek bir şey olarak sunar.

Topluma tehdit olarak algılanmadan uyum sağlayabildiği şartlar altında özgürlük, daima kişiye bağışlanan ve bağışlama eylemi içinde (en azından prensipte) başlangıcından beri sıkıca kontrol edilen bir şeydir. Ek olarak, böylesi bir özgürlük her zaman parçalı, yani "belirli koşullarda"dır; ya açıkça tanımlan-

mış, belirli yükümlülük veya yetki alanlarından muafiyete ya da bir ayrıcalığı paylaşan bir bütünlüğün üyeliğine dayanır. Özgürlük esasında bir ayrıcalıktır: tutumlu ve genellikle isteksizce teklif edilen bir ayrıcalık.

Ortaçağda özgürlük açıkça iktidar mücadelesiyle ilgilidir. O, üstün gücün bazı hallerinden muafiyet anlamına gelir; özgür konum onu kazananların gücünü ve onu gönülsüzce bırakmak zorunda kalanların zayıflığını ispat eder. Bu mücadelenin muhtemelen en sembolik ve meşhur belgesi olan "Magna Carta Libertatum"*, yani Büyük Özgürlük Fermanı, Kral John'un güvenilmez hanedanlık yetkilendirmeleri, Haçlı Seferlerinin kaynakları ve kralın baronlarının sabrını kırılma noktasına kadar geren yüksek maliyetleri, şövalyelerin askeri hizmet için harekete geçme ihtiyacı ve sivil savaşın büyüyen tehdidinin ortak ürünüdür. Magna Carta, "büyük özgürlük ayrıcalığı", ona karşı koyma gücünden yoksun bir hükümdar üzerinde uygulanmaya zorlanmıştır. O, baronların o andan sonra sahip olacakları ve kralın ihlal etmeme sözü verdiği bir dizi özgürlüğü yürürlüğe sokmuştur; bu özgürlükler arasında keyfi (yani üzerinde anlaşılmamış) vergilere karşı koruma büyük önem taşır. Nizamname, "özgür insan"ın statüsünü yasallaştırmış ve onu dolaylı olarak akranlarının (diğer özgür insanlar) değerlendirmesi ve ülke hukukunun hükmü dışında hiçbir hapsedilme ve mülksüzleştirme çabasına meydan vermeyecek şeklinde tanımlamıştır.

* Magna Carta veya Magna Carta Libertatum, 1215 yılında imzalanmış bir İngiliz belgesidir. Bu belgeyle kral ilk kez yetkilerini kısıtlamış, halka bazı hak ve özgürlükler tanımıştır. Aslen, Papa III. Innocent, Kral John ve baronları arasında, kralın yetkileri hususunu karara bağlamak amacıyla imzalanmıştır. Kralın bazı yetkilerinden feragat etmesini, kanunlara uygun davranmasını ve hukukun kralın arzu ve isteklerinden daha üstün olduğunu kabul etmesini zorunlu kılıyordu. Vatandaşların özgürlüklerini belirlemekten çok, toplum güçleri arasında bir denge kuran Magna Carta, kralın sınırsız yetkilerini din adamları ve halk adına sınırlamıştır. Magna Carta'nın 39. maddesi, fermandaki en önemli ifadelerden biridir. Bu madde sayesinde günümüz hukuk sisteminin temelleri atılmıştır: "Özgür hiç kimse kendi benzerleri tarafından ülke kanunlarına göre yasal bir şekilde muhakeme edilip hüküm giymeden tutuklanmayacak, hapsedilmeyecek, mal ve mülkünden yoksun bırakılmayacak, kanun dışı ilan edilmeyecek, sürgün edilmeyecek veya hangi şekilde olursa olsun zarara uğratılmayacaktır." (y.h.n.)

Bu nedenle, Magna Carta monarşinin geçici zayıflığını yasaya dönüştürür; kralın eylemlerini halkı için tahmin edilebilir yapıp, büyük oranda "belirsizlik kaynağı" karakterinin etkinliğini sınırlayarak kalıcı kısıtlamalara maruz bırakır. Yalnız, baronların, Nizamname metninde kralın yetki sınırlarını aşması halinde, ona karşı silahlanma haklarını yazmaları, yasal kısıtlamaların henüz güvenilir olmadığını gösterir; hür insanlar için zorla bile olsa özgürlüklerinin müdafaası oyunun kuralları (ki artık bu kurallar siyasi düzenin ihlalinin değil kendisinin bir parçası olmuştur) tarafından tasdik edilmiş hamlelerden biridir. Direnme hakkıyla birlikte baronlar kendilerini kralın konumundaki kalıcı bir "belirsizlik faktörü"ne dönüştürürler ve aynı sebeple kralın özgürlüğünün önüne etkili kısıtlamalar koyarlar. Dolaylı olarak, kralın özgür halkın statüsünü etkileyen eylemlerine koyulan sınırlar "keyfi" ya da "despot" kural kavramlarını "kraliyet suçları" olarak tanımlamıştır: kralların yatkın olduğu ve sonucunda cezalandırılmak zorunda oldukları toplumsal düzen ihlali.

Özgürlük bu yüzden nispeten dar bir zengin ve güçlü sınıf tarafından kraldan kazanılmış bir ayrıcalıktır; kısa sürede "özgür insan" ismi asil soydan gelen kişi anlamında kullanılmaya başlar. "Özgür" kişiler, halkın, kralın üzerlerinde yalnızca sınırlı bir yetki alanına sahip olabildiği kısmıdır.

Geç ortaçağda (tam olarak 12. yüzyılla başlayan) özgürlük ayrıcalığı sadece bireyler ya da aile soylarına değil tüm tüzel kişiler ve özellikle kasabalara verilmeye başlamıştır. Bir kasabanın özgürlüğü; vergiden ya da diğer mali yüklerden muafiyet, ticaret üzerinde uygulanan sınırlama ve düzenlemelerin kaldırılması, kendini yönetme hakkı, küçük ve önemsiz görünen ama kasabanın gayrimenkul ve bizzat monarşiden bağımsızlığını canlandıran önemli törensel ve sembolik rol oynayan bir dolu ayrıcalık anlamına gelebilir. Kasabanın özgürlüğü "kasaba özgürlüğü"nün seçilmiş (genelde en varlıklı) yurttaşlara sunulması hakkını da kapsamıştır. Belirli bir şehrin özgür bir insanı olmak, şehrin kurumsal ayrıcalıklarına sahip

olmanın yanı sıra şehrin iktidardan korunmuşluğunun tadını çıkarmak anlamına da gelir.

Şehrin özgürleşmesinde ölçülemez tarihsel önem taşıyan en ufuk açıcı faktör, şehrin ve onun pek çok esnafının gayrimenkulünün resmi yetki alanından muafiyetidir. Şehirlerin özgürlüğü, varlığın aşamalı olarak her biri kendi kurallarına tabi iki ayrı kategoriye bölünmesini işaret etmiş ve bunu koşullandırmıştır: yüzyıllar süren mücadele sonunda, iki kategoriden birinin sırf kendi gücüne katmak için diğerinden bağımsızlığını kazanması. Louis Dumont'un sözleriyle:

> Geleneksel türdeki toplumda, taşınmaz varlık (mülk) taşınabilen varlıktan (para ve menkul mallar) şu gerçekle keskin bir biçimde ayırt edilir: Toprak hakları, toplumsal organizasyon içinde üstün hakların insanlar üzerindeki güce eşlik etmesi gibi olumsuz bir duruma düşer. Özellikle insanlar arasındaki ilişkiyle ilgili görünen, böyle hak ya da "varlık"lar, taşınabilir varlıklardan aslen üstündür... Modernlerle birlikte bu bağlamda bir devrim gerçekleşir: taşınmaz varlık ile insanlar üzerindeki güç arasındaki bağ kopar ve taşınabilir mal, çoğunlukla varlığın üstün yanı haline gelerek kendi içinde tamamen özerk olur... "Siyasi" ve "ekonomik" dediklerimiz arasındaki ayrımın açıkça çizebileceği noktanın, tam burası olduğunu fark etmek gerekir.[1]

"Özgür kasabalar"ın yerel baron iktidarlarından kurtuluşu, varlık ile insanlar üzerindeki haklar arasındaki en önemli bağı koparmıştır. Kasabaların özgürlüğü, pratikte paranın ve metaların dolaşımının toplumsal organizasyonun geleneksel yapılarından ve özellikle toprağın hiyerarşik mülkiyetini ve üretimine katılımı saran karşılıklı hak ve zorunluluklar ağından ayrılması anlamına gelmiştir. Şehir duvarları içinde, varlığın yaratılması ve dağıtılması gücün geleneksel ilişkileri tarafından sınırlanmadan gelişebilecektir; bu ilişkiler "doğal" ve "Büyük Varlık Zinciri"nin ayrılmaz bir parçası olarak (Arthur

1. Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley, 1986, s. 106-107.

Lovejoy'un meşhur ifadesini kullanırsak) deneyimlenir. Kasabaların özgürlüğü, bu nedenle "yönetim"den ve insan üzerindeki tüm geleneksel haklar evreninden ayrılmış bir insani eylem ve ilişkiler sistemi olarak, kendi çapında bir "bütün"; yalnızca malların arz, talep ve dolaşımı (kamu yararını bireylerin yalnızca varlıkların marketteki değiş tokuşuyla koordine edilen, birbirinden tamamen farklı çıkarcı eylemlerinin kalabalığından ibaret gören Adam Smith'in "görünmez el"i) sayesinde hareketli ve doğru rotada tutulabilen, kendi kendine yeten ve kendini düzenleyen bir bütünsellik olma eğilimindeki bir sistem olarak, ekonominin gebelik dönemi anlamına gelmiştir. Daha da genel olarak, kasabaların özgürlüğü, insani bağımlılıkların toprak mülklerinin ağına takıldığı ve bu yüzden "doğal" algılandığı dünyadan şehir yaşamını kesip çıkararak, tipik bir biçimde modern olan yapaycılığın dayanağını verir; yani toplumsal düzenin insan türünün doğal durumu değil, insan aklının ve yönetiminin bir ürünü, insan mantığı tarafından tasarlanmak, uygulanmak ve bir bakıma dikte edilmek ve özellikle insan hayvanının "doğal" (ahlaken çirkin, mantıksız ve dağınık) yatkınlıklarına karşıtlığı amaçlamak zorunda olan bir şey şeklinde kavranışının dayanağıdır. Şehir yaşamı insanları doğadan, kasabaların özgürlüğüyse insanları "doğanın yasaları"ndan (hayat faaliyetinin, insanın istek ve yeteneklerinin neredeyse etkisiz olduğu olguların ahenk ve aşırılıklarına teslimiyetinden) ayırmıştır.

Özgürlüğün antik ve ortaçağ kullanımları hakkında formalite icabı yapılan bu incelemeden açıkça görülen odur ki özgürlük modern bir icat değildir; ne bir ölçüde bireysel özerklik (ya da diğer taraftan bakacak olursak, güç imtiyazlarına getirilen bir sınırlama) sunan kurumsallaşmış ilişkiler ne de onları ifade eden kavramlar modern çağla sınırlanmıştır. Dahası, modern özgürlüklerin filizlendiği seralar ortaçağlarda inşa edilmiştir. Hal böyleyken, özgürlüğün modern biçimi öncüllerinden epeyce ayrılır; aslına bakılırsa, keskin bir şekilde ayrılmış nitelikler aynı isim tarafından gizlenir.

Modern (Batı) özgürlük olgusunun benzersizliği ve pek çok dikkat çekici niteliği üzerine kütüphaneler dolusu kitap yazılmıştır. Fakat sosyolojik bakımdan, modern özgürlüğün hiç kuşkusuz pek çok kendine özgü özelliğinden ikisi özel ilgiyi hak eder: bireysellikle yakın ilişkisi ile market ekonomisi ve kapitalizmle kalıtsal ve kültürel bağlantısı. (En son Peter L. Berger tarafından "kâr etme amacıyla girişimci birey ya da birlikler tarafından pazar için üretim" şeklinde tanımlanan toplum türü.[2])

Bireyselliğin çekirdeği, Colin Morris'in son zamanlardaki yorumuna göre, "vücut bulduğumuz psikolojik deneyimde yatar: benim ve diğer insanların mevcudiyeti arasındaki belirgin ayrımın hissi. Bu deneyimin önemi, insanlığın özündeki *değere* dair taşıdığımız inançla adamakıllı çoğaltılmıştır." Özel, daha doğrusu yüce, değer damgası, bir kere kişinin başka türlüsü sıradan olacak yaptıklarını yapma ve düşündüklerini düşünme deneyimine iz bıraktığında, bunu şiddetli bir özfarkındalık, yani kişinin "kendine" hassas ilgi ve görgü nesnesi olarak bakması için bir dürtü, takip eder. Morris'e göre böyle bir özfarkındalık, "Batılı insanın ayırt edici bir özelliği olagelmiştir." Ayrıca, sonuçta oluşan bireysellik biçimi pekâlâ "kültürler arası eksantriklik" olarak görülebilir.[3]

Bu eksantrikliğin, ait olduğu gruptan ayrı, tek bir adama özel değer (özel imkânlar, özel görevler, özel ahlaki vazifeler) atfeden kültürel algı olmadığını ekleyebiliriz. Aslen "Batılı insan" denen olgu tanınmış formunda belirmeden çok önceleri de böyle algılar pek çok kültürde bulunabilir. Dumont bu algıları, ileride birkaç antik Yunan felsefe akımındaki ve belki en önemlisi de Hıristiyan Kilisesinin öğretisindeki izlerine ulaşabilmek için bile olsa, antik Hint teolojisi ve dini pratiklerinde bulmuştur. Fakat Hint dinini, bir yandan modern bireyci felsefelerden ayrı tutarken diğer yandan Epikürcüler, Kinikler

2. Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution*, Gower, Aldershot, 1987, s. 19.
3. Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, SPCK, Londra, 1972, s. 2-4.

ve Stoacıların felsefeleriyle ve Kilise Pederlerinin vaazlarıyla birleştiren şey, bireyin "öteki dünya işleriyle meşguliyeti"dir. Gerçek bir birey (yani özgür bir seçici, ahlaki sorumluluğun özerk taşıyıcısı, kendi yaşamının efendisi) olduğu sürece o, insan özgürlüğünün bedelini toplumsal görevlerden feragatiyle ödeyerek ve dünyevi meselelerin mağrur telaşını geride bırakarak sıradan, günlük yaşamın dışına yerleştirilmiştir. Birey bu nedenle özünde sosyal olmayan ya da en azından toplumun dışında var olan bir varlıktır. Bireyselliğe giden yol dolayısıyla yalnızca seçilmiş az miktar kişiye açıktır. Mistik dalma, felsefi arınma, aşırı uçtaki dindarlık yolundan geçmektedir. Her kim bu yolu takip ederse bir Hint dilencisi, Diyojen tarzı bir filozof dilenci, bir münzevi ya da bir çöl çilecisi olup çıkmaya hazırlıklı olmak zorundadır. Bu yol, elbette odunu kesen ve suyu çeken için değil; kutsanmış, düşünceli ya da çaresizler için bir yoldur. Seçtikleri ya da kabul ettikleri öz, yabancılaşmayı asla sıradan ölümlüler için gerçekçi bir sav olarak düşünmeyen filozoflar ve imanlı sofular tarafından keşfedilmiştir. Öteki dünyaya ait bireysellik felsefesi din propagandası yapmanın bir formülü olmamıştır.

Eğer öteki dünyaya ait bireysellik çetrefilli ve dikenli doğruculuk yolunun sonunda bekleyen bir ödülse, özgürlüğün özgün, modern şekline bağlanmış modern iç dünyaya ait bireysellik, insanların evrensel bir niteliği ve dahası en evrensel ya da evrensel nitelikler arasında en belirleyicisi olarak ifade edilebilir ve edilmiştir. İnsan varoluşunu *polis*ten [şehirden] (kucak açtığı herkese karakter ve kimlik veren kolektif bir varlık) başlayarak düşünmek ve böylece insanları "politik hayvanlar", komünal yaşamın üyeleri ve katılımcıları olarak tanımlamak Aristoteles'e doğal gelmiştir. Buna rağmen, Hobbes'a ve modern düşüncenin diğer öncülerine göreyse, toplumsallık öncesi hazır bireylerden ve onların ayrılmaz ana niteliklerinden başlayıp, böyle bireylerin toplum ya da devlet gibi son derece "bireyüstü" şeyleri oluşturmak için nasıl olup da birleştiği sorusuna geçmek doğaldır. İki strateji arasındaki karşıtlık, mo-

dern iç dünyaya ait bireyselliği, görünürde öteki dünyaya ait olan, her zaman toplum ve kurumlarının sınırlarında ve bir bakıma onlardan bağımsız olarak ikamet eden atasından ayıran muazzam bir uzaklık tanımlar.

Bununla birlikte, modern bireyselliği diğerlerinden ayıran başka bir önemli özellik daha vardır. Sıradan toplumsal yaşamın içine en başından beri kesin olarak yerleştirildiğinden o, asla azalmayan bir gerginlikle yüklü topluma yönelik müphem bir konumu doldurmuştur. Bir yandan, bireyin menfaatleri tanımak ve onlara göre nasıl davranacağına karar vermek için bir yargı kapasitesine –toplumda bir arada yaşamayı uygulanabilir kılan tüm nitelikler– sahip olduğu sanılmıştır. Fakat diğer yandan, bireysellik içkin tehlikelerle doludur: Bireyi güvenlik için kolektif güvenceler aramaya iten, aynı anda böyle güvencelerin getirdiği kısıtlamalara ikna eden çıkar hesaplarıdır. Özellikle, bireyüstü otorite tarafından sunulan güvenlik, bireyin birlik halinde yaşamaya engel olan (ve dolayısıyla "hayvani dürtüler" ya da "tutkular" diye adlandırılan) bu tarz tavırlarının baskılanmasına koşulludur. Ancak bu tarz antisosyal nitelikler bertaraf edildiğinde ya da kontrol altında tutulduğunda insanlar tamamlanmış, olgun bireyler olacaktır. Dolayısıyla modern bireyselliğin ikiliği, bir yandan her insan evladının doğal, devredilemez bir hakkı; fakat diğer yandan bütün toplumun "ortak menfaati" adına hareket eden otoriteler tarafından yaratılan, yetiştirilen, yasası çıkarılan ve uygulanan bir şeydir. Derhal şunun altını çizelim ki her insanın eşit derecede terbiye edici/geliştirici muameleye tabi olmaması ve dolayısıyla gerçek anlamda bireyselleşmek için eşit şansa sahip olmaması böylesi bir yapaylık elementinin ima ettiği ihtimalidir. Bazı durumlarda, eğitim sonuçsuz kalabilir ve zorlama kalıcılaşır.

Böyle bir çıkarımın sosyolojik önemini keşfetmeye kalkışmadan önce daha temel bir soru sormamız gerekir. Evrenselliğe dayalı ve iç dünyaya ait bireysellik kavramının bu görece ani ortaya çıkışı, düşünülecek olursa, bir sırdır; dahası o, dünyanın küçük bir alanında ve tarihin nispeten kısa bir döneminde

gerçekleşmiştir. O, filozofun ya da felsefe okulu çağdaşlarının hayal gücünü esir alan isabetli bir uydurmaymış gibi savuşturulamaz: Kavram, çoğu kullanımıyla ve meşrulaştırdığı, ilham verdiği uygulamalarla tek bir kitaba ve hatta bir dizi kitaba kadar izi sürülecek (böyle bir takibin bir illüzyon olabileceği ihtimali "fikirler tarihi" perspektifiyle ortaya çıkarılmış ve ayakta tutulmuştur) çok fazla sosyal ağ ve süreçte eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Eğer bireyin dünyevi özerkliği hakkındaki felsefi içgörü çok geniş yankı bulduysa ve kısa sürede bütün bir tarihsel devrin öz bilincini doyurduysa, bunun nedeni yeni bir tür toplumsal deneyimle iyi çınlamış olmasıdır –o kadar yeni ve farklıdır ki artık ayni haklar, topluluklar ya da kurumlar tabirince konuşulamaz ve açıklanamaz. Bu alışılmamış deneyimin sırrımızın anahtarını taşıyor olması muhtemel görünüyor.

Bu özgün deneyim, popüler ve basitleştirilmiş açıklamaların aksine, toplumsal bağlılığın –insanların aynı topluma mensup akranları tarafından kalıplandığı, eğitildiği, kontrol edildiği, değerlendirildiği, kısıtlandığı, "çizgide tutulduğu" ve gerektiğinde "geri kıvrım haline getirildiği" kademe– kaybolması şöyle dursun ani bir zayıflamasına bile bağlı olamaz. Toplumsal bağlılığın bu şekilde anlaşılmış kademesi, insan toplumunun varoluşu ve devamı için vazgeçilmez bir koşul olması itibariyle çağlar boyunca genel anlamda sabit kalır. Hayatta kalmak için kişisel yönetimindeki kaynaklara ne kadar bağlı olursa olsun, kararlarının bağımsızlığına ne kadar inanırsa inansın, hiçbir insan toplumun dışarısında değildir. Bu çok derin bir değişim geçirmiş ve nihayetinde kendi takdirine ve seçimine bırakılma deneyimiyle sonuçlanmış toplumsal baskının uygulanma şeklidir. Değişim her şeyden önce, birleşmiş, su götürmez ve kolayca yerleştirilebilir bir otorite kaynağının yerine parçalı, karşılıklı olarak alakasız, bazen karşılıklı olarak çelişkili, hepsi sanki diğerleri yokmuşçasına davranan ve imkânsızı, yani yalnız kendilerine bağlılığı talep eden otoritelerin koyulmasına dayanır. Toplumsal gereklilik şimdi kulağa bir korodan çok kakofoni gibi gelen pek çok ağız tarafından dillendirilir. Gürültü içinde

takip edeceği uyumlu tonu ayrıştırmak çoğunlukla dinleyene bırakılır. Bir dereceye kadar tüm sesler birbirinin etkisini yok eder; hiçbir ses geliştirdiği motifle net ve tartışmasız bir üstünlük sağlayamaz. Bu, "dinleyen" üzerinde iki katı etki yapar: Bir yandan ona yeni bir uzlaştırma yetkisi verirken, öte yandan sonuçta oluşan tercihin getirdiği yeni sorumlulukla yüklenir.

Bu özgün deneyim, Batı Avrupa'nın tüm sakinlerine, tüm ülkelerde ve toplumsal hiyerarşinin tüm seviyelerinde eşzamanlı olarak gelen bir şey değildir. Güncel çalışmaların ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, bireyselliğin ortaya çıkışının altında yatan koşullar herhangi başka bir yerden çok daha önce İngiltere'de belirmiştir. D. A. Wrigley, yüksek toplumsal devinim oranını, yakınlıkla bağlantılı hak ve zorunlulukların eksilişini, marketin malların dolaşımında yaptığı alışılmaz biçimde geniş kapsamlı arabuluculuğu ve komünal otoritenin ileri düzey bürokrasi tarafından nispeten zayıflatılmasını, yani bireysellik İngiltere kıtasına yayılmadan asırlar önce İngiltere'de gerçekleşen tüm bu durumları belgelemiştir.[4] Alan Macfarlane İngiliz benzersizliğinin izini on üçüncü yüzyıla kadar sürmüştür ve "İngiltere'yi ziyaret eden ya da hakkında okuyan yabancıların ve diğer ülkeleri ziyaret eden, oralarda yaşayan İngilizlerin, sadece coğrafi, dilsel, iklimsel bir kuşaktan diğerine değil kültürünün neredeyse her yönünün, etrafını saran uluslara tümüyle zıt bir toplumdan geldiklerinin farkına varmaktan kaçamamış olduklarına" dikkat çekmiştir.[5] Oysa ülkeler arasındaki fark zamanlama farkıdır; toplumsal hiyerarşi seviyeleri arasındaki fark zamanın seviyelendirilme etkisine karşı çok daha dirençli göründüğünden, uzun vadede çok daha çığır açıcı olduğunu ispatlamıştır.

Esasında bireysellik *kimi* insanların kaderi olmuştur ve özgürlük durumunda olduğu gibi, evrensel bir koşul olmaktan çok bir ayrım olarak kaldığı sürece böyle deneyimlenmiştir.

4. D. A. Wrigley, People, *Cities, and Wealth; The Transformation of Traditional Society*, Blackwell, Oxford, 1987, s. 51-60.

5. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Blackwell, Oxford, 1978, s. 165.

Bu gerçeğin bireysellik, kişisel özerklik ve özgürlük kavramlarının felsefi analizine yansıtılmış olması gerekli değildir. Aksine, yaşam koşulunun bireysellik ve özgürlük olarak ifade edildiği yerlere odaklanılmıştır: Buralar seçici yerlerdir. Böyle yerlere bağlanmış deneyimin sökülmesi filozofları uzunca bir süre meşgul etmiştir. Edward Craig yakınlarda Batılı (ve modern) filozofların insanlık durumu üzerine yaptığı muhakemelerde üç ardışık temayı fark etmiştir.[6] Erken modern zamanlarda ve özellikle Aydınlanma Çağı'nda "benzerlik tezi" felsefi düşünceyi etkisi altına almıştır: Özgürlüğü seçeneğin dışsal belirleyenlerinden yeni kazanmış olmanın, dışsal gerçeklik üzerinde bir hâkimiyet, önceden yalnızca Tanrı için ayrılmış olana benzer hatta belki onun aynısı bir hâkimiyet olarak algılanan sarhoş edici deneyimi. Ne var ki çok geçmeden kendi kaderini bireysel tayin etmenin, iradenin çarpışmaları, bireysel niyetler ile gerçek sonuçlar arasındaki eşitsizlik gibi kaçınılmaz sonuçları keşfedilmiştir ve filozofların ilgisi, her yerde bulunan ahlaki özgürlük ile fiziksel gereklilik ya da bireysel arzular ile toplumsal gereklilikler arası çatışmaya yönelmiştir. İrade çarpışmalarının pratik sonuçları toplumsal gerçekliğin somutlaştırılmış, kayıtsız, doğa benzeri katılık ve esneklikleri (bitmesinin hiç istenmeyeceği "gerçeklik") olarak dile getirilmiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru "faillik" ya da "pratik" teması üstünlük kazanmaya başlamıştır: hem erken optimizmin saflığından hem de çöküşüyle gelen umutsuzluktan sonuç çıkaran bir tema. Bu, insanın seçme özgürlüğüyle (istenen sonuca ulaşma özgürlüğü değilse de) dışsal belirlenimin etkisiz ve bu yüzden yönlendirilebilir karakterini bağlayan en son tema, modern bireyselliğin en temel koşulunun telaffuzuna en çok yaklaşandır: bireysel seçimin, öznel motivasyonun ve kişisel sorumluluğun hem gerekliliği hem de olanaklılığını yaratan, çoğulculuk, heterojenlik, toplumsal gücün sınıfsızlaşması.

6. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Genel olarak bazı sosyologlar bu nispeten yeni felsefi sonucu beklemişlerdir. Modern bireyselliğin kökleri için tarihin ve toplumsal yapının çeşitli bölümlerini kazmış ancak yalnız ana hatları üzerinde anlaşmışlardır: Değer olarak bireysellik, bireysel ayrım ve benzersizlikle yoğun zihin meşguliyeti, bir "öz" olmanın ve aynı zamanda bir öze "sahip" olmanın keskin deneyimi, belli bir sınıf insana hayatlarının toplumsal içeriği tarafından dayatılan bir gerekliliktir ve böyle bir içeriğin konuya en uygun yanı, bir bütün olarak "hayat projesi" ve aynı şekilde günlük yaşamın durmadan değişen durumları için belirsizliğe yer vermeyen davranışsal bir tarif sunabilen, dolaysız ve kapsamlı bir normun eksikliğidir. Mutlak güce sahip ezici bir akıntının yokluğunda, bireysel gemiler kendilerini doğru rotada tutacak kendi jiroskoplarına sahip olmak zorundadır. Bu tarz bir "jiroskop" rolü, bireysel davranışlarını yönetip kontrol etme kapasitesi tarafından oynanır. Bu kapasiteye özdenetim denir.

Modern bireyin özgürlüğü bu nedenle belirsizlikten, dışsal gerçekliğin belirgin kararlılık eksikliğinden, toplumsal baskıların içsel çatışmalarından doğar. Modern zamanların özgür bireyi, Robert Jay Lifton'ın meşhur ifadesiyle,[7] "Değişken bir adam" aynı anda hem *eksik*-toplumsallaşmış ("dışarıdaki" dünyadan her şeyi saran ve sorgulanamaz hiçbir formül gelmiyormuşçasına) hem de *fazla*-toplumsallaşmış (tahsis edilmiş, kalıtımla ya da ödül olarak verilmiş kimlik anlamında dışsal baskıların çapraz akışlarına direnen hiçbir "dolgu" yokmuş ve bu yüzden kimliğin sürekli olarak kesintiye uğramadan ve sona erme beklentisi olmadan müzakere edilmesi, düzeltilmesi ve yapılandırılması zorunluymuşçasına) kişidir.

Sosyologlar, böylesine bir gidişatın sorumluluğunu gitgide modern toplumun en dikkat çekici karakteri olarak algılanan güçlerin çoğulculuğu ve kültürün heterojenliğinin üstüne atmıştır. Emile Durkheim, modern bireyselliğin doğuşunu, işgücünün büyüyen ayrımıyla ve toplumun her üyesinin bütün ve kapsamlı bağlılık iddiası olmayan özelleşmiş, plansız otori-

7. Bkz. Robert Jay Lifton, "Protean Man", *Partisan Review*, Kış 1968, s.13-27.

te alanlarına maruz kalmasıyla ilişkilendirir. George Simmel, "benzersizlikte ve özellikte son nokta"yı aramaya yönelik bireysel yatkınlığı, "gitgide" kıyaslanamaz "içerikler ve sunulardan oluşan" hayatın bir gerekliliği olarak görmüştür; modern şehir ortamının sunmaktan yorulmadığı kaotik etkiler kasırgası içinde kişinin umut edebileceği tek sağlam zemin (ki bu bile boşunadır) kendi "kişisel kimliği"dir.

Norbert Elias'ın "medenileştiren süreç" olarak modernleşme çalışması (tarihsel bakış açısına, modern toplum ve ilk olarak Sigmund Freud tarafından açığa çıkarılan "doğuştan" şiddet ve hırs dolu insan davranışı üzerinde uygulanan medenileştirici kısıtlamalar arasındaki bağlantıyı katan), nesnel bir uzaklık ya da ilişki eksikliğinin bir yansımasından ziyade kendinden uzaklaşma ve kopma süreçlerinin bir sonucu olarak bireyin özerklik, dış bağlılıklara "ilgisizlik" deneyimini sunar. Dışsal baskıların kafa karıştırıcı karakteri ve bariz yoksunlukları, bireyin "dışında"ki her şeyin anlamsızlığı ve amaçsızlığı, dolayısıyla da düşünen, hisseden, hedef koyan "öz" ile onun düşünce ve eylemlerinin durağan, cansız nesneleri arasındaki ayrılma olarak algılanır. Fakat bu ayrılma, yalnızca kendini denetleyen ego (Freud'un "fethedilen şehirdeki garnizon"u) içinde kişilerarası dış baskılar çoktan "birleştirilmiş" ve yeniden yaratılmış olduğundan mümkündür.

> Şu anda bireysel olarak kendini algılamada ya "özne" ile "nesne" ya da kişinin kendi "özü" ile diğer insanlar ("toplum") arasında bir duvar olarak deneyimlenen şey, bu, bir dereceye kadar otomatik işleyen medeniyete özgü özdenetimlerdir.
>
> Karar veren, eyleyen ve birbirinden mutlak bağımsızlıkla "var olan" bireyler nosyonu, insanoğlunun kendini algılamasının gelişimindeki belirli bir özellikten doğan yapay bir üründür. Kısmen idealler ile gerçekler arasındaki karmaşaya ve kısmen de bireysel özdenetim mekanizmalarının somutlaştırılmasına dayanır.[8]

8. Norbert Elias, *The Civilising Process: History of Manners*, Çev. Edmund Jephcott, Blackwell, 1978, s. 256 ve 260. (*Uygarlık Süreci*, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayıncılık, İstanbul, Cilt 1, 2000; *Uygarlık Süreci*, Çev. Erol Özbek, İletişim Yayıncılık, İstanbul, Cilt 2, 2002 [y.h.n.])

Eğer Elias modern bireyselliğin yorumunu ilk olarak Simmel'in keşfettiğine benzer şekilde geliştirirse, bir başka seçkin çağdaş sosyolog olan Niklas Luhnmann en başta Durkheim tarafından seçilen çizgiyi takip eder. Modern bireyselliğin kökenini, "toplum içindeki katmanlı farklılaşmadan işlevsel farklılaşmaya geçiş"e atfeder; bu geçiş yeri geldiğinde, "kişisel ve toplumsal sistemlerin daha büyük farklılaşması"na öncülük eder çünkü "işlevsel farklılaşmanın benimsenmesiyle birlikte artık bireyleşmiş kişiler toplumun tek bir altdizgesinde sebatla konumlanamazlar, onun yerine *peşinen* toplumsal yönden yerinden edilmiş olarak kabul edilmelidirler." Daha basit sözcüklerle, herkes bir anlamda yabancı, o ya da bu bağlamda marjinal bir kişidir; "tüm içsel deneyimlerinin odak noktasının ego olması ve çevrenin konturlarının çoğunu kaybetmesi nedeniyle" hiçbir "bütünsel" varlığa ait olmayan ama böyle pek çok varlıkla etkileşime geçmeye zorlanan bireyler, "kendileri ile çevre arasındaki farkı kendi kişilikleri açısından yorumlamak için hep daha fazla kışkırtılırlar."[9]

Luhmann'a göre, her bir kişinin, toplumdaki her bir "altdizge"den görece yabancılaşması, bireysel gelişim için geniş bir alan açar ve bireyin iç yaşamının yakın komünal denetim altında asla sahip olamayacağı derinliğe ve zenginliğe ulaşmasına izin verir. Öte yandan, bireylerin karşılıklı yabancılaşması kişilerarası iletişimin devamlılığını kuşkuya düşürür; gerçekten anlamlı bir söylev ve mutabakat olasılıksız hale gelir. Buna rağmen iletişimin gerçekleşmesi için öznelerinin ayrı odak noktaları etrafındaymış gibi organize olan içsel deneyimleri, özneler arası bir şekilde yani toplumsal olarak doğrulanmalıdır. Luhmann'a göre, gerçekten modern toplumda böyle bir doğrulamaya sevgi ortamıyla ulaşılır: içerisinde etkileşen öznelerin karşılıklı olarak bir diğerinin içsel deneyiminin geçerliliğini ve anlamlılığını tanıdığı, yani bir ortağın diğerinin deneyimini gerçek olarak damgaladığı ve onu kendi eylemi

9. Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, Çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones, Polity Press, Londra, 1986, s. 15.

için bir dürtü olarak aldığı, toplumsal açıdan kabul edilen ve desteklenen bir iletişim ortamıyla.

Burada şunu gözlemleriz: Luhmann'ın enine boyuna araştırdığı, henüz toplumsal olarak onaylanmamışlık durumu varlığını koruduğu sürece, her bireysel öz sentezine musallat olan kararsızlık, kesinlik için duyulan ve "sevgi" dışındaki yollarla bastırılabilen saplantılı arzuyu tetikler. Bensman ve Lilienfeld psikoterapiyi bir yol olarak önerir; psikoterapik görüşmenin icadının, "mahremiyetin yükünün bir saatliğine kaldırıldığı"[10], bilimsel saygıyı hak eden ve bu yüzden toplumsal olarak güvenilir değer biçme şeklinin sunulduğu "psikolojinin en büyük başarılarından biri" olduğunu düşünürler. Andrew J. Weigert, psikiyatri tarafından örneklenen rolü, "gerçeğe" duyulan ihtiyacın (kişinin kendi öz-yorumlaması için kişiler-üstü bir şekilde onaylanan, otoriter ve bu yüzden toplumsal olarak geçerli dayanaklar) "vatandaşlar ile uzmanları bağladığına" işaret ederek geneller: "Biz modernler, kendimiz gerçek bilim insanları olmadan bilimsel yaklaşımın hâkim olduğu hayatlar yaşarız"[11] bilimsel, birey dışı bilginin otoritesiyle konuşmanın ayrıcalıklı hakkı sorumlu uzmanlara ayrılmıştır. Ego odaklı sentezin onaylanma sorunları tarafından yaratılan talebi başarıyla karşılayan başka ortamlar da düşünülebilir, tıpkı tüketici sanayisi ve onun reklamcılık kolu ya da aslında totaliter siyasi hareketler veya köktenci dindar tarikatlar gibi. Bir sonraki bölümde bu konuya daha detaylı olarak döneceğiz.

Özgürlüğün modern sürümü, bireysellikle olan yakın bağının yanı sıra kapitalizmle olan sıkı fıkı ilişkisiyle de imlenir. Esasında, durumun gerçekten bu olup olmadığını soran siyasi kapitalizm muhaliflerinin kuşkuyla sorguladıkları ifade neredeyse kendini doğrular nitelikte olduğundan, tartışmayı kazanmaları çok küçük bir ihtimaldir. Özgürlüğün modern yorumlamaları ve kapitalizmin tanımları, ikisi arasındaki kı-

10. Joseph Bensman ve Robert Lilienfeld, *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*, Free Press, New York, 1979, s. 62.

11. Andrew J. Weigert, *Sociology of Everyday Life*, Longman, Londra, 1981, s. 115, 122.

rılmaz bağın gerekliliğini öngörecek ve birinin diğeri olmadan manasız değilse de defolu var olacağı varsayımında bulunacak şekilde ifade edilir.

Mark Emmison'ın yerinde gözlemine göre,[12] kapitalizm dediğimiz şey, içinde türde her insan toplumunun sonsuz, varlık belirten ekonomik işlevlerinin, yani insani ihtiyaçların doğa ve akranlarla değiş tokuş yoluyla tatmininin, kıt ve sınırlı kaynaklar arasındaki seçim sorusuna neden-sonuç hesabının uygulanmasıyla sağlandığı bir durumdur. Ne var ki seçim ve neden-sonuç hesabı (yani gerekçeli, amaçlı ve mantık yönetiminde davranış), modern toplumda anlaşıldığı gibi özgürlüğün temel, tanımlayıcı özelliğidir. Bunu kapitalizmin özgürlüğe, tanımı gereği, kesin değilse de devasa bir toplumsal yaşam sahası açması izler: insani ihtiyaçların karşılanmasını hedefleyen malların üretimi ve dağıtımı. Özgürlük (en azından ekonomik özgürlük), ekonomik organizasyonun kapitalist formu altında gelişebilir. Dahası, özgürlük bir gereklilik haline gelir. Özgürlük olmadan ekonomik faaliyetin amacına ulaşılamaz.

Kapitalizm, ekonomik işlevi gömüldüğü yerden çıkararak, yani ekonomik faaliyeti tüm diğer toplumsal kurum ve işlevlerden koparark, eylemin seçme hakkına sahip olması için gerekli koşulları sağlar. Ekonominin "gömülü" (ve insanlık tarihinin çoğu, aslen on sekizinci yüzyıla kadar olan kısmı için, genel toplumsal yaşamdan kavramsal olarak bu derece isabetli bir şekilde ayırt edilemeyecek halde) kaldığı süre boyunca, üretici ve dağıtıcı faaliyet, doğrudan faaliyetin kendisini amaçlamadan diğer yaşamsal kurumların hayatta kalması ve çoğalmasına yöneltilmiş sayısız toplumsal normun baskı öznesi olmuştur. Dolayısıyla üretim ve dağıtım, tanıdık yükümlülüklere, komünal bağlılıklara, ortaklık dayanışmalarına, dini ritüellere ya da yaşam örgüsünün hiyerarşik katmanlaşmasına tabi tutulmuştur. Kapitalizm, tüm bu dışsal normları yersiz hale

12. Mike Emmison, *"The Economy": Its Emergence in Media Discourse*, Howard Davis ve Paul Waltons (Der.), Language, Image, Media, Blackwell, Oxford, 1983, s. 141 ve devamı.

getirmiş ve böylelikle ekonomi alanını neden-sonuç hesabı ve seçme hakkına sahip eylem türü için özgürleştirmiştir. Kapitalist ekonomi sadece özgürlüğün başka bir toplumsal baskı ya da anlayış tarafından müdahaleye uğramadan en az kısıtlamayla uygulanabildiği alan değil, aynı zamanda modern özgürlük fikrinin giderek katmanlaşan toplumsal yaşamın diğer dallarına sonradan nakledilmek üzere ekilip biçildiği fidanlıktır. Doğru mutlak özgürlük kuralının, ekonomi alanında bile bir gerçeklikten ziyade bir varsayım ya da bir ideal olduğuna dair pek çok kanıt vardır; yine de özgürlük diğer hiçbir alanda ekonomide olduğu kadar müşterek bir kurala yaklaşmamıştır.

Kapitalizm, özgürlüğü kişinin eylemlerini başka düşüncelerle ("başka", tanımı gereği, daha az etkili araçları ya da sonuçların uzlaşmasını ya da her ikisini de gerektiren türde düşüncelerdir) ilgilenmeksizin, yalnızca (kendi) neden-sonuç hesabıyla yönetme kabiliyeti olarak tanımlar. Fakat neden-sonuç hesabının toplumsal özü nedir?

Philippe Dandi yakınlarda "ilkel, Batılı güç söylemi" dediği şeyin kısa ve öz tasvirini sunmuştur: "Doğayı zapt edecek, fizik kurallarına hükmedecek ve şeyler üzerinde güç *sahibi olacağız*. Bu zihniyet, insanlara da şeylere davranmayı öğrendiğimiz gibi davranma arzumuzla ifade bulur. İnsanları da birbirimize şekil veren ve manevra yapan enstrümanlarmış gibi, şeylermiş gibi görürüz."[13] Yalnızca neden-sonuç hesabıyla desteklenen davranışta, diğer insanlar tek bir sonucun nedenidir. Tıpkı aynı amaca hizmet eden şeylerde olduğu gibi (hammadeler, ulaşım araçları vb) neden-sonuç hesabıyla yönetilen davranış da diğer insanları "şey-gibi" yapmak için çabalar; yani diğer insanları seçimden mahrum etme eğilimindedir ve aynı şekilde onları eylemin özneleri yerine nesneleri haline getirir.

Bu nedenle özgürlüğün kapitalizmle birleştirilen modern baskısında içsel bir müphemlik söz konusudur. Özgürlüğün etkililiği kimi diğer insanın özgür olmamasını gerektirir. Öz-

13. Phillipe Dandi, *Power in the Organisation: The Discourse of Power in Managerial Praxis*, Blackwell, Oxford, 1986, s. 1.

gür olmak, diğerlerini özgür bırakmama yetkisi ve kabiliyeti anlamına gelir. Bu yüzden özgürlük, ekonomik olarak tanımlanmış formuyla toplumsal ilişkiler açısından modern öncesi uygulamalarından ayrılmaz. O, eskiden olduğu gibi seçicidir. Felsefi kabulünün aksine yalnızca toplumun bir kısmı tarafından ulaşılabilir. Bir kutbunu normatif düzenleme, kısıtlama ve zorlamanın oluşturduğu ilişkinin öteki kutbudur.

Çoğunlukla, modern özgürlüğün bu elzem özelliği gerçekte ayrıcalıklı insan kategorisiyle sınırlı bir deneyimin felsefi genellemesinde saklıdır. Kişinin koşullarına ne kadar hâkim olduğuna (başkasına üstünlük kurma yoluyla kaçınılmaz surette edinilen hâkimiyet) dair öz farkındalığı, insanoğlunun kolektif bir kazanımı olarak ifade edilir; amaçlı, kendini bilen, mantık tarafından yönetilen insan davranışı, toplumun böyle ussallaştırılmasıyla tanımlanır. Nihayetinde belirsiz bir "insan"ın edinimleri hakkında açıklayıcı değil kafa karıştırıcı açıklamalarda bulunulur. Şu açıklama buna güzel bir örnektir: "Dünya hâkimiyetini ya da en azından bunun olasılığını insan ussallaştırılma yoluyla kavramıştır. İnsanlar, kaderlerinin efendileri olarak Tanrı'nın yerini almışlardır."[14] Tanımlanmamış olarak bırakılan şey, efendiler olarak Tanrı'nın yerini alan "insanlar" ile kaderlerine hükmedilen "insanlar"ın aynı insanlar olup olmadığıdır.

Bu kafa karışıklığı sosyolojik söyleme dadanan birkaç kalıcı yanlış anlaşılmanın sorumlusudur. Aralarında en çok göze çarpanlarından biri, neden-sonuç hesabıyla yönetilen özgür seçimin sosyolojik (psikolojik, varoluşsal ya da aksi halde birey merkezliden farklı olarak) müphemliğinin farkındaki büyük düşünürlerden biri olan Max Weber'den çağdaş sosyologlara miras bırakılan "ussallaştırma teorisi"nin çarpıtılmış yorumlamasıdır. Çoğu yorumda, Weber'in "ussallaştırma eğilimi"nde saptadığı toplumsal çelişkiler, Romantizm ruhuyla birlikte

14. Jeffrey C. Alexander, "The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalisation Theory and Beyond", Sam Whimster ve Scott Lash (Der.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, Londra, 1987, s. 188.

bilimsel olarak tembihlenen ve etkinliğe bağlı kuralların gergin ağında cebelleşen özgür bireyler olarak; eski "bireye karşı toplum" oyunun bir başka gösterimi şeklinde yorumlanır. Bu bir kere yapıldığında, Weber'i analizindeki belirsizlik ve tutarsızlıktan dolayı kınamak oldukça kolaydır. Tutarsızlık, ne var ki Weber'in analizinin gerçek içeriğine yabancı olan yorumlamada yatar.

Weber, seçme özgürlüğüne sahip, mantık güdümlü akılcı eylemin, modern toplumun her üyesinin evrensel bir özelliğine dönüştürülmesinin geçerliliğine dair yanılsamaları göz önüne almamıştır. Whimster ve Lash, düzgün ve yerinde değerlendirmelerine göre:

> Weber, bilimin entelektüel aristokrasinin bir meselesi olduğunu içtenlikle kabul etmiştir. Politika özel bir meslektir ve yalnızca bireylerin bazıları onun akılcı sorumluluk ve özgürce seçilmiş inançlara bağlılık konusundaki müşterek taleplerine uygundur. Sanatsal açıdan Weber şüphesiz bir aydındır.[15]

Mantığın kişinin eylemlerine doğrudan, istekli ve özgürce seçilerek uygulanması yalnızca seçilmiş bir azınlığa açık ve öyle de kalacak bir seçenektir. Whimster ve Lash bu tarz değerlendirmelerin haberini veren düşüncelerden birine işaret etmişlerdir: Tüm insanların kendilerini mantığın eşzamanlı olarak mümkün kıldığı ve talep ettiği yüksek entelektüel seviyeye çıkarma imkânları yoktur. Yalnızca bazı insanlar gerekli zihin ve karakter niteliklerine sahiptir. Ne var ki bu Weber'in tek düşüncesi değildi; dahası o, bireyin özgür ve akılcı davranışının seçiciliğine dair Weber'in inancının geçerliliğini sarsmadan saha dışında (güçlükle gizlenen aristokrat ya da elitist yatkınlıkları için) ilan edilebilmiş olandır. Martin Albrow, "özgürlüğün kullanımı için ussallaştırılmış durumca yaratılan maddi araçların adaletsiz bir şekilde dağıtıldığını" belirtirken ve resmi "akılcılık ve özgürlük meselesini, mülkiyet ve mülk

15. *Max Weber, Rationality and Modernity*, s. 11.

hâkimiyetinin maddi unsurlarından soyutlayan herhangi bir savın çözümlenmesine yönelik bir çaba"ya karşı uyarırken, sahiden belirleyici olan bu düşünceye parmak basar.[16]

Weber'in akılcı olarak düzenlenmiş toplum görüşü hakkında vurgulanacak önemli nokta, özgürlüğü ve akılcı eylemi toplumun tek tek her üyesinin bir niteliğine dönüştürmeye izin *vermediğidir*. Toplumdaki akılcılık, lider ve tasarımcıların eylem özgürlüğünü ve akılcılığını gerektirir ve buna izin verir. Geri kalan üyelerin davranışları, dışsal içeriği sistemin mantığıyla uyumlu harekete neden olacak biçimde şekillendirilen, akılcı tasarlanıp kodlanmış kurallar tarafından düzenlenmek zorundadır. Akılcı bir sistem, *ussallaştırılmış* bir sistemdir. O, geri kalan üyelerine yaşamın akılcı koşullarını (özgürlük olmasa da olur) güvence etmek için ussallaştırıcılarının özgürlüğüne ve bireysel akılcılığına ihtiyaç duyar.

Sık sık dile getirilen fikirlerin aksine, Weber'in tasarısında akılcı seçme özgürlüğü ile bürokrasinin aptallaştıran ve bunaltan dünyası arasında bir tutarsızlık ya da çelişki yoktur. (David Beetham'ın yakınlarda ortaya koyduğu parlak zekâlı analizle kıyaslandığında,[17] Weber için ideal bürokrasi modeli akılcı olarak düzenlenmiş bir toplumun izlemesi gereken kuralları bir bir anlatmak için bir tür alıştırmadır. Düzenlemelerin zorla kabul ettirilmesiyle kazanılan hâkimiyetin katılaştırılması, üzerlerinde hâkimiyet kazanılanların gelecekteki davranışlarının disiplin altında tutulması olmadan özgürlük ne etkili ne de güvenlidir. Diğer yandan düzenlemeler, seçim yapma yetisine sahip özgür failler için ve yön verilip, hedef gösterilmediği takdirde kayıtsız, amaçsız, nesnel bir teknikle makineleşmiş kalacaklara yönelik olmadıklarında basiretsiz ve anlamsız kalacaklardır. Özgürlük ve bürokratik tasnif birbirini tamamlar. Akılcı bir sistemde yalnızca birlikte var olurlar: İlki, bürokratik yapının çatısına yerleştirilen güvenli bir kaba hapsedilmiş

16. Martin Albrow, "The Application of the Weberian Concept of Rationalisation to Contemporary Conditions" , a. g. e., s. 181.
17. Bkz. David Beetham, *Bureaucracy*, Open University Press, Milton Keynes.

ve binanın çürüyüp dağılmasına neden olabilecek sızıntı tehlikesinden korunmuştur.

Zannedersem okur, akılcı toplumun Weber tarafından kuramlaştırılan iki sıralı modeli ile Jeremy Bentham'ın *Panoptikon* kıssasında tasvir ettiği akılcı toplum görüşü arasındaki kayda değer benzerliği fark edecektir. Her iki model de düzenlemenin farklı ama yine de birbirini tamamlayan iki ilkesinin keskin bir şekilde ayrılmasıyla bir arada durur; her biri bunu düzgün çalışması için yeterli koşul olarak bireylerin varsayılan çıkarcılıklarına dayanan ortak-değerlere-bağlılık usulünün ruhani birliği olmaksızın yapar. (Weber'in modern akılcı toplum için varsaydığı "otoritenin yasal ve akılcı yolla meşrulaştırılması"nın, bir dizi maddi inanç ve prensip seçimi olan geleneksel meşrulaştırma imgesi için ölüm çanları anlamına geldiği yeterince kuvvetle vurgulanmamıştır.) Bu iki modelden ikisinde de titizlikle tahsis edilmiş bireysel özgürlük, her şeyden önce sistemin bir bütün olarak akılcılığını güvence altına almak için işlevli bir etken olarak görülür. Özgürlük, arzulanan (faydalı, kullanışlı, etkili) davranışı sistemin her seviyesinde ortaya çıkaracağına güvenilen kısıtlamaları tasarlayıp güçlendirilmekle görevlendirilir.

3
Özgürlüğün Getirileri ve Bedelleri

Özgürlük arzusu, baskının deneyimlenmesiyle; yani kişinin rızasının olmadığı bir şeyi yapmaktan kaçamaması (en azından talep edilene razı olmaktan daha tatsız bir cezaya maruz kalmadan yapmaktan kaçamaması) ya da tam aksine yapmayı istediği bir şeyi yapamaması (en azından eylemi gerçekleştirememiş olmaktan daha tatsız bir cezaya maruz kalmadan yapamaması) hissiyle birlikte gelir.

Kişi bazen baskının kaynağını tanıdığı, doğrudan iletişimde bulunduğu insanlarda konumlandırır. Başta "kamusal yaşam"ın kullanışsız kurallarından ve resmiyetinden kaçarak, silahlarını bir kenara koyup rahatlıkla gerçek duygularını açı-

ğa vurma umuduyla oluşturduğu ya da katıldığı küçük, samimi gruplar kısa sürede kendi çapında birer baskı kaynağına dönüşebilir. Barrington Moore Jr. şöyle der:

> Samimi gruplar hatta âşık çiftler arasındaki yaygın deneyim gösteriyor ki dostane sıcaklık zamanla yüksek gerilimli düşmanlığa dönüşebilir. Koruma, baskıya dönüşebilir. Bu dönüşümün bir nedeni katıksız can sıkıntısı ve doymuşluktur. Bir diğeri ise... işbirliğine dayalı ilişkilerin çöküşüdür.[1]

Karmaşık ve işlevsel olarak bölünmüş toplumumuzda yalnızca samimi grupların ve çiftlerin sunabildiği "dostane sıcaklığa" duyulan ihtiyaç, muhtemelen eskisinden bile daha kuvvetlidir. Bununla birlikte, böyle grupların yeni ve kötü niyetli birer baskı kaynağına dönüşmesi ihtimali de aynı şekilde kuvvetlenmiştir. Gruplar karşılanması neredeyse imkânsız ve boşa çıktığında karşılıklı suçlamaya sebebiyet veren beklentilerle aşırı yüklenmiştir. Nicklas Luhmann daha önce alıntılanan çalışmasında, çağdaş samimiyetin böylesi aşırı yüklenme halinin izini, insanların artık bireysel kimlik onayını ve "toplumsal doğrulamayı" seven/sevilen partnerde aradıkları gerçeğine kadar sürmüştür.

Diğer durumlarda baskı deneyimi dağılmış, sabit bir yere "demirlenemeyen" ve kaynağı belirsiz olabilir. Kişi haksızlığa uğradığı hissine sahiptir fakat anonim bir "onlar"dan (yalnızca kişinin bilgisizliğinin kabul görmesi için tayin edilen) başka suçlayacak birini göremez. John Lachs, apaçık bir kabahatin suçlularını tespit etmenin bu bilindik zorluğunu, "eylemin dolayımlanması"yla yani çok boyutlu ve özenle arıtılmış işbölümüne sahip karmaşık bir toplumda çoğu eylem girişiminin ve fiili edimlerinin nadiren tek bir kişide kesiştiği gerçeğiyle açıklar. Komut ile icrası arasında, tasarım ile uygulama arasında uzun bir toplumsal mesafe vardır: her biri katıldığı faaliyetin başlangıçtaki amacı ve nihai hedefi hak-

1. Barrington Moore Jr., *Privacy: Studies in Social and Cultural History*, M. E. Sharpe, Arnouk, 1984, s. 42-43.

kında yalnızca belli belirsiz bir bilgiye sahip sayısız insanla dolu bir mesafe. Norbert Elias'a göre "dolayımlanmış eylem"i düşünmenin alternatif bir yolu da modern toplumumuza karakterini veren "genişletilmiş bağımlılıklar zinciri" üzerinden olacaktır:

> Dikkat çekici olan şey, yanlış eylemleri ya da apaçık adaletsizlikleri gördüğümüzde, onları tanıyabilmemizdir. Bizi şaşırtan, her birimiz yalnızca zararsız eylemlerde bulunurken tüm bunların nasıl meydana geldiğidir. Hepimizin tiksindiği bu korkunçlukları açıklamak için kurulmuş tezgâhlar ve suçlayacak birilerini ararız. Tüm bunları planlayan ya da bunlara neden olan bir kişi ya da grubun olmadığı fikrini kabullenmek zor gelir.[2]

Hevesli uğraşımıza rağmen suçu "kişileştirme"yi her başaramadığımızda, *toplumsal* baskıdan; yani toplumun kendi varoluşu sonucu kaçınılmaz, doğal bir gereklilik (ona yönelik bir şey yapma niyetimiz olmadığında) ya da kusurlu düzenlenmiş bir toplumun sonucu (hâlâ ondan kurtulma umudumuz olduğunda) olarak doğan bir baskıdan bahsetme eğiliminde oluruz.

Kişi baskı hissini nasıl açıklarsa açıklasın, bu hissin kökleri her zaman kendi niyetleri (ya da kendi niyeti olarak deneyimledikleri) ile onlara etkime olanakları arasındaki çarpışmada yatar. Böyle bir çarpışma, içinde yaşayan hemen hemen herkesin, sürekli olarak daha geniş bir toplumun yarı özerk işlevsel sektörlerinden gelen, koordine edilmemiş ve çoğunlukla tutarsız talep ve baskılara, bunların karşılıklı örtüşmeyen değerlendirmelerine maruz kalma suretiyle"toplumsal olarak yerinden edilen" bir toplumdan beklenmesi gerekendir. Paradoksal olarak toplum, işlevsel farklılaşması sayesinde bireye çok fazla seçenek bırakıp onu gerçekten "özgür" bir birey yaparken, aynı toplum büyük ölçekte baskı deneyiminin de sorumlusudur.

2. John Lachs, *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Harvester Press, Brighton, 1981, s. 58.

Baskı deneyimi yaygınlaştığında özgürlük dürtüsü de onunla birlikte yaygınlaşır. Özgürlüğün anlamı, baskının karşılığı olarak; yani o an en yoğun haliyle hissedilen isteği en acılı şekilde engelleyen şu ya da bu kısıtlamanın ortadan kaldırılması olarak düşünüldüğü sürece nettir. Özgürlüğü olumlu anlamıyla yani sürekli bir durum olarak gözümüzde canlandırmak daha güçtür. Bunu yapmaya yönelik çabaların tümü, daima hiçbir ikna edici çözümü bulunamamış çelişkilere yol açar.

"Tam özgürlük" yalnızca tek başınalık durumunda, yani diğer insanlarla iletişime geçmekten bütünüyle kaçınma yoluyla (uygulanamıyor da olsa) hayal edilebilir. Böylesi bir durum teoride bile savunulamaz. İlk olarak, toplumsal bağlardan özgürleşmek, "özgür" kişiyi doğanın ezici üstünlükleri karşısında yalnız bırakır; diğer insanlar, istenmeyen taleplerin kaynağı olarak her ne kadar zararlı ve rahatsız edici olsalar da aynı zamanda yokluklarında tüm fiziksel sağ kalma çabalarının kötü sonuçlanacağı kaynaklardır. İkinci olarak, kişinin seçimlerinin onaylandığı ve eylemlerinin anlam kazandığı yer, diğer insanlarla kurduğu iletişimdedir. Kişinin amaçları ne kadar kişisel görünürse görünsün, onlar her seferinde yeni baştan icat edilmek yerine basitçe ödünç alınır ya da en azından bazı toplumsal gruplaşmaların rızasıyla geçmişe bakarak anlamlandırılır (rıza göstermeyi reddetmelerine rağmen sorgulanan amaca bağlılık göstermek ise toplumsal açıdan bir delilik vakası olarak sınıflandırılır). Bu nedenle, insan topluluğundan ısrarcı bir şekilde ayrılmak, korunmasızlık ve artan belirsizlik denilen ikiz lanetleri içerir: Bunlardan her ikisi de özgürlüğün hayal edebildiğimiz tüm kazanımlarını kayba dönüştürmeye yeterlidir.

Eğer tam özgürlük, yaşanan bir deneyim olmaktan çok zihinsel bir deneyse "mahremiyet" adı altında daha fazla seyreltilmiş formdaki bir özgürlük uygulanır. Mahremiyet, diğer insanların (bireyler ya da bazı insan-üstü otoritelerin failleri olarak) belirli yerlere, belirli zamanlarda ya da belirli faaliyetler

süresince izinsiz girişlerine karşı çıkma hakkıdır. Mahremiyetin keyfini sürerken birey "gözlerden uzak", yani izlenmediğinden emin olabilir ve bu yüzden ayıplanma kaygısı yaşamadan meşgul olmak istediği ne varsa onunla meşgul olabilir. Mahremiyet taraflı bir kural olarak kesintili, belirli yerler ve yaşamın seçilmiş yönleriyle sınırlanmıştır. Belirli sınırların ötesinde yalnızlığa dönüşebilir ve bu yüzden hayali "tam" özgürlüğün bazı korkularını tadımlık sunar. Mahremiyet, içine girip çıkmakta özgür olduğumuz sürece, topluma entegre olduğumuz dönemler arası bir mola, yani tercihen kendi belirlediğimiz bir zamana sabitlenebilen bir ara dönem olarak kaldığı sürece, toplumsal baskıların panzehri olma işlevini en iyi şekilde yerine getirir.

Mahremiyet kelimenin tam manasıyla masraflıdır. Bazı insanlar zorla ondan mahrum bırakılır ve dolayısıyla tıpkı Bentham'ın panoptikonundaki mahkûmlar gibi dışsal kontrollerin acımasız tetikteliğine maruz kalırlar; hapishaneler, askeri koğuşlar, hastaneler, akıl hastaneleri, okullar gibi kurumların hepsinde mahremiyetin engellenmesi, belirlenmiş amaçlara hizmet etmek için uygulanan teknikler arasında büyük önem taşır. Baskıyla desteklenmiş yasaklamaların yokluğu yine de mahremiyetin özgürce ulaşılabilir olduğu anlamına gelmez. Mahremiyet özel odalar, etrafı çevrili bahçeler, gizli mekânlar, davetsiz misafirlere karşı korunan ormanlar gibi sadece kişisel kullanım için işaretlenmiş; "izinsiz girilmek"ten etkili bir şekilde korunan yerleri, yani "sığınaklar"ı (Orest Ranum[3]) gereksinir. Böyle yerlere erişim her zaman bir ayrıcalık ve lüks konusudur; yalnızca zengin ve güçlü olanlar mahremiyeti gerçekten her an ulaşılabilir bir seçenek olarak varsayabilir. Geri kalanlar için mahremiyet uygulanabilir bir sav olsa bile şüpheli, uzak bir hedef; başka bir deyişle yorucu çaba ve özveri gerektiren bir amaçtır.

3. Orest Ranum, *"Les Refuges de l'intimite"*, Philip Ariès ve Georges Duby (Der.), Historie *de la vie privée*, Paris, 1986, Bölüm 3, s. 211-214.

Mahremiyet aynı zamanda karşılığında feda edilmek zorunda kalınan diğer kişisel gereksinimler açısından da masraflıdır. En önemlisi, mahremiyet toplumsal ilişkinin en azından geçici olarak durdurulmasını gereksinir; kişinin hayallerini, kaygılarını ya da korkularını paylaşacak, yardımına koşacak ya da onu koruyacak hiç kimse yoktur. Mahremiyete yalnızca, diğerlerinin refakatine, onlarla düşünce ve amaçlarını paylaşma olanağına geri dönmenin her zaman mümkün olduğu umudu sayesinde katlanılabilir. Her türden iletişime bir bedel olarak iliştirilen bu baskının öznel masrafları, mahremiyetin uzunluğuyla ters orantılı olma eğilimindedir.

Yukarıdaki değerlendirmeden çıkan genel resimlerden biri müphemliğe aittir. Baskıya duyulan nefret yalnızlık korkusuyla dengelenir; çevreye uyma [*conformity*] dayatmasına duyulan hoşnutsuzluk, kişinin başkalarıyla paylaşamadığı sorumluluğun getireceği endişe tarafından sıfırlanma eğilimindedir. Özgürlüğün tabiatında var olan ikircimliğe öteki taraftan bakan George Balandier, onun baskıcı gücün aynı derecede kalıcı müphemliğiyle olan yakınlığına dikkat çeker. Güç, deyim yerindeyse, "özgürlükten özgürleşmeyi" teklif eder: O, genellikle istenenden daha riskli ve dolayısıyla daima can sıkıcı olan tercih sorumluluğundan kurtuluşu getirir. Özellikle de baskıcı ve hatta etkili bir biçimde baskıcı olabileceğinden *dolayı* güç, nizamın garantisi sayılıp düzen ve emniyet olarak deneyimlenebilir. Sırf bu nedenle, her ne kadar ona, tartışmalı konuların kişinin aleyhinde çözüldüğü *özel* bir tür düzen koruyucusu olduğu gerekçesiyle kızılıyorsa da o kabullenilmeye yatkındır. Kabullenme ve meydan okuma, kişinin güce yönelik tavrında sadece değişimli olarak değil, çoğu zaman kişinin özgürlüğe takındığı tavırdaki gibi güçle ilişkilerinde de zorla harmanlanarak yer alır. İster geleneğe ister bürokratik akılcılığa uyum sağlıyor olsun, tüm siyasi rejimler bu müphemliği açığa vurur.[4]

4. George Balandier, *Political Anthropology*, Çev. A. M. Shandon Smith, Random House, New York, 1970, s. 41. (*Siyasal Antropoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010. [y.h.n.])

Biri özgürlük deneyimiyle diğeri ise bir grubun tüm üyelerinin bağlı olduğu kısıtlamalarla ilişkili, iki müphemlik örneği sürekli olarak topluluk rüyasını yaratır. Bu topluluk, tarihçilerin ve antropologların bildiği (Mary Douglas'ın kesin yargısına göre, "küçük ölçekli toplumlar, topluluğun idealize edilmiş görüntüsüne bir örnek teşkil etmez"[5]) gerçek herhangi bir topluluğa benzemeyen, adeta özel bir tür topluluktur. Özgürlüğün rahatsız edici müphemliğinin doğurduğu ve beslediği hayal, yalnızlık korkusunu *ve* baskı dehşetini aynı anda ortadan kaldıran, tatsız iki aşırı ucu basitçe "dengelemek" yerine etkili bir şekilde temelli ortadan kaldıran, deyim yerindeyse hiçbir bedel ödenmeden hem özgürlüğün hem birlikteliğin aynı anda tadına varıldığı bir topluluktur. Hayali kurulan böyle topluluklar, günlük yaşamın gerçekliğinde her zaman karşılaşılan ama hiçbir zaman kesin olarak çözülmeyen çelişki için aldatıcı bir çözüm işlevi görür. Böyle hayaller sıklıkla nostaljinin tezahürleri olarak yanlış yorumlanır ve ardından tarihsel kusurluluk bahanesiyle işine son verilir. Ne var ki bu hayallerin kökleri mevcut gerçekliğin içine sıkıca tutunmuştur ve tam da bu yüzden hayali topluluklar, modern toplumsal yaşamın içinde gömülmüş son derece gerçek çelişkileri daha iyi anlamamıza neden olur.

Sıklıkla anlaşmazlık içinde olmalarına rağmen birbirinden ayrılmayan özgürlük gereksinimi ile toplumsal etkileşim gereksinimi, insan durumunun sabit bir özelliği gibi görünür. Kabaca söylemek gerekirse, ikisinden birinin hissettirdiği keskinlik, diğerinin yerine getirilme ya da aşılma derecesine bağlıdır. Aralarındaki denge bir tarihsel devirden diğerine ya da bir toplumdan diğerine hareket ettikçe değişir. Kapitalist devrim, popüler hayal gücünü, papazların ve kurumların bıktırıcı müdahaleleri ve rütbe adaletsizliğinden özgürleşme hayaliyle kışkırtır. Çoğu insan böyle kısıtlamaların kırılışı ve terk edilişiyle, özgürlüğün kişinin kendi kaynaklarına dayanması gerek-

5. Mary Douglas, *How Institutions Think*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1987, s. 25.

liliğini anlar ki bu, kişi dayanabileceği kaynaklara sahip olduğu sürece uygundur. Çoğuları için güçlü yetki bir kez daha bir öncelik haline gelir ve kafası karışmış olana sağlam bir miktar yasa, düzen ve kesinliğin sözünü veren muhtemel bir diktatör, geniş ölçüde duyulma ve arzuyla dinlenme fırsatı yakalar.

İçinde yaşadığımız türde bir toplumda sarkaç hangi yöne doğru hareket etme eğilimindedir? Özgürlüğü mü yoksa komünal birlikteliği mi daha çok özleriz? Toplumumuz, varlık ve toplumsal saygınlık peşinde koşma özgürlüğüyle, serbest rekabeti ve durmadan büyüyen çeşitlilikteki tüketici seçenekleriyle kişinin arzuladığı tüm özgürlüğü sağlar mı? Öteki gereksinimin, yani komünal desteğin tatmini hâlâ toplumsal ajandada kalan son görev midir?

Bu sorunun anlaşılır bir cevabını bulmak kolay değildir, doğruluğunu ispatlamak ise daha da zordur. Bilişsel algıda güç algılanan kaymalar (hayatın yüzleri ya da durumlarına odaklanılan insanların kategorileri arasında) geniş ölçüde çeşitli görüşlere yol açabilir. Birçok gözlemci, haklı olarak kapitalizmin, özellikle tüketici safhasında, çoğu insanın aklını, iradesini ve değerlendirmesini daha önce hiç duyulmamış bir derecede (örneğin Bryan S. Turner'ın bireysel özgürlüğün iyileştirilmesinde tüketici tercihinin rolü üzerine yaptığı yorumla karşılaştırıldığında[6])kullanma ihtimalini açığa çıkardığına dikkat çeker. Diğerleri, eşit derecede haklı olarak, bireysel yaşam üzerine uygulanan toplumsal kontrolün, bilgi teknolojisindeki olağanüstü ilerlemeler, sözümona "ilgili meslekler" ve doğrusu "toplumsal Taylorizm"in yeni bir sürümü tarafından mümkün kılınmış muazzam gelişiminin, bu kez tüketici davranışını hedeflediğini vurgular. Robins ve Webster'in çalışmasından yapılan aşağıdaki alıntı, bu görüşün dengeli ve ılımlı bir ifadesidir:

6. Bryan S. Turner, "*The Rationalisation of the Body: Reflections on Modernity and Discipline*", Sam Whimster ve Scott Lash (Der.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Allen & Unwin, Londra, 1987, s. 238.

yaşam alanları geçmişe (açlık, baskı ve doğanın tahakkümünün başlıca kontrol aracı olduğu zamanlara) göre daha bilinçli ve daha sistemli düzenlenir ve daha kararlı idare edilir hale gelmiş; insanların arzu, istek, güdü ve eylemlerini tahmin etmek, yönetmek ve bunlardan fayda sağlamak daha da kolaylaşmıştır. Kanımızca kontrol toplumsal ilişkilerle eskisinden daha çok bütünleşmiştir ve o ters ya da hoşa gitmeyen bir form almamış olsa da eskisinden daha kapsamlıdır, öyle ki rutinden ve işin tahmin edilebilir alanından hobilere, tatillere, fantezilere vb kaçma çabaları bile genellikle paketlenir ve senaryolaştırılır.[7]

Yakın tarihli analizlerde bir nebze ayrılmış duran bir akım, çağdaş toplumun ürettiği küresel özgürlük ve tutsaklık miktarıyla, bu toplumun sunabileceği özgürlüğün değişen karakteriyle ilgilendiği kadar ilgilenmez. Okurun önceki bölümden hatırlayacağı gibi özgürlüğün modern sürümü, bireysellik ve kapitalizmle olan yakın birlikteliğiyle dikkat çeker fakat artık hızla yok olduğu ilan edilen bağ da tam olarak budur. Toplumumuzun içinde hangi özgürlüğü bulursak bulalım –söylendiğine göre– o, kesinlikle, onun modern zamanların ve kapitalist toplumun doğuşundan beri en belirgin şekilde somutlaşması olduğunu düşündüğümüz, kendinden çok emin, bağımsız , egemen birey biçimini kesinlikle almayacaktır. Bu nedenle Abercrombie, Hill ve Turner şunu ortaya koyar: "Bireycilik ve kapitalizm artık birbirlerine hizmet etmiyor. Kapitalizm bireyciliği aşıyor ve artık eskiden olduğu kadar onun tarafından şekillendirilmiyor. Doğrusu istenirse modern dünyadaki bireyciliğin kapitalizm için işlevsiz olabileceğine dair işaretler var." Ardından şu sonuca varırlar: "Özgürlük alanında ilerleyici bir erozyon ve karşılığında özel yaşamın bırakıldığı noktaya doğru bir geri çekilme vardır."[8]

7. Kevin Robins ve Frank Webster, "Revolution of the Fixed Wheel (Jeremy Seabrook): Information, Technology, and Social Taylorism", Phillip Drummond ve Richard Peterson (Der.), *Television in Transition*, BFI, Londra, 1985, s. 36.

8. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism*, Allen & Unwin, Londra, 1986, s. 121, 151.

Norbert Elias, bilindik bir hipotezi hecelemek yerine, kapitalizm ile "egemen birey" arasındaki bu ilerleyici ayrılığı kaçınılmaz olarak tarif eden bir teori geliştirmiştir. Aslında ikincinin hayatta kalması eğer birinciyi tanımlayan prensip ("serbest rekabet") vasıfsız bir şekilde uygulanırsa imkânsızdır. Bu, cömert tarihsel delillerin derin bir analiziyle temellenen ve kusursuz mantıkla geliştirilen güçlü bir teoridir.

Elias'ın teorisinin en önemli kavramları "eleme yarışı" ve "tekel işlev"dir. Temelde feodal dağılımdan mutlakçı anlayışa geçişin nedenini açıklamak için geliştirilmiş olmasına rağmen, yüksek seviyede bir genellemenin içinde yer bulmuştur. Nihai sonuç, birbiriyle serbest rekabet halindeki bağımsız birkaç birimin oluşturduğu bir tasvirin içsel mantığına dayanarak açıklanır:

> görece eşit boyutlarda güç ve mülkiyet birimlerinden oluşan bir toplumda, şiddetli rekabetçi baskılar altında birtakım birimler diğerlerine oranla genişlemeye ve nihayetinde tekelleşmeye yönelir... Nispeten fazla sayıda güç sahibi birimi barındırdığından dolayı rekabet halinde olduğu insan tasviri, bu denge durumundan (birçoğu, diğer birçoğu tarafından dengelenen; nispeten özgür bir rekabet) sapma ve içinde gittikçe daha az birimin rekabet edebildiği farklı bir duruma yaklaşma eğilimi gösterir...
>
> Bu hareket sırasında yakalanmış insan tasviri, dengeleyici önlemler alınmadığı takdirde tüm fırsatların kontrol altına alındığı bir duruma yaklaşacaktır... Açık imkânlara sahip bir sistem, kapalı imkânlara sahip bir sistem halini alır...
>
> Giderek artan sayıdaki güç olanakları, bir dizi eleme yarışı yoluyla, giderek azalan sayıda insanın elinde birikme eğilimindedir.[9]

Yarışı kaybedenlerin birçoğu, artık kazanan bir avuç insanın hizmetçisi haline gelir. Yani tasvir her ne kadar kendini oluşturan birimlerinin mükemmel eşitliğiyle başlamış olsa da (ki pratikte durum hiçbir zaman böyle değildir) en sonunda kaçınılmaz olarak birtakım az sayıda güç sahibi birim kalır ve

9. Norbert Elias, *Civilising Process: State Formation and Civilisation*, Çev. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford, 1982, s. 99, 106, 107.

çok sayıda eylemleri güdümlü ve "egemen" olmadıkları aşikâr astlara dönüşmüş birim tahliye edilir. Daha küçük bir ölçekte, Elias'ın "eleme yarışı" prensibinin harekete geçtiği çarpıcı bir örnek yakınlarda görülmüştür. Artan rekabet namına gerçekleştirilen "serbestleşme" hızla ve sürekli olarak, alanın aslan payını kendi aralarında tekelleştiren birkaç devasa yığının oluşumuna ve "bağımsız girişimci" fikrinin (Amerikan havayolları ya da Londra borsacıları durumunda olduğu gibi) sonunu getiren tüm pratik niyet ve amaçlara yol açar.

"Eleme yarışı" ve "tekel işlev" uygulamaya sokulduğunda, bireysel özgürlüğün tipik kapitalist yorumunun, nüfusun gittikçe daha küçük bir parçasına hapsolmuş olması beklenir. Kendi göbeğini kendi keserek toplumun en üst noktalarına kadar yükselen yalnız kodamanların zamanı geçmiştir. Kendi kendini yetiştirmiş bu kodamanlar birer efsane, popüler hayallerin birer kahramanı olarak bile ölüdür. Kitle okurluğunu amaçlayan çağdaş edebiyat öğrencileri "endüstrinin öncüleri" türünde eski usul başarı hikâyelerine duyulan ilginin neredeyse tamamen ortadan kaybolduğunu fark ederler; bu ilgiyle birlikte bir zamanlar bireysel karakterin, kişisel niteliklerin başarılı bir hayatta belirleyici bir etken olduğuna duyulan yaygın inanç da kaybolmuştur. John G. Cavelti'nin sözleriyle:

> Başarı felsefesinin bir zamanlar kapladığı yeri alacak popüler bir ideal henüz ortaya çıkmamıştır. Buna karşılık, kendi kendini var etmiş insan ideali, bireysel ve toplumsal hedefleri belirlemek için yeni bir standart yaratmadan yavaş yavaş aşınmış görünüyor... Günümüzün ofis çalışanı, Harvard İşletme Okulu'nun kariyeri için bir ömür boyu çalışkanlık, tutumluluk, ölçülülük ve dindarlıktan daha faydalı olacağını bilir.[10]

Bir buçuk asır önce yaşamış, varlık ve güç için acımasız rekabetçi bir mücadele içine girmiş çoğu insan için makul bir hayata giden yol, artık kurumsal olarak belirlenmiş hedeflere,

10. John G. Canelti, *Apostles of the Self-Made Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1965, s. 203, 207.

kurallara ve davranış kalıplarına uyumculukta sivrilmekten geçer. Onlar, özgürlüğün, girişimci kapitalizmin kendi kendini var eden kahramanına göre başarının vazgeçilmez olan bir parçasından feragat etmek zorundadır. Aynı zamanda girişimci atalarının birlikte yaşamaya hazır olduğundan çok daha yüksek dozda baskıya katlanmaları gerekir. Emirleri kabul etmek, itaat etmeye istekli olduklarını göstermek, eylemlerini amirleri tarafından tasarlanan ölçülerde budamak zorundadırlar. Varlıkta, güçte ve şöhrette ne kadar yükselirlerse yükselsinler, Bentham'ın panoptikonundaki orta-rütbeli gözetmenler gibi "görüldüklerinin", gözlemlendiklerinin ve sansürlendiklerinin bilincindedirler. Özgürlüğün geleneksel kapitalist kalıbı onlar için uygun değildir. Kendi özgürlük dürtüleri başka çıkış yolları aramak ve yeni biçimler bulmak mecburiyetindedir. Varlığın üretildiği toprakta varsa bile çok az sayıda el değmemiş arsa bırakılmıştır. Ne var ki bu, özgürlük için hiçbir alternatif sunulmadığı anlamına gelmez.

Bireyin kendisine ait gösterme dürtüsü malzeme üretimi alanından sıkıp çıkarılmıştır. Karşılığında, yeni "öncü keşif sahası"nda; yani hızla genişleyen, görünüşte sınırsız tüketim dünyasında onun için her zamankinden daha geniş bir boşluk açılmıştır. Bu dünyada kapitalizm nihayet felsefe taşının sırrını bulmuş gibidir: Tüketicilerin ayrıcalıklı görüş açısından görünen tüketici dünyası (varlık ve gücün üretim ve dağıtım alanının aksine), eleme yarışı ve tekel işlevin lanetinden uzaktadır. Burada, yarış eleme olmadan sürüp gidebilir ve katılımcılarının sayısı küçülmek yerine aslında büyüyebilir. Bu zaten yeterince korkutucu bir başarı değilmiş gibi tüketim dünyası özgürlüğü bir başka beladan daha sıyrılır: emniyetsizlik. Bireysel özgürlük, belki ruhani emniyetin altında yatan kesinliği kurban etmeden de tüketici versiyonunda uygulanabilir. Gerçekten devrim niteliğindeki bu iki başarı, tüketim evresindeki geç kapitalist toplumun, insan özgürlüğüne, geçmişte ya da günümüzde bilinen hiçbir toplumunun sunamadığı kadar geniş bir alan sunduğu düşüncesini meşrulaştırmıştır.

Tüketici dünyasının, tüm kendini yok etme eğilimi içindeki diğer rekabet biçimlerinden dikkat çekici bir biçimde özgürleşmesine, insanlar arası çekişmenin varlık ve güçten (doğa tarafından sınırlı miktarda sağlanan ve dolayısıyla durdurulamaz tekelleşme dürtüsüne sebep olan mallar) sembollere yükseltilmesi yoluyla ulaşılmıştır. Tüketim dünyasında malların sahipliği, rekabet kozlarından yalnızca birisidir. Kavga aynı zamanda sembollerle, onların işaret ettiği fark ve ayrımlarla da ilgilidir. Hal böyle olunca, bu rekabet kozlarını kavga esnasında peyderpey kullanmak yerine çoğaltmak için kendine has bir kapasiteye sahip olur.

Tüketimcilik sonunda kendini göstermeden yıllar önce, sezgileri kuvvetli Amerikan sosyologlarından biri olan Thornstein Veblen, bu sembolik rekabet potansiyelini fark etmiştir: "Mücadele, saygınlık adına haksız rekabet bazındaki bir yarışın esası olduğundan, kesin bir başarıya yaklaşmak mümkün değildir."[11] Hiçbir zaman sonuçlanmayan, her daim taze dürtülerle beslenen ve umutları daima canlı tutan mücadele, amacını ve enerjisini kendi momentumundan alarak varlığını kendi kendine sonsuza kadar sürdürebilir. Bu kendi kendini itme ve varlığını sürdürme mekanizması ileri gelen Fransız sosyologlarından Pierre Bourdieu tarafından etkili ve güncel bir araştırmaya tabi tutulmuştur.[12] Vardığı sonuç özetle şudur: Rekabetin gerçek silahları, tüketim dünyası içinde de tanımlandığı gibi, toplumsal pozisyonların kendileri değil, bu pozisyonlar arasındaki farklardır. "Durumlar ve hepsinden önemlisi pozisyonlar arasındaki farklar sembolik bir düzeyde sistematik bir genişlemenin nesnesidir."[13] Pozisyon farkları sonsuz sayıdadır. Prensipte, kısıtlı doğal kaynakların hiçbiri ya da ulaşılabilir varlıkların önündeki hiçbir kısıtlama onu sınır-

11. Alıntı: Edmund Preteceille ve Jean-Pierre Terrail, *Capitalism, Consumption and Needs*, Blackwell, Oxford, 1986, s. 21.
12. Bkz. Pierre Bourdieu, *"Distinction", A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.
13. Pierre Bourdieu, "Conditions de classe et positions de classe", *European Journal of Sociology 2*, 1996, s. 214.

lama ihtiyacı duymaz. Yeni farklar, tüketiciler arasındaki çekişme boyunca durmadan üretilir ve dolayısıyla bazı rakipler tarafından kazanılan ödüllerin, diğerlerinin şansını düşürmesi gerekli değildir. Tam aksine, geri kalanları daha güçlü olmaya ve daha büyük bir azimle gayret etmeye teşvik eder. Oyunun gidişatını sembolize eden maddi ödüller yerine çekişmede yer almak ayrımı belirler.

Marc Guillaume, pazardan satın alınan malların, tüketimcilik evresinde "simge işlevi" en yüksek mevkiyi alırken, "kullanım işlevi"nin gölgede kaldığını söyler.[14] İstenen, rağbet gören, satın alınan ve tüketilen; simgelerdir. Malların kişinin bedenini ya da zihnini geliştirme (onları daha sağlıklı, zengin ve yapmacık yapma) kapasiteleri için değil, bedene ve ruha büyülü bir şekilde özel, seçkin ve dolayısıyla arzu edilen bir biçim (farklılığın doğru tarafında aidiyet belirten bir rozet işlevi gören özel bir görünüş) verme potansiyelleri için istendiklerini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Guillaume'den öteye gidip, pazarlanabilir malların esas çekiciliğini hatta gerçek "kullanım işlevleri"ni oluşturanın simgeleme kapasitesi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurursak, "kullanım" ile "simge" işlevleri arasındaki ayrımın pek bir şey ifade etmediğini de söyleyebiliriz.

Bireysel özgürlük alanının, varlık ve güç uğruna rekabetten sembolik bir çekişmeye kayması tamamen yeni bir bireysel kendini gösterme ihtimalini yaratır; olması yakın ve muhakkak, neticelendirici bir yenilginin tehlikesiyle asla karşı karşıya gelmeyen, dolayısıyla hüsranın ve kendi kendini yok etmenin tohumlarını taşımak zorunda olmayan bir dava. Tüketici çekişmesini "tam bir özgürlük olarak değil" de "gerçek rekabeti" bastırmak için bir bedel, büyük mağazacılık şirketlerinin aldatma ya da kumpasının bir ürünü olarak kuramlaştırmak, ne olursa olsun gerçekte küçük bir değişiklik yaratacaktır. Çekişme, onun davet ettiği enerji, mümkün kıldığı çeşitli tercihler, getirdiği kişisel memnuniyet, tüm bunlar yeterince gerçektir. Bunların tadı çıkarılır, bunlara değer verilir, bunlar kendini

14. Bkz. Marc Guillaume, *Le Capital et son double*, PUF, Paris, 1975.

ortaya koymaya eşdeğer görülür ve kolayca, hele ki gereksinimlerin sistemli yönetimi ve hoşnutlukların karneye bağlanması karşılığında, vazgeçilmezler.

Artık kapitalizm ile bireyin özgürlüğü arasındaki evliliğin tarihsel kaderine dair evvelki ön değerlendirmemizi bir nebze değiştirebiliriz. Evlilik boşanmaya varmaz. O, tam aksine, iyi ve hayat doludur. Sadece uzun evliliklerde olması beklenen bir şeydir: her iki partner de onları evlendiklerinden beri ilk kez gören birisi için tanıdık gelmenin ötesinde değişmiş görünmelerini sağlayan bir dizi dönüşüm geçirirler. Kapitalizm bugün artık rekabetle tanımlanmaz. O, "herkes için serbest", görünürde hiçbir engeli olmayan bir sınır, yaratıcılık için verimli bir toprak, girişken ve saf kas gücü olmayı bırakalı uzun zaman olmuştur. Bunun yerine artık o, her biri eskisinden daha etkili ve masraflı teknolojik bilgi toplama ve üretme araçlarıyla donatılmış, sınırlı (ve hâlâ küçülen) sayıda kontrol merkezlerinden yönlendirilip izlenen son derece organize bir sistemdir. Kapitalist rekabet tüm rekabetin amacına yaklaşmış görünüyor: kendini işe, deyim yerindeyse dibine kadar, işsiz kalana kadar işe vermek. Bu hedef, en azından yeni rakiplerin girişinin iyice zorlaştığı noktaya yaklaşmıştır; böylece geleneksel, erken-kapitalist formundaki rekabet, kitle dağılımına göre elverişsiz bir teklif haline gelir.

Evlilikteki diğer partner de değişmiştir. Erken kapitalist dönemin kendini ortaya koyan, kimliğini oluşturmak ve toplumsal olarak kabul ettirmekle ilgilenen bireyi hâlâ oldukça canlıdır; yalnız o artık sorunlarının çözümünü başka bir yaşam alanında arar ve gereğince farklı araçlar kullanır. Bilakis tercih özgürlüğü ve bununla birlikte gelen kendini ortaya koymaya yönelik yaşama şekli, günümüzde, öncülerinin zamanındakinden çok daha geniş bir toplum kesitine açık ve ulaşılabilir bir seçenektir. "Sonradan görme zengin" vaizler, bizi tam aksine ikna etmek için ne kadar uğraşsalar da gerçekte, kapitalist rekabet içinde özgürlüğünü tam anlamıyla kullanabilecek insan sayısı her zaman oldukça sınırlıdır. Öncülerin ve kodamanla-

rın zamanı, aynı zamanda toplumun üyelerinin ezici çoğunluğunun hayatları boyunca panoptikon tarzı bir hiyerarşinin alt basamaklarına kapatıldığı bir zamandır. Özgürlük bir ayrıcalıktır; birkaç eşsiz ve hep kısa ömürlü olayın (Birleşik Devletler'in "Vahşi Batısı" gibi) haricinde çok az kişi için elde edilebilir bir ayrıcalıktır. Ayrıcalıktan yararlanan toplam insan sayısının sıklıkla ifade edildiği gibi yıllar içinde azalan bir eğilim gösterip göstermediğinden bile emin olunamaz. Sayı makul bir şekilde sabit kalmış olabilir ve hâlâ geçmişteki herhangi bir zamandaki kadar büyüktür (ya da küçük). Kendi kendini yetiştirmiş gözü pek ve sert girişimcinin ölümüyle karıştırılan, kapitalist toplumun uygulamasındaki değil ideolojisindeki iki katlı değişikliktir. İlkin, inatçı kanıt en sonunda kabul edilir ve kapitalist toplumun öz bilinci, birkaç olağanüstü başarılı kodamanın özgün hayat hikâyelerinin büyük halk kitleleri için hiçbir zaman evrensel bir şahsi başarı motifine dönüşmeyeceği gerçeğiyle bağdaşır. İkinci olaraksa, eski "girişimle ilgili" başarı motifi, ayrıcalıklı karakteriyle birlikte popülerliğinden epey şey kaybeder. Benzer derecede çekici ve daha gerçekçi, kitle dağılımı için daha uygun başka motifler ortaya çıkar.

Bu diğer motifler içinde bir tanesi eskisinden birçok bakımdan daha üstün oluşuyla göze çarpar: tüketici çekişmesi boyunca elde edilebilen bir sembolik ayrımın başarı motifi – (Max Weber'in terimlerini kullanırsak) sınıf içi rekabet ve sınıflar arası mücadele yoluyla değil ama içerideki çekişme ile mevki grupları arasındaki zevk yarışı yoluyla elde edilebilen bir başarı. Bu başarı motifinin, geleneksel olarak kapitalizmle ilişkilendirilmiş ve tarihinin ilk yarısında aktif olarak desteklenmiş olandan üstünlüğü çarpıcıdır. Bu yeni motif, etkili bir bireysel davranış kılavuzu olarak basitçe eskisinin yerini almaz; o, kapitalist toplumda sadece ideolojik fantezilerde değil pratik yaşamda da çoğunluk tarafından takip edilebilen ilk bireysel özgürlük ve kendini gösterme motifidir. Bireysel gelişme potansiyelini bastırmak şöyle dursun, kapitalizm, serbest seçim yaşam motifinin daha önce duyulmamış bir ölçekte uygulana-

bildiği türde bir topluma yol açmıştır. Ne var ki bu, varlık ve güç uğruna rekabetin yerine sembolik çekişmenin konulması ya da bir diğer deyişle, içinde özgür bireyin eleme yarışının ve tekel işlevin sabit prensiplerinin güvenilir dayanaklar olmayı sürdürdüğü temel güç ilişkileri ağına zarar vermeksizin, kısıtlanmadan iş görebildiği özel bir rezervin arka plana atılmasıyla yakından bağlı bir gelişmedir.

Kapitalizm bu yeniden düzenlemeden güçlenerek çıkar. Güç yarışının yarattığı aşırı gerginlik, merkezi güç yapılarından uzağa, güç kaynaklarının idaresini olumsuz etkilemeden gerilimlerin alınabildiği sağlam bir zemine yönlendirilmiştir. Sembolik çekişme içindeki özgür bireylerden salınan enerjinin görevlendirilmesi, kapitalist endüstrinin ürünlerine yönelik talebi gelmiş geçmiş en yüksek seviyelere çıkarır ve tüketimi "maddi gereksinim" –ki bu gereksinimler mallara yalnızca "kullanım değeri" olarak ihtiyaç duyar– kapasitesi tarafından tanımlanan tüm "doğal" sınırlardan etkili bir biçimde kurtarır. Son fakat aynı derecede önemli olan bir diğer nokta ise tüketimin, bir odak ve bireysel özgürlük için bir oyun alanı olarak kesinkes kabul edilmesiyle birlikte kapitalizmin geleceğinin her zamankinden daha güvenli göründüğüdür. Toplumsal kontrol daha kolay bir görev haline gelir. Kontrolün masraflı, "panoptikal" yöntemleri görüş ayrılıklarıyla dolu olduğundan, elden çıkarılabilir ya da daha az masraflı ve daha etkili bir baştan çıkarma yöntemiyle değiştirilebilir. Daha doğrusu "panoptikal" yöntemlerin görevlendirilmesi, nüfusun herhangi bir sebeple tüketici pazarına entegre olamamış azınlığı için sınırlı olabilir. Kapitalist ekonomik sistem için işlevsel olarak zaruri ve kapitalist politik sistem için zararsız tutumun teşvik edilmesi, tüketici pazarı ve onun atraksiyonlarına bırakılabilir. Bu yüzden kapitalist sistemin yeniden üretilmesine bireysel özgürlük yoluyla ulaşılır, onun baskılanmasıyla değil. Toplumsal kontrol işleminin tümü, sistemsel genel giderlerin tarafına kaydedilmektense artık sistemsel varlıklar arasında sayılabilir.

Tüketici pazarını, kontrol ettiği kişiler tarafından istekle ve hevesle benimsenen bir kontrol biçimi yapan, sadece itaat karşılığında teklif ettiği ödüllerin parıltısı ve güzelliği değildir. Onun esas çekiciliği, muhtemelen, hayatlarının diğer alanlarında yalnızca baskı olarak deneyimlenen kısıtlamalarla karşılaşan insanlara özgürlük sunuyor olmasıdır. Pazar tarafından sunulan özgürlüğü bir kat daha albenili yapan şey, diğer formlarının çoğuna bulaşan leke olmaksızın gelmesidir: Aynı pazar bir yandan özgürlük sunarken bir yandan da kesinlik sunar. O, bireye "baştan aşağı bireysel" tercih hakkını verirken aynı zamanda böyle bir tercih için toplumsal onayı da tedarik eder ve dolayısıyla egemen iradenin (bu bölümün başında gördüğümüz gibi) keyfini kaçıran güvensizlik hayaletini kovar. Paradoksal bir şekilde, tüketici pazarı özgürlük ve kesinliğin, bağımsızlık ve beraberliğin çatışmadan yan yana yaşadığı "hayal ortaklığının" beklentilerini karşılar. Dolayısıyla insanlar pazara çifte bağla çekilir: Onlar hem bireysel özgürlükleri için hem de güvensizliği bir bedel olarak ödemeden özgürlüklerinin tadını çıkarabildikleri için bağlıdırlar.

Modern zamanların, insanları kendilerine atfedilmiş pozisyona neredeyse daimi olarak bağlayan toplumsal ve kurumsal zincirleri kırdıktan sonra, bireyleri sinir bozan kendi toplumsal kimliklerini kurma göreviyle karşı karşıya getirdiğini hatırlayalım. Herkes "ben kimim", "nasıl yaşamalıyım", "kim olmak istiyorum" sorularına kendi adına cevap vermek ve nihayetinde verdiği cevabın sorumluluğunu kabul etmek zorundadır. Bu bağlamda modern birey için özgürlük, şayet bir fantezi dünyası içine ya da akıl hastalıkları yoluyla inzivaya çekilmiyorsa kaçamayacağı yazgıdır. Özgürlük, bu yüzden, iyi ve kötü yanlarıyla harmanlanmış bir lütuftur. Kişi kendi gibi davranmak için onu ister; ne var ki yalnızca kendi özgür kararlarına dayanarak kendi gibi davranması, hata şüphesi ve korkusuyla dolu bir hayat anlamına gelir.

Kişinin öz kimliğini kurma görevine tepki olarak seçebileceği pek çok yol vardır. Fakat görev için yeterli olması açısından

seçilen yollar öyle kriterler içermek zorundadır ki içinde tüm işletmenin başarısı değerlendirilebilsin ve kendini kurmanın neticesi kabul görebilsin. Kişinin benliğini kurması adeta bir gerekliliktir. Benliğin tasdiki ise bir imkânsızlıktır.

Öz kimliği kurma görevine verilebilecek teoride olası tepki biçimlerinden birkaçı o ek koşulu sağlar. Bunu en kati şekilde yapanlardan biri kendini gösterme tepkisidir. Yani, kişinin kendi projesini, kendi dünya algısını diğer insanlara dayatma çabası ve dolayısıyla onların gerçeklikte kendi yollarını bulmak, kendi ölçüleriyle gerçekliği yeniden biçimlendirmek ya da "dünyada kendi izlerini bırakmak" yerine onun iradesine tabi olmalarına yönelik gayretidir. Bu açıkça, kapitalist öncülerin, romantik sanatçıların ve politik lafebelerinin yoludur. Böyle bir tepkinin (gerçek ve hayali erdemleri ne olursa olsun) gözle görünen zayıflığı ise sadece birkaç kişi tarafından seçilebilmesidir; gerçekte o, şekil vermek, yeniden biçimlendirmek ve "üzerine işlenmiş" bir kurala tabi tutmak için insanların çoğunluğunun aynı gerçekliği seçmesi koşuluyla bir anlam ifade eder. Birkaç sivrilmiş kahramanca benliğin onaylanmasını sağlayan onların edilgenliği ve itaatidir; onların uyumculuğu bir başkası için kendini göstermesinin rağbet gördüğünün kanıtıdır. Şüphesiz kendini gösterme tepkisi benliği kurma göreviyle başa çıkmanın evrensel bir yolu olarak düşünülemez.

Benliği kurma görevini ele almanın tüketici pazarı tarafından sunulan yöntemi böyle sınırlamalardan muaftır; o, prensipte, herkes tarafından ve hatta aynı anda herkes tarafından benimsenebilir. Pazar yöntemi geniş satılık mal havuzundan kimlik sembollerini seçmeye dayanır. Seçilen semboller bin bir yolla birleştirilebilir ve dolayısıyla çok sayıda "özgün kombinasyonu" mümkün kılabilir. Hemen hemen her tasarlanmış benliği ifade etmek için satın alınabilen işaretler vardır. Şimdilik eksik olsalar bile kısa sürede temin edileceği konusunda pazarın kâr güdümlü mantığına güvenilebilir.

Pazar yöntemi, deyim yerindeyse, benliği imgeler kullanarak inşa eder. Benlik, diğer insanların görüp çıkarılması istenen an-

lamı çıkarabildikleri görsel ipuçlarıyla özdeş bir hale gelir. Her türden görsel ipuçları bulmak mümkündür. Kişinin bedeninin biçimi, bedensel süsleri, evinin türü ve içeriği, bulunduğu ve görülebildiği mekânlar, davranma ve konuşma şekli, ne hakkında konuştuğu, sanatsal ve edebi zevki, yediği yemek, yemeğin hazırlanma tarzı ve pazar tarafından maddi mal, servis ve bilgi formunda sunulan diğer pek çok şey bunların içindedir. Dahası, ayrı ayrı imgeler, toplam resimde nasıl birleştirileceklerine dair talimatlarla tamamlanmış şekilde gelir. Hiçbir birey hayal gücünün kıtlığı tarafından engellenmiş hissetmemelidir çünkü model kimlikler de pazar tarafından sağlanır, bireyin kendisine bırakılan ise yalnızca donanımla birlikte gelen talimatları takip etme görevidir. Kişinin kendi kimliğini seçme özgürlüğü, bu yüzden, gerçekçi bir ifade olur. İçinden seçim yapılacak bir dizi seçenek vardır ve bu seçim bir kere yapıldığında, seçilmiş kimlik gerekli harcamaları yaparak ya da kendini istenen akıntıya bırakarak ki bu yeni bir saç modeli, yürüyüş alışkanlığı, zayıflama diyeti ya da konuşmasını son modaya uygun statü simgeleyen kelime dağarcığıyla zenginleştirmesi olabilir, gerçek (yani sembolik gerçek, kavranabilir bir imge olarak gerçek) hale getirilebilir.

Bu özgürlük, daha önce tartışılan formlarından "sıfır toplamlı", yani birinin ancak diğerinin kaybetmesi sonucu kazandığı bir oyuna neden olmamasıyla ayrılır. Tüketici özgürlüğü oyununda tüm tüketiciler aynı anda kazanan olabilirler. Kimlikler, kıt mallar değildir. Aksine her bir imgenin aşırı miktarı, bireysel özgünlüğün sembol değerini düşürmek zorunda olduğundan, kimlik stokları haddinden fazla olma eğilimindedir. Ne var ki şimdiye dek pek yaygın olmasa da benlik kurma işlemi amacına yani özgün bir şahsiyet yaratımına ulaşmak için eskisinden daha büyük bir umutla yeniden başlasın diye, çıkarılan imgeleri derhal yenileri izlediğinden, imgelerin değer düşürümü asla bir felaket gibi görülemez. Bireysel özgürlük sorununa pazarın sunduğu çözümünün evrenselliği ve diğer çözümlerde tespit ettiğimiz kendini yok etme eğilimlerinin açıkça bulunmayışı da bunu gösterir.

Özgür seçimlerin (sözgelimi, belirsizlikten bağımsız olma) toplumsal onayı, pazarın tüketicilere sunduğu başka bir hizmettir. Bu hizmet ücretsizdir. Kabul, kimlik kitleriyle birlikte birleştirme belgesi olarak gelir.

Semboller, olası tüketicilerin bilişsel haritalarında, tüketicilerin onların yardımıyla erişmeyi dilediği hayat türleriyle ilişkilendirilir. Nihai imge öğeleri sergilenmeden önce dikkatli bir ön eşleşme yapılır; vadettikleri durumların kolay tanınan işaretleriyle yan yana "bir bağlam içerisinde" gösterilir ve böylece bağlantı, tüketicilerin zihnine (ya da bilinçaltına) "doğal", "aşikâr", daha öte tartışma ya da savunma gerektirmeyen olarak yavaş yavaş yerleşir. Artık söz konusu durum verili bir ticari mal olmadan tamamlanmamış görünecektir. Yani belirli bir marka şarap olmadan başarılı bir parti verilebilir; belirli bir marka çamaşır deterjanı olmadan aile saadeti yaşanabilir; belirli bir sigorta poliçesi olmadan şefkatli bir baba ve koca olunabilir; belirli hoş bir koku olmadan güzel, genç bir cilt sahibi olunabilir vs. Daha da önemlisi, söz konusu ticari mallar bundan böyle durumun kendisiyle harmanlanmış görünmektedir; kendi cazibelerinin yanı sıra organik bir parçası oldukları duruma gerçekten ulaşılacağının güvenini verir.

Diğer bazı ticari mal-sembollerin değeri, halihazırda halk nezdinde popüler öykünme motifleri olma noktasında, tanınmış mühim şahsiyetlerin ya da güvenilir ve sorgulanamaz bilginin egemenliğinin verildiği bilimin otoritesinde teyit edilir. Ürünün reklamı, seyirciyi, ürünü düzenli ve başarılı bir şekilde kullandığına ya da onu ünlü yapan kişisel başarıya bile söz konusu ürünü kullanması sayesinde eriştiğine ikna eden ünlü bir kişi (gücünü belirli bir besleyici karışımdan alan büyük bir atlet, güzelliğini belli bir yüz kremi sayesinde koruyan popüler bir aktris) tarafından sunulur. Reklam, alternatif olarak özellikle açık bir şekilde belirtilmemiş "bilimsel bir araştırmaya" başvurur; dolaylı olarak "doktorların", "dişçilerin" görüşlerine ya da daha genel olarak halihazırda halkın kafasında sağlam, güvenilir bilginin simgesi olarak yer etmiş modern (ya da fü-

türist) teknolojinin imgelerine değinir. (Bazen sadece akılcı düşünmenin görünürlüğünü yaratan göstermelik bir "bilimsel" jargon kullanmak -"bu deterjan daha beyaz yıkayacaktır çünkü beyazlatıcı özel bileşenler içermektedir" gibi[15]- ya da daha sofistike müşteriler için, pahalı bir arabanın yabancı bir dildeki betimlemesini yazdırmak ve ona fiziksel denklem ya da cebirsel formül gibi görünen birtakım sayılar serpiştirmek yeterli olacaktır.) Sonuç sadece müşterinin, ürünün tanımlanmış ihtiyacı başarılı bir şekilde karşıladığı konusundaki eminliği değildir; aynı zamanda müşterinin psikolojik sağlığına sağladığı net bir kazanç da vardır: Mağazalardan temin edilebilen bir ürün akılcılığın gerçek bir somutlaşması, onun kullanılması ise akılcı davranışın bir sembolü haline gelir. Her kim ürünü kullanırsa günümüzün en önemli otoritesinin saygınlığından payını alır. Kişi yalnızca doğru satın alma davranışını göstererek akılcı olabilir, ürünle birlikte kesinliği de satın alabilir. Özgür seçim, seçen kişinin özgürlüğünü feda etmeden aydın bir seçim haline gelir, tıpkı özgürlüğün artık kişinin kendine güvenini- -seçimlerinin doğru ve akılcı olduğuna dair samimi inancını- tehlikeye sokma ihtiyacı duymadığı gibi.

Öznel kesinlik benzeri bir etkiye, sayıların otoritesini artırmakla da ulaşılabilir. Bu durumda demokratik oyların saygınlığı, tüketicinin kesinliğinin hizmetinde kullanılır. Reklamlar, olası müşterileri, nüfusun çok büyük bir (her zaman bir çoğunluk belirten) yüzdesinin verili bir ürünü kullandığı ya da "gitgide" daha çok insanın bu ürüne "döndüğü" konusunda bilgilendirir. Büyük sayılar basitçe büyüklükleriyle yetki sahibi olur; paylaşılan varsayım (nadiren dile getiriliyor olsa da) şöyle der: "Bu kadar fazla insan" özellikle de çoğunluktalarsa "yanılıyor olamaz." Sayılar yoluyla savununun en önemli işlevi yine de bilimsel otoritenin yardımıyla tetiklenmiş türde kesinlik aşılamak değildir. Yüzdeler ve çoğunluklar toplumsal

15. Bkz. Martin Esslin, *The Age of Television*, W. H. Freeman, San Francisco, 1982, s. 85. (*Televizyon Çağı: T. V. Beyaz Camın Arkası*, Çev. Murat Çiftkaya, Pınar Yayıncılık, İstanbul, 2001. [ç.n.])

onayın sembolleri olarak anılır; geçmişte yüz yüze etkileşim yoluyla müzakere edilen, bir zamanlar çok güçlü şimdiyse zayıflamış ya da kaybolmuş olan komünal desteğin yerini doldurur. Sıkı sıkıya yapılandırılmış topluluklar, atomlarına ayrılmış ve "nüfuslara", yani iletişimsiz bireylerin gevşek kümelerine dönüştürülmüştür. Gelinen noktada onların otoriteleri sadece yüzdeleri sayarak anlaşılır ve yalnızca kamuoyu yoklama sonuçları aracılığıyla konuşabilir. O, yine de bir başarı ölçütüyle saygınlığın komünal kararların içinde takılıp kaldığını iddia eder. Topluluğun ödünç alınan saygınlığı, nicel savunuya, bireysel kesinlik için güvenilir bir dayanak işlevini görme izni verir.

Tüketici pazarı, bu yüzden, özgürlük ve kesinliğin birlikte sunulup birlikte elde edildiği bir yerdir; özgürlük acısız gelirken, kesinliğe öznel özerkliğe duyulan inançtan uzaklaşmadan sahip olunabilir. Bu, tüketici pazarının yabana atılmayacak bir başarısıdır; özgürlüğün çeşitli karşıtlıklarından en kötü niyetlisinin çözümüne yönelik daha fazla yol kateden başka bir kuruluş yoktur.

Pazarın tüketicilerinin sevgisi için eşsiz hizmetini sunmayacağını söylemeye gerek yoktur. (Her ne kadar çoğu şirket "gülümseyen bankalar" ve "evet demeyi seven bankalar" örneğini takip ediyor olsa da.) Özgürlük ile kesinliğin, geç kapitalist toplumu kontrol etme ve birleştirmede tüketici pazarı tarafından oynanan rol için kritik olan evliliği de politik bir taktik ya da özenle tasarlanmış bir propaganda kampanyası değildir. Tüketici pazarı eşsiz hizmetini kapitalizmin politik istikrarı ve onun kazanca yönelik hedeflerine "doğru yola çıkmış" üyelerinin toplumsal birleşmesi için sunar. Hizmet, deyim yerindeyse, akılcı bir şekilde düzenlenmiş büyüyen talep ve gelir artışı takibinin bir "yan etkisi" ya da "yan ürünüdür." Pazarın sağladığı kesinlik koşulsuz sunulmaz; o, her durumda belirli bir ürünün satın alımını zaruri bileşeni olarak içerecek şekilde yapılandırılmıştır. Satın alma eylemi kesinliğe giden yegâne yol olarak sunulur. Satın almaktan sakınanlar, akla uy-

gun biçimde davrandıklarından emin olamazlar; dahası, onlar akılcı varlıklar olmadıklarını, özgürlüklerini yanlış kullandıklarını ve onlara pahalıya mal olacak muazzam bir risk aldıklarını anlamalıdırlar. Michael Parenti'nin inandırıcı tarifinde:

> Reklam metni okuru ve radyo-televizyon reklamı izleyicisi, bebeğinin gereksinimleri ya da kocasının veya karısının istekleri için doğru olanı yapmadıklarını; sefil dış görünüşlerinden, pasaklı kıyafetlerinden ya da ağız kokularından dolayı kariyerlerinde başarısız olduklarını; cilt görünümlerine, saçlarına ya da tırnaklarına gereken özeni göstermediklerini; gereğinden fazla soğuk algınlığı ve baş ağrısına yakalandıklarını; en lezzetli kahveyi, turtayı, pudingi ya da tavuk yemeğini yapmayı bilmediklerini; yardım almadan, ne yerlerini, lavabolarını ve tuvaletlerini uygun biçimde temizleyebileceklerini ne de çimlerinin, bahçelerinin, araçlarının ve otomobillerinin bakımıyla meşgul olabileceklerini keşfeder. Refah içinde düzgün bir hayat yaşamak amacındaki tüketiciler, kendilerini yönlendirmesi için kurumsal üreticilere ihtiyaç duyar. Tüketicilere kişisel yeteneksizlik ve kitle pazarı üreticilerine bağımlılık öğretilir.[16]

Göreve aldığı mükemmel derecede bilgili uzmanlar tarafından desteklenen pazar, cehaletten akılcılığa, yeteneksizlikten bireysel proje ve isteklerinin gerçekleştirileceğine dair güvene doğru bir geçiş önerir. Bu öneriden yararlanmak için gereken tek şey tavsiyeye güvenmek ve onu uysalca takip etmektir.

Öneriden her yararlanıldığında, bireyin pazara, uzmanlara ve onların bilgilerine bağlılığı çoğalır ve sağlamlaşır. Bireyler, pazara ve uzmanlara birey, yani özgür seçimler yapan ve bunları gereksiz risk ve psikolojik bedeller olmaksızın yapan kişiler oldukları için bağlıdırlar. Bireysel özgürlük güç yapısının yeniden üretim sürecinde önemli bir bağlantı halini alır. Eğer tek bir ürünün belirli markalarının reklamlarını veya tanıtımlarını yapıyorsa, pazarın aracılık ettiği özgürlük ve kesinliğin, etraflı ve uzun vadeli etkisi, toplumsal sistemin güvenliği ve

16. Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media*, St. Martins Press, New York, 1986, s. 65.

hâkimiyet yapısının istikrarıdır. Bu durum karşısında davranış kontrolünün (en başta bireyleri seçme özgürlüklerinden mahrum bırakmaya dayanan) "panoptikal" yöntemi kesintiye uğrayabilir.

Elbette tümüyle değil. Kontrolün "baştan çıkarıcı" yöntemi -pazar ve özgür tüketici yoluyla- nesnelerinin belirli bir seviyede bolluğunu gerektirir. Öznel ve sistemsel avantajları ne olursa olsun o, fark gözetmeden toplumun tüm üyelerini kapsamaz. Aşağısında, bireyin parasal kaynaklarının özgür seçimi sahiden "baştan çıkarıcı" ve dolayısıyla üzerinde uygulanan kontrolü sahiden tesirli yapmaya yetmediği bir seviye her zaman vardır. Tüketiciyi baştan çıkarma mekanizmasıyla birleştirilmiş bir toplum, bu nedenle, başka yollarla, muhtemelen "panoptikal" tekniğin yeni bir formu yoluyla hareketleri kontrol edilmek zorunda olan insanların oluşturduğu yükün sorumluluğu altına girmiştir.

Toplumsal refah böyle formlardan biridir. Douglas E. Ashfield'in yerinde hatırlatmasına bakılırsa, "Refah devletinin siyasal kalkınmasına dair kısa tarihsel perspektifin yetiştirdiği başlıca kavram yanılgılarından biri, refah politikasının ön plana çıkışının sosyalist bir başarı olduğudur."[17] Toplumsal refahın gelişmesi, güç yapısını sağlamlaştırmadaki ve toplumsal pozisyonların ve olanakların kalıcı eşitsizliğiyle damgalanmış bir toplumsal sistem içinde barışı ve düzeni korumadaki rolü sayesinde kuvvetle desteklenmiş ve çok hafif bir direnç gösterilmiştir. Toplumsal refah, bir yandan kişisel kazanç arayışının toplumsal bedelini "kolektif bir şekilde" ödemenin yoluyken (örneğin kaybedenlerin mustarip olduğu hasarı hafifletmek), diğer yandan en başından beri tüm "efendisiz"leri yani ne efendi ne de efendinin kölesi olan "insanlar"ı, kendi eylemlerini yönlendirme ya da zaten doğru yönlendirilmiş eylemlere sahip olma konusunda güvenilmeyecek insanları kontrol altında tutmanın bir yöntemidir. Bu insanlar seçme özgürlüğün-

17. Douglas E. Ashfield, *The Emergence of the Welfare State*, Blackwell, Oxford, 1986, s. 13.

den mahrum bırakılıp davranışlarının tümüyle belirlendiği ve sürekli incelendiği koşullar altında tutulur.

Nassau Senior 1841'de şöyle yazar:

> Kamunun sağladığı, tüm hayati gereksinimlerini fazlasıyla sağlayan ama heyecan ve katıksız eğlenceyi içermeyen bir konuta -ki böyle bir konut içinde kendi evinde olduğundan daha iyi barınır, giydirilir ve daha sağlıklı beslenir; ama bira, sigara ve keyiften yoksundur, düzen ve temizlik âdetlerine boyun eğmeye zorlanır- girmek için endüstri ve diğerlerinin tutumluluğu tarafından desteklenmeyi talep eden insan, alıştığı arkadaşlarından ve uğraşlarından ayrı düşmüş, monoton ve sıkıcı işgücüne tabi kalmıştır.[18]

Bu açık yardım* karşıtı ve yoksullar evi lehine bir ifadeden gelir ki tüm yardımların yukarıdaki alıntıda üstü kapalı ima edilen amacı, yoksullar evi perdesi kapandıktan çok sonra da toplumsal refah mantığını etkilemeye devam etmiştir. Amaç, yoksulu, sanki bunlar bir şekilde daha iyi halde olanların zaten "kendi başlarına" geliştirecekleri alışkanlıklarmış gibi, aynı kurallı davranma alışkanlığını uygulamaya zorlamaktır. Bu amaç için önerilen yöntem, yoksulluk durumunu yapabilecek tek tercihin hayatta kalmak ya da kalmamak olacağı bir seviyeye kadar düşürmektir. Böyle bir düşürmenin yanında gelen ikramiye ise bireysel özgüveni, yoksulluk ve tümüyle bağımlılık onun tek alternatifiymiş gibi sunarak çok daha çekici hale getirmek olacaktır. Sembolik tüketim dünyası yardım alan insanların sembolik baskılanışına ihtiyaç duyar.

Toplumsal yardımlaşmanın samimi pek çok savunucusunun insancıl niyetlerine rağmen, bütünüyle sistemsel bir birleşme için ekstra fayda amacı, yöntemi ve umudu, sosyal yardım kurumlarında tarihleri boyunca baki kalmıştır. 1964'te Britanya'da, yani zamanında kendisini gururla bir "refah

18. Alıntı: Henry Hazzlit, *The Conquest of Poverty*, UPA, Lanham, 1986, s. 81.

* *Outdoor relief*, kişiye bir kuruma bağlı olma zorunluluğu getirmeden, yoksulluğunu hafifletmek için verilen para, yiyecek, giyecek ya da mal yardımı biçimine verilen addır. Bunun aksine, *indoor relief* (kapalı yardım) alacak kişilerin bir düşkünler veya kimsesizler evine girmesi şart koşulur. (y.h.n.)

devleti" olarak tanımlayan ve dünyaya, Beveridge Raporu* gibi tüm zamanların en insancıl dokümanlarını veren ülkede, Brian Abel-Smith, "Özel sektör halka indirim kuponları, fon müziği ve ambalajlama aracı dolduruşuyla kur yaparken, kamu sektöründe hâlâ sıklıkla bir seferberlik ciddiyeti vardır" diye yazmıştır.[19] Bu sözler yazıldığından beri aradaki uçurum büyümeyi durdurmamıştır. Özel pazarın albenileri en parlak halini alırken, sosyal hizmetler ofisi her zamankinden daha gri, bayağı ve itici hale gelmiştir. Toplumsal yardımlaşmanın, yani bir fark yaratmanın ve bu şekilde "normal", meşru, toplumsal olarak kabul görmüş olanı vurgulayıp güçlendirmenin, bahsedilmeyen işlevi sivrilmiş ve ehemmiyeti artmıştır. Akla uygun bir yaşamın formülü olarak tüketici özgürlüğünün gerçek değeri hakkında düşülen her şüphe, toplumsal yardımlaşma alternatifine atılan tek bir bakışla kolayca defedilir. İkincisi ne kadar az iştah açıcıysa, ilkinin tadı da o kadar tatlıdır.

Toplumsal yardımlaşmanın yakın tarihindeki önemli bir eğilimi, nesnelerine sürekli olarak "çocuk muamelesi yapmasıdır." Harcamaları, eşyaları, yiyecekleri, yaşam tarzları itinayla kontrol edilir; istenildiği zaman sağlık, hijyen, eğitim uzmanlarının habersiz ziyaretleriyle özellerine girilir; sosyal güvenlik ödemeleri yalnızca tam bir itiraf ve yaşamlarının en özel yanlarını meraklı memurlara açma karşılığında sunulur; tüm bunların ardından, ödemeler alıcıların takdir yetkisi ve seçme hakkına hiç yer bırakmayan, yalnızca temel gereksinimlere izin veren bir seviyeye çekilir. Yardım sürecini düzen-

* Aralık 1942'de, Birleşik Krallık, William Beveridge başkanlığında yayımlanan Beveridge Raporu (tam adıyla *Social Insurance and Allied Services*), refah devletinin kurulmasında etkili olmuş bir belgedir. Bir ekonomist olan Beveridge, raporunda toplumda mücadele edilmesi gereken beş önemli başlık saptar: sefalet, cehalet, yokluk, tembellik ve hastalık. Kabaca ifade edersek, sosyal refah sistemine bu noktaları hedef alan geniş bir reform teklifi sunar. Bu rapor, refah devleti olarak bilinen savaş sonrası reformları için de temel oluşturmuştur. (y.h.n.)

19. Brian Abel-Smith, *Freedom in the Welfare State*, Fabian Society, Londra, 1964, s. 3.

leyen kurallar, yardım alıcısının başarısız bir vatandaş, kendi özgürlüğünü kullanmadığı aşikâr, düşüncesiz ve tutumsuz, kendi eylemlerinin kontrolündeyken güvenilmeyecek bir kimse olduğu varsayımına dayanır. Yürürlüğe koyulduğunda bu kurallar varsaydıklarını başarır: Sistematik bir şekilde yardım alıcıları inisiyatiften yoksun bırakılır, özgür seçim sanatı vagonundan indirilir, pasif ve toplumsal yönden işe yaramaz kalmaya zorlanır. Yardım alıcıları böylece halka, bir tehdit ve bir yük, toplumsal varlığa katkı sağlayanların sağlıklı bedeniyle beslenen bir parazit olarak sunulabilir. Jean Seaton'un yakınlarda gözlemlediği gibi "otlakçılar" aleyhine yapılan basın kampanyası, "vergi ödeyenler ve çalışanlar arasında, aciz alacaklılar tarafından sömürülüyor olduklarını vurguladığı için belirgin bir birlik yaratmıştır."[20]

Yardım alıcılarının radikal tutsaklığı, tüketicinin yönettiği toplumsal sistemin canlılığının altında yatan daha genel düzenleyici prensibin aşırı bir gösteriminden başkası değildir. Serbest pazar tarafından yönlendirilmeyen mal ve hizmetler (sözümona "kamu hizmetleri" ya da kamu sağlığı, toplumsal eğitim, sağlık hizmetleri, toplu taşıma ve benzeri gibi satışından kâr etmesi muhtemel olmayan veya doğaları gereği bireysel tüketicilere satmaya uygun olmayan, kolektif tüketimi hedefleyen mallar), kalitesini ve çekiciliğini, göreli ve mutlak anlamda kaybetme eğilimindedir. Pazar tarafından alınıp satılan mal ve hizmetlerin aksine onlar muhtemel müşterilerinin hevesini kırmaya yatkındır; kullanım değerlerine "negatif" sembolik değerler eklenir (onları tüketmek zorunda bırakılanların üzerine düşen bir leke) ve böylece tüketim tarafından sunulmuş sembolik çekişmede bir yük olarak ortaya çıkarlar. Kamu mallarının baştan başa bayağılığı ve pozisyona bağlı semboller hiyerarşisindeki düşük seviyesi, maddi gücü yeten herkesi, kamu hizmetlerine bağlılıktan satın alma yoluyla tü-

20. Jean Seaton, "The Media and the Politics of Interpreting Unemployment", Sheila Allen, Alan Watson, Kate Purcell ve Stephen Ward (Der.), *The Experience of Unemployment*, Macmillan, Londra, 1986, s. 26.

ketici pazarına (halk otobüsleri yerine özel araçlar, özel sağlık sigortası, özel eğitim vb) çıkma konusunda cesaretlendirme eğilimindedir.

Prensipte evrensel olarak uygulanabilirliğe rağmen, tüketici özgürlüğü pratikte bir ayrıcalık, bir ayrım olmaya devam eder. Bu, tüketici bir toplumda muhtemelen makul bir gereksinimdeğildir fakat pratik bir kaçınılmazlık gibi görünür. Geç kapitalist sistem, başlıca toplumsal kontrol ve bütünleşme aracı olarak tüketici özgürlüğünü görevlendirmek için, özgürlüğü açıkça karşıtıyla yani baskıyla yan yana koyma ihtiyacı duyar. Bu, sadece tüketiciler arasındaki sembolik çekişmenin kaçınılmaz bir yan etkisiyle başa çıkmak için değil, aynı zamanda ve hepsinden önemlisi farkın sembolik değeri için de gereklidir. Daha önce gördüğümüz gibi (bir sonraki bölümde daha da netleşecek), tüketici özgürlüğü yalnızca iyi yanları olan katıksız bir lütuf değildir. Onu evrensel olarak tercih edilen bir seçenek ve dolayısıyla toplumsal kontrol için oldukça etkileyici bir araç yapan özellik, bir ayrıcalık, bir ayrım, nahoş ve muhalif alternatifinden bir kaçış olma niteliğidir.

4
Özgürlük, Toplum ve Toplumsal Sistem

İçinde yaşadığımız toplumda bireysel özgürlük istikrarlı bir şekilde, her bir birey ve bir bütün olarak toplumsal sistem için geniş kapsamlı sonuçlarla birlikte, yaşamın bilişsel ve ahlaki odağı konumuna taşınır.

Merkezi yer, geçmişte yani kapitalist tarihin ilk kısmı boyunca, insan emeğinin doğanın yeniden yapımına uygulanması yoluyla sermaye üretimini amaçlayan ortak ve eşgüdümlü çaba olarak anlaşılan iş tarafından işgal edilmiştir.

İş, bireyin yaşamının merkezinde bulunur. O, zenginlik ile yoksulluk, özerklik ile bağımlılık, yüksek toplumsal statü ile düşük toplumsal statü, özgüvenin varlığı ile yokluğu arasında-

ki farkı yaratır. Bireyin kendi yaşam kalitesine etki etmesinin kabul gören tek yolu olarak iş, bireysel davranışı yönlendiren başlıca ahlaki norm ve bireyin yaşamını bir bütün olarak gördüğü, planlayıp modellediği başlıca bakış açısıdır. Dolayısıyla kişinin yaşamının değerliliğine ve saygınlığına değer biçen, iş ve işe yönelik olumlu tavrın çeşitli çehreleriyle (endüstri, çalışkanlık, uygulama, girişim gibi) bağlantılı kriterlerdir. Öte yandan işten kaçınma ahlaki itibarsızlıkla bağlanmış; yani aylaklık, boş gezme, üşengeçlik veya miskinlik olarak aşağılanmış ve hakarete uğramıştır. Bireysel yaşamın planlandığı yerde sınırları koyan yaşam boyu süren hizmettir. İnsanlar kendilerini mesleki becerileri ve uygulama yeteneğini kazandıkları iş türü açısından tanımlarlar. Aynı becerileri paylaşan ve onları aynı ortamda kullanan insanlar "önemli diğerleri" işlevini görür; değer verilen ve otoriteye bireyin yaşamını değerlendirme ve gerekirse düzeltme yetkisini veren onların görüşüdür.

Toplumsal düzeyde, işyeri, bireyi toplumsal bir birey olarak eğitmeye ve "toplumsallaştırma"ya yarayan temel ortamı sunar. Orası itaat ve otoriteye saygı erdemlerinin, öz disiplin alışkanlıklarının ve kabul edilebilir davranış standartlarının öğretildiği yerdir. Toplumsal denetim ve bireyin davranışını gözetleme en titiz haliyle işyerinde gerçekleşir. Çoğu insanın, günün ve hatta ömrünün büyük bir bölümünü işyerinde harcadığı düşünülürse, bu kontrol şekli neredeyse kesintisiz kullanılabilir. Diğer bir deyişle, işyeri, kapitalist toplumun hiyerarşik olarak farklılaşmış normlarına uygun tavır ve davranışlar için ana antrenman sahası işlevi görür. Bireyin yaşam süresinin çoğunu kaplayan ve geri kalan yaşam meşgalelerini (bilişsel ve ahlaki olarak) yoğun şekilde etkileyen işle birlikte, işyerinin disipline etme etkisine toplumsal birleşme için yeterli bir dayanak olarak genel anlamda bel bağlanabilir.

Toplumsal düzeyde devam edecek olursak, işyeri, toplumsal muhalefetin kristalleşmesi için doğal bir odak noktası ve çatışmaların tamamlanabileceği bir savaş alanı işlevi görür. İşyeri, bireyin yaşamında merkezi bir yer kaplarken, çatışmaları

da aynısını yapar. Bedensel ve ruhani eğitim ve bireysel özerkliğin bastırılması için bir araç işlevi gören işyeri tarafından sürekli olarak çatışmalar yaratılmak zorundadır. Kapitalizmin erken evresinde başlıca tartışma konusu baskının kendisi olmuştur; kapitalist fabrikanın matkabına tabi tutulan insanlar, kendi kaderini tayin etme hakkını, yani eskinin zanaatkâr ve esnaflarının hafızasında hâlâ taze olan bir durumu, muhafaza etmeyi ya da geri getirmeyi dilerler. Ne var ki hemen ardından çatışma odağı, güç ve kontrol meselesinden değer fazlası dağılımı meselesine kaymıştır. Daha simetrik güç ilişkilerine dönme ve yöneticinin hükmetme hakkını zayıflatma ihtimali karartılmıştır; böyle bir hakkın kabulü ve fabrika hiyerarşisinin içinde kalıcı ikincil bir pozisyona uyum sağlamak, değer fazlasından daha büyük bir payın karşılığında satın alınmıştır. Başlangıçta bir güç çatışması (ve sözde hedeflerinden ziyade tözle ilgili) olan şey, aşama aşama "idareli kullanılmıştır."[1] Savaş artık daha iyi maaş, daha kısa çalışma saatleri, çalışma koşullarının kalitesine verilecek daha fazla özen adına yapılır. Toplumsal birleşmeye rıza yoluyla değil boyun eğme yoluyla ulaşılır. Sermayenin gücü itiraz edilmediği sürece rahatsız edici kalır. Baskıya uğrayanın hırsları ve umutları artık güvenli bir şekilde güç yapısından malzeme standartlarına aktarılmıştır. Ne var ki bu, büyük ölçüde beklenmeyen yoğun tüketici ilgisi uyandırma etkisine sahiptir. Tüketici ilgisi, sürekli olarak hüsrana uğrayan güç emellerinin vekili, işteki baskının yegâne karşılığı, hayat sürecinin en büyük ve önemli bölümünden sıkıp çıkarılmış özgürlük ve özerklik için tek çıkış yolu olduğu rollerden güç alarak yükselmiştir.

İşyerindeki güç çatışmasından tüketim dünyasındaki bireysel çekişmeye kayma uzun bir süreçtir; doğrultusu ancak geçmişe bakıldığında görünür hale gelir. Kapitalizmin tarihi, en iyi şekilde işçi sendikalarının uzun mücadelesinde örnek-

1. Sürecin daha detaylı bir analizi için bkz. Zygmunt Bauman, *Memories of Class: Essays in Pre-history and After-life of Class*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982.

lenmiş olan işçi militanlığıyla damgalanmıştır. Görünürde bu mücadele ısrarla daha iyi ücret ve daha uygun çalışma koşullarını kovalamıştır; görünürde mücadelenin işçi sendikaları tarafından idare edilen kolektivizmi, işçilerin güç dengesizliğine doğal bir tepkisi, işverenlerin iş kaynakları üzerindeki tekeli tarafından eğrilmiş güç dengesini onarma ihtiyacının dikte ettiği bir gerekliliktir. Fakat uzun vadeli sonuçları açısından bakıldığında, sendikal mücadeleler tümüyle farklı bir şey başarmış görünür. Onlar, her başarının ardından işçilerin kaygılarını, işyerinin güç hiyerarşisinden bireysel seçme özgürlüğü ve fabrika dışında özerkliğe doğru bir adım daha itmiş ve güç çatışmalarını, muhaliften salınan enerjiyi tüketici pazarını hedefleyen baskıya dönüştürerek dereceli olarak "etkisiz hale getirmişlerdir." Sendikal mücadele bu yolda, fabrika duvarları içinde sürekli üstünlük kurulması ve kişisel özerkliğin reddedilmesi koşulları altında, işçilerin saygınlığını ve özgüvenini kurtarmayı ve iyileştirmeyi amaçlar. Ne var ki insanlık onuru için süren bu savaşın alanı, düşmana, yani noksansız kabul edilen "yönetim imtiyazlarına" bırakılmıştır. Sendikal çaba, üyelerine işyeri dışında ayrıcalıklı bir varoluşun güvencesini verme konusuna giderek daha çok odaklanmaya başlamıştır[2] ki bu varoluş, tüketici özgürlüğünün tadını çıkarmak ve işyerinde teslim ettiği özerkliği, yeni ve görkemli tüketici pazarı evreninde yeniden kazanmak için gereken fiziksel koşullardan oluşur.

Sistemsel düzeyde iş, kapitalist tarihin büyük bir kısmı boyunca merkezi sistem gerekliliği olmuştur. Ekonomik ve politik yapıların korunması ve yeniden üretilmesi, nüfusun geri kalanının üretici rolünü üstlenmesini sağlayan sermayeye bağlıdır. Toplumsal sermaye üretiminin genişlemesi ile ayrıcalık ve gücün toplumsal hiyerarşisine yönelik desteğin büyümesinde temel kaynak olarak kullanılan ihtiyaç fazlası ürün, üretim

2. Bkz. Frank Parkin'in "dışlama yoluyla kapanma"(*closure through exclusion*) eğilimi üzerine yaptığı derin analiz, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*,, Tavistock, Londra, 1979.

sürecinde "canlı işgücüne" doğrudan üstünlük kurmaya bağlıdır. Bireyler toplumsal sisteme öncelikle üretici rolünde girerler; üretken roller sistemin temel birimleridir. Devletin politik kurumları tarafından tekelleşmiş baskının gücü, her şeyden önce varlığın *kapital* (örneğin böyle bir varlık, daha çok varlık üretme görevine dönüşebilir) ve toplumun bireysel üyelerinin *işgücü* olarak "yeniden metalaştırılması" hizmetinde görevlendirilir. Kapitalist sistem, diğer tüm rolleri üretken alanın "çevresine" sürerek, üyelerini üretici rolünün gerçek ya da olası taşıyıcıları olarak atar. Politika, toplumsal yönden ulaşılabilir kaynakları bu göreve hizmet etmeleri için harekete geçirir; politikaların başarısı ya da başarısızlığı, aynı zamanda devletin bir bütün olarak genel "verim oranı", görevin tamamlanma derecesiyle ölçülebilir ve ölçülmüştür. Gerçi üretime yatırılan kapitalin miktarı ve üretken sürece işgücü olarak katılan bireylerin sayısı, politikanın ana meseleleridir ve sistemsel başarı ölçütü işlevi görür.

Özetle, tarihinin ilk yarısı boyunca, bireysel, toplumsal ve sistemsel düzeyde eşzamanlı olarak kapitalizm, işin kapladığı merkezi konumla nitelendirilir. Gerçekten de iş, bireysel motivasyon, toplumsal birleşme ve sistemsel yönetimi bir arada tutan bağ ve onların karşılıklı uyum ve koordinasyonlarından sorumlu ana kurum işlevini görür.

Kapitalizm kendi tarihinin tüketici evresine taşınırken, iş, bu merkezi yerinden yavaş yavaş çıkar. Boşalan odaya ise (tüketici formunda) bireysel özgürlük taşınır. Muhtemelen ilk önce bir gecekonducu ancak zaman geçtikçe meşru bir yerleşimci olarak. Claus Offe'nin yerinde ifadesiyle, iş, bireysel düzeyde kademeli olarak "merkezden alınmıştır."[3] Yaşamın diğer alanlarıyla karşılaştırıldığında daha önemsizleşmiş ve bireysel biyografide nispeten küçük bir konuma sıkıştırılmıştır. Bireysel tatmin ve mutluluğun koşulu olma konusunda, kişisel özerklik, özgüven, aile saadeti, serbest zaman, tüketimin ver-

3. Claus Offe, *Disorganised Capitalism, Contemporary Transformations of Work and Politics*, John Keane (Der.), Polity Press, Londra, 1985, s. 141-143.

diği hazlar ve maddi malvarlığıyla yarışamayacağı kesindir. İş, bununla birlikte toplumsal ve sistemsel düzeylerde de merkezden alınmıştır. Bütün seviyelerde, tüketici özgürlüğü onun yerine taşınmıştır. Artık o, bireylerin yaşam dünyası ile sistemin maksatlı akılcılığını birbirine kenetleyen bağlantının önemli rolünü devralmıştır: bireyin gerekçeli eylemini, toplumsal birleşmeyi ve toplumsal sistemin yönetimini koordine eden başlıca kuvvet.

Son bölümde tüketici özgürlüğünün bireyin yaşamındaki merkeziyetini pek çok defa gördük. Yalnızca pazar aracılığıyla elde edilebilen mal ve hizmetlere ulaşılması konusunun, bir zamanlar "meslek ahlakının" (kişinin, hayatın anlamını ve kimliğini, üretimde aldığı rol ve başarılı bir kariyerle belgelenmiş bu rolü oynama yetkinliğinde araması için normatif baskı) kapladığı yeri aldığını hatırlayalım. Eğer, meslek ahlakı tarafından normatif bir şekilde harekete geçirilen hayatta, maddi kazanımlar işin kendisine göre ikincil ve yardımcı sayılıyorsa (onların önemi öncelikle işe yönelik çabanın yeterliliğine dayanır), "tüketici ahlakı" tarafından yönlendirilen bir hayatta da tam tersi durum geçerlidir. Burada, iş (en iyi ihtimalle) yardımcıdır; kişi icra, özerklik ve özgürlüğü, maddi kazanımlarda arayıp bulur. Verimli çalışma ve bireysel özgürleşmenin uzun ömürlü (muhtemelen hiçbir zaman dört dörtlük olmayan) evliliği boşanmayla bitmiştir. Ancak bireysel özgürleşme yeniden, bu kez tüketici pazarıyla evlenmiştir.

Sigmund Freud bir zamanlar meslek ahlakının denetimi altındaki yaşamı, "gerçeklik ilkesi" tarafından kesilmiş, engellenmiş ve sonunda bastırılmış "haz ilkesinin" trajedisi olarak betimlemiştir. Doğuştan gelen "haz ilkesi" insanın eylemlerini daha duyusal tatminlere yönlendirir; dışsal kısıtlamalara maruz bırakılmazsa toplumsal yaşamı imkânsız hale getireceğine şüphe yoktur. Baskı tehdidi sayesinde haz ilkesi ile toplumsal kuralların haşin gerçekliği arasında tedirgin ve gergin bir uzlaşmaya varılmıştır. Kapitalist tarihin kayda değer bir bölümünde işe eşlik eden o baskı, Freud tarafından tüm uygarlığın

kaçınılmaz bir özelliği; insan dürtülerinin içsel haza yönelmesine dayanan bir gereksinim olarak genelleştirilmiştir. "Kitleler" der Freud:

> tembel ve akılsızdır... Kısacası, uygarlık düzeninin yalnızca belirli ölçüde baskıyla devam ettirilebileceği gerçeğinden sorumlu iki yaygın insan niteliği vardır. Yani insanlar kendiliğinden çalışmaya düşkün değildir ve tutkuları karşısında argümanların yararı yoktur.[4]

Freud'un çıkardığı sonuç şudur: İşe duyulan toplumsal ihtiyaçtan dolayı, insanlar her zaman "uygarlaşmış düzenlemelerin" kurallarına itaate (örneğin toplumsal birleşmeye) *zorlanmak* mecburiyetinde kalırlar.

Freud'un genel ifadelerinin diğer pek çoğu gibi, bu argüman da insanlık tarihinde bir başlangıcı (ve muhtemelen bitişi de) olan belirli bir rastlantıyı, evrensel bir "doğa yasası" olarak sunmuştur. İş ve baskının kombinasyonu gerçekten de "toplumsal bir gereksinimdir", hatta iş kurumu sayesinde sistemsel yeniden üretimi kullanarak insan eylemlerini koordine etmesiyle nitelendirilen özel bir tür toplumsal sistemle yakından alakalı bir gereksinimdir. İşi bireysel yaşam dünyasının "merkezinden almak", dünün gereksinimlerini sistemin devamı için önemsiz ve bir anlamda "ayrıştırılmış" bir zorlama haline getirir. Tüketici özgürlüğünü, etrafında yaşam dünyasının döndüğü bir merkez olarak işin yerine koymak, haz ile gerçeklik prensipleri arasında şimdiye dek düşmanca olan ilişkiyi radikal bir şekilde değiştirebilir. Doğrusu, Freud'un bastırılamaz bulduğu bu ikisi arasındaki temel karşıtlık neredeyse etkisizleştirilebilir.

Tüketici evresindeki kapitalist sistem insanın hazza yönelik dürtüsünü bastırmak şöyle dursun, onu kendi devamı için görevlendirir. Haz ilkesiyle hareket eden ü*reticiler* kâr odaklı bir ekonomi için felaket tellallığı yapar. Asıl büyük felaketse tüketicilerin aynı prensiple hareket etmemesi olacaktır. Üretim

4. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, Çev. W. D. Robson-Scott, Hogarth Press, Londra, 1973, s. 3-4. (*Bir Yanılsamanın Geleceği*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000. [ç.n.])

üzerinde hâkimiyet mücadelesini kazandıktan ve bu alandaki üstünlüğünü güvence altına aldıktan sonra kapital, artık tüketim dünyasında haz ilkesine tam yetki verebilir. İşin doğrusu üretimin ele geçirilmesi, hazza yönelik sıkıntılı olma potansiyeli taşıyan dürtü için güvenli (ve faydalı) bir çıkış yolu bulunduğu için güvendedir.

Tüketici için gerçeklik hazzın düşmanı değildir. Trajik an, zevke yönelik doyumsuz dürtüden çıkarılmıştır. Tüketicinin deneyimlediği şekliyle gerçeklik, bir haz arayışıdır. Özgürlük daha çok ile daha az tatmin arasındaki seçimle ilgilidir, akılcılık ise ilkini ikincisine tercih etmektir. Tüketici sistemi için, harcayan mutlu müşteri bir gereksinimken, bireysel tüketici için harcama bir sorumluluk, belki de sorumlulukların en önemlisidir. Harcama baskısı vardır: toplumsal seviyede sembolik çekişme, ayrım ve fark elde etme yoluyla benlik inşa etme, yaşam tarzı ve sembolik üyelik yoluyla toplumsal kabul arayışı baskısı; sistemsel seviyedeyse aralarında iyi yaşamın tanımını, ona sahip olmak için tatmin edilmesi gereken ihtiyaçları ve onları tatmin etmenin yollarını tekelleştiren büyük ve küçük satın alma şirketlerinin baskısı. Fakat bu baskılar zulüm olarak deneyimlenmez. Talep ettikleri teslimiyet keyiften başkasını vadetmez; sadece "kendimden daha büyük bir şeylere" boyun eğmenin keyfi değil, aynı zamanda lezzetli yemek, hoş koku, yatıştırıcı içecek, rahatlatıcı araba kullanımının dolambaçsız duyusal zevki ya da şık, pırıl pırıl ve göz zevkini okşayan nesnelerle çevrilmiş olmanın da keyfi. Emile Durkheim bu niteliği, biraz zamansızca, hâlâ büyük ölçüde tüketici öncesi dönemde olan kendi toplumundaki toplumsal uyuma atfetmiştir ve bunu antik veya modern, her türde toplumdaki uyumun evrensel bir özelliği saymıştır. Böyle vazifeler dururken, kimin haklara ihtiyacı var ki?

Çağdaş toplum öğrencileri ve analistleri, modern bireyin düşünce ve eyleminin sözümona "kitle iletişim araçlarına" maruz kalmaktan ciddi ölçüde etkilendiğini tekrar tekrar ifade ederler. Bu görüşler kamuoyu tarafından da paylaşılır. Yine

de onların "kitle iletişiminin etkisi" derken kast ettikleriyle, medyanın (özellikle televizyonun) popüler eleştirisinde vurgulanan anlam birbirinden keskin bir şekilde ayrılır. İkincisi "etkiyi" basit ve doğrudan anlamıyla, duyulduğu anda inanılan belirli açık ifadelerde bulunmak ya da görüldüğünde imrenilen eylemlerin belirli resimlerini göstermek olarak kavrar. Kamu ahlakının kendi kendini tayin etmiş gardiyanları şiddet ve seks sahnelerine itiraz ederler; izleyicilerin şiddet içgüdülerinin ve cinsel iştahlarının, böyle imgelere maruz kalma sonucunda kuvvetleneceğini ve açığa çıkmak için cesaretleneceğini varsayarlar. Bu tarz varsayımları doğrulayan ya da yalanlayan hiçbir kesin araştırma sonucu yoktur. Televizyonun sakıncalı ahlaki etkisiyle alakalı popüler korkuların en dikkat çeken özelliği, gerçekliğin televizyon aracılığıyla ayrı program ve sahnelerle değil tam olarak gösterilmesi ihtimalidir, asıl önemli olan ve hiç üzerine düşünülmeyendir. Kitle iletişim araçlarının yaşam dünyalarına yaptığı bu "küresel" etkiye izleyicilerin dikkat etmemesinin, kendi başına küresel etkinin en çarpıcı tesiri olduğu gözlemlenebilir.

Kanadalı medya analisti Marshall McLuhan'ın meşhur "araç mesajdır" tabirinde ifadesi, televizyonun dünya imgemiz, dünya hakkında düşünme ve onun içinde eyleme şekillerimiz üzerindeki genel etkisiyle ilgilidir. Bu tabirin içine yerleştirilen, aslında medyanın açık mesajı her ne olursa olsun, seyirci üzerinde en güçlü etkiyi yapanın mesajın "içeriği" (mesela görünürdeki konusuna dair bir dizi iddia olarak dile getirilebilen yanı) değil, aktarılma yolu ve formu olduğuna dair daha karmaşık bir fikirdir. Eğer kişinin dünyaya dair bildikleri diğer başka kaynaklardan çok televizyona dayanıyorsa, bilinen dünya her halükârda yalnızca "olayların", karşılıklı olarak bağlantısız ve dışa kapalı bölümlerin, kolay fark edilen ve bilindik güdüleri takip eden, gerçek ihtiyaçlarını, onları giderme yollarını ve mutluluğun modelini bulmak için bilgili uzmanların yardımını alan insanların sebep olduğu ve engellediği vakaların anlık beliren resimlerden oluşur.

Martin Esslin televizyon aracının ne tür bir "mesaj" olduğunu bulma görevini benimsemiştir. Vardığı sonuç şudur: "Seyircisine başka her ne sunarsa sunsun, böyle bir televizyon iletişimin teatral modunun temel niteliklerini ve *dolayısıyla* drama da bir düşünme biçimi olduğundan dünyayı deneyimleme ve anlamlandırma özelliği sergiler."

Artık "iletişimin teatral modu", her biri, tüketici tarzı yaşam biçimi, geleneksel olarak birbirine düşman gerçeklik ve hazzın özgün ittifakı, özgürlüğün karşılığının güvensizliğin acısıyla ödenmesinin gerekmediği dikkat çekici bir var olma modu için doğrudan önemi olan birtakım özellikler aracılığıyla ayırt edilir. Esslin'in önerilerini takip ederek, birkaç tanesini sayalım. İlk olarak, "Gerçek olaylar yalnızca bir kez gerçekleşir ve geri alınamaz ve tekrar edilemezler: Drama gerçek bir olay gibi görünür fakat istenilen zamanda tekrarlanabilir." Haberler, hadiseleri ağır ya da hızlı çekimde, o ya da bu açıdan, tekrar ve tekrar görülebilir; bu nedenle ikinci bir emre kadar hep sonuçsuz, asla tamamlanmamış ve geri alınamaz vakaları "bir daha deneme" türünde deneyimler olarak sunmaları açısından ortaklaştığı, özünde tekrar edilebilir, iki parça dramatize edilmiş, hikâye arasına sokmuştur. (*Jesus Christ, Superstar*'da*, Yehuda'nın İsa'ya sorduğu, "Baştan başlayabilir miyiz lütfen?" sorusunu hatırlayın. Bu ancak televizyon çağında sorulabilecek türde bir sorudur.) Bir yığın mini dramaya ayrılmış dünya, kendine özgü bir varoluş tarzına sahiptir fakat düz bir doğrultusu yoktur. Bu, eylemlerin yalnızca öncesinde ve sonrasındaki eylemleri başarıyla izlediği, geçici ve telafi edilebilir sonuçlara sahip ve dolayısıyla yersiz hiçbir ahlaki sorumlulukla ilişkilendirilmemiş bölümler içeren "hafif" bir dünyadır.

---

* *Jesus Christ Superstar*, 1970 yılında, müzikleri Andrew Lloyd Webber ve sözleri Tim Rice tarafından yazılan bir rock operasıdır. Aslında rock opera albümü olarak hazırlanan müzikal, 1971 yılında Broadway'de sahnelenmiştir. Konusu, İsa'nın, hayatının son haftası ve havarileriyle birlikte Kudüs'e gelişi için yapılan hazırlıklarla başlar ve çarmıha gerilmesiyle biter. İncil anlatılarında yer almayan, Yehuda ile İsa arasındaki siyasi ve kişilerarası mücadeleyi vurgular. (y.h.n.)

Dahası, "Drama her zaman bir eylemdir; drama eylemleri ise her zaman insan eylemidir." Dramada dünyayı kişilik yoluyla deneyimleriz... duyduğumuz her zaman özel bir birey tarafından konuşulmuştur ve sadece o kişinin beyanı olması açısından değerlidir."[5] Olaylar bireylerin yaptıklarıdır. Gerçekleşmek için seçildiklerinden dolayı gerçekleşirler. Farklı bir şekilde seçilmiş ya da hiç seçilmemiş olabilirler. Esas anlamları gerçekleşmelerine neden olan bireysel güdüdür. Her olayın arkasında seçimleri özgür, gerekçeli bir birey vardır ve dünya bir dizi olaydan başka bir şey değildir. Dünya tıpkı tüketicinin yaşam dünyası gibi yalnızca seçenek ve tercihlerin bir derlemesidir. Bu iki dünya birbirlerine göz kırpar, birbirlerini kopyalar, meşrulaştırır ve onaylar.

Bazı yeni çalışmalar, televizyonun "gerçek dünyayı" drama olarak *sunmaktan* fazlasını yaptığını iddia eder; onu bir dramaya dönüştürür, drama benzeri olayların imgesinde şekillendirir. "Gerçek dünya", televizyonun etkisi altında gerçekten de bir sahne oyunu haline gelir. Pek çok "gerçek" olay, sırf "televizyonda gösterilebilirlik" potansiyellerinden dolayı gerçekleşir: halk figürlerinin, politikacıların ve benzer şekilde teröristlerin, televizyonun kişisel eylemlerini halka açık etkinliklere dönüştürmesi umuduyla ve bunun etkilerinde yaratacağı farkın bilincinde olarak "televizyona oynadığı" iyi bilinir. Ne var ki daha az anlaşılan, gitgide daha fazla olayın yalnızca televizyonda ya da televizyon aracılığıyla *var olmasıdır*. Benjamin Barber'a göre, "Kennedy kuşağını, 60'lar, Watergate, Woodstock kuşağını ya da hatta Ahlaklı Çoğunluk'u ulusal televizyonun yokluğunda hayal etmek oldukça güçtür."[6] Daniel Dayan ve Elihu Katz, televizyonun kendi olaylarının, safi "olay üretilmesinin" ya da her halükârda gerçekleşecek ama normal şartlarda seyircinin katılıyor olmayacağı olaylara erişim sunmasının yavaşça gerçek hadisenin önüne geçtiğini belirtir. Bu

5. Martin Esslin, *The Age of Television*, W. H. Freeman, San Francisco, 1982, s. 8, 20.

6. Alıntı: Louis Banks, "The Rise of Newsocracy", Ray Eldon, Hiebert ve Carol Reuss (Der.), *Impacts of Mass Media Current Issues*, Longman, Londra, 1985, s. 31.

tarz medya olayları, "vaziyeti betimleyici değil, bu vaziyetleri beraberinde getirmede sembolik olarak yardımcıdır."[7]

Seyircilerin televizyon kanalıyla haberdar oldukları "oralardaki dünyanın" büyümekte olan kesitinin televizyonun kendisi tarafından yaratıldığı gerçeği, iletişim ortamının kendine referans vermeye yönelik anlaşılabilir eğilimi göz önünde bulundurulduğunda özel bir önem kazanır. Muazzam güç ortamıyla donatılan profesyonel iletişimci ve göstericiler, farz edelim önceden profesyonel politikacılar tarafından yönetilen mülklere el koyarak bir zamanlar sahip olduğu sınırlı, sahneyle çevrelenmiş alanı muazzam genişletmiştir. TV dünyasında, "iletişim insanları" aşırı derecede fazla temsil edilmiştir (medya olayları ile medya kökeni ya da istikameti olmayan olayların kıyaslanmasında olduğu gibi). Medya dünyasındaki olaylar ve onların kahramanlarına, dışarıdaki insanlardan daha fazla değilse bile göze çarpmadan ve en iyi ihtimalle farkında olunmayarak aynı değer ve önem tahsis edilmiştir; örneğin çoğu "bilgi yarışması", "gerçek tarihteki" olayları yorumlama becerisi yerine ilk on grafiklerinin hatırlanmasını ve iki performans sanatçısının arasındaki farkları söyleme yeteneğini teşvik eder. Doğrusu artık "gerçek tarihin" ne olduğu ve sınırlarının nerede başladığı yeterince net değildir.

Medya dünyası, adeta tekinsiz bir kendini kapama kapasitesine sahiptir. Bunun aynı zamanda önceden yabancı idaresindeki topraklara taşmaya (ve fethetmeye) yönelik açık bir eğilimi de gösterdiğini farz edersek, o, pekâlâ özgür tüketicinin deneyiminin test edilebileceği hatta edilmesi gereken tek gerçeklik haline gelir. Medya dünyası ve tüketici deneyiminin karşılıklı yankılanması ve birbirlerine yeteri kadar güçlü bir "gerçeklik testi" sağlaması şartıyla, toplumsal seviyede bireysel yaşamı yönlendiren tüketici yönelimi layıkıyla toplumsal birleşmenin temel unsuru işlevini görür.

7. Daniel Dayan ve Elihu Katz, "Performing Media Events", James Curran, Anthony Smith ve Pauline Wingate (Der.), *Impacts and Influence Essays on Media Power in the Twentieth Century*, Methuen, Londra, 1987, s. 175, 183.

Medya dünyası, seyircinin görüş alanını boydan boya dolduracak ve tüm dikkatleri üzerinde tutacak kadar büyük ve renklidir. Ne başka bir talep ne de başka bir şey için yer vardır. Politikanın geniş bir bölümü dışarıda bırakılanlar arasındadır: medyanın canlandırmaya yetkin olduğu yegâne dünyanın içerisinde kolayca barınamayacak bir bölümü; insan yaşamının gittikçe kişisel düzeyinden çok sistemsel seviyesine özgüleşen ve bu nedenle imgelere, tutku dramalarına, kişisel ilgi hikâyelerine çevrilmeye kolayca izin vermeyecek, daha soyut, başlıca politik tercih ve tarihsel akım meseleleri. Politikanın medya dünyasına kabul edilebilecek tek formu o dünyanın ölçüsüne uygun dikilmiştir. Politika, o dünyada karakterlerin draması; bireysel politikacıların başarı ve başarısızlığı; karakterlerin, güdülerin, hırsların çarpışması; sürekli ve değişmeyen (bir ilginçlik içermeyen) insan komedisinin başka bir gösterimi olarak belirir. Karakterin sevilen ve itici özellikleri, rakibinin meydan okumasına verdiği cesur ya da korkakça karşılık, politikacının görünen dürüstlük ya da kurnazlığı, siyasetin erdem ve zayıflıklarından daha önemlidir. Basitçe bu, onların televizyonun kurgu koduyla ifade edilmelerinin (ve ilginç bir şekilde ifade edilmelerinin) çok daha kolay olmasından kaynaklanır. Politikanın bu tarz gereksiz kişisel özellikleri, bütün ilgiyi üzerlerine çekerek son derece önemli bir politik meseleyi görüş açısı dışında bırakır. Paradoksal olarak, kitle iletişim araçları tarafından mümkün kılınan bilgi seli, toplumsal varoluşun en temel koşullarını görünmez hale getirir.

Vatandaşlarının geniş bir bölümüne yalnızca halkla ilişkiler uzmanları ve halkla ilişkiler faaliyetleri yoluyla maruz kaldığından, politikanın kamu denetimine epey bir bağışıklığı vardır. Aynı Bentham'ın denetçileri gibi o, "görülmeden görür." Bu ille de önceden planlanmış ve komplocu tasarımla gelen bir koşul olmasa bile, kesinlikle politikacılar için sevindiricidir. Halkı yalnızca gösterilmek istenen şeyleri görebilecekleri bir mesafede tutmak, politikacılara fazladan özgürlük tanır ve "devletin çıkarları için" diye tanımladıkları her şeyin, bilecek

olsa halkın desteklemeyeceği şeylerin bile ardına düşmelerine izin verir. Kitle iletişim araçlarının kendiliğinden seçiciliğine şimdiye dek bel bağlamayan hükümetler, özgürlüklerinin krallığının istila edilmeden kaldığına emin olmak için başka araçlar kullanır: gönüllü rıza alınması mümkün olmayan meseleler "devlet sırları" olarak sınıflandırılır ve kamunun gözünden aktif şekilde kaçırılır. İronik bir şekilde, böyle bir gayret, maksadını aşan etkilere sahiptir: Sıkıcı, teknik meseleler bile, güç sahipleri tarafından el altından, tam da kitabına uygun olmayan gizli kapaklı bir tarzda halledildikleri ortaya çıktıktan sonra aniden "medya eğlenceliği" haline gelir.

Ne var ki politikanın "ortadan kaybolma eylemini", medyanın yükselişinin olası bir yan ürünü diye açıklamak tehlikeli bir hata olacaktır. Medya devrimi, politikanın bireysel yaşamın görüş açısından kademeli bir şekilde elenmesine büyük katkı sağlamış ancak buna sebep olmamıştır. Kapitalizmin tüketici evresinde devletin değişen rolünü hesaba katmadan bunun eksiksiz anlaşılması mümkün değildir. Muhtemelen değişimler arasında en önemlisi, devletin bir zamanlar hayati önem taşıyan "yeniden metalaştırıcı" rolünün ağır ölümüdür. Yani sermaye hâkimiyetinin, toplumun geri kalanının mevcut ya da olası üreticiler olarak bütüne bağlanmasına dayandığı bir sistemde devlet, sermayeye müdahale etmekten vazgeçer; varlığın sermaye ve bireysel işgücü olarak yeniden üretilmesi alanındaki kaygılarından ve sorumluluklarından geri çekilir. Mevcut sistemimizde toplum, sermaye tarafından öncelikle tüketici olarak sisteme bağlanır. Fakat bu bağlanma devletin aktif bir müdahalesini gerektirmez. Uzlaşmanın ve uygun toplumsal davranış talebinin üretilmesi tüketici pazarı tarafından karşılanır. Uzlaşmacı davranış genellikle serbest pazar ve bireysel seçme özgürlüğünün kabulüyle birlikte gelir fakat ideolojik uzlaşma onun gerekli şartları arasında değildir. Durmadan artan gereksinimlerinin peşindeki bireylerin piyasa yönelimi, toplumsal birleşmenin ihtiyacı olan tek şeydir. Zorlamaya dahi gerek yoktur; kapitalist tarihin bazı evrelerinde

insanların çalışmaya zorlanması gerekmiştir (Bentham'ın, fabrikaların hapishane benzeri kapatılmanın bir çeşidi olduğu yönündeki görüşünü hatırlayalım) fakat pazar oyununda hiçbir zorlamaya ve elbette şiddete gerek yoktur. Devletin görevleri arasında meşrulaştırmanın artık pek öne çıkmamasına ve uyumu devam ettirmek için baskının nadiren kullanılmasına karşın politikanın günlük yaşamın görüş açısının dışına çıkması ne önceden tasarlanmış ne de sonradan pişmanlık yaratmıştır. Pazar oyuncularının çoğu, artık özelleşmiş olan bireysel tüketim dünyasını "yeniden politikleştirme" ve tüketici ile pazar arasında kişiselleşen meseleye müdahale etme konusunda umut veren bu tarz siyasi güçlerden (partiler, politikalar) çekinir ve sakınır. Bireyler, ihtiyaç duydukları tarzda dışsal düzenlemeleri kendileri seçecek ya da satın alacaklardır. Kendi seçtikleri doktorların, avukatların ya da öğretmenlerin disiplini altına girmeyi tercih edeceklerdir.

A. O. Hirschman, vatandaşın kendisine hükmeden güçler üzerinde baskı kurabilmesinin iki yolunu fark etmiştir ve bunlara sırasıyla, "çıkış" ve "ses" adlarını vermiştir.[88] Bu ayrım, tüketiciler ile satın alınabilir mal ve servislerin toptan/perakende tedarikçileri arasındaki etkileşime uygulandığında oldukça faydalı görünür; esasen tüketiciler, ya mallarını satın almayı reddederek (çıkış) ya da kendilerini tüketiciyi koruma birlikleri ve gözetleme komiteleri aracılığıyla arz yapısının düzenlenmesine daha aktif şekilde dahil etme yoluyla (ses) tedarikçilerin özgürlüğüne sınırlar koyarlar. Her iki durumda da tedarikçinin etkilenmesi beklenir; büyük bir ihtimalle tekliflerini tüketicilerin talebi doğrultusunda değiştirme girişiminde bulunacaktır. Çıkış ve ses yöntemlerinin, hükümete baskı uygulamak isteyen vatandaşların kullanımına açık iki seçenek olduğu daha az ikna edici bir ifadedir. Vatandaşlarını seferber etme ve gruplaştırma ihtiyacı duymayan hükümetler, sırf politikadan kitlesel bir çıkış oldu diye keyfini bozmayacaktır; ak-

8. Bkz. A. O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

sine öznelerinin politik ilgisizliği ve pasifliğine yönelik bir ilgi geliştirmiş görünürler. Günümüz hükümetleri desteğin varlığından çok uyuşmazlığın yokluğuyla ilgilenir. Pasif bir vatandaş zarar vermekten çekindiği için faturalarını güzelce öder; zaten ondan yardım, en azından normal, barışçıl koşullarda, istenmemiştir. Politikadan çıkış, öznelerinin politik karar verme sürecine aktif katılımından kazanacak çok az, kaybedecek ise çok fazla şeyi olan türde bir hükümetin dolaylı kabulü anlamına gelir.

Bütün olarak tüketici pazarı, politikadan kurumsallaşmış bir çıkış ya da muhtemel tüketicileri kasvetli, itici politik ve bürokratik düzenleme dünyasını terk etmeleri için cesaretlendirmesi beklenen oldukça ödüllendirici bir atraksiyon olarak görülebilir. Bu ikinci dünya, göçü devam ettirmek ve göçmenleri bekleyen fiyatları daima cazip tutmak için köşe başında bekler. Pazara doğru hareket, "itme" ve "çekme" kuvvetleriyle ivme kazanır. Tıklım tıklım sınıflar, toplu taşımanın bayağılığı ve güvenilmezliği, uzun kuyruklar ve az maaşla çok çalıştırılan ulusal sağlık hizmetinin dikkatsiz tedavisi insanları yıldırır; bu yüzden seve seve, "tercih ettikleri bir doktoru, tercih ettikleri bir saatte" ziyaret etmeyi ya da "çocuklarını tercih ettikleri bir otorite tarafından idare edilen, tercih ettikleri bir okula " göndermeyi düşünürler. Politik olarak idare edilen umumi alan ne kadar kasvetli ve ne kadar az tatmin edici olursa, vatandaşlar kendilerini "satın alma yoluyla onun dışına atmaya" o kadar hevesli olacaktır. Ellerinde olsa, kamuya ait, politik olarak idare edilen servisleri terk ederler. Ne kadar çoğu bunu yaparsa, "çıkışa" gücü yetmeyenler için o kadar az kas ya da katıksız rahatsızlık verme gücü kalır. Kamu sektörünün çalışmasını geliştirmesi ve onun hizmetlerini daha çekici hale getirmesi için hükümete uygulanan baskı da daha az olacaktır. Bu yüzden çürüme, üstelik de artan bir hızla devam eder. Çıkıştaki izdihama bir kat daha enerji eklenir.

Modern siyasal bilimler kabaca, "Yalnızca çoğunluğun oy desteğine hâkim olan programlar kabul görecektir" diyen bir

"ara seçmen teoremi" geliştirir.[9] Bu teoreme göre hükümetler, kaynakları, onlara en çok ihtiyaç duyan ve hatta onlarsız yapamayan azınlık gruplarına bile paylaştırmaktan çekinir. Böyle bir paylaştırma, onu vergi mükellefleri olarak taşınması gereken bir yük gibi gören diğerlerinin yani çoğunluğun pek hoşuna gitmeyecektir. Azınlığın ihtiyaçları çekilmez ve daha fazla görmezden gelinemez hale geldiğindeyse, paylaştırma, yalnızca muhalefeti ona ihtiyaç duymayanlardan uzaklaştıracak bir biçimde yapılır. Gerçekten yoksul çocuk ve yetişkinlerin eğitim masraflarının rahatça karşılanması yerine, herkes için ya da en azından "ara seçmene" ulaşmaya yetecek kadar geniş bir sayı için daha düşük (şüphesiz bazıları için düşük ama diğerleri için aşırı) bir hibe sunulur. Bu oldukça masraflıdır ve bu yüzden hükümetler, hiç paylaştırma yapmamayı, yerine vergileri düşürerek "ara seçmeni" yatıştırmayı tercih eder. Yalnızca ihmal edilen azınlığın gerçekten kayda değer "rahatsızlık verme gücü" bu tercihten daha ağır basabilir.

Daha zenginlerin kitlesel çıkışı, daha yoksulların "sesini" duyulmaz hale getirir; onların "rahatsızlık verme gücü" gönül rahatlığıyla ihmal edilebilecek kadar küçüktür. Böyle bir ihmal kabulünün kitlesel haykırışı, protestonun duyulabilen her sesini bastıracaktır. Hacmi ve etki alanı büyüyen ve hükümetleri "taban örgütlenmesi" baskısından kurtaran "çıkışla" birlikte, hayatları doğrudan politik kararlara bağlı olanlar "ses çıkarma" kapasitelerinin (etkili bir siyasi eylem girişimi için pratikteki şanslarının) hızla yok olduğunu fark ederler. Çoğunluğun hükmüyle yönlendirilen ("ara seçmen teoremi"nde ifade edildiği gibi) demokratik süreç açısından anlamsız olan protestoları, duygusuzca bir yasa ve düzen meselesi olarak sınıflandırılır ve böylece ortadan kaldırılır. Politik kararları etkileyebilenler bunu yapmak için cılız bir dürtüye sahipken, politik kararlara en fazla bel bağlayanların gerekli kaynaklara sahip olmaması tüketici evresindeki politikanın paradoksudur.

9. Patrick Donleavy ve Brandon O'Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, Macmillan, Londra, 1987, s. 109.

Tüketim toplumu içinde, devlet bürokrasisinin rahatsız edici denetiminden "çıkmak" için çok küçük bir şansı olan ve "sesleri" dinlenilecek kadar yüksek çıkmayan bir insan kategorisi vardır. Bu kategori, müzmin işsiz olarak ya da sadece geçici, düzensiz, yasal olarak korumasız işlerde çalışarak; eline bakan çok sayıda insanın sorumluluğunu yüklenerek; "yanlış ten rengine" sahip ya da ülkenin "yanlış bölgesinde", yani sermayenin terk ettiği bölgede oturarak yoksulluk ve yoksulluğa yakın şartlarda yaşayan insanlardan oluşur. Tüketici toplumunda bu tarz insanlar toplumsal bakımdan defolu tüketiciler olarak tanımlanır; (onlara karşı ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanılan) "kusurlulukları", özgür karar oyununa girememelerine, bireysel özgürlüklerini kullanma beceriksizliklerine ve geçim kaynaklarına kendileri ile pazar arasındaki kişisel bir meseleymiş gibi davranma konusundaki acizliklerine dayanır. Tipik bir döngüsel muhakemeyle, "kusurlulukları", bu kategorideki insanların sahip oldukları hiçbir özgürlüğü doğru düzgün kullanamayacaklarına ve bu yüzden onlar için neyin en iyisi olduğunu ve özgürlüklerini nasıl kullanmaları gerektiğini bilenler tarafından yönlendirilmek, izlenmek, düzeltilmek ve itaatsizliklerinden dolayı cezalandırılmak zorunda olduklarının bir kanıtı kabul edilir. Böyle bir toplumsal tanım kendini gerçekleştirir. Belirli insanlar gerçek ihtiyaçlarının ne olduğunu bir kere bilemeyince, ihtiyaçları onlar yerine bunu yapabilen diğerleri tarafından belirlenir. Belirli insanlar özgürlüklerini iyi değerlendirme konusundaki yeteneksizliklerini bir kez gösterdiğinde, kendi başlarına karar verme hakları ellerinden alınmak ya da kesintiye uğratılmak ve bir şeylerin kararı onların yerine diğerleri tarafından verilmek zorundadır. Bu "diğerleri" devlet bürokrasisi ve onun bu amaç için görevlendirdiği çeşitli uzmanlardır.

Bir tüketici toplumunda, yoksulluk, önce tüketici rolünü oynama konusundaki yeteneksizlikten meydana gelen, sonra ise dışerklik ve tutsaklığın bir koşulu olarak onaylanan, kanunen desteklenen ve bürokratik olarak kurumsallaşan top-

lumsal ve siyasal bir aciz bırakma anlamına gelir. Yoksulluk prensipte nesnel şekilde ölçülebilen (elbette, bizzat ölçülebildikleri görüşü, yoksulluk koşulunun ne olup ne olmadığını "gerçekten bilen" başkalarının yani uzmanların, uzmanlaşmış bilgi insanlarının bulunduğunu varsayar) gelirle (kabul edilen standartlara göre çok düşük) ve varlıkların hacmiyle (temel ve hayati olduğu düşünülen ihtiyaçları karşılamak için çok az) alakalıdır. Ne var ki yoksulluğun durumu doğrudan bu tarz ölçülebilir göstergelerle tanımlanmaz. Bir tüketici toplumunda, yoksulluk diğer herhangi bir toplumda olduğu gibi, özünde *toplumsal* bir durumdur. Abel-Smith ve Townsend yoksulluk durumunun "toplumsal yeterlilik" (veya yetersizlik) derecesi tarafından belirlendiğini söyler. Yoksulluk içindeki insan, toplumun "normal" bir üyesi için uygun görülen toplumsal davranışla meşgul olamayan insandır. David Donnison bu fikri ayrıntılı inceleyerek, yoksulluğu, "insanları içinde yaşadıkları insan topluluğundan dışlayacak kadar düşük yaşama standardı"[10] olarak tanımlamıştır. Yoksulluk içindeki insanları topluluktan dışlayanın, "toplumsal olarak yetersiz" yapanın sadece yetersiz geçim kaynakları değil, aynı zamanda dışerklik durumu ve davetsiz bürokratik denetim tarafından topluluğun özgür ve özerk diğer üyelerinden ayrıldıkları gerçeği olduğunu da unutmayalım. Özgür tüketicilerden oluşan bir toplumda otoriteler tarafından paralarının nasıl harcanacağının söylenmesi bir utançtır. "Toplumsal yetersizlik" bir utanç lekesi meselesidir ve lekelenmek kişiyi daha da yetersiz yapar. Günümüz yoksullarının yaşamı üzerine çalışan sosyologların hepsi, yoksulluk içinde yaşamanın en çarpıcı yanının, yoksulun toplumsal etkileşimden geri çekilmesi, eski toplumsal bağlarını koparma eğilimi, umuma açık yerlerden artık toplumsal kınama, alay etme ya da acımanın gerçek ya da hayali tehdidinden saklanma yeri işlevi gören evine kaçması olduğu konusunda hemfikirdir.

10. Alıntı: Stein Ringer, *The Possibility of Politics: A Study in the Political Economy of the Welfare State*, Clarendon Press, Oxford, 1987, s. 144.

İhtiyaçların bürokratik olarak belirlenmesi kişisel özerkliğin ve bireysel özgürlüğün daimi yokluğu anlamına gelir. Yaşamın dışerkliği, tüketici toplumunda yoksunluğu oluşturan şeydir. Yoksunun yaşamı, kurbanlarını izole eden ve aciz bırakan, onlara karşı koymak, karşılık vermek ya da hatta medeni itaatsizliklerini sürdürmek için pek şans bırakmayan, bürokratik sistemli düzenlemeye tabidir. Yoksunun yaşamında politika her şeye gücü yeten ve her zaman her yerde olandır; bir yandan uzak, yabancı ve ulaşılmaz kalırken, bir yandan da kişinin varoluşunun en mahrem alanlarına derinden nüfuz eder. Bürokratlar "görülmeden görür", konuşur ve duyulmayı bekler fakat yalnızca duyulmaya değer bulduklarını duyar; gerçek ihtiyaç ile safi heves, tutumluluk ile israf, mantık ile mantıksızlık, "normal" ile "deli" arasındaki çizgiyi çizme hakkını saklı tutarlar. Tüketici toplumunda bürokratik bir şekilde idare edilen baskı, tüketicinin özgürlüğüne tek alternatiftir. Tüketici pazarı ise bürokratik baskıdan tek kaçış yoludur.

Kapitalist toplumun tüketici evresinde, bu kaçış yolu bireylerin büyük bir çoğunluğuna açıktır ve onlar tarafından tutulur, her ne kadar kaçışa erişimi olmayanların tortusu kaçınılmaz ve kalıcı görünse de. Modern toplumun söz konusu kaçış rotasının yalnızca küçük ve karakteristik olmayan bir azınlık için geçerli bir önerme olduğu başka (komünist) bir türü daha vardır. Böyle bir toplumda, bireysel ihtiyaçların bürokratik olarak belirlenmesi ve yönetilmesi artakalan, marjinal bir önlem değil, esas prensiptir; onunla birlikte gelen baskı, politik olarak aciz bırakma ve "sese" şiddetli el koyma da böyledir.

Komünist toplumları (tarih boyunca her kıtanın birtakım ülkelerinde ortaya çıktıklarına göre) kavramanın bir yolu, onları tüketim toplumlarında yoksullukla bağdaştırılan yaşam koşullarının bütün bir topluma genişletilmesi olarak gözümüzde canlandırmaktır. Bu, komünist toplumun tüm üyelerinin yoksulluk içinde yaşadığı anlamına gelmek zorunda değildir. (Yoksulluğun bir göreceli "toplumsal yetersizlik" meselesi olduğunu ve çağdaş kapitalist toplumlarda yoksulluğun özel

karakterinin "norm'dan sapma" -ki burada norm tüketici özgürlüğüdür- oluşundan türediğini görmüştük.) Hatta bu hiçbir özel, belirli yaşam standardına atfedilmez. Bunun yerine, o, bireylerin kendi gereksinim ve tatminlerini (bireysel açıdan tüketici ya da toplumsal açıdan vatandaş olarak) etkileyebilme derecesine atfedilir. Bahsi geçen toplumun tamamına genişletilmiş "yaşam şartları", dışerkliğin, bireysel seçimin yok olmaya yakın bir noktaya kadar sınırlanmasının koşullarıdır. Komünist tip toplumun en derin analizleri, bu tarz toplumların "özünü" bireysel gereksinimlerin devlet tarafından idare edilmesinde arar. Ferenc Feher, Agnes Heller ve Gyorgy Markus komünist devleti "gereksinimler üzerinde diktatörlük" olarak tanımlarlar.[11] Bireyin gereksinimlerinin ne olacağına, nasıl ve ne derecede giderilmelerinin gerektiğine politik devlet tarafından karar verilir ve bürokrasi tarafından harekete geçirilir; gereksinimleri bu şekilde belirlenen bireyler devlet ya da bürokrasi konusunda yok denecek kadar az söze sahiptirler. Deyim yerindeyse onlar, ne "çıkışa" ne de "söze" sahiptirler.

Komünizm altında yaşanan değersiz ve bakımsız hayat, tüketici mallarının dile düşmüş kıtlığı, en temel ihtiyaçlara dahi ulaşmak için gereken muazzam miktarda zaman, sıklıkla planlamacıların beceriksizliği, özendiricilerin doğru çalışma konusundaki yetersizlikleri ya da genel yozlaşma olarak açıklanır. Fakat asıl sormamız gereken, tüketici özgürlüğü ve gelişmesi için uygun ortamın göze çarpan yokluğunun, gerçekten kötü yönetilen bir sistemin ya da temel prensipleri "hatalı işleyen" bir yönetimin göstergesi olup olmadığıdır. Durumun ikincisi gibi olduğunu savunulabilir: Komünist sistem tüketici pazarı yoluyla birleştirilmiş topluma bir alternatif sunar ve böyle bir alternatif için tüketici özgürlüğünün yokluğu en belirgin ve kaçınılmaz özelliktir. Devletin politik gücü, buraya, bireysel davranışın "belirleyici faktörlerini belirleme" yeteneğine dayanır. Bu zorlu yetenek "çıkışın" yokluğu ve "sesin" bastırıl-

11. Ferenc Feher, Agnes Heller ve Gyorgy Markus, *Dictatorship over Needs*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

masına bağlıdır. Tam teşekküllü bir tüketici pazarı bir "çıkış" sunacak; uyum ile uyumsuzluk arasında seçim yapma özgürlüğü "sesi" teorik olarak (pratikte olmasa da) duyulur hale getirecektir. Bireysel yaşamın en içsel oyuklarına nüfuz eden politik düzenlemenin aynı anda her yerde olmasının normal şartlarda devletin umurunda olmayacak "politikleştirme" meselesinde geri teptiğini hatırlayalım. Her kişisel sorun hızla politik bir mesele haline gelir; politik gücün bazı uzantıları dahil edilmeden de çözülemez. Bireylerin hayat vazifelerinin üstesinden gelirken kendi becerikliliklerini kullanma çabası, onların toplumsal mevkilerinin politik emirler tarafından belirlenmesi prensibine zarar verdiğinden, potansiyel olarak tehlikelidir; bu yüzden yozlaşma olarak algılanır. Eğer kapitalist-tüketici toplumda devlet, politik ve toplumsal fikirleri (ne sistemsel ne de toplumsal birleşme artık özel meşrulaştırıcı bir formülün evrensel kabulüne dayandığından) temkinli bir şekilde görebilirse komünist devlet entelektüel muhalefetin her ifadesiyle sarsılır; politikadan hiçbir çıkış yolu sunmadığından "ses yoluyla direnme" eğiliminin kendiliğinden yok olmasını umamaz. Komünist devlet, yasallaştırma formülünün gerçek kabulüne değil, muhalefetin siyaseten yönlendirilmesine yönelik her çabanın önünü kesmeye dayanmak zorundadır ya da daha doğrusu kolektif hükümet düşmanlığının her alameti, devletin bakış açısıyla derhal politik muhalefet statüsü kazanır.

Tüketici-kapitalist toplumun iç örgütlenmesine ve kendini bilerek onun karşıt prensibiyle örgütlenmiş komünist toplumla karşılaştırılmasına dair araştırmamız, tüketici özgürlüğüne tek alternatifin, en azından "gerçekten var olan" (arzulanır kabul edilen ama henüz nihai pratik ve teorik inandırıcılık testine tabi tutulmamış diğer alternatiflerinden farklı olarak) tek alternatifin politik-bürokratik baskı olduğunu belirtir. Dahası araştırmamız, çağdaş toplumun çoğu üyesi için bireysel özgürlüğün tüm kabul edilebilir ama pek hoşa gitmeyen özellikleriyle birlikte tüketici özgürlüğü formunda geldiğini söyler. Tüketici özgürlüğü bireysel kaygılar, toplumsal birleş-

me ve sistemsel yeniden üretimle ilgilendiği anda (ki tüketici özgürlüğü bu üçüyle *gerçekten* ilgilenir), politik bürokrasinin zorlayıcı baskısı yatıştırılabilir, fikirlerin ve kültürel pratiklerin geçmiş politik patlayıcılığı etkisiz hale getirilebilir ve görüşlerin, yaşam tarzlarının, inançların, ahlaki değerlerin ya da estetik kaygıların ekseriyeti rahatsız edilmeden gelişebilir. Asıl paradoks, böyle bir ifade özgürlüğünün elbette hiçbir şekilde sistemi ya da onun politik örgütlenmesini, yaşamları, uzaktan da olsa, hâlâ onlar tarafından belirlenen insanların denetimine bırakmayacağıdır. Tüketim ve ifade özgürlükleri, siyasi açıdan etkisiz kaldıkları sürece politikanın müdahalesine uğramaz.

5
Özgürlüğün Geleceği: Varılan Birtakım Sonuçlar

Sosyolojinin görevi geleceğin başladığı noktada biter. Toplumun gelecekteki şeklini düşünürken bir sosyoloğun yapabileceği en iyi şey mevcut şeklinden yola çıkarak tahmin yürütmektir. Bunu yaparken sıradan, makul bir insandan pek farklı değildir. Ufkun ötesindeki gizli manzarayı düşünürken, onun çevremizde gördüklerimize benzer olduğunu hayal ederiz; "aynısından biraz daha" olmasını bekleriz. Elbette, beklentilerimizin ne derece sağlam olduğunu bilmeyiz. Tıpkı sosyologların da bilmediği gibi. Aksini iddia edecek olursa o, profesyonel bütünlüğünü riske atar. Sosyoloji kâhinliğin modern versiyonu değil, geçmişe dönük bilgelik olarak gelişmiştir.

Geleceği, geçmişin hikâyesinin anlatıldığı ya da günümüz akımlarının betimlendiği gibi güvenle anlatma konusundaki yetersizliği sosyolojinin suçu değildir. Suç, sosyologların geleceği ihmal etmelerine ya da çoktan kayıt altına girmiş gerçekler olarak insan yaşamının tortulaşmış veya kemikleşmiş yanlarını ele almaya uygun kusurlu metodolojisine atılamaz. Alternatif bir metodolojinin akla yatkın olup olmadığı tartışmalı sorusu bir yana, zaten öyle bir alternatifin beklentisel gelecek görüsünü daha kesin yapmayacağını görebiliriz. Bunun nedeni nispeten basittir: İnsan durumu, geçmiş tarafından önceden ayırtılmış değildir. İnsanlık tarihi geçmiş evreleri tarafından önceden belirlenmiş değildir. Bir şeyin çok uzun süre belirli bir şekilde olması, o şekilde olmaya devam edeceğini kanıtlamaz. Tarihin her saniyesi geleceğe doğru yönelen bir dizi yolların kavşağıdır. Yol ayrımlarında olmak insan toplumunun var olma şeklidir. Geçmişe bakıldığında "kaçınılmaz" bir gelişme olarak beliren olgu, zamanında önünde uzanan pek çok yol arasından bir tanesine yönelmekle başlamıştır.

Gelecek, tam olarak insan seçimi ve eylemine yeteri kadar yer bırakmasıyla geçmişten ayrılır. Seçim olmadan gelecek yoktur –seçim sadece seçimden kaçınmaya ve onun yerine sürüklenmeye dayanıyor bile olsa. Eylem olmadan da gelecek yoktur –eylem alışılmış kalıpları terk etmiyor ve olduğundan farklı olabileceği ihtimalini kabul etmiyor bile olsa. Bu nedenden dolayı, gelecek her zaman henüz olmamış, belirsiz ve açık uçludur.

Sosyoloji, yalnızca seçim bağlamında, geleceğe dair düşünmemizle alakalı olabilir. Sosyoloji bize geleceğin nasıl olacağını söyleyemez. Onu belirli bir biçimde şekillendirme çabamızın sonucu hakkında dahi güvence veremez. Kısacası o, bize toplumumuzun gelecekteki şekli hakkında *kesinlik* vadedemez; o şekli kendi beğenimize daha uygun hale getirmeyi umuyor ya da sadece "olayların nihayetinde nasıl sonuçlanacağını" merak ediyor olmamız bir şeyi değiştirmez. Öte yandan sosyoloji, bizi, günümüzün zaten aşikâr olan eğilimlerinden,

bu eğilimlerin kendi hallerine bırakıldığında işleri ne duruma getireceklerinden ve toplumun içinde bu tarz eğilimleri mevcut doğrultularında çalıştıran güçlerden haberdar ederek seçimimizi *bilgilendirir*. Alışılagelmiş günlük hareketimizin sonuçları ve bağlantıları kendi "özel", bireysel deneyimimizin dar perspektifinden neredeyse görünmezdir; sosyoloji bunları açığa çıkarma yoluyla da seçimimizi bilgilendirir. Seçimimizi bilgilendirmesinin bir diğer yolu da alışılmış yaşam tarzımıza, ihtiyacımız olduğunu düşündüğümüz şeylerle uyumlu bulduğumuz ya da bulmadığımız alternatifler sunarak, bizi seçimin mümkün olduğundan haberdar etmesidir. Tüm bunlar, seçimlerimizi bilinçli bir şekilde yapmamızı, geleceğin bize sunmak zorunda olduğu özgürlük şansını kullanabildiğimiz kadar kullanmamızı sağlamakla aynı hesaba gelir. Sosyolojinin bu hizmetleri, aramızda bilinçli davranmayı tercih etmek için başarı güvencesinin rahatlığına ihtiyaç duymayanlar içindir.

Şimdi gerçeklerin değil, hatta gerçeklerin olasılıklarının bile değil, ihtimallerin âlemine giriş yapıyoruz. Tüm gelecekler gibi, özgürlüğün geleceği de önceden belirlenmiş değildir. Nihayetinde onun şeklini belirleyecek unsurlar arasında, en yüksek mevki insan çabalarının alacağı doğrultudur. Bu karar ise çabayı gösterenlerin vereceği bir karardır.

Sonunda ulaşılacak gerçekliğin içsel mantığını açığa çıkarma çabalarının tümü gibi toplumumuzun çalışma şekline dair analizimiz de mekanizmasının "sistemliliğini", bireysel yaşam şekli, toplumsal birleşme ve bütünün istikrarının "birbirlerine uyma" konusundaki titizliğini vurgular. Bu vurgudan dolayı, genel görünüm değişim ihtimalini iyiye yormaz. Tüketim, analizden, toplumumuzun "en son sınırı", onun dinamik ve sürekli değişen tek parçası, daha doğrusu sistemin kendi "ileriye doğru hareket" kriterini yaratan ve bu yüzden "ilerleme halinde" görülebilen tek açısı olarak çıkar. O aynı zamanda, aksi halde sistemin daha hassas bağlantılarını yakabilecek aşırı enerjiyi kolayca çeken etkili bir paratoner; politik ve toplumsal altsistemler tarafından durmadan üretilen hükümet düşmanlığını,

gerginlik ve çatışmaları sembolik bir şekilde tüketilip etkisiz hale getirilecekleri bir sahaya kaydıran yararlı bir güvenlik vanası rolünü oynar gibi görünür. Bütün olarak değerlendirildiğinde sistem, bir krizin içinde gibi değil sağlıklı görünür. Hiç olmazsa o, kendi problemlerini çözmek ve kendini yeniden üretmek konusunda bilinen başka sistemlerin yapabildiğinden ya da genel olarak sistemlerin yapması beklenenden daha fazlasını yapabilir. Sistemimizin kendine özgü problem çözme, çatışma çözümleme ve toplumsal birleşme karakteri, sistemsel bakış açısından ona tek alternatif gibi görünenin alımsızlığı yüzünden daha da güçlenme eğilimindedir. Sistem biri hariç tüm alternatifleri başarıyla sıkıp çıkarır: tüketici özgürlüğünden başka tek "gerçekçi ihtimal" olarak beliren ve haklarından mahrum etmeye doğru giden zapt etme. Sistemin içinde, tüketici özgürlüğü ile diğer özgürlük türleri arasında hiçbir seçim kalmamıştır. Sistem tarafından "ütopik" ya da başka biçimde gerçekdışı olarak mimlenmemiş tek seçim, tüketici özgürlüğü ile özgürlüğün yokluğu; tüketici özgürlüğü ile sınırlı bir ölçekte "defolu tüketicilerin" tortusuna yönelik, küresel ölçekte ise gelişmiş tüketici pazarının albenilerini sunmaya isteksiz ya da yetersiz bir toplum tarafından uygulanan "ihtiyaçlar üzerindeki diktatörlük" arasındadır.

Yarım asır önce Aldous Huxley ve George Orwell, Batı dünyasını birbiriyle oldukça çelişen ve yaklaşmakta olan iki toplumsal dönüşümle korkutmuştur. Her ikisi de çatışmaları sadece birer bozukluk veya acayiplik olarak gören ve kalan birkaç muhalifi halının altına süpüren, kendi kendine yeten ve kendi kendini devam ettiren dünyaların resmini çizmiştir. Diğer tüm açılardan Huxley ve Orwell'in dünyaları birbirinden bir hayli farklıdır. Huxley dünyasını serbest tüketimin varlıklı öncülerinin deneyiminden canlandırmıştır. Orwell, aksine, ilhamını ilerleyen tüketici pazarından ilk aforoz edilenlerin zor durumlarından almıştır. Huxley'in görüşü zevk düşkünü ve kayıtsız olarak genellenmiş içeriklerden biridir; Orwell'inki ise genellenmiş (bastırılmış olsa da) hınç, hayatta kalma savaşı

ve yılgıdır. Ne var ki sonuç, her ikisinde de aynıdır: saldırıya dayanıklı, sevinç ve ıstırabını sonsuz sürdürme kapasitesine sahip kimliğini güvenceye alan bir toplum. Huxley'in dünyasında insanlar isyan etmez çünkü bunu istemezler; Orwell'in dünyasında ise isyan etmezler çünkü bunu yapamazlar. İtaat için gerekçe her ne olursa olsun, her iki toplum da sürekli istikrarlarını en güvenli ve çıkarlarına en uygun önlemle güvence altına alır: alternatiflerini elemek.

Bu görülerin ikisi de her ne kadar tek tük kısmi benzerlikleri fark etmek çok çaba gerektirmese de mevcut sisteme tam olarak uymaz. Fakat artık beş yüz yıllık, Huxley'in ve Orwell'inkine nazaran kısa ve öz, kabataslak fakat yine de tüketici özgürlüğü tarafından bir arada tutulan bir sistemin en derindeki özüne ulaşan üçüncü bir görü daha vardır. Bu görüyü bir Fransisken rahibi olan François Rabelais'ye ve onun hicvi başyapıtı, Thélème Manastırı'nın yapımıyla sonlanan kitabı *Gargantua*'ya* borçluyuz. Thélème zarif bir yaşamın yeridir, varlık buranın ahlaki erdemi, mutluluk en temel buyruğu, haz yaşamın amacı, damak tadı en büyük meziyeti, eğlence başlıca sanatı, zevk alma ise tek sorumluluğudur. Fakat Thélème'de nefsi hazlardan ve henüz bilinmeyen duygu uyarımlarından daha fazlası vardır. Thélème'in en çarpıcı özelliği kalın duvarlarıdır. İçerisindeki kişinin varlığın, mutluluğun ve eğlencenin nereden geldiğini merak etmesine hiçbir sebep yoktur; bu daimi ve cömert ulaşılabilirliklerinin karşılığıdır. Kişi "öteki tarafı" görmez. Onu merak da etmez: Neticede orası "öteki taraftır."

Tüketici toplumunun *Gargantua*'nın bittiği yerden yola çıktığını söyleyebiliriz. O, Rabelais'nin manastırının işlenmemiş

* Rönesans'ın başlangıcını müjdeleyen yazarlardan biri olan François Rabelais, baba-oğul iki devin, Gargantua ve Pantragruel'in maceralarını anlattığı beş ciltlik eseriyle Fransız ve dünya edebiyatına damgasını vurmuştur. *Gargantua*, bu külliyatın en bilindik eseridir. "Ne istiyorsan onu yap" felsefesiyle hümanizmin önde gelen kahramanlarından biri olan Gargantua, dünyaya duyulan merakın, dünya nimetlerine duyulan iştahın kahramanıdır. François Rabelais, *Gargantua*, Çev. Birsel Uzma, Everest Yayınları, İstanbul, 2011. (y.h.n.)

kurallarını karmaşık sistemsel prensiplere terfi ettirmiştir. Tüketici özgürlüğünün etrafında örgütlenen toplum Thélème'in ayrıntılı bir versiyonu olarak düşünülebilir.

Kalın duvarlar tüketici toplumunun vazgeçilmez bir parçasıdır; aynı şekilde onların içerisindekiler için zorluk çıkarmama durumu da öyledir. Bu duvarlar tüketicilerin görüş açısında belirse bile, bunu renkli ve estetik olarak hoşa giden birer grafiti tuvali olarak yapar. Sahiden çirkin ve itici ne varsa arkasında kalmıştır: ter atölyeleri; sendikalaşmamış ve aciz işgücü; işsizlik yardımıyla yaşamanın, yanlış ten rengine sahip olmanın sefaleti; ihtiyaç duyulmayan ve varoluşunun sonlanması istenen olmanın ıstırabı. Öteki taraf nadiren tüketicilerin gözüne ilişir. Çekici ve lüks arabalarıyla içinden geçtikleri yoksul mahallelerinin sefaleti şeklinde. "Üçüncü Dünyayı" ziyaret edecek olsalar da bunu onun ter atölyeleri için değil safarileri ve masaj salonları için yaparlar.

Duvarlar sadece fiziksel değildir. Algı, iki taraf arasındaki mesafeyi büyütür ve aralarındaki ayrımı derinleştirir. Tüketici toplumunun içerisindekiler dışarıdakileri bazen korkarak, bazen şiddetle reddederek, en iyi ihtimalle acıyarak düşünürler. Tüketici özgürlüğü etrafında örgütlenmiş bir toplumda herkes kendi tüketimiyle tanımlanır. İçeridekiler pazar özgürlüklerini kullandıkları için sağlıklı kişilerdir. Dışarıdakiler ise defolu tüketicilerden başka bir şey değildir. Merhamet talep ederler ama övünecek hiçbir şeyleri ve saygı duyulacak hiçbir unvanları yoktur; nihayetinde onlar pek çok diğerinin başarılı olduğu yerde çuvallamışlardır ve hâlâ başarısızlıklardan yozlaşmış karakterlerinin değil, acımasız kaderin sorumlu olduğunu kanıtlamak zorundadırlar. Dışarıdakiler aynı zamanda birer tehdit ve karın ağrısıdır. İçeridekilerin özgürlüğüne yönelik birer kısıtlama olarak görülürler; içeridekilerin cüzdanlarının içeriğine vergi yükü olmak suretiyle onların seçimi üzerinde ağır birer külfet olurlar. Onlar, yardım talebiyle çıkardıkları yaygarayla, yardımsız yapabilenlerin tümü üzerinde yeni kısıtlamaların habercisi olduklarından, birer kamu tehdidi dir.

Öte yandan, duvarların olası saldırganlığı halkın içeride taktığı maskelerin ahlaki kayıtsızlığıyla gizlenir. Duvarlar nadiren duvar olarak belirir; bunun yerine onlar eşya fiyatları, kâr marjları, sermaye ihracı, vergilendirme seviyeleri olarak düşünülür. Kişi ahlaken aşağılık hissetmeden bir başkasının yoksulluğunu arzulayamaz fakat daha düşük vergiler arzulayabilir. Kişi kendinden nefret etmeden Afrika'daki açlığın sürmesini arzu edemez fakat eşya fiyatlarının düşmesine sevinebilir. Tüm bu kulağa zararsız ve teknik gelen şeylerin insanlara yaptıkları doğrudan görünür değildir. Aynı şekilde, bunun nesnesi olan insanlar da görünmezdir.

Son fakat bir o kadar da önemli olarak, dışarıdakiler neden bu hallerine içerlerler? Çünkü içeridekilerin tadını çıkardığı tüketici özgürlüğü tarafından reddedilmişlerdir. Şans verilse, onu her iki elleriyle sıkıca kavrayacaklardır. Tüketiciler yoksul için birer düşman değil; iyi yaşam modelleri ve benzemek için elinden gelenin en iyisini yaptığı örneklerdir. Yoksulun peşinde olduğu şey farklı bir kâğıt oyunu değil, daha iyi bir ele sahip olmaktır. Yoksul özgür olmadığı için acı çeker. Acıların sonunu pazar özgürlüğünü elde etmek olarak hayal eder. Tüketici dünyasının koşulları dışarıdakilerin sadece konumunu değil hayal edebildikleri çıkışları da tanımlar.

Bu yüzden başladığımız noktaya geri döneriz. Tüketici temelli bir toplumsal sistemin gücü, onun destek buyurma ya da en azından muhalefeti acizleştirmedeki dikkat çekici yeteneği, yaygaracı bürokratik tahakküm hariç tüm alternatiflerini kötüleme, ötekileştirme ya da görünmez yapma başarısında iyice temellenmiştir. Özgürlüğün tüketici formunda vücut buluşunu bu derece güçlü, etkili ve dayanıklı yapan bu başarıdır. Özgürlüğün diğer tüm formlarının düşüncesini ütopik ve gerçekdışı gösteren de bu başarıdır. Doğrusu, kişisel özgürlük ve özerkliğe yönelik tüm geleneksel talepler, tüketici pazarı tarafından emilip kendi ticari mallar diline çevrildiğinden, bu tarz taleplerde kalmış olması muhtemel basınç, tüketimcilik ve onun bireyin yaşamındaki merkeziyeti için başka bir yaşam kaynağı haline gelme eğilimindedir.

Elbette, tüketici temelli sistem dışarıdan gelen meydan okumalardan muaf değildir. Şimdiye kadar böyle bir sistemin az çok emniyetli bir şekilde kurulduğu toplumlar, dünyanın geri kalanına göre ayrıcalıklı bir azınlık meydana getirmiştir (ve görülebilen gelecekte de getirecektir). Hepsi de ötesinde tüketici atraksiyonlarının etkili toplumsal birleşme ve sistemsel yönetim unsurları haline geldiği o ürün arzı eşiğini aşmışlardır; fakat bu ayrıcalığa, dünya kaynaklarından orantısızca büyük bir pay alarak ve daha az şanslı milletlerin ekonomileri üzerinde üstünlük kurarak erişmişlerdir. Tüketimciliğin dünya çapında, bir ayrıcalıktan daha farklı bir şekilde var olup olamayacağı hiç net değildir. Bugünün ayrıcalığının yarının genel deseni olup olmayacağı konusu en az, sistemsel sorunlara getirilen tüketici çözümü ile diğer toplumların kaynaklarını sağmak arasındaki muhtemel bağlantı hususundaki kadar şiddetli bir şekilde tartışılabilir. Hangi argüman üstün gelirse gelsin, tüketimcilik şimdiye kadar bir ayrıcalık ve buna bağlı olarak bir kıskançlık ve potansiyel meydan okuma nesnesi olmaya devam eder. Tüketici çözümünü verili bir toplum içindeki muhalif güçlerden nispeten daha güvenli yapan mekanizma, dünya çapında, en azından aynı derecede etkiyle, işlemez. Tüketici özgürlüğünün bedelini ödeyenler ya da basitçe yarışta geride bırakılanlar ne defolu tüketiciler olarak gözden çıkarılabilir ne de onların kendilerini bu şekilde tanımlaması beklenebilir. Sistematik bir şekilde dolandırılmış hissettikleri bir oyunun içinde, yeniden dağıtımla ilgili oyunun kendisinin de başlı başına bir kazık olduğunu düşünebilirler. Zengin milletlerin dünyanın yoksullarını birbirlerini katletme konusunda desteklemeye dünden hevesli olması, olayların böyle beklenmedik yönde gelişmesinden kaçınmak içindir. Yoksullar, bir sonu ve anlamı olmayan yerel saygınlık çatışmaları içinde birbirlerini sakatlamak için zenginler tarafından cömertçe sağlanan silahları kullandığı sürece, meydan okuma ihtimali tehlike seviyesinin altında tutulur.

Dışarıdan gelen meydan okumaları bir kenara bırakırsak, tüketici temelli bir sistemin içeriden yeniden düzenlenmesi ne kadar mümkündür? Daha önce görmüş olduğumuz gibi, tüketici özgürlüğünde sahici "felsefe taşını" bulmuş sistemin kendi kendini yenileme kapasitesi göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir reformun şansı pek büyük görünmez. Bürokratik düzenlemenin böyle bir özgürlüğün tek sistem içi alternatifi olarak kesin surette belirlenmesiyle birlikte, pazar mekanizmalarına canlılık katan ve dolayısıyla onun kendi çekiciliğini yeniden yaratan türde davranış, kuvvetini yitirmemekte ısrar edecektir.

Yine de böyle bir sonuca varmadan önce, özgürlüğün tüketici formunun göze çarpan popülerliğinin aslen bir yatıştırıcı veya bir temsilci rolünden türediğini hatırlayalım. Tüketici özgürlüğü başlangıçta üreticinin özgürlüğünü ve özerkliğini kaybetmesinin bir telafisidir. Üretimden ve toplumsal kendini idareden tahliye edilmesinin ardından, bireysel kendini gösterme dürtüsü açılma fırsatını pazar oyununda bulur. Pazar oyununun en azından kısmen devam eden popülerliğinin kendini kurma ve bireysel özerklik aracı olarak neredeyse tekelleşmesinden kaynaklandığını varsaymak mümkündür. Toplumsal yaşamın diğer alanlarında özgürlük ne kadar azsa, tüketici özgürlüğünün ileriye genişlemesi üzerine uygulanan popüler basınç da o kadar kuvvetli olacaktır, bedeli ne olursa olsun.

Bu basınç yalnızca toplumsal yaşamın diğer alanlarının, özellikle de üretim, toplum idaresi ve ulusal politika alanlarının, bireysel özgürlüğü kullanmaya açık olması durumunda azalabilir. Bazı sosyologlar, tanımlanmış amaçlarına bakılmaksızın, hepsi de yerel meselelerin idaresi ve hayati devlet politikası sorunlarında alınacak kararlar için daha büyük bir insan katılımını talep eden sayısız toplumsal harekete işaret eder. Diğer bazı sosyologlar, yerel girişimlere, bürokratik müdahaleden toplumsal olarak özgürleşmeye yönelik büyüyen ilginin işaretlerine, sadece bireysel tüketimle sınırlı olmayan öz-

gürlüğe yönelik yenilenen dürtüye odaklanır. Sosyologlar bu tarz gelişmeleri ilgi çekici ve önemli bulur çünkü bu gelişmeler şimdiye kadar ihmal edilmiş üçüncü bir alternatifi bize tanıtarak, bürokrasi ve tüketici özgürlüğünün büyülü çemberini kırabilirler: toplumsal dayanışma yoluyla yürütülen ve toplumsal kendini idarede temellenmiş bireysel özerklik alternatifi.

Hükümet tarafından "kendi haline bırakılmış" olma vaziyeti olarak değil, kişinin kendine hükmetme yeteneği olarak özgürlük, Batı dünyasına modern tarihi boyunca yol göstermiş bu devrimci hareketlerin hayali olmuştur. 1789'un Fransız Devrimi, bu "Üçüncü Sınıf" olan "hiçbir şeyi" (ulusun büyük çoğunluğu, ulusal meselelerin yönetilmesi üzerindeki tesirli etkisini reddetmiştir) "her şeye" yani kamu çıkarlarına dair sorunların tümüne özgürce karar veren bir güce çevirmeyi amaçlamıştır. Amerikan Devrimi'nin Kurucu Babaları, Bağımsızlık Bildirgesi'nde, yine karşımızda kamu meselelerine tam teşekküllü ve evrensel katılım olarak beliren bir "özgürlüğün, ortaya çıkabileceği alanı garanti etmeye" çalışmışlardır. Alexis de Tocqueville devrimci Amerika'nın eski deneyimini yorumlayarak, konuşabilmenin, eyleyebilmenin ve nefes alabilmenin katıksız hazzıyla açıklanan "kendisi uğruna özgürlük" hakkında yazmıştır. Kamu meseleleriyle canını sıkmama hakkı değil; aksine serbestçe ve hevesle kullanılan onları yönetme hakkı olan özgürlük için yalvarmak, bu yüzden yeni bir şey değildir. O başından beri modern toplumlara eşlik etmiştir. Yine de her zaman bir hayal, en iyi ihtimalle "ütopik bir ufuk" olarak kalmıştır. Modern toplumların gerçek tarihi farklı şekillenmiştir. Gerçek tarih "çıkışa" doğru ve "sesten" uzağa yönlendirmiştir. Kamu alanının küçülmesini, taleplerin yöneldiği noktaya döndürmüştür. Kişisel özerkliği ve kamusal şeylere kayıtsızlığı birbirlerine karşılıklı bağımlı ve koşullu hale getirmiştir.

Çeyrek asır önce, devrimi modern bir olgu olarak ele alan derinlikli çalışmasında Hannah Arendt, kamusal ve aktif formdaki özgürlüğün tarihi hezimetini, çözümsüz yoksulluk sorununa bağlamıştır:

bolluk ve sonsuz tüketim yoksulun idealleridir; onlar perişanlık çölündeki seraptır. Bu bağlamda, varlık ve sefalet aynı madeni paranın iki yüzüdür; gereksinimin zincirleri demirden olmak zorunda değildir, pekâlâ ipekten de olabilir. Hep özgürlük ve lüksün bağdaşmaz oldukları düşünülmüştür ve Kurucu Babaların "tutumların basitliği" (Jefferson) ve sadeliği konusundaki ısrarını dünyanın nimetlerine yönelik püriten bir küçümseme olmakla suçlama eğilimindeki modern görüş, önyargılardan özgürleşmekten çok, özgürlüğü anlamak konusundaki yeteneksizliği kanıtlar. "Anlık zenginlik için duyulan ölümcül tutku" hiçbir zaman hissi bir ahlaksızlık olmamıştır zira bu yoksulun hayalidir... Yoksul adamların gizli dileği "herkese kendi gereksinimine göre" değil, "herkese kendi arzusuna göredir."[1]

Hannah Arendt'in bahsettiği "yoksul adamların", "nesnel olarak" yoksulluk içinde yaşayan, yaşam ile ölüm arasında duran o minimum beslenme ve soğuktan korunma sınırından emin olmadan biyolojik varlığını sürdürme mücadelesi veren insanlar olmalarına gerek yoktur. Bazıları kuşkusuz tam da bu anlamda yoksuldur. Fakat sahip oldukları, "satışa sunulanla" karşılaştırıldığında acınası durduğu ve arzularının önündeki tüm sınırlar kaldırılmış olduğu için "yoksul" ve öyle kalma mecburiyetinde pek çok diğeri vardır. Onlar "yoksuldur" çünkü peşinde oldukları mutluluk durmadan büyüyen sayıda varlık açısından ifade edilir ve bu yüzden hiç yakalanmamak üzere sürekli onlardan kaçar. Daha geniş anlamıyla bakıldığında, sadece "bastırılan" değil aynı zamanda "tahrik edilen" de yoksuldur. Daha geniş bağlamıyla bakıldığında, özgür tüketiciler "yoksuldur" ve dolayısıyla "halkın özgürlüğüne" ilgi duymazlar. Kamu alanına girmek yerine, "geri düşüşünü" kollar, onu "sırtlarından atmak" isterler.

Hannah Arendt, halk özgürlüğüne doğru devrimci itilmenin yarattığı gerilimi hakiki yoksulluk sorunundan sorumlu tutar. Bu gerilim politikanın dikkatini "toplumsal sorundan",

1. Hannah Arendt, *On Revolution*, Faber & Faber, New York, 1963, s. 135-136. (*Devrim Üzerine*, Çev. Onur Kara, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2012. [ç.n.])

yani gereksinimlerden tam olarak özgürleşme hükmünden ve dolayısıyla muhtaçların hayatta kalması ve yaşamını sürdürmesinden başka yöne çekmiştir. Ona göre bu, bireysel mutluluk idealinin orijinal halk özgürlüğünün yerine geçmesini getirir. Özgürlüğün kendisi, gittikçe bireyin kendi kişisel özgürlüğünü kovalama hakkıyla tanımlanagelmiştir. Kişisel zevk için yükselen genel haykırış içinde, kamusal kaygıların, toplumsal özyönetimin asıl dileğinin sesi duyulmaz olmuştur.

Arendt'in fark etmeye fırsat bulamadığı şey, kamu yararının çok sayıda özel tüketici eylemine "paylaştırılmasından" doğan tüketici toplumunun, koşulları kendi devamı için geliştirdiğidir. "Hakiki yoksulu" tehlikeli ve acınası varoluş seviyesinin yukarısına taşımak konusunda başarılı olsun ya da olmasın, o, şüphesiz nüfusun geri kalan baskın çoğunluğunu "öznel olarak yoksula" dönüştürmüştür. Eğer (nesnel ya da öznel) yoksulluk ile halk özgürlüğüne yönelik ilginin aşınması arasındaki bağlantı Arendt'in söylediği kadar gerçek ve sağlamsa, o zaman toplumsal meselelerin yönetiminde "söz söyleme" hakkına uygulanan daha kuvvetli baskıya doğru yönelen tüketici toplumunun ilerleme şansı umut verici görünmez.

Öte yandan, sosyologlar arasında komünalizmin (Arendt'in deyimiyle "halk özgürlüğüne" yönelik güçlü ilgi), yoksulun neredeyse doğal bir eğilimi olduğuna dair yaygın bir görüş vardır. Özellikle çok güçsüz, hayatlarını güvence altına almak ve kendi ayakları üzerinde durmak için yeterli kaynaklara sahip olmayan insanların, bireysel güçsüzlüklerini telafi etmek için çabalarını ve güçlerini birleştirmeleri gerekmesinin "bir nedeni vardır." "Açık" tüketici toplumunda yaşamanın ikilemlerine dair son derece yenilikçi, güncel bir çalışmasında Geoff Dench, zenginin bireyci "hümanizminin" aksine "komünalizmin", "özellikle sıradan halkla, yani açık toplumun 'kaybedenleriyle' alakalı olduğunu söyler. Komünalizm güçsüzün felsefesidir." (Görünürde elitlerin evrensel nitelikteki, "genel olarak insan" bireyselliği ise "kazananların felsefesidir.")

Eğer gerçekten de yoksulun ciddi durumu ile toplumsal dayanışma ve özyönetime yönelik eğilim arasında böylesi doğal bir yakınlık varsa, ikincisinin seyrekliği bir muammadır. Daha da kafa karıştırıcı olan, "nesnel yoksulluğun" mevcut yükselişi ve daha fazla "halk özgürlüğüne" dair büyüyen talep arasında net bir bağıntının yokluğudur. Dench bu bilmeceye bir anahtar önerir: Sadece güçlü üyelerinin kolayca ayrılamadığı grupların, güçsüzlerini desteklemek konusunda yetenekli olduğuna dikkat çeker.[2] Irksal ya da etnik olarak ayrılmış nüfuslar böyle gruplara en iyi örnektir: bireysel olarak başarılı üyeleri için ırkı ya da etnik kökeniyle ilişkilendirilmiş politik, toplumsal ya da kültürel mahrumiyetlerden kurtulmayı ne kadar isterse istesin gruptan hiçbir "çıkış yolu" yoktur. Ne var ki durum diğer muhtaç gruplar için böyle değildir. Gruptan çıkıp daha ayrıcalıklı bir statüye geçmek yasaklanmamıştır. Yapay (yasal veya toplumsal) hiçbir engel kurulmamıştır ve bu yüzden daha iyi bir yaşama giden yol böyle bir "açık toplumdaki" diğer her şey gibi özelleştirilmiştir. Doğru miktarda sermaye, dürtü ve kurnazlığa sahip olan bireyler, "satın alma yoluyla" mahrumiyetlerle yüklenmiş gruptan basitçe kendilerini "dışarı atarak" ayrıcalık saflarına katılmaya çağrılırlar. Onların ayrılması grubu eskisinden daha zayıf, daha yoksul ve gereksinimlerinin aciliyetini toplumun geri kalanına empoze edemez hale getirir. Daha da önemlisi grup "komünalizmin" ve genel olarak kolektif stratejinin arzu edilirliğine olan güven azalmış bir halde bırakılır. Bu tecrübe ona, kişisel girişimin kolektif çabadan nasıl çok daha etkili olduğunu ikna edici bir şekilde gösterir.

"Halk özgürlüğü" (toplumun üyelerinin vatandaşlık haklarının tanınması, ortak kaderin ortak belirlenimine katılma hakkı olarak özgürlük) beklentisi üzerine düşünceler bu nedenle farklılaşır. Sosyologlar analizlerinde farklı unsurlara vurgu yapar ve farklı nedensel hipotezler önerir. Yine de genel görünüm tüketici, benmerkezci, etkili bir şekilde sorunların

2. Geoff Dench, *Minorities in the Open Society: Prisoners of the Ambivalence*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986, s. 180, 184.

üstesinden gelen, toplumsal sahneye hâkim ve hâlâ onu uzun süre götürmeye yetecek kendini itme gücüne sahip olan özgürlüğün, hayatta ve sağlıklı kalmasıdır.

Bu kendi içinde çözümleyici bir argüman değildir. Toplum araştırmacıları, mevcut seyreklikleri ve göreli zayıflıkları sebebiyle olguların gelecekteki önemini hafifsememeleri konusunda tarih tarafından tekrar tekrar uyarılır. Anlaşılan, özgürlüğe yönelik insan dürtüsü pazar liderliğindeki kişisel zaferler tarafından tatmin edilmeyecek; artık tüketici çekişmesine yoğunlaştırılan enerji, çıkış noktasını toplumsal kendini yönetimin daha iddialı olan ucunda arayacaktır. Yani, geleceğin alacağı şeklin, bu ihtimalin nihayetinde ne kadar gerçekçi çıkacağına karar vermek, sosyologların işi değildir.

Kapsamlı Okuma İçin Öneriler

Çağdaş formundaki özgürlüğün anlamı ve işlevi "modernite"yle ve onun mevcut kriziyle ilişkilendirilmiş kapsamlı ekonomik, politik ve kültürel dönüşümlerin bilgisi olmadan tam olarak anlaşılamaz. Bu süreçlere dair araştırma Peter L. Berger'in *The Capitalist Revolution* (Gower,Aldershot,1987); Norbert Elias'ın *The Civilising Process, State Formation and Civilisation* (Blackwell, Oxford, 1982) ve Sam Whimster ve Scott Lash (Der.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (Allen&Unwin, Londra, 1987) eserlerinde bulunabilir. Modernitenin güncel durumunu tanımlayan mühim süreçlerin yoğun analizleri ise Claus Offe'nin *Disorganised Capitalism,Contemporary Transformations of Work and Po-*

litics (Polity Press, Londra, 1985); Frank Parkin'in *Marxism and Class Theory* (Tavistock, Londra, 1979) ve David Beetham'ın *Bureaucracy* (Open University Press, Milton Keynes, 1987) metni kapsamındadır. Patrick Dunleavy ve Brendan O'Leary'nin, *Theories of the State, The Politics of Liberal Democracy* (Macmillan, Londra, 1987) kitabı ise modern politika teorilerine kolay anlaşılır bir giriş niteliği taşır.

Louis Dumont, *Essays on Individualism* (University of Chicago Press, Chicago, 1986); Barrington Moore Jr., *Privacy, Studies in Social and Cultural History* (M. E. Sharpe, Arnouk,1984) ve Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers* (Chatto & Windus, Londra, 1984) eserlerinden modern özgürlüğün toplumsal kökeni üzerine son derece önemli bilgiler toplamak mümkündür. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism* (Blackwell, Oxford, 1978) ve D. A. Wrigley, *People,Cities and Wealth* (Blackwell, Oxford, 1987) içindeİngiliz özgürlük tarihinin tuhaflıkları kapsamlı bir incelemeye tabi tutulur. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner'ın *Sovereign Individuals of Capitalism* (Allen & Unwin, Londra, 1986) ve Joseph Bensman ve Robert Lilienfeld'in *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self* (Free Press, New York, 1979) kitapları, modern özgürlüğün temel birtakım niteliklerine dair açıklayıcı bir tartışma sunar.

Yükselen tüketici toplumunda bireysel özgürlüğün geçirdiği dönüşüm şu eserlerde çeşitli yönleriyle analiz edilmiştir: Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* (Polity Press, Londra, 1987) (*Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 1996 [ç.n.]); John G. Cavelti, *Apostles of the Self-Made Man* (University of Chicago Press, Chicago, 1965); Elisabeth Loy, *The American Dream and the Popular Novel* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985); David Madden (Der.), *American Dreams, American Nightmares* (Southern Illinois University Press, 1971). Wolfgang Fritz Haug, *Critique of Commodity*

Aesthetics: Appearence, Sexuality and Advertising in Capitalist Society (Polity Press, Londra, 1986); Rosalind H. Williams, *Dream Worlds* (University of California Press, Berkeley, 1982); Elisabeth Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity* (Virago, Londra, 1985) eserleri modern tüketimcilik teorisi ve pratiğinin karmaşık meselelerine ilgi çekici birer giriş niteliği taşır.

Modern iletişim araçlarının özgürlüğün tüketici formunun gelişmesi ve sürdürülmesinde oynadığı role ilişkin ilk kavrayış, derinlikli yorumlamalarla birlikte şu metinler tarafından sunulur: Andrew J. Weigert, *Sociology of Everyday Life* (Longman, Londra, 1981); Liisa Uumitalo (Der.), *Consumer Behaviour and Environmental Quality* (Gower, Aldershot, Francisco, 1982); Ray Eldon Hiebert ve Carol Reuss (Der.), *Impact of Mass Media* (Longman, Londra, 1985) ve James Curran, Anthony Smith ve Pauline Wingate (Der.), *Impacts and Influences: Essays on Media Power in the Twentieth Century* (Methuen, Londra, 1987).

Modern tüketimciliğin öteki yüzünü oluşturan yoksulluk ve baskılama ise sıradaki metinlerde açıklanmıştır: Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State* (Hutchinson, Londra, 1984); Zygmunt Bauman, *Memories of Class* (Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982); Sir John Walley, *Social Security: Another British Failure?* (Charles Knight, 1972); Henry Hazzlitt, *The Conquest of Poverty* (UPA, Lanham, 1973), Stein Ringen, *Possibility of Politics* (Clarendon Press, Oxford, 1987). Tüketici özgürlüğü dünyası içinde tüketici olmayanların yaşamlarının yıkıcı resmiyse Jeremy Seabrook'un *Landscapes of Poverty* (Blackwell, Oxford, 1985) kitabında bulunabilir.

Dizin

A

Abel-Smith, Brian 95, 116
Abercrombie, Nicholas 77, 136
açık yardım 94
ahlaki 13, 22, 23, 26, 33, 34, 43, 47, 53, 54, 58, 98, 99, 106, 107, 120, 125, 127
akılcılık 66, 67, 105
Albrow, Martin 66, 67
Arendt, Hanna 130, 131, 132
Aristoteles 54
Ashfield, Douglas E. 93
Augustinus 46, 47
Avrupa 57
ayrıcalık 17, 18, 41, 49, 50, 73, 97, 101, 128, 133
ayrım 57, 59, 97, 105, 112
azat etme 47
azatlı köle 45, 46, 47

B

bağımlılık 92, 94, 98
Balandier, George 74
Barber, Benjamin 108
baskı 12, 27, 63, 64, 70, 71, 75, 77, 86, 103, 112, 113, 117, 119
baştan çıkarma 85, 93
Bauman, Zygmunt 39, 100, 136, 137
Beetham, David 67, 136
belirsizlik 23, 36, 37, 50, 66, 72
bencillik 34
Bensman, Joseph 62, 136
Bentham, Jeremy 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 40, 41, 68, 73, 80, 110, 112
Berger, Peter L. 38, 53, 135
Beveridge Raporu 95
bireysellik 53, 54, 55, 57, 58, 59, 77
Bourdieu, Pierre 81
Britanya 94
bürokrasi 57, 67, 118, 130

C-Ç

Calvin, John 46
Cavelti, John G. 79, 136
"çıkış" 112, 119
Craig, Edward 58
Crozier, Michel 36

D

Dandi, Philip 64
Dench, Geoff 132, 133
devlet 54, 111, 115, 118, 119, 129
dışerklik 22, 26, 41, 46, 115, 116
Donnison, David 116
Douglas, Mary 75, 93
Dumont, Louis 51, 53, 136
Durkheim, Emil 32, 59, 61, 105

E

efendisiz insan 48
eleme yarışı 78, 79, 80
Elias, Norbert 44, 60, 61, 71, 78, 79, 135

emek 31, 44
Emmison, Mike 63
entelektüeller 39, 40, 41
Esslin, Martin 90, 107, 108

F
Feher, Ferenc 118
Foucault, Michel 4, 19
Freud, Sigmund 60, 103, 104

G
gereksinimlerin sistemli yönetimi 83
güç 12, 13, 15, 36, 37, 44, 45, 47, 51, 52, 64, 74, 76, 78, 79, 82, 85, 92, 93, 100, 101, 109, 111
güdü 12, 13, 38, 77
Guillaume, Marc 82

H
halk özgürlüğü 131, 132, 133
hayat projesi 59
Heller, Agnes 118
Hirschman, A. O. 112
Hobbes 54
Huxley, Aldous 124, 125

I-İ
Ignatieff, Michael 30, 136
iletişim 62, 105, 106, 109, 110, 111, 137

K
kapitalizm 62, 63, 77, 78, 80, 83, 84, 102
Katz, Elihu 108, 109
kendi kendini var etmiş insan 79
kendini gösterme 82, 84, 87, 129
kitle iletişim 105, 110
komünizm 118
kullanım işlevi 82

L
Lachs, John 70, 71
Lash, Scott 65, 66, 76, 135
Lifton, Robert Jay 59
Lilienfeld, Robert 62, 136
Lovejoy, Arthur 52
Luhmann, Niklas 61, 62, 70

M
Macfarlane, Alan 57, 136
Magna Carta 49, 50
mahremiyet 72, 73, 74
Markus, Georgy 118
McLuhan, Marshall 106
meşrulaştırma 15, 33, 68
modernite 15, 135
Moore, Barrington Jr. 70, 136
Morris, Colin 53

N
neden-sonuç hesabı 63, 64

O
Offe, Claus 102, 135, 137
Orwell, George 124, 125
öteki taraf 74, 125, 126
özerklik 19, 52, 58, 60, 98, 100, 102, 103, 129, 130

P
Panoptikon 17, 20, 22, 23, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 68
Parenti, Michael 92
Parsons, Talcott 32, 33, 34, 35, 37, 40, 41

pazar 53, 86, 88, 92, 93, 96, 103, 111, 112, 115, 126, 127, 129, 134
Pelagius 46, 47, 48
postmodernite 40

R
Rabelais, Francois 125
Ranum, Orest 73
refah devleti 94, 95
rekabet 78, 79, 81, 83, 84

S
Schutz, Alfred 35
Seaton, Jean 96
sembolik çekişme 105
Senior, Nassau 94
sermaye 98, 101, 111, 127, 133
"ses" 112
Simmel, Georg 60, 61
Smith, Adam 36, 52, 74, 95, 109, 116, 137
sorumluluk 10, 18, 46, 66, 105

T
teatral mod 107
tekel 78, 79, 80, 85
Thomas Aquinas 46
Tocqueville, Alexis de 130
topluluk 75
toplumsal düzen 29, 36, 50
toplumsal kontrol 19, 97
toplumsal onay 86, 89, 90
tüketici 15, 16, 62, 76, 80, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137
tüketici toplumu 115, 116, 117, 119, 125, 126, 132, 136
tüketim 15, 80, 81, 94, 96, 100, 105, 112, 117, 131

U-Ü
uyum sağlama 100
uyumsuzluk 119

V
Veblen, Thornstein 81

W
Weber, Max 65, 66, 67, 68, 76, 84, 135
Weigert, Andrew 62, 137
Whimster, Sam 65, 66, 76, 135
Wittgenstein, Ludwig 35

Y
yalnızlık 20, 74, 75
yeniden metalaştırma 15