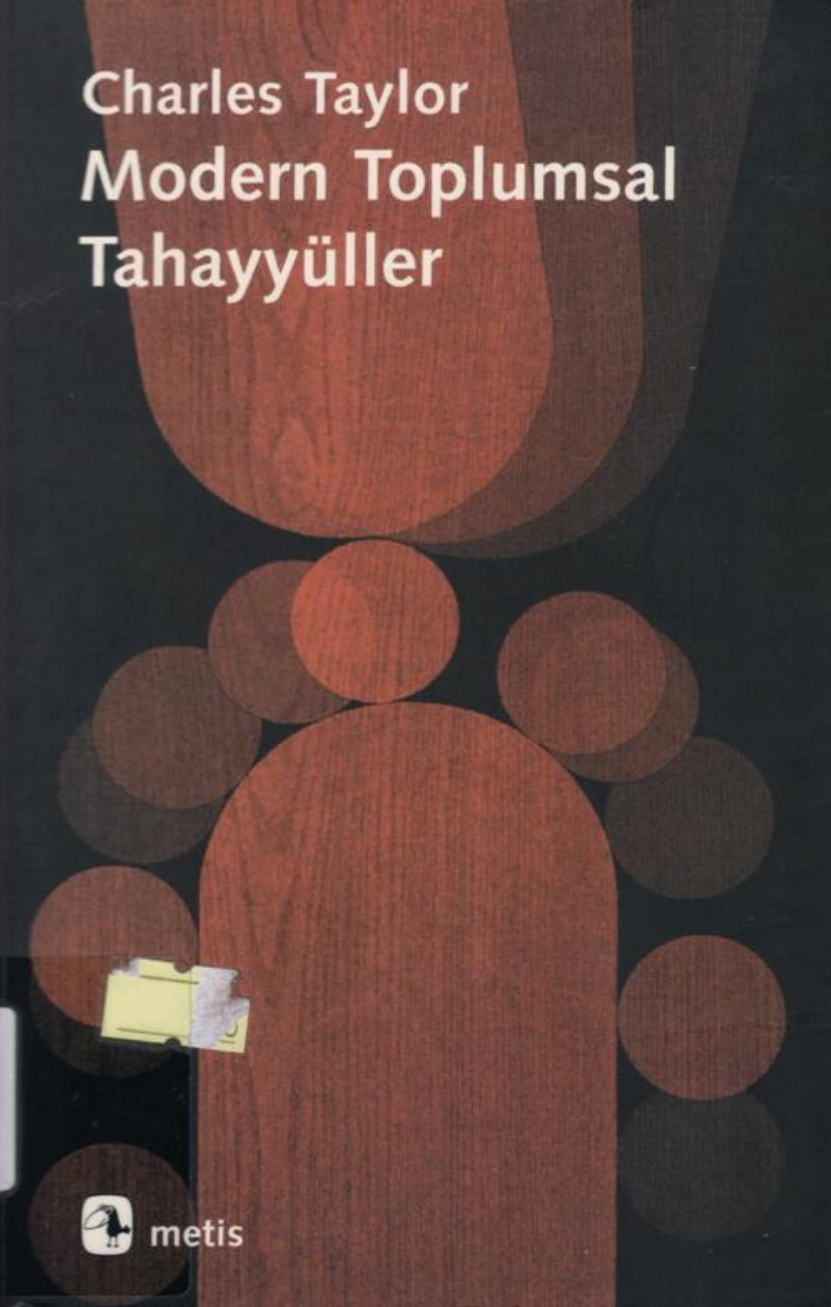
Charles Taylor

Modern Toplumsal Tahayyüller



metis

Charles Taylor

Modern Toplumsal Tahayyüller

Yirminci yüzyılın en önemli düşünürleri arasında yer alan Charles Malgrave Taylor, özellikle modernlik, kimlik oluşumu, çokkültürcülük ve sekülarizm tartışmalarına katkıda bulunmuş bir siyaset kuramcısıdır. Taylor, McGill Üniversitesi'nde gördüğü tarih eğitiminin ardından Oxford Üniversitesi'nde felsefe, siyaset ve ekonomi alanlarında yüksek lisans ve doktora yaptı. Oxford Üniversitesi'nde ve Montreal'deki McGill Üniversitesi'nde toplumsal ve siyasal kuram alanında yıllarca ders veren Taylor, halen Nortwestern Üniversitesi'nde ve McGill Üniversitesi'nde profesördür.

Taylor, modern bireyi ve modern hayatı şekillendiren kavrayışları açığa çıkarmaya yönelik düşünsel kazılara girişmekle yetinmeyip faaliyetlerini siyaset alanında da sürdürdü: 1960'larda katıldığı demokratik sosyalist Yeni Demokrasi Partisi bünyesinde özellikle 1990'larda Kanada Federasyonunun parçalanmasını önlemek için büyük çaba sarf etti.

Taylor'ın günümüzün en önemli düşünürleri arasına girmesini sağlayan ve ününü felsefe çevrelerinin dışına taşıyan başyapıt niteliğindeki eseri *Sources of Self* (Benliğin Kaynakları, 1989), modern dünyada bireyin kimliğinin oluşumunu, felsefi dayanaklarını anlamaya adanmış bir çalışmadır. Hegel (1975), *Hegel and Modern Society* (Hegel ve Modern Toplum, 1979) gibi eserleriyle dünyanın sayılı Hegel yorumcuları arasına giren Taylor'ın diğer önemli eserleri şunlardır: *The Malaise of Modernity* (1991; *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı, 1995), *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (1993; Tek Başınalıkları Uzlaştırmak: Kanada Federalizmi ve Milliyetçiliği Üzerine Denemeler), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (1994; *Çokkültürcülük: Tanınma Politikaları*, haz. Cem Akaş, Amy Gutman, İstanbul: YKY, 2005), *Philosophical Arguments* (1995, Felsefi Argümanlar), *A Catholic Modernity?* (1999, Katolik Modernliği mi?)

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Modern Toplumsal Tahayyüller
Charles Taylor

İngilizce Basımı:
Modern Social Imaginaries
Duke University Press, 2004

© Duke University Press, 2004
© Metis Yayınları, 2005
© Türkçe Çeviri: Hamide Koyukan, 2005

Birinci Basım: Ekim 2006

Yayıma Hazırlayanlar: Ebru Kılıç, Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN 975-342-581-3

Charles Taylor

Modern Toplumsal Tahayyüller

Çeviren:
Hamide Koyukan

metis

Wanda'ya

İçindekiler

Teşekkürler 9

Giriş 11

1 **Modern Ahlak Düzeni** 13

2 **"Toplumsal Tahayyül" Nedir?** 31

3 **İdealizm Hayaleti** 39

4 **Büyük Kopuş** 57

5 **Nesneleştirilmiş Gerçeklik Olarak Ekonomi** 75

6 **Kamusal Alan** 89

7 **Kamusal ve Özel** 106

8 **Egemen Halk** 112

9 **Her Yere Nüfuz Etmiş Bir Düzen** 142

10 **Doğrudan-Erişim Toplumu** 153

11 **Fail ve Nesneleştirme** 159

12 **Anlatı Tarzları** 169

13 **Sekülerliğin Anlamı** 178

14 **Avrupa'yı Taşralaştırmak** 188

Teşekkürler

Öncelikle, Kanada Konseyi'ne 1996-98 Isaac Killam Memorial Fellowship ödülünü bana verdikleri için şükranlarımı sunmak isterim; ödülü almış olmasaydım bu kitaba bu kadar çabuk başlayamazdım.

Bu çalışma, hazırlamakta olduğum *Living in a Secular Age* (Seküler bir Çağda Yaşamak) kitabının 1999'da Edinburgh'da verdiğim Gifford Konferansları'na konu olan önemli bir bölümünün açılımıdır.

Başka türlü bir borçtan da söz etmek isterim. Bu çalışma geçen yıl boyunca Transcultural Studies Merkezi'nde yapılan tartışmalardan ortaya çıktı. Bu tartışmalar kitapta o kadar merkezi bir yer işgal ediyor ki bu sayfaları benim kadar kolektif bir fail olarak Merkezin de yazdığı söylenebilir pekâlâ. Arjun Appadurai, Rajeev Bhargava, Craig Calhoun, Dilip Gaonkar, Nilüfer Göle, Benjamin Lee, Thomas McCarthy ve Michael Warner'a özellikle teşekkür etmek isterim.

Giriş

Başlangıcından bu yana modern sosyal bilimlerin bir numaralı sorunu modernliğin ta kendisi olagelmiştir. Modernlik; yani yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınai üretim, şehirleşme), yeni yaşam tarzlarının (bireycilik, sekülerleştirme, araçsal akılcılık) ve yeni sıkıntıların (yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözülmenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı.

Bugün artık bu sorunu yeni bir açıdan ortaya koymamız gerekiyor: Söz konusu olan tek bir fenomen midir, yoksa bir "modernlikler çoğulluğundan" mı söz etmeliyiz? Burada *modernlikten* çoğul olarak bahsedilmesi, Batılı olmayan kültürlerin kendi bildikleri yoldan modernleştiklerini ve onları kafamızdaki Batı örneğiyle oluşturulmuş bir genel kuramla kavramaya çalışırsak bunda pek de başarılı olamayacağımızı yansıtıyor.

Elinizdeki kitap, modernliğin esasını oluşturan kendini anlama tarzlarını daha açık bir şekilde tanımlayabilirsek, modernliğe dair hem başlangıçtaki hem de günümüzdeki meselelere ışık tutabileceğimiz varsayımını inceliyor. Bu varsayımın merceğinden bakıldığında Batı modernliği belli bir toplumsal tahayyül biçiminden ayrı düşünülemez ve günümüz modernlikleri arasındaki farklılıkların, bu modernliklerin içerdiği farklı toplumsal tahayyüller dikkate alınarak kavranması gerekir.

Bu yaklaşım modernliğin "kurumları" yerine "fikirleri"ne odaklanmak anlamına gelmiyor. Toplumsal tahayyül bir fikirler dizisi değildir; tersine, bir toplumun uygulamalarını anlamlandırarak mümkün kılan şeydir. Bu can alıcı nokta üçüncü bölümde enine boyuna ele alınmıştır.

Benim buradaki amacım gayet mütevazı. Batı modernliğinin yükselişinin ardında yatan toplumsal tahayyül biçimlerinin bir taslağını çıkarmak istiyorum. Evet, Batı modernliğine odaklanmakla günümüzün diğer alternatif modernlik biçimlerini dışarıda bırakmış oluyorum. Ama Batı'ya özgü olanı daha yakından tanımlamanın bugün farklı modernleşme biçimlerinin ortak yönlerini açık bir biçimde görmemize yardımcı olacağını umuyorum. Bunları yazarken, Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler*[1] adlı öncü çalışmasının yanı sıra Jürgen Habermas ve Michael Warner'ın, Pierre Rosanvallon'un ve konu ilerledikçe adlarını anacağım başka yazarların eserlerinden esinlendiğim açık.

Temel varsayımım şu: Batı modernliğinin çekirdeği toplumda yeni bir ahlak düzeni kavrayışının egemen olmasıdır. Başta bu kavrayış sadece kimi itibarlı düşünürlerin zihinlerinde yer alan bir fikirdi, ama sonrasında daha geniş bir tabakanın ve nihayetinde toplumların tamamının toplumsal tahayyüllerini şekillendirir hale geldi. Şimdi bizler için öyle aşikâr bir hal almış durumda ki onu sadece olası ahlak düzeni kavrayışlarından biri olarak görmekte zorlanıyoruz. Nihayetinde bu ahlak düzeni kavrayışı mutasyon geçirip toplumsal tahayyülümüze dönüşmüş ve böylece başka şeylerin yanında pazar ekonomisi, kamusal alan ve kendi kendini yöneten halk gibi Batı modernliğinin temel özelliği olan belli toplumsal biçimleri ortaya çıkarmıştır.

1. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993.

Bir Modern Ahlak Düzeni

Söze yeni ahlak düzeni kavrayışıyla başlayacağım. Yeni ahlak düzeni kavrayışı, en açık ifadesini on yedinci yüzyılda, büyük ölçüde din savaşlarının alevlendirdiği yerel ve uluslararası karmaşaya cevaben ortaya çıkan yeni Doğal Hukuk kuramlarında bulmuştu. Grotius ve Locke burada söylemek istediklerimizde kaynak aldığımız en önemli kuramcılardır.

Grotius, siyasi toplumun temelindeki normatif düzeni onu oluşturan üyelerin doğasına dayandırır. İnsanlar akılcı, barış zamanında müşterek menfaatleri uğruna işbirliği yapmaya gönüllü, ilişki kurabilir faillerdir.

On yedinci yüzyıldan başlayarak bu fikir siyasi düşüncemize ve içinde bulunduğumuz toplumu tahayyül etme biçimimize giderek egemen olmuştur. Bu fikir, Grotius'un düşünce evreninde siyasi toplumun ne olduğu, yani neyin yararına olduğu ve nasıl meydana geldiği hakkında bir kuram olarak doğmuştur. Bununla birlikte bu tür her kuram kaçınılmaz olarak bir ahlaki düzen fikrini de sunar; bize toplum içinde birlikte nasıl yaşamamız gerektiğine dair bir şey söyler.

Bu fikre göre toplum, önceden var olan belli bir ahlaki zemine dayanarak belli amaçlar çerçevesinde siyasi bir varlık oluşturmak üzere bir araya gelen bireyler olarak resmedilir. Ahlaki zemin, doğal haklara dayalıdır; toplumu oluşturan bu insanların halihazırda birbirlerine karşı belli ahlaki yükümlülükleri vardır. Amaçlar da, belli müşterek menfaatlerdir ki bunların en önemlisi de güvenliktir.

Arka plandaki ahlak düzeni fikri, siyasi bağdan önce ya da onun dışında dahi, bireyler olarak birbirimize karşı hak ve yükümlülüklerimize vurgu yapar. Siyasi yükümlülükler daha temel olan bu ahla-

ki bağların bir uzantısı veya uygulaması olarak görülür. Siyasi otorite sadece bireyler ona rıza gösterdiği için meşrudur (asli sözleşme) ve bu sözleşme, verilen sözlerin tutulması gerektiği yolundaki önceden var olan ilkeye dayanarak bağlayıcı yükümlülükler yaratır.

Bu sözleşme kuramına daha sonra yapılan katkılar, hatta aynı yüzyılda Locke'un yaptığı katkılar açısından bakıldığında, Grotius'un bu kuramdan bu kadar munis ahlaki-siyasi sonuçlar çıkarmış olması şaşırtıcıdır. Siyasi meşruiyetin rızaya dayandırılması, var olan hükümetlerin ehliyetini sorgulama maksadıyla ileri sürülmemiştir. Tersine, bunu ileri sürmekteki amaç gayretkeş mezhepçi yobazlarca sorumsuzca kışkırtılan isyanların nedenlerini ortadan kaldırmaktır; mevcut meşru rejimlerin nihayetinde bu tür bir rızaya dayandığı varsayılmaktadır. Grotius ayrıca savaş ve barışın temel kurallarına mezhep bahanesinin ötesinde sağlam bir temel bulmaya çalışır. Din savaşlarının kıran kırana sürüp gittiği on yedinci yüzyıl başlarında böyle bir vurgu yapılması tamamıyla anlaşılır bir şeydi.

Bu kuramı, devrimi haklı çıkarma nedenlerinden ve yönetimi sınırlama dayanaklarından biri olarak ilk kez kullanan Locke olmuştur. İktidar karşısında cidden hak iddiasında bulunulabilecektir artık. Rıza, sadece hükümeti kurmaya yönelik asli bir anlaşma değil, vergilendirilmeyi kabul etmeye yönelik sürekli bir haktır da.

Sonraki üç yüzyılda, Locke'tan günümüze kadar, sözleşme dili kaybolmuş ve sadece bir avuç kuramcı tarafından kullanılır hale gelmiş olsa da, toplumun bireylerin (müşterek) menfaatleri ve haklarını savunmak için varolduğu fikri giderek önem kazanmıştır. Yani, hem eski toplum kuramlarını ve yeni rakip kuramları siyasi hayat ve tartışmanın kıyılarına iterek baskın hale gelmiş, hem de siyasi hayat hakkında çok daha kapsayıcı iddialar ortaya atmıştır. Asli rızanın gerekliliği, Locke'un kuramında vergilendirmeye gösterilen kısmi rıza uğrağından geçerek şimdi içinde yaşadığımız dört başı mamur halk egemenliği doktrini haline gelmiştir. Doğal haklar kuramı, bugün hükümetlerin önemli özelliklerinden biri haline gelen güçlendirilmiş hak bildirileri (*charters*) yoluyla, yasama ve yürütmeye getirilen sınırlardan meydana gelen yoğun bir ağ örmeye varmıştır. Başlangıç noktasında, yani insanların her tür ast-üst ilişkisinin dışında olduğu Doğa halinde zımni olarak yer alan eşitlik karinesi, gittikçe daha fazla bağlamda uygulanmış, en sıkı, en sağlam

hak bildirilerinin ayrılmaz parçası olan çok yönlü eşitlikçi muamele veya ayrımcılığa gidilmemesi koşullarını ortaya çıkarmıştır.[1]

Başka bir deyişle, bu toplum görüşünde zımni olarak yer alan ahlak düzeni fikri geçen dört yüzyıl boyunca iki açıdan genişlemiştir: Kapsam itibariyle (daha fazla sayıda insan bununla yaşar; bu bakış baskın hale gelmiştir) ve yoğunluk itibariyle (bu fikrin gerektirdikleri daha ağır, daha çetrefildir). Ahlak düzeni fikri, her biri öncekinden daha zengin ve daha talepkâr olan bir dizi "tashih"ten geçerek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu çifte genişleme birkaç yoldan izlenebilir. Modern doğal hukuk söylemi oldukça uzmanlaşmış bir çevrede başladı. Filozoflara ve hukuk kuramcılarına hükümetlerin meşruluğu, savaş ve barış kuralları ve yeni yeni gelişmeye başlayan modern uluslararası hukuk öğretileri hakkında konuşabilecekleri bir dil sağladı. Fakat daha sonra başka çevrelerdeki söylemlere sızmaya ve onları dönüştürmeye başladı. Benim anlattığım hikâyede kritik bir rol oynayan böylesi durumlardan biri, yeni ahlak düzeni fikrinin Tanrı'nın inayetine ve insanlar arasında ve kozmosta kurduğu düzene dair tanımlamaları etkileyip yeniden formüle etmeye başlamasıdır.

Bugün hayatımız için çok daha önemli olansa, bu düzen fikrinin toplum ve yönetim nosyonlarımızda giderek merkezi bir yer işgal eder ve süreç içinde bunları yeniden oluşturur hale gelmesidir. Yeni ahlak düzeni fikri bu genişleme sırasında birkaç uzmanın hararetli tartışmalarına konu olan bir kuram olmaktan çıkmış, toplumsal tahayyülümüzün, yani çağdaşlarımızın içinde yaşadıkları ve ayakta tuttukları toplumları tahayyül etme tarzının ayrılmaz bir parçası olmaya doğru yol almıştır.

1. *Second Treatise on Government*'da, John Locke doğa halini şöyle tanımlar: "Bütün Güç ve Yetki, hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklıdır. Doğduklarında doğanın hepsine aynı nimetleri sunduğu ve aynı yeteneklere sahip olan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin, aralarında bir tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerleriyle eşit durumda bulunduğu açıkça ortadadır; ama elbette Lordları ve Efendileri açık bir irade bildirisiyle birini diğerinin üzerine çıkarmadıysa ve açık seçik bir yetkilendirmeyle ona kuşku götürmez bir hükümranlık ve egemenlik hakkı tanımadıysa." Bkz. *Locke's Two Treatises of Government*, haz. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 2. kısım, 2. bölüm, 4. parag., s. 5-6 (Türkçesi: *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, İstanbul: Babil, 2004).

Bir çevreden birçok çevreye ve kuramdan toplumsal tahayyüle göç etme yoluyla yaşanan bu genişleme, bu ahlak düzeninin bizden talep ettikleriyle tanımlanan üçüncü bir eksende daha görülebilir.

Kimi zaman bir ahlak düzeni kavrayışı, bütünüyle hayata geçirilmesi yönünde gerçek bir beklentiyi beraberinde getirmez. Bu hiçbir beklenti içermediği anlamına gelmez, aksi halde terimi kullandığım anlamda bir ahlak düzeni fikri olmazdı. Ben şundan bahsediyorum: Ahlak düzeninin, uğrunda çaba harcanması gereken bir şey olarak görüldüğü ve bazılarınca gerçekleştirildiği, fakat genel anlamda, en azından mevcut koşullarda, sadece bir azınlığın sahiden bu düzene uymayı başardığı durumlar söz konusu olabilir.

Nitekim İncil, üyelerinin Tanrı'ya, birbirlerine ve insanlığa duydukları sevgiden ilham aldığı, rekabet, birbirine gücenme, kazanma aşkı, yönetme hırsı vb. nedir bilmediği bir azizler cemaati fikrini ortaya çıkarmıştır. Ortaçağdaki genel beklenti, ancak azizlerden ibaret olan çok küçük bir azınlığın gerçekten bunu amaç edindiği ve onların da bu idealden fena halde sapmış bir dünyada yaşamak zorunda oldukları yönündeydi. Fakat zamanı gelip de nihai dini yönetim kurulduğunda düzen Tanrı'nın etrafında toplanan kişilerin düzeni olacaktı. Burada sadece asılsız bir idealden değil, bir ahlak düzeninden de söz edebiliriz, çünkü bu düzenin tam anlamıyla gerçekleşme yolunda olduğu düşünülmektedir. Ama henüz vakti gelmemiştir.

Başka bir bağlamdan örnek verecek olursak, ileride mümkün olacak koşullarda gerçekleşebilecek, ama bu arada da yönlendirici bir standart işlevi gören bir düzeni anlatan modern ütopya tanımlarıyla da uzak bir benzerlik söz konusudur.

Burada ve şimdi neredeyse tamamen hayata geçirilmeyi talep eden düzenler ise bundan epey farklıdır. Bu iki şekilde anlaşılabilir. İlkinde, düzen kurulmuş kabul edilir; normal gidişatın temelinde bu düzen vardır. Ortaçağın siyasi düzen kavrayışlarının çoğu böyleydi. "Kralın iki bedeni" anlayışına göre, onun kişisel biyolojik varlığı ölümsüz bir kraliyet "bedeni" fikrini gerçekleştirir ve temsil eder. Çok istisnai ve rezillik derecesinde düzensizlik koşulları söz konusu değilse, örneğin taht korkunç bir biçimde gasp edilmediyse, düzen tam anlamıyla gerçekleştirilmiştir. Düzen bize bir yönerge değil, gerçeği anlamamızı sağlayacak bir anahtar sunar; tıpkı

Varlık Zinciri'nin bizi çevreleyen kozmosla bağlantılı olarak yaptığı gibi. Gerçek olanı anlamamız için yorumbilgisel bir ipucu verir.

Bununla birlikte bir ahlak düzeni, henüz hayata geçirilmemiş ama bütünüyle gerçekleştirilmeyi talep eden bir düzen olarak gerçeklikle başka bir ilişki içinde olabilir. Uyulması zorunlu kurallar koyar.

Bu farklılıkları özetlersek, ahlaki veya siyasi bir düzen fikrinin ya azizler cemaatininki gibi nihai ya da şimdiye dair olduğunu söyleyebiliriz, ikinci durumda da ya yorumbilgisel ya da kural koyucu olabilir.

Modern düzen fikri, ortaçağ Hıristiyan idealinin tersine, başından itibaren şimdiye dair görülmüştür. Fakat daha yorumbilgisel olmaktan daha kural koyucu olmaya doğru yol aldığı açıktır. Bu fikir, Grotius ve Pufendorf gibi düşünürlerce doğduğu çevrede kullanıldığı haliyle, kurulu hükümetlerin neye dayanması gerektiğine dair bir yorum getiriyordu; farazi bir kurucu sözleşme üzerine bina edilmiş bu hükümetler sorgusuz sualsiz bir meşruiyete sahiplerdi. Doğal Hukuk kuramı kökeninde meşrulaştırmanın yorumbilgisiydi.

Ama daha Locke'ta bile siyasi kuram devrimi haklı çıkarabilir, hatta belli koşullar altında ahlaken zorunlu hale getirebilir; insanın ahlaki durumunun diğer genel özellikleri de, mesela mülkiyetle bağlantılı olarak meşruiyetin bir yorumbilgisini ortaya çıkarır. Daha sonraları bu düzen nosyonu, örneğin Rousseau'nun ve Marx'ınki gibi etkili kuramlarda görüldüğü üzere, mülkiyet ilişkilerini de kapsayacak şekilde, daha "devrimci" değişiklikler talep eden tashihlerden geçecektir.

Nitekim, modern düzen fikri, bir çevreden birçok çevreye ve kuramdan toplumsal tahayyüle göç ederken üçüncü bir eksende de yol alır ve ortaya çıkardığı söylemler yorumbilgisel olmaktan kural koyucu olmaya uzanan yol boyunca sıralanmıştır. Modern düzen fikri bu süreç içinde geniş bir dizi etik kavramla iç içe geçer, fakat sonuçta ortaya çıkan karışımların ortak noktası, çok büyük ölçüde modern doğal hukuk kuramından türeyen bu siyasi ve ahlaki düzen anlayışını kullanmalarıdır.

Bu üç eksenli genişleme kesinlikle çarpıcıdır. Açıklanmayı beklemektedir; ama ne yazık ki, modern toplumsal tahayyülün yükselişine nedensel bir açıklama getirmek, oldukça dar bir alana odaklanmış amaçlarımın bir parçasını oluşturmuyor. Modern tahayyülün aldığı biçimleri biraz olsun açıklığa kavuşturabilirsem bana yeter. Öte yandan bu iş de doğası gereği, ileride hakkında rasgele bazı fikirler sunacağım nedensel açıklama meselelerine daha büyük bir dikkatle odaklanmamıza yardımcı olacak. Ama şimdi bu modern düzenin kendine has özelliklerini keşfe devam etmek istiyorum.

Yukarıda söylediklerimde açıkça görülmesi gereken can alıcı bir nokta var: Benim kullandığım biçimiyle ahlak düzeni nosyonu, karşılıklı ilişkilerimizi ve/veya siyasi hayatımızı yönetmesi gereken bir sunulmuş normlar listesinin ötesine geçer. Bir ahlak düzeni anlayışının normların fark ve kabul edilmesine katkısı, dünya, ilahi güç ya da insan hayatının belli normları hem haklı hem de (işaret edilen en yüksek noktaya kadar) gerçekleştirilebilir kılan özelliklerini tespit etmektir. Başka bir deyişle, düzen imgesi sadece neyin doğru olduğuna dair bir tanımlamayı değil, doğru uğrunda çabalamayı anlamlı kılacak ve onu (kısmen de olsa) gerçekleştirme umudu verecek bir bağlamı da terkisinde taşır.

Açıktır ki Grotius ve Locke'un, doğal hukuk kuramlarının geçirdiği bir dizi dönüşümden ortaya çıkan ahlak düzeni imgeleri, modernlik öncesi çağın toplumsal tahayyüllerine içkin olanlardan oldukça farklıdır. İki önemli modernlik öncesi ahlak düzeni biçimi ayrıca ele alınmayı hak etmektedir, çünkü bunların siyasi modernliğe geçiş sırasında Grotiusçu-Lockeçu hat tarafından tedricen ele geçirildiklerini, yerlerinden edildiklerini ya da marjinalleştirildiklerini görebiliriz. Bunlardan biri Halk Yasası fikrine dayanmaktadır; bu Yasa fi tarihinden beri bu halkı yöneten, bir bakıma onları halk olarak tanımlayan bir şeydir. Halk Yasası fikri çeşitli dönemlerde Avrupa'da boy gösteren Hint-Avrupalı kabileler arasında yaygın gibi görünür. On yedinci yüzyıl İngilteresi'nde Kadim Anayasa kisvesi altında çok güçlenmiş ve krala karşı ayaklanmayı haklı çıkaran anafikirlerden bir tanesi haline gelmiştir.[2]

2. Bkz. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2. bölüm, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Halk Yasası örneği bu nosyonların beraberlerinde her zaman muhafazakârlığı getirmediklerini göstermek açısından yeterli olsa gerek. Öte yandan köylü cemaatlerinde kuşaktan kuşağa aktarılmış görünen normatif düzen düşüncesini de bu kategoriye sokmamız gerek; köylü cemaatleri buradan hareketle bir "ahlaki ekonomi" tablosu geliştirdiler ve böylece toprak ağalarınca sırtlarına bindirilen yükleri ya da hükümet ve kilise tarafından haraca bağlanmış olmalarını eleştirebildiler.[3] İşte yine, başlangıçtaki, külfetlerin kabul edilebilir şekilde dağılımının yerini gaspın aldığı ve bunun eski haline döndürülmesi gerektiği fikrinin tekrarlandığı görülüyor.

Diğer ahlak düzeni biçimi ise kozmostaki bir hiyerarşiyi ifade eden ve ona tekabül eden bir toplumsal hiyerarşi nosyonu etrafında örgütlenmiştir. Bütün bunlar çoğunlukla Platoncu-Aristocu Form kavramından türetilmiş bir dille kuramsallaştırılıyorlardı, fakat temel nosyon bir denklik kuran kuramlarda da kendini güçlü biçimde gösterir; örneğin kral kendi krallığında, hayvanlar dünyasındaki aslan, kuşlar dünyasındaki kartal, vb. gibidir. İnsanlık âlemindeki düzensizliğin, şeylerin düzeni tehdit edildiği için doğada yankısını bulacağı fikri bu görüşten ileri gelir. Duncan'ın öldürüldüğü geceyi havaya yayılan "matem sesleri, tuhaf ölüm çığlıkları" altüst etmişti; ve günün doğmuş olması gerektiği vakitte bile etraf hâlâ karanlıktı. Evvelki salı bir baykuş bir şahini öldürmüş ve gece Duncan'ın atları çılgına dönmüştü, "Söz dinlemez olmuşlardı sanki / insanlarla savaştaydılar."[4]

Her iki durumda da, özellikle de ikincisinde, kendini şeylerin akışıyla dayatmaya meyilli bir düzen görürüz; ihlaller sırf insanlardan oluşan âlemi aşan bir geri tepmeyle karşılaşır. Modernlik öncesi ahlak düzeni fikirlerinde çok sık rastlanan bir özellik gibidir bu. Anaksimandros doğanın yolundan her tür sapmayı adaletsizliğe benzetir ve doğaya karşı çıkan eninde sonunda "Zamanın takdirine bağlı olarak yaptığı haksızlığın cezasını ve ceremesini çekmelidir"

3. "Ahlaki ekonomi" terimi E. P. Thompson'dan alınmıştır, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50 (1971), s. 76-136.

4. *Macbeth*, 2. 3. 56; 2. 4. 17-18. Ayrıca bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 298.

der.[5] Herakleitos, güneş alışıldık yolundan çıkacak olsa Furialar'ın onu tuttukları gibi eski yerine getireceklerini söylerken şeylerin düzeninden benzer biçimde söz etmiştir. Ve elbette, değişimler dünyasındaki şeyler ve olayların şekillenmesinde Platoncu Formlar etkindir.[6]

Bütün bu durumlarda, ahlak düzeninin salt bir normlar dizisi olmadığı, bunun ötesine geçtiği gayet açıktır. Ahlak düzeni, dünyanın normları gerçekleştirilebilir kılan ayırt edici özelliklerini belirleyen "ontik" bileşen adını verebileceğimiz şeyi de kapsar. Grotius ve Locke'tan intikal eden modern düzen Hesiodos veya Platon'da geçtiği anlamda kendini gerçekleştiren ya da Duncan'ın öldürülmesinde olduğu gibi kozmik tepkilere dayalı bir düzen değildir. Tam da bu yüzden modern ahlak düzeni nosyonlarımızın ontik bir bileşenden bütünüyle yoksun olduğunu düşünesi gelir insanın. Ama bu bir hata olur. Arada önemli bir fark var, fakat söz konusu fark ontik bir boyutun tamamen yok sayılmasında değil, bu bileşenin Tanrı veya kozmostan çok artık biz insanlara dair bir özellik olmasında yatıyor.

Doğal hukuk kuramının idealleştirmelerinin daha önce egemen olanlardan ne açıdan farklı olduğu konusuna odaklanırsak, bizim modern düzen anlayışımıza mahsus olan şey en açık biçimde kendini gösterir. Modernlik öncesi toplumsal tahayyüller, özellikle de hiyerarşik olanlar, çeşitli hiyerarşik tamamlayıcılık tarzlarınca yapılandırılmışlardı. Toplum farklı düzenlerden oluşuyormuş gibi görülüyordu. Bu düzenlerin birbirlerine ihtiyaçları vardı ve birbirlerini tamamlıyorlardı ama bu ilişkilerinin tamamıyla karşılıklı olduğu anlamına gelmiyordu, çünkü aynı seviyede değillerdi. Aksine, bazılarının diğerlerinden daha itibarlı ve değerli olduğu bir hiyerarşi oluşturuyorlardı. Ortaçağda toplumun üç düzene dayanan idealleştirmesi buna iyi bir örnektir: *Oratores, bellatores, laboratores* – dua edenler, savaşanlar, çalışanlar. Her birinin diğerlerine ihtiyacı olduğu açıktı, ama yukarıdan aşağıya indikçe itibarın düştüğüne

5. Aktaran Louis Dupré, *Passage to Modernity*, New Haven: Yale University Press, 1993, s. 19.

6. "Güneş ölçüsünü aşmayacaktır; aşacak olursa, Erinyeler, Adalet'in kızları onu bulur." Aktaran George Sabine, *A History of Political Theory*, 3. bölüm, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961, s. 26.

hiç kuşku yok; bazı işlevler özleri gereği diğerlerinden daha yüksekteydi.

İşlev dağılımının kendisinin de normatif düzenin kilit parçasını oluşturması bu idealin belkemiğidir. Bizler her şeyin (mesela, herkesin biraz dua ettiği, biraz savaştığı, biraz da çalıştığı bir dünyada) daha farklı düzenlenebilecek olması olasılığını açık tuttuğumuz halde [bu idealde] her düzenin asıl işlevlerini başkaları için (tabii bu mübadele ilişkilerine başkalarının da girdiği varsayılıyor) yerine getirmek zorunda kalması değil mesele. Hayır, hiyerarşik ayrım şeylerin münasip düzeni olarak görülmüştür. Toplumun doğasının veya biçiminin bir parçası olarak görülmüştür. Platoncu ve yeni Platoncu geleneklere göre, bu biçim dünyada çoktan iş başındaydı ve herhangi bir şekilde bunun dışına çıkmaya kalkışmak gerçeğe karşı çıkmakla birdi. Buna kalkışmak toplumu doğal niteliklerinden uzaklaştırırdı. Bu ilk kuramlardaki organik metaforun müthiş gücü de buradan gelir. Organizma yaralarını sağaltmaya, hastalıklarını iyileştirmeye uğraşan iş başındaki biçimlerin paradigması olarak görülür. Aynı zamanda, sergilediği işlevlerin düzeni sadece olumsal değildir; "normal" ve doğrudur. Ayaklar kafanın altında bulunmalıdır, olması gereken budur.

Modern düzen idealleştirmesi bundan radikal biçimde ayrılır. Platoncu bir Biçim'e/Form'a yer olmaması değildir tek sebep; ayrıca bir toplumun geliştirebileceği işlev dağılımlarının da hepsi olumsal sayılmıştır; bu dağılımlar araçsal olarak haklı çıkarılacak veya çıkarılmayacaktır; iyi olanı kendi başına tanımlayamazlar. Esasında temel normatif ilke toplum üyelerinin birbirlerinin ihtiyaçlarını görmesi ve birbirlerine yardım etmesi, kısacası, akılcı ve ilişki kurabilir yaratıklar gibi davranmalarıdır. Böylelikle birbirlerini tamamlarlar. Ama bunu en etkin biçimde yerine getirmeleri için gereken işlevsel farklılaşmanın nasıl olduğunun gerçek bir önemi yoktur. Haricidir ve değişmeye açıktır. Kimi durumlarda sadece geçici olabilir; mesela antik dönem kent devletinde sırayla yönetici ve yönetilen olma ilkesinde böyle bir şey söz konusudur. Başka durumlarda ise hayat boyu uzmanlaşmayı gerektirir, ama bunun içsel bir değeri yoktur ve Tanrı'nın gözünde bütün meslekler birdir. Her halükârda, modern düzen hiyerarşiye veya farklılığa dayalı başka herhangi bir yapıya ontolojik bir statü vermez.

Başka bir deyişle, yeni normatif düzenin temel taşı toplumu oluşturan bireylerin birbirlerine karşılıklı saygı göstermeleri ve karşılıklı hizmet vermeleridir. Fiili yapılar bu amaçlara hizmet ediyor görülmüş ve bu ışık altında araçsal olarak değerlendirilmiştir. Eski düzenler de bir tür karşılıklı hizmete dayandıkları için aradaki fark belirsizleşiyor olabilir; sözgelimi ruhban sınıfı halk için dua ediyor, halk ruhban sınıfı için çalışıyor/onu koruyordu. Fakat can alıcı nokta tam da bu bölümlenme, hiyerarşik bir sıralamaya tabi tipler halinde bölümlenmedir; oysa yeni anlayış çerçevesinde hareket noktamız bireyler ve onların karşılıklı hizmet borçlarıdır. Borçlarını en etkin biçimde ödeyebildikleri takdirde bu bölümlenmeler ortadan kalkmaktadır.

Nitekim *Devlet*'in 21. bölümünde Platon, bireyin kendi kendine yeterli olmamasından yola çıkıp, bir karşılıklı hizmet düzenine ihtiyaç duyulduğu sonucuna varır. Fakat çok geçmeden asıl meselenin bu düzenin yapısı olduğu açığa çıkar. Bu düzenin, ruhtaki normatif düzene paralel ve onunla etkileşim içinde olmasının beklendiğini görebildiğimizde son kuşku da ortadan kalkar. Modern idealde ise, tersine, bütün mesele karşılıklı saygı ve hizmettir; bunlara ne şekilde ulaşıldığının önemi yoktur.

Bu idealin eski, Platoncu hiyerarşik tamamlayıcılık düzenlerinden iki yönden ayrıldığından bahsetmiştim: Artık Biçim/Form gerçekte işlemenektedir ve işlev dağılımı normatif değildir. Üçüncü bir fark daha vardır. Platon'a dayandırılan kuramlarda, sınıfların doğru ilişki içinde oldukları takdirde birbirlerine verdikleri karşılıklı hizmet, onları en yüksek erdemliliğe taşımayı da içermektedir; hatta, bir bütün olarak düzenin bütün üyelerine verdiği hizmet budur, deyim yerindeyse. Oysa modern idealde, karşılıklı saygı ve hizmet sıradan amaçlarımıza hizmet etmeye yönelmiştir: hayata, özgürlüğe, kişinin kendisinin ve ailesinin geçimine. Toplumun örgütlenmesi, yukarıda belirttiğim gibi, bünyevi formu üzerinden değil, araçsal olarak değerlendirilmiştir. Şimdi buna, bu örgütlenmenin ne için araçsal olduğu meselesinin –bu örgütlenmedeki rollerimizin hakkını vermek için üstün bir erdeme ihtiyacımız olduğuna hükmedebilsek de– erdemin üstünlüğüyle değil, özgür failler olarak temel varoluş koşullarıyla alakalı olduğunu da ekleyebiliriz.

Nitekim, birbirimize karşı başlıca görevimiz (sonraki bir çağın dilini kullanırsak) hayatlarımızı ve mülkümüzü hukukun güvencesi altına almak için müşterek güvenliği sağlamaktı. Fakat ekonomik mübadele sırasında da birbirimize hizmet ederiz. Bu iki temel amaç, yani güvenlik ve refah, örgütlenmiş toplumun –bu toplumu da onu oluşturan üyeler arasındaki kârlı bir değiş tokuşun doğasında bulunan bir şey *gibi görmek pekâlâ mümkündür*– ana hedefleridir artık. İdeal toplumsal düzen, amaçlarımızın çakıştığı ve her birimizin kendi işini kendi görerek diğerlerine yardım ettiği düzendir.

Bu ideal düzen bir insan icadı olarak görülmüyordu. Tam tersine, Tanrı tarafından tasarlanmış, içindeki her şeyin Tanrı'nın amaçları doğrultusunda uyumlu bir biçimde bir araya geldiği bir düzendi. Daha sonra on sekizinci yüzyılda; aynı model kozmosa uyarlandı ve evrenin, yaratılmış her şeyin amacının tüm diğerlerininkiyle çakıştığı kusursuz biçimde birbirine bağlı bir parçalar dizisi olduğu düşünüldü.

Onu bozmak ya da gerçekleştirmek elimizde olduğu sürece bu düzen yapıcı faaliyetimizin hedefini belirler. Bütüne baktığımızda, düzenin büyük oranda gerçekleştirilmiş olduğunu görürüz elbette. Ama gözümüzü insan ilişkilerine çevirdiğimizde, ne denli yoldan çıktığımızı, düzeni ne denli bozduğumuzu görürüz; düzen, geri dönmek için çabalamamız gereken norm haline gelmiştir.

Bu düzenin şeylerin doğasında apaçık göründüğü düşünülüyordu. Vahiye başvuracak olursak, orada da düzene itaat etme talebinin dile getirilmiş olduğunu görürüz elbette. Ama Tanrı'nın amaçlarını bize sadece akıl söyleyebilir. Canlı yaratıklar, bizler de dahil, kendilerini korumaya çalışırlar. Tanrı'nın işidir bu:

> İnsanı meydana getiren Tanrı, tüm diğer hayvanlara olduğu gibi, onun içine de güçlü bir nefsi müdafaa arzusu koydu ve insan belli bir süre yeryüzünde yaşayabilsin ve serpilebilsin ve böyle hayret verici ve hayranlık uyandırıcı bir işçilik eseri kendi gafleti ya da zaruri ihtiyaçlarını karşılayamaması yüzünden yeniden yok olmasın diye dünyayı yiyecek ve giyecek ve yaşamak için gerekli diğer şeylere uygun ve kendi tasarımına hizmet edecek şekilde donattı...
>
> Tanrı... onunla konuştu, (yani) onu duyuları ve aklıyla... geçimine faydası olacak ve ona kendini koruması için kendisinin vermiş olduğu şeyleri kullanmaya yöneltti... Çünkü yaşamını ve varlığını koruma arzusu, bu güçlü arzu Tanrı tarafından onun içine bir eylem ilkesi olarak yerleştiril-

mişti; Tanrı'nın onun içindeki sesi olan Akıl'ın ona kendi varlığını, doğal eğilimlerinin peşinden giderek koruması gerektiğini öğretmemesi ve bunu yaparak Yaradan'ın iradesini de yerine getirmiş olacağına onu temin etmemesi mümkün değildi.[7]

Akılla donatılmış olduğumuzdan, sadece bizim hayatlarımızın değil, bütün insanların hayatlarının korunması gerektiğini biliriz. Buna ilaveten, Tanrı bizi ilişki kurabilir varlıklar olarak yaratmıştır, öyle ki "Her insan kendisini korumak ve mevcut konumundan gönüllü olarak vazgeçmemek zorunda olduğundan, aynı nedenle, kendi varlığını korumasına engel olmadığı sürece, becerebildiği kadar diğer insanları da korumalıdır."[8]

Locke, benzer biçimde, Tanrı'nın bize akıl ve disiplin güçlerini kendimizi koruma işini en iyi biçimde yerine getirebilelim diye verdiği sonucuna varır. Buradan da "Çalışkan ve Rasyonel" olmamız gerektiği çıkar.[9] Disiplin ve ilerleme etiği, bizatihi, Tanrı'nın tasarladığı doğal düzenin bir gereğidir. Düzenin insan iradesince dayatılması onun tasarımının gereğidir.

Locke'un formülasyonunda karşılıklı hizmeti büyük ölçüde kârlı değiş tokuşa dayandırdığını görebiliriz. "Ekonomik" (yani düzenli, barışçıl, verimli) faaliyet insan davranışının modeli ve uyum içinde bir arada varolmanın anahtarı haline gelmiştir. Hiyerarşik tamamlayıcılık kuramlarının aksine, bir ittifak ve karşılıklı hizmet alanı içinde bir araya geliriz; üstelik bunu da sıradan hedeflerimizi ve amaçlarımızı aşarak değil, tersine bunları Tanrı'nın tasarımına uygun biçimde gerçekleştirme süreci içinde yaparız.

Bu idealleştirme, en başta, şeylerin doğal akışına ve dolayısıyla toplumun hemen her düzeyinde etkin olan toplumsal tahayyüle kesinlikle uygun değildi. Krallıktan şehre, piskoposluk bölgesinden kilise cemaatine, kabileden aileye insanların hayatlarını fiilen idare eden ilke hiyerarşik tamamlayıcılıktı. Aile örneğinde bu uyumsuz-

7. *Locke's Two Treatises*, 1. kısım, 9. bölüm, 86. parag., s. 223.

8. *Age.*, 2. kısım, 2. bölüm, 6. parag., s. 289; ayrıca bkz. 2. kısım, 11. bölüm, 135. parag., s. 376; ve *Some Thoughts concerning Education*, 116. parag.

9. *Locke's Two Treatises*, 2. kısım, 5. bölüm, 34. parag., s. 309.

luk hâlâ canlı bir biçimde hissedilmektedir, çünkü erkek ile kadın arasındaki eski hiyerarşik tamamlayıcılık imgeleri ancak bizim zamanımızda gerçekten kapsamlı biçimde sorgulanmaya başlamıştır. Fakat uzun bir yürüyüşün sonunda, yukarıda tartışılan üç eksen boyunca ilerleyen modern idealleştirmenin toplumsal tahayyülümüzle bağlantı kurup onu neredeyse her düzeyde dönüştürdüğü ve bunun da devrim niteliğinde sonuçlar yarattığı bir sürecin sonunda gelinen bir aşamadır bu.

Tam da yol açtığı sonuçların böyle devrim niteliğinde oluşu yüzünden, bu kuramı ilk benimseyenler onun bugün bizlere çok bariz gelen birçok alana uygulanabileceğini görememişlerdi. Hiyerarşik tamamlayıcılığa dayalı hizmet tarzlarının güçlü hâkimiyeti –ailede, evde efendi ile hizmetkârı arasında, arazide toprak sahibi ile köylü arasında, eğitimli elit ile halk kitleleri arasında– yeni düzen ilkesinin belli sınırlar içinde uygulanması gerektiğini açıkça ortaya koyuyor gibiydi. Bu çoğu kez bir kısıtlama olarak bile algılanmıyordu. Bize alenen tutarsızlık gibi gelen bir şey, mesela on sekizinci yüzyılda Whig'lerin kendi oligarşik iktidarlarını halk adına savunmaları, Whig liderlerine göre sadece sağduyunun gereğiydi.

Aslında, Whig liderleri, yukarıda sözü edilen ilk tipe giren ve modernlik öncesi bir düzen nosyonundan kaynaklanan daha eski bir "halk" anlayışıyla hareket ediyorlardı; bu anlayışa göre halk denen şey, fi tarihinden beri hep varolduğu varsayılan bir Yasa tarafından meydana getiriliyordu. Bu Yasa bazı unsurlara liderlik ihsan edebilir ve onlar da gayet doğal olarak halk adına konuşabilirlerdi. Modern Avrupa'nın ilk evrelerindeki devrimler (ya da bizim devrim dediğimiz şeyler) bile bu anlayışla gerçekleştirilmişlerdi, örneğin, Fransa'daki din savaşlarında monarşi yanlıları isyan etme hakkını başıboş kitlelere değil "bağımlı yüksek memurlara" vermeyi uygun görmüştü. Parlamentonun I. Charles'a karşı isyanının temelinde de bu yatıyordu.

Bu uzun yürüyüş belki de ancak bugün sona eriyordur. Belki biz de, gelecek nesillerin bizi tutarsızlık veya ikiyüzlülükle suçlamalarına neden olacak zihinsel bir kısıtlamanın kurbanlarıyızdır. Her halükârda, bu yolculuğun çok önemli bir kısmı yakın bir zamanda gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda günümüzün toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bahsettim, ama modern olduğu varsayılan toplumu-

muzun koca bir kesiminin bu modern toplumsal tahayyülün dışında olduğu günlerin çok da gerilerde kalmadığını unutmamak lazım. Eugen Weber birçok Fransız köylü cemaatinin ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında dönüştürülerek 40 milyonluk ayrı bir teba olarak Fransa'ya dahil edilebildiğini göstermişti.[10] Weber köylülerin önceki hayat tarzlarının, özellikle cinsiyetler arasındaki (ama elbette bununla da kalmayan) eşit olmaktan uzak tamamlayıcı eylem tarzlarına büyük ölçüde bağlı olduğunu açıklığa kavuşturur; bir de aile mülkünün parçalanmaması ve değerini koruması adına mirastaki payından vazgecen küçük kardeşlerin kaderi meselesi vardır. Yoksulluk ve güvensizliğin, sürekli kıtlık tehdidinin hüküm sürdüğü bir dünyada hayatta kalabilmenin tek garantisi, aile ve cemaatin kurallarına uymak gibi görünüyordu. Modern bireycilik tarzları lükstü, tehlikeli bir düşkünlüktü.

Bunu unutmak kolaydır, çünkü modern toplumsal tahayyüle adapte olmayagörelim, mümkün olan tek yol, tek anlamlı şey gibi gelir. Sonuçta, hepimiz birer birey değil miyiz? Toplum içinde müşterek menfaatlerimiz için bulunmuyor muyuz? Toplumsal hayat başka türlü nasıl değerlendirilir ki?

Modern kategoriler içine gömülmüş olmamız, sürecin epey çarpıtılmış bir görünümüne başvurmamızı kolaylaştırır ve bunu iki yoldan yapar. İlkinde, bu yeni düzen ilkesinin yürüyüşünü ve geleneksel tamamlayıcılık biçimlerinin yerini alışını, yani "cemaat"in aleyhine "bireycilik"in yükselişini okumaya meylederiz. Oysa yeni birey anlayışının kaçınılmaz olan diğer yüzünde yeni bir toplumsallık anlayışı, işlevsel ayrışmaları son kertede olumsal ve üyeleri temelde eşit olan müşterek menfaat toplumu bulunmaktadır. Bu genellikle gözden kaçar. Eski tamamlayıcılık biçimlerinin yerinden olmasını böyle cemaatlerin erozyonu olarak okuduğumuzdan, birey birinci planda görünür. Bireyi, tabi olacağı ve kurallarına uyacağı herhangi bir toplumsal düzene dahil olmaya nasıl ikna edebiliriz ya da zorlayabiliriz sorusuyla baş başa kalmış gibi görünürüz.

Bu sürekli tekrarlanan çöküş deneyimi yeterince gerçek. Fakat modernliğin, yeni toplumsallık ilkelerinin yükselişi de olduğu ger-

10. Bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, Londra: Chatto and Windus, 1979, 28. bölüm.

çeğiyle aramıza perde de çekmemelidir. Fransız devrimi örneğinde gördüğümüz gibi çöküşler yaşanır, çünkü insanlar –savaş, devrim veya hızlı ekonomik değişiklikler nedeniyle– daha yeni yapılanmalara ayak uyduramadan, yani dönüşmüş olan kimi pratikleri yeni ilkeler haline getirip geçerli bir toplumsal tahayyül oluşturamadan, bildikleri biçimin dışına sürülmüşlerdir. Fakat bu modern bireyciliğin, özü itibariyle cemaati çözen bir şey olduğunu göstermez. Modern siyasi müşkülat Hobbes'un atomik bireyleri mahkûmların açmazından (*prisoner's dilemma*) nasıl kurtarırız sorusuyla tanımladığı gibi de değildir. Gerçek sorun, tekrarlanan sorun Tocqueville, ya da günümüzde François Furet tarafından daha iyi tanımlanmıştır.

İkinci çarpıtma tanıdıktır. Modern ilke bize öylesine aşikâr gelir ki –Biz doğa ve öz itibariyle birey değil miyiz?– modernliğin yükselişini "düşüş" olarak değerlendirmek baştan çıkarıcı gelir. Sadece kendimizi eski ufuklardan kurtarmaya ihtiyacımız vardı ve sonuçta geriye kalan tek açık seçenek, karşılıklı hizmete dayalı düzen kavrayışıydı. O da ne yaratıcı bir içgörü ne de yapıcı bir çaba gerektiriyordu. Eski dinleri ve metafiziği çıkarıp attıktan sonra geriye kalan tortudaki bariz fikirler, bireycilik ve müşterek menfaatlerdir.

Fakat mesele bunun tam tersidir. İnsanlar tarihlerinin büyük bölümünde, değişen derecelerde hiyerarşiyle karışık tamamlayıcılık tarzlarında yaşamışlardır. Kent devleti yurttaşlarınınki gibi eşitlik adaları olmuştur, ama resmin bütününe baktığınızda bunların bir hiyerarşiler denizi içinde bulunduğunu görürsünüz. Bu toplumların modern bireyciliğe ne kadar yabancı oldukları konusuna hiç girmiyoruz. Asıl şaşırtıcı olan şey modern bireyciliğin galebe çalabilmesinin mümkün olmasıydı; üstelik sadece kuram düzeyinde değil, toplumsal tahayyülü dönüştürme ve ona nüfuz etme düzeyinde de. Artık bu tahayyül insanlık tarihinde benzeri görülmemiş güçte toplumlarla bağlantılı olduğu için, buna direnmeye kalkışmak mümkün olmamasının yanı sıra delilik gibi de görünüyor. Yine de bunun her zaman böyle olduğunu düşünmek gibi bir anakronizme düşmemeliyiz.

Bu hataya karşı en iyi panzehir, bu kuramı tahayyülümüze bu denli egemen hale getiren, uzun ve çoğu kez zorlu bir yürüyüşün kimi safhalarını yeniden hatırlamaktır. Tezim ilerlerken bir yandan da bunu yapacağım. Şu aşamada, önceki tartışmayı toparlamak ve

bu modern ahlak düzeni anlayışının ana hatlarını belirlemek istiyorum. Kabaca üç noktada özetlenebilir, daha sonra bunlara bir dördüncüsünü ekleyeceğim:

1. Müşterek menfaat düzeninin bu baştaki idealleştirilmesi bir haklar ve meşru yönetim kuramıyla gelir. Kuram bireylerden yola çıkar ve toplumu bireyler için kurulmuş görür. Siyasi toplum siyaset öncesi gibi bir şeyin aracı olarak görülür.

   Bu bireycilik önceden egemen olan hiyerarşi nosyonunu reddetmenin ifadesidir; reddedilen bu hiyerarşi nosyonuna göre bir insan sadece, doğası itibariyle hiyerarşik bir tamamlayıcılık sergileyen daha geniş bir toplumsal bütüne gömülmüş olduğunda tam manasıyla bir ahlaki fail olabilir. Başlangıçtaki biçimi içinde, Grotiusçu-Lockeçu kuram, kişinin toplum dışında tamamıyla yetkin bir insan öznesi olabileceği fikrini yadsıyan bütün bu görüşlere karşı çıkar. Aristoteles'in kuramı bunların en bilinenidir.

   Bu düzen fikri gelişip yeni tashihler üretirken, bir kez daha insanları ahlaki anlamda kendi başlarına hareket etmekten aciz toplumsal varlıklar olarak tanımlayan felsefi bir antropolojiyle yeniden ilişkilendirilmiştir. Rousseau, Hegel ve Marx bu felsefenin ilk örneklerini oluştururlar, günümüzde de onları izleyen çok sayıda düşünür vardır. Fakat ben bunları yine de modern fikrin tashihleri olarak görüyorum, çünkü düzenli bir toplum diye ileri sürdükleri şeyin kritik bir öğesi eşit bireyler arasındaki karşılıklı hizmet ilişkileridir. Hedef budur, burjuva bireyin kurmaca olduğunu, hedefe ancak komünist bir toplumla ulaşılacağını düşünenler için bile. Doğal hukuk kuramcılarının mefhumlarına zıt düşen etik mefhumlarla bağlantılı ve hatta doğal hukukçuların reddettiği Aristoteles'e yakın olan modern fikrin çekirdeği, dünyamızda bir *idée force* (*zorlama fikir*) olarak kalır.

2. Bir araç olarak siyasi toplum, gerek güvenliğin sağlanmasında ve gerek mübadele ve refahın teşvik edilmesinde bu bireylerin müşterek menfaatleri adına birbirlerine hizmet etmelerini mümkün kılar. Toplum içindeki her tür ayrışma bu amaç tarafından haklı çıkarılacaktır; özü itibariyle iyi denebilecek hiyerarşik ya

da başka türlü bir biçim yoktur.

Yukarıda da gördüğümüz gibi bu, karşılıklı hizmetin, bireyler için en yüksek erdemi sağlamayı amaçlamaktan çok olağan hayatın ihtiyaçlarına odaklandığı anlamına gelmektedir. Karşılıklı hizmet, özgür failler olarak bireylerin varoluş koşullarını korumayı amaçlar. Burada da, daha sonraki tashihler bir revizyonu içerir. Örneğin Rousseau'yla birlikte, özgürlüğün kendisi, yeni erdem tanımının temeli haline gelir ve gerçek bir müşterek menfaat düzeni kendi kendine yetme erdemini güvenceye alan düzenden ayrılamaz hale gelir. Fakat Rousseau ve takipçileri ana vurguyu hâlâ özgürlüğün, eşitliğin ve günlük hayatın ihtiyaçlarının güvenceye alınması üzerine yaparlar.

3. Kuram bireylerden yola çıkar. Siyasi toplumun bireylere hizmet etmesi gerekir. Daha da önemlisi, bu hizmet bireysel hakların savunulmasına dayanarak tanımlanmıştır. Özgürlük bu hakların merkezindedir. Siyasi toplumun onunla bağlayıcı bir ilişkiye girenlerin rızasıyla kurulması şartı, özgürlüğün önemini açıkça gösterir.

Bu kuramın işlediği bağlam üzerinde düşünürsek, özgürlüğe yapılan can alıcı vurgunun birçok etken tarafından belirlenmiş olduğunu görebiliriz. Müşterek menfaat düzeni kurulacak bir idealdir. İstikrarlı bir barış ortamı sağlamak ve sonrasında toplumu bu düzenin normlarına daha yakın olacak şekilde yeniden kurmak isteyenlere rehber vazifesi görür. Kuramın savunucuları kendilerini bağlantısız, disiplinli eylem aracılığıyla kendi hayatlarının yanı sıra daha geniş toplumsal düzeni de yenileyebilecek failler olarak görmektedirler. Çeşitli tamponlarla korunan, disiplinli benliklerdir. Özgür faillik/eylemlilik özkavrayışlarının merkezidir. Haklara ve bu haklar arasında özgürlüğün önceliğine yapılan vurgu, toplumun üyeleri uğruna varolması gerektiği ilkesinden kaynaklanmaz sadece; hak sahiplerinin kendi failliklerinin ve bu failliğin normatif olarak dünyadan talep ettiği durumun, yani özgürlüğün farkında olmasını da yansıtır.

Nitekim, burada söz konusu olan etiğin, ideal düzenin talepleri açısından olduğu kadar bu faillik durumu açısından da tanımlanması gerekir. Bunu bir özgürlük ve müşterek menfaat eti-

ği olarak düşünmeliyiz. Bu ifadedeki her iki terim de temel önemdedir. Bu etikten türeyen siyasi kuramlarda rızanın böyle önemli bir rol oynamasının nedeni de budur işte.

Özetlersek, diyebiliriz ki (1) bireyler (veya en azından daha geniş hiyerarşik düzenlerden bağımsız ahlaki failler) arasında müşterek menfaat düzeni hüküm sürer; (2) menfaatlerin en önemlileri hayat ve hayatı sürdürmek için gerekenlerdir – gerçi bunları güvenceye almak erdem pratiğiyle ilişkili bir şeydir– ve (3) düzen özgürlüğü güvenceye almak anlamına gelir ve haklarla kolayca ifadesini bulur. Bunlara dördüncü bir maddeyi ekleyebiliriz:

4. Bu haklar, bu özgürlük, bu müşterek menfaatler tüm katılımcılar için eşit olarak güvence altında olacaktır. Eşitlikle tam olarak ne kastedildiği duruma göre değişebilir, fakat hiyerarşik düzenin reddedilmesinden, mantıken eşitliğin bir biçimde onaylanması gerektiği sonucu çıkar.

Modern ahlak düzeni fikrinde, çeşitli tashihler yoluyla tekrarlanan değişmezler, can alıcı özellikler işte bunlardır.

İki "Toplumsal Tahayyül" Nedir?

"Toplumsal tahayyül" terimini önceki sayfalarda pek çok defa kullandım. İçeriğini açıklığa kavuşturmanın zamanı geldi herhalde.

Toplumsal tahayyül derken, insanların gevşek bir tarzda toplumsal gerçeklik üzerine düşündükleri zaman akıllarına gelebilecek düşünsel şemalardan daha geniş ve derin bir şeyi kastediyorum. Daha ziyade insanların kendi toplumsal varoluşlarını tahayyül etme biçimleri, diğerleriyle nasıl uyum sağladıkları, çevrelerindekilerle ilişkilerinin nasıl yürüdüğü, normalde karşılanan beklentileri ve bu beklentilerin altında yatan normatif nosyonlar ve imgeler var aklımda.

Toplumsal tahayyül ile toplumsal kuram arasında önemli farklar vardır. Tahayyül terimini benimsedim, çünkü (i) sıradan insanların toplumsal çevrelerini "tahayyül" etme tarzlarına odaklandım ve bu tahayyüller çoğu kez kuramsal terimlerle ifade edilmez, imgeler, hikâyeler ve efsanelerle aktarılır. Bundan başka (ii) kuram çoğunlukla küçük bir azınlığın tasarrufundadır, oysa toplumsal tahayyülün ilginç yanı bütün toplum tarafından olmasa bile, büyük insan grupları tarafından paylaşılmasıdır. Bu da bizi üçüncü bir farka götürür: (iii) Toplumsal tahayyül, ortak uygulamaları ve geniş ölçüde paylaşılan bir meşruiyet duygusunu mümkün kılan ortak anlayıştır.

Birkaç kişinin benimsediği kuramlar olarak başlayan bir şeyin, herhalde önce elitin, sonra da bütün toplumun toplumsal tahayyülüne nüfuz etmesi sıkça yaşanan bir durumdur. Çok sayıda dönüşüm geçirmiş olmalarına ve nihayetinde çok çeşitli biçimler almış olmalarına rağmen, Grotius ve Locke'un kuramlarının başına gelen de az çok budur.

Toplumsal tahayyülümüz her an karmaşıktır. Karşılıklı normal beklentilerimize dair bir hissiyatı, toplumsal hayatımızı meydana getiren kolektif uygulamaları yerine getirmemizi sağlayan ortak anlayışı içerir. Ortak uygulamayı gerçekleştirirken bir anlamda nasıl hep birlikte birbirimize uyduğumuzu içerir. Böyle bir anlayış hem olgusal hem de normatiftir; yani, işlerin genelde nasıl yürüdüğüne dair bir anlayışımız vardır, fakat bu işlerin nasıl yürümesi gerektiğine, hangi yanlış adımların uygulamayı hükümsüz kılacağına dair bir fikirle iç içe geçmiştir. Hükümetleri genel seçimler yoluyla seçme uygulamamızı ele alalım. Oy verme edimimizi her birimiz için anlamlı hale getiren şey, yani arka plandaki anlayış kısmen, bütün yurttaşları kapsayan, her birinin seçimini bireysel olarak, fakat aynı seçenekler arasından yapmasını ve bu mikro-seçimlerin birleşip tek bir bağlayıcı, kolektif karar haline gelmesini gerektiren bütün eylemin farkında olmamızdır. Bu tip makro-kararın neleri içerdiğine dair anlayışımız için elzem olan şey, nelerin hata olduğunu belirleme yeteneğimizdir: belli türden nüfuzlar kullanmak, oy satın almak, tehditler ve benzeri. Başka bir deyişle, böyle bir makro-kararın amaçladığı şey olabilmesi için belli normlara uyması gerekir. Örneğin, bir azınlık diğerlerini kendi düzenine boyun eğmeye zorlayabiliyorsa, sonuç demokratik bir karar olmaktan çıkacaktır.

Normlara dair bu anlayış, ideal durumları tanıma yeteneğini örtük olarak içerir (mesela, her yurttaşın kararını maksimum derecede, özerk olarak uyguladığı, herkesin sesinin duyulduğu bir seçim). Ve idealin ötesinde bir ahlaki veya metafizik düzen nosyonu da bulunur; normlar ve idealler de bu düzen bağlamında bir anlam ifade ederler.

Benim toplumsal tahayyül dediğim şey, belli uygulamalarımızı anlamlı kılan, arka plandaki dolaysız kavrayışın ötesine uzanır. Kavramın keyfi bir biçimde genişletilmesi diyemeyiz buna; çünkü nasıl ki anlayış olmaksızın tek başına uygulama bize bir şey ifade etmezse ve dolayısıyla mümkün de olmazsa, bu anlayışın bize göre anlamlı olabilmesi için de içinde bulunduğumuz durumun tamamını daha etraflıca kavradığını varsayması gerekir: Birbirimiz karşısında hangi konumda duruyoruz, bulunduğumuz yere nasıl geldik, diğer gruplarla nasıl ilişki kuruyoruz, vb. bütün bunları yani.

Bu daha etraflı kavrayışın açık seçik bir sınırı yoktur. Çağdaş felsefecilerin "arka plan" diye tanımladıkları şeyin doğası da budur.[1] Aslında içinde bulunduğumuz durumun tamamıyla ilgili büyük ölçüde yapıdan yoksun ve dile getirilmemiş anlayıştır arka plan; dünyamızın belli özellikleri de bizim için sahip oldukları anlamlarla, işte bu anlayış içinde görünür hale gelirler. Sınırsız ve belirsiz doğası gereği, apaçık doktrinler biçiminde asla yeterince açıklanamaz. Burada bir kuramdan değil bir tahayyülden bahsedilmesinin bir diğer nedeni de budur.

İşte bu yüzden uygulamalarla arkalarında yatan anlayış arasındaki ilişki tek yanlı değildir. Uygulamayı anlayış mümkün kılarken anlayışı büyük ölçüde taşıyan şeyin uygulama olduğu da doğrudur. Herhangi bir zamanda, toplumun belli bir grubunun tasarrufundaki kolektif eylemler "repertuarı"ndan söz edebiliriz. Bunlar, bütün toplumu kapsayan genel seçimlerden tutun da, bekleme salonundaki bir grupla nazik ama kayıtsız bir sohbetin nasıl başlatılacağına dek, grubun bütün üyelerinin bildikleri hareketlerdir. Bunları yerine getirmek için yapmak zorunda olduğumuz ayrımlar, kiminle, ne zaman ve nasıl konuşacağını bilmek, toplumsal uzama dair, ne tür insanlarla, hangi biçimlerde ve hangi koşullarda ilişki kurabileceğimize dair zımni bir haritayı beraberinde getirir. Grup benden toplumsal olarak daha üst düzeyde ya da bürokratik olarak daha yüksek mevkideyse veya sadece kadınlardan oluşuyorsa sohbet falan başlatmam belki de.

Toplumsal uzamın bu örtük kavranışı, bu uzamın, farklı türde insanları ve onlarla bağlantılı normları ayırt eden kuramsal bir tasvirinden farklıdır. Uygulamada örtük olarak bulunan anlayışla toplumsal kuram arasındaki ilişki, benim tanıdık bir ortamda bulunabilme becerimle bu bölgenin (gerçek) bir haritası arasındaki ilişkiye benzer. Haritanın bana sunacağı genel bakış açısını benimsemeden de yönümü pekâlâ bulabilirim. Keza insanlık tarihinin ve toplumsal hayatın büyük bölümünde de, kuramsal genel bakıştan ya-

1. Bkz. Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge: MIT Press, 1991) ve John Searle, *The Construction of Social Reality* içinde (New York: Free Press, 1995), Heidegger, Wittgenstein ve Polanyi'nin eserleri üstüne sürdürülen tartışmalar.

rarlanmadan ortak repertuarımızdaki kavrayışla hareket ederiz. İnsanlar kendileri üstüne kuram üretme işine girmeden çok daha önce de toplumsal tahayyülle iş görüyorlardı.[2]

Bu örtük anlayışın genişliğini ve derinliğini daha hissedilebilir hale getirmekte ikinci bir örneğin yararı olur belki. Diyelim ki bir gösteri düzenliyoruz. Bu edimin repertuarımızda zaten mevcut olduğu anlamına gelir bu. Nasıl toplanacağımızı, dövizleri nasıl tutacağımızı, nasıl yürüyüşe geçeceğimizi biliriz. Biliriz ki düzenleyeceğimiz gösteri hem uzamsal olarak (belli alanları işgal etmez) hem de başkalarını etkileme biçimiyle (saldırganlık eşiğinin berisinde kalır, şiddetten uzaktır) belli sınırlar içinde kalmak anlamına gelir. Ritüeli anlarız.

Bu edimi bizim için mümkün kılan, arka plandaki anlayış karmaşıktır, fakat onu anlamlı hale getiren şey de kısmen, bizi belli bir biçimde ilişkide olduğumuz başkalarıyla –diyelim ki vatandaşlarımızla veya insanlıkla– konuşurken gösteren bir tablodur. Burada bir konuşma edimi var, konuşmacı var, dinleyiciler var ve konuşmacı ile dinleyicilerin bu ilişkide nerede durduklarına dair bir anlayış var. Kamusal mekânlar var; birbirimizle zaten bir tür karşılıklı konuşma içindeyiz. Bütün konuşma edimleri gibi bu da, daha söylenecek bir söz olduğu beklentisiyle daha önceden söylenmiş bir söze hitap etmektedir.[3]

2. Toplumsal tahayyülün kuramsallaştırılmış (hatta kuramsallaştırılabilecek) her şeyin ötesine nasıl uzandığı, Francis Fukuyama'nın toplumsal güven iktisadına dair ilginç tartışmasında tanımlanmıştır. Kimi ekonomiler geniş ölçekli özel girişimler kurmakta zorlanırlar, çünkü ailenin ötesine geçen bir güven ortamı yoktur veya zayıftır. Bu toplumlardaki toplumsal tahayyül, ekonomik birlik oluşturma amacıyla –akraba olanlarla olmayanlar arasında– yapılan ayrımlara işaret eder ki bu ayrımlar bu toplumlardaki insanlar da dahil hepimizin paylaştığı ekonomi kuramlarında büyük ölçüde gözden kaçırılır. Her ölçekte girişimler kurmanın repertuarda olduğu, sadece teşvik edilmesi gerektiği varsayımından yola çıkılarak hükümetler belli politikalara, yasal değişikliklere, teşviklere vb. sevk edilebilirler. Fakat insanlara iş yapma tarzlarını değiştirdikleri takdirde çok daha iyi durumda olacakları kuramsal olarak ne kadar kanıtlanırsa kanıtlansın, karşılıklı güvenin aileyi aşmayan kesin sınırları olduğu duygusu, repertuarı ciddi biçimde kısıtlayabilir. Toplumsal uzamın örtük haritasında derin yarıklar vardır ve kültürle tahayyülün derinliklerine kadar uzanan bu yarıkları, daha iyi kuramlar yaratarak kapatmak mümkün değildir. Francis Fukuyama, *Trust*, New York: Free Press, 1995 (Türkçesi: *Güven*, çev. A. Buğdaycı, İstanbul: İş-Kültür, 2005).

Hitap ediş tarzı, muhataplarımızla aramızdaki ilişkiye dair de bir şey söyler. Eylem güçlüdür; muhatapları etkilemesi, hatta belki de mesajımız duyulmadığı takdirde ortaya çıkabilecek şeylerle onlara gözdağı vermesi beklenir. Ama ikna etmesi de beklenir; şiddetin berisinde kalır. Hitap ettiği kişileri birlikte tartışılabilecek, birlikte tartışılması gereken muhataplar olarak tasavvur eder.

Yapmakta olduğumuz şey, diyelim ki, hükümete ve hemşehrilerimize kesintilerin son bulması yolunda mesaj vermemiz, ancak kendimizi başkalarıyla sürekli bir ilişki içinde gördüğümüz bir bağlam içinde, (mesela onlara yalvarıp yakararak veya silahlı ayaklanmayla tehdit ederek değil de) bu tarzda hitap etmenin uygun düştüğü daha geniş bir bağlam içinde anlamlıdır. Bütün bunlara, bu tür gösterilerin normal yerinin istikrarlı, düzenli, demokratik bir toplum olduğunu söyleyerek de hemen dikkat çekebiliriz.

Silahlı ayaklanmanın tamamen haklı görülebileceği –Manila 1985, Tiananmen 1989– durumlar olmadığı anlamına gelmez bu. Fakat bu koşullarda bu eylemin altındaki amaç tam da istibdat yönetimini demokratik bir geçişi sağlamaya zorlamaktır.

Şu anda, ne yapıyor olduğumuza dair kavrayışın (o olmaksızın *bu* eylemi yapamazdık) sahip olduğu anlama, içinde bulunduğumuz daha geniş durum hakkındaki kavrayışımız sayesinde sahip olabildiğini görebiliriz: Başkalarıyla ve iktidarla ilişkimizde hep nasıl durduğumuz veya durmuş olduğumuza dair kavrayıştır bu. Uzay ve zamanda nerede durduğumuza dair daha geniş perspektifler açar: Diğer uluslar ve halklarla ilişkilerimize (mesela, bizim dışımızda olan, taklit etmeye çalıştığımız demokratik hayat modelleri veya uzak durmaya çalıştığımız istibdat), kendi tarihimizde, kendi oluşumuza dair anlatılarda nerede durduğumuza dair perspektifler. Bu perspektifler sayesinde, barış içinde gösteri yapma yetisini, atalarımızın zar zor ulaştığı, bizlerin de bu ortak eylem yoluyla ulaşabilmeyi hedeflediğimiz demokrasinin bir kazanımı olarak görürüz.

Uluslararası alanda ve tarih içinde belli bir yerde duruyor olma hissi, bizzat gösterinin ikonografisiyle de yaratılabilir. 1989'da Tiananmen'de Fransız Devrimi'ne göndermeler yapılmasında ve Hür-

3. Mihail Bahtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: University of Texas Press, 1986.

riyet Heykeli yoluyla Amerika örneğinden alıntılar yapılmasında olduğu gibi.

Dolayısıyla herhangi bir eylemi anlamlı kılan arka plan, geniş ve derindir. Dünyamızdaki her şeyi kapsamaz, fakat önemli anlamlandırıcı özellikleri sınırlanamaz; bu yüzden, anlamlandırma işinin bütün dünyamızdan, yani zaman ve uzaydaki, başkaları arasındaki ve tarihteki duruşlarımızın tamamının anlamından yola çıktığını söyleyebiliriz.

Bu daha geniş kapsamlı arka planın önemli bir parçası, yukarıda bir ahlak düzeni anlayısı dediğim şeydir. Bununla toplumsal uygulamalarımızın altında yatan normları, bu uygulamaları mümkün kılan dolaysız anlayışın parçası olan normları kavramaktan daha fazlasını kastediyorum. Yukarıda belirttiğim gibi, bu normları gerçekleştirilebilir kılanın ne olduğuna dair bir anlayışın da bulunması gerekir. Bu da eylem bağlamının olmazsa olmaz bir parçasıdır. İnsanlar imkânsız ya da ütopik bir şey için gösteri yapmazlar[4] –yaparlarsa da, o zaman bu *ipso facto* zaten farklı bir eylemdir. Tiananmen meydanında yürürken söylediğimiz de kısmen, (biraz daha) demokratik bir toplumun bizler için mümkün olduğu, ihtiyar yöneticilerimizin şüpheciliğine rağmen, bu toplumu yaratmayı becerebileceğimizdir.

İşte bu güvenin dayandığı şey –örneğin insanların demokratik bir düzeni birlikte sürdürebilecekleri, bunun insani imkânlarımız dahilinde olduğu– insan hayatı ve tarihini anlamamızı sağlayan ahlak düzeni imgelerini içerecektir. Ahlak düzeni imgelerimizin, bazı eylemlerimizi anlamlı kılsalar da, hiçbir biçimde ille de statükoya meyletmelerinin gerekmediği yukarıda söylediklerimizden açıkça anlaşılıyor olsa gerek. Kurulu düzenin devamını sağlayabildikleri gibi, Manila ve Beijing'deki gibi devrimci uygulamaların da teme-

4. Ütopyaların kendilerine has imkânlarla ilgilenmedikleri anlamına gelmez bu. Bugün taklit edilemeyen, belki de asla taklit edemeyeceğimiz uzak memleketleri ya da geleceğin toplumlarını tasvir ediyor olabilirler. Ama anafikir, bunların insan doğasının derinliklerinde yatmaları anlamında, gerçekten mümkün olduklarıdır. More'un kitabının anlatıcısı böyle düşünür: Ütopyacılar doğaya göre yaşamaktadırlar. Bkz. Bronislaw Baczko, *Les Imaginaries Sociaux*, Paris: Payot, 1984, s. 75. More'un kitabına ve başka birçok "ütopyacı" esere modellerinden birini vermiş olan Platon da böyle düşünmüştür.

lini oluşturabilirler.

Modern ahlak düzeni kuramı toplumsal tahayyülümüze tedricen nüfuz eder ve onu dönüştürür. Bu süreç içinde, başlangıçta sadece bir idealleştirme olan şey, kabul görüp kısmen geleneksel uygulamalarla, ama sıkça da temas yoluyla dönüşmüş olan toplumsal uygulamalarla birleştirilerek karmaşık bir tahayyüle dönüşür. Yukarıda, ahlak düzeni anlayışının genişlemesi dediğim şey açısından bu kritik önemdedir. Tahayyülümüze böyle işlemiş, onu dönüştürmüş olmasaydı, kültürümüzde hâkim görüş haline gelemezdi.

Bu tür geçişleri, örneğin, günümüz Batı dünyasının büyük kurucu devrimlerinde, Amerikan ve Fransız devrimlerinde görürüz. Birinde çok daha yumuşak ve daha az felakete yol açan bir geçiş yaşandı, çünkü halk egemenliği idealizasyonu meclis üyelerinin genel seçimle belirlenmesi yolundaki mevcut uygulamayla görece sorunsuz bir biçimde birleştiriliyordu, diğerinde ise, aynı ilkeyi istikrarlı ve üzerinde uzlaşma sağlanmış bir uygulamalar dizisine tercüme etmenin başarılamaması bir yüzyıldan fazla süren çatışma ve belirsizlikler yarattı. Fakat bu iki muazzam olayda da, kuramın tarihsel bakımdan öncelikli olduğuna dair bir farkındalık vardı ki siyasi hayatımızı üzerinde uzlaşma sağlanmış ilkelere göre yeniden kurmaya çalışırken başvurduğumuz modern devrim fikrinin merkezinde de bu yatar. Bu inşacılık modern siyasi kültürün başlıca özelliği haline gelmiştir.

Bir kuram toplumsal tahayyüle nüfuz edip onu dönüştürdüğünde tam olarak ne olur? Çoğunlukla insanlar yeni uygulamaları benimser, üzerlerinde doğaçlamalar yapar veya bu uygulamalara dahil edilir. Yeni uygulamalar, o kuramla ilk kez ifade edilmiş yeni zihniyetle anlam kazanır; bu zihniyet uygulamaları anlamlı kılan bağlamdır. Dolayısıyla yeni anlayış katılımcılar için daha önce hiç olmadığı bir biçimde ulaşılabilir bir hal alır. Onların dünyalarının dış hatlarını tanımlamaya başlar ve nihayetinde şeylerin bilinen, sözünü etmeye değmeyecek kadar açık şekli gibi görülür hale gelir.

Gelgelelim bu süreç sadece tek yanlı, bir kuramın toplumsal bir tahayyülü dönüştürdüğü bir süreç değildir. Kuram, eylemi anlamlandırma süreci sırasında adeta parlatılır, bu uygulamaların bağlamı olarak belli bir biçime sokulur. Kant'ın, soyut bir kategorinin uzay ve zamanda gerçekliğe uyarlanması halinde "şemalaştırılmış"

olacağı yönündeki kavrayışına benzer biçimde, kuram yoğun ortak uygulama alanında şemalaştırılır.[5]

Sürecin burada sona ermesi de gerekmez. Yeni uygulama ortaya çıkardığı örtük anlayışla birlikte kuramda yapılacak değişikliklerin temelini oluşturabilir, bu da daha sonra uygulamayı etkileyebilir, vb.

Benim uzun yürüyüş adını verdiğim süreç, yeni uygulamaların ya da eski uygulamalarda yapılacak değişikliklerin ya nüfusun belli grupları ve tabakaları arasında doğaçlama yoluyla geliştiği (mesela, on sekizinci yüzyılda eğitimli elit arasında kamusal alan, on dokuzuncu yüzyılda işçiler arasında sendikalar bu şekilde gelişmiştir) ya da elitler tarafından daha geniş bir tabanın desteğini kazanmak için başlatıldığı (mesela, Jakobenlerin Paris'te kenti bölgelere ayırarak örgütlenmesi gibi) bir süreçtir. Yahut da bu yavaş gelişim ve dal budak salma sırasında, bir dizi uygulamanın insanlar için ifade ettiği anlam giderek değişmiş ve böylece yeni bir toplumsal tahayyülü ("ekonomi"yi) kurmaya yardımcı olmuştur. Bütün bu olayların sonucunda, Batı toplumlarında, dolayısıyla içinde yaşadığımız dünyada toplumsal tahayyül derin bir dönüşüm geçirmiştir.

5. Immanuel Kant, "Von dem Schematismus der reinen Verständnisbegriffe", *Kritik der reinen Vernunft* içinde, Berlin Academy Edition, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, 3: 133-9.

Üç İdealizm Hayaleti

Batı modernliği tartışmasına, başta bir kuramken daha sonra toplumsal tahayyüllerin şekillenmesine katkıda bulunmuş arka plandaki bir düzen fikriyle başlamış olmam, bazı okurların burnuna "idealizm", yani fikirlere tarihte bağımsız bir güç atfetme tavrı kokusu getiriyor olabilir. Fakat kuşkusuz, nedensel ok ters yöne çevrilmiştir. Örneğin, modern düzen anlayışında iktisadi modele verilen önem, gerçekte olup bitenleri, yani tüccarların yükselişi, kapitalist tarım biçimlerinin önem kazanması, piyasaların genişlemesi gibi olguları yansıtmalıdır. Doğru, "materyalist" açıklamaya bu şekilde ulaşılır.

Kanımca bu tür bir itiraz, fikirleri ve maddi etkenleri rakip nedensel amiller olarak gösteren yanlış bir ikiliğe dayanır. Gerçekte, insanlık tarihinde her ikisinin de bir arada bulunduğu insani uygulamalar görürüz; yani aynı zamanda hem insanlar tarafından uzay ve zamanda gerçekleştirilen ve çoğu kez zora başvurularak muhafaza edilen maddi uygulamalar hem de özkavrayışlar, anlama tarzları niteliğini taşıyan uygulamalar. Uygulamanın taşıdığı anlamı katılımcılara ifade edebilmesinin temel koşulu özkavrayışlar olduğu için, toplumsal tahayyüller tartışmasında tanımlandığı üzere bu ikisi çoğu kez birbirinden ayrılamaz. İnsani uygulamalar anlam ifade eden şeyler olduğu için, belli fikirler onlara içkindir; hangisi hangisine yol açar sorusunu sormak için ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir.

1. Bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History,* Oxford: Oxford University Press, 1979, müteakip paragraflarda bu kitabın çözümlemelerini kullandım (Türkçesi: *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. A. Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998).

Materyalizm, bir anlam ifade edecekse, farklı bir biçimde, G.A. Cohen'in tarihsel materyalizme dair ustalıklı değerlendirmesine[1] benzer biçimde formüle edilmelidir. Tarihte belli motivasyonların, yani maddi şeylere yönelik motivasyonların, sözgelimi iktisadi motivasyonların, geçimini kazanmaya ya da iktidar elde etmeye yönelik belli motivasyonların hâkim olduğu anlamına gelecek bir tez olur bu da. Bu tez üretim tarzlarının tedricen "daha yüksek" biçimlere dönüşmesini açıklayabilir. Her halükârda, bir üretim tarzı, belli fikirleri, hukuki biçimleri, genel kabul gören normları ve başka şeyleri gerektirir. Nitekim, tam anlamıyla gelişmiş kapitalizmin feodal dönemdeki emek koşullarıyla bağdaşmadığı Marksist kuramda kabul edilmiştir; zira gelişmiş kapitalizm resmen (yasal olarak) hareket serbestisi olan ve emeğini uygun gördüğü gibi satabilecek özgür emekçileri gerektirir.

Materyalist tez bu noktada, bu tür bir üretim tarzı ve yasal biçim ve fikirler çıkınında, can alıcı açıklayıcı faktörün birincisi olduğunu söyler. Failleri yeni tarzı benimsemeye yönelten temel motivasyon onları yeni yasal biçimleri benimsemeye de götürmüştür, çünkü bu hukuki biçimler bu üretim tarzı için elzemdir. Buradaki açıklama biçimi teleolojiktir, etkin bir nedensellik söz konusu değildir. Etkin bir nedensellik ilişkisinin bulunduğu farz edilir ve sunulan tarihsel anlatıya dahil edilir: Hukuki biçimler kapitalist üretim tarzını kolaylaştırdığından (etkin neden), esas itibariyle bu üretim tarzına yakın olan failler (başlangıçta ne yaptıklarının bilincinde olmasalar bile) yeni hukuki biçimleri benimsemeye teşvik edilmişlerdir. Bir "için" açıklaması ya da başka bir deyişle, teleolojik bir açıklamadır bu.

Bu biçimde formüle edilmiş haliyle materyalizmin, tutarlı hale geldiği belirtilmelidir, fakat evrensel bir ilke olarak inandırıcılığını kaybetmek pahasına. 1960'larda reklamcıların dışavurumcu bireyciliğin yeni dilini benimsemelerinde ve nihayetinde yeni idealleri kabul etmelerinde olduğu gibi, iktisadi motifin birincil önemde olduğunu ve belli ahlaki fikirlerin kabul edilmesini açıkladığını görebileceğimiz birçok bağlam vardır. Fakat Reformasyon'un iman yoluyla kurtuluş öğretisinin yayılmasını iktisadi terimlerle açıklamak pek akla yatkın değildir. Tarihteki tek genel kural, bir motivasyon düzenini daima itici kuvvet olarak belirleyen genel bir ku-

ral olmamasıdır. Tarihte fikirler daima pratiklerle sarmalanmış halde ortaya çıkarlar, bunlar salt söylemsel pratikler olsalar bile. Fakat bu fikir ve pratik çıkınlarının benimsenip yayılmasını sağlayan motivasyonlar çok çeşitli olabilir; esasında, insanlık tarihi boyunca geçerli böyle bir motivasyon tipolojimiz (iktisadi motivasyonlara karşı siyasi olanlar, siyasi motivasyonlara karşı ideal olanlar vb.) olup olmadığı bile belli değildir.

Fakat tam da fikirler böyle çıkınlar içinde geldiği için, yeni ahlak düzeni fikrinin, nihayetinde modernliğin toplumsal tahayyüllerini biçimlendirmesini sağlayacak gücü nasıl kazandığı konusunda bir iki şey söylemek hem yararlı olabilir hem de idealizmle ilgili rahatsızlıkları dağıtabilir.

Bir bakıma bu modern düzen fikrinin doğduğu ortam sayılabilecek bir bağlamdan, yani din savaşlarının yol açtığı yıkıma tepki veren kuramcıların söylemsel pratiklerinden söz etmiştim. Bu kuramcıların amacı, mezhepsel farklılıkların ötesinde istikrarlı bir meşruiyet zemini bulmaktı. Fakat bu çabanın bütününün daha da geniş bir bağlama yerleştirilmesi gerekiyor: On dördüncü yüzyılın sonundan on altıncı yüzyıla dek devam eden, feodal soyluluğun yumuşatılması veya ehlileştirilmesi süreci denebilir bu bağlama. Soylu sınıfının, çoğunlukla geniş bir takipçi kitlesine sahip, kuramsal olarak krala itaat eden ama uygulamada zorlayıcı güçlerini kraliyet güçlerinin müsaade etmediği her tür amaç için kullanabilecek kapasiteye sahip yarı bağımsız savaş beyleri konumunda iken, çoğunlukla askeri bir sıfatla hizmet veren, ama artık bu sıfatla bağımsız hareket edemeyen, Tacın/ulusun hizmetkârı konumundaki soylulara dönüşmesinden söz ediyorum.

İngiltere'de değişim esasen Tudor hanedanlığı döneminde gerçekleşti; Tudor hanedanlığı Güller Savaşı'nda krallığı harabeye çeviren eski savaşçı kastların kalıntıları üzerine yeni bir hizmet soyluluğu inşa etti. Fransa'da, eski *noblesse d'épée*'nin (kılıç soylularının) yanı sıra yeni *noblesse de robe* (cüppe soyluları) yaratmayı içeren bu süreç daha uzun ve daha çekişmeli yaşandı.

Bahsettiğim bu dönüşüm soylu ve orta tabaka elitlerin kendi kendilerine dair anlayışlarını, bütün topluma değil, fakat toplum içinde bir sınıf ya da tabaka olarak kendilerine dair toplumsal tahayyüllerini değiştirdi. Bu değişiklik yeni sosyallik modellerini,

yeni idealleri ve bu sınıfların rollerini icra etmeleri için gereken yeni eğitim nosyonlarını da beraberinde getirdi. Artık ideal olan, yarı bağımsız savaşçı, *preux chevalier* (kahraman şövalye) ve onun onurla ilgili kuralları değil, diğerleriyle birlikte hareket ederek kraliyet gücüne danışmanlık yapan ve hizmet eden nedimdi. Yeni centilmenin silah eğitiminden değil, sivil yöneticilik yapmasını mümkün kılacak hümanist bir eğitimden geçmiş olması gerekiyordu. Artık görevi, önce meslektaşlarına en nihayetinde de yönetici güce öğüt vermek ve onları ikna etmekti. Kendini takdim, belagat, ikna etme, arkadaş kazanma, heybetli görünme, lütufkârlık ve hoşa gitme yetilerinin geliştirilmesi şarttı. Eski soylular kendilerine tabi hizmetlilerle çevrili halde kendi mülklerinde yaşarlarken, zirvedeki yeni insanlar, ustaca manevralar insanı bir anda zirveye taşıyabildiği (ve hatalar da ani bir düşüşe yol açabildiği) için hiyerarşik ilişkilerin daha karmaşık, sıklıkla muğlak ve tam belirlenmemiş olduğu saraylar ve şehirlerde iş görmek zorundaydılar.[2]

Elit için hümanist eğitimin taşıdığı yeni önem burada yatıyordu. Oğlunuza at üstünde dövüşmeyi öğretmektense Erasmus veya Castiglione okutun, böylece doğru düzgün konuşmayı, iyi bir intiba bırakmayı, farklı farklı durumlarda başkalarıyla ikna edici bir şekilde sohbet etmeyi öğrenir. Yeni toplumsal alanda, soylu veya orta tabakadan çocukların kendi yollarını çizebilecekleri yeni sosyalleşme tarzları içinde anlamlı olan bu eğitimdi. Yeni sosyalliği tanımlayan paradigma törenselleştirilmiş çarpışma değil, sohbettir, bir yarı-eşitlik bağlamında konuşkan, memnun edici ve ikna edici olmaktır. Yarı-eşitlik terimiyle, hiyerarşinin bulunmamasını değil (çünkü saray toplumunda hiyerarşiden bol bir şey yoktu), daha çok yukarıda işaret edilen karmaşıklık, muğlaklık ve belirlenmemişlik gibi nedenlerle hiyerarşinin kısmen paranteze alınması gereken bir bağlamı kastediyorum. İnsan genel nezaket sınırları içinde başkalarıyla çok farklı düzeylerde konuşmayı öğrenir, çünkü memnun edici ve

2. Michael Mann'ın, İngiliz örneğinden söz ederken, "eşgüdümlü devletten organik devlete" göç adını verdiği geçiş budur (1, s. 458-63). Mann, bu devrin meşruti rejimleri (İngiltere, Hollanda) bağlamında bunu, "sınıf-ulus" adını verdiği şeyin yaratılmasına bağlar (s. 480). Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

ikna edici olmak bunu gerektirir. Sürekli mevkiinizi istismar edip astlarınızı yok sayıyorsanız ya da üstlerinizin karşısında diliniz tutuluyorsa bir yere varamazsınız.

Bu nitelikler genellikle "kibarlık" (*courtesy*) terimiyle sarmalanmıştı; sözcüğün etimolojisi bu niteliklerin sergilenmesi gereken yeri işaret eder.* Eski bir terimdir bu, on beşinci yüzyılın gösterişli Burgondiya sarayından geçip halk ozanları zamanına kadar uzanır. Fakat anlamı değişmiştir. Eski saraylar yarı bağımsız savaşçıların zaman zaman mızrak dövüşü ve hiyerarşik gösteriler sergilemek için kraliyet ailesinin çevresinde toplandıkları yerlerdi. Fakat Castiglione'nin çoksatan kitabı *Courtier*'de (Saray Nedimi) yazdığı bağlam Urbino düşesinin şehirdeki sarayıdır; saray nedimi konumundaki Castiglione sürekli burada ikamet etmektedir ve mesleği hükümdarına tavsiyede bulunmaktır. Hayat fasılasız bir sohbettir.

Daha sonraki anlamında kibarlık, başka bir terimle, "incelik"le (*civility*) ilişkilendirilir oldu. Bu da beraberinde yoğun bir arka plan getirir.

Bu öyküdeki can alıcı ilmek, bizim "medeniyet" (*civilization*) terimimizin atası ve onunla hemen hemen aynı güce sahip olan, Rönesans'ın "incelik" nosyonudur. "İncelik" bizde olan, bizim yaşam tarzımızda değer verdiğimiz faziletlerden, zarafetten ve önemli başarılardan yoksun olan ötekilerde olmayandır. Ötekiler "yabaniler"di. Terimlerden de görebileceğimiz gibi, arka plandaki temel zıtlık, ormandaki hayat ile şehirdeki hayat arasındadır.

Şehir, antiklerin izinden gidilerek, insan hayatının en iyi ve en yüksekte olduğu yer olarak görülmüştür. Aristoteles insanların doğasının sadece *polis*'te olgunluğa eriştiğini açıkça belirtmişti. İncelik "*polis*" sözcüğünün Latince çevirisi "*civitas*"la bağlantılıdır; nitekim, Yunanca sözcüğün (polis) türevleri de oldukça yakın bir anlamda kullanılmıştı: On yedinci yüzyılda Fransızlar kendilerinde olan ve yabanilerde (*sauvages)* olmayan bir şey babında bir *état policé*'den (medeniyet halinden) söz ediyorlardı. (Daha sonra, "kibar" toplum idealinin önemini de tartışacağım.)

* Burada "kibarlık" sözcüğüyle karşılamak durumunda kaldığımız "*courtesy*" terimi "*court*", yani saray kökünden gelir. Yani işaret ettiği nitelikler, saraylılara özgü olduğu düşünülen niteliklerdir. (ç.n.)

Yani bu terim kısmen yönetim tarzına işaret ediyordu. Kişi, yöneticiler ve yüksek kademelerdeki memurların da işlerini ona uyarak yerine getirdikleri bir kanun külliyatı altında, düzgün bir biçimde yönetilmelidir. Üzerlerine yapıştırılan "doğal insan" imgesinden dolayı yabanilerin böyle şeylerden yoksun olduklarına inanılıyordu. Fakat çoğu durumda onlarda gerçekten olmayan şey, bizim modern devlet dediğimiz şeyin oluşum süreciydi; onu elinde bulunduran kişilere toplum üzerinde, onu önemli biçimlerde değiştirebilecek kadar muazzam bir güç sağlayan daimi bir yönetim aracıydı.[3] Bu devlet geliştikçe, *état policé*'nin tanımlayıcı bir özelliği olarak görülmeye başlandı.

İnceliğin gerektirdiği yönetim tarzı bir ölçüde iç barışı da sağlıyordu. Gerek genç aristokratlar gerek halk arasında kabadayılığı, rasgele ve yetkisiz şiddet kullanımını veya sokak dalaşlarını hoş görmüyordu. Elbette, modern zamanların başlarında, bunlara sık rastlanıyordu. İnceliğin Rönesans söylemindeki yeriyle, medeniyetin bizim söylemimizdeki yeri arasındaki önemli fark konusunda bir uyarıdır bu. Bizler sabah gazetede Bosna veya Ruanda'daki katliamları ya da Liberya'da hükümetin düştüğünü okurken "neyse ki biz bunlar gibi değiliz, medeniyet sahibiyiz" diye düşünüp kendimizden memnun oluruz, ama tabii bunu yüksek sesle dile getirmeyecek kadar mahcubuzdur. Ülkemizde ırk ayrımı yüzünden çıkan bir çatışma itidalimizi kaybetmemize neden olabilir, fakat çabucak eski halimize döneriz.

Rönesans devrinde, incelik idealinin çok yaygın olduğu elit kesim, bu idealin başka ülkelerde mevcut olmadığının farkında olduğu gibi, kendi ülkelerinde de çok kusurlu biçimde gerçekleştirildiğinin gayet bilincindeydi. Amerika'daki yabanilerin seviyesinde olmasalar da, hatta Avrupa'da kıyıda kalmış yabani halkların (İrlandalılar ve Rusların yani)[4] ilerisinde olsalar da sıradan halk kesimle-

3. Bu, Weber'in sözünü ettiği önemli "fiziksel gücün meşru kullanım tekeli" ni içerir, ama bunun da ötesine geçer. "Politics as a Vocation", haz. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *Max Weber*, New York: Oxford University Press, 1964, s. 78.

4. John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, New York: Macmillan, 1993, s. 362. Spenser İrlandalıların "vahşi hayvanlıklarından ve (iğrenç) kirliliklerinden" dem vurmuştur; bkz. Anna Bryson, *From Courtesy to Civility*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1998, s. 53. Ortak bir görüş şöyleydi: "Soysuz insan-

rinin önünde hâlâ uzun bir yol vardı. Venedik'te 1551 yılında çıkarılan bir genel eğitim yasasına göre, yönetici elit sınıfın üyelerine bile, her kuşakta katı disiplin uygulanması gerekiyordu.[5] İncelik, bizim medeniyet hakkında düşünmeye meylettiğimiz gibi, tarihin belli bir aşamasında eriştiğiniz ve ondan sonra da elinizde tutmak için kendinizi kasmanız gerekmeyen bir şey değildi.

İncelik, Avrupalı toplumların, yukarıda soyluluğun ehlileştirilmesi olarak tanımladığım, 1400'lerden itibaren başlayan değişim sürecini yansıtıyordu. Yeni (veya yeniden bulunmuş) ideal, yeni bir hayat tarzını yansıtıyordu. Mesela, İngiliz soylularının ve orta tabakanın Güller Savaşı'ndan önceki hayatlarını Tudor hanedanlığı dönemindeki hayatlarıyla karşılaştırdığımızda, arada son derece çarpıcı bir fark görürüz; Tahta hizmet uğruna gidilen savaşlar dışında, savaşmak bu sınıfın normal hayat tarzının bir parçası değildir artık. Dört yüzyılı aşkın bir zaman buna benzer bir süreç yaşanır; ta ki sürekli bir iç barışı sağlayabilen ve ticaretin siyasi toplumun ilgilendiği esas faaliyet olarak büyük ölçüde savaşın yerini aldığı –veya en azından savaş kadar önemli olduğu– bir ülkeye normal, medeni bir ülke dendiği 1800'lere dek.

Fakat hiç direnişle karşılaşmadan gerçekleşen bir değişim değildir bu. Genç soylular kargaşa çıkarmaya yatkınlardı, karnavallar sahte ve gerçek şiddet arasındaki ince çizgide gidip geliyordu, haydutların sürüsüne bereketti, serseriler tehlikeli olabiliyordu, dayanılmaz hayat koşullarının harekete geçirdiği şehir isyanları ve köylü ayaklanmaları sıkça tekrarlanıyordu. İncelik bir ölçüde mücadeleci bir inanç olmak zorundaydı.

Düzenli yönetim inceliğin bir yüzüydü, ama başka yüzleri de vardı: Bugün teknoloji diyebileceğimiz (işte yine, bizim medeniyetimizdeki gibi), sanat ve bilim alanında görülen belli bir gelişme; rasyonel ahlaki özdenetimin gelişmesi ve ayrıca –bu son derece önemli– zevk, görgü, zarafet; kısacası, sağlam bir eğitim ve nezaket kuralları.[6]

lar, doğuştan vahşi, kaba, münasebetsiz, saygısız, haşin, yabani ve adeta barbardırlar" (Akt. Bryson, *From Courtesy to Civility, Civilization of Europe*, s. 64).

5. Hale, s. 367-8.

6. *Agy.*, s. 366. "Polite" (nazik) terimi, elbette, "civil" (medeni) diye çevrilen Yunanca kelimenin bir başka uzantısıdır.

Fakat bu gelişmeler en az düzenli yönetim ve iç barış kadar disiplin ve eğitimin meyveleri olarak görülüyordu. İnceliğin temel imgelerinden biri, onu özünde vahşi, ham bir doğayı terbiye etme veya ehlileştirmenin bir sonucu olarak yansıtıyordu.[7] Atalarımızın, bize çok dikkat çekici gelen kavimmerkezciliklerinin temelinde yatan da budur. Farklılıklarını, diyelim ki, Kızılderililerle aralarındaki farklılıkları, bugün söyleyebileceğimiz gibi iki kültür arasındaki bir fark gibi değil, kültür ile doğa arasındaki bir fark gibi görüyorlardı. Biz eğitimliyiz, disiplinliyiz, düzenliyiz, onlar değil. Onlar çiğ, biz pişmişiz.

Bu karşıtlıkta bir çiftanlamlılık olduğunu unutmamak gerekir. Birçokları inceliğin bizi güçten düşürdüğüne ve kısırlaştırdığına inanmaya teşneydi. En yüksek erdem muhtemelen kesinlikle el değmemiş bir doğada bulunuyordu.[8] Ve tabii bütün bu kavimmerkezci eğilimlerin karşısında Montaigne gibi saygın istisnalar da vardı.[9] Bununla birlikte vahşi/evcil karşıtlığı içinde düşünenlerin genel anlayışı, hangi tarafta olurlarsa olsunlar, bizi ilkinden ikincisine götüren sürecin sıkı bir disiplin içerdiği yönündedir. Lipsius bu katı disiplini "Circe'nin değneği" diye tanımlamıştır, "Circe'nin değneği, insan olsun hayvan olsun, dokunduğunu ehlileştirir, evvelce azılı ve zaptedilemez olanları korku ve itaat etme noktasına getirir."[10] "Circe'nin değneği" müthiş bir edebi imgedir ve disiplinin kulağa kolay bir şeymiş gibi gelmesini sağlar, fakat cümlenin ikinci kısmı bu dönüşümün zahmetli bir yol olduğuna işaret eder. İncelik, kendimiz üzerinde çalışmamızı, şeyleri oldukları gibi bırakmayı değil, yeniden yapmayı gerektirir. Kendimizi yeniden biçimlendirme mücadelesini içerir.

Böylece Rönesans döneminin kibarlık anlayışı, kibarlığı aynı çağın incelik anlayışına yaklaştırır.[11] Bu yakınlaşma belirmeye başlayan modern devlet altında aristokrasinin ehlileştirilmesini ve top-

7. *Agy.*, s. 367. Bkz. V. Charles'ı vahşiliği yenerken gösteren heykel.

8. *Agy.*, s. 369-71.

9. Bkz. Montaigne, "Les Cannibales", *Essais*, Paris: Garnier-Flammarion, 1969, 1. Kitap, 31. bölüm (Türkçesi: *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Cem, 1989).

10. Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes*, İng. çev. William Jones, Londra, 1594, s. 17'den aktaran Hale, *Civilization of Europe*, s. 360.

lumun içerde muazzam bir kontrol altına alınmasını yansıtır (dışarıdaki savaş başka bir meseleydi). Her iki erdem de, yeni elit toplumsal alanda birliğin sağlanması için gerek duyulan niteliklere işaret eder: "Bütün insan toplumları, kibarlık ve insanlık sayesinde muhafaza edilmiş ve korunmuştur" ve "inceliğin başlıca işaretleri sükûnet, uyum, uzlaşma, samimiyet ve arkadaşlık[tır]." Toplumsal uyumu ve kapsayıcı barışı teşvik eden erdemler, inceliğin yanı sıra "Kibarlık, Yumuşaklık, Alçakgönüllülük, Merhamet, İnsanlık"tır.[12]

İncelik tartışması bize pasifize edilmiş bir elite geçişin üçüncü yüzünü gösterir. İncelik insanların doğal bir durumu olmadığı gibi, ona kolayca da ulaşılamıyordu. Muazzam bir disiplin gayretini ve ham doğanın ehlileştirilmesini gerektiriyordu. Çocuk, "doğal" yasasızlık durumunu temsil eder ve dönüştürülmesi gerekir.[13]

Dolayısıyla incelik nosyonunu sadece soyluluğun ehlileştirilmesi bağlamında değil, toplumun bütün sınıflarını, en azından on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa toplumlarının göze çarpan özellikleri olan yeni disiplin biçimlerine –iktisadi, askeri, dini, ahlaki disipline– sokmaya yönelik son derece yaygın ve iddialı bir girişimle ilişkili olarak kavramamız gerekiyor. Gerek Protestanların gerek Katoliklerin taşıdığı daha eksiksiz bir dinsel reform arzusu ve devletlerin daha fazla askeri güç kazanma ve dolayısıyla askeri gücün gerekli bir koşulu olarak daha üretken bir ekonomiye erişme hırsları bu dönüşümün itici gücü oldu. Aslında, bu iki program çoğunlukla iç içe geçmişti; reform yapan hükümetler dini çok iyi bir disiplin kaynağı ve kiliseleri de kullanışlı araçlar olarak görüyorlardı; çoğu dindar reformcu da düzenli toplumsal hayatın, manevi değişimin temel ifadesi olduğu kanısındaydı.

Mesela püriten iyi hayat nosyonu, azizleri yeni toplumsal düzenin temel direği olarak görüyordu. Keşişlerin, dilencilerin, serserilerin ve avare centilmenlerin aylaklıkları ve düzensizliklerine karşılık, azizin "dürüst ve münasip bir meşguliyeti vardır ve duyuları aylaklıkla körelmez".[14] Fakat bu herhangi bir faaliyet değil, kendi-

11. Bryson'ın göz alıcı *From Courtesy to Civility*'sinde tanımladığı süreç budur. Bu kitaptan çok şey öğrendim.

12. Aktaran *agy.*, s. 70.

13. Bryson bu noktaya da dikkat çeker; bkz. *agy.*, s. 72.

ni ömür boyu adadığı bir iştir. "Düzenli meşgul olacağı dürüst bir işi olmayan, tutabileceği belli bir istikameti olmayan kişi, Tanrı'yı memnun edemez." Böyle der Püriten vaiz Samuel Hieron.[15]

Bu insanlar çalışkan, disiplinlidirler, yararlı işler yaparlar ve hepsinin de ötesinde güvenilirdirler. "Bir istikametler"i vardır, dolayısıyla birbirlerinin ne yapacağını kestirebilirler. Onların birbirleriyle yaptığı sözleşmelerin üstüne sağlam, güvenilir bir toplumsal düzen kurabilirsiniz. Fesat onları ayartamaz, çünkü her türlü kötülüğün anası aylaklıktır: "Aylak bir adamın beynine şeytan anında tezgâhını kurar... Hükümetin yöneticilerine karşı isyanlar ve homurdanmalar nereden çıkar? Bunun baş sebebi, aylaklıktan başka bir şey değildir."[16]

Böyle insanlarla güvenli, düzenli bir toplum kurulabilir. Fakat tabii ki herkes onlar gibi olacak değildir. Buna rağmen, Püriten tasarı bu güçlüğün de üstesinden gelir: Dindarlar yönetecekler, ıslah edilemeyenler ise kontrol altında tutulacaklardır. Baxter'ın düşüncelerine göre, yüksek kademedeki memurlar herkesi "Tanrı kelâmını öğrenmeye ve nizamı bozmadan sessizce yürümeye" zorlamalıydı, "ta ki herkes şahsen Hıristiyanlığın gönüllü bir neferi haline gelene dek."[17] Bu, tabii ki temelde Kalvin'in Cenevre'de kurduğu düzenin aynısıydı.

Nitekim, Kalvinci Reformasyon gerçek Hıristiyan itaatine giden yolu tarif ederken, çağın ağır, hatta dehşet verici toplumsal krizlerine de çare önerir gibiydi. Manevi iyileşme ve medeni düzenin kurtuluşu aynı yola çıkar gibi görünüyordu.

Başka bir deyişle, ortaçağın son dönemlerindeki elitler, tabii ruhban elitleri, giderek genişleyen bir halk bileşeniyle, daha güçlü bağlılık idealleri geliştirip kilise reformu talep etmeye başlamışken, aynı elit sınıfın üyeleri –bazen başkaları bazen de aynı kişiler– daha düzenli ve daha az şiddet içeren bir toplumsal varoluş talep

14. Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth*; aktaran Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965, s. 208.

15. Aktaran Walzer, *Revolution of the Saints*, s. 211-2.

16. Dod ve Cleaver, *Household Government*, forma X3; aktaran *agy.*, s. 216.

17. Richard Baxter, *Holy Commonwealth*, Londra, 1659, s. 274; aktaran Walzer, *Revolution of the Saints*, s. 224.

eden incelik idealini geliştiriyorlar/tekrar canlandırıyorlardı. Bu iki ideal arasında bir gerilim vardı var olmasına ama bir sembiyoz da vardı. Birbirlerini etkilemeye başlamışlardı ve hatta, gündemleri örtüşüyordu.

Nitekim bu bağlamda, incelik idealinin aktif, dönüştürücü bir gündem geliştirmesinin ardında karmaşık bir nedensel hikâye vardır. Zaman geçtikçe, askeri ve dolayısıyla mali güç elde etmeye yönelik artan talepler ve çalışkan, eğitimli, disiplinli nüfusların ekonomik performansının artması yönündeki talepler kuşkusuz bu gündemin itici gücü olmuştur. Fakat bu kısmen, yeni Stoacılık etiğinde gördüğümüz gibi, ilerlemeyi kendi içinde bir ödev olarak görmeye başlayan dinsel reform gündemiyle süren sembiyozun ve karşılıklı etkileşimin de bir sonucudur.

Olumsuz yönden bakılacak olursa, bu gündem kısmen toplumsal düzene yönelik gerçek tehlikeleri uzaklaştırma çabasıdır, kısmen de geçmişte kabul görmüş, ama yeni idealler için çabalayanları derinden rahatsız eder hale gelmiş karnaval ve kargaşa şenlikleri türünden uygulamalara karşı bir tepkidir. Burada dinsel reformla sembiyoz belirgin bir rol oynar yine, çünkü ahlaksızlığın teşhiri karşısında sinirlenmek gibi bir hassasiyet, tam da tavizsiz dinsel vicdanın bir özelliğidir.

Cinsel ahlak alanında açık örnekler görürüz. Ortaçağda Avrupa'nın çoğu bölgesinde, gayet yıkıcı sonuçlar doğurabilen zina ve tecavüze karşı makul bir koruyucu gibi görünen fahişeliğe müsamaha gösterilmişti.[18] Konstanz Konseyi bile kente akın eden çok fazla sayıda insan için geçici genelevler kurulmasına önayak olmuştu. Fakat yeni dindarlık eğilimleri cinsel saflığı vurgulama ve odak noktasını şiddet ve toplumsal bölünme günahlarından uzaklaştırma eğilimindeydi. Dolayısıyla fahişeliğe karşı yaklaşım da değişti. Fahişeliği onaylamak tasavvur edilemez hale gelmiştir, fakat fahişelik derinden rahatsız edicidir de. Düşmüş kadınları kurtarmak için sarf edilen yaygın ve sürekli çabalarda ifadesini bulan bir tür çekicilikiticilik ortaya çıkar. Bunun böyle sürüp gitmesine seyirci kalınamaz; harekete geçmek gerekir.

18. Bkz. John Bossy, *Christianity in the West*; 1400-1700, Oxford: Oxford University Press, 1985, s. 40-1.

Neticede elitler modern dönemin başlarında bu iki idealin birleşmiş gücünün etkisiyle geniş bir alanda halka ait pratiklere karşı giderek daha fazla tavır alır hale gelir. Düzensizlik, kabadayılık ve kontrolsüz şiddet olarak gördükleri şeylere karşı müsamahaları azalır. Eskiden normal kabul edilen şeyler, artık kabul edilemez, hatta rezillik olarak görülmektedir. Tanımlamış olduğum karmaşık motifler, on altıncı yüzyıl boyunca (sonrasında da zaman zaman devam eden) dört tip programın uygulanmasına yol açmıştır:

1. Yeni sosyal yardım kanunları çıkarılmıştır. Bunlar daha öncekileri önemli ölçüde değiştiren, hatta eski kanunların tam tersini içeren düzenlemelerdir. Ortaçağda yoksulluğun etrafında bir kutsallık halesi vardı. Son derece gelişmiş bir mevki bilincine sahip bu toplumun, toplumsal merdivenin kesinlikle en alt basamaklarında yer alan muhtaç ve güçsüzlere karşı sağlıklı bir acıma duygusu beslemediği anlamına gelmiyordu bu. Fakat tam da bu nedenle, yoksul kişi bir takdis fırsatı sunuyordu. Matta İncili'nin 25. suresindeki söylevde dendiği gibi, muhtaç birine yardım etmek İsa'ya yardım etmekti. Bu dünyanın muktedirlerinin gurur ve günahlarını dengelemek için yaptıkları şeylerden birisi, yoksullara yardım eli uzatmaktı. Krallar böyle yapıyordu, manastırlar da ve sonrasında zengin burjuvalar da böyle yapıyordu. Hali vakti yerinde olanlar cenazelerinde belli sayıda yoksula sadaka dağıtılmasını vasiyet ediyorlardı, onlar da bunun karşılığında merhumun ruhuna dua edeceklerdi. İncil'deki hikâyenin tersine, Lazarus'un Tanrı katında işitilen duası Dives'in ölümün mutlu uykusuna yatmasını hızlandırmış olabilir.[19]

   Fakat on beşinci yüzyılda, kısmen nüfus artışı ve mahsulün az olması yüzünden yoksulların şehirlere akın etmelerinin bir sonucu olarak, bu tutumda radikal bir değişiklik meydana gelir. Çalışabilecek durumda olanlarla, hakikaten sadakayla geçinmekten başka çaresi olmayanları kesin biçimde ayırmayı temel alan bir dizi yeni sosyal yardım kanunu kabul edilir. İlk gruba dahil olanlar sürülür ya da çok düşük ücretle ve çoğunlukla zor-

19. Bkz. Bronislaw Geremek, *La Potence ou la Pitié*, Paris: Gallimard, 1987, s. 35.

lu koşullar altında çalıştırılır. Aciz yoksullara yardım edilecektir, fakat yine çok sıkı denetlenen koşullara tabidir bu yardım ve çoğunlukla yoksulların kimi bakımlardan hapishaneleri hatırlatan kurumlara kapatılmasıyla sonuçlanır. Dilencilerin çocuklarını ıslah etme, onlara bir meslek öğretme, onları toplumun yararlı ve çalışkan üyeleri haline getirme yönünde de çaba gösterilir.[20]

Bütün bu çalışmalar –iş imkânı sağlamak, bağış, eğitim ve ıslah– hem iktisadi hem de kontrole yönelik bir önlem olarak, kapatılmayı gerektirebiliyordu. Böylece, Michel Foucault'nun izinden giderek, *le grand renfermement* (büyük kapatılma) denilen, diğer sınıflardan çaresiz insanları, en çok da delileri kapsayan bir dönem başladı.[21]

2. Ulusal hükümet, kent yönetimleri, kilise otoriteleri veya bunların bir birleşimi, yeni evlilere teneke çalma, karnaval, kargaşa şenlikleri, kilisede dans etme gibi popüler kültüre ait bazı uygulamaların üzerine çoğu kez şiddetle gittiler. Burada da bir tersine çevirme görürüz. Önceden normal görülen, herkesin katılmak için hazırlık yaptığı şey, şimdi hepten ayıplanabilir ve de bir bakıma son derece rahatsız edici görülüyordu.

Erasmus 1509'da Siena'da gördüğü karnavalı iki bakımdan "Hıristiyanlık dışı" diye kınamıştı; birincisi "kadim paganizmin izleri"ni taşıyordu, ikincisi de "insanların aşırı serbestleşmelerine cevaz veriyordu."[22] Elizabeth döneminden Püriten Philip Stubbes "şu korkunç ve bulaşıcı dans etme hastalığı"na saldırır; çünkü dans "iğrenç temaslara ve günahkâr ellemelere" yol açmaktadır ve dolayısıyla "fahişeliğe peşrev, şehvete hazırlık, murdarlığın tahriki ve her türden iffetsizliğin başlangıcı" haline gelmiştir.[23]

Burke'ün işaret ettiği gibi, kilise üyeleri popüler kültürün bu

20. *Agy.*, s. 180.

21. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classuque*, Paris: Gallimard, 1987.

22. Aktaran Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot: Scholar, 1994, s. 209.

23. Aktaran *agy.*, s. 212. 24. *Agy.*, s. 217.

yönlerini yüzyıllardır eleştirmektedirler.[24] Yeni olan şey (a) kutsal olanın yerine dair yeni endişelerden ötürü dini saldırının yoğunlaşması, (b) incelik ideali ve onun düzen, adap ve zarafet normlarının, yönetici sınıfları bu uygulamalardan vazgeçirmesidir.

3. On yedinci yüzyılda bu ilk iki hareket, üçüncü bir hareket çerçevesinde birleşti: Fransa'da ve Orta Avrupa'da, mutlakiyetçi veya planlamacı (*dirigiste*) eğilimleri olan gelişen devlet yapılarının, kendi iktidarlarını güçlendirmeyi olduğu kadar ilerlemeyi de gözeterek, tebanın iktisadi, eğitsel, manevi ve maddi refahını kurallarla şekillendirme girişimleri. Düzenli *Polizei-staat* ideali Almanya'da on beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar başı çekmiştir.[25] Bu planlamacı faaliyetin itici gücü, Reformasyon sonrasındaki durumdu; buna göre her bölgenin idarecisi (protestan bölgelerde) kilisenin yeniden düzenlenmesini denetlemek ve (bütün bölgelerde) yerleşik kuralları yürürlüğe koymak zorundaydı. Fakat denetim çabaları sonraki yüzyıla da yayıldı ve iktisadi, toplumsal, eğitsel ve ahlaki hedefleri de içine aldı. Bu hedefler biraz önce incelediğimiz alanı da kapsıyordu: Yardımların düzenlenmesi ve kimi geleneksel festival ve uygulamaların baskı altına alınması.[26] Fakat on altıncı yüzyılda, bu kontrol çabalarının ilgi alanları genişletildi, öğrenimin yerleştirilmesine, verimliliğin artırılmasına çalışıldı ve tebaya da daha rasyonel, çalışkan, gayretli ve üretime dönük bir zihniyet aşılandı. Toplum disiplin altına alınmalıydı, fakat özdisiplini sağlamak amacıyla.[27]

Uzun lafın kısası, bu, incelik idealinin kimi özelliklerini nüfusun hep daha geniş katmanlarına dayatmak anlamına geliyordu. Hiç kuşkusuz burada önemli bir saik, itaatkâr ve savaşmaya hazır askerler ile bunların maaşları ve silahları için gerekli kay-

25. Elbette bu modern anlamdaki "polis devleti" manasına gelmez. *Polizei* (polis'den türetilmiş bir diğer terim) "en geniş anlamda idare, yani ülke nüfusunun huzurlu ve düzenli yaşayabilmesini sağlamak için gereken kurumsal araçlar ve yordamlar demekti." Marc Raeff, *The Well-ordered Police State*, New Haven: Yale University Press, 1983, s. 5.

26. *Agy.*, s. 61, 86-7, 89. 27. *Agy.*, s. 87.

nakların toplanabileceği bir ahali yaratmaktı. Fakat bu düzenlemelerin çoğu (kendi anladıkları şekliyle) ilerlemeyi başlıbaşına bir amaç sayıyordu. On sekizinci yüzyıla geldiğimizde, yasamanın amaçları, Aydınlanma'ya ait fikirleri gittikçe daha fazla bünyesine katmış, bireylere ve bir bütün olarak topluma tahakkuk eden menfaatler adına insan etkinliğinin üretken, maddi yönlerini daha fazla vurgular hale gelmiştir.[28]

4. Disiplin tarzlarının, "yöntemler"in, yordamların yaygınlaşmasına bakarak bütün bu gelişimi başka bir açıdan değerlendirebiliriz. Bunlardan bazıları, özdenetim, entelektüel veya manevi gelişim yöntemleri olarak bireysel alanda ortaya çıkar; bazılarıysa bir hiyerarşik denetim bağlamı içinde aşılanır ve dayatılır. Foucault, fiziksel hareketin yakından analizine dayanan, onu parçalarına ayıran ve sonra da insanların standart bir fiziksel hareket dizisiyle çalışmasını öngören eğitim programlarının on altıncı yüzyılda nasıl çoğaldığına işaret eder. Bu eğitim programlarının uygulandığı başlıca yerler, elbette ordulardır; ordular yeni bir askeri eğitim tarzı başlatırlar, fakat sonra bu programların bazı ilkeleri okullarda, hastanelerde ve son olarak fabrikalarda da uygulanmaya başlanır.[29]

   Benliği dönüştürmeyi amaçlayan yöntemsel programların en iyi bilinenlerinden biri, manevi değişimi amaçlayan meditasyondu, Loyola'nın tinsel alıştırmalarıydı. Fakat bu iki anahtar fikir, yani yönteme dayalı meditasyon, bir yüzyıl sonra Descartes'ın önerdiği programda da ortaya çıkacaktı (ne de olsa, o da Lafléche'de Cizvitler tarafından eğitilmişti).

Bu son iki yönü birlikte ele alırsak, bir yandan incelik nosyonuyla bağlantılı yeni bir elit sosyalleşmesi modelinin geliştiğini görürüz, ki bunun paradigması yarı-eşitlik koşullarında sohbettir; öte yandan, bu inceliği hâkim tabakanın ötesine, toplumun daha geniş kesimlerine yayma tasarısını görürüz. Burada modern ahlak düzeni

28. *Agy.*, s. 178.

29. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard, 1975, 3. kısım, 1. bölüm.

nosyonuyla benzerlikler vardır. Sohbet olarak sosyallik, hiyerarşik bir düzen yerine mübadeleye dayalı bir toplum modelini akla getirebilir, elit olmayanları disiplin yoluyla dönüştürme projesi ise inceliğin özelliklerinin sonsuza değin tek bir sınıfın mülkiyetinde kalmayacağı, daha genele yayılmalarının beklendiği anlamına gelebilir. İnsanları yeni baştan yapmak hedefi de gerçeğin altında yatan ve kendini gerçekleştirmeye çalışan –ya da Macbeth'in işlediği suç karşısında, hayvanların dehşete kapıldıklarını ifade etmelerinde olduğu gibi, en azından gerçeği ihlal eden şeyler aleyhinde çalışan– yarı Platoncu bir ideal Form çerçevesinde eski düzen nosyonlarından kopulduğunu ima eder. Bu hedef, yapıcı eserde gerçekleştirilecek bir formül olarak düzen nosyonuna hayli uygun düşer, modern düzenin sunduğu da bu formüldür; toplumlar sözleşme yoluyla insanın eylemliliğinden doğar, fakat bize izlememiz gereken modeli Tanrı vermiştir.

Bunlar muhtemel bağlardır, fakat başka bağlar da vardır. Mesela, sohbet olarak toplum, Rönesans İtalya'sında ve daha sonra kuzey Avrupa'da, özellikle de İngiltere'de iç savaş sırasında ve sonrasında olduğu gibi, cumhuriyetçi kendi kendini yönetme idealini yeniden gündeme getirebilir.[30] Ya da toplumsal dönüşümün diğer faili olan "mutlak" monarşik devlet tarafından ele geçirilmiş olarak kalabilir.

Elit toplumsal bilinci, kesin olarak modern toplumsal tahayyülün kucağına itmiş gibi görünen şey, on sekizinci yüzyılda, özellikle bu işe biraz erken başlanan İngiltere'de yeni sosyalleşme tarzlarının ortaya çıkmasıydı. Bu dönemde, toplumun yönetimiyle ilgilenen elit tabakaların esasen iktisadi işlerle meşgul olanları da kapsayacak şekilde genişlediğine tanık olundu; ya egemen sınıfın üyeleri bu işlere yönelip mesela toprak sahibi oldular, ya da tüccarlar, bankerler ve genel olarak mülk sahipleri için yer açıldı.

Yarı-eşitlik koşullarının daha geniş bir uçurumu kapatması gerekiyordu. Günümüzdeki eşitlik nosyonu tam anlamıyla yaratılmasa da, topluma üyelik anlayışı genişletildi ve kibar sınıfların dili korunsa da, topluma üyelik orta sınıfa ya da soylulara ait belli özel-

30. Bkz. J.A.G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

liklerden koparıldı. Genişletilen ve artık "nezaket" denen incelik anlayışı, uyum yaratma ve toplumsal ilişkileri rahatlatma hedefine yönelmiş olarak kaldı, fakat artık farklı sınıflardan insanları bir arada tutması ve kafeler, tiyatrolar ve bahçeler de dahil yeni mekânlarda boy göstermesi gerekiyordu.[31] Daha önceki dönemlerin incelik fikrinde olduğu gibi, kibar topluma dahil olmak kişinin perspektifini genişletmesini, salt kişisel olandan daha yüksek bir varlık tarzına girmesini içeriyordu, fakat artık cömertlik erdemi ve eski savaşçı veya saray nedimi düsturlarınca teşvik edilenler kadar açıktan açığa rekabetçi olmayan bir hayat tarzı vurgulanıyordu. On sekizinci yüzyılın kibar toplumu, bir "duyarlılık" etiği dahi ortaya çıkarmıştı.

Hiyerarşiden böyle nispeten uzaklaşılması ve cömertliğin yeni bir önem kazanması, bu çağı yukarıda tanımlanan modern düzen modeline yaklaştırdı. Aynı zamanda, iktisadi işlevlerin topluma dahil edilmesi, bu düzen nosyonu ile incelik arasındaki yakınlığı da güçlendirdi.

On sekizinci yüzyıldaki bu geçiş dönemi, Batı modernliğinin gelişmesi açısından bir anlamda kritik bir dönemdir. Kibar toplum, yeni bir anlamda "tarihsel" diyebileceğimiz, yeni bir özbilince sahipti. İktisadi dayanaklarının önemine dair benzeri görülmemiş bir bilince sahip olduğu gibi, ayrıca kendisinin tarihteki yeri konusunda da yeni bir anlayışla hareket ediyordu; ticari topluma ait bir hayat tarzı, tarihin yeni ulaşılmış bir aşaması olarak görüyordu kendini. On sekizinci yüzyıl, yeni, aşamacı tarih kuramları ortaya çıkardı; bu kuramlar insan toplumunu bir dizi aşamadan geçip gelişmiş olarak görüyor, bu aşamaları iktisadi biçimlerine göre tanımlıyor (örneğin, avcı-toplayıcı, çiftçi), insan toplumunun çağdaş ticari toplumla doruğuna çıktığını ileri sürüyordu.[32] Bu kuramlar insanların, benim modern toplumların iç denetiminin sağlanması ve soyluluğun ehlileştirilmesi adını verdiğim bütün bu geçiş dönemine yeni bir ışık altında bakmalarını sağladı. Ticaret, *le doux commerce (tat-*

31. Ekz. Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society*, Londra: Longman 2001, s. 25, 36-9.

32. Bkz. örn. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londra: Transaction Books, 1980.

lı iş), askeri değerleri ve askeri hayat tarzını ikincil bir role indirme, onların insanlık kültürü üzerindeki asırlık hâkimiyetini sona erdirme gücüne sahipti.[33] Siyasi toplumlar artık yıllanmış terimlerle anlaşılamazlardı; olayların hangi çağda meydana geldiği de hesaba katılmalıydı. Modernlik, emsalsiz bir çağdı.[34]

33. Bkz. Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

34. Bkz. J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Pierre Manent, *La Cité de l'Homme*, Paris: Fayard, 1994, 1. kısım.

Dört **Büyük Kopuş**

Modern düzen fikrinin artan gücünü, gelişen incelik anlayışıyla bağlarını, nihayetinde kibar toplumda en yüksek noktasına erişmesini açıklamaya yardımcı olabilecek karmaşık bir bağlam sundum. Fakat bütün bunları daha derin ve uzun vadeli bir bağlamda da, yani bireylerin içine gömülmüş oldukları dünyadan "koparılması"nda da görebiliriz.

Hemen her bakış açısına göre, Batı modernliğinin ana özelliklerinden birisi, efsunun giderek bozulması, efsunlu güçler ve ruhlar dünyasının kararmasıdır. Hıristiyanlık dünyasında Protestan Reformasyonu'nu ortaya çıkarmakla kalmayıp Katolik Kilisesi'ni de dönüştürmüş olan reform hareketinin ürünlerinden biriydi bu. Reform hareketi, üçüncü bölümde anlatıldığı üzere, sadece kişisel davranışların düzeltilmesini değil, daha barışçıl, daha düzenli, daha çalışkan hale getirmek için toplumları da ıslah etmeyi ve yeniden oluşturmayı amaçlayan, toplumu disipline etme ve yeniden düzenleme girişiminin kaynaklarından biriydi.

Bu yeniden oluşturulmuş toplum, istikrarlı ve (giderek benimsenen anlayışa göre) rasyonel bir düzende, İncil'in taleplerini tam manasıyla ete kemiğe büründürecekti. Dünyevi hayatla manastıra kapanma arasındaki, gerçek düzenle bunun Karnaval'da periyodik olarak sekteye uğraması arasındaki, ruhlar ve güçlerin kabul edilmiş erkleriyle bunların ilahi erk tarafından sürgün edilişleri arasındaki ikili tamamlayıcılıklar eski büyülü dünyada kalmıştı. Yeni toplumda bunlara yer yoktu. Yeni düzen tutarlı, tavizsiz, yekpare bir bütündü. Efsunun bozulması yeni bir amaç ve ilke birliği getirmişti.

Bahsettiğim düzenin tedricen dayatılması dönüm-noktası-çağsonrası (*postaxial*) istikrarsız dengenin son bulması anlamına geli-

yordu. Adanma, itaat veya rasyonel biçimde anlaşılan erdemi içeren kişiselleştirilmiş din ile toplumların kolektif, çoğunlukla kozmosla ilintili ritüelleri arasındaki uzlaşma, ilkinin lehine bozulmuştu. Efsunun bozulması, reform ve kişisel din birlikte yürüyordu. Nasıl ki kilise, üyeleri ona kendi bireysel sorumluluklarıyla bağlandıklarında en kusursuz noktada oluyorsa –hatta Cemaatçi Connecticut Kilisesi gibi bazı yerlerde, bu üyeliğin açık bir koşulu haline gelmiştir–, toplum da artık bireylerden oluşan bir bütün olarak görülüyordu. Bu devrimde örtük olarak bulunan, Büyük Kopuş dediğim gelişme de, kendi mantıksal sonucuna erişmişti.

Toplumsal varoluşumuza dair yeni bir özkavrayışın, bireylere benzeri görülmedik bir öncelik veren bir kavrayışın gelişmesi ve güçlenmesi anlamına geliyordu Büyük Kopuş. Özkavrayış derken, özellikle toplumsal tahayyül dediğim şeyden, yani çağdaş Batı dünyasında toplumsal hayatımızı, daha kuram haline gelmemiş varsayımlarla kolektif olarak tahayyül etme biçimimizden bahsediyorum.

Ama önce geçen birkaç yüzyıllık tahayyülümüzdeki devrimi, daha geniş kapsamlı kültürel-dinsel gelişim sürecinden genelde anlaşılan çerçeve içine oturtmak istiyorum. İlk olarak, izlerini sürebildiğimiz kadarıyla, daha eski, daha küçük ölçekli toplumların dinsel hayatlarının kimi özelliklerine odaklanırsak, bu bin yıllık değişimin boyutları daha açıklık kazanır. Bu çağdaki hayatın büyük bölümü sadece tahmin edilebilse de, bütün insanların böyle daha küçük-ölçekli toplumlarda yaşadığı bir safha olsa gerektir.

Benim ilk dönem dini dediğim (kısmen mesela Robert Bellah'ın tabiriyle "arkaik din"i de kapsayan) şeye odaklanmak, bu hayat tarzlarının faili topluma nasıl ayrılmaz bir biçimde bağladığını üç önemli yoldan gözler önüne serer.[1]

Birincisi toplumsal olarak: Paleolitik, hatta bazı neolitik kabile toplumlarında dinsel hayat toplumsal hayata ayrılmaz biçimde bağlıdır. Bir anlamda, bu sadece ilk dönem dinlerine özgü bir şey değildir elbette. Bu toplumlardaki faillerin erişebildikleri temel dil, kutsallık kategorileri, dini deneyim biçimleri ve ritüel eylem tarzla-

1. Bkz. Robert Bellah, "Religious Evolution", *Beyond Belief*, New York: Harper and Row, 1970, 2. bölüm.

rının, toplumsal olarak tesis edilmiş dinsel hayatlarında bulunmasını kastediyoruz. Sanki, böyle küçük-ölçekli her toplum, ortak bir insani yetiyi kendi özgün üslubuyla şekillendirmiş ve ifade etmiş gibidir. Yayılmalar ve ödünç almalar vardır, ama sözcük dağarcıklarındaki farklılıklar ve imkânlar silsilesi olağanüstü çeşitliliğini korur.

Bu ortak insani dinsel yetinin ne olduğu sorusunu, bu yetiyi ontik olarak yalnızca insanların ruhlarına mı yerleştirmek, yoksa ruhu insanı-aşan manevi bir gerçekliğe verilen farklı bir yanıt olarak mı görmek gerektiği sorularını yanıtlamadan bırakabiliriz. Böyle bir şeyin insan hayatının kaçınılmaz bir boyutu olup olmadığı, insanların bunu nihayetinde arkalarında bırakıp bırakamayacakları sorularını da (bu satırların yazarının her iki konuda da güçlü şüpheleri olduğu ortada olsa da) yanıtsız bırakabiliriz. Bununla birlikte, göze çarpan ilk şey, günlük hayatın sıradan güçleri ve hayvanlarından olmayan, bir bakıma daha yüksek varlıklar olarak kabul edilen ruhlar veya güçler veya erklerle ilişki gibi bir şeyin her yerde karşımıza çıktığıdır; ikincisi de bu güçler ve erklerin çok farklı biçimlerde kavranmış ve onlarla çok farklı biçimlerde ilişki kurulmuş olduğudur. Salt kuram veya inanç farkının ötesine geçen bir fark söz konusudur burada; dini yaşama biçimlerinin repertuarındaki çarpıcı yeti ve deneyim farkına yansıyan bir fark.

Nitekim, kimi halklarda, insanların esrime gibi hallere dalmaları cin çarpması olarak anlaşılır; bazı halklarda da (bazen aynı halklarda da olabilir), bazıları gelecekten haber veren düşler görürler, bazılarında şamanlar daha yüksek bir dünyaya götürüldüklerini hissederler, başka bazı halklarda da şaşırtıcı tedavilerin belli koşullarda etkili olduğu görülmüştür, vb. Bütün bunlar modern medeniyetimizdeki çoğu kişinin eriminin ötesindedir, önceki dönemlerde yaşamış başka halkların hayatlarında da bu yetilerin hepsi yoktu, bazıları erimlerinin dışındaydı. Mesela bazı halklara göre gelecekten haber veren düşler mümkün, ama cin çarpması mümkün değildi; diğerlerine göre cin çarpması mümkündü, fakat belli tedavi yöntemleri değildi, vb.

Gelgelelim, her birimiz için mevcut olan, dinsel dil, yetiler ve deneyim tarzlarının içine doğduğumuz toplumdan geldiği olgusu, bir bakıma bütün insanlar bakımından geçerliliğini korumaktadır.

Büyük yenilikçi din kurucularının bile toplumlarında halihazırda var olan sözcük dağarcığını kullanmaları gerekir. Nihayetinde, genelde insan diliyle ilgili apaçık bir hususun, hepimizin dilimizi içinde büyüdüğümüz dil grubundan edindiğimiz ve bize verilenleri yalnızca onlara dayanarak aşabileceğimiz hususunun bir yansımasıdır bu. Fakat, tinsel sözcük dağarcıklarının çok daha fazla yolculuk yaptığı, bu dağarcıklar içinde herkes için birden fazla sözcük dağarcığının mevcut olduğu, her sözcük dağarcığının başka birçok dağarcıktan etkilendiği; kısacası, birbirlerinden uzakta yaşayan insanların dinsel hayatları arasındaki hayli sivri farklılıkların aşınmış olduğu bir dünyaya geçmiş olduğumuz açıktır.

İlk dönem dinlerinin toplumsal oluşunun ikinci yolu, Büyük Kopuş'la daha ilgilidir. Önemli dinsel eylemlerin –bu güçlere yakınlaşmak, onların sayesinde şifa bulmak ve korumalarını kazanmak, rehberlikleriyle kehanette bulunmak için tanrılara veya ruhlara niyaz etme, dua etme, kurban verme veya tövbe etmenin– baş faili bir bütün olarak toplumsal gruptu veya grup adına hareket ettiği kabul edilmiş, daha uzmanlaşmış bir faildi. İlk dönem dinlerinde, Tanrı'yla öncelikle toplum olarak ilişki kuruyorduk.

Bu ilişkinin iki yönünü de, yarım yüzyıl önce Godfrey Lienhardt tarafından anlatılmış olan, Dinkalar arasındaki kurban etme ritüellerinde görebiliriz. Kurban etmenin başlıca failleri, "zıpkın ustaları", bir bakıma tüm toplum adına hareket eden "görevliler"dir; öte yandan bütün cemaat ritüele dahil olur, herkes, dikkati sadece ritüel eyleme odaklanıncaya ve yoğunlaşıncaya dek ustaların dualarını tekrarlar. Doruk noktasına çıkıldığında "törene katılanlar tek, ayrışmamış bir gövdenin gözle görülüp elle tutulabilir parçalarıdırlar". Bu katılım çoğu kez yakarılan ilahi varlık tarafından ele geçirilmeye dönüşür.[2]

Cemaatte olup bitenlerin bundan ibaret olduğunu söyleyemeyiz. Ritüelin istenen sonucu vermesi için bu kolektif eylem elzemdir. Dinka dünyasında, tanrılara güçlü bir duayla seslenme işine öyle kendi başınıza kalkışamazsınız. "Dinka bireyinin yurdundan ve akrabalarından uzakta bir talihsizliğe uğradığında korku duy-

2. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford: Oxford University Press, 1961, s. 233-5.

masının nedeni, bireyin gerçekten ve gelenecksel olarak üyesi olduğu cemaatin birlikte hareket etmesine böyle bir önem verilmiş olmasıdır."[3]

Başlıca faillerin bir cemaat adına hareket ettiği, cemaatin de kendi tarzıyla eyleme dahil olduğu bu tür kolektif ritüel eylemleri, ilk dinlerin hemen her örneğinde görülmüş gibidir ve bazı biçimlerde günümüze kadar gelmiştir. İnsanlar "efsunlu" bir dünyada –biz modernlerin Weber'i izleyerek efsunun bozulması adını verdiğimiz süreç öncesindeki ruhlar ve güçler dünyasında– yaşamaya devam ettikleri müddetçe bu kolektif ritüeller elbette önemlerini koruyacaktır. Örneğin tarımla uğraşan köylerde ortaçağda düzenlenen "sınırları dövme" törenine* bütün kilise cemaati katılıyordu ve tören ancak bu bütünün kolektif bir eylemi olarak etkili olabiliyordu.

Toplumsal ritüele çözülmez bir bağla bağlanmış olmak, genellikle beraberinde bir özellik daha getirir. En önemli dinsel eylem kolektif olarak gerçekleştirilen eylem olduğundan ve çoğu kez belli görevlilerin –rahipler, şamanlar, büyücü hekimler, kâhinler ve şeflerin– eylemde can alıcı roller oynamaları gerektiğinden, bu rollerin tanımlandığı toplumsal düzenin kutsallaştırılması eğilimi söz konusuydu. Tabii ki bu eğilim radikal Aydınlanma tarafından dinsel hayatın en merkezi özelliği olarak tanımlanmış ve kıyasıya eleştirilmiş yönüdür. Aydınlanmanın burada açıkça ortaya koyduğu suç, eşitsizlik, tahakküm ve sömürü biçimlerine, şeylerin dokunulmaz, kutsal yapısıyla özdeşleştirilmeleri yoluyla yerleşiklik kazandırılmasıydı. "Son rahibin bağırsaklarıyla son kralın boğazlanacağı" günü görmeye can atılmasının sebebi buydu. Fakat bu özdeşleştirme aslında epey eskiye dayanır, krallar ve rahiplerin hiyerarşilerinden öncesine, eşitsizliğin çok daha fena, daha kötü biçimlerinin daha o kadar gelişmediği çok daha eski bir zamana uzanır.

Eşitsizlik ve adalet meselesinin arkasında daha derin, bugün bu ilk toplumlardaki insanların "kimliği" diyebileceğimiz şeye yakın

* İngiltere'de ve bazı Avrupa ülkelerinde hâlâ devam etmekte olan bu ritüelde, köyün sınırlarını çizdiği düşünülen belli noktalar sopalarla dövülerek belirtilir. (h.n.)

3. *Agy.*, s. 292.

bir şey yatıyor. En önemli eylemler, belirli bir biçimde ifade edilen (şefler, şamanlar, zıpkın ustaları tarafından yönetilen), bütün grupların (kabile, klan, altklan, soyların) katıldığı etkinlikler olduğundan, insanlar kendilerinin bu toplumsal matristen ayrı olması olasılığını tasavvur edemiyorlardı. Denemek akıllarına dahi gelmezdi muhtemelen.

Bunun ne anlama geldiğine dair bir fikir edinebilmek için, zihinden kolay kolay atılamayacak bağlamları düşünebiliriz. Başka bir ailede doğsaydım nasıl olurdum? Bu soru soyut bir alıştırma olarak cevaplanabilir (Cevap: Gerçekte o başka ailelerde doğmuş olanlar gibi). Ama bunu kendi kimlik duygumu inceleyerek, örnekseme üzerinden kavramaya çalışırsam; bu işe alınmasaydım nasıl olurdum, bu kadınla evlenmeseydim nasıl olurdum gibi soruları sorarsam başım dönmeye başlar. Soruyu anlamlı hale getirebilmek için kimliğimi şekillendiren katmana dalıp çok derinlere giderim. Çoğu insan için, buna benzer bir şey cinsiyetleri için de geçerlidir.

Burada dikkat çekmeye çalıştığım nokta, ilk toplumlarda, benliği belli bir bağlam dışında düşünme konusundaki bu yeteneksizliğin esasen o topluma mensup olma haline de uzandığıdır. Bizim için durumun artık böyle olmaması, şöyle olsaydım nasıl olurdu, böyle olsaydım nasıl olurdu tarzı soruların çoğunun sadece düşünülebilir olmakla kalmayıp yakıcı pratik meseleler ("Acaba göç etsem mi? Başka bir dine mi girsem mi/dinden çıksam mı?" soruları gibi) olarak ortaya çıkmaları, topluma gömülmüş olma halinden ne kadar çıkmış, kopmuş olduğumuzun ifadesidir. Bunun bir diğer meyvesi de soyut soruyu hayal gücüne dayanarak gerçekleştiremesek bile düşünebilme yeteneğimizdir.

Dolayısıyla topluma gömülmüşlük, toplumla ayrılmaz bağlara sahip olmak dediğim şey, kısmen bir kimlik meselesidir. Bireyin benlik duygusu açısından, insanın kendisini belli bir matrisin dışında hayal edememesi anlamına gelir. Fakat bu aynı zamanda toplumsal bir gerçeklik olarak da anlaşılabilir; bu durumda da toplumsal varoluşumuzu birlikte tasavvur etme biçimimize işaret eder, örneğin, en önemli eylemlerimiz, bunları yerine getirmek için belli bir biçimde yapılanmış olması gereken bütün topluma ait eylemlerdir. Bu tür toplumsal tahayyüllerin hüküm sürdüğü bir dünyada büyümek benlik duygumuza sınırlar koyar.

Böylece toplumun kopmaz, ayrılmaz bir parçası haline gelinir. Fakat bu, kozmosun kopmaz, ayrılmaz bir parçası olmayı da beraberinde getirir. Çünkü ilk dinde, uğraştığımız ruhlar ve güçler pek çok yoldan dünyaya karışmışlardır. Ortaçağdaki atalarımızın efsunlu dünyasına bakacak olursak bunun sayısız örneğini görebiliriz: İbadet ettikleri Tanrı dünya üstü olsa da, onlar yine de şeylere gömülü olan intrakozmik ruhlar ve nedensel güçlerle temasta olmak zorundaydılar; kutsal kalıntılar, kutsal yerler vb. İlk dinde, yüksek tanrılar bile sık sık dünyanın belli özellikleriyle özdeşleştirilmişlerdir ve "totemcilik" denilen fenomenin mevcut olduğu yerlerde, dünyanın kimi özelliklerinin, örneğin bir hayvanın ya da bitki türlerinin, bir grubun kimliğinin merkezi olduğunu bile söyleyebiliriz.[4] Hatta özel bir coğrafi bölge bile, dinsel hayatımızın esası olabilir. Belli yerler kutsaldır. Ya da arazinin görünümü bize kutsal zamanda şeylerin özgün halini anlatır. Atalarla ve bu kutsal zamanla bu görünüm aracılığıyla bağlantı kurarız.[5]

Toplum ve kozmosla bu ilişkinin yanı sıra, var olan gerçekliğe gömülmenin, onun kopmaz, ayrılmaz bir parçası olmanın ilk dinde görebildiğimiz üçüncü bir biçimi daha vardır. "Yüksek" dinler diye düşünmeye meylettiğimiz dinlerle ilk din arasındaki en çarpıcı tezat da buradan kaynaklanır. İlk dinde insanlar tanrılara ve güçlere dua ettiklerinde ya da onları yatıştırmaya çalıştıklarında refah, sağlık, uzun ömür ve bereket isterler; hastalık, yokluk, kısırlık, vakitsiz ölümden esirgenmeyi dilerler. Burada, anında anlayabildiğimiz ve birçok eklemede bulunmak istesek de bize çok doğal gelen, insanın gelişimine dair bir anlayış vardır. Burada olmayan ve sonraki "yüksek" dinlerde temel önem taşıyormuş gibi görünen şeyse, bu sıradan anlayışı radikal biçimde sorgulamamız gerektiği, bir şekil-

4. Bkz. örn. *agy.*, 3. bölüm; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris: Gallimard, 1963, 3. bölüm.

5. Bu Avustralya'daki yerli dininin çok tartışılan bir özelliğidir; bkz. Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris: Alcan, 1937, s. 180; Caillois, *L'Homme*, s. 143-5; W.E.H. Stanner, "On Aboriginal Religion", *Oceania*'da altı makalelik bir dizi, s. 30-3 (1959-63). Toprakla aynı bağın İngiliz Columbia'sındaki Okanaganlar'da da görüldüğü belirtilmiştir; bkz. Jerry Mander ve Edward Goldsmith, *The Case against the Global Economy*, San Francisco: Sierra Club Books, 1996, 39. bölüm.

de bu anlayışın ötesine geçmeye çağrıldığımız fikridir.

Her şeyin amacı insanın gelişimidir anlamına gelmiyor bu sözlerim. İlahi olanın, bazıları bize zarar veren başka amaçları da olabilir. İlk dinlerde, ilahın bize karşı hep lütuftan başka şeyler de sunduğuna dair bir anlayış vardır; ilahlar bazen kayıtsız kalabilirler ya da bizim gidermemiz gereken bir düşmanlık veya kıskançlık ya da öfke içinde olabilirler. Prensipte hayırseverlik ağır bassa da, tövbe etmenin veya "trickster" adı verilen kuraltanımaz kutsal kişilerin bunları gidermeye katkısı olabilir. Fakat bütün bunlardan geriye, ilahın müşfik amaçlarının o bildik insanın-gelişimi çerçevesi içinde tanımlandığı gerçeği kalır. Yine, kimi insanların, peygamberler veya şamanlara özgü yetilere, sıradan insanları aşan yetilere sahip olması mümkündür. Fakat sonuçta bunlar, normalde anlaşıldığı şekliyle esenliğin hizmetindedirler.

Hıristiyanlık veya Budizm gibi dinlerde ise insan gelişiminin ötesine geçen bir bizim iyiliğimiz nosyonu görürüz, buna göre, insani gelişim ölçütlerine göre, tamamıyla başarısız olmakla bile, hatta böyle bir başarısızlık *aracılığıyla* (genç yaşta bir çarmıhta ölerek örneğin) kazanım elde edebiliriz ya da kazanım elde etmek için bu gelişim sahasını hepten terk etmemiz (yeniden doğum devrini sona erdirmemiz) gerekebilir. İlk dinler açısından Hristiyanlığın paradoksu, Tanrı'nın insanlara kayıtsız şartsız cömert olduğunu iddia eder gibi görünmesi (ilk dinlere özgü ilahın bu konudaki kararsızlıklarının hiçbiri yoktur onda), ama amaçlarımızı bizi gelişimin ötesine götürecek şekilde yeniden tanımlamasıdır.

Bu bakımdan, ilk dinin modern dışlayıcı hümanizmle ortak bir yanı vardır; Aydınlanma sonrası birçok modern kişinin paganlığa duyduğu sempatide hissedilen ve dile getirilen bir ortaklıktır bu. John Stuart Mill, "Pagan benliğin kendini ileri sürmesi"nin, en az "Hıristiyanlığın benliği inkârı" kadar, hatta belki de daha fazla geçerli olduğunu düşünmüştü.[6] (Tam aynı biçimde olmasa da, çoktanrıcılığa duyulan sempatiyle bağlantılıdır bu). Modern hümanizmi benzersiz kılan, elbette, bu gelişimin daha yüksek bir şeyle ilişki gerektirmediği fikridir.

6. John Stuart Mill, "On Liberty" *Three Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 77.

İlk dönem dini, çoğu kişinin "dönüm-noktası-çağ-sonrası dinler" adını verdiği şeyle çelişir.[7] "Dönüm-noktası-çağ-sonrası dinler" terimiyle, Karl Jaspers'ın "dönüm-noktası-çağı" adını verdiği[8], farklı medeniyetlerde birbirlerinden bağımsız olarak çeşitli "daha yüksek" din biçimlerinin ortaya çıktığı, Konfüçyüs, Gautama, Sokrates ve İbrani peygamberler gibi kurucu şahısların damgalarını vurduğu, MÖ son bin yıllık olağanüstü döneme göndermede bulunulur.

Daha önce olup bitenle karşılaştırıldığında, bu dönemdeki dinlerin şaşırtıcı özelliği, bir başka deyişle önceden kestirilmelerini güçleştiren şey, yerleşmişliğin, gömülmüşlüğün üç boyutunda birden, yani toplumsal düzende, kozmosta ve insan için neyin iyi olduğunda bir kopuş başlatmış olmalarıdır. Fakat bu kopuş, hepsinde birden, birdenbire ortaya çıkmamıştır. Belki bazı bakımlardan, Budizm bu kopuşu en geniş kapsamlı olarak gerçekleştirmiş dindir; çünkü ikinci boyutu radikal biçimde ortadan kaldırır; bizzat dünyanın düzeni kuşku konusu olur, çünkü yeniden doğum çarkı ıstırap demektir. Hıristiyanlıkta da buna benzer bir şey vardır; dünyamızın çivisi çıkmıştır ve baştan kurulmalıdır. Fakat bu bin yıllık dönem sonrası kimi zihniyetler, Konfüçyüs ve Platon'da çok farklı biçimlerde gördüğümüz gibi düzenli bir kozmosla ilişki duygusunu korurlar; yine de bu düzenli kozmosla, halihazırdaki fazlasıyla kusurlu toplumsal düzen arasında bir ayrım yaparlar ve böylece kolektif dinsel hayat yoluyla kozmosla kurulan yakın bağ sorunlu bir nitelik kazanır.

Fakat hepsinden önemlisi, bu bin yıllık dönemde ortaya çıkan dinlerde gözlenen, insanın iyiliğine yönelik düzeltmeci tutumdur herhalde. Bu dinlerin hepsi de az çok radikal bir biçimde, insan gelişimine dair kabul edilmiş ve görünüşte tartışılmaz kavrayışları, dolayısıyla kaçınılmaz olarak, bu gelişimin gerçekleşmesini sağladığı varsayılan toplum yapılarını ve kozmosun özelliklerini sorgular.

7. Bkz. örn. S. N. Eisenstadt, haz., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press, 1986; Bellah, "Religious Evolution".

8. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürih: Artemis, 1949.

Aradaki karşıtlığı şöyle koyabiliriz: Bahsettiğimiz bin yıllık dönem sonrası dinden farklı olarak, ilk din, tartışmakta olduğum üç boyut açısından, şeylerin düzenini kabullenmeyi içeriyordu. W.E.H. Stanner, Avustralya yerlilerinin dinleri üzerine yazdığı dikkat çekici bir makaleler dizisinde, yerlilerin maneviyatında merkezi bir yeri olan "rıza kipi"nden söz eder. Yerliler bin yıllık dönem sonrası çeşitli dini girişimlerden kaynaklanan o "hayatla didişme" tavrını sergilemiyorlardı.[9] Bahsedilen karşıtlık, bazı bakımlardan kolayca gözden kaçırılabilir, çünkü yerli mitolojisi şeylerin düzeninin Rüya Zaman'da (zamanın dışındaki özgün zamanda, "her-dem"de) meydana geliş biçimleriyle ilgili olarak, hilekârlık, düzenbazlık ve şiddet yüzünden yaşanan birçok felaket öyküsü içerir; bu hikâyelerde insan hayatı sona erer, fakat eksilmiş ve bölünmüş bir tarzda yeniden ortaya çıkar, böylece hayat ile ıstırap arasındaki esas bağlantı bâki kalır ve birlik bölünmeden ayrılamaz. İncil'deki Tekvin'in ilk bölümünde anlatılan da dahil, Düşüş'ten bahseden başka öyküleri çağrıştırıyor gibi gelebilir bu. Fakat Hıristiyanlığın Düşüş'ü ele alış biçiminc ters düşer, çünkü yerliler için başlangıçtaki zamanın düzeniyle bağlarını ritüel ve içgörü yoluyla yeniden sağlama ve "Rüya"yı izleme buyruğu, iyi ile kötünün iç içe geçtiği bu parçalanmış ve hasar görmüş yazgıyla bağlantılıdır. İlk çatlağın tamir veya telafi edilmesi ya da ilk hasarın giderilmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte gelen ritüel ve bilgelik, beraberinde karşı konulamaz olanı kabullenip "değiştirilemeyeni neşeyle kutlamayı" bile getirebilir.[10] İlk Felaket bizi, Tekvin öyküsünde olduğu gibi, kutsal ya da daha yüksek olandan ayırmaz veya ona yabancılaştırmaz; tersine bizim "izleme"ye çalıştığımız kutsal düzenin biçimlendirilmesine katkıda bulunur.[11]

9. Stanner, "On Aboriginal Religion", *Oceania* 30, no. 4 (Haziran 1960): s. 276. Ayrıca bkz. aynı yazardan "The Dreaming", haz. W. Lessa ve E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion* içinde, Evanston, Illinois: Row, Peterson, 1958, s. 158-67.

10. Stanner, "On Aboriginal Religion", *Ocenia* 33, no. 4 (Haziran 1963): s. 269.

11. Burada, Bellah'ın "Religious Evolution"da yaptığı benimkinden çok daha zengin dinsel gelişim izahının büyük yararını gördüm. Benim kurduğum karşıtlık Bellah'ın tespit ettiği aşamalar dizisinden çok daha basit; ilkel ve arkaik be-

Bahsettiğim bin yıllık dönemdeki din, önceki çağlardaki dinsel hayatı ortadan kaldırmadı. Daha önceki uygulamaların özellikleri değiştirilmiş olarak da olsa, pek çok bakımdan yüzyıllar boyunca dinsel hayatın büyük bölümünü tanımlamayı sürdürdü. Söz konusu değişiklikler elbette sadece bu bin yıllık çağın formülasyonlarından değil, bünyesinde daha fazla hiyerarşik örgütlenme ve nüve halinde devlet yapısı barındıran geniş ölçekli, daha ayrışmış ve çoğunlukla da kent-merkezli toplumların büyümesinden kaynaklanıyor. Hatta devlet gücünün varlığı tam da ihtiyaç duyduğu dini hayatı ve toplumsal yapıları bir parça kontrol etmeyi ve şekillendirmeyi gerektirdiği, dolayısıyla bu hayatı ve bu yapıları saran el sürülemezlik duygusunu ortadan kaldırdığı için bu değişikliklerin de kopuş sürecinde kısmen rol oynadığı ileri sürülmüştür.[12] Kanımca bu tez hakkında söylenebilecek çok şey var, aslına bakarsanız ileride ben de buna benzer bir tez geliştireceğim, fakat şimdi dönüm noktası niteliğindeki bin yıllık devrin önemine odaklanmak istiyorum.

Bu devir, bütün toplumların dini hayatını bir çırpıda tamamen değiştirmiş değildir. Fakat dinin yerinden edilmesi yolunda yeni imkânlara yol açmıştır; ilahi olanla ya da daha yüce olanla bir bağ aranmıştır: Gelişmeye dair geçerli nosyonları ciddi biçimde ıslah eden, hatta onların ötesine geçen, bireylerin kendi başlarına kurabileceği ve/veya yerleşik kutsal düzenle alakası olmayan yeni toplumsallık biçimleri yoluyla kurulabilecek bir bağdır bu. Böylece keşişler, bhikhu'lar (budist keşişler), sanyassi'ler (hindu keşişler, münzeviler), hayatlarını bir külte veya tanrıya adamış olanlar kendi başlarına yola koyulurlar ve buradan benzeri görülmemiş toplumsallık biçimleri boy verir: inisiyasyon grupları, sofu mezhepler, sangha (budizmde keşişler grubu), manastır mezhepleri vb.

Bütün bu durumlarda, genel olarak toplumun dini hayatı karşısında bir mesafe, bir farklılık, hatta kopuş söz konusudur. Bahsettiğim bu kopuş, çeşitli tabakalar, kastlar ya da sınıflara göre farklılık-

nim erken din kategorimde kaynaşmıştır. Ben dönüm-noktası-çağa ait formülasyonların, kopuşu güçlendiren yönelimlerini daha keskin bir biçimde belirginleştirmek istedim.

12. Bkz. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985, 2. bölüm.

lar sergiliyor olabilir ve yeni bir dini zihniyet bunlardan birine yerleşebilir. Fakat sıklıkla yeni bir inanç bütün bunları dikine kesebilir, özellikle de üçüncü boyutta, insanın iyiliğine ilişkin "daha yüksek" bir fikirden kopuş söz konusu olduğunda.

Kaçınılmaz olarak burada bir gerilim vardır, ama çoğu kez, bütünün birliğini sağlamaya, farklı dini biçimlerin birbirlerini tamamladığı hissini yeniden kazanmaya yönelik bir girişim de vardır. Nitekim, kendilerini tamamıyla daha yüksek dini biçimlere adamış olanlar, daha eski dini biçimlere bağlı kalıp insani gelişim için başka türlü Güçler'den medet umanları daima ayıplıyor gibi görünseler de, onlarla bir yardımlaşma ilişkisi içinde oldukları da söylenebilir. Sıradan halk keşişleri besler ve böylece kendilerini kutsal yolda biraz daha öteye taşıyabilecek, ama ayrıca onları hayatın tehlikelerinden korumaya, sağlıklarını, servetlerini ve bereketlerini artırmaya da yarayan liyakati kazanır.

Tamamlayıcılık yönündeki çekim öyle kuvvetlidir ki, Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi daha yüksek bir dinin bütün toplumu ele geçirdiği ve onunla kıyas götürecek hiçbir şeyin kalmadığı düşünülen toplumlarda bile, (Max Weber'in terimini kullanırsak) kendilerini adamış dinsel "virtüöz" azınlıkları ile hâlâ büyük ölçüde insani gelişime yönelik olan toplumsal kutsalın kitlesel dini arasındaki fark, bir yanda zorlanmanın diğer yanda hiyerarşik tamamlayıcılığın bulunduğu aynı bileşim yoluyla ayakta kalmış veya kendini yeniden kurmuştur.

Bizim modern bakış açımızdan, dışarıdan bakıldığında, bu bin yıllık devirdeki tinselliklerin koparma, yerinden çıkarma gibi etkilerini tam anlamıyla göstermeleri, çoğunluğun sürdürdüğü dini hayatın, yani eski kalıpların içinde kaskatı kesilmiş dini hayatın zorlamasıyla adeta dört bir yandan kuşatılmış oldukları için engellenmiş gibi görünmektedir. Belli bir dini bireycilik biçimi ortaya çıkarmışlardı, fakat bu Louis Dumont'un "l'individu hors du monde"un (öte dünyalı bireyin) beratı dediği şeydi.[13] Yani, bu elit azınlığın hayat tarzıydı ve "dünya"ya göre marjinaldi veya onunla gerilim içindeydi. Burada "dünya" hem daha yüce veya kutsal olanla

13. Louis Dumont, "De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde", *Essais sur l'individualisme*, Paris: Seuil, 1983.

ilişkili olarak düzenlenmiş kozmos hem de kozmosla ve kutsal olanla ilişkili olarak düzenlenmiş toplum anlamına geliyordu. Bu dünya hâlâ bir gömülmüşlük, ayrılmaz bağlara sahip olma matrisiydi ve hâlâ toplumsal hayatın kaçınılmaz çerçevesini oluşturuyordu ki bir şekilde onun menzili içinde kaldıkları müddetçe, ona sırtını dönmeye çalışan bireylerin toplumsal hayatı da bu çerçeveye dahildi.

Fakat şimdi dünyanın kendisinin bireyler tarafından meydana getirilen bir şey olarak görülebilmesi için bu matrisin kendisinin de dönüştürülmesi, dönüm noktası niteliği taşıyan bin yıllık devirdeki tinselliğin kimi ilkelerine göre yenilenmesi gerekiyordu. Bu da Dumont'un deyişiyle "l'individu dans le monde"un (bu dünyalı bireyin) beratıydı; sıradan dünyevi hayatında kendisini öncelikle bir birey olarak gören failin, yani, Batı modernliğindeki failin.

Bu dönüştürme projesi, önceki bölümlerde tanımladığım projedir: Efsunlu bir kozmosla bağlarını temizleyip tinsel olan ile geçici olan arasındaki, Tanrı'ya adanmış hayatla dünyadaki hayat arasındaki, düzen ile kaynağı olan kaos arasındaki eski tamamlayıcılıkların tüm izlerini silerek toplumu Hıristiyanca bir düzenin taleplerine göre çok ayrıntılı bir biçimde yeniden kurma girişimi.

Bu proje sırf biçimi veya işleyiş tarzı yüzünden tamamıyla bireyi toplumdaki yerinden koparan, birey ile toplum arasındaki bağı çözen bir nitelik taşıyordu. Bu biçim ya da işleyiş tarzı, nesneleştirme ve araçsal bir tutum takınma yoluyla davranışlar ve toplumsal biçimlerin disiplinli olarak yeniden kurulması olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte amaçları esasen bireyin bağlarını koparmayla ilgiliydi. Topluma gömülmüşlüğün ikinci boyutunu ortadan kaldıran efsunun bozulması eğiliminde de bu açıkça görülür. Hıristiyanlık bağlamında da görebiliriz bunu. Bir açıdan, Hıristiyanlık burada dönüm noktası niteliğindeki o binyıllık devre özgü herhangi bir tinsellik gibi işler; hatta, benzer bir başka tinsellikle, yani Stoacılıkla birlikte işler. Fakat Hıristiyanlığa özgü tarzlar da vardı. Yeni Ahit aile, klan ve toplum dayanışmalarını terk ederek veya nispi hale getirerek Krallığın bir parçası olma çağrılarıyla doludur. İnsanın doğuştan değil, kişisel bir çağrıyı cevaplama yoluyla üyesi olduğu bazı Protestan kiliselerinin işleyiş biçimlerine de bunun ciddi olarak yansıdığını görürüz. Bu da bir sözleşme üzerine kurulmuş ve niha-

yetinde özgür bireylerin kararıyla meydana getirilmiş toplum kavrayışının güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Nispeten açık bir hısımlıktır bu. Fakat ben, toplumu modern "bu dünyalı birey"i yaratarak yeniden kurmaya yönelen Hıristiyan veya Hıristiyan-Stoacı girişimin etkisinin çok daha yaygın ve çok yönlü olduğunu savunuyorum. Bu girişim, önce ahlaki sonra da toplumsal tahayyülün modern bireycilik yönünde ilerlemesini sağladı. On yedinci yüzyıldaki doğal hukuk kuramının yeni ahlaki düzen kavrayışında ortaya çıktığını gördüğümüz şey işte budur. Doğal hukuk kuramı, ağırlıklı olarak Stoacılıktan esinlenmişti ve kurucuları da Hollandalı neo-Stoacılar Justus Lipsius ve Hugo Grotius'du. Fakat bu, insan toplumunun iradi olarak yeniden kurulmasına can alıcı bir yer vermesi anlamında Hıristiyanlaştırılmış ve modern bir Stoacılıktı.

Hem tamponlanmış kimliğin hem de reform projesinin bağların koparılmasına yardım ettiğini söyleyebiliriz. Topluma gömülmüşlük yukarıda da dediğim gibi, hem bir kimlik –benliğin tahayyülünün önündeki bağlamsal sınırlar– hem de toplumsal tahayyül meselesidir: Toplumun bütününü düşünebilme veya hayal etme biçimlerimizdir. Fakat bu yeni tamponlanmış kimlik, kişisel bağlılık ve disiplin üzerindeki ısrarıyla daha eski kolektif ritüel ve aidiyet biçimleri karşısındaki mesafeyi, yabancılamayı, hatta düşmanlığı artırmış ve reform çabaları bunları yürürlükten kaldırmayı tasarlar olmuştur. Disiplinli elitler, hem benlik duyguları hem de toplum projeleri bakımından, bireylerin meydana getirdiği bir toplumsal dünya kavrayışına meyletmişlerdir.

Böyle geniş kapsamlı tarihsel yorumlarla ilgili bir sorun var. Weber'in Protestan etiğinin gelişimi ve kapitalizmle ilişkisi hakkındaki teziyle ilgili tartışmada da dikkat çekilmiş olan bir sorun. Weber'in tezi gerçekten de burada söylediklerime benziyor; var olduğunu iddia ettiğim daha geniş çaplı bağlantının bir örneği. Kaynaklarından birinin Weber olduğu açık.

Weber'in tezine getirilen itirazlardan biri, sözgelimi mezhepsel bağlılıklarla kapitalist gelişme arasındaki açıkça izlenebilir bağıntıların bu tezi doğrulamayacağıdır. Fakat etkinin daha yaygın ve dolaylı olması, manevi bakış açısı ile iktisadi ve politik uygulama arasındaki bu tür ilişkinin doğası gereğidir. Marksizmin en kaba bi-

çimlerini izleyerek, bütün değişimlerin tinsel olmayan faktörlerce, diyelim iktisadi motiflere dayanarak açıklanabileceğine, böylece manevi değişikliklerin daima bağımlı değişkenler olduğuna gerçekten inanmış olsaydık mesele kalmazdı. Fakat esasında, üçüncü bölümde tartıştığım gibi çok daha yakın ve karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bazı ahlaki özkavrayışlar, bazı uygulamaların kopmaz birer parçasıdır; bu da, bu kavrayışların hem bu uygulamaların yayılmasıyla öne çıktıkları hem de onları şekillendirdikleri ve yerleşiklik kazanmalarına katkıda bulundukları anlamına gelebilir. Uygulamaların daima önce geldiklerine inanmak da karşıt görüşü, bir biçimde tarihi harekete geçirenin fikirler olduğu görüşünü benimsemek de aynı ölçüde abestir.

Fakat bu bizi bazı toplumsal biçimler ile bazı tinsel gelenekler arasındaki ilişkiye dair makul hükümlere varmaktan alıkoymaz. Anglo-Sakson kapitalist girişimcilik biçimleri, sözgelimi Çin'deki girişimcilik biçimleri kadar ailc ilişkilerine bağlı değilse, ki bu inkâr edilemez görünüyor,[14] bunun, Konfüçyüsçülükte ailenin merkezi önemde olması ile Protestan kavrayışındaki bireysel kilise üyeliği arasındaki farkla hiç mi ilişkisi yoktur sahiden? Aradaki mikro-bağlantıların hepsinin izlenmesi mümkün olmasa bile, bu soruya olumsuz bir yanıt verilemez gibi görünüyor.

Keza benim tezim de, modern Batı kültüründe, bireyin kuşku duyulmayan önceliği (modern ahlak düzeni kavrayışının temel özelliklerinden biridir bu) ile toplumu dönüm-noktası-niteliğindeki binyılın tinselliğine özgü ilkelerden yola çıkarak dönüştürmeyc yönelik eski radikal girişimler arasında bir bağ kurmaya çalışıyor, bir başka deyişle, bugünkü özkavrayışımızın nasıl geliştiğinin izini sürüyor.

Bireyin haklarının geri alındığını anlatan kayıp hikâyeleri hâlâ hüküm sürdüğü için, bu tür bir soykütüğünün izini sürmemize gerek yokmuş gibi gelebilir pekâlâ. Bu hikâyelerin güçlü bir etkisi vardır, çünkü bireycilik bize sağduyu gibi gelmeye başlamıştır. Modernlerin hatası şudur: Bu birey anlayışını öyle verili kabul etmişlerdir ki, bu anlayış "doğal olarak" bizim ilk tam özkavrayışımız olarak ele alınır olmuştur. Nasıl ki modern epistemolojik dü-

14. Bkz. Fukuyama, *Trust*.

şüncede, önce şeylerin tarafsız bir tanımının etkisi altına girdiğimiz, değerlerin ise devreye daha sonra girdiği düşünülüyorsa, burada da kendimizi önce bireyler olarak kavradığımız, daha sonra da ötekilerin ve toplumsallık biçimlerinin farkına vardığımız düşünülür. Bu da modern bireyciliğin doğuşunu, bir kayıp hikâyesiyle anlamayı kolaylaştırır: Eski ufuklar silinip gitmiş, yanıp kül olmuştur, temeldeki o his, hepimizin birer birey olduğu hissi bu kayıptan doğmuştur.

Bense tersine, kendimize dair ilk kavrayışımızın topluma derinden gömülmüş olduğunu, toplumla ayrılmaz bağlar içinde olduğunu ileri sürüyorum. Esas kimliğimiz baba, oğul vb. ve bu kabilenin bir üyesi olmaktı. Kendimizi öncelikle özgür bireyler olarak kavramamız daha sonradır. Sadece kendimizle ilgili tarafsız görüşümüzdeki bir devrim değildi bu, kimlik değişimlerinde her zaman olduğu gibi ahlaki dünyamızda da köklü bir değişimi beraberinde getirdi.

İlk dinin toplumsallığını anlatırken, bu ilişkinin iki yönü olduğunu söylemiştim. Burada, topluma gömülmüşlüğün biçimsel ve maddi tarzları arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. İlk düzeyde, daima topluma gömülmüşüzdür, onunla ayrılmaz bağlarımız vardır; kimliklerimizi diyalogla, belli bir dile dahil olmakla öğreniriz. Ama içerik düzeyinde öğrenebileceğimiz şey, bir birey olmak, kendi görüşlerimize sahip olmak, Tanrı'yla kendi ilişkimizi kurmak ve kendi dönüşüm deneyimimizdir.

Böylece Büyük Kopuş ahlaki-toplumsal düzen anlayışımızda bir devrim olarak ortaya çıkar. Ve ahlak düzeni fikirleri ona eşlik etmeyi sürdürür. Bir birey olmak Robinson Crusoe olmak değildir, diğer insanların arasında belli bir biçimde yer almaktır. Biraz önce sözü edilen bütüncülüğün aşkın zorunluluğunun yansımasıdır.

Bu bizi kozmik kutsaldan tamamen koparır, daha önce dönüm-noktası-çağ-sonrası hareketlerde olduğu gibi kısmi ve bazı kişiler için söz konusu olan bir kopuş değildir bu, tam bir kopuştur. Bizi toplumsal kutsaldan da koparır ve tasarımcı olarak Tanrı'yla yeni bir ilişki önerir. Bu yeni ilişki gölgelenebilir bir ilişkidir, çünkü ahlak düzeninin altında yatan tasarım sıradan insani gelişime yönelmiş gibi görünebilir. Dönüm-noktası-çağdaki devrimin bu aşkın yanı, bu dünyadaki iyinin öte dünyadaki iyiden net bir biçimde ayrılmasıyla kısmen eski haline döndürülmüştür veya döndürülebilir.

Fakat sadece kısmen, çünkü gelişim nosyonları modern ahlak görüşümüzün gözetimi altında kalır: Kınanmamaları için ahlak düzeninin kendisinin taleplerine, adalet, eşitlik, tahakküm etmeme taleplerine uymaları gerekir. Dolayısıyla bizim gelişme nosyonlarımız sürekli gözden geçirilebilir. Bu bizim, dönüm-noktası-çağ-sonrası durumumuza özgü bir şeydir.

Büyük Kopuş'un bu son safhası gücünü büyük ölçüde Hıristiyanlık'tan almıştı. Fakat, İvan İllich'in unutulmaz deyişiyle, bir bakıma onun "yozlaşma"sıydı da.[15] Gücünü ondan almıştı, çünkü İncil de bir kopuştur. İncil'in yerleşik dayanışmalardan kopma yönündeki çağrılarından yukarıda söz etmiştim. Ama bu talep, İlich'in açıkladığı gibi, İyi Samiriyeli gibi bir meselde çok daha güçlü olarak ortaya çıkar. Açıkça dile getirilmemiştir, ama hiç kaçınılamayacak bir imadır. Samiriyeli kutsal toplumsal sınırların taleplerine uysaydı, asla durup yaralı Yahudi'ye yardım etmezdi. Açıktır ki Krallık tamamen başka tür bir dayanışmayı gerektirir, bizi bir *agapê* (ulvi insanlık aşkı) ağına bağlayacak bir dayanışmayı.

İşte yozlaşma burada devreye girer: Ortaya çıkan bir *agapê* ağı değil, tersine, kategoriye dayalı ilişkilerin, dolayısıyla da normların önce geldiği disiplinli bir toplum olmuştu. Bununla beraber, her şey dünyanın talepleriyle savaşma ve sonra onu yeni baştan kurma yönündeki övgüye değer girişimle başlamıştı. Yeni Ahit'teki "Dünya" (kozmos), bir yandan, "Tanrı dünyayı öyle çok sevdi ki," örneğinde olduğu gibi (Yuhanna 3.16) olumlu bir anlam taşır, öte yandan olumsuz bir anlamı vardır: "Dünyanın yargıladığı gibi yargılama" denir. Dünyanın bu ikinci anlamı, şeylerin şimdiki kutsallaştırılmış düzeni ve bu düzenin kozmosa gömülmüşlüğü olarak anlaşılabilir.[16] Bu anlamda, kilise haklı olarak dünyayla kavgalıdır. Hildebrand bunu açıkça görmüş, Tayin Tartışmaları sırasında piskoposluk atamalarını, hanedanlık dürtüsü ve hırsının işgalci güç alanı dışında tutma mücadelesi vermişti.

Savunmayla kazanılan bu zaferi, dünyadaki güç alanını değiştirip arındırma ve Hıristiyan maneviyatının talepleriyle gittikçe daha

15. İvan Illich, *The Corruption of Christianity*, Toronto: Canadian Broadcasting Corporation, Ideas series, Ocak 2000.

16. Bkz. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris: Grasset, 1999.

uyumlu hale getirme çabasıyla pekiştirmek gerektiği bariz biçimde ortadaymış gibi görünmüş olsa gerek. Fakat tabii ki bu bir anda olmadı. Değişiklikler adım adım geldi, fakat proje, çeşitli reformlardan geçerek günümüze kadar bir şekilde daha da radikal biçimlerde hep yeniden alevlendi. İşin ilginç yanı şu ki, her nasılsa çok farklı bir şeye dönüştü; biraz farklı başka bir anlamda, sonuçta kazanan dünya oldu. Muhtemelen çelişki Tanrı'nın Krallığı'nı disiplinli bir biçimde dayatma fikrinin kendisinde yatıyordu. Ne de olsa, iktidarın ayartması, Dostoycvski'nin Büyük Engizisyoncu efsanesinde gördüğü gibi, son derece güçlüydü. İşte, yozlaşmanın yattığı yer burasıydı.

Şimdi yönümüzü Büyük Kopuşun modern toplumsal tahayyülümüz içinde nasıl işlemiş olduğuna çevirelim.

Beş Nesneleştirilmiş Gerçeklik Olarak Ekonomi

Toplumsal özkavrayışın, modernlik açısından kritik olan üç önemli biçimi vardır aslında ve bunların her biri, Grotiusçu-Lockeçu ahlak düzeni kuramının toplumsal tahayyüle nüfuz etmesini veya onu dönüştürmesini temsil eder. Bu toplumsal özkavrayış biçimleri sırasıyla, kamusal alan ve demokratik özyönetim uygulamaları ve tasarılarıdır.

Ekonomi açıkça, kibar medeniyetin kendini bir ticaret toplumu üstüne kurulu görmesiyle bağlantılıydı. Fakat biz bu anlayışın köklerini daha geride, Grotiusçu-Lockeçu düzen fikrinin kendisinde bulabiliriz.

Yukarıda, bu yeni düzen nosyonunun, kozmosun Tanrı'nın takdiri olarak anlaşılmasında bir değişikliğe neden olduğundan bahsetmiştim. Aslında burada yeni düzen modelinin doğduğu ortamın ötesine geçerek Tanrı'nın ilahi takdiri imgesini yeniden şekillendirmesinin ilk örneklerinden birini görüyoruz.

Tanrı'nın dünyayı müşfik bir plana göre yönettiği fikri eskidir, hatta Stoacılığın yanı sıra Museviliğe de uzanan kökleriyle Hıristiyanlık öncesine dek gider. Yeni olan, onun iyicil planının kavranma biçimidir. Dünyanın tasarımından iyi bir Yaratıcı Tanrı'nın varlığı sonucunu çıkaran argümanlarda görebiliriz bunu. Bu argümanlar da çok eskiydi. Ama önceleri, dünyamızın içine kurulduğu çerçevenin (yıldızlar, gezegenler vb.) bütünüyle muhteşem bir tasarımın eseri olduğunda ısrar edilmişti, sonralarıysa, bizler de dahil bütün yaratıkların mikro-tasarımlarının takdire değer olduğu ve organlarımızın işlevlerine uygunluğu ve de genel olarak hayatın doğanın süreçleriyle desteklendiği vurgulandı.

Bu görüşler elbette sürekliliğini korudu, fakat on sekizinci yüzyılda bunlara, insan hayatının müşterek menfaat sağlamak için tasarlandığı yolunda bir değerlendirme eklendi. Kimi zaman karşılıklı cömertliğin, iyiliğin de vurgulandığı oldu, fakat kutlu tasarım çoğunlukla "görünmez el" etkenleri diyebileceğimiz şeyin varlığıyla özdeşleştirildi. "Görünmez el" etkenleri derken, "programlanmış" olduğumuz, sistematik olarak genel mutluluk yararına olumlu sonuçlar doğuran hareketler ve tutumları kastediyorum (hem de hareketle amaçlanan ya da tutumla onaylanan şeyler arasında bu sonuçlar yer almasa bile). Adam Smith *Ulusların Zenginliği*'nde, kendi bireysel zenginlik arayışımızın genel refaha vesile olduğunu anlatarak, bu mekanizmaların en bilinenini sunmuştur. Fakat başka örnekler de vardır; mesela *Theory of Moral Sentiments*'tan bir örnek verelim. Smith burada Doğa'nın bizi mevki ve servete hayran yarattığını, çünkü erdem ve bilgeliğin daha az göze çarpan niteliklerindense, görülür farklılıklara saygı üstüne kurulan toplumsal düzenin çok daha güvenilir olduğunu öne sürer.[1]

Buradaki düzen, etkin neden sonuç ilişkilerinin can alıcı bir rol oynadığı iyi bir mühendislik tasarımının düzenidir. Bu noktada da, uyumun Fikirler ya da Formlar arasındaki, kendini toplumdaki farklı varlık veya mevki düzeylerinde gösteren uygunluktan kaynaklandığı önceki düzen kavrayışlarından ayrılır. Yeni kavrayıştaki kritik nokta, amaçlarımızın her birimizin bilinçli farkındalığı içinde birbirlerinden ne kadar farklı olursa olsunlar, iç içe geçmiş olmalarıdır. Amaçlarımız bizi bir menfaatler mübadelesi içine sokar. Zenginlere ve iyi ailelerden gelenlere hayranlık duyar ve onları destekleriz, buna karşılık o olmadan refahın imkânsız olduğu istikrarlı düzenden yararlanırız. Tanrı uyumlu anlamlar değil, birbirine bağlı, iç içe geçmiş nedenler tasarlamıştır.

Başka bir deyişle, insanlar bir hizmet mübadelesiyle birbirlerine bağlanmışlardır. Öyle görünmektedir ki esas model, ekonomi dediğimiz şeydir.

İlahi takdire dair bu yeni kavrayış, Locke'un *Second Treatise*'deki doğal hukuk kuramı formülasyonunda çoktan belirginleşmiş-

1. Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Bristol: Thoemmes, 1997, 2, s. 72.

tir. İktisadi boyutun yeni düzen nosyonunda ne kadar önemli bir yer tuttuğunu burada görebiliriz. Bunun iki yönü vardır. Örgütlü toplumun iki ana hedefi güvenlik ve iktisadi refahtı, fakat kuramın tamamında bir tür kârlı mübadele vurgulandığından, siyasi toplumun kendisini yarı-iktisadi bir metafor üzerinden görmeye başlamak mümkündü.

Nitekim, XIV. Louis gibi bir şahsiyet bile veliahtına verdiği nasihatlerde, mübadele görüşüne benzer bir şeyi onaylıyordu: "Dünyayı meydana getiren bütün bu farklı koşulları birleştiren tek şey, bir karşılıklı yükümlülükler mübadelesidir. Tebamızdan gördüğümüz riayet ve saygı karşılıksız bir hediye değil, bizden görmeyi bekledikleri adalet ve himayenin mukabelesidir."[2]

Bu sözler müşterek menfaat düzeninin toplumsal tahayyülümüze işlediği uzun yürüyüşün önemli (olduğu anlaşılan) geçiş aşamalarından biri hakkında da bir fikir verir. Emir ve komuta üzerine kurulmuş rakip bir düzen modelidir bu. Louis ve çağdaşlarının sunmuş oldukları şey, yeni ile eski arasında bir tür uzlaşma olarak görülebilir. Farklı işlevler hakkında, burada hükümdar ve teba hakkında sunulan temel gerekçelendirme mantığı yenidir: Hizmetlerin zorunlu ve verimli mübadelesinden söz eder bu akıl yürütme. Fakat gerekçelendirilen, haklı çıkarılan yine hiyerarşik bir toplumdur, üstelik de en radikal hiyerarşik ilişkidir, mutlak kralın teba ile ilişkisidir. Gerekçelendirme işlevsel zorunluluğa giderek daha fazla dayanır, fakat başlıca imgeler hâlâ doğuştan gelen bir üstünlüğü, ontolojik bir hiyerarşiyi yansıtır. Kral, herkesin üstünde olmakla, toplumu bir arada tutabilir ve her şeyin ayakta kalmasını sağlar. Louis'nin gözde imgesini kullanırsak, kral güneş gibidir.[3]

Buna Barok çözüm[4] diycbiliriz, gerçi Versailles'daki en görkemli örneği Klasik dönemin özelliklerini sergiler. Avrupa'nın büyük bölümünde bir dönem hüküm sürmüş olan uzlaşma budur; söz

2. *Mémoires*, 63, aktaran Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton; Princeton University Press, 1980, s. 248.

3. Keohane, *Philosophy*, s. 249-51.

4. Lafını edip geçtiğimiz bu kavramın arkasında kapsamlı ve karmaşık bir tez yatıyor elbette. Temel fikir şudur: Barok kültür, faili içsel ve poiêtic (yani dünyada düzen kuran) bir şey olarak gören modern anlayış ile dünyayı Form tarafından şekillendirilmiş kozmos olarak kavrayan daha eski bir dünya anlayışının bir tür

konusu uzlaşma hiyerarşik tamamlayıcılığın şaşaasını, ritüellerini ve imgelerini büyük ölçüde koruyan rejimleri ayakta tutmuş, fakat bu işi modern düzenden giderek daha fazla beslenen bir gerekçelendirmeye başvurarak yapmıştır. Bossuet'nun Louis'nin mutlak yönetimini savunması da aynı uzlaşmanın başka bir görünümüdür.

Fakat ekonomi, bir metafor olmanın ötesine geçebilmiş, giderek de topluma hâkim olan amaç olarak görülmeye başlanmıştır. Louis'nin nasihat mektubuyla aynı dönemde Montchrétien de, devleti öncelikle iktisadi bir gelişme sağlayacak düzenleyici güç olarak gören bir devlet kuramı ileri sürer. (Bu arada, anlaşılan "ekonomi politik" terimini bulan da odur). Tüccarlar kazanma aşkıyla hareket ederler, ama yönetenlerin (yani, ziyadesiyle görünür bir elin) iyi politikalar gütmesi bu aşkı kamu yararına yöneltebilir.[5]

Bu ikinci değişiklik benim birinci bölümde sunduğum modern düzen taslağının 2. özelliğini yansıtır: Müşterek menfaatimizi gözeteceğimiz düşüncesi, hayatın güvence altına alınmasına ve geçim kaynaklarına büyük bir önem verir. Salt ilahi takdir kuramları içinde gerçekleşen yalıtılmış bir değişim değildir bu; çağın başlıca eğilimlerinden birini izler.

Bu eğilim sıklıkla, üçüncü bölümde hatırlatmış olduğum, standart materyalist açıklamalar çerçevesinde anlaşılmıştır; mesela, işletmeci sınıfları, tüccarlar ve sonrasında sanayicilerin giderek çoğaldığını ve daha fazla güç kazandığını söyleyen eski Marksist açıklama gibi. Kendi düzeyinde bile, bu açıklamanın devlet iktida-

sentezidir. Sonradan dönüp baktığımızda, bu sentezi, istikrarsız, aşılmaya mahkûm bir sentez olarak görürüz ki gerçekten öyle de olmuş ve aşılmıştır.

Fakat bu doğru olsun ya da olmasın, Barok kültürde, zaten mevcut ve hiyerarşik olan bir düzenle, yapıcı eylemleri aracılığıyla onu devam ettiren ve tamamlayan ve dolayısıyla kendi başlarına hareket ettiklerini, bu bakımdan hiyerarşinin dışında konumlanmış ve eşit olduklarını düşünen failler arasında kurucu bir gerilim görebiliriz. XIV. Louis'ninkiler gibi melez formülasyonlar buradan çıkar.

Dupré'nin *Passage to Modernity* adlı kitabının 237 ile 248. sayfaları arasındaki son derece ilginç Barok sanat tarifinden çok şey öğrendim. Dupré Barok'tan insan denen fail ile içinde yer aldığı dünya arasındaki "son kapsamlı sentez" diye söz eder, burada bu failin yarattığı anlamlar bizim dünyada keşfettiğimiz anlamlarla bir bağlantı kurabilmektedir. Fakat bu gerilim ve çelişki dolu bir sentezdir.

Barok kiliseler bu gerilimi durağan düzen olarak kozmosa değil, gücü ve iyiliği kozmosta ifadesini bulan Tanrı'ya odaklarlar. Fakat yeryüzüne inen bu güç

rının değişen taleplerine atıfta bulunarak tamamlanması gerekir. Üretimi artırıp mübadele koşullarını elverişli hale getirmenin siyasi ve askeri gücün anahtar şartları olduğu yöneten elitçe giderek daha iyi anlaşılmıştır. Hollanda ve İngiltere deneyimleri bunu açıkça gösterir. Ve, elbette, bazı uluslar iktisadi olarak gelişmeye başladıklarında, rakipleri de bağımlı statüsüne düşmemek için aynısını yapmak zorunda kalmışlardır. Ticari sınıfların konumlarının güçlenmesinin gerisinde yatan, sayılarının ve zenginliklerinin artması kadar önemli bir etken de buydu.

Bu etkenler önemli olmakla birlikte, özkavrayıştaki değişikliği tam anlamıyla açıklayamazlar. Bizi bu yola sokan şey birkaç düzeyde, sadece iktisadi değil siyasal ve tinsel düzeylerde de meydana gelen değişikliklerdi. Kuramının bütün ayrıntılarına sahip çıkmak gerekmese de Weber bu konuda haklı bence.

İnsanların muntazaman belli bir işte çalışmalarına başta atfedilen önem, Püritenlere ait ifadeyi kullanırsak, kendilerini bu iş sayesinde "sabit istikametler"e yerleştirmelerinden kaynaklanıyordu. Düzenli bir hayat, sadece askeri veya ruhani/entelektüel bir elit için değil, sıradan insan kitlesi için de bir gereklilik haline gelmişse, o zaman herkes yaptıkları konusunda düzenli ve ciddi bir tavır takınmak ve de hayatta bir şey yapmak, yani, üretken bir meslekte çalışmak zorundadır. Gerçekten düzenli bir toplum kişinin bu iktisadi uğraşları ciddiye almasını ve onları bir disiplin içine sokmasını gerektirir. İşte siyasal zemin buydu.

insan tarafından devralınıp ileri taşınmış ve "ilahi bir düzen ile insani bir düzenin ayrı güç odakları olarak tanımlanmasından kaynaklanan modern gerilim" yaratılmıştır (s. 226).

Barok kültürün birliğini "kapsamlı bir tinsel görü" sayesinde kazandığını öne sürer Dupré: "Merkezinde, oluş aşamasındaki bir dünyaya biçim ve yapı kazandırabileceğinden emin kişi bulunur. Fakat -dinsel önemi de buradan gelir zaten- o merkez, aracı konumundaki bedenler merdiveni aracılığıyla, insan yaratıcının gücünü aldığı aşkın bir kaynağa dikey olarak bağlı kalır. Bu ikili merkez –insani ve ilahi– Barok dünya tablosunu gerçekliğin tek bir aşkın noktadan aşağı indiği ortaçağdaki dikey tablodan da; kendisinden sonra gelen modernliğin (Rönesans'a ait bazı özelliklerin önceden haber verdiği) sorunsuz bir biçimde yatay dünya tablosundan da ayırır. İki merkez arasındaki gerilim Barok'a karmaşık, huzursuz ve dinamik bir nitelik verir (s. 237).

5. Keohane, *Philosophy*, s. 164-7.

Fakat Reform geçirmiş Hıristiyanlık'ta ve giderek de Katolikler arasında, böyle bir talepte bulunmayı gerektiren acil bir manevi gerekçe vardı; Weber de bunun üzerinde durmuştu. Protestanlık bu gerekçeyi şöyle ifade ediyordu: Diğerlerinden daha yüksek bazı meslekler olduğunu söyleyen, "mükemmellik nasihatleri"ne uyarak dini nedenlerle bekâr kalmayı veya manastır hayatını salık veren Katolik fikri reddediyorsak, bütün Hıristiyanların yüzde yüz Hıristiyan olmaları gerektiğini ve kişinin her meslekte böyle olabileceğini ileri sürüyorsak, o zaman sıradan hayatın, büyük çoğunluğun elinden başka bir şey gelmediği için sürdürdüğü sıradan hayatın, üretim ve aile, iş ve seks hayatının, diğerleri kadar kutsanmış olduğu da ileri sürülmelidir. Hatta, manastıra kapanıp bekârlık yemini etmekten de kutsaldır bu hayatlar, çünkü manastır hayatı daha yüce bir yol bulunduğu yönündeki boş ve mağrur iddiaya dayanır.

Sıradan hayatın kutsanmasının ve bunun da özgün dini ifadenin ötesinde, sonsuz çeşitlilikte seküler formlar yaratmasının temelinde yatan şey budur ki ben bunun Batı uygarlığı üzerinde muazzam bir formatif etkisi olduğunu iddia ediyorum. İki yönü vardır; sıradan hayatı Hıristiyan hayatının en yüksek biçimlerinin gerçekleştirileceği bir yer olarak öne çıkarır ve de anti-elitist bir tavra sahiptir: Kilise'de olsun (manastır işleri), dünyada olsun (tefekkürü üretken varoluştan daha yüksek bir mertebeye koyan antik kökenli etik) daha yüce olduğu iddia edilen varoluş tarzlarını alaşağı eder. Kudretliler koltuklarından indirilir, hor görülenler ve mazlumlar yüceltilir.

Modern medeniyetin gelişmesinde, bu yönlerin ikisi de etkili olmuştur. Sıradan hayatın onaylanması, aile hayatı veya ilişkilere büyük önem vermemize olduğu gibi, hayatlarımızda merkezi yeri iktisadi olana vermemize de neden olan arka planın bir parçasıdır. Toplumsal ve siyasal hayatlarımızda eşitliğe verdiğimiz temel önemin gerisinde anti-elitist duruş yatar.[6]

Maddi ve manevi bütün bu etkenler, ekonominin gittikçe merkezi bir konuma yükselişini açıklamaya katkıda bulunur; on sekizinci yüzyılda çoktan açıkça görülebilir hale gelmiş bir yükseliştir

6. Bunu şurada uzun uzadıya tartıştım: *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, 13. bölüm.

bu. O zaman, bir diğer etken devreye girmiştir ya da belki de sadece siyasal etkenin bir uzantısıdır bu. Ticaret ve iktisadi faaliyetlerin barış ve düzenli varoluşa giden yol oldukları fikri gittikçe daha fazla itibar kazanmıştır. "Le doux commerce" (tatlı iş), aristokratların askeri zafer arayışının getirdiği vahşi yıkımın karşı kutbuna yerleştirilir. Bir toplum ticarete ne kadar yönelirse, o kadar incelir ve medenileşir, barış sanatında o kadar ileri gider. Para kazanma güdüsü "dingin tutku" olarak görülür. Bir toplumu ele geçirdiği zaman, şiddetli tutkuları dizginlemeye ve engellemeye yardımcı olabilir. Başka bir deyişle, para kazanmak çıkarımıza hizmet eder ve çıkar tutkuyu denetleyip dizginleyebilir.[7] Kant bile, uluslar cumhuriyet olduklarında, dolayısıyla iktisadi çıkarlarını gözeterek harekete geçen sıradan vergi mükelleflerinin denetimi altına daha fazla girdiklerinde, savaşa daha az başvurulacağına inanıyordu.

Ekonomiyi merkez alan yeni doğal düzen nosyonu, çıkarların uyumu öğretilerinin temelini oluşturur. Bu nosyon evrene bile yansıtılır olmuştu; on sekizinci yüzyılda kozmik düzenin bir işleyen formlar hiyerarşisi olarak değil, amaçları iç içe geçmiş varlıklardan oluşan bir zincir olarak görülmesi bunu yansıtıyordu. Şeyler birbirine uyar, çünkü ayakta kalmak ve gelişmek için birbirlerine hizmet ederler. İdeal bir ekonomi oluştururlar.

> Hayatın sürdüğünü görüyor musun ölen bitkilerde?
> Görüyor musun çürüyen hayatın yeniden yeşerdiğini?
> Çürüyen bütün biçimler başka biçimleri oluşturur,
> (Hayat veren soluğu ve ölümü yakalarız sırasıyla)
> Madde denizinde doğan kabarcıklar gibi,
> büyür, patlar ve denize dönerler.
> Yok yabancı bir şey,
> Parçalar bütüne ait;
> Her şeyi içine alan, her şeyi esirgeyen Ruh'a
>
> Varlıkları birbirine bağlar, en büyükle en küçüğü;
> İnsan için Hayvan'ı, Hayvan için İnsan'ı yapar;
> Hepsi hizmet görür, hepsi hizmet eder: Hiçbir şey yalnız kalmaz;
> Zincir devam eder, sonu nerede bilinmez.
> .....

7. Hirschmann, *The Passions and the Interests*. Bu son derece ilginç kitaptaki tartışmaya çok şey borçluyum.

Tanrı her varlığın doğasında bulur
Kendi mutluluğunu, ve kurar kendi sınırlarını;
Fakat bir Bütünü çerçevelerken, kutsamak için Bütünü,
müşterek İstekler üstüne inşa etmiştir müşterek Mutluluğu;
Böylece en başından ebedi DÜZEN işlemiş,
Ve yaratık yaratığa bağlanmıştır, insan da insana.

Pope, bütün bunlardan hareketle, muzafferane bir edayla "gerçek ÖZSEVGİ ile TOPLUM aynı şeydir" sonucuna varır.[8]

Neticede bu yeni düzen fikrinin hem kuramda hem de toplumsal tahayyülde yol açtığı ilk büyük değişiklik toplumumuzu bir ekonomi olarak; kendi yasaları ve kendi dinamiğiyle bir sistem oluşturan, iç içe geçmiş bir üretim, mübadele ve tüketim faaliyetleri dizisi olarak görmeye başlamamızdır herhalde. Ekonomik olan, hanede ya da devlette kolektif olarak ihtiyaç duyduğumuz kaynakların, yetkeyi elinde bulunduranlarca yönetilmesi yerine, artık bizi birbirimize bağlayan yolu tanımlamaktadır, kargaşa ve çatışma tehdidi olmasa ilkesel olarak kendi kendine yeterli olabilecek bir birlikte yaşama alanını tanımlamaktadır. Ekonomiyi bir sistem olarak düşünmek, fizyokratlar ve Adam Smith'le birlikte, on sekizinci yüzyıl kuramının bir başarısıdır, fakat ekonomik işbirliğini ve mübadeleyi toplumun en önemli amacı ve gündemi olarak görmeye başlamak, toplumsal tahayyülümüzde o dönemde başlayan ve günümüze dek devam eden bir değişikliktir. Bu noktadan itibaren, örgütlü toplum artık siyasi yönetim biçiminin eşdeğeri değildir; toplumsal varoluşun öteki boyutlarının da kendilerine özgü biçimleri ve bütünlükleri olduğu görülmeye başlanmıştır. Sivil toplum teriminin anlamında tam da bu dönemde meydana gelen değişiklik bunu yansıtır.

Tartışmak istediğim üç farklı toplumsal tahayyül biçiminden ilki budur. Fakat ikincisine geçmeden önce, modern özkavrayışımızın, ekonomiyi diğer iki biçimle karşılaştırdığımızda aydınlanan genel bir özelliği üzerinde durmak istiyorum. Diğer iki biçim de –kamusal alan ve kendi kendini yöneten "halk"– bizleri kolektif faailler olarak tasavvur eder. İşte bu yeni kolektif faillik tarzları Batı

8. Alexander Pope, *Essay on Man*, 3. bölüm, s. 9-26, 109-14. kısımlar; 4. bölüm, s. 396.

modernliğinin en çarpıcı özellikleri arasındadır; ne de olsa kendimizi demokratik bir çağda yaşıyor görürüz.

Fakat ekonomik hayatın görünmez bir ele dayanarak açıklanması hayli farklıdır. Burada kolektif bir fail yoktur; aslında, iktisadi hayatın görünmez bir elle açıklanması, böyle bir failin inkâr edilmesinden ibarettir. Failler, kendi adlarına hareket eden bireyler vardır, fakat genel sonuç onların haberi olmadan gerçekleşir. Faillerin çok sayıda bireysel faaliyetlerinin birbirine bağlanışını yönlendiren belli yasalar olduğu için, sonuç da belli, kestirilebilir bir biçimde ortaya çıkar.

Bu açıklama, toplumsal olayları doğadaki diğer süreçlerden farklı görmeyen, onların da doğa olaylarındakine benzer yasalar izlediğini söyleyen nesneleştirici bir açıklamadır. Fakat toplumsal hayatı böyle nesneleştiren yaklaşım da, toplumsal faili tahayyül etmenin yeni tarzları gibi, modern ahlak düzeninden türeyen modern anlayışın bir parçasıdır. Her ikisi de aynı çıkının parçalarıdır, birbirlerini tamamlarlar. Artık toplumsal düzeni Platon'un dediği gibi, gerçeklikte işleyen Formlar olarak değil, insan tarafından atıl gerçekliğe yüklenmiş formlar olarak düşündüğümüz için, bu atıl gerçekliğin ve onu kuran nedensel bağlantıların planları kadar, bu gerçeklik üzerinde yapacağımız kolektif eylemlerin modellerine de ihtiyacımız vardır. Mühendisin yapmaya çalıştığı şeyin planı kadar, çalışacağı arazinin yasalarını bilmeye de ihtiyacı vardır; hatta yasaları bilmeden planı tasarlayamaz.

Ve böylece bu çağ, on yedinci yüzyıl ortalarında, William Petty'nin İrlanda'daki incelemelerinden başlayarak, nesneleştirici türden yeni bir sosyal bilimin doğuşuna tanık oldu; izlenecek yönetim politikasının temeli olarak zenginlik, üretim ve demografiyle ilgili olgular ve istatistikler toplanmaya başladı. Toplumsal gerçekliği nesneleştiren resimler, Batı modernliğinin, en az geniş ölçekli kolektif faillerin oluşumu kadar öne çıkan bir özelliğidir.[9] Modern toplum kavrayışı iflah olmaz biçimde çift odaklıdır.

Bilimin doğasındaki bu değişimi daha iyi anlamak için, ona bölünmenin öteki tarafından bakmalıyız. Toplum, Platoncu –veya

9. Bkz. Mary Poovey'deki ilginç tartışma, *A History of the Modern Fact*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, 3. bölüm.

Aristotelesçi– teleolojiyi andıran bir yaklaşıma dayanarak anlaşıldığı müddetçe, böyle çift odaklı bir bakış mümkün değildi. Teleolojiden bahsederken, niyetim ağır metafizik öğretilere atıfta bulunmak değil; toplumun "normal" bir düzene sahip görülmesinden, bu kavrayışın yaygın olmasından söz ediyorum; zaman içinde kendisini sürdürmeye eğilimli, fakat belli bir noktanın ötesine geçtiklerinde yıkım, iç kargaşa veya uygun formun tamamen kaybedilmesine doğru bir kaymayı hızlandırabilecek belli gelişmelerce tehdit edilebilen bir "normal" düzendir bu. Kilit kavramlar niteliğindeki sağlık ve hastalıktan hareket ederek kendimizi birer organizma olarak görmemize çok benzeyen bir toplum kavrayışı olarak değerlendirebiliriz bunu.

Cumhuriyetçi biçimler söz konusu olduğunda Machiavelli'nin bile böyle bir anlayışı vardır. Bu biçimlerin baki kalması için *grandi** ile halk arasında belli bir gerilimli dengenin sürmesine gerek duyulur. Sağlıklı yönetimlerde bu denge düzenler arasındaki oyun veya rekabetle ve karşılıklı gözetimle korunmuştur. Fakat, vatandaşların kişisel servet ve mülklerine aşırı ilgi göstermeleri gibi belli gelişmeler dengeyi tehdit eder. Böylece *corruzione*** ortaya çıkar ve zamanla halledilmezse şiddetlenip cumhuriyetçi özgürlüğün sonunu getirir. Burada nedensel bir bağ vardır; zenginlik özgürlüğü baltalar. Fakat "yozlaşma" terimi, güçlü normatif tınısıyla, toplum anlayışının bir normal biçim kavramı etrafında düzenlenmiş olduğunu gösterir.

Toplumsal düşünce böyle düzenlendiği müddetçe, çift odaklılık hâkim olamaz. Gerçeklik atıl görülmez, normal bir biçim tarafından şekillendirilmiş gibi anlaşılır; bu normal biçim tıpkı sağlıklı bir insan bedeni gibi, uygun şekli karşısında takınılan belli bir mesafenin sınırları içinde kendini sürdürebilir, fakat bu sınırların ötesinde yıkıma doğru ilerler. Başarılı kolektif eylemin bu biçim tarafından şekillendirilmiş bir alanda vaki olduğu düşünülür; hatta, bu biçim onun koşuludur. Onu bir kez kaybettik mi kolektif eylem parçalanır, sadece kendini düşünen bireylerin yozlaşmış savaşlarına dönüşür. Atıl gerçeklik de kalmaz, bu gerçekliğe dışarıdan bir şekil dayatan eylem de.

* (İta.) Seçkinler, elit tabaka. ** (İta.) Yozlaşma, yolsuzluk. (ç.n.)

Smith'ten kaynaklanan görünmez el nosyonunun, yeni bir "normal" düzeni, bir karşılıklı zenginleşme düzenini tanımladığı düşünülebilir; bazı açılardan böyle ele alınabilir, nitekim, günümüzde çeşitli neoliberal piyasa propagandacıları da bu nosyonu böyle görürler. Fakat piyasa bir kolektif eylem düzeni değildir, kolektif eylemin yadsınmasıdır. Uygun biçimde işlemek için, bir müdahaleler (düzeni sağlama, sözleşmeleri yerine getirme, ağırlık ve ölçüleri belirleme, vb.) ve (durmadan vurgulanan) müdahale etmemeler (hükümeti sırtımızdan indirin) örüntüsüne gerek duyar. Fakat eski bilimin bakış açısına göre, Smith'in görünmez el nosyonunun çarpıcı yanı onun *yozlaşmış*, yani, kendilerinden başka bir şeyi düşünmeyen aktörlerin arasından kendiliğinden çıkan bir düzen olmasıdır. Machiavelli'nin zenginlik ile yozlaşma arasında kurduğu bağ gibi, uygun kolektif eylemin normatif koşullarıyla da ilgilenen bir düzen değildir.

Bu koşullarla ilgilenen bir bilimde, ne normatif olarak oluşturulmuş bir gerçekliğin sınırlandırdığı bir eyleme, ne de normatif olarak tarafsız, atıl bir toplumsal alanın incelenmesine yer vardır. Modern çift odaklı bakışın bileşenleri burada kendilerine bir yer bulamazlar.

Bilimin doğasındaki bu kayma, birkaç paragraf önce belirttiğim değişimle de bağlantılıdır. Modernlere göre, örgütlü toplum artık siyasi yönetim biçiminin eşdeğeri değildir. Faillerin haberi olmaksızın meydana gelen gayri şahsi süreçler olduğunu bir kere keşfedince, toplumun yasa-benzeri bir sistematiklik sergileyen başka veçhelerini de bulabiliriz pekâlâ. Görünmez elin güdümündeki ekonomi bu veçhelerden biridir; toplumsal hayatın veya kültürün ya da demografinin diğer yönleri de daha sonra bilimsel inceleme konusu olacaktır. Sistematik bir etkileşim içindeki insanların bir oluşum, bir toplum oluşturduğunu düşünebilmenin birden fazla yolu olacaktır. Onlardan bir ekonomi veya bir devlet ya da bir sivil toplum (artık siyasi olmayan yönleriyle tanımlanmaktadır) ya da sadece bir toplum veya bir kültür olarak söz edebiliriz. "Toplum", "siyasi yönetim" çıpasından kurtulmuştur ve artık farklı uygulamalar içinde serbestçe yüzmektedir.

Bu bilimsel devrimin büyük bölümü, telê'ye (ereğe, amaca) dayalı bir normatif düşünme tarzının reddi etrafında döner. Locke'un

ve ondan etkilenenlerin Aristoteles-karşıtı niyetlerinde ifadesini bulan modern düzen fikrinden doğan ahlaki düşüncenin büyük bir bölümünün merkezinde de bu ret vardı. Teleolojinin reddi, herkesin bildiği gibi, yeni mekanik bilimi destekleyen bir tutum tarafından harekete geçirilmişti elbette. Fakat doğmakta olan ahlak kuramından da güç alıyordu. Yeni, atomcu doğal hukuk kuramını, örneğin Aquinaslı Thomas tarafından formüle edilen öncelinden ayıran şey, Aquinaslı Thomas'a göre merkezi önem taşıyan Aristotelesçi matristen tamamen ayrılmış olmasıydı. Doğru siyasi biçimler insan toplumunda işleyen bir telosdan çıkarılamazdı. Yasayı gerekçelendiren ya Tanrı tarafından emredilmiş olmasıydı (Locke), ya insanların rasyonel ve toplumsal doğaları açısından mantıklı olmasıydı (Grotius) ya da (daha sonra) çıkarların uyumunu güvenceye almanın bir yolunu sunmasıydı.[10]

Modern çift odaklı yaklaşımın gerilimleri yok değildi. Merkezi fayda olarak özgürlüğün modern ahlak düzeninde birden çok etken tarafından belirlenmiş olduğundan daha önce bahsetmiştim; özgürlük hem toplumu, ona rıza göstererek meydana getiren insanların başlıca özelliklerinden biridir, hem de, zaten kendine has normal bir biçimi olan bir dünyaya doğmuş olmak yerine kendi toplumsal dünyalarını kendileri kuran yapı ustaları olma durumlarının kaçınılmaz bir sonucudur. Aslında Aristotelesçi teleolojinin şiddetle reddedilmesinin nedenlerinden biri, bu anlayışın, bugün olduğu gibi o zaman da, kendi hayatlarımızı belirleme ve kendi toplumlarımızı kurma özgürlüğümüzü potansiyel olarak sınırlıyor gibi görünmesiydi.

Fakat sadece bu nedenden ötürü iki yaklaşım arasında bir çatışma patlak verebilirdi. Bir ekole göre, kaçınılmaz gerçekliğe yönelik nesnel bir yaklaşımın alanına giren şey, diğer ekole göre insani yetilerin dünyamızı yanlış bir pozitifliğe göre tasarlamaya teslim olması gibi görünebilir. Özgürlüğe verilen büyük önemin, bu tür bir meydan okumaya yol açması kaçınılmazdır. Benzer eleştiriler, Rousseau'nun ve ondan sonra da Fichte, Hegel ve Marx'ın çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Bu düşünürlerin uygarlığımız için

10. Bkz. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 1. kısım; Manent, *La Cité de l'Homme*, 1. kısım.

ne kadar önemli olduklarını belirtmeye gerek yok. Hegel-Marx terminolojisini kullanacak olursak sadece *an sich* (kendinde) yaşanan bir şeyi *für sich* (kendisi için) addedilen bir şeye dönüştürme hırsı, hep yinelenmektedir. Biz bunu, başta sadece nesnel toplumbilimsel kategoriler olanların (örneğin engelliler, sosyal yardım görenler), seferberlik hareketleriyle kolektif faillere dönüştürülmeleri yolundaki sürekli çabada görürüz.

Fakat bu felsefecilerin eserlerinden önce de bir hümanist yurttaşlık geleneği, cumhuriyetçi özyönetim etiği vardı, onların eserleri de bundan etkilenmişti. Burada modern ahlak düzeninden ayrılamayan bir gerilime geliriz. Bu gerilim gelişip modern toplumsal tahayyülümüze yerleşirken dahi tedirginlik ve kuşku uyandırmıştır. Bu gerilimin güçlenmesinin modern toplumun kendisini ticari toplum olarak anlamasına bağlı olduğunu ve ticari aşamaya geçişin de modern devletlerin büyük iç uzlaşmalarının sonucu olarak anlaşıldığını görmüştük. Bu toplum en yüce insan faaliyeti olarak görülen savaşı tahtından indirdi ve onun yerine üretimi geçirdi. Eskinin savaşçılık onuru kurallarına karşıydı ve seviye-eşitleme meyli gösteriyordu.

Bütün bunların direnişi kışkırtmaması mümkün değildi. Sadece işlerin eski usul yürümesinden maddi çıkarı olan sınıfların, *noblesse de l'épée*'nin (kılıç soyluları) gösterdiği bir direniş değildi bu; her kesimden birçok kişi karmaşık duygular içindeydi. Ticari bir toplumun gelişiyle birlikte, azamet, kahramanlık ve kendini bütün yüreğiyle faydacı olmayan bir gayeye adamak, bütün bunlar, dumura uğrama, hatta yeryüzünden silinip gitme tehlikesiyle karşı karşıyaymış gibi görünüyordu.

Bu endişenin büründüğü biçimlerden biri de, kibar toplum *ethos*'u çerçevesinde erkeklerin erkekçe değerleri yitirip "kadınsı"laştığı kaygısıydı; on sekizinci yüzyılda sık sık tekrarlanan önemli bir temaydı bu. En ilkel seviyede, üst sınıftan kabadayıların dönemin kibar alışkanlıklarına karşı ayaklanmalarında, belki biraz daha yüksek bir seviyede de, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde düellonun geri dönmesinde ortaya çıkabiliyordu bu kaygı.[11] Fakat en yük-

11. Carter, *Men and the Emergence of Polite Society*, 3, 4. bölümler; Bryson, *From Courtesy to Civility*, 7. bölüm.

sek seviyede, ticari toplumun ahlakına bir rakip veya belki de bu modern biçimin beraberinde getirdiği tehlikelerin –güçten düşürme, yozlaşma, özgürlük kaybı– bir telafisi olarak yurttaşlık hümanizmi etiğini teşvik etti. Marjinal bir kaygı değildi bu; Adam Smith gibi, çağın en saygın düşünürlerinden bazılarını meşgul eden bir kaygıydı.[12]

Bu endişeler ve gerilimler modern kültürün merkezi bir parçası olarak kaldılar. Bir yandan, Rousseau ve Marx'ın felsefelerinde rastladığımız gibi, yurttaşlık erdemini veya özgürlüğü veya başkalarına devredilemeyen kendi kendini yönetme hakkını korumak amacıyla, modern düzen ilkesinde bir tashihe yol açabildiler. Öte yandan, düzenin bünyesine içkin potansiyel bir bozulma tehlikesi olarak görüldüler sahiden, fakat böyle düşünenler, tehlikeli yönlerinden korunmak dışında bu düzeni hiçbir şekilde reddetmek istemeyen insanlardı. Smith ve daha sonra da Tocqueville bu kategoride yer alır.

Seviyelerin eşitlenmesi kaygısı, kahramanlığın, azametin son bulması, Nietzsche'de gördüğümüz gibi, modern ahlak düzenini ve onun temsil ettiklerini öfkeyle suçlamaya da dönüştü. Modern medeniyetin kalbinde, onunkine rakip bir düzen nosyonu etrafında bir rejim kurma girişimleri, bilhassa faşizm ve ona bağlı çeşitli otoriter yönetim biçimleri başarısızlığa uğradı. Fakat Nietzsche'nin popülerliğini koruması, yıkıcı eleştirisinin bugün hâlâ pek çok kişiye hitap ettiğini göstermektedir. Modern düzen, yerleşmiş olsa da, belki de yerleşmiş olduğu için hâlâ birçok direniş yaratıyor.

12. Esasında, Montesquieu'den Ferguson'a, bugün bizim Aydınlanma dönemi sosyal biliminin doruk noktası saydığımız düşünürler, tek renkli değildi; bu yazarlar sadece nesneleştirici modern bilim tarzını değil, geleneksel cumhuriyetçi anlayışı da kendilerine dayanak alıyorlardı. Adam Smith sadece görünmez eli formüle etmekle kalmamış, ayrıca aşırıya varan işbölümünün "halkın büyük kısmı"nın savaşçı ruhu ve yurttaşlık üzerinde yarattığı olumsuz sonuçlar üzerine de kafa yormuştur. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon Press, 1976, 2, s. 787. Ticari toplumun en etkili aşamacı kuramlarından birini geliştiren Ferguson, böyle toplumların hangi koşullarda yozlaşmaya yenik düştüklerini de incelemiştir. Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980, 5., 6. kısımlar.

Altı Kamusal Alan

Ekonomik olan, sivil toplumun siyasi yönetimden bağımsız bir kimlik kazanmasının ilk boyutuydu belki de. Onu kısa bir süre sonra kamusal alan izledi.

Kamusal alan toplum üyelerinin, matbu veya elektronik çeşitli iletişim araçları sayesinde bir araya gelerek ya da yüz yüze görüşerek kamu yararıyla ilgili konuları tartıştığı ve böylece bu konular hakkında ortak bir fikir oluşturduğu varsayılan ortak bir mekândır. "Ortak *bir* mekân" diyorum, çünkü birçok iletişim aracı ve ortamı olsa da, bu ortamlarda birçok mübadele gerçekleşse de ilkesel olarak hepsinin birbirleriyle iletişim içinde oldukları farz edilir. Televizyonda gördüğümüz tartışma bu sabah gazetede ne dendiğini dikkate alır, gazetedeki haberse, radyoda dün yayınlanan açık oturumu anlatır vb. Kamusal alanı genellikle tekil kullanmamızın nedeni budur.

Kamusal alan modern toplumun o kadar temel bir özelliğidir ki, aslında bastırıldığı ya da güdümlendiği yerde bile taklit edilmesi gerekir. Modern despotik toplumlar genellikle kendilerini bu zahmete katlanmaya mecbur hissederler. Parti gazetelerinde yazarların görüşlerini açıklamak babından makaleler yayınlanır, yurttaşların dikkatlerine sunulur; çok sayıda insanın hissettiği söylenen infiali boşaltmaları amacıyla kitle gösterileri düzenlenir. Bütün bunlar, sonuç başından itibaren dikkatle kontrol edilmiş olsa da, mütalaa yoluyla ortak bir görüşü şekillendiren sahici bir süreç işliyormuş gibi cereyan eder.

Bu tartışmada, çok ilginç iki kitaptan yararlandım özellikle. Bir tanesi Jürgen Habermas'ın, on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa'da kamuoyunun gelişimini konu alan, neredeyse otuz yıl önce yayım-

lanmış, fakat İngilizceye yenilerde çevrilmiş olan *The Structural Transformation of Public Sphere* (*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*) adlı kitabı; diğeriyse Michael Warner'ın, İngiliz Amerikan kolonilerindeki benzer fenomenleri anlattığı, *The Letters of the Republic* adlı kitabı.[1]

Habermas'ın kitabının ana teması on sekizinci yüzyılda batı Avrupa'da yeni bir kamuoyu kavramının ortaya çıkışı. Dağınık yayınlar, küçük gruplar dahilinde yapılan veya yerel fikir alışverişleri, büyük bir tartışma olarak yorumlanır hale gelir; bütün bir toplumun kamuoyunun buradan doğduğu düşünülür. Başka bir deyişle, aynı fikri paylaşan, geniş bir alana yayılmış insanların bir tür tartışma mekânında birleştikleri, burada birbirleriyle fikir alışverişinde bulunabildikleri ve bu nihai ortak görüşe ulaştıkları düşünülür.

Bu ortak mekân nasıl bir şeydir? Üzerine düşünürsek, hayli tuhaf bir şey olduğunu görürüz. Buraya dahil oldukları varsayılan insanlar asla karşılaşmamışlar, fakat medya aracılığıyla –on sekizinci yüzyılda yazılı basın– ortak bir tartışma mekânına bağlı görülmüşlerdir. Tezler, analizler, argümanlar, karşı argümanlar aktaran, birbirine göndermede bulunan ve çürüten kitaplar, risaleler ve gazeteler eğitimli halk arasında elden ele geziyordu. Bunlar yaygın olarak okunuyordu ve yüz yüze toplantılarda, misafir odalarında, kahvehanelerde, salonlarda ve parlamento gibi (söz sahibi) daha kamusal mekânlarda sıkça tartışılıyordu. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan genel görüş, bu yeni anlamıyla kamuoyu sayılıyordu.

Bahsettiğim ortak mekân, burada kullandığım anlamıyla kamusal bir alandır. Bir sonucun kamuoyu "sayılması", kamusal bir alanın yalnızca bu şekilde tahayyül edilmesi halinde var olabildiğini yansıtır. Bütün dağınık tartışmalar katılımcıları tarafından büyük bir fikir alışverişine bağlı görülmezse, çıkacak sonucun kamuoyu olarak bir anlamı olamaz. Tahayyülün gücü her şeye yeter, demek değil

1. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. Thomas Burger, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989; Almanca aslı: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied: Lucterhand, 1962 (Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997. Bu kitaptan yapılan bütün alıntılar bu çeviriden alınmıştır); Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

bu. Nesnel koşullar vardır: Örneğin dahili koşullar, parçalar halindeki yerel tartışmaların birbirine göndermede bulunmasını gerektirir; harici koşullar ise, birden fazla bağımsız kaynağın yayınladığı basılı malzeme olmasını gerektirir, ortak bir tartışma olarak görülebilecek şeyin ancak bu şekilde bir temeli olabilir. Sıkça söylendiği gibi, modern kamusal alan "matbu kapitalizm"e dayanarak devam etmiştir. Fakat Warner'ın gösterdiği gibi, matbaanın kendisi, hatta matbu kapitalizm tek başına yeterli koşulu oluşturmuyordu. Bunların temel ortak anlayışların ortaya çıkabileceği doğru kültürel bağlam içinde ele alınmaları gerekiyordu.[2] Kamusal alan, toplumsal tahayyülün bir mutasyonuydu, modern toplumun gelişmesinde can alıcı önemi olan bir mutasyon. Uzun yürüyüşte önemli bir adımdı.

Kamusal alanın ne menem bir şey olduğunu ve on sekizinci yüzyılda niye yeni olduğunu daha iyi anlayabilecek durumdayız şimdi. Kamusal alanın, birbirleriyle hiç karşılaşmamış insanların, kendilerini tartışmaya girmiş ve ortak bir fikir oluşturabilir durumda gördükleri bir tür ortak mekân olduğunu söylüyordum. İzninizle yeni bir terminoloji önereyim. İnsanlar herhangi bir amaçla, ritüel, oyun oynamak, sohbet etmek ya da önemli bir olayı kutlamak için, ortak bir edimde bulunmak üzere belli bir şeye odaklandıklarında, ortak mekândan söz edebiliriz. Odak noktaları sadece yakın değil ortaktır, çünkü, her biri kendi başına aynı şeyle ilgileniyor değildir, odak noktaları birlikte ilgi gösterdiklerini düşündükleri ortak nesne veya amacın parçasıdır. Bu anlamda, "insanlığın görüşü" sadece yakınlığa dayalı bir birlik sunarken, kamuoyu bir dizi ortak eylem sonucunda hasıl oluyor görünmektedir.

Mahrem bir sohbet etmek için olsun daha geniş, daha kamusal ölçekli bir toplantı, bir ritüel, kutlama yapmak ya da bir futbol maçı veya opera izlemek için olsun insanlar belli bir amaç için toplandıklarında, sezgisel olarak anlaşılabilen bir tür ortak mekân kurulur. Bir yerde toplanmaktan ileri gelen ortak mekâna ben "topikal ortak mekân" demek istiyorum.

Ama kamusal alan başka bir şeydir. Böyle topikal mekânları aşar. Bu gibi birçok mekânı, içinde toplanılmayan bir mekânda birbirine eklediğini söyleyebiliriz. Aynı kamusal tartışmanın bugün

2. Warner, *Letters*, 1. bölüm.

bizim münakaşamızın, yarın başka birinin samimi sohbetinin ve perşembe günü de gazetedeki röportajın vb. içinden geçtiği farz edilmektedir. Ben, yerel olmayan bu daha geniş ortak mekân türüne "metatopikal" adını veriyorum. On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan kamusal alan metatopikal bir ortak mekândı.

Bu gibi mekânlar kısmen ortak anlayışlarca oluşturulur; yani, bunlara indirgenemezler, ama böyle anlayışlar olmaksızın da var olamazlar. Yeni, benzeri görülmemiş türde mekânlar, yeni ve benzeri görülmemiş anlayışlara gerek duyar. Kamusal alan için de durum böyledir.

Yeni olan metatopikallik değildir. Kilise ve devlet zaten metatopikal mekânlarda varlıklarını sürdürüyorlardı. Fakat yeniliği açıkça kavramak, kamusal alanın uzun yürüyüşte bir adım olmasına neden olan temel bir özelliğine getirir bizi.

Kamusal mekânı uzun yürüyüşte bir adım olarak görmemin sebebi, toplumsal tahayyüldeki bu mutasyonun modern düzen fikrinden esinlenmiş olmasıdır. Bu bakımdan iki özellik göze çarpar. Birini demin söyledim; kamusal alanın siyasi yönetim ve örgütlenmeden bağımsız bir kimliğe sahip olması. Diğeri ise meşruiyet sabitesi olarak sahip olduğu güçtür. Bunların niye önemli olduğu, Grotius veya Locke'taki özgün idealleştirmeye dönersek açıklığa kavuşacak.

Dikkat çekmek istediğim ilk nokta şu: Grotius-Locke idealleştirmesinde siyasi toplum siyaset öncesi bir şeyin bir aracı olarak görülmüştür; sanki, siyasi yönetim dışında, zihinsel olarak durabileceğimiz ve buradan onun performansını yargılayabileceğimiz bir yer vardır. Toplumsal hayatı siyasetten bağımsız tahayyül etmenin yeni biçimleri, yani ekonomi ve kamusal alan bunu yansıtır.

İkincisi, özgürlük toplumun savunmak için varolduğu hakların başında gelir. Hem buna hem de arka plandaki faillik nosyonuna cevaben, kuram siyasal toplumun ona bağlı olanların rızası üstüne kurulmuş olması koşuluna büyük önem atfeder.

Gelgelelim, meşru yönetime dair sözleşme kuramları eskiden de vardı. On yedinci yüzyıl kuramlarında yeni olan, rıza koşulunu daha temel bir düzeye yerleştirmeleridir. Mesele sadece, zaten mevcut olduğu düşünülen bir halkın, onu yönetme iddiasındakilere rıza göstermek zorunda olmasından ibaret değildi. Şimdi ilk sözleş-

me bizi doğa halinin dışına çıkarır ve hatta üyesi olan bireyler üzerinde hak iddia eden bir kolektivitenin var olduğunu vurgular.

Meşruluğun bir koşulu olarak, tarih içinde bir kez olsun bir rıza gösterilmiş olması yönündeki bu ilk talep, kolaylıkla şu anda da rıza göstermenin bir koşuluna dönüştürülebilir. Yönetim yönetilenin rızasını almak zorundadır – sadece başta değil, meşruluğun sürekli bir koşulu olarak. Kamuoyunun meşrulaştırma işlevinde yüzeye çıkmaya başlayan işte budur.

Kamusal alanın bu özellikleri, onda nelerin yeni olduğunu iki düzeyde ifade edcrek açıklanabilir: Kamusal alan ne *yapar* ve ne*dir*?

İlk soruya bakalım: Kamusal alan ne yapar, daha doğrusu orada ne yapılır? Kamusal alan, (on sekizinci yüzyılda, sadece okumuş ya da "münevver" azınlığa dahil olanları içerse de) potansiyel olarak herkesi çeken bir tartışma mahallidir; burada toplum önemli meseleler hakkında ortak bir kanıya varabilir. Elçştirel müzakerelerle ortaya çıkan, sadece ahalinin aklından geçen bütün görüşlerin özetinden ibaret olmayan, düşünce ürünü bir görüştür bu.[3] Buna bağlı olarak da normatif bir statüsü vardır: Yönetim bu görüşe kulak vermelidir. Bunun iki nedeni vardı; nedenlerden biri sonunda diğerini yut-

3. On sekizinci yüzyıl son dönemindeki kamuoyu nosyonunun bugünkü kamuoyu yoklamalarının nesnesinden ne kadar uzak olduğunu gösterir bu. Kamuoyu yoklamasının ölçmeyi amaçladığı fenomen, benim ayrımıma göre, yakınlaşmaya dayalı bir birliktir ve tartışmadan çıkması gerekmez. İnsanlığın görüşüne benzer. On sekizinci yüzyıl versiyonunun ideal temeli Burke'ün, Habermas'ın aktardığı şu pasajında ortaya çıkar (*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 189): "Özgür bir ülkede, herkes bütün toplumsal konularla ilgisi bulunduğunu, çünkü bu konular üzerine bir görüş oluşturmaya ve beyan etmeye hakkı olduğunu düşünür. Herkes bu konuları tanımlayabilir, inceleyebilir ve tartışabilir. Özgür bir ülkenin insanları meraklı, sabırsız, uyanık ve kıskançtırlar; bu sorunları, düşüncelerinin ve keşiflerinin gündelik konuları haline getirmek suretiyle çok sayıda insan, bunların kabul edilebilir bir bilgisine ulaşır; bazıları ise, dikkate değer bilgilere... Öte yandan, kamuyu ilgilendiren konular hakkında düşünce ya da ilgi sahibi olmaya herkesin değil, sadece görevi bunu icap ettirenlerin davet edildiği ve bunların bir başkasının görüşüyle karşı karşıya gelmekten kaçındığı ülkelerde, bu türden bir ehliyet, hayatın herhangi bir evresinde son derece kıttır. Özgür ülkelerin dükkân ve atölyelerinde, bir görüş kendilerine gelinceye kadar görüş sahibi olmaya cesaret edilemeyen ülkelerdeki hükümdarların kabinelerinde olduğundan çok daha fazla gerçek kamusal bilgelik ve tecrübe bulunur."

tu. İlk nedene göre, bu ortak kanı muhtemelen aydınların görüşüdür ve bundan ötürü yönetim ona uymakla akıllılık eder. Habermas'ın, Louis Sebastien Marcier'den aktardığı şu ifade bu fikri açıklığa kavuşturmaktadır:[4]

İyi kitaplar toplumun bütün sınıflarının aydınlanmasına dayanır. Hakikati süsleyip güzelleştirirler. Avrupa'yı yöneten şimdiden onlardır; yönetimi görevleri, yanlışlıkları, gerçek çıkarları, dinlemek ve izlemek zorunda olduğu kamuoyu konusunda aydınlatırlar: Bu iyi kitaplar, devlet yöneticilerinin uyanmasını ve ihtiraslarını yatıştırmalarını sabırla bekleyen hocalardır.

Bilindiği üzere, Kant da benzer bir görüşe sahipti.

İkinci neden egemenin halk olduğu görüşünden doğar. Bu durumda yönetim kamuoyuna uymakla sadece akıllılık etmiş olmaz, ahlaken de böyle yapmaya mecburdur. Yönetimler muhakeme yapan bir kamunun ortasında yasama yapmalı ve yönetmelidirler. Parlamento veya mahkeme karar verirken tüm dikkatini toplamalı ve halk arasındaki aydınlatıcı tartışmalarda zaten ortaya çıkmış olanı yürürlüğe koymalıdır. Buradan Warner'ın, Habermas'ı izleyerek "denetleme ilkesi" dediği, yönetim organları tutanaklarının kamusal olmasında, anlayan yurttaşların incelemesine açık olmasında ısrar eden ilke doğar.[5] Yasama müzakereleri kamuya açılmakla kamuoyunu bilgilendirir ve onun en üst düzeyde rasyonelleşmesine izin verir, aynı zamanda kendisini onun baskısına maruz bırakmakla, yasamanın eninde sonunda bu ortak görüşün açık hâkimiyetine boyun eğmesi gerektiğini kabul eder.[6]

Öylcyse kamusal alan, yönetime kılavuzluk edecek rasyonel görüşlerin incelikle işlendiği bir mahaldir. Bu nokta, özgür bir top-

4. Habermas, *Yapısal Dönüşüm*, s. 191.

5. Warner, *Letters*, s. 41.

6. Bkz. Fox'un konuşması, aktaran Habermas, *Yapısal Dönüşüm*, s. 146-7: "Kamuoyuna danışmak kesinlikle doğru ve yerindedir... Kamuoyu benimle aynı kanaatte değilse, tehlikeyi kendilerine haber verdikten sonra bu tehlikeyi benimle aynı biçimde görmüyorlarsa ya da başka bir tedbirin benimkine tercih edilebilir olduğu inancını taşıyorlarsa, istifa etmeyi Kralıma, ülkeme ve onuruma bir borcum olarak düşünmem gerekir ki, daha iyi olduğuna inandıkları bir planı uygun bir vasıtayla, yani onlarla aynı kanaatte bir insanla tatbik edebilsinler... Ama bir şey çok sarihtir; kamuya bir kanaat oluşturmaları için gerekli araçları vermeliyim."

lumun zaruri bir özelliği olarak anlaşılagelmiştir. Burke'ün ifadesiyle, "Özgür bir ülkede, herkes bütün toplumsal konuların kendisini ilgilendirdiğini düşünür."[7] Avrupa'nın yakın geçmişiyle karşılaştırıldığında, on sekizinci yüzyıl için bu elbette çok yeni bir şeydir. Fakat şöyle bir soru sorulabilir: Bu tarihte yeni bir şey midir? Bütün özgür toplumların bir özelliği değil midir bu?

Hayır, arada ince ama önemli bir fark var. Kamusal alana sahip modern toplumu, antik bir cumhuriyet veya kent devletiyle karşılaştıralım. İkincisinde, kamu işleriyle ilgili tartışmaların pek çok ortamda yürütüldüğünü tahayyül edebiliriz; bir sempozyumda arkadaşlar arasında, agorada karşılaşanlar arasında, sonra elbette, konunun nihayet karara bağlandığı *ekklesia*'da (halk meclisi). Tartışma girdap gibi dönerek ilerler ve nihayetinde yetkili karar alıcı organda sonucuna ulaşır. Fark, bu organın dışındaki tartışmaların, sonunda bu organda yer alan aynı insanlarca karar verilmiş eylemi hazırlamış olmasıdır. "Gayri resmi" tartışmalar ayrı tutulmamış, kendilerine bir statü verilmiş ve bir tür metatopikal mekân oluşturuyor görülmüşlerdir.

Fakat modern kamusal alanda tam tersi olur: Kamusal alan, bilinçli olarak iktidarın dışında görülen bir tartışma mekânıdır. İktidar tarafından dinlendiği varsayılır, fakat kendisi iktidarın bir icrası değildir. Bu anlamda siyasetdışı konumu can alıcı önemdedir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu konum kamusal alanı modern toplumun yine esasen siyasetdışı görünen diğer yönlerine bağlar. Siyasetdışı statü sadece olumsuz anlamda, iktidardan yoksun olmak şeklinde tanımlanmamıştır. Olumlu olarak da görülür: Kamuoyu iktidarın bir icrası olmadığından, partizanlık ruhu ve rasyonelinden ideal biçimde ayrı olabilir.

Başka bir deyişle, modern kamusal alan, siyasal iktidarın dışarıdan bir şey tarafından izlenmesi ve denetlenmesi gerektiği fikrini beraberinde getirir. Yeni olan, elbette bir dış denetimin olması değil, bu denetimin doğasıydı. Bu denetim Tanrı iradesi ya da Doğa kanunu diye değil (elbette bunları da ifade ettiği düşünülebilse bile), bir söylem olarak, iktidardan ya da geleneksel otoriteden değil de akıldan doğan bir söylem olarak tanımlanıyordu. Habermas'ın

7. Aktaran Habermas, *Yapısal Dönüşüm*, s. 189.

dediği gibi, iktidar akıl tarafından ehlileştirilmeliydi: "Veritas non auctoritas facit legem" ("Yasanın dayanağı güç değil, hakikattir.")[8]

Bu bakımdan, kamusal alan ondan önce gelen her şeyden farklıydı. Gayri resmi, fakat çok önemli bir hükme varılabilen bir tartışma, iktidar alanının dışında tanımlanmaktadır. Kamunun bütününü (özellikle Amerikan örneğinde göze çarptığı üzere) yekpare bir tartışma mekânı olarak öne çıkarmak için kadim cemaatlerden kimi imgeler ödünç alınır. Fakat, Warner'ın da gösterdiği gibi, bu modelde yenilik yapar. Müdahalede bulunanlar bir meclis önündeki konuşmacılar gibidir. Fakat gerçek antik meclislerdeki örneklerinden farklı olarak, bir gayri şahsiliğe, bir yansızlığa ulaşmak için çabalarlar, parti ruhundan kaçınmaya çalışırlar. Kendi tikelliklerini yadsımaya ve böylelikle "her türlü özel ya da yanlı görüş"ün üstüne çıkmaya çabalarlar. İşte Warner'ın "negatiflik ilkesi" adını verdiği budur. Bunu sadece, sözlü iletişime kıyasla matbu iletişime daha bir uyumlu olmasında değil, yeni kamusal alanın can alıcı özelliğini siyasetdışı bir söylem olarak ifade etmesinde de görürüz;[9] iktidara *ait* değil, iktidar ***hakkında*** ve iktidara ***hitap eden*** akla dayalı bir söylem.

Warner'ın işaret ettiği gibi, kamusal alanın doğuşu, çatışma ve farklılıklardan kaynaklanan bölünmelere yer vermeyen eski toplumsal düzen idealinde bir gedik açar. Eski idealin tersine, tartışma çıkacağı ve bu tartışmanın ilkesel olarak herkesi içine alarak devam edeceği ve bunun da tamamıyla meşru olduğu anlamına gelir. Eski birlik ebediyen gidecek, fakat yerini yeni bir birlik alacaktır. Çünkü hep devam eden ihtilaf, iktidarın bir icraatı, diyalektik araçlarca sürdürülen bir yarı iç savaş anlamına gelmez. Bölücü ve yıkıcı olabilecek sonuçları, kamu yararını taraf tutmaksızın tanımlamaya çaba göstermesi ve iktidarın dışında kalan bir tartışma, rasyonel bir tartışma olmasıyla dengelenir. "İhtilafa direnişin dili, ihtilaf için bir normu ifade eder. Çatışmalı tartışmalardan muaf bir toplumsal dü-

8. *Agy.*, s. 82.

9. Bkz. Warner, *Letters*, s. 40-2. Warner ayrıca bunun modern kapitalizm denen gayri şahsi failiyle ilişkisine (s. 62-3) ve kolonilerde çok merkezi bir tema olan, imparatorluk yozlaşmasına karşı verilen savaş ile bu gayri şahsi tutumun birbirine çok uygun düşmesine de işaret eder (s. 65-6).

zen idealini sessizce, toplumsal çatışmalardan muaf bir tartışma idealine dönüştürür."[10]

Dolayısıyla kamusal alanın yaptığı, siyasi alanın arabuluculuğu olmaksızın, iktidar dışında, fakat yine de iktidar için normatif olan, akla dayalı bir söylemle, toplumun ortak bir kanıya varmasını mümkün kılmaktır. Şimdi, bunu yapabilmek için ne *olması* gerektiğini anlamaya çalışalım.

Kamusal alanın ne olması gerektiğini anlamanın en iyi yolu, onda yeni ve benzersiz olanın ne olduğunu tanımlamaktan geçiyor herhalde. Ben bu tanımlamayı iki adımda gerçekleştirmek istiyorum. Öncelikle, zaten değinmiş olduğum yenilik yönü var. Kamusal alanı, onun kurucu imgelerinin önemli kaynaklarından biriyle, yani antik cumhuriyetle karşılaştırdığımızda, siyasetdışı bir mekân olduğu hemen gözümüze çarpar. "Yazı Cumhuriyeti" (Republic of Letters), birbirleriyle ilişki içindeki uluslararası âlimler topluluğu üyelerinin on yedinci yüzyılın sonuna doğru kendilerine verdikleri isimdi. Kamusal alanın habercisi olan bir fenomendi bu; hatta, onun şekillenmesine katkıda bulundu. Burada, siyasi olanın dışında bir "cumhuriyet" kurulmuştu.

Siyasi olanla benzerliği ve farklılığı ona gücünü veriyor ve şu imgeye işaret ediyordu: "Yazı Cumhuriyeti", siyasi sınırları aşarak bütün eğitimli katılımcıları bir araya getiren, birleşik bir kuruluş olarak bir cumhuriyetti. Fakat aynı zamanda tabi olmaktan muaf bir cumhuriyetti; yazıp çizmekle meşgul oldukları sürece "yurttaşları"nın ona bir bağlılık borçları yoktu.

On sekizinci yüzyıl kamusal alanı buradan bir şeyi miras almıştır. On sekizinci yüzyıl kamusal alanında, toplumun üyeleri bir araya gelip ortak bir amaç güderler; siyasi yapı tarafından kurulmamış bir birlik oluşturur ve tam da böyle bir birlik oluşturduklarını düşünürler. Oysa antik kent devleti veya cumhuriyetinde böyle değildi. Atina, sadece siyasi olarak kurulmuş bir toplum, bir *koinônia*'ydı. Aynısı Roma için de geçerliydi. Antik topluma kimliğini kazandıran yasalarıydı. Roma alaylarının sancaklarında "Senatus populus-

10. *Agy.*, s. 46.

que romanus"u (Roma halkı senatosunu) simgeleyen SPQR harfleri yer alıyordu, fakat buradaki "populus" Roma yurttaşlarının, yani, yasalarca bu sıfatla tanımlananların oluşturduğu topluluktu. Halkın bir kimliği yoktu, bu yasalardan önce ve onların dışında bir birlik oluşturmamışlardı. Bu, yukarıda gördüğümüz gibi, toplumsal uygulamanın gerisinde yatan ahlaki/metafizik düzene ilişkin yaygın bir modernlik-öncesi anlayışı yansıtır.

Oysa tersine, on sekizinci yüzyıldaki atalarımız, kamusal bir alan tasavvur ederken kendilerini bir birliğin içine, siyasi yapılara hiçbir şey borçlu olmayan, onlardan bağımsız biçimde varolduğu düşünülen bu ortak tartışma mekânına yerleştiriyorlardı.

Bu siyasetdışı statü, kamusal alanın yeniliğinin bir yönüdür: Siyasi bir toplumun bütün üyeleri (veya en azından, tüm ehliyetli ve eğitimli üyeleri) devletin dışında bir toplum oluşturuyor görülmeliydi. Hatta bu toplum herhangi bir devletten daha genişti; bazı amaçlarla medeni Avrupa'nın tamamına yayılmıştı. Bu son derece önemli bir yöndür ve bugünkü medeniyetimizin şu sıralar ortaya çıkan ve sadece kamusal alanda değil başka yerlerde de görülen can alıcı bir özelliğine karşılık gelir. Buna birazdan döneceğim, ama önce ikinci adımı atmalıyız.

Zira siyasetdışı, uluslararası bir toplumun kendi başına yeni bir şey olmadığı açıktır. Stoacı kozmopolit şehir ve daha yakın dönemde de Hıristiyan Kilisesi onun öncüleri olmuştur. Avrupalılar, birbirlerine indirgenemeyecek iki ilkenin organize ettiği, ikili bir toplumda yaşamaya alışmışlardı. Dolayısıyla kamusal alanın yeniliğinin ikinci yönü, onun radikal sekülerliği olarak tanımlanmalıdır.

Burada sekülerlik terimini, belli bir zaman tipinin ifadesi olarak sahip olduğu özgün anlamına yaklaşan çok özel bir biçimde kullanıyorum. Bu kullanımın sekülerliğin, Tanrı'nın, dinin veya tinsel olanın kamusal mekândan çıkarılmasına odaklanan yaygın anlamlarından biriyle çok yakından ilgili olduğu açıktır. Benim sözünü ettiğim, tam olarak bu değil, fakat ona katkıda bulunan bir şey, yani, toplumun neyin üstüne kurulduğuna dair anlayışımızdaki bir değişiklikten bahsediyorum. Kafa karıştırma riskine rağmen, burada seküler terimini kullanmamın bir nedeni var, çünkü etimolojisi tam da bu bağlamda neyin önemli olduğuna işaret ediyor ve işaret ettiği bu önemli mesele de insan toplumunun zamana yerleşmesiyle il-

gilidir. Fakat farkı bu şekilde tanımlamak, bir ön araştırma yapmayı gerektiriyor.

Bahsettiğim bu sekülerlik nosyonu radikaldir, çünkü toplumun ilahi bir temele dayandığı fikrine ters düşmekle kalmaz, toplumu çağdaş ortak eylemleri aşan bir şeyle meydana gelmiş olarak gören bütün fikirlerin de karşısında yer alır. Birinci bölümde tanımlanan modernlik öncesi düzen fikirlerine döndüğümüzde, kendilerinin Varlık Zinciri'nin bir parçasını oluşturduğuna inanan hiyerarşik toplumları görürüz mesela. Krallık, aristokrasi vb. mevkilerini ampirik olarak dolduranların gerisinde, bu insanların geçici olarak cisimleştirdikleri Fikirler veya sürekliliğini koruyan metafizik Gerçekler yatar. Kralın iki bedeni vardır, bunlardan yalnızca biri özel, dayanıksız, şu anda beslenen ve giyinen, daha sonra da gömülecek olan varlıktır.[11] Bu zihniyet çerçevesinde, toplum denen şeyi meydana getiren, onun cisimleştirdiği metafizik düzendir.[12] İnsanlar kendi eylemlerinden önce ve bağımsız olarak var olan bir çerçevede hareket ederler.

Fakat sekülerlik sadece ilahi olarak kurulmuş kiliselere veya Büyük Zincir'e ters düşmez. Toplumumuzun, fi tarihinden beri bize ait olan bir yasa tarafından oluşturulduğu yönündeki anlayıştan da farklıdır. Çünkü bu anlayış da, eylemimizi bizi bir arada tutan, bir toplum kılan ve ortak eylemimizi aşan bir çerçeveye yerleştirir.

Bunların aksine kamusal alan, orada gerçekleştirdiğimiz ortak eylemden ibaret bir birliktir: Fikir alışverişi yoluyla, mümkünse ortak bir kanıya varmaktır. Bir birlik olarak varolması, salt bizim bu şekilde hareket etmemizden kaynaklanır. Bu ortak eylemi mümkün kılan şey, Tanrı'nın bir edimi ya da Büyük Zincir ya da fi tarihinden bu yana gelen bir yasa aracılığıyla eylemi aşan bir boyutta kurulmuş olması gereken bir çerçeve değildir. Onu radikal olarak seküler yapan budur. Ve bu da bizi onda yeni ve benzersiz olanın özüne götürür.

11. Bkz. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957.

12. Böyle bir şeye Avrupa dışı bir örnek için bkz. Clifford Geertz, *Negara*, Princeton: Princeton University Press, 1980, Bali devletinin fetih öncesi durumu anlatılıyor.

Ayrıntıya inme kaygısı güdülmeden yapılan bir tespittir bu. Besbelli, bu sekülerlik nosyonunun daha da açıklanmaya ihtiyacı var. Mistik Bedenler ve Büyük Zincirlerle bu sekülerlik nosyonu arasındaki karşıtlık herhalde yeterince açık. Bununla beraber ben bu sekülerlik nosyonuyla geleneksel kabile toplumu arasında da bir fark olduğunu öne sürüyorum; Kuzey Atlantik'te siyasi yönetimlerimizin temelini atmış olan Alman halklarında gördüğümüz şeyden veya başka bir biçimde antik cumhuriyetleri ve kent devletlerini oluşturan şeyden de farklı. İşte buna karşı çıkılabilir.

Bu toplumlar bir yasa tarafından tanımlanmışlardı. Fakat kamusal alanla aralarındaki bütün fark bundan mı ibarettir? Sonuç itibariyle, kamusal alanda edimde bulunmak istediğimizde, zaten orada olan bir dizi yapıyla karşılaşırız; gazeteler, televizyon kanalları, yayınevleri ve diğerleri. Bunların sunduğu kanallar içinde hareket ederiz. Bir kabile üyesinin durumuna benzemiyor mu bu? Onun da kabile reisleri, heyetler, yıllık toplantılar vb. gibi yerleşik yapılar içinde hareket etmesi gerekir. Elbette, kamusal alandaki kurumlar değişir; gazeteler batar, televizyon kanalları birleşir. Fakat hiçbir kabile, oluştuğu anda sahip olduğu biçimlere mutlaka bağlı kalmaz; bunlar da zamanla evrim geçirirler. Önceden var olan bu yapının, kamusal alanı başlatan kurucu eylemler açısından değil, süregiden eylem için geçerli olduğu öne sürülecek olursa, bu iddiaya, zamanın akışı içinde bu kurucu eylemlerin neler olduğunu (dışarıdan) belirlemenin, en az kabile açısından belirlemek kadar imkânsız olduğu cevabı verilebilir. İlle de böyle bir kurucu an olması gerektiğinde ısrar etmek istiyorsak, o zaman, örneğin, Lykurgus'un kendi yasalarını koymasında olduğu gibi, çoğu kabilenin kuşaktan kuşağa kurucu bir edimle ilgili efsaneleri de aktardığını dikkate almalıyız. Lykurgus mevcut yapıların dışından gelerek eylemde bulunmuştur.

Yapılar içindeki eylemlerden söz edince benzerlikler öne çıkar. Fakat bu ortak anlayışlar arasında önemli bir fark vardır. İşleyen bir kamusal alanda herhangi bir zamanda eylemin önceden konulmuş yapılar içinde gerçekleştirildiği doğrudur. Şeyler de facto (fiili) bir düzenlemeye sahiptir. Fakat bu düzenleme, onun içinde gerçekleştirilen eylem üzerinde bir ayrıcalığa sahip değildir. Yapılar, ortak alanda gerçekleşen, şimdi yürüttüğümüze benzeyen önceki iletişim

edimleri sırasında kurulmuştu. Şimdiki eylemimiz bu yapıları değiştirebilir ve bu tamamıyla meşrudur, çünkü bunlar, bu gibi iletişimsel eylemlerin hızlandırıcı ve kolaylaştırıcıları olmanın ötesine geçen bir şey olarak görülmezler.

Fakat bir kabilenin geleneksel yasası genellikle farklı bir statüye sahiptir. Biz bu yasayı, bizzat onun koyduğu kuralları izleyerek zamanla değiştirebiliriz elbette. Fakat bu değişiklik, ortak eylemin bir hızlandırıcısı ve kolaylaştırıcısı olmaktan ibaret görülmez. Yasanın feshi, ortak eylemin öznesinin de feshedilmesi anlamına gelecektir, çünkü kabileyi bir kendilik olarak tanımlayan yasadır. Bir kamusal alan, bütün iletişim araçları ortadan kalkmış olsa bile yenilerini bularak yeni baştan kurulabilir, ama bir kabile hayatını ancak yasanın, yabancıların fetihleri yüzünden etkisi kesintiye uğramış olsa bile, hâlâ yürürlükte olduğunu düşünerek sürdürebilir.

Toplumu meydana getiren, ortak faili mümkün kılan şey, toplum içinde gerçekleştirilen ortak eylemleri aşar, derken demek istediğim buydu. Bunun anlamı sadece bugünün ortak eylemleri için ihtiyacımız olan yapıların, doğaları itibariyle bugünkülerden hiç farkı olmayan dünkü yapıların bir sonucu olarak doğdukları değildir. Geleneksel yasanın, bu ortak fail onsuz var olamayacağı için ne zaman gerçekleşirse gerçekleşsinler bütün ortak eylemlerin önkoşulu olduğu anlamına gelir. Bu anlamda aşkındır. Tersine, (benim verdiğim anlamda) tamamen seküler bir birlik içinde, ortak fail ortak eylem içinde, onun bir hızlandırıcısı olarak ortaya çıkar.

Sekülerlik kavramının altında yatan can alıcı farklılık bu konuyla şöyle ilişkilendirilebilir: Birliği oluşturan nedir? Ya da başka türlü söylersek, bu insanlar grubunu zaman içinde bir ortak fail olarak sürdüren nedir? Failin giriştiği ortak eylemlerin alanını aşan bir şeyse bu, birlik seküler değildir. Kurucu etkenin, böyle ortak bir eylemden başka bir şey olmadığı yerde –kurucu edimlerin geçmişte mi yoksa şimdi mi meydana geldiği önemsizdir– sekülerliği görürüz.

Sekülerliğin bu türü moderndir; insanlık tarihinde ortaya çıkması çok yenidir. Elbette, sadece ortak eylemden doğan, çok çeşitli dönemsel ve topikal ortak failler olmuştur. Bir kalabalık toplanır, insanlar bağırarak protesto ederler, ondan sonra hükümet konağı taşlanır, şato yakılır. Fakat modern dönem öncesinde, daimi, meta-

topikal ortak fail tümüyle seküler bir temelde düşünülemezdi. İnsanlar, ister Tanrı'nın kurduğu bir düzen, ister toplumun vücuda getirdiği bir Varlık Zinciri, isterse de halkımızı tanımlayan geleneksel bir yasa olsun, kendilerini yalnızca böyle eylem-aşkın bir şeyin içinde oluşturulmuş görebiliyorlardı. On sekizinci yüzyıl kamusal alanı bu yüzden yeni bir durumu temsil eder: Eylemi aşan bir şey tarafından kurulmamış metatopikal bir ortak mekân ve ortak fail; tümüyle kendi ortak eylemlerine dayanan bir fail.

Peki geleneksel toplumların sıkça "hatırlanan" kurucu anları hakkında ne söylenebilir? Peki ya Sparta'ya yasalarını Lykurgus'un kazandırmasına ne diyeceğiz? Kuşkusuz, bunlar bize ortak eylemden doğan kurucu etkenin (burada yasanın) örneklerini sunar: Lykurgus önerir, Spartalılar kabul eder. Fakat günümüzün ortak eylemleriyle aynı düzleme yerleştirilmemeleri, bu kurucu anların yapısında vardır. Kurucu edimler, daha yüksek bir düzleme, niteliksel olarak bugün bizim yaptığımızla aynı seviyede görülmeyen bir kahramanlık devrine, bir *illud tempus'a* yerleştirilirler. Kurucu eylem bizim eylemimize benzemez, tortusu yapılarımızı inşa eden önceki benzer edimlerden de değildir. Önceden gerçekleşmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda başka tür bir zamanda, örnek oluşturan bir zamanda gerçekleşmiştir.[13]

Ortaya çıkabilecek bütün yanlış anlamalara rağmen seküler terimini kullanmayı cazip bulmamın nedeni bu işte. Çünkü sadece "dine bağlı olmayan"ı kastetmediğim gayet açık.[14] Terimin dışarıda bıraktıkları çok daha geniş kapsamlıdır. Zira sekülerin özgün anlamı "döneme özgü"ydü, yani dindışı devre ait olan anlamına geliyordu. Daha önce gördüğümüz zamansal/tinsel karşıtlığında "za-

13. Daha kutsal bir zamanın farklı tarzlarını da içeren modernlik öncesi bu zaman bilincini şu çalışmamda anlattım: Charles Taylor, "Die Modernitaet und die saekulare Zeit", haz. Krzystof Michalski, *Am Ende des Milleniums: Zeit und Moderniataeten* içinde, Stuttgart: Klett Kotta, 2000, s. 28-85.

14. Esasen, dini boyutu dışarıda bırakmak, bırakın yeterli olmasını, benim seküler kavramımın gerekli bir koşulu bile değil. Seküler bir birlik, *bu birlik için* bütün ilahi dayanakları dışarıda bırakan, tamamıyla ortak bir eylem üzerine kurulmuş bir birliktir, fakat bu biçimde birleşen insanların dini bir hayat biçimi sürdürmesini engelleyen bir şey yoktur; hatta bu biçim, mesela siyasi birliklerin tamamıyla seküler olmasını bile gerektirebilir. Kilise ve devletin ayrılması *dini* saiklerle de savunulabilir sözgelimi.

mansal"ın anlamına yakındı.

Önceki çağlardaki anlayış, bu dindışı devrin daha kutsal devirlerle ilişkili olarak (onun tarafından kuşatılmış, nüfuz edilmiş olarak da denebilir, buraya uygun düşen sözcüğü bulmak güç) varolduğu yönündeydi. Modernlik öncesi zaman anlayışları hep çok boyutlu olmuş gibi görünüyor. Zaman, Yunan felsefesinde olsun ya da İncil'in Tanrı'sında olsun ebediyet tarafından kapsanıyor ve aşılıyordu. Her iki durumda da, ebediyet sadece sonsuz dindışı zaman değil, değişmeyene doğru bir yükseliş ya da zamanın toplanıp bir birlik oluşturmasıydı; "hoi aiônes tôn aiônôn" ya da "saecula saeculorum" (çağların çağları boyu) deyimi buradan gelir.

Platoncu veya Hıristiyan zaman ve ebediyet ilişkileri, Hıristiyan ülkelerinde bile, mevcut yegâne anlayışlar değildi. Çok daha yaygın bir kuruluş zamanı, Eliade'nin deyimiyle, bir "kökenler zamanı"[15] anlayışı da vardı; olağan zamandaki şimdiyle karmaşık bir ilişkisi olan, yani genellikle ritüel yoluyla yaklaşılabilen ve kimi ayrıcalıklı anlarda gücü yeniden kazanılan bir zamandı bu. Öyle kolayca geçmişe (olağan zamana) açıkça yerleştirilememesinin nedeni buydu. Hıristiyan yılı, İsa'nın hayatındaki "kurucu" olayları yeniden canlandırırken, diğer dinlerce de paylaşılan bu zaman bilincini kullanır.

Önemli metatopikal mekânlar ve failleri daha yüksek bir zamanda oluşmuşlar gibi görmek evrensel norm haline gelmiş gibi görünmektedir. Devletler ve kiliseler, sanki varlıklarının tümüyle dindışı veya olağan zamanda olması tasavvur edilemezmiş gibi, neredeyse zorunlu olarak birden fazla zaman boyutu içinde görülmüşlerdi. Büyük Zincir'i etc kemiğe büründüren bir devlet, ebedi Fikirler âlemiyle bağlantılıydı; bu devletin yasasıyla tanımlanan bir halk, bu yasanın ortaya konduğu kurucu zamanla iletişim kuruyordu vb.

Modern sekülerleştirme bir açıdan yüksek zamanların reddedilmesi ve zamanın tamamıyla dindışı olduğunun varsayılması olarak görülebilir. Olaylar artık sadece bu tek boyutta vardır; bu boyutta benzer başka olaylarla, daha çok ve daha az bir zamansal mesafe ve

15. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York: Harper, 1959 (Türkçesi: *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece, 1991), s. 80.

nedensellik ilişkisi içinde bulunurlar. Modern eşzamanlılık nosyonu, neden veya anlamı tamamıyla bağlantısız olayların sadece bu tek dindışı zaman çizgisi içinde aynı noktada birlikte vuku bulmaları yüzünden birlikte ele alınmalarından ortaya çıkar. Modern edebiyat ve medya, sosyal bilimlerin de desteğiyle bizi, toplumu düşünürken dikey zaman dilimlerine dayanmaya, ilgili ilgisiz çok fazla sayıda olayı bir araya getirmeye alıştırdı. Sanırım Benedict Anderson haklı; ortaçağdaki atalarımızın anlamakta güçlük çekecekleri, tipik bir modern toplumsal tahayyül tarzı bu; çünkü onlara göre dindışı zamandaki olayların yüksek zamanla çok farklı bir ilişkisi vardı, bu yüzden de olayları modern eşzamanlılık ilişkisi içinde yan yana getirip gruplamayı herhalde gayri tabii bulurlardı. Modern eşzamanlılık ilişkisi temelde, o dönemde egemen zaman bilincinin yadsıdığı bir homojenlik varsayımı taşır.[16] Buna daha sonra döneceğim.

Şu halde benim sekülerlik dediğim şeye geçişin, tamamen tasfiye edilmiş bu zaman bilinciyle ilgili olduğu açıktır. Birlikler kesinkes ve tamamen homojen, dindışı zamana yerleştirildiğinde gerçekleşir bu geçiş; yüksek zaman hepten yadsınsın ya da yadsınmasın veya diğer birliklerin onun içinde varolduğu kabul edilsin edilmesin. Kamusal alan için de aynısı geçerlidir ve kamusal alanın ye-

16. *Hayali Cemaatler*'de Anderson modern dindışı zamanı tanımlamak için Benjamin'den bir terim ödünç alır. "Homojen, boş zaman" olarak görür modern dindışı zamanı. Homojenlik benim tanımladığım cepheyi, yani bütün olayların artık aynı zaman türü içine girdiğini yakalıyor. Fakat zamanın "boşluğu" bizi başka bir konuya götürür, zaman ve mekânın onları dolduran şeylerden meydana gelmiş olarak görülmesi yerine, şeyler ve olayların arızi olarak doldurduğu "kaplar" olarak görülmeye başlanmasına götürür. Bu son adım, Newton'da görebileceğimiz gibi, modern fiziğin metafizik muhayyilesinin parçasıdır. Fakat, benim anladığım biçimiyle sekülerleştirme için can alıcı önemde olan şey, homojenlik yönünde atılan adımdır.

Boşluğa giden adım, araçsal aklın modern öznesinin zihniyetinin bir parçası olarak büyük önem taşıyan, zamanın nesneleştirilmesinin parçasıdır. Bir bakıma, zaman "mekânsallaştırılmış"tır. Heidegger kendi zamansallık anlayışını geliştirirken bu kavrayışa güçlü bir saldırıda bulunmuştur; özellikle bkz. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1926, 2. kısım (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004). Fakat sekülerliği zamanın nesneleştirilmesinden ayırmak, Heidegger'i ayrımın modern tarafına koymamızı mümkün kılar. Heideggerci zamansallık da bir seküler zaman tarzıdır.

ni ve (neredeyse) benzeri görülmemiş doğası burada yatar.

Artık bu tartışmayı toparlayıp kamusal ala*nın ne olduğu* sorusunu cevaplamayı deneyebilirim herhalde. Kamusal alan, toplumun üyelerinin fikir alışverişinde bulunup ortak bir fikre varabildikleri yeni bir metatopikal mekândı. Böyle olduğu için de metatopikal bir fail, fakat toplumun siyasi kuruluşundan bağımsız ve tamamıyla dindışı zamanda varolduğu düşünülen bir faildi.

Siyasetdışı, seküler, metatopikal bir mekân: Kamusal alan buydu, budur işte. Bunu anlamanın önemi kısmen, onun bu tür tek mekân olmamasında, bütün zaman ve toplum anlayışımızı dönüştüren bir gelişimin bir parçası olmasında yatar, bu yüzden önceden neye benzediğini hatırlamakta bile güçlük çekeriz.

Yedi Kamusal ve Özel

Modern Batı'da toplumun gelişiminde kritik bir rol oynamış, kamusal alana benzer siyasetdışı iki seküler alan daha var elbette; ilki, yukarıda da bahsettiğim gibi, bir (piyasa) ekonomi(si) içinde siyasetdışı bir biçimde örgütlenmiş olduğu düşünülen toplumdur; ikincisi ise, bir "halk" olarak, yani siyasi olarak örgütlenen toplumdan önce var olduğu ve onu kurduğu düşünülen metatopikal bir fail olarak toplumdur. Bu üçünü, gelişimleri sürecinde birbiriyle bağlantılı olan ve yine bu zamanda ortaya çıkmış diğer toplumsal alanlarla iç içe geçmiş alanlar olarak düşünmemiz gerekir.

Habermas yeni kamusal alanın, aile hayatlarının geçtiği "mahrem" bir alanın yanı sıra, ekonomik failler ve mülk sahipleri sıfatıyla da çoktan bir "özel" alan edinmiş olan insanları bir araya getirdiğine dikkat çeker. Dolayısıyla bu yeni kamusal alanı oluşturan failler hem "bourgeois" (burjuva) hem de "homme" (insan) idi.[1]

Sanırım burada çok önemli bir bağ var. Bu yeni özel alanların önemi, yani, insan hayatında sahip oldukları düşünülen anlamın artması ve devlet ile kilise karşısında bağımsızlıklarını güçlendirme yönündeki mutabakatın genişlemesi, aslında siyasetdışı ve seküler bir hayat sahasına istisnai bir önem verilmesini sağladı. Bunun bir biçimde kamusal alanın yükselişini kolaylaştırdığına inanmamak zor.

Bu mahremiyet biçimlerini, ekonominin yükselişiyle bağlantılı olarak yukarıda (beşinci bölümde) söz ettiğim bir başka tarihsel bağlama yerleştirmek istiyorum. "Sıradan hayatın onaylanması" diyorum ben bu bağlama.[2] Bununla da Avrupa kültüründe ilk kez

1. Habermas, *Yapısal Dönüşüm*, 2. bölüm, 6. ve 7. kısımlar.

Protestan Reformasyonu tarafından başlatılmış görünen ve üretim ve aile hayatının önemini sürekli artıran geniş kapsamlı hareketi kastediyorum. Protestan Reformasyonu öncesinde egemen olan, antik dünyadan devralınmış etik üretim ve aile hayatını, tefekkür veya yurttaşların katılımı gibi daha yüksek olduğu varsayılan faaliyetlere dayanarak tanımlanan "iyi hayat"ın altyapısı olarak görmeye meyilliydi. Ortaçağ Katolikliği de adanmış bekârlık hayatını Hıristiyanlık uygulamasının en yüce biçimi haline getiren bir görüşe dayanıyordu. Oysa Reformcular, "Tanrı'yı her şeyden önce yaptığımız işlerde ve ailemizde izleriz" görüşünü vurguladılar. Sıradan kutsallaştırıldı ya da başka bir deyişle, belli hayat tarzlarına (manastır hayatı) veya özel yerlere (kiliseler) ya da özel edimlere (ayinler) atfedilen kutsallık, insanların bir şekilde ilahi lütfu kontrol edebileceği yönündeki yanlış ve saygısız inancın bir parçası olarak görüldü ve reddedildi.

Gelgelelim, bütün özel kutsallık iddialarının reddedildiğini söylemek, dindışı zamanın ilahi zamana bağlandığı düğüm noktalarının da kabul edilmediğini söylemektir. Dindışı zamanda sıradan hayatlarımızı yaşar, işlerimizde çalışır, ailelerimizi geçindiririz. Yeni perspektife göre, Tanrı'nın bizden istediği şey, ebediyete bağlanma girişiminde bulunmamız değil, işte buydu. O bağ tümüyle Tanrı'nın işiydi. Dolayısıyla, hayatlarımızı iyi mi yoksa kötü mü yaşadığımız meselesi, bundan böyle kesinkes sıradan hayata ve dindışı zamana yerleştirilecekti.

Teolojik boyuttan çıkıp tamamıyla insani bir boyuta geçmek, iyi hayatla ilgili belli başlı soruları, sıradan hayatlarımızı nasıl yaşadığımız sorusuna dönüştüren ve daha yüce veya daha kahramanca sayılan hayat tarzlarına sırt çeviren modern inançlar ve duyarlılıkların yükselmesini beraberinde getirdi. Burjuva barışçı akılcı üretkenlik etiğinin, aristokratik onur ve kahramanlık etiğine karşı polemiğinin temelinde bu vardır. Marx'ta rastladığımız o Prometheusvari tabloda, yeryüzünün çehresini değiştiren üretici insanlar tablosunda olduğu gibi, kendine özgü kahramanlık biçimleri bile kazanabilir bu burjuva etiği. Veya bugün dünyamızda önemli bir yer işgal eden, kendini ilişkilerde gerçekleştirme etiğini doğurabilir.

2. Bkz.Taylor, *Sources of the Self*, 13. bölüm.

Bu arka plan, Habermas'ın dikkat çektiği iki gelişmeyi anlamamızı sağlar. İlki, özel ekonomik failin öne çıkarılması, sıradan hayatın etiği açısından üretim hayatının sahip olduğu önemi yansıtır. Bu fail, devletin ve başka otoritelerin kamusal alanıyla karşılaştırıldığında özeldir. Üretimin özel dünyası artık yeni bir itibara ve öneme sahiptir. Özelin güçlendirilmesi, aslında bir tür bireyciliğe cevaz verir. Üretimin faili kendi başına hareket eder, otorite tarafından kurulmuş olması gerekmeyen bir mübadele alanında başkalarıyla birlikte iş görür. Bu üretim ve mübadele edimlerinin, ideal olarak kendi kendini düzenleyen bir sistem oluşturduğu düşünülmeye başlandığında, yeni bir siyasetdışı ve seküler alan nosyonu, modern anlamda bir ekonomi ortaya çıkar. Ekonomi sözcüğü başlangıçta ev idaresini, dolayısıyla kendi kendini düzenler görülmeyen bir alanı anlatmak için kullanılıyordu, on sekizinci yüzyılda ise fizyokratlar ve Adam Smith'le birlikte ekonomik sistem nosyonu doğdu ve bugün de ekonomiyi bu biçimde anlarız.

(Piyasa) ekonomi(si) bir alan oluşturur hale gelmiştir, yani insanların sadece nesnel olarak değil, özkavrayışlarıyla da birbirine bağlanarak bir toplum oluşturmasının bir yoludur. Bu alan siyasetdışıdır ve seküler olarak kurulmuştur. Fakat önemli bir anlamda kamusal değildir. Bu üzerinde fazla durulmuş terimin, bazı anlamlarını ayrı ayrı ele almanın zamanı geldi galiba.[3]

Kamu teriminin kullanıldığı iki temel semantik eksen varmış gibi görünüyor. İlki kamuyu, bütün topluluğu etkileyen şeylerle ("kamu işleri"yle) veya bu işlerin idaresiyle ("kamu otoritesi"yle) ilintilendirir. İkincisi, kamusallığı bir geçiş hakkı ("Bu park kamuya açıktır") veya görünüm ("Haber kamuya duyuruldu") meselesi haline getirir. Ekonomik faillerin yeni özel alanı, ilk anlamdaki kamuyla çelişir. Fakat bu failler ikinci anlamda kamusal bir alan da oluşturmuşlardır, çünkü bu alan kesinlikle metatopikal bir ortak mekân, insanların bir araya gelip birbirleriyle iletişimde bulundukları bir mekândır. Diyebiliriz ki, bu karşılıklı görünmenin bir mekâ-

3. Aşağıda sürdürdüğüm tartışmada Jeff Weintraub'un şu yazıdaki derinlikli çözümlemesinden ziyadesiyle yararlandım: "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction", haz. Jeff Weintraub ve Krishan Kumar, *Public and Private in Thought and Practice* içinde, Chicago Press, 1977, s. 1-42.

nıdır ve bu anlamda da kamusal bir mekândır.

Fakat ekonomik alan bu ikinci anlamda dahi kamusal değildir. Bütün ekonomik işlemler, izini sürebileceğimiz ve böylece karşılıklı etkileşimlerini anlayabileceğimiz bir dizi nedensel ilişkiyle birbirine bağlıdır. Fakat bu (kamu otoritesince alınmış) bir ortak karar meselesi olmadığı gibi, birbirine bağlı bu işlemler herkesin görebileceği bir tür kamusal bölgede de bulunmazlar. Yine de bu bir "alan"dır, çünkü bir ekonomi içindeki failler birbirlerine, eylemlerinin sistematik bir biçimde birbirini etkilediği tek bir toplum içinde bağlanıyorlarmış gibi görülmektedirler.

Ekonomi, yukarıda tanımlanan yeni biçimde, tümüyle siyasetdışı olarak ve dindışı zamanda kurulmuş ilk toplum tarzıdır. Kamusal alanın yükselişinin arka planını kısmen o da şekillendirir. Birinin açıklamasının diğeriyle bağlantılı olması çok akla yatkın görünüyor.

Habermas'ın üzerinde durduğu ikinci gelişme, mahrem alandır. Burada sıradan hayatın ikinci ana bileşeninin, yani aile dünyası ve aile bağlarının gelişimini görürüz. On sekizinci yüzyılda aile, bir başka mahremiyet talebinin odağı olur, bu kez erişimle ilgili ikinci tür kamusallıkla ilgili olarak tanımlanan bir mahremiyet söz konusudur. Aile hayatı giderek mahrem alana çekilir, dış dünyadan hatta geniş bir hane halkının diğer üyelerinden sakınılır. Evler giderek, aile bireylerinin uşaklar ve yabancılar karşısında mahremiyetini gözetecek biçimde inşa edilir.

Aile hayatına verilen bu güçlü değerin sonuçlarından birine, öznellik ve içedönüklüğe daha fazla yoğunlaşmaya doğru giden bir başka uzun vadeli gelişim bağlamında on sekizinci yüzyılda rastlarız: Duygunun her şeyden aziz tutulmasıdır bu. Deyim yerindeyse, iyi hayatın ağırlık merkezinde, sıradan hayatı onaylayan geniş kapsamlı gelişim sırasında başka bir değişim meydana gelir ve ince, soylu veya yüce duygular deneyimlemeye yeni bir önem atfedilmeye başlanır. Bu yeni etik kendisini edebiyat yoluyla hem tanımlamış hem de yaymıştır. Başlıca aracı da mektup tarzındaki romandı muhtemelen. Rousseau'nun ***Julie***'si bu türün paradigmatik örneğiydi.

Bu edebiyat yakın ilişkilerden oluşan mahrem alana dair yeni bir anlayışı tanımlamaya yardım etti: Soylu duygular ve ulvi deneyimin en mükemmel biçimiyle ev. Bu deneyim anlayışı, estetik ka-

tegorisinde yeni bir sanat kavrayışının ortaya çıkışıyla daha da zenginleşti. Öznelleştirmenin bir diğer sonucuydu bu elbette, çünkü bu kategoride görülen sanat, bizim ona verdiğimiz tepkiye dayanarak tanımlanır. Müziğin kamudan ve dini işlevinden gitgide ayrılması ve estetik beğeni nesneleri konumundaki diğer sanatlara katılarak mahrem alanı zenginleştirmesi bu yüzyılda gerçekleşir.

Bu mahrem alan aynı zamanda, kamusal alanın ortaya çıktığı arka planın da bir parçasıydı. Bunun sebebi sadece (siyasetdışı ve seküler) özel alanın bir parçasını oluşturması değildi, mahrem alanın da gerek edebi eserler gerek eleştiri üzerinden, kamusal fikir alışverişi aracılığıyla tanımlanması gerekiyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu yalnızca ilk bakışta bir paradoks sayılabilir. Ne kadar özel de olsa insan kimliğinin yeni bir tanımı, yalnızca kamusal mekânda tanımlanma ve onaylanma yoluyla genel kabul görebilir. Ve bu eleştirel fikir alışverişinin kendisi bir kamusal alan oluşturur. Bunun, ana eksen durumundaki, (ilk anlamıyla) kamusal politika meseleleri etrafındaki fikir alışverişi ekseniyle birlikte, hatta ondan biraz daha önce, kamusal alanın önemli bir eksenini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Hayatlarında hiç karşılaşmamış insanlar, Rousseau'nun *Julie*'sinin etkileyiciliği hakkında karşılıklı kabul gören ortak bir fikre varıyorlardı, tıpkı devrimci dönemin başlarında *Toplumsal Sözleşme*'de sunulan düşünceler hakkında görüş birliğine vardıkları gibi.

Reformasyon seküler zamanda metatopikal ortak failin doğacağı koşulların yaratılmasına üçüncü bir yoldan daha katkıda bulunmuştu. Burada özellikle daha radikal olan Kalvinci kanadı düşünüyorum. Kalvinizm kilise hayatının tamamen yeniden örgütlenmesi konusunda, başından beri, ılımlı Luthercilik'e kıyasla daha ısrarcı oldu. Bu ısrar daha sonra, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde, siyasi yeniden yapılanmaya ve yeni ilkeler doğrultusunda tasarlanmış yeni siyasi birimlerin kurulmasına kadar vardı; New England örneğinde olduğu gibi. Bu noktada, Reformasyon'un bu kolu da çatlamaya ve gönüllü birliklere daha fazla dayanan yeni "özgür" kiliseler ortaya çıkarmaya başladı; on sekizinci yüzyılda Metodizm ve Büyük Uyanış'la şiddetlenen bir süreçti bu.

Bu sürekli yinelenen kurma ve yeniden kurma etkinliğinde, seküler zamanda ortak faillerin yaratılmasına hep daha fazla tanıklık

ediyoruz. Hâlâ Tanrı'ya kritik bir göndermede bulunuyor, bizi bu yeniden kurma işine onun çağırdığını düşünüyoruz, fakat kutsal zamanlara yapılan gönderme giderek geriliyor. Bu gönderme, sadece eskatolojik bir perspektifte kaldı, o da ancak yeni reformların, dindışı zamanın son bulması ve tüm zamanların Tanrı'da toplanmasının habercisi olarak görülmesi halinde beliren bir gönderme. Bahsettiğim bu perspektif bulanıklaşırken, kurucu eylem giderek tamamen dindışı zamanla sınırlandı.

Yeni kiliselerin veya mezheplerin hayatı da, bir başka yönden modern ortak faillik biçimlerine zemin hazırladı. Üyelerinden güçlü bir bağlılık talep ediyorlar, onları başkalarıyla aile, soy, komşuluk ve geleneksel sadakat bağlarının ötesinde ilişkiler kurmaya çağırıyorlardı. Bu daha tarafgir bağların, üyeliğin bireysel ve temelde herkes için aynı olduğu dini bir cemaate aidiyet kadar önem taşımadığı toplumlar yarattılar. Buna benzer bir şey, Hıristiyan Kilisesi kuramının elbette daima bir parçası olmuştu, fakat modern mezhep bunu daha yoğun olarak yaşadı ve üyelerini, kendilerini birey olarak ve doğrudan bütüne ait görmeye alıştırdı. Dolayısıyla, herhangi bir tarafgir grubun aracılığı olmadan üye olduğumuz modern "yatay" veya doğrudan erişimli toplumlara ve durmadan yeni birliklerin yaratıldığı yeni bir sosyallik tarzına zemin hazırlandı.[4]

Avrupa'da kamusal alanın yükselişini, bütün bu iktisadi, kiliseyle ilgili ve mahrem-duygusal arka planla birlikte anlamak zorundayız. Bu da kamusal alanı "toplum"un siyasetdışı ve seküler kurumları ailesinin bir parçası olarak görmemiz gerektiği anlamına gelir. Bir yandan, hiçbir anlamda bir kamusallık alanı olmadığı için, siyasi alandan kendisine göre daha da uzak olan ekonomiyle ilişkilidir. Diğer yandan, on sekizinci yüzyılda yeni ve kimi zaman da korkutucu siyasi eylem biçimlerini beslemiş olan yeni halk egemenliği imgelerinin beslenmesine yardım etmiştir.

4. Francis Fukuyama'nın, bu konuda *Güven*'de yaptığı tartışmayı çok yararlı buldum. Fukuyama ayrıca, Reformasyon'un bu ucundan yükselen yeni sosyalliğin, çok başarılı bir kapitalist gelişme tarzının koşullarını yaratmaya yardımcı olduğunu savunuyor.

Sekiz Egemen Halk

Halk egemenliği, toplumsal tahayyülün geçirdiği ve modern toplumun kurulmasına katkıda bulunan büyük mutasyonlar zincirinin üçüncü halkasıdır. O da başta bir kuram olarak ortaya çıkmış, sonra gitgide toplumsal tahayyüllere nüfuz etmiş ve onları dönüştürmüştür. Peki bu nasıl gerçekleşmiştir? Aslında hayli farklı iki yoldan gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu iki yolun gerçek tarihsel gelişmelerde çoğu kez birleşmiş olduklarını ve bazen de birbirlerinden kolay kolay ayrılamadıklarını da gözden kaçırmadan burada bunları ideal tipler olarak tanımlıyorum.

İlkine bakalım: Bir kuram yeni uygulamalarla yeni bir etkinlik türü esinleyebilir ve böylelikle bu uygulamaları benimseyen grupların tahayyüllerini şekillendirebilir. Bir sözleşme fikri etrafında şekillenen ilk Püriten kiliseleri örnek verebiliriz. Teolojik bir yenilikten yeni bir kilise yapısı boy vermiş ve siyasi değişim hikâyesinin bir parçası olmuştur, zira bazı Amerikan kolonilerinde sivil yapıların kendileri de kiliselerin yönetim biçimlerinden etkilenmişlerdi; sadece din değiştirenlerin tam yurttaşlık haklarından yararlandığı Connecticut'ta cemaatleri bağımsız sayan kilise sisteminde olduğu gibi.

Toplumsal tahayyüldeki değişimin izlediği ikinci yolsa eski idarede zaten mevcut olan bir uygulamanın yeniden yorumlanmasıdır. Eski meşruiyet biçimleri yeni düzen anlayışları ile adeta kolonileştirilir ve sonra da bazı durumlarda belirgin bir kesintiye uğramadan dönüşürler.

Birleşik Devletler buna güzel bir örnektir. Britanya ve Amerika'da hüküm süren meşruiyet nosyonları, mesela İngiltere İç Savaşı'nı ve koloni isyanlarını tetikleyen nosyonlar esasında geriye dönüktü.

Çok eskiden konmuş yasaya dayalı bir düzen, bir "kadim anayasa" fikri etrafında dönüyorlardı. Kralın yanında Parlamento'ya da hakettiği yeri veren bir düzendi bu. (Ve bu yönüyle) olağan zamana değil, (Eliade'nin deyişiyle) bir "kökenler zamanı"na atıfta bulunan, en yaygın modernlik öncesi düzen anlayışlarından birinin tipik özelliğini taşıyordu.

Bu eski fikir Amerikan Devrimi'nden halk egemenliğinin dört başı mamur bir temeline dönüşerek çıktı, öyle ki ABD Anayasası "Biz, halk"ın ağzından yazıldı. Bundan önce Bağımsızlık Bildirisi'nde, "apaçık ortada olan hakikatler" gibi bir atıfta bulunularak idealleştirilmiş doğal hukuk düzeninden dem vurulmuştu.[1] Geçiş daha kolay gerçekleşti, çünkü geleneksel hukuk olarak anlaşılan şeyde de seçilmiş meclislere ve onların vergilendirilmeye rıza göstermelerine önemli bir yer veriliyordu. Tek yapılması gereken, dengeyi buraya kaydırarak seçimleri meşru iktidarın tek kaynağı haline getirmekti.

Fakat bu değişim için toplumsal tahayyülde bir dönüşüm gerçekleşmesi gerekiyordu; bu dönüşüm sayesinde kuruluş fikri mitsel eski zamandan çekilip çıkarılacak ve insanların bugün yapabildikleri bir şey olarak görülecekti. Başka bir deyişle, kuruluş güncel, tamamıyla seküler zamanda kolektif eylemin yol açabileceği bir şey olacaktı. Bu on sekizinci yüzyılda bir ara, yüzyıl başında değil de sonuna doğru gerçekleşmişti. Daha önce elit sınıfı, kurucu eylem *kuramları* öne sürmüş, fakat bu kuramlar genel toplumsal tahayyüle, hayata geçirilmelerine elverecek kadar işlememişti. Öyle ki bugün geçmişe baktığımızda bize radikal sapma gibi gelebilecek 1688'deki gelişmeler bir süreklilik, önceden var olan bir yasallığa dönüş eylemi olarak sunuluyordu. (Semantik bir değişiklikti bizi aldatan. "Şanlı Devrim"in özgün anlamı, modern anlamda yenilikçi bir hareketi değil, başlangıçtaki konuma dönüşü ifade ediyordu. Elbette *Wirkungsgeschichte*'si [sonrasındaki tarihsel etkisi] de anlamının değişmesine katkıda bulunmuştur.)

1. Bu göründüğü kadar büyük bir adım değildi, çünkü koloni yerleşimcilerinin anlayışına göre, Britanyalı olarak yararlandıkları haklar zaten "doğal" hakların ifadesi olarak görülüyordu; bkz. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, s. 77-8, 187-8.

Yeni kuramla geleneksel uygulamalar arasındaki bu uyum sonuç açısından kritik önemdeydi. Amerika örneğinde halk egemenliğine başvurulabilmiş olmasının nedeni halk egemenliğinin genel kabul gören kurumsal bir anlam bulabilmiş olmasıydı. Yeni bir anayasa oluşturmanın yolunun bir tür meclisten geçtiği konusunda tüm koloni yerleşimcileri hemfikirdi; belki normalden biraz daha geniş bir meclis olmalıydı, 1779'da Massachusetts'de olduğu gibi. Eski temsil kurumlarının gücü, yeni kavramın pratik anlamda "yorumlanması"na katkıda bulundu.

Amerikan Devrimi'nin bir meşruiyet fikrine dayanarak başlayıp çok farklı başka bir meşruiyet fikrine yol açarak sona erdiğini ve bu arada bir şekilde radikal bir kopuştan sakındığını söyleyebiliriz. Koloni yerleşimcileri küstah ve duyarsız bir imparatorluk yönetimine karşı "İngilizlerin geleneksel hakları"nı talep ederek yola çıktılar. Parlamento ile kralın ilişiği tamamen kesildiğinde ve koloni valilerine artık itaat edilmez olduğunda, direnişin önderliği doğal olarak Kıtasal Kongre'de toplanmış mevcut, seçilmiş yasama üyelerine geçti. Britanya'da 1640'larda yaşanan İç Savaş'la benzerlik aşikârdı.

Bununla birlikte savaş daima bir radikalleşme kaynağı olmuştur. Kopuş, artık sırf İngilizlerin haklarını değil, evrensel insan haklarını onaylayan bir Bildiri aracılığıyla gerçekleşti. Bazı eyaletler halk iradesine dayalı yeni anayasalar benimsediler. Nihayetinde, tüm hareket yeni cumhuriyeti tam anlamıyla modern ahlak düzeni içine yerleştiren bir Anayasa ile sonuçlandı: Bir halk olarak harekete geçmek için önceden var olan bir yasaya ihtiyaç duymayan, kendisini yasanın kaynağı olarak görebilen bir halkın iradesiyle.

Yeni toplumsal tahayyül, esasen geriye dönük bir yorumlamadan kaynaklanır. Devrimci güçler büyük ölçüde eski, geriye bakan bir meşruiyet fikrine dayanarak harekete geçirilmişlerdi. Bu daha sonra egemen bir halka içkin bir gücün icrası olarak görülecektir. Halk iktidarının varoluşunun ve meşruiyetinin kanıtı inşa ettiği yeni siyasi oluşumda yatar. Fakat halk egemenliği sahneye çok erken girmiş olsaydı, bu işi yapamazdı. Halk egemenliğinin önceli olan fikir, ağır yükü omuzlayıp bir halkın kadim anayasasıyla tanımlanmış geleneksel haklarını gündeme getirerek koloni yerleşimcilerini mücadele için harekete geçirecekti. Ne var ki bu fikir daha sonra

modern devrimlere has, geçmişe yönelik acımasız bir nankörlükle kayıtsızlığa havale edilecekti.

Uygulamalarda hiçbir şeyin değişmediği, sadece meşrulaştırma söyleminin değiştiği anlamına gelmiyordu bu elbette. Tersine, sadece yeni söylemle haklı çıkarılabilecek kimi önemli yeni adımlar atılmıştı. 1779'da kabul edilen Massachusetts anayasası gibi yeni eyalet anayasalarından daha önce de söz etmiştim. Fakat federal Anayasa başlı başına en çarpıcı örnektir. Federalist anlayışa göre, eyaletlerin kuklası olmanın ötesine geçen yeni bir merkezi güç yaratmak zorunluydu; değiştirmeye çalıştıkları konfederal rejimin en büyük hatası bu olmuştu. Farklı devletlerin "halkları"nın ortak bir araç yaratmasının ötesine geçilmeliydi. Yeni birlik hükümetinin meşruiyet dayanağı bir "Birleşik Devletler halkı" olmalıydı. Bu tüm Federalist projenin tamamlayıcı parçasıydı.

Egemen bir halkın eyleminin geriye doğru bu biçimde yansıtılması, kurumlar ve uygulamalarda, geçmiş eylemlerin yeni ilkelerin meyvesi olarak yeniden yorumlanmasına izin veren bir süreklilik olmasaydı mümkün olmazdı. Bu sürekliliğin özü, seçilmiş meclislerin koloni yerleşimcileri tarafından meşru iktidar biçimleri olarak neredeyse tam bir kabul görmesinde yatıyordu. Koloni yerleşimcilerinin seçilmiş meclislerinin, Kraliyet veya imparatorluğun denetimindeki bir yöneticinin tecavüzlerine karşı yerel özgürlüklerin başlıca siperi olması, bunun daha da canı gönülden kabul edilmesini sağlamıştı. Yerleşimciler yeni bir devlet anayasasının kabulü gibi kritik bir dönüm noktası gelip çattığında, özel olarak genişletilmiş meclislere başvurdular. Halk egemenliği benimsenebilirdi, çünkü açık ve itiraz kabul etmez, kurumsal bir anlamı vardı. Yeni düzenin temeli buydu.[2]

2. "Fransa'nın tersine ABD'de vekillik işlerinin katıksız bir tahakküm biçimi alacağı korkusu gözlenmiyor." Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, Paris: Gallimard, 2000, s. 28. Temsil etme biçimlerine dair bu büyük kabul, yeni federal Anayasa etrafındaki öfkeli çekişmelerde görebileceğimiz gibi, yapılar hakkında çok sert tartışmalar çıkmasını engellemedi. Hatta temsil etmenin yapısına ilişkin kimi derin konuların gündeme getirilmesini mümkün kıldı; bkz. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, 5. bölüm. Bu temel kabul, meclis tarafından oylanmış yasalara karşı halk ayaklanmasına da engel olmadı, Shay isyanında olduğu gibi. Mesele, bu isyanların rakip bir meşruiyet modeli kurmaya kalkışmamalarıydı; bunlar, daha çok, bir sistemin meşru olmakla

Fransız Devrimi'nde ise durum hayli farklıydı ve bunun da çok önemli sonuçları oldu. Bütün tarihçilerin dile getirdiği gibi, "Devrim'i sona erdirme"nin[3] imkânsızlığı kısmen buradan, herhangi bir halk egemenliği ifadesine, ciddi destek gören başka bir halk egemenliği ifadesinin meydan okuyabilmesinden kaynaklanır. Devrimin ilk yıllarındaki korkutucu istikrarsızlığın nedeni, kısmen bu olumsuz durumdur, yani, hanedanlık yönetiminin meşruiyetinden ulusun meşruiyetine geçişin, geniş toplumsal tahayyülde üzerinde hemfikir olunan bir anlam ifade etmemesinden kaynaklanır.

Fakat bu durumu, söz konusu istikrarsızlığın genel bir açıklaması olarak görmemek gerekir; daha çok, istikrarsızlığı açıklarken değindiğimiz farklı etkenlerin nasıl birlikte işleyip bildiğimiz sonucu doğurduğunu anlatmaktadır. Elbette, kralın maiyetinin önemli kesimleri olan ordu ile soyluların yeni ilkeleri kabul etmemeleri istikrarın önünde büyük bir engel yaratmıştır. Yeni meşruiyet taraftarları bile kendi aralarında bölünmüşlerdi. Fakat bu sonraki bölünmeleri bu kadar ölümcül hale getiren şey, ulusun egemenliğinin kurumsal anlamına dair üzerinde hemfikir olunan bir anlayışın bulunmamasıydı.

Burke'ün devrimcilere tavsiyesi geleneksel anayasalarına sarılıp onu parça parça düzeltme yoluna gitmeleri yönündeydi. Fakat bu iş zaten devrimcilerin gücünü aşıyordu. Tek nedeni de, bu Anayasa'nın temsil kurumlarının, yani Danışma Meclisi'nin (États-Généraux) 175 yıldır askıda olması değildi. Aynı zamanda bu kurumların eğitimli sınıflar, burjuvazi ve aristokrasinin hatırı sayılır bir kısmı arasında gelişmiş eşit yurttaşlık özlemine hiç uygun düşmemesi gibi bir sorun da vardı. Birkaç biçimde ifadesini bulan bir özlemdi bu: Olumsuz yönden aristokratik ayrıcalıklara yönelik saldırıda, olumlu bakımdan da cumhuriyetçi Roma ve onun ideallerine duyulan tutkuda kendini gösteriyordu.[4] İşte bu nedenle 1789'da

birlikte, hâlâ sebep olabileceği, alenen adaletsizlik olarak görülen şeylere karşı son çareydiler. Bu anlamda, aşağıda tartışılan, Fransa'daki eski rejim dönemindeki ayaklanmalara hayli benziyorlardı. Bkz. Patrice Gueniffey'ın, *La Politique de la Terreur*'daki ilginç yorumu (Paris: Fayard, 2000), s. 53-7.

3. François Furet, *La Révolution Française*, Paris: Hachette, 1988.

4. Bkz. Simon Schama, *Citiziens*, New York: Knopf, 1989, 4. bölüm.

thiers-état'nın* ilk fiili talebi ayrı meclislerin kaldırılması ve bütün temsilcilerin tek bir Ulusal Meclis'te bir araya getirilmesi oldu.

Daha da vahimi, temsili bir anayasanın ne anlama gelebileceğine dair, bu eğitimli elitlerin dışında kimsenin fazla bir fikrinin olmamasıydı. Tamam, halk kitleleri Danışma Meclisi'nin çağrısına, *cahiers de doleance*'larıyla (şikâyet defterleriyle) cevap vermişti, fakat bütün bu süreç kraliyet egemenliğinin sürdüğünü varsayıyordu; sonuçta halk iradesinin bir mecrası olarak hizmet etmeye hiç de uygun değildi.

Ilımlılar Burke'ün formülü çizgisinde ilerleyen bir şey umuyorlardı: Geleneksel anayasanın evrim geçirerek herkes tarafından ulusun iradesinin, yurttaş oylarına dayalı ifadesi olarak görülecek temsil kurumlarını yaratması. İşte Avam Kamarası'nın on sekizinci yüzyılda aldığı şekil de buydu; gerçi buradaki "halk" çeşitli fiili temsil biçimleriyle herkes adına konuştuğu varsayılan küçük bir elitti.

Britanya'da Avam Kamarası'nın on sekizinci yüzyıldaki halini ortaya çıkaran evrim, genel olarak toplumun toplumsal tahayyülünün bir parçası olan bir özyönetim biçimleri anlayışı yaratmıştı. İngiltere'de daha geniş halk katılımı yolundaki taleplerin oy hakkının yaygınlaşması teklifleri şeklinde ortaya konmasının sebebi buydu. 1830'lar ve 1840'ların Chartist hareketinde iyice göze çarptığı gibi, halk, kurulu temsili yapıda yer almayı istiyordu. Amerika örneği, aynı evrimde bir basamak ilerideydi; temsilci meclisleri genelde erkeklerin oy verme hakkı temelinde seçilmişti.

Seçilmiş meclislere dayalı bu özyönetim biçimleri, Anglosakson toplumlarda genelde mevcut olan repertuarın bir parçasıydı. Fransa'da halk sınıflarının böyle bir repertuarı yoktu, ayrıca bu sınıflar hayli farklı bir mantıkla yapılanmış, kendilerine özgü halk protestosu biçimleri de geliştirmişlerdi. Fakat bunları incelemeye geçmeden önce, yeni kuramlara dayanarak icra edilen modern devrimci geçişler hakkında genel bir noktaya değinmek gerekiyor.

Geçiş, istenen her şeyde olduğu gibi, ancak "halk" ya da en azından önemli eylemci kesimler kuramı anlar ve içselleştirirlerse ger-

* Üçüncü zümre, tabaka. Burjuvalar, esnaf ve zanaatkârlar kent ve köy emekçilerinden oluşan zümredir. (ç.n.)

çekleşebilir. Fakat siyasi aktörlere göre, bir kuramı anlamak onu kendi dünyalarında uygulamaya sokabilmektir. Kuramı onu yürürlüğe koyan uygulamalar yoluyla anlarlar. Bu uygulamaların onlar için bir anlamı, kuramın öngördüğü gibi bir anlamı olmalıdır. Ne var ki uygulamalarımızı anlamlı kılan şey, toplumsal tahayyülümüzdür. Sonuçta böyle bir geçişte kritik nokta, halkın (veya aktif halk kesimlerinin) bu koşulu yerine getirebilecek, yani yeni kuramı gerçekleştirme yollarını içeren bir toplumsal tahayyülü paylaşmalarıdır.

Bir halkın belli bir dönemdeki toplumsal tahayyülünü, ikinci bölümde önerdiğim üzere, anlamlandırabilecekleri uygulama topluluklarını da içeren bir tür repertuar olarak düşünebiliriz. Toplumu yeni bir meşruiyet ilkesine göre dönüştürmek için bu ilkeyi gerçekleştirme yollarını içeren bir repertuara sahip olmalıyız. Bu koşulun iki yönü olduğunu söyleyebiliriz: (1) aktörler ne yapacaklarını bilmelidirler, repertuarlarında yeni düzeni yürürlüğe koyacak uygulamalar olmalıdır ve (2) aktörler topluluğu bu uygulamaların neler olduğu konusunda hemfikir olmalıdır.

Kantçı felsefeden alınmış bir benzetmeyi hatırlayalım: Kuramlar soyut kategoriler gibidir; tarihte etkin olabilmeleri için uygulama alanında somut bir yorum kazanmaları, "şematize edilmiş" olmaları gerekir.

Bahsettiğim yönlerden ilkinin neredeyse hiç görülmediği bazı modern devrimci durumlar olmuştur. Rusya örneğine bakalım mesela: 1917'de çarlık yanlısı yönetimin çöküşünün, yeni bir cumhuriyetçi meşruiyete yol açacağı varsayılmıştı; geçici hükümet, bu cumhuriyetçi meşruiyet anlayışının sonraki yıl toplayacağı Kurucu Meclis'te tanımlanacağını düşünüyordu. Oysa Orlando Figes'in analizine bakarsak, köylü nüfus kitlesinin, bir bütün olarak Rus halkını egemen bir fail olarak tasarlayamadığını görürüz.[5] Bu kitlenin gayet iyi anladığı ve istediği şey, *mir*'in (Rus köylü topluluklarının) kendi başına hareket etme özgürlüğü kazanması, (onlara göre) soyluların gasp ettikleri toprakların bölüşülmesi ve köylülerin merkezi hükümetin baskısı altında daha fazla eziyet çekmemesiydi. Toplumsal tahayyülleri *yerel kolektif bir faili*, köy veya *mir* halkını içe-

5. Orlando Figes, *A People's Tragedy*, Londra: Penguin, 1997, s. 98-101, 518-9.

riyordu. Bu failin onlara çok fazla zarar verebilecek, hatta ara sıra bazı iyiliklerde de bulunacak ulusal bir hükümetle uğraşması gerektiğini biliyorlardı. Fakat egemen iktidarı, despot bir hükümetin elinden alabilecek *bir ulusal halk* kavrayışından yoksunlardı. Repertuarları böyle ulusal düzeyde, bu tür kolektif eylemler içermiyordu; onlar merkezi iktidarı ele geçirmeyi ve değiştirmeyi değil, onu daha az zarar vermeye, daha az işgalci olmaya zorlayan büyük ayaklanmaları anlayabiliyorlardı; Pugaçovşina ayaklanması gibi.

Bolşevik Devrimi'ndeki bu durumun tersine, Fransız Devrimi döneminde eksik olansa bahsettiğim koşulun ikinci yönüydü. Halk egemenliğini gerçekleştirmek için birden fazla formül önerilmişti. Bir yandan, Danışma Meclisi'nin geleneksel kurumları halk egemenliğini gerçekleştirme amacına uygun değildi; (sıradan) halk üç meclisten sadece birini seçiyordu ve sistemin tamamı egemen bir krala niyaz eden tebayı temsil etmek anlamına geliyordu.

Fakat öte yandan, kuramlar dizisinin önerdikleri, Amerika örneğine kıyasla çok daha geniş kapsamlıydı. Bu kısmen Anglosakson dünyasında, temsili kurumların tahayyül üzerindeki güçlü etkisinin kuramsal tahayyülü engellemesinden kaynaklanıyordu, fakat Fransız kültürü ve düşüncesinin kendine has seyrinin de bunda etkisi olmuştu.

Fransa örneğinde özellikle önemli olan, Rousseau'nun esinlediği bir kuramlar dizisiydi. Bunların Devrim'in gidişatı açısından tarihi önem taşıyan iki özelliği vardı. İlki Rousseau'nun *la volonté générale* (genel irade) kavramının temelini oluşturmuştu. Rousseau'nun modern düzen fikrinde yaptığı yeni ve daha radikal tashihi yansıtıyordu.

Bu düzen fikri ilkesi, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, her birimizin geçim kaynaklarını serbestçe araması, fakat herkesin kendi arayışını diğerlerinin arayışlarına uygun –ya da en azından onları engellemekten kaçınarak– yapmasıdır. Başka bir deyişle, hayat tasarılarımızı gerçekleştirme tarzlarımız uyumlu olmalıdır. Fakat bu uyum farklı biçimlerde anlaşılmıştı. Adam Smith'in meşhur kuramında olduğu gibi uyum, görünmez el süreçleri aracılığıyla da ortaya çıkabiliyordu.[6] Fakat bunun asla yeterli olmayacağı düşü-

6. Locke bu mekanizmanın ilkel bir formunu çoktan geliştirmişti. Mülkiyet

nüldüğünden, uyumun, doğal hukuka uymamızla bilinçli olarak da ortaya çıkarılması gerekiyordu. Locke'a göre bu doğal hukuk Tanrı tarafından verilmişti ve ona itaat etme motivasyonu, Tanrı'ya itaat etmemizi sağlayan şeydi: Yaratıcımıza karşı bir yükümlülük duygusu ve ilahi ceza korkusu.

Daha sonraları, Tanrı korkusunun yerini gayri şahsi iyilikseverlik fikri veya bir doğal sempati nosyonu aldı. Fakat bütün bu eski kavrayışların ortak noktası, içimizde bir motivasyonlar ikiliği olduğunu varsaymalarıydı; hem diğerlerinin zararına kendi çıkarımıza hizmet etmeye ayartılabilirdik hem de –Tanrı korkusu, gayri şahsi iyilikseverlik veya bunun gibi bir nedenle– herkesin yararına işler yapmak için harekete geçebilirdik. İşte Rousseau bu ikiliği ortadan kaldırmak istiyordu. Gerçek uyum, ancak bu ikiliği yendiğimizde, kendime duyduğum sevgi, birlikte eylediklerimin (bu uyum yaratma işinde benimle birlikte yer alanların) meşru amaçlarını gerçekleştirmek için duyduğum arzuyla çakıştığı zaman doğabilir. Rousseau'nun dilinde, ilkel içgüdüler olan özsevgi (*amour de soi*) ve sempati (*pitie*), rasyonel ve erdemli insanda birbirine karışır ve siyasi bağlamda genel irade diye bilinen kamu yararına duyulan sevgiye dönüşür.

Başka bir deyişle, tamamıyla erdemli olan insanda, özsevgi artık başkalarına duyulan sevgiden ayırt edilemez. Fakat bu ayrımın üstesinden gelmek, bir diğer noktada ortaya çıkan yeni bir ikiliği beraberinde getirir. Özsevgi aynı zamanda insanlığa duyulan sevgiyse, içimizde erdeme karşı savaşan bencil eğilimleri nasıl açıklamalı? Bunlar, Rousseau'nun gurur (*amour propre*) adını verdiği bir başka saikten geliyor olsa gerek. Böylece benim kendimle ilgili kaygılarım, birbirine iyiyle kötü kadar zıt düşen iki farklı biçim alabilir.

üstüne yazdığı bölümde şöyle diyerek bizi temin eder: "Kendisine emeğiyle toprak edinen kişi insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, tam tersine artırmıştır. Çünkü etrafı çevrilip işlenmiş bir dönüm toprakta üretilen bu ürünün insan yaşamına katkısı, eşit zenginlikteki bir dönüm boş bırakılmış topraktan elde edilebilecek katkıdan (abartısız) on kat daha fazladır. Dolayısıyla toprağın etrafını çevirip doğaya bırakılmış yüz dönümlük topraktan sağlanabilecek bolluğun daha fazlasını on dönümden elde eden kişi, insanlığa doksan dönüm kazandırmıştır demekte hiçbir sakınca yoktur" (*Second Treatise of Civil Government*, 5.37).

Aydınlanma bağlamında bu ayrım yenidir. Fakat başka bir anlamda, geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir düşünme biçimine dönmeyi içerir. İradede iki ayrı nitelik görürüz. Augustinus'un ahlak dünyasına geri döneriz; insanlar biri iyi, diğeri kötü iki sevgiye sahip olabilirler. Fakat bu Augustinus gözden geçirilmiş, belki biraz sarsıcı bir paradoks olacak ama Pelagiuscu bir Augustinus'dur, çünkü şimdi iyi niyet, Monseigneur de Beaumont'un çok açık olarak gördüğü gibi, Tanrı vergisi, doğal, tamamıyla insanmerkezlidir.

Ve kuramın kendisi de çok moderndir, modern ahlak düzenine yerleştirilmiştir. Hedef bireylerin iradelerini uyumlu hale getirmektir, bu yeni bir kimlik, bir *moi commun* [ortak ben] yaratmaksızın yapılamasa bile.[7] Kurtarılması gereken özgürlüktür, herkesin bireysel özgürlüğü. Özgürlük en yüce doğrudur, o kadar ki Rousseau erdem ve ahlaksızlık karşıtlığını özgürlük ve esaret karşıtlığıyla yorumlar: "Sadece açgözlülük itkisi kölelik olduğundan insanın kendisi için bizzat koyduğu yasaya itaat etmesi özgürlüktür."[8] Sevdiğimiz yasa, herkesin iyiliğini amaçladığından özgürlüğü frenlemez. Tersine, içimizdeki en sahici şeyden, genişleyip o daha yüksekteki ahlak alanına taşınmış özsevgiden gelir. Yalnızlıktan topluma geçişin, ki bu aynı zamanda hayvanlık durumundan insanlık durumuna geçiştir de, bir sonucudur:

> Doğal durumdan medeni duruma geçiş, insanda son derece dikkate değer bir değişim yaratır, davranışlarda içgüdünün yerine adaleti geçirir ve eylemlere daha önce eksik olan ahlakiliği kazandırır. İnsan bu yeni durumda doğadan devşirdiği birçok avantajdan yoksun kalsa da, öyle büyük başka avantajlar kazanır, yetenekleri öylesine yetkinleşir ve gelişir, düşünceleri genişler, duyguları soylulaşır, ruhu bütünüyle yükselir ki, çoğu kez bu yeni yaşama koşulunun istismarı sonucu, içinden çıktığı durumdan da aşağıya inecek kadar yozlaşmamış olsaydı, onu o doğa durumundan sonsuza dek çekip almış ve ahmak ve sınırlı bir hayvandan zeki bir yaratık ve bir insan yaratmış olan mutlu anı kutsardı.[9]

Öte yandan bu yasaya karşı çıkan şey, sahici benlik değil, yozlaşmış ve başkasına-bağımlılık yüzünden doğru yolundan sapmış bir iradedir.

7. J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 1. kitap, 6. bölüm (Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev: Turhan Ilgaz, İstanbul: Paragraf, 2005).
8. *Agy.*, 1. kitap, 8. bölüm. 9. *Agy.*

Rousseau'nun yaptığı bu tashih, Aydınlanma döneminin, Locke'tan intikal etmiş olan standart kavrayışından çok farklı bir ahlak psikolojisi ortaya koyar. Potansiyel olarak iyi ve kötü, iki niteliğe sahip bir iradeye geri dönmekle kalmaz; aynı zamanda akıl ve iyilik arasındaki ilişkiyi de gayet farklı bir biçimde sunar. Genelgeçer anlayış, bizi evrensel bir bakış açısına yükselten ve tarafsız seyirciler haline getiren bağlantısız aklı, içimizdeki genel iyilikseverliği salıveren şey ya da en azından bize aydınlanmış özçıkarımızı tanımayı öğreten şey olarak görür. Fakat Rousseau'ya göre, bu nesneleştirici akıl stratejik düşünmenin uşağıdır ve iktidar hesaplarına iyiden iyiye dalmamıza, başkalarını kontrol etmeye çalışarak giderek onlara bağımlı hale gelmemize yol açar.

Hem yalıtılmış hem de başkalarından onay almaya hevesli bu stratejik benlik, gerçek benliği daha da fazla bastırır. Erdem mücadelesi içimizin derinliklerine gömülmüş ve neredeyse susmuş bir sesi yeniden yakalama çabasıdır. İhtiyacımız olan şey tam da bağlantısızlığın zıddıdır; dünyanın gürültü patırtısı yüzünden işitilmez hale gelmiş, içimizdeki en mahrem ve elzem şeyle, Rousseau'nun geleneksel tabirle "vicdan" dediği şeyle yeniden bağ kurmaya ihtiyacımız vardır.

> Vicdan! Vicdan! İlahi içgüdü, cennetten gelen ölümsüz ses; aslen cahil ve sınırlı ama yine de zeki ve özgür olan bir yaratığın emin kılavuzu; iyi ve kötünün şaşmaz yargıcı, insanı Tanrı'ya benzeten! İnsan doğasının faziletleri ve eylemlerinin ahlakı sende toplanmıştır, kendimde senden gayrı, beni hayvanlardan üstün kılan bir şey bulamıyorum – gem vurulmamış bir anlayış ve hiçbir ilke tanımayan bir aklın yardımıyla, bir hatadan diğerine koşmanın hazin ayrıcalığından başka.[10]

Bu kuram, aslında Devrim'in doruğuna ulaştığı 1792-94 döneminde uygulandığını gördüğümüz yeni bir siyaset önermekteydi. Öncelikle, erdemi, özsevgi ile yurt sevgisinin kaynaşmasından meydana gelen bir erdem, merkezi bir kavram haline getiren bir siyasettir bu. Robespierre'in 1792'de belirttiği gibi: "Cumhuriyet ru-

10. J.J. Rousseau, "Profession de foi du vicaire savoyard", *Émile*, Paris: Éditions Garnier, 1964, s. 354-5.

11. Aktaran Georges Lefebvre, *Quarte-Vingts-neuf*, Paris: Éditions Sociales, 1970, s. 245-6.

hu erdemdir, vatan sevgisidir, bütün çıkarları genel çıkarda kaynaştıran soylu fedakârlıktır."[11] Bir bakıma bu, Montesquieu'nün cumhuriyetlerin "zembereği" diye tanımladığı, "kamu çıkarını hep kendi çıkarından üstün tutma yönünde bir tercih"e, eski erdem nosyonuna bir geri dönüştü.[12] Fakat Rousseaucu yeni kaynaşma terimleriyle yeniden düzenlenmişti ("bütün çıkarları genel çıkarda kaynaştıran (bir tercih)...").

İkincisi, bu yeni kuram Maniciliğe meyleder. Erdem ile ahlaksızlık arasındaki gri bölgeler kaybolmaya yüz tutar. Genel olarak iyiye duyulan sevgiye tabi olsa bile, özel çıkara tanınmış meşru bir alan yoktur. Kendi çıkarını gözetme yozlaşmanın, dolayısıyla ahlaksızlığın bir işaretidir ve nihayetinde karşıtından ayırt edilemez hale gelebilir. Egoist, hain diye tanımlanmaya başlar.

Üçüncüsü, bu siyaset söylemi, sıkça söylenegeldiği gibi yarıdinsel bir hava taşır.[13] Sık sık kutsallıktan dem vurulur (*l'union sacrée* –kutsal birlik–, Marat'yı öldürerek "kutsala el uzatmış olan kişi", vb.).

Fakat bu siyasetin en önemli özelliklerinden biri, dördüncüsü, karmaşık temsil nosyonudur. Rousseau –kuramının ikinci önemli özelliğidir bu– normal anlamıyla, seçilmiş meclisler aracılığıyla ifade edilen siyasi temsili elbette aforoz ediyordu. Bu Rousseau'nun şeffaflık konusundaki ısrarıyla bağlantılıydı.[14] İradelerimiz kaynaşıp bir olduğunda birbirimize karşı azami ölçüde hazır ve açık olmamız anlamında, maksimum şeffaflığın yeri genel iradedir. Matlık, bizim sıkça dolaylı stratejiler yoluyla, manipülasyon ve sahte görünüşlere başvurarak gerçekleştirmeye çalıştığımız tikel iradelerin doğasında vardır (Rousseau burada, yarı-teatral tipte, yine kötü ve zararlı bulduğu başka bir temsil biçimine değinir). Bu siyasi zihniyetin gizli ve tekzip edilemeyen eylemlerden, hatta hainliğe varan komplolardan duyulan hoşnutsuzluğu böyle kolayca asimile edebilmesi işte bundan dolayıdır. Oysa genel irade, herkesin

12. Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, 4. kitap, 5. bölüm, Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. F. Baldaş, İstanbul: Seç, 2004.

13. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris: Gallimard, 1978, s. 276.

14. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparance et l'Obstacle*, Paris: Gallimard, 1971.

gözü önünde, açıkça yaratılır. Bu yüzden de, bu tip siyasette genel iradeyi daima, insanların önünde, Rousseau'nun açıkça tanımladığı bir başka tür tiyatroda tanımlamak, beyan etmek, hatta üretmek gerekir. Oyuncuların seyircilerin huzuruna çıktıkları bir tiyatro değil, daha çok halk festivallerindeki gibi, herkesin hem oyuncu hem de seyirci olduğu bir gösteridir bu. Gerçek cumhuriyetçi bayramı tiyatronun modern alçaltılmış biçimlerinden ayıran budur. İlki için, pekâlâ şu sorulabilir:

> Fakat bu gösterilerin hedefi ne olacak? Ne gösterilecek? Mazur görün, ama hiçbir şey. Özgürlük içinde bolluğun hüküm sürdüğü her yerde mutluluk da hüküm sürer. Bir alanın ortasına çiçeklerle süslenmiş bir direk dikin; insanları oraya toplayın; işte size bayram. Daha da iyisini yapın; bırakın seyirciler kendi kendilerini eğlendirsin; onları oyuncu yapın; her birinin kendisini başkalarında görmesini ve sevmesini sağlayın, böyle yapın ki herkes kendini bir hissetsin.[15]

Şeffaflık, yani temsilin olmayışı, ortak iradenin alenen tanımlandığı belli bir söylem biçimini gerektirir; hatta bu iradenin insanlar için ve insanlar tarafından, bir kereliğine değil, tekrar tekrar, hatta saplantılı denebilecek bir tarzda, açıkça gösterileceği toplu ayin biçimlerini gerektirir. Bu da, Paris'te, tarihi önem taşıyan o yıllardaki devrimci söylemin can alıcı bir boyutunu anlamamızı sağlar. Meşruiyetin, zaten, önceden var olan genel iradenin (nihayet doğru) bir formülasyonu aracılığıyla, yani sağlıklı ve erdemli bir cumhuriyet yoluyla kazanılması gerektiği görüşüdür o boyut da. 1792-94 döneminde hizipler arasındaki mücadelenin dikkat çekici lafazanlığı biraz da olsa böyle açıklanabilir. Fakat bu, Mona Ozouf'un incelediği üzere, devrimci festivallere verilen önemi de gösterir.[16] Bunlar cumhuriyeti halka açıkça gösterme veya Rousseau gibi söylersek, halka kendi kendisini açıkça gösterme çabalarıydı; bu festivaller biçimlerini çoğu kez, Corpus Christi (İsa'nın Be-

15. J.J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles, Du Contrat Social* içinde, Paris: Classiques Garnier, 1962, s. 225. Rousseau'nun aradığı şeffaflığın, temsil etmenin siyasi, temsili veya dilsel bütün biçimlerine düşman olduğunu burada görebiliriz. İki konum arasındaki bazı ilişkiler açısından, şeffaflık ve birlik iki yerde de aynı terimin yer almasını gerektirir. Bu, x'in bir şeyi y'den önce betimlemesinin yanı sıra, x ilişkisinin y'yi yönetmesini de içerir.

16. Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris: Gallimard, 1976.

deni) alayları gibi eski dinsel törenlerden ödünç alıyorlardı.

Rousseaucu temsil nosyonunun karmaşık olduğunu söyleyebilirim, çünkü olumsuz noktadan, temsilci meclisleri üzerinde yasaklamadan fazlasını içeriyordu. Devrimci söylemin kendisinde ve festivallerde, söylemsel ya da yarı-teatral başka tür bir temsil görebiliriz. Mantıklı denebilir; bu Rousseaucu yasaklamayı ihlal etmez; hatta festivaller onun planına uygundur. Fakat burada zaten o kadar kabul edilebilir olmayan ve potansiyel olarak daha tehlikeli bir şey vardı zaten. Genel irade, sadece gerçek erdemin, yani bireysel ve ortak iradenin gerçek kaynaşmasının bulunduğu yerde mevcutsa, birçok insanın, hatta insanların çoğunun hâlâ "yoz" olduğu, yani, bu kaynaşmaya henüz erişmediği bir duruma dair ne söyleyebiliriz? Şimdi genel iradenin yeri sadece, erdemliler azınlığı olacaktır. Gerçek ortak iradenin, nesnel olarak herkesin, yani erdemli olan herkesin altına imzasını koyacağı ortak hedeflerin vasıtası, bu azınlık olacaktır.

Peki bu azınlık, kendisini bu şekilde doğru yolda gördüğünde ne yapacaktır? "Herkesin iradesi" olan yoz bir çoğunluğun, resmen kabul görmüş belli oy verme işlemleri yoluyla dizginleri ele almasına izin mi verecektir? Farazi olarak şu ana değin herkesin iradesinin genel iradeyle çakıştığı hiçbir gerçek cumhuriyet olmadığına göre, bunun ne değeri olabilir? Azınlıktan gerçek cumhuriyeti yaratmak, yani yozlaşmayla mücadele etmek ve erdemi kabul ettirmek üzere devreye girmesi istenecektir elbette.

Burada, dünyamızın son derece önemli bir parçası olmuş öncü siyasetin baştan çıkarıcılığını görebiliriz. Öncü siyaset, yeni bir temsil iddiası içerir. Sırf bulundukları mevkileri işgal etmekle tebalarını temsil edilebilir topluluklar haline getirdikleri için, eşyanın tabiatı gereği kralın krallığını, başpapazın kilisesini, dükün artçı tebasını vb. temsil ettiği modernlik öncesi eski temsil biçimi değildir bu. Çok farklıdır, fakat bu eski temsil biçimlerinde olduğu gibi, devrimci iktidar temsil etme işlevini açıkça ortaya koymak için yarı-teatral kendini takdim biçimlerini kullanacaktır.

Seçmenlerce seçilen milletvekillerinin herkesi bağlayıcı kararlar aldığı ve Rousseau'nun kınadığı modern anlamdaki temsil de değildir bu. Bu yeni, tam anlamıyla kabul edilmemiş temsil biçiminin daha çok "vücut bulma" yoluyla temsilin bir türü olduğunu söy-

leyebiliriz. Azınlık genel iradenin vücut bulduğu yerdir ve de genel iradenin vücut bulduğu tek yerdir. Fakat bu, temsil iddiasını formüle etmeyi güçleştirir; bunun sebebi sadece, azınlığın kendisini resmen seçilmiş temsilciler modelinden ayırmak istemesi değil, böyle bütün adına konuşma iddiasında doğası gereği bir iğretilik olmasıdır. İşleyen bir cumhuriyette bu iddianın yeri olamayacağı varsayılabilir. Sadece devrimci geçişte bir rol oynayabilir. Devrim kuramının bir parçasıdır bu iddia; yönetim kuramında yeri yoktur.[17] Yirminci yüzyıldaki başlıca örneği Bolşevizm de dahil olmak üzere, öncü kol siyasetinde daima gördüğümüz o tutarsızlığın kökeninde bu vardır.

Her halükârda bu kuram, yani yarı kabul görmekten öteye gidemeyen, vücut bulma yoluyla temsil kuramı yeni siyasi biçimler yaratmıştır. Jakobenlerin en meşhur örneğini oluşturduğu, yeni aktif öncü kol kulüplerinin ardında yatan budur. Augustin Cochin'den yola çıkan Furet *sociétés de pensée*'nin (düşünce kulüpleri) Danışma Meclisi'nin toplanmasını çabuklaştırmada ne büyük önem taşıdığını göstermiştir.[18]

Fransız Devrimi'nin 1792-94 dönemindeki baş döndürücü doruk noktasında tanıştığımız ve örneğin Leninci komünizmde devam ettiğini gördüğümüz modern bir gelenek yaratmış olan bir siyaset biçiminin kuramsal temelini görebiliriz burada. Bireysel ve genel iradenin kaynaşması olarak bir erdem siyasetidir bu ve Manici, son derece "ideolojik", hatta yarı-dinsel bir tınısı vardır. Şeffaflığı arar ve bundan dolayı tam tersi olan karşıtından, gizli niyetler ve komplolardan korkar. Ve iki ayrı temsil biçimi uygular; ilk olarak, hem söylemsel hem de yarı-teatral biçimlerde genel iradeyi açığa vurur; ikincisi, sadece üstü kapalı olarak da olsa, vücut bulma yoluyla temsil etme iddiasında bulunur.

Besbelli, bu siyaset Rousseaucu formülleri izleyemezdi. Örneğin, Rousseau'nun temsilci meclislerini kesinkes yasaklama görü-

17. Gueniffey, *La Politique* adlı kitabındaki tartışmasında bu ayrımdan yararlanır.

18. Furet, *Penser*, s. 271.

şünü paylaşamazdı. Neredeyse 30 milyon nüfuslu alabildiğine geniş bir ülkede bunun işlemeyeceği açıktı. Fakat Rousseaucu meclis kuşkusu Jakoben pratikte yine de işledi, özellikle de 1793'ün mayıs ve haziran aylarında Paris halkını bölgeler halinde Meclis aleyhinde, hatta onu tasfiye etmek amacıyla seferber ettiklerinde olduğu gibi. Burada, halkın doğrudan eylemi (kısmen) yozlaşmış bir temsilci kurumla kozunu paylaşmak anlamına geliyordu.

Bu kuramın potansiyel patlayıcı sonuçları ve esinlemiş olduğu uygulamalar, kuramı daha önce tanımlanmış olan bağlama tekrar yerleştirdiğimizde anlaşılabilir. Negatif olgularla tanımlanan bağlamdır bu; birincisi, Fransa'da ABD'den farklı olarak, toplumsal tahayyülde halk yönetiminin kurumsal açıdan ne anlama geldiğine dair önceden var olan bir mutabakat yoktu; ikincisi, kraliyet gücünün geçmişten gelen sürekliliği sayesinde, bu güçle varılabilecek mantıkdışı, usule aykırı bir uzlaşmayla dahi sağlanabilecek olan istikrar, Louis ve maiyetinin el altından muhalefeti yüzünden büyük ölçüde imkânsızlaşmıştı. Bu çerçevede, halk egemenliğiyle ilgili kuramların tamamı büyük önem kazanır, şunu da özellikle belirtelim ki Rousseau'dan esinlenen radikal halk egemenliği kuramının da bunlara dahil olması, tarihi önem taşıyan sonuçlar doğurmuştur.

1792-94 dönemindeki "aşırılıklar"ın, özellikle de Terör'ün kabahatini, devrimcilerin benimsediği ideolojide bulduğumuz anlamına mı geliyor peki bu söylediklerim? Fazla basite kaçan bir yaklaşım olurdu bu. Bütün bu geçiş döneminin dikkate almamız gereken daha önemli bir yönü var. Kuramdan türetilmiş yeni siyasi formlar ve uygulamaların yanı sıra yeni bir yorumla ele alınmış daha eski uygulamalar da söz konusu. Bu uygulamalar Fransa'da eski rejim döneminde elit olmayanlar arasında geliştirilmiş popüler protesto ve ayaklanma tarzlarıydı. Yapılarının kendilerine özgü bir mantığı vardı.

Fransız köylüleri ve kentlileri işler katlanamayacakları bir noktaya geldiğinde, ihtiyaçlarını kendilerine has bir tarzda belirtiyorlardı: Köylü veya kentli ayaklanmalarıyla. Diyelim ki kentlerde buğdayın fiyatı arttı ve yerli tüccarların vurgun yapmak için tahıl stokladıklarından kuşkulanıldı, yerel yöneticileri ve/veya bu işe kalkan tüccarları hedef alan ayaklanmalar çıkabilirdi. Bu suçlular çoğu kez, bizim modern duyarlılığımızın korkunç bulduğu, kısmen

ritüelleşmiş bir şiddetle öldürülürlerdi (örneğin, kurbanların boyunları vurulurdu ve başları mızraklara geçirilip teşhir edilirdi). Sonra kraliyet yönetimi tepki gösterir, birkaç asker gönderir, düzeni sağlar ve ibret olsun diye birkaç kişiyi cezalandırırdı (eski rejim döneminde halka açık idamlara has törensellikle birkaç kişi daha öldürülürdü yani).[19] Bununla birlikte, kraliyet tahıl fiyatını düşürmeye yönelik önlemleri de mutlaka alırdı, yani tavan fiyatı belirlenir, başka yerlerdeki stoklardan tahıl ithal edilirdi.

Bir bakış açısından, bu kanlı sürecin tamamı, taban ile iktidar sahibi zirve arasında bir mübadele, düpedüz *cahier de doléance* (şikâyet defterleri) uygulamasının işletilmesi gibi görülebilir. Fakat bütün bu mübadeleyi çevreleyen arka plandaki anlayış –halk egemenliğini tanımlayan anlayışın tam tersi– iktidarın zirveye ait olduğunu söylüyordu. Bu tür ayaklanmaların halk iktidarı gibi bir talebi yoktu.[20] Tersine, halka çoğu kez, çok eski bir masal, iyi yürekli kralın yerel temsilcileri ve memurlarınca ihanete uğradığı ve onun adına müdahale ederek durumu düzeltmek gerektiği masalı yutturuluyordu. Nitekim 1775'te isyancılar stoklara el koyup güya kralın emriyle, zorla fiyatları sabitlemişlerdi.[21] Bu biçimde işleyen halk tabakalarının egemen bir halk gibi hareket edebilmek için repertuarlarını dönüştürmeleri gerekir.

"Devrimi tamamına erdirmek" büyük ölçüde, halk repertuarının bu şekilde dönüştürülmesini ve düzenli olarak seçimlere gitmeyi halk iradesinin ifadesi olarak anlamlandıracak yeni bir toplumsal tahayyülün geliştirilmesini gerektiriyordu. Bu arada, her zaman olduğu gibi, eski uygulamaları yeni bir tarzla yeniden yorumlama yönünde bir çaba da vardı.

19. 1757'de XV. Louis'ye suikast girişiminde bulunan Damiens'in, Foucault'nun *Surveiller et Punir* eserinin son derece ilginç açılış sayfalarında anlatılan idamı, bu cezaların ne kadar incelikle uygulandığını ve (elbette bize göre) ne kadar dehşet verici olduğunu gösterir.

20. Gueniffey ancien régime halk ayaklanmasında şu noktaya dikkat çeker: "İktidarla ilgili hiçbir hak iddiasında bulunulmamıştı, fakat tersine bu iktidarın özerkliğinin zımnen tanındığı anlamına geliyordu... Halk ona ezilmeme hakkı tanınmayan egemenliği o kadar da istemiyordu" (*La Politique*, s. 78-9).

21. Albert Soboul, "Violences collectives et rapports sociaux: Les foules révolutionnaires (1789-95)", *La Révolution française* içinde, Paris: Gallimard, 1981, s. 578.

14 Temmuz 1789'da Bastille'e yapılan saldırıyı ele alalım. Pek çok açıdan eski tarz bir halk isyanıydı. Belli, sınırlı bir amacı vardı: Paris'i, paralı İsviçre askerlerinin tehditine karşı savunmak amacıyla Bastille'de depolandığı sanılan silahları ele geçirmek. Ve geleneksel bir şiddet ritüeliyle sona erdi: Boynu vurulan valinin kafası bir mızrağa geçirilip teşhir edildi. Fakat tıpkı kolonilerin geleneksel, yerleşik hakları adına ayaklanmasının sonradan egemen bir halkın yenilikçi hareketi olarak yorumlanmasında olduğu gibi, Bastille'in alınışı da halk iktidarının ilanı olarak görüldü. Binanın önemi, o tikel, olumsal olgudan, yani içinde silahlar olmasından değil (aslında yoktu, fakat öyle olduğuna inanılıyordu), insanların krallık emriyle keyfi olarak atıldıkları bir hapishane olarak taşıdığı asli, simgesel önemden geliyordu artık.

John Sewell'in göstermiş olduğu gibi, aslında eylem Meclis'te ve elit kesimde bir sıkıntı yaratmıştı.[22] Sonuçtan (kraliyet birliklerinin geri çekilmesinden) herkes memnundu, ama kullanılan yöntemler konusunda hayli suskun davrandılar, hatta bazıları bu yöntemleri düpedüz kınadı. Bu, varlıklı sınıfların her zaman korktukları ve Anayasa reformunun önlemeyi amaçladığı türden bir halk şiddeti patlamasıydı. Bastille'in alınması eylemine, halk iradesinin ve halkın egemen kendini savunma hakkının bir ifadesi olarak yeni bir yorum getirilmesi daha sonradır. Ve bu yeni yorum, yeni bir pratiğin, devrimci isyanın temeli oldu. Bugün artık bildiğimiz gibi, uzun ve kanlı bir hayatı olacaktı bu yeni pratiğin. Fakat yeni biçim ve onu harekete geçiren tahayyül, uzun kent ayaklanmaları geleneğiyle aralarında bir süreklilik olmaksaydı bu kadar hızlı yol alamazdı.[23]

22. John Sewell, "Historical Events as Transformations of Structure: Inventing Revolution at the Bastille", *Theory and Society* 25 (1996), s. 841-81.

23. Colin Lucas, kent kalabalıklarının uygulamalarında Devrim'in ortaya çıkardığı değişimlerin izini sürer. Elit kesimlerin önerdiği yeniden yorumun belli bir etkisi olmuş gibidir. Bir kere, talepleri salt tikel olanın ötesine geçmeye başlar; daha geniş siyasal hedefleri içerir. Nogent-le-Rotrou'da kalabalık, "Yaşasın ulus! Buğday fiyatı düşecek!" diye şarkı söyler, geleneksel talepler yeni ulusal siyaset gündemiyle birleşir (s. 276). Ve üçüncü yılda Germinal-Prairial'da Konvansiyon'a saldıran kalabalık "ekmek ve 1793 Anayasası" talebini dile getirir (s. 278). Hedeflerin bu biçimde genişletilmesine bağlı olarak, kalabalıklar şimdi zaman zaman devrimci derneklerin militanlarınca, yani her zamanki önderlerinin

Bastille'in alınmasıyla ilgili bu yaratıcı yanlış hatırlama, toplumsal tahayyülün dönüşümünde büyük rol oynadı. Tam bir yıl sonra, Fête de la Fédération'da (Federasyon Bayramı) bu olay törenle anıldı. Lafayette, bu bayramın devrimi daha ılımlı bir anayasal monarşi biçiminde dengelemesini umuyordu. Ve tabii böylece 14 Temmuz halk yönetimine geçişin sembolik tarihi, Fransız Cumhuriyeti'nin ulusal bayramı haline geldi.

Dolayısıyla geriye dönük her iki yeniden yorumlama örneğinde de, Amerika ve Fransa örneklerinde, yeni tahayyül, arkaik tahayyüle borçludur; federal anayasa olsun, devrimci gelenek olsun, yeni biçimler ortaya çıkarma yükünün bir kısmını da arkaik tahayyül üstlenmiştir. Buna karşılık, yeni tahayyül kökeninin izlerini taşır: Amerika örneğinde temsil biçimlerinin üstünlüğü ve Fransa bağlamında, bir bakıma toplu isyan ayini havasıyla, halk ayaklanmasının yüceltilmesinde olduğu gibi. Uzun vadede mesele, bu soylu isyan geleneğiyle istikrarlı temsil kurumlarına duyulan bağlılığı bir biçimde birleştirmekti.

Eşyanın tabiatı gereği böyle bir dönüşüm Devrim'den hemen sonra başlayamazdı. Başlangıçtaki, dönüşümden geçmemiş halk ayaklanması kültürü, olayların gidişatını büyük ölçüde etkilemeyi sürdürmüştür. Bu yüzden, halk isyanları kültürünü biraz daha yakından incelemeye değer. Çok geniş bir konudur bu. Kırsal kesimdeki isyanlar başlı başına bir meseledir, devrimin gidişatı üzerinde çok güçlü etkileri olmuştur, fakat başkentteki hiziplerarası savaşta doğrudan etkili olan isyanlar kentlerde patlak verenlerdi.

Örneğin, yiyecek için çıkan ayaklanmaların, halkın normal fiyatın ne olduğuyla ilgili düşüncesinin sonucu olduğu açıktır. Halk tabakasının "ahlaki ekonomisi" denen şeyin, yani, insanların paylaştığı ve kapitalizme düşmanlıklarının temelini oluşturan normatif, çoğu kez de zımni ekonomik ilişkiler anlayışının kilit bir unsu-

dışında kişilerce seferber edilmeye hazırlardı. Önemli günler için formül buydu. Öte yandan, kalabalıklar hâlâ, normal iktidar başka bir yerdeymiş gibi davranıyorlardı; usulüne uygun olarak kurulmuş otoritelerin sorumluluğu almasını bekliyorlardı. 1795'te Konvansiyon'u işgal edenlerin bile, binaya girdikten sonra ne yapacaklarına dair fikirleri yoktu; radikal milletvekillerinin önderliğine uydular ("The Crowd and Politics", haz. Colin Lucas, *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford: Pergamon Press, 1988, s. 259-85).

ruydu bu.[24] Elbette, kimse bu normların tamamen hayata geçirilmelerini beklemiyordu. İnsanlar ezici kurumların ve güçlerin, soylular, zengin tüccarlar, toprak beyleri vb.'nin ağırlığının fazlasıyla farkındaydı. Fakat durum gerçekten tahammül edilmez bir hal aldığında, müdahale etmeleri gerektiğini hissediyorlardı.

Bir fiyatın "anormal" olmasını, suçlanmayı hak eden bir insana bağlamak her zaman mümkündü. Çoğu kez, baş suçlu "istifçi" (*accapareur*), yani fiyatları yükseltip vurgun yapmak için malları stoklayan tüccardı; fakat zaman zaman, tüccarların suç ortağı olarak görülen veya zamanında yeterli yiyecek stoku getirme görevlerini ihmal ettikleri için baş suçlu addedilen hükümet temsilcileri de halkın gazabına hedef oluyorlardı. Yine de halkın zihniyetine göre ehliyetsizlik veya ihtiyatsızlık kötü niyet kadar büyük bir sorun değildi. Görevlerinde başarısız olan devlet memurları beceriksiz değil, halk düşmanı olarak görülüyordu. Devrim sırasında yaşanan kıtlıkların, kolayca aristokratların dümeni olarak açıklanmasının gerisinde bu vardı. Talihsizliğin sorumlusu beceriksizlik değil, kötü niyettir.

Bu zihniyette iki nokta can alıcı önem taşır. İlki, gayri şahsi mekanizmaları hemen hiç dikkate almamasıdır. Kıtlık ve bolluğun piyasanın belli bir durumuyla açıklandığı, piyasanın da uzak ülkelerdeki olaylardan etkilenebildiği yeni ekonomi anlayışına hiç yer vermez. Fiyatlar yükselirse, bunun nedeni istifçinin bizi daha yüksek bir haraca bağlamak için malları depolarda saklamasıdır. Elbette insanlar mahsulün iyi de olabileceğini, kötü de olabileceğini biliyorlardı ve bu anlamda, kıtlık da doğal bir fenomendi. Fakat yetki sahiplerinin de belli sınırlar dahilinde, en azından fiyatların fazla yükselmesini önlemek için bir yerlerden gerekli erzakları getirebilecekleri düşünülüyordu. İnsanların, yöneticilere aslında sahip olmadıkları güçler atfetmeye eğilimli bir teba zihniyetine sahip olduğunun bir başka işareti olarak görülebilir bu. Ayrıca, kapitalizmle de açıkça taban tabana zıt bir zihniyettir, çünkü bu zihniyette yeni siyasi ekonominin merkezi konumundaki gayri şahsi yasalarca düzenlenmiş bir ekonomiye de yer yoktur; hem sonra her tür fena-

24. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenthy Century", s. 76-136.

lığa karşı müdahaleci bir çare talep etme eğilimindedir.

Doğrudan müdahalenin gücüne duyulan bu inanç, bu zihniyetin ikinci önemli yönünü yansıtır; işler yolunda gitmezse, bu daima birinin suçudur. İnsan kötülük yapanı belirleyip ona karşı harekete geçebilir. Dahası, sorumlu fail hep kötülük yapan biri olduğundan –bilinçsizce ve istemeden bir talihsizliğe sebep olan biri değil, kötü niyetli hatta suçlu bir fail olduğundan– ona karşı harekete geçmek, sadece eylemini etkisiz hale getirmek değil, aynı zamanda onu cezalandırmak anlamına gelir. Temel adalet duygusu bunu talep eder. Fakat dahası da vardır: Misilleme çoğu kez sadece bir hatayı cezalandırmak değil, zararlı bir öğeyi ortadan kaldırmak anlamına da geliyordu.

Cezaların niye çoğu kez o kadar korkunç ve şiddetli oldukları bu son etkenle açıklanabilir; bir istifçi ölümle cezalandırılabilirdi örneğin. Fakat bu aynı zamanda idam cezası da dahil bütün cezaların simgesel, yarı ritüel bir boyutu da oluşunu anlamlı hale getirir – sanki amaç, kötüyü bir yandan etkisiz hale getirilmiş somut bir hasım kılığına sokup bertaraf ederken, bir yandan da simgesel-büyülü bir düzeyde ortadan kaldırmaktır. Eski rejimin (bize garip gelen) ceza hukuku dünyasındayız; burada suçun, farklı biçimler alabilen "muteber tazminat" (*amende honorable*) yoluyla, sembolik düzeyde telafisi amaçlanır. Foucault'nun XV. Louis'yi öldürmeye teşebbüsten suçlu bulunan Damiens'nin cezalandırılmasını anlattığı çok ilginç ve rahatsız edici hikâye okunduğunda bu açıkça anlaşılır.[25]

Sözün kısası, bu zihniyete göre suçlu tarafın aynı zamanda bir günah keçisi olduğu söylenebilir. Soboul aşağıdaki örneği anlatır:

> Günah keçilerinin öldürülmeleri: Parisli idareci Berthier de Sauvigny ve kayınpederi hükümet danışmanı Foullon de Doué, 22 Temmuz 1789'da Grève meydanı. Foullon'un, halk için ekmekleri yoksa saman yesinler dediği rivayet edilmişti. Vitry'de tutuklandı, Hardy'nin anlattığına göre, "çenesinin altında bir demet ısırgan otuyla" Paris'te Hôtel-de-Ville'e getirildi, "ağzında ot ve önünde asılı bir bağ saman" vardı. Lafayette Hôtel-de-Ville'in balkonundan şu teklifte bulundu: "Foullon'un hapsedilmesini kabul edenler ellerini kaldırsın!" Kalabalık haykırdı: "Asın, asın, hapsetmeyin!" Foullon yakalandı, Grève meydanına sürüklenerek götürüldü. "Orada bir lamba direğinden sallandırılan ipe asılıp bir metre kadar yukarı kaldırıldı

25. Foucault, *Surveiller et Punir*.

ama ip koptu, birkaç kez daha astıktan sonra kafasını kestiler ve bir sopaya geçirdiler." Berthier'ye kayınpederinin kellesini öptürdüler, sonra o da katledildi. Sırf aşağılamak için çıplak cesetleri sokaklarda sürüklendi.[26]

Bu mizansende zalim ve korkunç bir mizah anlayışı görebiliriz. Foullon, halka reva gördüğü rivayet edilen saman yiyici rolünü oynamak zorunda bırakılmıştır. Fakat muteber tazminat töreninin bir kutlama, bir eğlence ve halk iktidarının teyidi havasında geçiyor olması, barındırdığı sembolik arındırma gücüyle hiçbir biçimde çelişmiyordu. Başka pek çok bağlamda da modernlik öncesi kutlamaların böyle iki yönlü olduğunu, halkın şen şakrak bir havada oluşunun hiçbir biçimde ritüelin etkililiğine halel getirmediği kutlamalar yapıldığını biliyoruz. Karnavallar bunun başlıca örnekleridirler. Aslında, böyle iki yön olduğundan söz etmek bile, bizim efsunu bozulmuş modern "ciddi" zihniyetimizi, dinsel olan ile tinsel olanın kahkaha ve kendiliğindenlikle hiç mi hiç uyuşmadığını düşünen zihniyetimizi yansıtır. Bakış açımız bizleri "modern kılan" bastırmayı, atalarımızın dininin uzun süredir maruz kaldığı bastırmayı yansıtır. Soboul, istifçilere çoğu kez o kadar aşırı cezalar biçilmediğinden, evlerinin ya da dükkânlarının yağmalanmadığından bahsederek şöyle der:

> Yağmaya çoğu kez yangın eşlik eder, fakat bunun çok daha güçlü bir sembolik anlamı vardır: Ateşin anında ve tamamıyla yok etme gücü görülmeye değer ve ona neredeyse büyülü ve kesinlikle arındırıcı bir kuvvet verir. Ayaklanan halk baskı ve sefaletin bütün simgelerini ateşle ortadan kaldırır: 1788 Ağustosunda ileri karakollar, Bastille alınmadan önce Paris'teki gümrük duvarları, Büyük Korku zamanında feodal kayıtlarla bazı şatoların ateşe verilmesinde olduğu gibi.[27]

Foullon'un sözlerinin, bu denli basit sözlerin böyle aşırı bir cezaya layık görülmesinin, elbette devrimci bağlamla bir ilişkisi var-

26. Soboul, "Violences collectives et rapports sociaux", s. 577.

27. *Agy., s.* 579. Soboul ayrıca, kolektif eylemin kesin hedeflere yöneldiğine ve geleneksel ahlakı olduğu gibi aldığına dikkat çeker: "Yağma, baldırı çıplakların *temeldeki eşitlikçiliğini tatmin ediyordu: Bireysel el koyma*, varoluş koşullarının eşitsizliğiyle meşrulaştırılıyordu, yağma çağrısı ya da övgüsü yiyecek satılan yerleri ve temel gıdaların satıldığı yerleri hiç hedef almamıştı" (s. 578). Ayrıca, misillemede de, kuklasını yakmaktan ölüm cezasına kadar uzanan bir orantı gözetiliyordu.

dır. Fakat halkın bakış açısındaki vurguyu, kötülük yapanın kötü niyeti vurgusunu da yansıtır. Foullon'un ne yapmış olduğu, bir kraliyet memuruyla akraba ve bu nedenle zanlı bile olsa o kadar önemli değildi. Fakat söylediği (varsayılan) sözler düşmanlık ve hor görmenin mümkün olan en saf ifadeleriydi.

Bu halk ayaklanması kültürü Devrim'in seyrine, özellikle de 1792-94 dönemindeki *dérapage*'a (sallantılara) ve Terör'e geçişe nasıl bir açıklama getirebilir? Terörü basitçe savaşın dış koşulları ve bölgesel silahlı direnişle açıklamaktan vazgeçildiğinde –Furet bu açıklamaların gerçekten inandırıcı olmadıklarını ikna edici bir biçimde göstermiştir[28]– Jakobenler ve Robespierreciler başta olmak üzere daha radikal başka grupların hararetle savundukları kuramlarla ilintili olarak ideolojik açıklamalara girişilebilir. Bu kuramlar etkisiz değildi, fakat dümdüz bir ideolojik açıklama da fazlasıyla basittir.

Bu tür açıklamalar Paris'te, sıkça *sans-culottes* (baldırı çıplaklar) diye anılan halk unsurlarının olayların seyri üzerindeki büyük ağırlığını hesaba katmaz. Baldırı çıplaklar, büyük bir baskı gücü oluşturuyorlardı, çünkü çeşitli noktalarda destekleri Devrim için elzemdi, hatta hayati önem taşıyordu ve de Thermidor'a kadar, hizipler arasındaki savaşa sonucu etkileyecek müdahalelerde bulunmuşlardı.

Bahsettiğim ilişkilerden ilkini farklı biçimlerde formüle edebiliriz. Baldırı çıplakların Devrim'i "kurtarmış" olduğunu, zira karşıdevrimci güçlerin devrimi ortadan kaldırma tehditi yarattıkları belli kritik anlarda, halk hareketinin dengeyi koruduğunu söyleyebiliriz. 1789 Temmuzunda yaşanan durumun, yani kralın askerlerini Paris'e doğru yola çıkarmasının ve halk ayaklanmasının onu geri çekilmeye ikna etmesinin, kesinlikle makul bir okumasıdır bu.

Güçler ilişkisini başka bir açıdan da görebiliriz. Ülke içinde veya dışında kralcı silahlı kuvvetlere başvurmaları ihtimal dışı olduğundan, devrimci elitler kendilerini bastıramadıkları halk hareketleriyle karşı karşıya bulabilirlerdi. 10 Ağustos 1792'de yaşanan

28. Bkz. François Furet, *La Révolution française au débat*, Paris: Gallimard, 1999.

buydu ve Thermidor'a kadar şu ya da bu ölçüde tehditkâr biçimlerde tekrarlanmıştı. Esasen, önü alınamayan bir halk isyanı hayaleti, ancak 18 Brumaire'de ortadan kaldırıldı. Eylül 1792'deki katliamlar sırasında durum özellikle dramatik bir hal aldı. Cumhuriyetin burjuva önderleri katliamları onaylamak şöyle dursun, yaşananlar karşısında dehşete kapılmışlardı. Fakat kralcı silahlı kuvvetlere başvurmaları söz konusu olmadığı için güçsüz hissediyorlardı kendilerini. Tasavvur edilemez bir hamle olurdu bu, muhtemelen intihar anlamına gelirdi.

Böylece, olayları akışına bırakmanın ötesinde, halk hareketinin başını çekmek ve daha kontrollü, daha ılımlı olan (öyle umuyorlardı) kendi halk programlarını uygulamak zorunda kaldılar. Bu program bazı terör unsurları içeriyordu; bundan böyle Terör olmak zorundaydı. Bir sonraki yıl Danton'un ifade ettiği üzere: "Atalarımızın hatalarından istifade edelim; Yasama Meclisi'nin yapmadığını biz yapalım: Halkı terör uygulamaktan vazgeçirmek için biz terör uygulayalım."[29] Fakat mesele, aslında halkın hassas duygularına müsamaha göstermek değildi, bir hayat memat meselesi söz konusuydu.

O sıralarda, hayatta kalmak, varlığını sürdürmek rekabet dinamiği yüzünden gitgide daha dar bir biçimde tanımlanır hale gelmişti. Başlangıçta önemli olan Devrim'in varoluşuydu, daha sonra, kendini Devrim'le özdeşleştirmiş bir partinin hayatta kalması, ondan sonra da parti hiziplerinin ayakta kalması önemli oldu; 9 Thermidor'da pek tehditkâr olmayan bir askeri bağlamda yaşanan nihai çöküşe dek bu böyle sürdü. Devrimciler birbirlerine düştüklerinde halk hakemlik etmişti, bu da yukarıda tanımladığımız ikinci bağımlılık tarzıdır.

Bütün bunlar, Paris'in halk çevrelerinin özlemleri ve zihniyetinin, Devrim hükümetinin aldığı önlemler ve büründüğü biçimler

29. Aktaran Soboul, *La Révolution française* içinde, s. 289. Gueniffey, kafalarını düşmanlara ve komplolara takmış Parisli kalabalıkların bu etkisinin Marat ve diğerlerince akıllıca kışkırtıldığını, Kurucu Meclis üyelerinin liberal inançlarını çok erkenden değiştirmeye başladığını gösterir. Bunlardan bazılarına göre, en azından halkın taleplerini yerine getiriyor süsü vermek gerekiyordu. "Halkın hezeyanının" yatıştırılması lazımdı, parlamento dışı tahriklerin uğraşacağı "ağır bir mesele" yaratılması, "böyle barbar ve ilkel bir şiddet selinin engellenmesi" gerekiyordu (*La Politique*, s. 81-93).

üzerinde bir süre önemli bir etkisi olduğu anlamına geliyordu. Toplumsal elitler kontrolü hiç kaybetmediler. Münster'de 1536'da yaşananlar tekrarlanmadı. Bütün bu radikal siyaset devrinin mucizesinin şu olduğunu dahi söyleyebiliriz: Konvansiyon tasfiye edilmiş ve sindirilmiş dahi olsa kuramsal olarak durumu kontrol altında tutmuştu; Thermidor'da yaşanan bütün bu dönemi sona erdirmesini sağlayan da buydu. Paradoksal olacak belki ama, parlamenter biçimlerin bir siyasi manevra ustası olan Robespierre'in dehası sayesinde ayakta kaldığı bile söylenebilir.

Fakat devrimci elitler kısa bir süreliğine, istediklerinden daha ileri giden popüler özlemleri ve hedefleri paylaşmak zorunda kaldılar. Robespierreci azınlık bile, bazı anti-kapitalist iktisadi denetim tedbirlerini kabule zorlandığında, açıkçası pek gönülsüz davranmıştı.

Bütün bunlar, devrimci aşırılık döneminin iki kaynaktan beslendiği anlamına gelir. Kaynaklardan biri tabii ki Rousseau'dan alınan modelin söylemi ve kuramıdır, fakat bu dönemin kökleri halk ayaklanması zihniyetine de uzanır. Zaten bu iki zihniyet arasında birçok paralellik de vardır.

Temsille ilgili kuşkular bu paralelliklerden biriydi. Geçmiş o zaman bile ağırlığını hissettiriyor olsa da, baldırı çıplakları halk egemenliğinin örnek ifadesini doğrudan eylemde bulduğuna ikna etmek kolaydı. Halk ayaklanmasının can alıcı günlerinde, liderliği ve programı elitlerin üstlenmesi gerekmişti. Bunun tek büyük istisnası da şuydu: Mart 1795'te Thermidor sonrası günlerde, halk Konvansiyon'u kuşattıktan sonra, sanki rehberleri olmadan bir adım daha atamayacaklarmış gibi, tuhaf bir biçimde pasifleşmişti.[30] Ayaklanmanın, denetimi ele geçirmek değil, iktidarı gereken adımı atmaya ikna etmek anlamına geldiği eski model hâlâ yürürlükteydi.

Dahası Rousseaucu ideolojinin ahlakçılığı, Maniciliği halkın bam teline dokunuyordu. Yönetimden duyulan hoşnutsuzluğun ihanete dönüşebileceği düşüncesi, her talihsizliğin kötü niyetten kaynaklanan bir nedeni olduğu inancıyla gayet iyi örtüşüyordu. Her talihsizliğin arkasında bir komplo görme eğilimi de, hem popüler kültürde hem elit ideolojisinde yaygındı. Gerçekten de popüler kül-

30. Bkz. Lucas, "The Crowd and Politics", s. 259-85.

türle elit ideolojinin bu noktada yakınlaşması, karşılıklı etkileşimin bir sonucu olabilir. Popüler komplo ve suikast retoriği erken başlamış, Marat gibi demagoglarca yaygınlaştırılmıştı. Bu durum devrimci ideolojinin şekillenmesine katkıda bulunmuş olabilir.

Fakat bu yakınlaşmayı en çarpıcı biçimde Terör'de gözleriz. Terör düşman gibi, cezalandırılmaya müstehak hainler gibi görülen talihsizlik faillerine yöneltilmiş bir şiddetti. Ama zamanla Robespierre erdem ve arınma söylevine daha geniş yer verir oldu. Terörün son büyük kuvvet gösterisi, Thermidor'dan önceki haftalarda, cumhuriyeti şerden arındırma ihtiyacıyla gerekçelendirildi, böylece cumhuriyet bütün saflığıyla yeniden ortaya çıkacaktı.

Başka bir deyişle, hem popüler kültür hem de elit ideolojisi bir günah keçisi öğretisinde birleşmişti. Terör bu ikisinin bir tür sentezi, psikanalitik bir terime başvurmamda mahzur görülmezse, bir uzlaştırıcı formasyondu. Bu senteze her iki taraf da bir şeyler kattı. Rousseaucu bir erdem siyasetinin şiddet ve arınmaya/tasfiyeye dönüşmesi yönündeki büyük olasılığın, denetimin elitlerin elinde olduğu bir bağlamda muhtemelen asla ortaya çıkmayacağını, bu potansiyelin halk tabakasına uyumlu bir yönetim sergileme ihtiyacı yüzünden gerçeklik kazandığını savunabiliriz.

Cezalandırma ve arınma/tasfiye etme yönündeki popüler itki de kendi büyülü sembolik unsurlarından arınmıştı. "Modernleştirilmiş" ve "rasyonelleştirilmiş"ti. Yani, ilkin rasyonel, ahlaki bir temele oturtulmuştu: Rasyonel erdem ve arınma kuramına göre, sadece gerçekten ölmeyi hak edenler hedef alınıyordu. İkincisi, ceza eski rejimin kanlı sembolizminin yerini alan, modern, "bilimsel" bir araçla, giyotinle, rasyonel ve "temiz" bir biçimde yerine getiriliyordu. Üçüncüsü ritüel, gelenceksel popüler kültürün ayrılmaz bir parçası olan bütün o şen şakraklık ve cinayet karışımından, karnavala özgü o kahkaha ve adam öldürme kargaşasından arındırılmıştı. Rasyonel ölçütlere başvuruluyordu, bu ölçütler gereğince incelendikten sonra soğukkanlılıkla uygulanıyordu ve ölüm doğrudan, neredeyse klinik bir tarzda, modern, etkin bir makineyle gerçekleştiriliyordu.

Günah keçisi yaratma kurumu sanki kendi efsun bozucu Reformasyonu'ndan geçmiş, Akıl Çağı'na uygun hale getirilmiş gibiydi. Robespierre'in akıl söyleminin, gitgide eşi benzeri görülmedik bir

çılgınlığı andırması pek şaşırtıcı değildir. Öyle görünüyor ki 1794 yazı itibariyle Ahlakı Bozulmaz adamın geldiği nokta burasıdır. Kendi söyleminin malıkûmu Robespierre, başta muhtemelen salt gerekli bir rasyonalizasyon olan bir mite sahiden saplanıp kalır; giderek daha abartılı projelere doğru kanat açar; şeylerin metafizik temelini Yüce Varlık'ın inayetiyle nihai olarak tanımlama umudu da her seferinde daha fazla kurbanla dolu idam arabalarının yanı sıra koşmaktadır.[31]

Bu böyle devam edemezdi, nihayetinde Thermidor'la son buldu. Fakat bize rahatsız edici bir miras bıraktı; günah keçisi yaratan şiddet ile demokratik devrim arasındaki bağ. Bu bağ araya giren iki yüzyıl içinde yeni bağlamlarda yeniden belirir. Hep kendi kendini imha eder, ama asla temelli yok olmaz. Modernliğin en tedirgin edici özelliklerinden biridir.[32]

On sekizinci yüzyılın iki büyük devrimi, yeni ve geleneksel toplumsal tahayyüllerin etkileşimine dayanan halk egemenliği çağını başlattı ki bu tahayyüllerin izleyeceği rotayı da bu çağ belirleyecekti. Toplumsal tahayyüller arasındaki bu etkileşim karmaşık, çekişmeli ve eskiyle yeni arasındaki umulmadık uzlaşmalarla doluydu.

Şunu da ekleyelim: Fransız Devrimi önüne koyduğu şu probleme bir çözüm üretmeyi beceremedi: Benimsemiş olduğu yeni meşruiyet fikri, yani halk egemenliği için istikrarlı bir kurumsal ifadeyi nasıl üretecekti? Bu problemin çözülmesi, söz konusu kurumla-

31. Robespierre'in mübalağalı metafizik-siyasal hırsları, iktidarının son aylarında, 5 Şubat 1794'te Kongre'ye yazdığı raporda açıkça görülüyordu: Devrim'in amacı ahlaksızlığı yenmek ve bir erdem devri başlatmaktır, "doğanın vaadini gerçekleştirmek, insanlığın kaderini tamamına erdirmek, felsefenin verdiği sözleri tutmak, zorbalık ve suçun uzun süren saltanatının hükmünü sona erdirmek" için "cumhuriyetin bütün fazilet ve mucizelerinin, monarşinin bütün kötülük ve saçmalıklarının" yerini alması gerekiyordu (aktaran Gueniffey, *La Politique*, s. 313).

32. Devrim ile şiddet arasındaki bu bağın, tercihen René Girard'ın yazıları yardımıyla daha fazla incelenmesi gerekir. Fransız Devrimi'nin toplumsal tahayyülleriyle bunların Terör'le ilişkisini biraz daha geniş olarak şu makalemde tartıştım: Charles Taylor, "La Terreur et l'imaginaire moderne," François Furet anısına konferans, Mayıs 2001. Fakat bu tartışma, o devasa sorunun, yani modern, devrim sonrası şiddet sorununun yüzeyinde gezinmekten öteye gitmez.

rı anlamlı kılan, geniş kesimlerce paylaşılan bir toplumsal tahayyül geliştirmeyi gerektiriyordu.

Devrimci hizipler arasındaki büyük savaş şu mesele etrafında dönüyordu: Milletin egemenliği için doğru kurumsal ifade neydi? Bu soru hizipler arasındaki mücadelenin koşullarını tanımlıyordu. Hiziplerin her biri bu ilkeyi gerçekleştirmenin uygun yolunu kendince formüle ediyordu: Bu ilkenin, cumhuriyet ya da meşruti bir monarşi yoluyla, dolaylı temsil ya da halkla milletvekili arasında daha doğrudan ilişkiler kurma yoluyla, farklı menfaatlerin temsil edilmesi ya da genel iradenin bölünmez ifadesi yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiğini savunan çeşitli formüller vardı. Bu farklı kurum ve prosedürlerin üzerinde bir karara varamadığı meselenin, en sonunda, kuvvet yoluyla, hepsinin sınırında kararlaştırılması gerekti. Böylece Konvansiyon'un halk tarafından seçilmiş üyeleri, Parisli eylemcilerin yine halk adına yönelttikleri tehditle, 1793'te nihayet tasfiye edildiler.

Bu mücadelenin koşulları bu çerçevede anlaşılmalıdır – mücadelenin kendine has yoğun bir ideolojik yapısı vardı, teorik gerekçelendirme ve doğru yönetim modellerine büyük önem atfediliyordu ve ülkenin işgali ve içteki karşıdevrimci ayaklanmalar ivedi tehlike oluşturuyor ve gündemin ilk sıralarında ele alınmayı gerektiriyormuş gibi görünüyordu. Söylem, grup menfaati ve askeri savunma gibi katı gerçeklerin üzerini örten bir kılıftan ibaret değildi; bu daha sonraları, Direktuvar döneminde doğruluk kazanacak bir teşhisti. Aksine, söylenenlerin hepsi ciddiydi, herkes kendi grubunun formülünü halk egemenliğini gerçekleştirmenin tek meşru yolu olarak yerleştirmek istiyordu. Bu da, söylemin içeriği ne kadar mantıksız olsa da, genelde ölümüne samimi olunduğu anlamına geliyordu; hatta halkı gerçekten temsil etme ölçütünü kritik biçimde liderlerin erdemine odaklayan, bölücü ve sırf kendi çıkarlarını gözeten hizipler karşısında kararlılıkla dikilen Jakobenler söz konusu olduğunda bile. "Ölümüne samimi" ifadesi, Jakobenler örneğine özellikle uygun düşüyor.

Furet'nin de savunduğu üzere, devrimci krizin ölüm saçan çılgınlığı, ulusun bekası için verilen veya gruplar arasında süren gerçek savaşlar yüzünden sarf edilmiş retorik kabilinden laf kalabalığı diye düşünülemez. Bu retorik savaşının, popüler kültürle bu kültü-

rün talep ve beklentileri tarafından kurulan muazzam güç alanı yüzünden tuhaf ve ürkütücü şekillere bürünmüş olduğunu kabul etsek bile, merkezi yeri onun işgal ettiğini kabul etmek durumundayız.[33]

"Devrimi tamamına erdirme" sorunu, Restorasyon döneminde ve on dokuzuncu yüzyılın önemli bir bölümünde Fransız toplumunu uğraştırmaya devam etti.[34] Devrimin ardından istikrara dönüş, ancak genel kabul görmüş temsili hükümet biçimleriyle sağlanabildi. Bütün devrimci sürecin çözmeden bıraktığı ikili problemin çözülmesi anlamına geliyordu bu: Siyasi elitlerin temsil kurumları hakkında bir uzlaşmaya varması ve bu kurumların popüler toplumsal tahayyülün bir parçası haline gelmesi.

Kraliyet yanlısı tutucu muhalefet, Restorasyon döneminde bir kez daha her şeyi fazlasıyla güçleştirdi. İşçi sınıfının büyümesi sonucunda toplumsal bölünmelerin derinleşmesi de, elitlerin anayasacılığıyla halkın repertuarı arasındaki uçurumun kapatılmasını daha da zorlaştırdı. Tersine, Devrim kimi radikaller için sadece uygun bir kurumsal düzene giden yol olarak değil, bizatihi, halk egemenliğinin örnek momenti olarak canlılığını korudu. Radikal tahayyüle devrimci bir senaryoya benzer bir şey, Robert Tombs'un "devrimci çile piyesi"* dediği şey dadandı ve halkın hafızasında kaldı. 1789'un vaatlerini nihayet gerçekleştirmek için yeniden harekete geçirilmeyi bekledi.[35] Bu koşullar altında, sıkça "Devrim'in sona erdirildiği" iddiasında bulunulduysa da, devrimin yenilenmesi hayaleti asla ebedi uykuya yatmadı.

Ama Guizot, Doktrinerler, Thiers ve daha sonra da Gambetta'nın görmüş olduğu gibi, tek çözüm yeni meşruiyet ilkesinin en uygun biçimde hayata geçirilmesi olarak genel kabul görecek biçimlerin evrilmesi olacaktı. Guizot ve Doktrinerler bunun yeni, yaygın olarak paylaşılan bir toplumsal tahayyülü gerektirdiğini anlamışlardı, fakat 1830 sonrasında giderek açıklık kazandığı üzere kendi elit temsil kurumları, çok dar bir çevreyle sınırlı oldukları için bu-

33. Furet, *Penser la Révolution française.*

* (İng.) *Passion play*: Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini konu alan tiyatro oyunları. (ç.n.)

34. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris: Gallimard, 1985, s. 16-7, 285.

35. Robert Tombs, *France: 1814-1914*, Londra: Longman, 1996, s. 20-6.

nu asla kendi çevrelerinde berraklığa kavuşturamayacaklardı.[36]

Zamanla cumhuriyetçi Fransa böyle biçimler buldu, fakat ancak bütün yetişkin erkeklere oy kullanma hakkı tanındıktan sonra. Gambetta, halkın düzenli temsil kurumları etrafında yeni bir toplumsal tahayyül geliştirebilmesinin tek yolunun, bu kurumların seçimine katılmasından geçtiğini görmüştü.[37]

Fakat Fransa'da hâkim olan biçimlerin, Anglo-Amerikan tarzdan epey farklı olduğu ortaya çıktı. Pierre Rosanvallon herkese oy hakkı tanınması sürecinin Fransa'da izlediği kendine has yolun izini sürmüş ve bu cumhuriyetçi gelenekte toplumsal tahayyülün farklı bir şekil aldığını ortaya çıkarmıştır.[38]

36. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, s. 80, 9. bölüm.

37. "Muhafazakârlar arasında biraz olsun istikrar kaygısı taşıyanlara, biraz olsun yasallık arayanlara, kamusal hayatta inatla ılımlı uygulamaları savunanlara konuşuyorum. Diyorum ki, herkese oy hakkı tanınırsa, bu uygulamaya saygı duyulur, oy hakkı serbestçe işletilirse bir karara varıldığında, bağımsız ve yetkili oylarla karar alınmış olacağını nasıl olur da görmezsiniz? Böylelikle bütün çatışmaların barışçı bir biçimde sona erdirileceği, bütün krizlerin çözüme kavuşacağı bir döneme gireceğimizi ve herkese oy hakkı tam egemenlikle işletilirse, devrimin mümkün olmayacağını, çünkü artık istenecek bir devrim kalmayacağını, Fransa konuştuğunda artık bir darbeden korkmaya da gerek kalmayacağını nasıl olur da görmezsiniz?" Gambetta'nın 9 Ekim 1877 tarihli konuşması, aktaran Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, 364-5.

38. Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen*, Paris: Gallimard, 1992.

Dokuz Her Yere Nüfuz Etmiş Bir Düzen

Ekonomi ve kamusal alandan sonra gelen üçüncü büyük mutasyon, yeni bir kolektif fail olarak "halkın icat edilmesi"dir.[1] Çağdaş liberal demokrasilerdeki ahlak düzeni anlayışımızın çizgilerini, bu mutasyonların ortaya çıkardığı biçimlerde görebiliriz. Toplumsal hayatımızı tahayyül ediş tarzımız bu biçimlerde ifadesini bulmuştur. İçinde yaşadığımız toplum, salt siyasi olarak yapılanmış bir düzen değildir; sivil topluma da aitiz. Bir ekonomiye bağlıyız, kamusal alana girmeye çalışabilir ve bir bağımsız birlikler dünyasında hareket edebiliriz.

Bu biçimler, on sekizinci yüzyıl sona ermeden evvel önde gelen Batı toplumlarının toplumsal tahayyüllerine sağlam bir biçimde yerleşmişti. Fakat bugün aramızda, bizi o toplumların en ilerlemiş olanlarından bile ayıran büyük bir mesafe var; o tarihte uzun yürüyüşün önünde hâlâ upuzun bir yol vardı.

Aramızdaki mesafeyi göstermenin bir yolu, bu toplumsal tahayyül tarzlarının o dönemde hâlâ sadece azınlıkta kalan kesimler tarafından, yani toplumsal elitler ve eylemci gruplar tarafından benimsenmiş olduğunu belirtmekten geçiyor. İngiltere ve Fransa'da kesinlikle, ABD'de ise bir dereceye kadar, nüfusun çoğunluğu, en azından kısmen eski biçimlere gömülüp kalmıştı. Uzun yürüyüşün yayılması, bu yeni kendini anlama biçimlerinin aşağıya ve dışarıya doğru yayılmasını gerektiriyordu hâlâ.

Fakat aradaki mesafe başka terimlerle de tanımlanabilir. Modern ahlak düzeninin, toplumsal hayatın kimi boyutlarında –siyaset, ekonomi, kamusal alan– toplumsal tahayyülü yeniden şekillen-

1. E.S. Morgan, *Inventing the People*, New York: Norton, 1988.

dirdiğini, başka boyutlarda dönüştürmeden bıraktığını söyleyebiliriz. Aile bunun bariz bir örneğidir, ama tek başına ele alınamaz. Bizim şimdi aile olarak düşündüğümüz şey, eskiden çoğunlukla hane halkı adını verebileceğimiz şeyin içinde yer alıyordu; hısım olmayanlar ya da en azından iç gruba üye olmayanlar, hizmetkârlar, çıraklar, bir zanaat öğrensin diye gönderilmiş bir yeğen, bazı işçiler çekirdek aileyle birlikte yaşıyor ve çalışıyordu. Bu haneler çoğu kez, son derece ataerkildi, evin reisi erkekti, onun otoritesine karşı çıkılamazdı, ayrıca haneler çok güçlü bir hiyerarşi anlayışıyla yönetilirlerdi. Bağımlılık ilişkileri bununla da kalmıyordu: Kiracılar toprak sahipleriyle, zanaatkârlar da hamileriyle bir tür bağımlılık ilişkisi içinde hayatlarını sürdürüyorlardı; hane halkı reisleri bile, emekliliklerini, memuriyetlerini veya din adamları örneğinde geçimlerini güvence altına alan, hiyerarşide daha yüksek bir mevkide bulunan güçlü hamilerle bağımlılık ilişkileri kurabiliyorlardı. Hatta bu hamiler de sarayda ya da vali konağında görev yapan veya mevki sahipleri arasında yer alan daha güçlü şahıslara bağlı olabiliyorlardı.

Velhasıl, modernlik öncesi Kuzey Atlantik toplumları vassallık, hamilik, kölelik veya (ailede) ataerkillik zincirleriyle çevrelenmişlerdi. Bu zincirler birbirine bağlıydı, öyle ki en aşağıdaki köylüden başlayıp yaşadığı hanenin reisine, hane reisinin toprağını işlediği toprak sahibine, toprak sahibini çeşitli biçimlerde kollayan hamiye uzanan ve kralda en yüksek noktaya ulaşarak sona eren bir bağımlılık çizgisinin izi sürülebilirdi. En savunulabilir biçimde sunacak olursak, bütün bu zincirler bir hiyerarşik tamamlayıcılık ilkesi sergiliyordu; farklı seviyelerden insanlar birbirlerinin selameti için kendilerine düşen yükümlülükleri yerine getiriyorlardı, üstün olanlar yönetim ve korumayı sağlarken, aşağıdakiler hizmet ediyordu.

Bu ışıkta baktığımızda, monarşik yönetimin yapısıyla toplumda birbirine geçmiş çeşitli bağımlılık dizileri arasında, hane, aileler, yanaşmalık vb. arasında bir süreklilik ve benzerlik olduğunu görürüz. Bu yüzden, hiyerarşik tamamlayıcılığa dayalı tüm bağımlılık biçimleri için baba erkini standart bir mecaz olarak göstermek mümkündü. En yaygın kabul gören gerekçelendirmelerden birine göre, krallık erki baba erkinin bir biçimi olarak görülüyordu, tıpkı baba erki gibi doğal ve tebanın rızasından bağımsızdı. On yedinci

yüzyıl İngilteresi'nde kralın mutlak erkinin en etkili sözcülerinden biri olan Robert Filmer'in kuramının temelinde bu görüş yatıyordu. Filmer'ın başlıca eseri *Patriarchy,* Locke'un *First Treatise of Civil Government* (Sivil Hükümet Üzerine Birinci Deneme) adlı kitabında yerden yere vurulmuştu. Fakat krallık erkinin ataerkillik metaforuyla ifade edilmesi on sekizinci yüzyıla kadar son derecede yaygındı; Addison'ın *The Spectator*'daki sözleriyle "Ebeveyne itaat bütün hükümetlerin temelidir".[2] Hatta Bağımsızlık Bildirisi öncesinde kolonilerde yaşanan tartışmada, her iki tarafın da bu imgeyi kullandığına tanık olundu. Tory'lere göre, ayaklanmayı düşünenler potansiyel baba katilleriydi, fakat geleceğin isyancılarının çoğuna göre eylemleri haklıydı, zira Hükümdarlık "uzun suistimaller zinciri"yle kendi babalık yükümlülüğüne ihanet etmişti.

Bu her yere nüfuz eden baba erki toplumunun bizimkinden tek farkı hiyerarşik olması değildi; üyeleriyle ilişkileri de çok farklıydı. Uzun bağımlılık zincirindeki kritik nokta, bu zincirlerin son derece kişiselleştirilmiş olmalarıydı. Ben, bir köylü olarak, bütün diğerleri gibi sadece kralın tebası olmakla kalmıyorum; bir efendinin hizmetçisiyim, o efendi bir derebeyine bağlı, o derebeyinin de bir hamisi var vs. Benim krala olan tabiyetim bu kişisel ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir. Ataerkil mecazın gücü kısmen erk ve bağımlılığın böyle yaygın bir biçimde kişiselleştirilmiş olmasından gelir. Eşitlik, Tocqueville'nin gördüğü gibi, bu zincirlerin parçalanması ve yurttaşların erkle aracısız bir ilişki kurdukları bir atomlaşmayla birlikte gelmiştir.[3]

Modernlik öncesi dönemdeki bu düzen on sekizinci yüzyıl sonunda ortaya çıkan düzenden farklıydı, toplumsal tahayyülün, bütün boyutları ve düzeylerinde tek bir ilkeyle (o zaman için hiyerarşik tamamlayıcılık ilkesiyle) hayat bulması bakımından, daha çok bugün bildiğimiz düzeni andırıyordu; bugün toplumsal tahayyülün hayat bulduğu bütün ortamlara ve düzeylere nüfuz eden ilke ise

2. Aktaran Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution,* New York: Vintage, 1993, 43-4.

3. "Aristokrasi bütün yurttaşları köylüden krala dek uzanan bir zincir haline getirmişti; demokrasi zinciri kırdı ve bütün halkaları birbirinden ayırdı" (Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique,* Paris: Garnier-Flammarion, 1981, 2, s. 126).

modern ahlak düzenidir. Dahası, bu tekbiçimlilik salt gözleyebileceğimiz bir olgu değildi; toplumsal tahayyülün bir parçasıydı, yani, faillerin kendileri de benzerliklerin ayırdındaydılar ve bu yüzden baba erkinden krallık otoritesinin bir mecazı olarak bahsedebiliyorlardı. Benzer biçimde biz de bugün, yeterince "demokratik" veya eşitlikçi olmayan siyasetdışı ilişkilerimizin çoğunu eleştirme, hatta dönüştürme ihtiyacı duyarız. Kendimizi otoriter ailenin karşıtı olarak, demokratik aileden söz ederken buluruz mesela. Modernlik öncesi atalarımız kadar tutarlı olduğumuzu düşünürüz, yalnız, bizim hayatlarımız zıt bir ilke etrafında düzenlenmiştir.

Fakat tanımlamış olduğum, doğmakta olan modern toplumsal tahayyül biçimleri, bazı kritik düzeylerde –yönetim tarzı, kamusal alan, ekonomi– yeni bir ilke ortaya koyarken, bazı alanlara hiç dokunmadıkları için bize tuhaf, hatta şaibeli görünür. O devrin insanları bize pekâlâ tutarsız, hatta ikiyüzlü gibi gelebilir. Elit erkekler haklardan, eşitlikten ve cumhuriyetten dem vuruyordu, ama senetle kendilerine bağladıkları hizmetçileri, hele köleleri olabilmesi üzerinde hiç düşünmüyor ve kadınlarını, çocuklarını, genelde bütün hane halkını geleneksel ataerkil nüfuzları altında tutup eve kapatıyorlardı. Ayan beyan ortada olan çelişkiyi görmüyorlar mıydı?

Cevap, bunun mutlaka bir çelişki olması gerekmediğidir. Toplumsal tahayyüle bütün alanlarda tektip bir ilkenin hayat vermesi gerektiğini söyleyen arka plandaki yapılandırıcı fikir kabul edildiğinde, mesela yönetim tarzı ve aile düzenindeki farklılıklar hemen göze çarpar. Fakat insanların bu arka plandaki fikri abartılı ve inandırıcılıktan uzak bulmaları, hatta bunu olabilecek bir şey gibi bile görmemeleri pekâlâ mümkündür. Örneğin değerlendirdiğimiz çağda ataerkillik, ailelerde/hanelerde öyle derinlere kök salmıştı ki, cumhuriyetçilerin monarşik yönetime ve aristokratik hiyerarşiye meydan okumaları, bütün ortamlarda, alanlarda geçerli tek bir muhalif ilke önermekten çok, ataerkil ilkenin tektip uygulanmasına bir karşı çıkış şeklini almak zorunda kaldı. Locke'un Filmer'a verdiği ünlü cevap, ataerkini siyasi erkten ayırmak ve ikisinin gayet farklı ilkelerle işlediğini göstermekti.[4] Ve cumhuriyetçilerle reformcula-

4. Bkz. örneğin, Locke, *Second Treatise of Government*, 6. bölüm, 75. parag.: "Fakat bu iki erk, siyasi erk ve baba erki birbirinden kesinlikle bağımsız ve

rın genelde benimsedikleri çizgi de buydu. Mary Wollstonecraft gibi çok az sayıda cesur ve yenilikçi şahsiyet, bu konuda neredeyse oybirliğiyle varılan mutabakata karşı çıkabilmiştir. Aslında aileyi, özellikle de artık çekirdek aile halini almış olan ailelerdeki karı-koca ilişkisini, daha eski hane halkı çerçevesinin dışında, eleştirel demokratik-eşitlikçi bir ışıkta görme noktasına gelmemiz uzun zaman almıştır. Doğrusu, daha dün geldik sayılır bu noktaya. Alanlardaki tektiplik, hiç de bariz, sağduyuya dayalı bir gereklilik filan değildir.[5]

Yine de bu tektipliğe ulaştık; uzun yürüyüş sonunda bizi buraya getirdi. Fakat bu noktaya doğal bir tutarlılık dürtüsüyle vardığımız söylenemez. Bizi buraya getiren daha çok, başta yeni düzende marjinalleştirilmiş olan belli tabakaların düzene dahil olma dürtüsüydü. Uzun yürüyüşün son safhası budur: Bir yandan, yeni toplumsal tahayyülün onu en başta benimsemiş olan toplumsal elitin aşağısına ve ötesine sirayet etmesi, diğer yandan da bu yeni tahayyülün ilkelerinin toplumsal hayatın diğer düzeylerine ve alanlarına sirayet etmesi. İkincisi olmadan birincinin mümkün olmadığını anında görebiliriz: Uşaklar ve tabi konumunda olanlar, onları üstlerine bağlayan toplumsal tabiyet biçimleri dönüştürülmedikçe, toplumu oluşturan eşit bireyler arasında onlara yer veren bir tahayyüle dahil edilemezlerdi. Eski itaat biçimlerinden bir kopuş yaşanması gerekiyordu; eşitliğin hiyerarşinin yerini almasını, eski kişiselleşmiş, özel bağımlılık ilişkilerinin ortadan kalkmasını ve genel ve gayri şahsi bir biçimde eşit statü tanımanın bu ilişkilerin yerine geçmesini sağlayan bir kopuş yaşanması gerekiyordu.

Çoğu Kuzey Atlantik toplumunda bu dönüşüm yaşandı, fakat farklı yollardan seyretti ve ciddi ölçüde farklı sonuçlar doğurdu. İlk ve en dikkat çekici örnek ABD'ydi. ABD'de yaşanan, bir bakıma Devrim içinde veya daha doğrusu, devrim sonrası bir devrimdi.[6] ABD'deki dönüşüm, bağımsızlığın, cumhuriyetçi bir toplumun dış-

ayrıdır; son derece farklı temeller üzerinde kurulmuşlardır ve çok farklı amaçlar güderler" (*Locke's Two Treatises*, s. 332).

5. Esasen, bizim çağdaş, "ileri", Batılı liberal toplumlarımızda, örneğin, aile veya dinsel hayatlarının, daha geniş siyasal ve ekonomik sisteminkinden çok farklı bir modelde işlediğini düşünmeye devam eden önemli azınlıklar daima olmuştur. Mesela bu ülkelere yeni gelen göçmenler çoğu kez böyle düşünürler.

sal bir monarşik otoriteye karşı hayata geçireceği bir değer olmaktan çıkıp bireylerin özlem duyduğu ve hepsinin eşit biçimde yararlandığı bir statüye evrilme süreci olarak tanımlanabilir.

Devrim'e centilmenler önderlik etti, çoğu bu mertebeye yeni terfi olmuştu,[7] ama yine de centilmendiler. Liderlerin ve seçilen temsilcilerin daha iyi kesimden olmalarının doğal olduğu bir dünyada faaliyet gösteriyorlardı; hatta, söz konusu makamların (milletvekilliği, yargıçlık vb.) itibarının buralarda oturanların sosyal mevkiine bağlı olduğu bir dünyaydı bu. Dahası, bu devrimci liderlik on sekizinci yüzyılda geçerli olan, liderlerin Montesquieucü anlamda "erdem"i temsil etmeleri gerektiği, kendilerini kamu yararına adamış ve "tarafsız" olmaları gerektiği ve kendi geçimleriyle meşgul sıradan insanların bu işi yapamayacağı yolundaki cumhuriyetçi görüşü de paylaşıyordu. Ticaretle uğraşmak bile kişiyi bu bakımdan şaibeli kılıyordu.[8]

ABD'nin böyle cumhuriyetçi bir elit tarafından yönetilmeye devam etmesi, Devrim'i gerçekleştiren ve Anayasa'yı tasarlayan kuşağın çoğunun rüyasıydı; bu rüya elbette, siyasi olmayan çeşitli tabiyet biçimlerinin, efendi-uşak ilişkilerinin, itaatkâr oğulların ve riayetin devam edeceğini varsayıyordu. Fakat öyle olmayacaktı. Yeni devrim kısmen siyasi bir olaydı. Siyasi sınıf toplumun her kesiminden insanlarca istila edildi, bunların bazıları, mesela Federalist elite başarılı biçimde meydan okuyan Jefferson yanlısı Cumhuriyetçiler kibarlıktan bariz biçimde yoksundu. Fakat yeni kişisel bağımsızlık, hızlı ekonomik büyüme, iç pazarın genişlemesi, imalatın artması ve hepsinin de ötesinde sınırların açılması ile birlikte gelişen toplumsal bir dönüşümdü kısmen de. Bağımsızlık, ailelerinden ayrılan, çoğu kez de cemaatleriyle ilişkilerini ve geleneksel bağımlılık bağlarını koparan, kendi başının çaresine bakabilen pek çok genç adam ve kadın için bir gerçeklik haline geldi.

Materyalist açıklamalara düşkünlük, bu yeni kişisel bağımsızlık ve eşitlik kültürünü bu iktisadi ve demografik değişikliklerle açık-

6. Burada Wood'un *The Radicalism of the American Revolution* ve Joyce Appleby'ın *Inheriting the Revolution* adlı kitaplarından yararlandım (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000); ayrıca bkz. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*.

7. Wood, *Radicalism*, s. 197. 8. *Agy.*, s. 95-109.

lama isteği uyandırabilir bizde. Fakat mesela sınırların açılmasının, sadece birkaç kilometre uzaklıktaki Kanada'da gayet farklı kültürel sonuçlara yol açmış olması, bu tür açıklamaların yetersizliğini ayan beyan gözler önüne seriyor.[9]

Bir diğer yaygın hata, yani tarihe hep kayıplar açısından bakan anlayışın çekiciliğine kapılmak da, bizde değişimi sırf olumsuz açıdan tanımlama, eski bağların, itaatlerin ve dayanışmaların dağılmasından ibaret olarak görme isteği uyandırabilir. Fakat bu bağımsızlık sadece eski ahlaki bağların kopması değildi, Tocqueville'in modern dünyada bireycilik hakkında söylediği gibi, kendi ahlaki ideallerini beraberinde getirdi.[10] Üstelik yeni ideal, toplumla yeni, başka tür bir bağı içeriyordu. Appleby'ın tanımladığı üzere yeni karakter ideali, "iç kaynaklarını geliştirmiş, bağımsız hareket eden, erdemli bir hayat süren ve takınacağı tavrı kişisel hedeflerine göre belirleyen kişi"yi[11] göklere çıkarır. Gayretli, azimli ve kendi kendine yeten bir kişidir bu.

Bu ahlaki idealin doğası kısmen, sıklıkla yeni bir dindarlıkla birleşmesiyle açıklanabilir. On dokuzuncu yüzyılın ilk dönemleri, dinsel canlanmanın gezgin vaizler aracılığıyla tüm cumhuriyete, en ücra sınırlara kadar yayıldığı, ikinci Büyük Uyanış çağıydı. Çoğunlukla eski müesseselerin dışında, Methodist ve Baptistlerin hızla büyüyen mezheplerinde görülen bu yeni dini ateşlilik, bağımsızlık idealinin bir yansımasıydı. Bireyler atalarından kalma kiliselerden ayrılıyor, hızla çoğalan mezhep seçenekleri arasında kendi üsluplarını arıyorlardı.[12] Aynı zamanda, bu yeni bağımsızlığı yaşamak, korku ve keder ifritlerini defetmek, aylaklığın ve Amerikalıların kişi başına bugün içtiklerinin dört katını içtiği o devirlerde içkinin güçlü baştan çıkarıcılığına[13] kapılmamak için Tanrı'yla kişisel bir bağlılık ilişkisi kurmaktan medet umuyorlardı. Evanjelik Protestanlığın bugün dünyanın birçok bölgesinde, Latin Amerika, Afrika, Asya ve eski komünist ülkelerde hızla yayılması sayesinde aşina olduğumuz bir örüntüdür bu. ABD'de yaşanan dinsel canlanmaları

9. Wood, *Radicalism*, s. 311.
10. Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, cilt 2, 2. kısım, 2. böl., s. 125.
11. Appleby, *Inheriting*, s. 11.
12. *Agy.*, s. 201. 13. *Agy.*, s. 206, 215.

saymıyorum bile.[14] Yeni kişisel bağımsızlığın esasen dini inanca bağlı olduğunu söylemek anlamına gelmiyor bu. Tersine, o dönemde dinsel uyanışçılık son derece yayılmış, nüfusun dörtte birini kapsar hale gelmiş olsa da, bu yeni kişisel bağımsızlık anlayışı hayli sekülerleşmiş biçimler de dahil, her biçime büründü.[15] Fakat bu ateşli inançla sembiyoz içinde var olabilmesi, idealin ahlaki bir doğaya sahip olduğunu ortaya koyar.

Bununla birlikte, kişisel bağımsızlık bireylerin hayatlarına yönelik bir ahlak ideali olmakla kalmıyor, faili topluma da bağlıyordu. Topluma yapılan bu gönderme kısmen, disiplinli, dürüst, yaratıcı, girişimci insanların, düzen ve ilerlemeyi birleştiren yeni toplumun yapıtaşları olarak görülmelerini içeriyordu. Yeni toplumun ahlaki tınısını onlar ayarlıyor ve iktisadi ilerlemenin muazzam nimetlerini onlar bahşediyorlardı, yeni toplumun velinimetleri onlardı. Elbette bu, ticaret ve girişimciliğin bölünme yaratmadığı, tersine herkesin iyiliği için gerekli olduğu ve çalışkan, disiplinli ve kendine güvenen bir halkın birliğinin dayanağı olabileceği varsayımına dayanıyordu. Amerika'yı büyük, özgür ve eşit yapan ilerleme dürtüsü böyle bir dürtüydü. Kişisel bağımsızlık, canlılığını ve gücünü bugün hâlâ koruyan yeni Amerikan yurtseverliği modelinin bir parçası olmuştur.

Devrimci kuşağın ideallerinden uzak, muazzam bir kültürel devrim anlamına geliyordu bu. Ticaretin tam da çıkar gözetmeme tavrından yoksun olduğu için şaibeli görülmesi şöyle dursun, son derece çıkar yüklü yeni faaliyet, yeni bir etiğin yapıtaşı addedilir. Geleneksel cumhuriyet, özgürlük ve eşitlik idealleri gayet yeni bir dille ele alınır. Özgürlük artık egemen halka değil, kişisel bağımsızlığa aittir. Dahası, bu genel özgürlük, eşitliğin zorunlu temelidir, çünkü eski hiyerarşik bağımsızlık biçimlerini sadece o yadsır. Eski bakış açısıyla ben merkezcilik, özel çıkar ve yozlaşmanın kaynakları diye görülen şeyler, artık özgür ve eşit bir toplumun itici gücüdür.

14. Bkz. David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford: Blackwell, 1990. Bu sadece Protestanlıkta göze çarpan bir fenomen değildir. İslam Ulusu'na dönmenin, mesela, çoğu Afrika kökenli Amerikalı için benzer bir güçlenme fırsatı olduğu ileri sürülebilir.

15. Appleby, *Inheriting*, s. 145.

Nitekim, girişimci bir velinimet olarak görülür. Böyle bireylerin öyküleri, sıfırdan başlayıp zengin olmaları, örnek ve esin kaynağı kabilinden tekrar tekrar anlatılıyordu. Aslında, en büyük saygıyı ve hayranlığı kazanmış insanlar, hem yeni servet yaratıp hem de liderliği üstlenenler ya da kamu refahına katkıda bulunanlardı; ABD'de o zamandan beri hâkim olan paradigma, yani başarılı girişimcinin velinimet haline gelişi paradigması böyle kuruldu.[16]

Nitekim bağımsızlık, sadece kişisel değil, toplumsal bir idealdir. Ulusal refaha ve büyüklüğe bir katkı olarak görülüp değer verilmiş, bu katkı ölçüsünde hayranlık ve övgü konusu olmuştur. Aynı sebepten, başarılı, girişimci bireyler de kendilerini büyük ölçüde toplumun birer parçası olarak görüyorlardı. Toplumun hayranlığını, takdirini, onayını kazanmak istiyorlar; zirve için yarışıyorlar ve genellikle de liderlik rollerini üstleniyorlardı.

Gerçekten de bu kişisel bağımsızlık devrimi, topluma ait olma duygusunu artırdı. İnsanları dar cemaatlerinden kopardı, fakat onları kendilerinden başkasını düşünmedikleri bir yalıtılmışlığa da terk etmedi. Tersine, gayri şahsi bir eşitler toplumuna aidiyet duygusunun çok daha yoğun yaşanmasını mümkün kıldı. Başka alanlardaki gelişmelerin yanı sıra, gazete ve dergilerin olağanüstü bir biçimde büyümesi ve dağıtım ağlarının cumhuriyetin her yerine yayılması bu durumun bir yansımasıdır.[17] Kişiselleştirilmiş hiyerarşi ilişkilerinin nüfuz ettiği bir toplum gitmiş, yerine tamamen gayrişahsi eşitlik üstüne kurulmuş bir toplum gelmişti.

Kuramda eşitlik üstüne kurulmuş, yani. Bu eşitliğe dahil edilmeyen hâlâ pek çok kişi vardı ve bunlar, bir yandan aile ve öte yandan köle çiftlikleri gibi, yeni ilkenin el değmeden bıraktığı ortamlardan da ibaret değildi. Bir de yeni toplumun kendinden duyduğu memnuniyette, başarılara, zengin olmayı başaramamışlara karşı bir körlük vardı; toplum çoğunlukla marjinal insanların, özellikle de yeni İrlandalı göçmenlerin çalıştırıldığı, büyümekte olan fabrikalarda baş gösteren yeni ezici bağımlılık biçimlerine karşı daha da kördü. Amerika'nın gelişiminde kritik nokta, girişimcinin kutlanası aile fotoğrafında yer alamayanların, alternatif bir cumhuriyet görüşü etrafında birleşecekleri bir kültürel mekân bulamamış veya ku-

16. Appleby, *Inheriting*, s. 123-4, 257-8. 17. *Agy.*, s. 99-103.

ramamış olmalarıdır. ABD'de, belki kısa süreli olarak Debs dışında hiç ciddi bir sosyalist muhalefet olmamıştır.

Burada, uzun yürüyüşünü tamamlayan Amerikan tarzından, farklı yerlerden geçen ve epey farklı yerlerde sona eren başka ulusal güzergâhların da bulunduğunun tamamen bilincinde olarak bahsettim. Toplumsal tahayyüller kavramı, belki de başka türlü bakıldığında benzer görünen Kuzey Atlantik liberal demokrasileri arasındaki ulusal farkları kavramamızı sağlayabilir. Bu demokrasiler, bir bakıma, modern tahayyülün özgün çığır açıcı biçimlerinin –ekonomi, kamusal alan ve kendi kendini yöneten siyasal topluluk– toplumsal hayatın başka düzeylerine ve ortamlarına dair anlayışı farklı biçimlerde dönüştürmesinden doğmuşlardır. ABD'yle çoğu Avrupa toplumu arasındaki önemli farklılıklardan biri, yeni siyasi tahayyülün Yaşlı Kıta'da aşağıya ve dışarı doğru yayılması sürecinin, kısmen, tabi grupların, özellikle de işçilerin sınıf tahayyülünün netleşmesi sayesinde gerçekleşmiş olmasında yatar. Sınıf tahayyülünün netleşmesi, örneğin tamirciler arasında cumhuriyetin ilk dönemlerinden beri var olan menfaat ortaklığı hissinden öte bir şeydi. İngiliz İşçi hareketinin veya Fransız ya da Alman işçi sendikalarının sınıf tahayyülü, belli bağımsız bireylerin bir menfaati paylaşmalarının ötesinde bir anlama sahipti; yerel bir topluluğun (örneğin, Britanya'daki madenci köylerinin) paylaştığı bir ortak kimlik duygusuna veya sömürülen işçiler olma sıfatıyla kader ortaklığı yaşayanların *volonté générale'i* (genel iradesi) gibi bir anlama yakındı. Bazı durumlardaysa, ABD'nin izlediği yörüngeye yabancı olan, modern ahlak döneminde Rousseau tarafından yapılan tashihle şekillenmiş bir siyasi kültüre aitti.

Bu da ulusal demokrasi kültürlerinin birbirinden farklılaşmasının bir başka biçimine işaret eder. Epey gerilerden başlayan tarihsel yörünge, bugünkü anlayışı *hâlâ etkiliyor. ABD ile Fransa arasında*ki siyasi kültür farklılıklarına tekrar göz atarsak bunu görebiliriz. O bölümlerde, yeni halk egemenliği tahayyülünün, bazı biçimlerini, kadim anayasaya dayalı geleneksel siyasi kültürden, özellikle de temsil etme biçimlerinden miras almış olduğundan bahsetmiştim. Fakat yeni tahayyül eskinin yerini almakla kalmaz. Eski geleneğin kilit değerlerini yeniden yorumlar, fakat kendi kökeninin bu eski gelenekte olduğu hissini korur. Tam da bu nedenle, yeni olan bir ko-

puş olarak değil, yeniden yorumlama olarak görülmüştür. Bu yüzden Amerikalılar bağımsızlıklarını ilan etmiş ve on dokuzuncu yüzyılın ilk devirlerindeki kültürel devrimden geçmiş oldukları halde, kendilerini eski bir özgürlük geleneğinin taşıyıcısı olarak görmeye devam ederler. Yirmi birinci yüzyılda dahi Magna Carta'ya atıfta bulunurlar. Keza, Cumhuriyetçi Fransızlar da, liberal temsili hükümet tarzlarını çoktan kurmuş olmalarına rağmen, her 14 Temmuz' da Bastille'in alınışını kutlamaya devam ederler. Her iki durumda da, mevcut siyasi kültür geçmiş tarafından değiştirilmiştir, ulusal tarihin saygı duyulan sayfaları da reddedilen yönleri de bu etkinin ürünüdür.

Modern toplumsal tahayyüllerin, Batı'da bile, çeşitli ulusal tarih ortamlarında farklı kırılmaları olmuştur ki bu da, söz konusu tahayyüller diğer medeniyetlere dayatıldığı veya onlarca benimsendiği zaman, Batılı formların basit bir tekrarını beklemememiz gerektiği yönünde bir uyarıda bulunur bizlere.

On Doğrudan-Erişim Toplumu

Modern toplumsal tahayyülümüzü temeldeki modern ahlak düzeni fikri çerçevesinde tanımladım. On yedinci yüzyıl doğal hukuk kuramının göze çarpan özelliklerini bir yandan şekillendirirken bir yandan da süreç içinde dönüştürmüş ve karakteristik toplumsal uygulamalarımıza da yansımış olan bir fikirdir bu. Fakat açıktır ki, temeldeki düzen nosyonundaki değişiklik beraberinde başka değişiklikler de getirmiştir.

Modern toplumsal biçimlerin yalnızca seküler zamanda mevcut olduklarını, eylem-aşkın temelleri bulunmadığını söylemiştim. Modern toplumsal tahayyül artık yereli aşan daha büyük oluşumları, seküler zaman içinde gerçekleştirilen ortak eylemin dışında, ondan daha yüksek bir şeye dayanıyormuş gibi görmez. Yukarıda da tartıştığım üzere, modernlik öncesi devlette bu geçerli değildi. Krallığın hiyerarşik düzeni Büyük Varlık Zinciri'ne dayalı görülüyordu. Kabilenin de, kökleri fi tarihine veya belki de Eliade'nin kullandığı anlamda "kökenler zamanı" niteliğindeki bir kuruluş anına uzanan bir yasayla oluşturulduğu düşünülüyordu. İngiltere İç Savaşı'na dek, o da dahil olmak üzere, modernlik öncesi devrimlerde geriye bakışın, bir başlangıç yasası oluşturmanın önemi, siyasi varlığın eylem-aşkın olduğu şeklindeki bu anlayıştan kaynaklanır. Siyasi varlık kendini basitçe kendi eylemiyle yaratamaz; tersine, zaten bir varlık olarak oluşturulmuş olduğu için bir varlık olarak hareket edebilir. Başlangıç yasasına geri dönmeye meşruiyet atfedilmesinin nedeni de budur.

Halkın bir doğa halinden çıkıp bir araya geldiğini söyleyen on yedinci yüzyıl toplum sözleşmesi kuramı ise, açıkça başka bir düşünce tarzına aittir. Fakat, yukarıdaki tezim doğruysa, bu yeni tasav-

vur tarzı, ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında toplumsal tahayyüle girmiştir. Amerikan Devrimi bir bakıma dönüm noktasıdır. Koloni yerleşimcilerinin İngiliz vatandaşı olma sıfatıyla sahip oldukları yerleşik hakları için mücadele etmeleri anlamında, geriye bakan bir ruhla gerçekleştirilmişti. Dahası, savaşlarını bir Kongre'de bir araya gelmiş, kendi kurulu koloni meclisleri altında veriyorlardı. Gelgelelim bütün bu süreçten, can alıcı "Biz, halk" kurgusu ortaya çıktı, yeni anayasanın ilanı "Biz, halk"ın ağzından gerçekleşti.

Burada, bir halkın ya da o zaman da ayrıca dendiği gibi bir "ulus"un siyasi anayasasından evvel ve ondan bağımsız olarak var olabileceği fikrine başvurulmaktadır. Böylelikle bu halk seküler zamanda özgür eylemiyle kendine, kendi anayasasını verebilir. Elbette, çığır açan eylemler hızla, eski kutsal devir nosyonlarından alınan imgelerle donatılır. *Novus Ordo seclorum* (Yeni Seküler Düzen), tıpkı yeni Fransız devrim takvimi gibi, Yahudi-Hıristiyan vahiyciliğinin yoğun etkisi altında kalmıştır. Anayasanın kuruluşu, bizim hiç durmadan yeniden yaklaşmaya çalışmamız gereken, daha üstün faillerle dolu yüce bir zamanın, bir kökenler zamanının gücüyle donatılır neredeyse. Yine de, şeyleri kavramanın yeni bir yolu dışarıdadır. Ulusların, halkın, bir kişiliği olabilir, onlardan önce kurulmuş herhangi bir siyasi düzenlemenin dışında birlikte hareket edebilirler. Modern milliyetçiliğin kilit öncüllerinden biri yerini bulmuştur, zira bu öncül olmaksızın, ulusların kendi kaderini tayin hakkı talebinin bir anlamı olmaz. Kendi kaderini tayin, halkların kendi anayasalarını tarihsel siyasi örgütlenme bağlarıyla kösteklenmeksizin oluşturma haklarıdır.

Bu yeni kolektif fail fikrinin, "ulus"un ya da "halk"ın, yeni bir zaman anlayışına nasıl eklemlendiğini görmek için Benedict Anderson'ın çok aydınlatıcı tartışmasına geri dönmek istiyorum. Anderson, yeni bir kavrayış tarzının, bir ulusa ait olma duygusuna, bu yeni duyguya zemin hazırlamış olduğunu vurgular.[1] Bu yeni kavrayış toplumu eşzamanlılık kategorisi çerçevesinde düşünür, insanların hayatlarında iz bırakan birçok olayın belli bir zaman aralığında eşzamanlı olarak meydana gelmesinden oluşan bir bütün olarak kavrar. Olaylar, bir tür homojen zamanın bu dilimini doldurur. Bu

1. Anderson, *Imagined Communities*, s. 37.

çok açık, kesin eşzamanlılık kavramı, zamanı sadece ve sadece seküler gören bir anlayışa aittir. Seküler zaman çeşitli tipte kutsal zamanlarla iç içe geçtiği müddetçe, bütün olayların sarih eşzamanlılık ve ardıllık ilişkileri içine yerleştirilebileceğinin hiçbir garantisi yoktur. Dini bayram bir yandan benim ve hacı yoldaşlarımın hayatının parçasıdır, fakat diğer yandan, ebediyete veya kökenler zamanına ya da onun haber verdiği olaylara yakındır.

Saf bir seküler zaman anlayışı, olağan olay akışının kutsal zamana dokunduğu herhangi bir "önemli nokta"dan bağımsız olarak ve dolayısıyla krallar ya da rahipler gibi böyle noktalarda durup aracılık eden hiçbir ayrıcalıklı kişi veya faili tanımaksızın, toplumu yatay olarak tahayyül etmemizi mümkün kılar. Bu radikal yataylık tam da, her üyenin "bütün için vasıtasız mevcut olduğu" doğrudan-erişim toplumuyla kastedilen şeydir. Anderson, bu yeni anlayışın matbu kapitalizm gibi toplumsal gelişmeler olmaksızın ortaya çıkamayacağını savunmakta yerden göğe kadar haklıdır, fakat bundan kastı, bu gelişmelerin toplumsal tahayyüllerin dönüşümlerini açıklamakta yeterli olacağı değildir. Modern toplum, bizim kendimizi toplumlar olarak düşünme tarzımızda da dönüşümler gerektirir. Bu dönüşümlerin en önemlilerinden biri, toplumu kimseye ait olmayan merkezsiz bir bakışla kavrama becerisidir. Yani, kendiminkinden daha doğru, daha yetkin bir perspektif arayışı beni, toplumu bir kral veya kutsal meclis ya da buna benzer bir şeye dayandırmaya götürmez, hiçbir yere yerleşmemiş bir gözlemcinin sahip olabileceği bu yatay bakış açısını mümkün kılar; toplum, ayrıcalıklı düğüm noktaları olmaksızın bir tabloya dökülebilirmiş gibi görülür. Modern toplumların özkavrayışları ile "Dünya Tablosu Çağı"nın modern sinoptik temsil tarzları arasında, yani toplumun eşzamanlı olaylar olarak, toplumsal alışverişin gayri şahsi sistem olarak, toplumsal manzaranın haritası çıkarılan bir şey olarak, tarihsel kültürün müzelerde gösterilenler olarak vb. temsil edilmesi arasında yakın bir içsel bağ vardır.[2]

Dolayısıyla eskiden toplumun, kutsal zamandaki bir temele dayanan bir dikeyliği vardı ve bu dikeylik modern toplumda ortadan

2. Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* içinde, Frankfurt: Niemeyer, 1972.

kayboldu. Başka bir açıdan bakıldığında, dikey toplum aynı zamanda bir dolaylı erişim toplumuydu. Fransa gibi, bir eski rejim krallığında tebayı, zirve noktasında, yani kralın şahsında, onun aracılığıyla kutsal zamana ve şeylerin düzenine bağlanan bir düzen bir arada tutuyordu. Biz kralla ilişkimiz aracılığıyla bu düzenin üyesiydik. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, eski hiyerarşik toplumlar iktidar ve tabiyet ilişkilerini kişiselleştirme eğilimindeydiler.

Modern yatay toplum ilkesi tamamen farklıdır: Her birimiz merkeze eşit uzaklıktayız, bütüne doğrudan açığız. Doğrudan-erişim toplumu dediğimiz şeyin tanımıdır bu. Hiyerarşik bir kişiselleştirilmiş bağlar düzeninden gayri şahsi eşitlikçi bir düzene, dikey bir dolaylı erişim dünyasından yatay, doğrudan-erişimli toplumlara geçtik.

Eski toplum biçiminde, hiyerarşi ve aracılığa dayalı erişim el ele gidiyordu. On yedinci yüzyıl Fransası'nda olduğu gibi, bir "mevkiler toplumu"nun –Tocqueville'in deyişiyle "sınıflar toplumu"nun– hiyerarşik olduğu aşikârdı. Fakat bu aynı zamanda, kişinin toplumun bir bileşenine aidiyeti yoluyla topluma ait olduğu anlamına geliyordu. Bir köylü olarak bir lorda bağlıydı ve o lord da bir kralın emrindeydi. Ya da yerel kuruluşun üyesi olabilirdi, bu kuruluşun krallıkta bir mevkii olabilir veya kabul edilmiş statüsüyle parlamentoda bir işlevi yerine getiriyor olabilirdi vb. Oysa modern yurttaşlık nosyonu doğrudandır. Toplumun geri kalanıyla aracı örgütler üzerinden çok çeşitli biçimlerde ilişki kursam da, kendi yurttaşlığımı bütün bunlardan ayrı düşünürüm. Benim devletle aramdaki aidiyet ilişkisi, bu diğer aidiyetlerin hiçbirine bağlı veya onların aracılığına dayalı değildir. Benimle aynı konumdaki bütün yurttaşlarla beraber, ortak bağlılık nesnemiz olan devletle doğrudan ilişki içinde yer alırım.

Elbette, bu durum işlerin halledilme biçimlerini muhakkak değiştirmez. Eniştesi hâkim ya da milletvekili olan birini tanırım ve başım sıkıştığında hemen onu ararım. Değişenin normatif tablo olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bunun temelinde insanların aidiyeti tahayyül ediş biçimlerinin değişmesi yatar, böyle bir değişiklik olmasaydı yeni norm söz konusu olmazdı. On yedinci yüzyıl Fransa'sında ve öncesinde, doğrudan erişim fikrine yabancı, bunu tam olarak kavrayamayacak insanlar tabii ki vardı. Aydınlar antik cum-

huriyet modeline sahiplerdi. Fakat başka birçok insan için, bir krallık veya evrensel bir kilise gibi daha geniş bir bütüne aidiyeti anlayabilmelerinin tek yolu, daha yakın, anlaşılabilir aidiyet birimlerini –kilise cemaati, lord– üst üste koyarak büyük oluşuma varmaktan geçiyordu. Modernlik, diğer şeylerin yanında, toplumsal tahayyülümüzde bir devrimi, bu aracılık biçimlerinin kızağa çekilmesini ve doğrudan erişim imgelerinin yayılmasını gerektiriyordu.

Bu da anlattığım toplumsal biçimlerin doğuşuyla gerçekleşti: İnsanların ülke çapında (hatta bazen uluslararası) bir tartışmaya doğrudan katıldıklarına inandıkları kamusal alan; tüm ekonomik faillerin diğerleriyle eşit bir seviyede sözleşme ilişkilerine girdiği düşünülen piyasa ekonomileri ve elbette modern yurttaşlık devleti. Fakat dolaysız erişimin tahayyülümüzü başka yollardan da ele geçirdiğini düşünebiliriz. Kendimizi, tarzları alıp sonra elden ele geçirdiğimiz moda uzamında görürüz mesela veya medya yıldızlarının dünya çapındaki izleyici kitlesinin bir parçası olarak görürüz. Bütün bu alanlar kendilerine has bir hiyerarşiye sahip olsalar da –yarı-efsanevi figürleri merkez alırlar– bütün katılımcılara başka bağlılıklar ve aidiyetlerin aracılığına dayanmayan bir erişim sunarlar. Benzer bir şey, daha ciddi bir katılımın söz konusu olduğu toplumsal, siyasi ya da dini çeşitli hareketlerde de geçerlidir; modern hayatın can alıcı bir özelliği olan bu hareketler insanlar arasında yerelliği aşan uluslararası bağlar kurup onları tek bir kolektif fail haline getirir.

Bu muhayyel doğrudan erişim tarzları, modern eşitlik ve bireyciliğe bağlıdırlar, hatta onun farklı yüzleridirler. Erişimin doğrudan olması hiyerarşik aidiyetin heterojenliğini ortadan kaldırır. Bizi tektip kılar ve bu da eşit olmanın bir yoludur. (Tek yol olup olmadığı, günümüzde çokkültürlülük hakkında yaşanan tartışmaların çoğunda mühim bir meseledir gerçi.) Aynı zamanda, çeşitli aracılıklar gerilerken, bunların hayatımızdaki önemi azalır; birey giderek bu aracılıklardan bağımsız hale gelir ve dolayısıyla birey olarak özbilinci gelişir. Bir ahlak fikri olarak modern bireycilik, aidiyetin hepten sona erdirilmesi değil –bu kuralsızlığın ve çökmenin bireyciliğidir– kişinin daha geniş ve daha gayri şahsi varlıklara, devlete, harekete, insanlık cemaatine ait olduğunu tahayyül etmesi anlamına gelir. Bu değişim başka bir açıdan, "ağsal" veya "ilişkisel" kim-

liklerden "kategorik" kimliklere kayış olarak tanımlanmıştır.[3]

Modern doğrudan-erişim toplumlarının, önemli bir açıdan, modernlik öncesi toplumlardan daha homojen olduklarını hemen görebiliriz. Fakat bu tespit, farklı tabakaların kültür ve hayat tarzları arasındaki *de facto* farklılaşmaların birkaç yüzyıl öncesine nazaran azalma eğiliminde olduğu anlamına gelmez. Gerçi böyle bir şey yaşandığına kuşku yoktur. Farklı sınıfların toplumsal tahayyüllerinin daha yakınlaştıkları da vakidir. Yerel bir topluluktaki, mesela bir köy veya kilise cemaatindeki insanların toplumun geri kalanına dair ancak son derece muğlak bir fikre sahip olmaları, hiyerarşik, aracılı toplumların bir özelliğiydi. İnsanların zihninde bir merkezi otorite imgesi, iyi kral ve kötü bakanların karışımı gibi bir şey olabilirdi, fakat tablonun kalanının nasıl tamamlanacağına dair pek fikirleri yoktu. Özellikle de, krallığı başka hangi halklar ve bölgelerin oluşturduğuna dair kavrayışları bulanıktı. Aslında, siyasi elitin kuramı ve toplumsal tahayyülü ile eğitimsiz sınıflar veya kırsal bölgelerdeki insanların toplumsal tahayyülü arasında büyük bir uçurum vardı. Bu durum nispeten yakın zamanlara dek pek çok ülkede devam etti. Cumhuriyetçi liderlerin kendilerinden emin bir tarzda ulustan "bir ve bölünemez" diye bahsettiği on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümünde, Fransa'da vaziyetin böyle olduğu gayet iyi belgelenmiştir.[4] Bu yanılmış bilinç doğrudan erişim toplumunun varoluşuna epey ters düşer. Gerekli dönüşüm, nihayet Üçüncü Cumhuriyet'le şekillenmiş ve Devrim'in kuramlaştırdığı modern Fransa ilk kez gerçek ve herkesi kapsar olmuştur. Eugene Weber'in *Peasants into Frenchmen* (Köylülerden Fransızlara) başlığıyla yakaladığı da, toplumsal tahayyüldeki bu (birçok bakımdan) devrimci değişimdir.

3. Bu terminolojiyi Craig Calhoun'dan ödünç aldım, bkz. örn., "Nationalism and Ethnicity," *American Review of Sociology*, no. 9 (1993), s. 230. Bu bölümdeki tartışma Calhoun'un son çalışmasına çok şey borçludur.

4. Weber şu kitabında bunun izlerini hayranlık verici bir şekilde sürmüştür: *Peasants into Frenchmen*, Londra: Chatto, 1979.

On Bir **Fail ve Nesneleştirme**

Kendimizi bu yatay, seküler dünyada tahayyül etmek, seküler zamandaki ortak eyleme dayanan yeni kolektif faillik biçimlerine aidiyetimizi gerektirir. Fakat tayfın diğer ucunda toplumu, her türlü fail perspektifinden ayrılmış, nesneleştirilmiş bir süreçler dizisi olarak kavrayabilmeyi de gerektirir. Modern toplum bilincinin bu ikili odağından beşinci bölümde söz etmiştim. Burada bu meseleyi biraz daha geliştirmek istiyorum.

Toplum, doğası gereği yalnızca krala veya kendi kadim yasasının yönetimine tabi görüldüğü müddetçe, onu başka koşullarda veya başka bir açıdan tahayyül etmek güçleşir, çünkü her iki durumda da toplumumuzu kutsal zamandaki temeline bağlayan bu tabiyettir. Toplumu sadece bir sistem, siyasi, yasal yahut kilisenin yaptığı düzenlemelerden kısmen bağımsız işleyen, bağlantılı bir süreçler dizisi olarak görmek, tamamen seküler zamana kaymayı gerektirir. Bir bütün olarak toplumu, onun siyasi bir varlık olarak sahip olduğu tutarlılığı tanımlayan normatif düzenlemeden bağımsız gören bir perspektifi gerektirir. Ve bu da, siyasi yönetim biçiminin esasen, kutsal bir zamana sıkı sıkıya bağlı normatif bir düzenlemeyle tanımlandığı düşünüldüğü sürece neredeyse imkânsızdı.

Toplumu bu bağlardan azade, bağımsız olarak ele alan ilk yaklaşım, onu bir ekonomi olarak kavrayan yaklaşımdı; yani, toplumun artık genişletilmiş bir hane olarak görülen krallık yöneticisinin yönetim alanı olarak değil, kendi yasalarına uyan bağlantılı bir işlemler sistemi olarak kavranmasıydı. Birbirine bağlanan bu yasalar, bireylerin haberi olmaksızın insan eylemlerinde geçerli oluyorlardı; görünmez bir el oluşturuyorlardı. Yani kolektif failin tam zıddıydık.

Böylece seküler zamandaki bu yeni yatay dünya, toplumu tahayyül etmenin birbirine ters iki biçimini mümkün kılar. Bir yandan yeni, özgür, yatay kolektif faillik tarzlarını tahayyül edebilir hale geliriz ve artık repertuarımızda oldukları için de bu tarzlara girip bu tür failler yaratabiliriz. Öte yandan, toplumu, bazı bakımlardan doğadaki süreçlere benzeyen, normdan bağımsız bir süreçler sistemi olarak nesneleştirebiliriz. Toplum, bir yandan bir ortak faillik sahasıdır, diğer yandan belki de aydın idarecilerin dışarıdan ona müdahale edebilmesine hazırlık kabilinden haritası çıkarılan, özet halinde sunulan, çözümlenen bir arazidir.

Bu iki perspektifi gerilim içinde deneyimlemeye alışmışızdır; dünyamız gayri şahsi yasaların hâkimiyeti altında olabilecek bürokratik bir yönetim altına gittikçe daha fazla girerken, ikinci perspektifin ilkini bastıracağından ya da dışarıda bırakacağından korkarız. Fakat bu iki bakış birbirinden ayrı düşünülemez, aynı döneme özgüdürler, ikisi de modern ahlak düzeninden doğan tahayyüller dizisine aittir.

Bu fikrin merkezinde, siyasi olanın siyasetdışı olan tarafından, kendilerine has bir bütünlüğe ve amaca sahip farklı hayat alanları tarafından sınırlandığı fikri yatar. Bu alanlar ekonomik alanı da içerir, ama ekonomik alan tarafından tüketilmezler. Bu fikir toplumsal tahayyülümüze öyle işlemiştir ki, toplumu, siyasetdışı biçimlerde, salt ekonomi politik denen bilim yoluyla değil, sosyoloji dediğimiz şeyin çeşitli yönleriyle de kavramamızı mümkün kılar. Toplumun modern kavrayıştaki anlamı bile çeşitli biçimlerde kavranabilen ve incelenebilen bu oluşumu gösterir bize. Siyasal anlama ve inceleme biçimi de bunlardan sadece biridir ve ille de en temel anlama biçimi değildir.

Bu yüzden toplumsal tahayyülümüz sadece ortak eylemi teşvik eden kategorileri değil, faillerden habersiz gerçekleşen ya da etki yaratan süreç ve sınıflandırma kategorilerini de kapsar. Nereye girdiğimizin veya bunun ne gibi sonuçlar doğuracağının farkında olalım olmayalım, etnisite, dil, gelir düzeyi veya sosyal yardım sistemindeki haklarla ilgili nüfus kategorilerine yerleştirilebiliriz. Yine de aktif ve nesnel, her iki kategori de burada kullandığım anlamıyla toplumsal tahayyül açısından, yani pratiklerimizi anlamlandırarak mümkün kılan tahayyüller topluluğu açısından elzem olabilir.

Aktif kategorinin bunu nasıl yaptığı açıktır: Kendimizi ancak kolektif bir fail olarak anlarsak bu tür bir eylemi repertuarımıza katabiliriz. Fakat nesnel kategoriler bunu bir başka yoldan da mümkün kılar. İçinde bulunduğum toplumu bir ekonomi olarak kavramam, onu kolektif bir eylem olarak kavramam değildir kesinlikle, sistemi ancak bu biçimde kavradığım için piyasa işlemlerine şimdi yaptığım gibi dahil olurum. Eylemimin istenen sonuca ulaşması için gereken ortamı sistem sağlar ve ben de sistemin tasarlandığı gibi işleyip işlemediği konusunda (mesela, iktisadi bunalıma girmediği veya hiperenflasyon olmadığı konusunda) zaman zaman kendimi rahatlatmayı isteyebilirim.

Aktif ve nesnel kategoriler hayatımızda tamamlayıcı rol oynarlar. İkincisi olmadan da yapabileceğimiz neredeyse tasavvur dahi edilemez. Simetrik varsayıma –faillik kavrayışımız tamamıyla bireyler olarak şekillenirken, topluma dair ancak nesnel tahayyüllere sahip olmamız gerektiği varsayımına– gelince; bu varsayım on sekizinci yüzyıl ütopyalarından (veya anti-ütopyalarından) birine, aydın despotizmi ütopyasına denk düşer. Aydın despotizmi ütopyasına göre, bütünü etkilemesine izin verilen tek fail, en kapsamlı bilimsel anlayışın rehberlik ettiği yöneticidir.

Toplumların siyasi gelişimlerinin buna yakın bir yönde seyretmesi ancak kısacık anlarda, "aydın" II. Frederick, II. Joseph, Büyük Katerina ve Pombal'ın yönetimleri altında mümkün oldu. Tarihimizin farklı bir yöne sapmış olması basit bir kazadan ibaret değilmiş gibi görünüyor. Bir bakıma, kamusal alanın gelişmesi buna yol açan en önemli etkendi.

Burada tamamlayıcılığın iş başında olduğunu görebiliriz. Bir anlamda kamusal alandaki tartışmalar, toplumun ekonomik, siyasi ve hukuki olarak nesnel, aydınlanmış kavranışının gelişimine bağlıydı ve bundan ibaretti. Bir pencereden bakıldığında kamuoyu, ideal biçimde rasyonel, sakin ve akla dayalı bir tartışmanın ürünü olarak görülüyordu. Fakat başka bir açıdan, kamusal alan kaçınılmaz olarak ortak eylem olarak da düşünülüyordu. Tartışma bir sonuca varıyordu: Ortak kanaat, kolektif hüküm veya kamuoyu halinde kristalleşiyordu. Daha da önemlisi bu kamuoyu yavaş yavaş, fakat karşı konulamaz biçimde bir meşrulaştırma ilkesi haline geldi.

Bu yeni gücün Fransa'da, eski rejimin son yirmi yılında ortaya

çıkışı kadar çarpıcı bir gelişme yoktur. 1770 öncesinde, aydınların görüşü kraliyet yönetimince potansiyel bir baş belası veya tehlike olarak görülüyordu. Fikirlerin yayılmasını sansür yoluyla denetim altına alma girişiminde bulunuldu. Sansür, günbegün açıkça etkisiz hale geldiğinde de, rejim dostu yazarların "telkin edilmiş" arabuluculukları yoluyla kamusal tartışmayı yönlendirmesi girişimlerine başvuruldu. Devrim arefesine geldiğimizde, artık kamuoyu, mesela, azledilmiş maliye bakanı Necker'nin göreve geri çağrılması için krala baskı yapan, karşı konulamaz bir güç olarak görülür hale gelmişti.

Bahsettiğim bu gelişmenin gerisinde, hükümeti alacaklıların insafına bırakan kontrolsüz borç artışı dahil pek çok şey yatar. Fakat temel koşullardan biri, ortak anlayışın gelişmesiydi; kamuoyu gibi bir şeyin varoluşunun temelinde yatan buydu. Toplumsal tahayyüldeki bir değişim, sahneye yeni bir siyasi güç çıkardı.

Dönemin yaygın imgelerinden birinde, kamuoyu bir hâkim kürsüsü, otoritenin dinlemek zorunda olduğu bir tür yüce mahkeme olarak resmediliyordu. Malesherbes'nin "Tüm güçlerden bağımsız ve tüm güçlerin saygı gösterdiği... halkın mahkemesi... yeryüzünün bütün hâkimlerine egemen hâkim," sözleriyle övdüğü mahkemeydi bu.[1] Jacques Necker'nin, o olaydan sonra kendi yazdığı Devrim tarihinde ifade ettiği gibi: "İki yüz yıl önce var olmayan ve muhakkak göz önüne alınması gereken bir otorite doğdu, kamuoyunun otoritesi."[2]

Modern toplumsal tahayyül bundan dolayı hem aktiftir, hem de tefekkür halindedir. Kolektif eylemin ve ayrıca nesnel analizin repertuarını genişletir. Fakat aynı zamanda bir aracı biçimler dizisi içinde varolur. Yukarıda tipik modern, yatay toplumsal tahayyül biçimlerinden, yani insanların içinde kendileri ve çok sayıda başka insanın eşzamanlı olarak hareket ettiğini ve varolduğunu düşündükleri toplumsal tahayyüllerden bahsederken, ekonomi, kamusal alan ve

1. Aktaran Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 189.

2. Aktaran Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven: Yale University Press, 1985, s. 243.

egemen halkın yanı sıra moda uzamından da söz etmiştim. Moda, dördüncü bir eşzamanlılık yapısına örnektir. Kamusal alan ve egemen halktan farklıdır, çünkü bunlar ortak eylem yerleridir. Bu bakımdan, bir dizi eylemin bizden habersiz gerçekleştiği ekonomiye benzer. Fakat ondan da farklıdır, çünkü moda uzamında eylemlerimizin birbirleriyle özel bir ilişkisi vardır. Sevdiğim şapkayı takarım, böylelikle kendi tarzımı hepinize sergilerim ve kendinizi sergilemenize karşılık veririm, siz de benimkine karşılık verirsiniz. Moda uzamı sürekli değişen, fakat ne zaman olursa olsun jestlerimize taşıdıkları anlamı veren o mecburi zemini, bir işaretler ve anlamlar dilini birlikte sürdürdüğümüz bir uzamdır. Şapkam, benim kendimi mağrur, ama incelikli bir biçimde sergileyişimi ifade edebiliyorsa, bunun sebebi ortak üslup dilinin aramızda bu noktaya dek geçirmiş olduğu gelişmeler, değişimlerdir. Benim jestlerim bunu değiştirebilir, sonra da sizin cevaben yaptığınız şık bir hareket dilin aldığı yeni kontürle anlam kazanacaktır.

Bu moda uzamı örneğinden çıkarmak istediğim genel yapı, yatay, eşzamanlılığa ve karşılıklı bir mevcudiyete dayalı bir yapıdır, ortak bir eylemden çok karşılıklı sergilemenin yapısıdır. Eylemde bulunduğumuzda, diğerlerinin yaptıklarımızın tanığı, dolayısıyla eylemimizin anlamının ortak belirleyicileri olarak orada bulunmaları hepimiz için önemlidir.

Birbirlerine yabancı, birbirleriyle hiç işi gücü olmayan, yine de birbirlerini etkileyen, birbirlerinin hayatlarının kaçınılmaz bağlamını şekillendiren çok fazla sayıda insanın yaşadığı modern kent toplumlarında, bu tür uzamlar giderek önem kazanmakta. Gündelik koşuşturma içinde diğer insanlar metroda yoluma çıkan engeller derekesine düşebilir, fakat kent hayatı birlikte varolmanın bundan başka yollarını da geliştirmiştir; pazar günü parkta yürüyüşe çıkmak veya yazın sokak festivaline katılmak ya da baraj maçında stadyumu doldurmak gibi. Buralarda bireyler veya küçük gruplar kendi başlarına hareket ederler, ama kendilerini göstermelerinin diğerlerine bir şey söylediğinin, onların buna karşılık vereceğinin, bunun herkesin eylemine damgasını vuracak ortak bir hava ya da ton yaratmayı sağlayacağının farkındadırlar.

Bir kentli bireyler ordusu tekbencilik ile iletişim arasındaki sınırın üstünde uçuşup durur. Yüksek sesle söylediklerim ve jestle-

rim yalnızca yakınımdakileri muhatap alır, bu açıktır; ailem, pazar gezimize dalmış sakin sakin yürümektedir; fakat bütün bu zaman zarfında, kesişen mesajların anlamlı hale geldiği bir ortak mekân kurduğumuzun farkındayızdır. Yalnızlıkla iletişim arasındaki bu tuhaf mıntıka, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığında, bu fenomeni ilk gözlemleyen birçok kişiyi büyülemişti. Manet'in kimi tablolarını veya Baudelaire'in kent sahnesine, gözlem ve sergilemeyi birleştiren flâneur (düşünürgezer) ve züppe rollerine duyduğu güçlü ilgiyi hatırlayalım.

Elbette, on dokuzuncu yüzyılın kent uzamları topikaldi; yani, katılımcıların tümü aynı yerdeydi, birbirlerini görüyorlardı. Fakat yirminci yüzyıldaki iletişim teknolojisi bu uzamların metatopikal varyantlarını üretti, mesela CNN kameraları önünde askerlere taş attığımızda, bu eylemin tüm dünyada yankı uyandıracağını biliriz. Bu olaya katılımımızın anlamı, onu paylaştığımız son derece dağınık bir seyirci kitlesi tarafından şekillendirilir.

Bu uzamlar tam da tekbaşınalık ile birliktelik arasında gidip geldikleri için zaman zaman ortak eylemin içine düşebilirler; esasen, bu gibi anları kesin olarak saptamak güç olabilir. İkinci devrede atılan o kritik golü alkışlamak için ayağa kalktığımızda, kuşkusuz ortak bir fail oluruz ve stadyumdan ayrılırken de birlikte yürüyerek, şarkı söyleyerek, hatta ortalığı çeşitli biçimlerde velveleye vererek bu ortak failliği sürdürmeye çalışırız. Bir rock festivalindeki neşeli kalabalık da benzer biçimde kaynaşmıştır. Bu kaynaşma anlarında, eski zamanların karnavallarını veya büyük kolektif ritüellerini hatırlatan yükselen bir heyecan dalgası vardır. Öyle ki böyle anları dünyamızda dinin aldığı yeni biçimler arasında görenler bile çıkmıştır.[3] Durkheim bu kolektif galeyan anlarına toplumun ve kutsalın kuruluş anları olarak önemli bir yer verdi.[4] Her halükârda, bu anlar bugünün "yalnız kalabalığı"nın önemle hissedilen bir ihtiyacına cevap verir gibidir.

Böyle bazı anlar, sıkça dikkat çekildiği üzere, gerçekten de ön-

3. Bkz. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris: Cerf, 1993, 3. bölüm, özellikle s. 82.

4. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France, 1912 (Türkçesi: *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. F. Aydın, İstanbul: Ataç, 2005).

ceki yüzyılların karnavallarına fazlasıyla benzerler. Güçlü ve dokunaklı olabilirler, çünkü vaktiyle dağılmış bir potansiyelin yeni bir kolektif fail ortaya çıkarmasına tanıklık ederler. Baş döndürücü, heyecan verici olabilirler. Fakat karnavaldan farklı olarak, çerçeveleri zımni ama derinlere işlemiş ortak bir yapı ve karşı yapı anlayışı tarafından oluşturulmaz. Çoğu kez son derece heyecan doludurlar, fakat sık sık "kapan alır" kabilinden şiddet de içerebilen, ütopyacı devrimci, yabancı düşmanı ya da yıkıcı çok farklı ahlaki yönlere çekilebilen anlar veya herkesin değer verdiği ya da derinden hissettiği olaylar üzerinde billurlaşan anlar olabilirler; tıpkı Wenceslas Meydanı'nda anahtarlıkların şıngırdatılmasında olduğu gibi ya da prenses Diana'nın cenaze töreninde sıradışı bir hayatın içerdiği o sıradan, kırılgan aşk ve mutluluk arayışının kutlanmasında olduğu gibi.

Nürnberg gösterileri ve benzeri başka korkunç olaylarla tıka basa dolu yirminci yüzyıl tarihi hatırlandığında, bu vahşi, kaotik anlarda umut beslemek için olduğu kadar korkuya kapılmak için de yeterince neden vardır. Fakat bu anların taşıdığı imkânlar ve yoğun cazibeleri belki de modern seküler zaman deneyiminde gizlidir.

Bu muğlak karşılıklı sergileme uzamları üstünde uzun uzadıya durdum, fakat bunların ortak eylem ile nesneleştirme arasındaki olanaklar dizisini tüketmedikleri açıktır. Ortak uzamın bir eylem yerine, güçlü, ortak bir duyguyla dolu olduğu anlar da vardır, Diana'nın cenaze töreninin milyonlarca insan tarafından izlenmesi örneğinde olduğu gibi. Bu geniş metatopikal seyirci uzamları dünyamızda gittikçe daha önemli hale gelmiştir.

Şu da var ki, bu birbirinden farklı bir arada olma biçimleri, hep yan yana bulunmazlar. Örneğin karşılıklı sergilemenin, bir anlığına da olsa nasıl ortak eyleme dönüşebildiğini gördük. Biraz daha kalıcı bir temelde, sırf bir nüfus kategorisi olarak hayata başlayan şey, işsizler veya sosyal yardım alanlar örneğinde olduğu gibi, ortak taleplerde bulunan ortak fail olarak harekete geçirilebilir. Veya önceden var olan failler, daha pasif kategorilere geçebilirler. Modern tahayyül, bütün bir biçimler dizisini karmaşık etkileşim ve karşılıklı dönüştürme potansiyeliyle birlikte içerir.

Toplumu sadece siyasi bir oluşum olarak değil, çok yönlü olarak kavrayan bu anlayışın dünyamızda önemli bir etkisi daha var. Siyasi alandaki eylemin, diğer biçimlerin bütünlüğünü ve insanların bunlarda aradığı hedefleri de hesaba katması gerektiği düşüncesiyle kendini gösterir bu etki. Salt araç olarak, sözgelimi iktisadi zenginliğin aracı olarak siyaset fikrine, dünyamızda hararetli bir biçimde karşı çıkılmış olduğu doğrudur (bu karşı çıkışa da hak veriyorum). Aslında, halk egemenliğinin ortaya çıkışı siyasete yeni bir önem kazandırmıştır; yurttaşların hayatının zirvesinde siyasi etkinliğin olduğu antik cumhuriyetler ve kent devletlerindeki biçimlerin ve fikirlerin diriltilmesinde kendini gösteren bir önemdir bu kısmen. Fakat böyle olsa bile, diğer alanların bütünlüğü inkâr edilemez. Diğer alanlara üstün çıkma, parlak bir gelecek adına hayatın bütün diğer alanlarını kontrol etme güdüsüne, daha önce Jakoben Terör'ün doruğunda, sonra da Sovyet komünizmi ve onun dallarında gördüğümüz totaliter ayartılarla aşinalık kazandık. Bu girişimler, ahlak düzeni anlayışımızın bazı temel özelliklerine–en başta da bireyin özgürlüğü ve ahlaki özerkliği talebine– ters düşmekle kalmazlar; zaten en başta bu aşırı kontrolün baskısız bir dünya yaratacağı umuduyla (anlaşıldığı üzere, nafile yere) girişilmiş eylemlerdir. Marksizme göre nihai amaç devletin silinip gitmesiydi. Siyaset öncesi olanın modern anlayışımıza siyasetin sınırı ve hedefleri olarak kök salmasının, bundan daha özlü bir ifadesini bulmak mümkün değildir.

(Yüzyılımızın öteki büyük totaliter ayartısı olan faşizm örneğinde, aslında ahlak düzeni anlayışımıza cepheden bir saldırı aldık. Bu düzene gösterilen, yukarıda tanımladığım tepkinin bir yönüdür bu. Bu düzene karşı çıkıldığını ve karşı çıkılmaya devam edileceğini görmek önemlidir. Fakat yerine başka bir şeyin geçirildiğini tahayyül etmek güçtür. Şansımız varmış ki faşizm yüzyılın ilk yarısında askeri yenilgiyle ortadan kaldırıldı. Fakat böyle bir akıbete uğramış olmasaydı bile, faşist rejimler kültürümüze bu kadar derinden işlemiş olan özgürlük taleplerine ilelebet direnebilir miydi, ondan şüpheliyim.

Benjamin Constant, modern çağın siyasi olmayana can alıcı bir yer veren bir çağ olduğu şeklindeki bu anlayışı, antik çağ ve mo-

dern özgürlük kavrayışları üstüne verdiği ünlü konferansta çok önceden dile getirmişti.[5] Constant'a göre, Jakobenizmin (ve Rousseau' nun) hatası, bizim için önem taşıyan tek özgürlüğün, eskilerin büyük değer verdiği siyasi katılım özgürlüğü olduğunu düşünmesiydi. Fakat bizler ekonomik refaha ve özel hayatın doyumlarına da büyük önem veren insanlar haline geldik. Antik modelleri oldukları gibi alıp kendi siyasi hayatımıza uygulayamayız.

Çağdaş ahlak düzeni kavrayışlarımızın daha eksiksiz bir tablosunu sunabilmek için, modern tahayyülümüzde zaten belirlediğimiz üç ayrı toplumsal varoluş biçimine –ekonomi, kamusal alan ve halkın yönetimde olması– haklar bildirileri ve sözleşmelerinde ifade edilmiş bir dördüncüyü de eklemeliyiz. Özgün Grotiusçu-Lockçu kuramın normatif düzen anlayışımıza sinmiş can alıcı bir özelliği işte burada yatmaktadır. Bu özellik, biraz halk egemenliğinin izlediğine benzer bir yoldan ve süreçten geçerek toplumsal tahayyülümüzü inşa etmiştir. Yani, eski uygulamalara yeni bir anlam verilmiş ve dolayısıyla bu uygulamalar farklı biçimde yapılandırılmıştır.

Böylece, tıpkı seçilmiş meclislerden rıza alma uygulamalarının Amerikan Devrimi sırasında yeni bir siyasi meşruiyet tanımına dönüşmesinde olduğu gibi, hukukun üstünlüğünü temsil eden uygulamaların anlamları da aynı dönemde ve aynı siyasi değişimlerle dönüştü. Bu uygulamalar sadece İngiliz erkeklere mahsus haklar olarak görülmekten çıkıp büyük on yedinci yüzyıl kuramcılarının bahsetmiş oldukları Doğal Hak'kın yansımaları olarak görülmeye başladı. Bağımsızlık Bildirisi'nde bunlara atıfta bulunuldu; hakların üstünlüğü, Anayasa'ya eklenen ilk on maddeyle bir adım daha ileri götürüldü.

Bütün bu gelişme bizim çağımızda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde zirve noktasına ulaştı; hakların siyasi yapılardan önde geldiği ve siyasi yapılarca dokunulmaz olduğu kavrayışı yaygınlaştı –bununla birlikte artık bunlara "doğal" haklardan çok "insan" hakları deniyor– ve bu kavrayışa hak bildirilerinde yer verildi, ayrıca bu bildirilerdeki temel normları ihlal etmeleri halinde olağan

5. Benjamin Constant, "De la liberté des anciens,comparée à celle des modernes", haz. Marcel Gauchet, *Écrits Politiques* içinde, Paris: Gallimard, 1997.

yasaların bir kenara bırakılması uygulamasıyla da bu haklar pekiştirildi.

Bu hak bildirileri bir anlamda, siyasi olanın temelinde yatan, siyasi olanın saygı göstermesi gereken modern ahlak düzeni fikrimizin en açık ifadesidir.

On İki **Anlatı Tarzları**

Seküler zamana sıkı sıkıya bağlı bir vaziyette yatay bir doğrudan-erişim dünyasına geçmek, zaman ve uzamdaki durumumuza dair farklı bir anlayışı da beraberinde getirmek zorundadır. Dolayısıyla da farklı tarih anlayışları ve anlatı tarzları getirir.

Özellikle de, yeni kolektif özne, kendi devletini kurabilecek, eskisi gibi eylem-aşkın bir temele ihtiyaç duymayan bir halk veya ulus, hikâyesini yeni biçimlerde anlatmaya ihtiyaç duyar. Bu yeni anlatım biçimleri bazı bakımlardan, devletlerin kuruluşuna dair eski hikâyelere benzer, eski imgelere, bir daha ele geçiremeyeceğimiz bir kökenler zamanında yaşamış olan büyük kişiliklere dair imgelere başvurur; Amerikalıların kökenlerine dair anlattığı hikâyelerde, Washington ve diğer Kurucular'ın nasıl ele alındığını bir düşünün.

Fakat bütün benzerliklere karşın, açık bir fark var. Biz tamamen seküler zamanda geçen bir hikâyeden bahsediyoruz. Kuruluş sonrasındaki bu mevcut düzenin doğru olduğu düşüncesinin, bu zaman anlayışına uygun olarak ifade edilmesi gerekir. Artık bunu, daha kutsal bir zamana yerleştirilmiş, kendi kendini gerçekleştiren bir düzeninin ortaya çıkışı olarak tanımlayamayız. Seküler zamana uygun düşen kategori daha ziyade, organik âlemden alınmış, büyüme ve olgunlaşma kategorisidir. Doğadaki bir potansiyel olgunlaşır. Dolayısıyla tarih, örneğin bir insan yetisinin, aklın, hatalarla ve hurafelerle mücadele ederek yavaş yavaş gelişmesi olarak anlaşılabilir. İnsanlar rasyonel anlayışta belli bir aşamaya ulaştıklarında da, kuruluş gerçekleşir.

Bu yeni tarihin de düğüm noktaları vardır, fakat bunlar, mesela akıl veya rasyonel denetim gibi bir potansiyelin olgunlaşma aşama-

ları etrafında örgütlenmişlerdir. Bir hikâyeye göre, gelişmemiz, bir yandan doğru ahlak düzenini, gerçekleştirmemiz beklenen karşılıklı menfaat ilişkilerinin iç içe geçmişliğini ("Bu gerçekleri malum sayıyoruz") görmeyi; öte yandan, bunu uygulamaya koymak için yeterince özdenetim kazanmayı gerektirir. Bu yönlerde yeterince ilerlediğimizde bir düğüm noktasına varırız, artık yeni ve daha iyi bir toplum kurmak mümkündür. Bizim kurucu kahramanlarımız, bütün istisnai niteliklerine rağmen seküler zamandaki bir gelişme hikâyesinden doğarlar.

Modernlikte en önemli anlatı tarzlarından biri olan ilerleme hikâyesine (veya mitine) uyabilir bu. Fakat yaygın olarak başvurulan bir diğer matrise, devrim matrisine de uyabilir. Halkın ahlak düzenini engelleyen veya çarpıtan asırlık biçimler ve yapılarla kesin bir kopuşu gerçekleştirebildiği, böylece olgunlaştığı bir düğüm noktasıdır devrim. Bu ahlak düzeninin taleplerini yerine getirmek, birdenbire daha önce hiç olmadığı kadar mümkün hale gelir. Baş döndürücü bir "her şey mümkün" duygusu hasıl olur, zaten devrim fikrinin de, barındırdığı sonsuz olanaklar kalleşlik ve ödleklik yüzünden hüsrana ve ihanete uğramış olan geçmiş bir düğüm noktasını anlatan güçlü bir mite kolayca dönüşebilmesinin sebebi de budur. Devrim, henüz tamamlanmamış bir şey halini alır. Radikal Fransız solunu on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılda ayakta tutan bir mitti bu.[1]

Bununla birlikte en güçlü anlatı tarzlarından biri, ulusu merkez alır. Bir halkın kendi siyasal doğumuna nezaret edebilmesinde paradoksal bir şey vardır. Ne olmuştur da bu insanlar özyönetim amacıyla bir araya gelmiştir? Bazen, tarihin kazalarıdır bu sorunun cevabı; o zamana dek tek bir otorite tarafından yönetilmiş halk, idareyi kendi eline almaya karar verdiği için (veya bazı elitler halkın bu amaca yönlendirilmesi gerektiğine karar verdiği için) bir ulus doğar. 1789'da Fransa' da ve o kadar başarılı olmasa da yirminci yüzyılın başında bir Osmanlı milleti kurma girişimlerinde olduğu gibi. Ya da Amerikan Devrimi'nde olduğu gibi, bir halk siyasal bir seçimle özyönetime yönelerek kendini kurar. Amerikan devrimcileri,

1. Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, s. 117-8. Bu kitaptaki ilginç tartışmalardan fazlasıyla yararlandım.

bu tayin edici siyasi tercihle kendilerini diğer İngilizlerden, hatta aralarındaki Tory'lerden bile tamamen ayırmışlardı.

Fakat bizim milliyetçilik dediğimiz şey daha çok, seçilen birimin, tarihsel olumsallık veya siyasi tercih dışında başka bir temele dayandığı fikrine yaslanır. Devlet olmaya yönlendirilen insanların –ortak bir dil, ortak bir kültür, ortak bir din veya ortak eylem tarihi temelinde– birbirlerine bağlı olduğu düşünülmüştür. Bu ortak geçmişin büyük kısmının genellikle bir icattan ibaret olduğu bıkıp usanılmadan dile getirilmiştir.[2] Doğru. Fakat içselleştirilmiş ve söz konusu halkın toplumsal tahayyülünün bir parçası olmuş, çoğu kez siyaseten kesinlikle etkili bir icattır bu.

Burada da yine, temel kategori potansiyelin gelişmesidir. Çeşitli yerlere dağılmış olmamıza, lehçelerin çokluğuna, bilinç yokluğuna rağmen, *an sich* Ukraynalılar, Sırplar, Slovakyalılar vs. idik. Tek bir egemen halk olarak birlikte iş görmemizi doğal ve doğru kılan önemli ortak noktalara sahiptik. Sadece uyandırılmaya ihtiyacımız vardı. Sonra da bu yazgıyı gerçekleştirmek için mücadele etmemiz gerekiyordu belki. Burada merkezi olan, bir olgunlaşma fikri, bir bilinç artışı, en nihayet *für sich* haline gelen bir *an sich*'dir.

Bu üç anlatı tarzı –ilerleme, devrim, ulus– açıkça birleştirilebilir. Ve daha sonra ***Heilsgeschihte***'nin (kurtuluş tarihi) dinsel anlaşılma biçimlerinden alınan vahiyci ve mesihçi tarzlarla iç içe geçebilirler; olgunlaşan düzeninin şiddetli muhalefete karşı durması gerektiği, ne kadar şiddetle karşı koyarsa nihai zafere o kadar yaklaştığı fikri gibi örneğin. Devrim'e de devasa bir mücadele, sekülerleştirilmiş bir Armageddon eşlik edecektir. Bunun yirminci yüzyıl tarihindeki yıkıcı sonuçları herkes için fazlasıyla aşikârdır.

İçinde yaşadığımız şimdinin bu şekilde ulusal bir siyasal tarih içine yerleştirilmesinin ötesinde, bütün ahlaki düzen, özgürlük ve haklar için mücadele ya da bunların gelişmesi çağı içinde bizim halkımızın nerede durduğuna dair kavrayışımız yatar. Bu bizim ulusal özkavrayışımızın çok önemli bir parçası olabilir. Fransız

2. Bkz. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983 (Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. E. Behar, İstanbul: İnsan, 1998); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (Türkçesi: *Milletler ve Milliyetçilik 1780'den Günümüze*, çev: Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı, 1995).

Devrimi sırasında bir tür evrenselci şovenizmin Fransız ulusal bilincindeki yerini düşünün; Fransa, Avrupa'ya özgürlüğü ve insanın haklarını getirmeye yazgılı ulus olarak görülüyordu. Askeri zafer ve evrensel misyon kaynaşmıştı. Napolyon'un iyi bildiği gibi zorlu bir iştir bu. SSCB ve komünist Çin de, yüzyılımızda farklı noktalarda bu rolü üstlenmeyi denemişlerdir.

Bununla birlikte bir de tahayyülün uzamda yayılması vardır. Modern tahayyülün üç ana biçiminin mekânı olarak ulus veya devletten bahsettim. Fakat bu üç biçimin hepsi ulusüstü mekânlara da sahiptir. Ekonomi uluslararası görülebilir, kamusal alan da kimi açılardan daima ulusal sınırların ötesine geçmiştir; Avrupa Aydınlanması'nın merkezindeki fikir alışverişi farklı ulusal tartışmaları birbirine bağlamıştır: İngiltere, İskoçya, Britanya ve daha sonra Almanya ile Amerika'yı. Avrupa devletine gelince, 1648'deki Westphalia barışıyla yeni bir temel kurallar dizisi ve yeni bir tektiplik safhasına ulaşmış bir devletler sistemi olarak görülen şeyin içinde var olmuştur daima.[3]

Bu medeniyet birliği hissi epey gerilere, baştaki Latin Hıristiyanlık dünyası özkavrayışına, yani bu dünyanın her şeyin üzerindeki ulusüstü bir örgütün, Katolik Kilisesi'nin çatısı altında birleştiği kavrayışına dek gider. O zamandan bu yana, başlıca modern tarif olan "Avrupa"ya gelene dek farklı farklı şekillerde tarif edilmiş olan bu medeniyet, ortak düzen ilkelerinde birlik olduğu duygusunu asla yitirmemiştir.

İncelik veya medeniyeti burada diğer anlamıyla, tek bir geniş kültürel kompleksi diğerinden ayırma yolu olarak değil de, yabanilik veya barbarlığa zıt normatif anlamıyla alırsak, modern zamanlarda Avrupa'nın kendisini sadece ya da çoğunlukla Hıristiyanlık âlemi olarak değil, genellikle medeniyetin ana kaynağı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ve bu ulusüstü düzen kavrayışının kendisi de yüzyıllar boyunca tedricen dönüşmüş, en sonunda da başlıca ta-

3. Michael Mann, *Sources of Social Power* adlı kitabında, Batı Avrupa'nın daima, içinde tek tek devletlerin yer aldığı ulusüstü bir düzen anlayışına sahip olduğu savını çok güçlü bir biçimde savunuyor.

nımlayıcı özelliklerinden biri demokratik yönetim ve insan haklarına saygı olmuştur. Modern ahlak düzeni bizim, bu en geniş bağlama dair anlayışımızı kendi hükmü altına almıştır. Avrupa devlet sistemi bu düzenin yayılıp bir dünya sistemine dönüşmesinin temelini oluşturalı beri, düzen tahayyülü de küresel topluluğun (uygun şekilde davranan) bütün üyelerini kapsayacak şekilde genişledi.

Fakat medeniyet ile modern ahlak düzeninin bu biçimde özdeşleştirilmesi, hiç muhalefetle karşılaşmamış değildir. Eski monarşik-hiyerarşik düzen modelleri adına sürdürülen bir artçı hareket sürekli bu özdeşleştirmeyle mücadele etmiştir. Daha evvel bahsettiğim Barok düzen kavrayışında gördüğümüz örtülü uzlaşmalar örneğinde olduğu gibi, bu eski düzen modelleri, sürecin başından itibaren modern düzen kavrayışından etkilendi. Devrimleri eski düzeni yeniden tesis etme çabaları izlemişti izlemesine, fakat bunlar asla eski durumu geri getirmemişti; X. Charles'ın 1825'te Rheims'da tamamıyla geleneksel bir taç giyme töreni sahnelemeyi denediğinde keşfetmiş olduğu gibi. Eski debdebe yeni bağlamda artık gerçekten de işe yaramıyordu. Diğer otoriter rejimlerse *Machstaate* (güç devleti) olmaya, hiyerarşik tamamlayıcılık biçimlerini canlandırmaya kıyasla daha fazla yatırım yaptılar. Kimileriyse bir otokrat olarak çarın liderliğiyle seferber edilecek bir Rus milliyetçiliği yaratma önerilerinde olduğu gibi tuhaf ve çelişkili icraata başvurdular.

Yine de bu "gerici" rejimler uzun bir artçı savaş sürdürdüler ve sonunda asayı, yirminci yüzyıldaki otokrasi biçimlerine devrettiler. Destekçiler bakımından arada bir süreklilik gözleniyordu; Wilhelm Almanyası'nın düzenine hasret duyanların bazıları Nazi saflarına katıldılar; Fransız faşistleri güya monarşiyi ihya etme peşinde olan Action Française gibi hareketlerden yetişti. Fakat aslında, modern ahlak düzenine muhalefetin bu iki türü farklı kaynaklardan doğmuştu. Yirminci yüzyıl muhalefetinin kaynağında bu düzene duyulan tepki vardı. Bu düzenin ilk kez on sekizinci yüzyılda siyaset kurallarını koymaya başladığında yarattığı, sonra da sürekli yükselen huzursuzluk vardı.

Kibar bir ticaret toplumunun doğuşunun on sekizinci yüzyılda birçok kişi arasında yarattığı huzursuzluğa bakarsak, bu muhalefetin neyi içerdiğini görebiliriz. Bu modern toplum kendisinden önce gelenlerden daha barışçı, üretici ve eşitlikçiydi ve bütün bunlara iyi

gözle bakılıyordu. Fakat bir yandan da bütün bunlarda bir şeyin eksik olduğu, yiğitliğin, kahramanlığın, ruhun azametinin kaybolduğu, bazı istisnai şahısların üstünlüğünün vasatlık sevdası içinde boğulduğu korkusu insanları içten içe kemiriyordu.

Bu huzursuzluk duygusu kısmen, on sekizinci yüzyıldaki cumhuriyetçi erdeme duyulan ilginin sürmesinde ortaya çıktı. Adam Smith ve Adam Ferguson gibi, yeni topluma dair en ileri ve incelikli kuramları geliştirmiş ve yeni toplumun yararlarını en açık biçimde görmüş bazı düşünürler bile, aşırı bir işbölümünün sersemletici ve zayıflatıcı olacağı, insanların kendi kendilerini yöneten yurttaşlar olmasına uygun düşmeyeceği, eski zamanın savaşçı-yurttaşının cesaret ve erdemininin sonu olacağı yolunda bir korkuyu dile getirmişlerdi. Ferguson şöyle diyordu: "Giysi satıcısı ve debbağın sanatlarını ayırmakla, ayakkabı ve giysi ihtiyacımız daha iyi karşılanır. Fakat yurttaş ve devlet adamını şekillendiren sanatları, siyaset ve savaş sanatlarını ayırmak, insan karakterini parçalama girişimidir." Böyle bir ayrıma gitmek özgür bir halkı güvenliği için gerekli olan şeyden mahrum edecekti.[4]

Yüzyıl sona erirken, bu kaygı onunla birlikte son bulmadı. Modern eşitlikçilik ve barışçı üretim sanatlarının, azamet, kahramanlık, hayatını tehlikeye atma cesareti ve zenginlikten daha yüksek bir şeye duyulan özlem pahasına kazanılmış olduğu yönünde içleri kemiren bir duygu nüksedip durdu. Mesela Tocqueville demokrasiye verdiği desteği özgürlükte bir azalma olacağı korkusuyla yumuşatıp durur. Ve elbette "son insanlar"ın aradığı "acınası rahatlık"ı küçümsemesiyle Friedrich Nietzsche, refah ve eşitliği kıyasıya eleştiren en önemli kişidir.

Bu yoksunluk hissi için önerilen çarelerden biri, Rousseau'nun önermiş olduğu gibi, daha kahramanca ve daha eksiksiz bir özyönetimde eşitlik arayışına girmekti. Jakobenler, Marx ve komünizmde de bunu görürüz. Acınası bir rahatlığa düşmek, yeni bir erdem cumhuriyeti veya eşit ortaklar topluluğu kurma girişiminin kahra-

4. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, s. 230. Amerikan Devrimi'nin Cumhuriyetçi liderlerinin, geçim derdiyle meşgul sıradan insanların çıkar gözetmeyen erdem seviyesine çıkamayacakları, ticaretle uğraşanların da bunda sorun yaşayacakları yolundaki görüşünün temelinde de bu rahatsızlık vardır.

manca doğasıyla engelleniyordu. Diğer yol, modern düzenin eşitlikçi ve insani değerlerini hepten reddederek Nietzsche'yi izledi ve yeni bir kahramanlık, tahakküm ve İrade siyaseti önerdi.

Bu tepkilerin her ikisi de yirminci yüzyılda, kendisini, içinde barındırdığı çoğulcu biçimleri ve siyasalın sınırlarını vurgulayan modern ahlak düzeninin bir versiyonu olarak tanımlar hale gelen liberal demokrasiye meydan okuyan totaliter duruşlar ortaya çıkardı. Medeniyet ile modern düzen özdeşliğini nihayet sağlama almış gibi görünen şey, liberal demokrasinin bu mücadelelerden zafer kazanarak çıkmış olmasıdır. Bununla birlikte, hem komünizmin hem de faşizmin kurulu bir sisteme verilen tepkiler olarak görülmeleri, bu özdeşleştirmenin yüzyılın başında iyiden iyiye yerleşiklik kazanmakta olduğunu akla getirir. Ezra Pound Birinci Dünya Savaşı'nda genç erkeklerin trajik bir biçimde boşuna kurban edilmelerinden söz edebilmişti:

> On binler öldü aralarından,
> En iyileri hem de.
> "Tek dişi kalmış" yaşlı bir orospu için
> Bozulmuş bir medeniyet için[5]

Bugün bu özdeşleştirmeyi –burada normatif anlamda medeniyetin kastedilmesini siyaseten yanlış bulup mahcubiyet duysak bile– sorgusuz sualsiz kabul eden Batı toplumlarında yaşıyoruz çoğunlukla. El Kaide teröristleri olsun, Balkanlar'da veya Afrika'da soykırım uygulayanlar olsun, bu düzenin temel değerlerini reddedenler, bizi hem dehşete düşürüyor hem de (her zaman itiraf etmemekle birlikte) onları hor görüyoruz.

Dahası, bizim medeniyetimiz içinde kurulmuş haliyle bu düzene, insanların en köklü düzen duygularına daima bağlı oldukları şekilde bağlıyız; hem dünyamızda gerçekten yürürlükte olduğuna inandığımız için bir güvenlik duygusu hissediyoruz, hem de onun içinde yer almaktan ve onu desteklemekten kaynaklanan bir üstünlük ve iyilik hissi duyuyoruz. Dünya Ticaret Merkezi'nde yaşandığı gibi bu durumun dışarıdan ihlal edilebileceğini gördüğümüzde

5. Ezra Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*'den aktaran Samuel Hynes, *A War Imagined*, Londra: Pimlico, 1990, s. 342.

muazzam bir güvensizlikle tepki verebileceğimiz, fakat aynı zamanda, içeriden zayıflatılabileceğini veya kendimizin ona ihanet edebileceğimizi hissettiğimizde daha da sarsılacağımız anlamına geliyor bu. O noktada tehdit edilen sadece güvenliğimiz değildir; aynı zamanda dürüst ve iyi insanlar olduğumuz hissidir. Bunun sorgulandığını görmek son derece huzursuz edici bir şeydir, nihayetinde hareket kabiliyetimizi de tehdit eder.

Eski devirlerde, böyle tehdit anlarında insanların zıvanadan çıktıklarını, "içerideki düşman"a karşı günah keçisi avına giriştiklerini, güvenliğimize yönelik tehdidi maharetle dürüstlüğümüze yönelik bir tehdide çevirip günah keçilerine yönelttiklerini görmemizin nedeni budur. Hıristiyanlık dünyasının ilk dönemlerinde bu nahoş roller Yahudilere ve cadılara biçilmişti. "Aydın" çağımızda, hâlâ benzer mekanizmalara başvurmaya teşne olduğumuzu görmek huzursuzluk verici. Fakat günah keçisi avının bir barışçı evrenselcilik öğretisine başvurarak başlatılması, tarihin gördüğü bu türden ilk paradoks olmayacaktır.[6]

Modern Batılı toplumsal tahayyülümüzün karanlık yüzü işte budur: Medeniyetimizin üstün olduğu yönündeki hissiyatımızla bağlantısı ve günah keçilerine zulmetmeye yol açabiliyor olması. Peki o halde, bir toplumsal tahayyülün Marksistlerin ideoloji dediği şeyle, içinde bulunduğumuz duruma dair çarpıtılmış veya yanlış bir bilinçle nasıl bir ilişkisi olabilir? Tam da tahayyülle bağlantılı bir terimin kullanılması bu soruya davetiye çıkarır; tahayyül ettiğimiz şey yeni ve yapıcı olabilir, yeni imkânlara kapı açıyor olabilir veya tamamıyla uydurma, belki de tehlikeli biçimde yanlış olabilir.

Nitekim, benim terimi kullanış biçimim bu her iki yönü birleştirmeyi amaçlıyor. Bir tahayyül yanlış olabilir mi, bazı kritik gerçeklerin üstünü örtebilir veya onları çarpıtabilir mi? Açıkçası, yukarıdaki bazı örneklerin ışığında, bu sorunun cevabı evettir. Kendimizi demokratik bir devletin eşit yurttaşları olarak kavrayışımızı ele alalım; bunu yalnızca bir meşrulaştırma ilkesi olarak görmez,

6. Modernlikte şiddet meselesinin tümü daha kapsamlı bir şekilde, özellikle René Girard'ın yol açıcı çalışması dikkate alınarak ele alınmayı hak ediyor.

gerçekten de tamamen gerçekleştirilmiş olduğunu zannedersek, bir şeylerin üstünü örtmüş, dışlanmış, güçsüz bırakılmış çeşitli gruplardan bakışlarımızı kaçırmış veya dışlanmalarının kendi kabahatleri olduğunu düşünmüş oluruz. Artık ideal tipler diye tanımlanmak yerine şu veya bu halkın fiilen yaşadığı şeyler olarak görülen modern toplumsal tahayyüllerin, ideolojik ve yanlış bilinçle dolu biçimlerine devamlı rastlıyoruz.

Fakat bu toplumsal tahayyülleri tanımlamanın yararı, bunların asla sırf ideoloji olmadıklarını fark etmekte yatar. Uygulamaları anlamlandırmak ve bu sayede de mümkün kılmak gibi kurucu bir işlevleri de vardır. Bu bakımdan, toptan yanlış olamazlar; bizim kendi kendimizi meşrulaştırma gayretkeşliğiyle zannettiğimiz gibi herkes olmasa bile, *kimi* halklar demokratik bir özyönetim biçimi yaşıyor olabilir. İnsan tahayyülünün bütün biçimleri gibi, toplumsal tahayyül de her şeyi kendine yontan kurgular ve bastırmalarla dolu olabilir, fakat aynı zamanda gerçeğin temel bir bileşenidir de. Aslı astarı olmayan bir rüyaya indirgenemez.

On Üç Sekülerliğin Anlamı

Zihniyetimizin, benim uzun yürüyüş dediğim süreçte ortaya çıkmış ve karşılıklı menfaate dayalı modern düzen idealiyle şu ya da bu biçimde şekillenmiş toplumsal tahayyül tarzlarının hâkimiyetinde altında olduğunu göstermek için yeterince konuştum herhalde. Milliyetçiliğin ya da arındırmaya yönelik şiddetin bazı biçimleri gibi rahatsız edici veçhelerinin yanı sıra, çağdaş dünyamızdaki, neredeyse hiç itirazla karşılaşmayan diğer meşruiyet referansları –özgürlük, eşitlik, insan hakları, demokrasi– da bu modern düzenin toplumsal tahayyülümüze ne denli güçlü nüfuz ettiğini gösterebilir. Ötesini düşünmekten neredeyse aciz olduğumuz bir ufuk çizgisidir modern düzen. Bir tarihten sonra, gericilerin bile kutsal zamandaki eski temellendirmelere başvuramaz olmaları dikkat çekicidir. Onlar da, de Maistre'nin celladı gibi, düzenin işlevsel gereklerinden söz etmek zorunda kalırlar. De Maistre ve Carl Schmitt'in yaptığı gibi (ama sözgelimi bir Maurras bunu yapmamıştır ki bu da önemli bir şeydir) hâlâ teolojik terimlerle düşünüyor olabilirler. Fakat bu bayağı farklı bir dille yazılmış bir teolojidir. Artık dindışı bir dünyanın kuramcıları olarak konuşmak zorundadırlar.[1]

Peki o halde, modern toplumsal tahayyülün modern seküler toplumla nasıl bir ilişkisi vardır?

Açıkçası, benim seküler terimini kullanış biçimimin de ima ettiği gibi, uzun yürüyüş dinin kamusal alandan çıkarılmasına katkıda bulunmuş olsa gerektir. Tanrı'nın kamusal mekândan uzaklaştı-

1. X. Charles'ın 1825 yılında Rheims'da, taç giyme töreninde bütün özgün ritüeli eskisi gibi gerçekleştirme girişimi, geri getirilmesi mümkün olmayanı geri getirme çabasının uyandırdığı acıma ve üzüntü duygularını çok iyi örnekler. Bkz. Furet, ***Revolutionary France*** içindeki betimleme, s. 300-3.

rılmasına katkıda bulunmuştur denebilir. Fakat bu o kadar da doğru değildir. Eskiden Tanrı'nın, toplumu eylem-aşkın olarak kutsal zamana dayandıran hikâyenin bir parçası olmasını teminat altına alan yöntemlerden birini elbette devre dışı bırakmıştır. Karşılıklı menfaat düzeninden ortaya çıkmış tahayyüller, Kantorowicz'in tanımladığı, "içinde bir kral taşıyan ilahi kudret"i, kral ile Tanrı, kral ile İsa arasındaki güçlü benzetmeler/çağrışımlar dizisini şiddetli biçimde çökertmiş ve en sonunda ortadan kaldırmıştır.[2] Fakat bu, Tanrı kamusal mekânda hiç olmamalıdır anlamına gelmez. Kendisine "Biz" demeye başlayan Amerikan halkı, aynı zamanda kendisini "Tanrı himayesi altındaki tek bir halk" olarak tanımlamıştı (hâlâ da öyle tanımlar). Karşılıklı menfaat düzeni başlangıçta Tanrı işi, bu düzenin gerçekleştirilmesi de Tanrı yazısı olarak görülmüştü.

Bugünkü müşkülâtımızı anlamak için, Tanrı'nın mevcudiyetinin bu alternatif biçiminin ne anlama geldiğine ve çağdaş toplumların çoğunda nasıl bir kenara konduğuna bakmamız gerekiyor.

Belli ki uzun yürüyüş, bizi kutsal zamanların şekillendirdiği efsunlu evrenden uzaklaştıran güçlerle birlikte ve onların yanı sıra gelişmiştir. Efsunun bozulması ile her türlü eylemin tamamen dindışı zamana hapsedilmesi arasında yakın bir bağ var elbette. Nihayetinde ruhlar ve güçler dünyasını dağıtan ve boşaltan etkenler–sıradan hayatın ibadet gibi yaşanması, mekanik bilim anlayışı, toplumsal hayatın disiplinli olarak yeniden inşası– bizi gittikçe daha fazla seküler zamana da kapatır. Kutsal zamanı boşaltır ve marjinalleştirirler, Karnaval'ın kairotik, çok-düzeyli zamanını bastırırlar, karşıyapı ihtiyacının, hatta imkânının önünü kapatır ve bu yüzden eylem-aşkın temellendirmeye dayalı kavrayışları giderek daha anlaşılmaz hale getirirler. Bizi, sıkı sıkıya seküler bir zamana yerleştirirler; bu seküler zaman da gittikçe daha fazla, kutsal zamanla eski bağlarımızın geçebileceği tek bir çatlağın bile bulunmadığı kapsamlı bir ortam olarak ölçülür ve haritası böyle çıkarılır.

Kutsal zamanla bağlar işte böylece kaybolup gitmişlerdir. Gerçi birkaç geçiş evresinin ardından kaybolmuşlardır; Barok tarzda muhteşem kamusal mekânları ve Güneş Kral Klasisizmini örnek verebiliriz bu evrelere.

2. Kantorowicz, *The King's Two Bodies.*

O halde, açıktır ki bu toplumsal tahayyül dinin veya tanrının kamusal alanda belli bir biçimde bulunuşunun sonudur. Diğer metatopik ortak faillerin yanı sıra siyasi otoritenin de Tanrı'ya veya kutsal zamana gönderme yapılmaksızın tasavvur edilemez olduğu, Tanrı'nın ve kutsal zamanın otoritenin yapılarıyla, bu yapıların ilah, yüce veya kutsal olandan ayrı anlaşılamayacağı ölçüde iç içe geçtiği çağın sonudur. Marcel Gauchet'nin "dinin sonu" diye tanımladığı adımdır bu. Fakat bu endişe verici ifadeye çok daha kesin bir anlam yüklenmiştir: "Dinin sonu" toplumun Tanrı'ya veya ölümden sonraki hayata dayandırılarak yapılandırılmasının sonudur.[3] Gauchet'nin iddia ettiği gibi kişisel dinin sonu değildir.[4] Hatta Amerika örneğinin gösterdiği gibi, kamusal hayatta dinin mutlaka son bulması anlamına da gelmez. Bununla birlikte, inanç ve inançsızlığın alternatifler olarak bir arada bulunabildiği modern halimizin gelişiminde kuşkusuz belirleyici bir aşamadır.

Daha açık bir ifadeyle, Tanrı'nın bu alternatif mevcudiyet biçiminin yarattığı fark budur. Eski dönemlerde, Tanrı veya daha yüce bir gerçeklik varlıksal bir zorunluluktu; yani, insanlar, ister Tanrı'nın ya da Büyük Zincir'in eylemi ister *in illo tempore*'de (altın çağ) kurulmuş olma yoluyla olsun, bir şekilde kutsal bir zamana dayandırılmamış otorite sahibi bir metatopikal fail düşünemiyorlardı. Değişim, toplumsal ve siyasal hayatı tamamen seküler zamanda kavrayan bir anlayış doğurmuştur. Kurucu eylemlere, ulusal anlatımız veya yasal sistemimiz içinde özellikle ayrıcalıklı bir statü verilebilse de, onlar artık dindışı zamanda, varlıksal olarak bu tür bütün eylemlerle aynı seviyede yer alan ortak eylemler olarak görülürler.

Kimi zaman insanlar kamusal alanın sekülerliğinden bahsederken, siyasetin dine olan varlıksal bağımlılığından bu biçimde kurtulmasını kastederler. Bunun bir zararı yok; esasen, kamusal alanın sekülerliğine böyle bir anlam yüklemek hiç de fena bir fikir değil. Baczko'nun sözünü ettiği "kendini temel alan toplum" tablosudur bu.[5]

3. "Bizimkine kadar olan bütün toplumlarda bağımlılık ilkesinin üstlendiği toplumsal mekânı yapılandırma rolünün sona ermesi", Gauchet, *Le désenchantement du monde*, s. 233. Bu merak uyandırıcı ve derin çalışmadan çok şey öğrendim.

4. *Agy.*, s. 292. 5. Baczko, *Les Imaginaires Sociaux*, s. 17.

Fakat bunun, kamusal hayatta dine yeni bir yer açtığını gözden kaçırmamalıyız. Dindışı zamanda ortak eyleme dayanan rejimler, bir anlamda ortak bir irade üstüne kurulmuşlardır. Bu onların ille de demokratik oldukları anlamına gelmez; ortak irade belki de bir azınlığınkidir, onların geri kalanlar adına konuşabilecekleri ya da diğerlerinin kendilerini yönetmeye muktedir olmadıkları muhakkak addedilmiştir. Faşist rejimlerin bile temeli ortak iradedir; halkın gerçek iradesinin Lider aracılığıyla ifade edilmesi olarak anlaşılmıştır. Bir bakıma neredeyse bir totoloji söz konusudur: Kutsal olana her tür varlıksal bağımlılığımızı kaybetmişizdir ve siyasi yönetim kurucu ortak bir eylemden doğar, fakat bu eylemin hayata geçirdiği ortak iradeye temel bir rol biçilir.

Elbette ki, halk egemenliğine dayandıkları iddiasındaki demokrasilerde ortak bir iradeye böyle bir göndermede bulunulması kaçınılmazdır. Burada, devletin ne olduğuna dair ortak bir anlayış yatar; bu anlayış süregiden müzakereler için bir çerçeve sunar, kamusal tartışmanın referans noktalarını verir. Referans noktaları olmaksızın dönemsel kararlar halk iradesinin ifadeleri olarak kabul edilemez. Çünkü ancak ortak olarak belirlenmiş bir konuda tartışıyorsak ve her birimizin konuşma şansı varsa sonucu ortak bir karar olarak kabul edebiliriz.

Dahası, bana ters gelen bir kararı geçerli kabul edeceksem, kendimi bu kararı veren halkın parçası olarak görmem gerekir. Bu halkı oluşturan kişilerle aramda bir bağ hissetmem, şöyle diyebilmem gerekir: İçeriği itibariyle bu karar yanlış olduğu halde, ait olduğum bu halkın irade veya çıkarlarının bir ifadesi olarak benim de buna uymam gerekiyor.

Bu anlamda, bir halkı birbirine bağlayan nedir? Bazı güçlü ortak amaçlar veya değerler. Ben buna halkın "siyasi kimliği" diyorum. Biraz açmaya çalışayım.

Demokratik toplumları örnek vaka olarak aldığımızda, bu kimliğin özgürlüğü, özgürlüğün de muhalif azınlığın özgürlüğünü içermesi gerektiği açıktır. Fakat bana ters gelen bir karar benim özgürlüğüme hizmet edebilir mi? Burada, atomcu bir siyaset felsefesi güden ve bireysel tercihlerin ötesinde bir kamu yararı adına yapılan bütün çağrıları kuşkuyla karşılayan kesimlerde özellikle güçlü olan, eskiden beri süregelen bir şüphecilikle karşılaşırız. Şüpheci kesim-

lerin gözünde bu çağrılar muhalif seçmenlere gönüllü kulluğu kabul ettirmek için çevrilen entrikalardan ibarettir.

Fakat bizim bu çözümlenemez felsefi konuyu burada karara bağlamamız gerekmiyor. Biz bir felsefe sorunuyla değil, bir toplumsal tahayyül sorunuyla ilgileniyoruz. Şunu sormamız lazım: İçinde bulunduğumuz "hayali cemaatler"in hangi özelliği sayesindedir ki insanlar önemli meseleler hakkındaki iradeleri kabul görmediği halde, demokratik bir rejim altında özgür olduklarını çoğunlukla kolayca kabullenebilmektedirler?

İnsanların kabul ettiği cevap aşağı yukarı şu minvaldedir: Hepimiz gibi sen de, sadece ve sadece kendi kendimizi ortak olarak yönetiyor, bizi dikkate almaya gerek duymayan bir fail tarafından yönetilmiyor oluşumuz sayesinde özgürsün. Özgürlüğün, sesinin egemen olanda güvenceye alınmış olması, söylediklerinin işitilebileceği ve karar verme aşamasında yer alabileceğin anlamına gelir. Hepimize seçme hakkı veren, hepimizin yararlandığı bir yasaya dayanarak bu özgürlükten yararlanırsın. Alınan bir kararda kazanan da olsan kaybeden de olsan, özgürlüğün bu yasa tarafından gerçekleştirilir ve savunulur. Bu yasa, özgürlüklerini hep birlikte hayata geçirdiği/savunduğu kişiler topluluğunu tanımlar. Özgürlükleri yasaya dayanarak birlikte hareket edişleri sayesinde korunan kolektif bir faili, bir halkı tanımlar.

Doğru olsun olmasın, demokratik toplumlarda halkın kabul ettiği cevap bunun gibi bir şeydir. Bunun, tesadüfen bir araya gelebilecek bir gruba nazaran çok daha güçlü bir aidiyeti kabul etmelerini içerdiğini hemen görebiliriz. Süregiden bir kolektif faildir bu, ona üyelik çok önemli bir şeyi, bir tür özgürlüğü gerçekleştirir. Bu yarar üyelerin kimlikleri açısından kritik bir önem taşıdığı müddetçe, üyeler kendilerini bu faille güçlü bir biçimde özdeşleştirir ve dolayısıyla diğer katılımcılarla aralarında bir bağ da hissederler. Özgürlükleri adına kendisine ters gelen bir karara karşı ayaklanmayı tasarlayan bir birey veya grubun meydan okumasına, ancak bu üyelik durumuna başvuruda bulunarak cevap verilebilir.

Burada can alıcı nokta şudur: Sonunda felsefi olarak kim haklı olursa olsun, insanlar ancak böyle bir cevabı kabul ederlerse, halk egemenliğinin meşruiyet ilkesi onların rızalarını güvence altına almaya yarayabilir. Bu ilke ancak güçlü bir kolektif faile başvurulur-

sa etkindir. Kolektif faille özdeşleşme reddedilirse, halinden hoşnut olmayan birçok ulusal azınlık örneğinde gördüğümüz gibi bu hükümetin yönetimi onu reddedenlerin gözünde gayri meşru olacaktır: Halkın yönetimine kabul, fakat bu taife tarafından yönetilmeyi kabul edemeyiz, çünkü biz onların halkının parçası değiliz. Demokrasiyle güçlü ortak fail arasındaki iç bağlantı budur. Demokratik rejimlerin temelindeki meşruiyet ilkesinin mantığına uyar. Demokratik rejimler bu kimliği kendilerini tehlikeye atarak üretemezler.

Bu son örnek, önemli bir halk egemenliğine başvuru kipine işaret eder. Demin sunduğum örnekte "cumhuriyetçi özgürlük" diyebileceğimiz şeye başvuruluyordu. Antik cumhuriyetlerden esinlenilerek Amerikan ve Fransız Devrimleri'nde başvurulmuş olan özgürlük budur. Fakat çok geçmeden, aynı çağrı milliyetçi bir biçime bürünmeye başladı. Fransız Devrimi'nin ilkelerini Fransız kuvvetlerinin zoruyla yayma girişimleri Almanya, İtalya ve başka yerlerde bir tepki yarattı: Devrim'in onun adına yapılmakta ve savunulmakta olduğu egemen halkın bir parçası olmama, onun tarafından temsil edilmeme duygusu. Egemen bir halkın, kolektif failin gerek duyduğu birliğe sahip olmak için önceden zaten bir kültür, tarih veya (daha çok Avrupa'da) dil birliği olması gerektiği fikri birçok çevrede kabul görmeye başladı. Dolayısıyla siyasal ulusun arkasında, önceden var olan kültürel (bazen de etnik) bir ulusun durması gerekti.

Milliyetçilik bu anlamda (selim veya habis) bir ur olarak, demokrasiden doğdu. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın başında halklar Kutsal İttifak çatısı altında birleşmiş çokuluslu despot imparatorlardan kurtulma mücadelesi verirlerken, demokrasi ile milliyetçilik arasında bir zıtlık yokmuş gibi görünüyordu. Mesela Mazzini'ye göre, bunlar kusursuz biçimde çakışan hedeflerdi.[6] Bazı mil-

6. Nitekim, demokrasi dürtüsü ağırlıklı olarak "ulusal" bir biçime büründü. Mantık açısından bakıldığında, *çokuluslu otoriter bir rejime* (örn. Avusturya, Türkiye) yönelik demokratik meydan okumanın pan-emperyal bir "halk"ta çokuluslu bir yurttaşlık biçimini alması tamamıyla mümkündür. Fakat gerçekte, bu yoldaki girişimler genellikle başarısızlığa uğrar ve halk özgürlüğe kendi bildiği yoldan gider. Nitekim Çekler 1848'de Paulskirche'de demokratikleştirilmiş bir imparatorluğun parçası olmayı istemediler ve Jön Türklerin bir Osmanlı yurttaşlığı kurma girişimleri başarısızlığa uğrayıp şiddetli bir Türk milliyetçiliğinin önünü açtı.

liyetçilik biçimlerinin kendilerini kabul ettirmeye çalışırken insan hakları ve demokrasiye bağlılık yüklerini üstlerinden atmaları ancak çok sonraları gerçekleşti.

Fakat daha bu aşamaya gelmeden, milliyetçilik halk egemenliğini başka bir kipe daha soktu. Yukarıdaki itirazcıya verilen cevap –kimliğin için elzem olan bir şey ortak yasalarımızdan geliyor– artık sadece cumhuriyetçi özgürlüğe değil, kültürel kimlik bâbından bir şeye de göndermede bulunuyordu. Ulusal devlette hayata geçirilen ve savunulan şey, sırf senin insan olarak özgürlüğün değildir; bu devlet ortak bir kültürel kimliğin ifade edilmesini de garanti eder.

Bu noktada halk egemenliğine atıfta bulunmanın bir "cumhuriyetçi" varyantından, bir de "ulusal" varyantından söz edebiliriz; gerçi uygulamada çoğunlukla ikisi birlikte yürür ve demokratik toplumların retorik ve tahayyülünde genellikle birbirinden ayırt edilemez halde bulunurlar.

(Aslında, milliyetçilik öncesi özgün cumhuriyetçi devrimlerde, yani Amerikan ve Fransız devrimlerinde bile, bu devrimlerden doğan toplumlarda bir tür milliyetçiliğin geliştiği görülmüştür. Devrimciler içten içe ne tür dışlamaları kabul ediyor, hatta şart görüyor olurlarsa olsunlar, bu devrimlerin esası, evrensel bir yarar olarak özgürlüktü. Fakat yurtsever sadakatleri, özgürlüğü Amerika'da, Fransa'da hayata geçirmeye yönelik *tikel bir tarihsel projeye* yönelikti. Evrenselciliğin ta kendisi, "insanlığın en son, en iyi umudu"ndan, "insan hakları"nın taşıyıcısı olarak cumhuriyetten duyulan güçlü bir ulusal gururun dayanağı haline gelmişti. İşte bu yüzdendir ki özgürlük, en azından Fransa örneğinde bir fetih projesine dönüşebildi ve yukarıda bahsettiğim üzere başka ülkelerde tepkisel milliyetçilik yönünde mühim sonuçlar doğurdu.)

Ve böylece, üyelerinin, özgürlüklerinin hayata geçirilmesi/siperi ve ulusal/kültürel ifadelerinin merkezi olarak görüp özdeşleştiği yeni bir kolektif fail çıkar karşımıza. Elbette, modernlik öncesi

7. Bu fikrin mantığını çok erkenden açıkça ortaya koymuş olan Rousseau, demokratik egemenliğin, bizim yukarıdaki konferans dinleyicilerimiz gibi, sadece bir "topluluk" değil, bir "birlik" olması gerektiğini gördü; yani, güçlü bir kolektif fail, "kendine ait bir birliği, ortak ben'i, hayatı ve iradesi olan" bir "ahlaki ve kolektif topluluk"olmalıydı. Bu bütüne kişiliğini veren şey genel irade olduğundan, kilit terim bu sonuncusuydu (*Contrat Social*, 1. kitap, 6. bölüm).

toplumlarda da, insanlar sıkça rejimle, kutsal krallarla veya hiyerarşik düzenlerle kendilerini "özdeşleştirmişlerdi". Çoğu kez gönüllü tebalardı. Fakat demokratik çağda, kolektif faille özgür failler olarak özdeşleşiriz. Halk iradesinin, meşrulaştırma fikrinde kritik bir rol oynamasının nedeni işte budur.[7]

Bu da modern demokratik devletin genel olarak kabul gören ortak amaçları veya referans noktaları olduğu, kendisinin özgürlüğün siperi ve yurttaşlarının ifade merkezi olduğunu iddia ederken yaslanabileceği özellikleri bulunduğu anlamına gelir. Bu iddiaların fiilen aslı olsa da olmasa da, devletin meşru olabilmesi için, yurttaşları tarafından bu şekilde tahayyül edilmesi gerekir.

Dolayısıyla, modern devletin karşısına, modernlik öncesi birçok devlet biçiminde benzeri olmayan bir soru çıkabilir: Bu devlet ne için/kimin için vardır? Kimin özgürlüğü için? Kimin ifadesi için? "Kimin için" sorusu, meşrulaştırıcı fikirlerini pek ele vermeyen Avusturya veya Türk imparatorluklarına yöneltildiğinde pek anlamlı değildir. Ancak Habsburg ya da Osmanlı hanedanlarına atıfta bulunan bir cevap anlamlı olur.

Modern bir devlet işte bu anlamda ne için/kimin için sorusunun genel kabul gören cevabı olarak tanımlanan siyasi bir kimliğe sahiptir. Bu kimlik üyelerinin kimliğinden, yani her birinin hayatlarında neyin önemli olduğunu tanımlayan çok çeşitli referans noktalarından farklıdır. Üyelerin devletle güçlü bir biçimde özdeşleşmeleri için üyelerin kimliğiyle bu kimliğin biraz örtüşmesi iyi olur, fakat bireylerin ve oluşturucu grupların kimlikleri, çoğunlukla birbirlerinden epeyce farklı olmalarının yanı sıra, genelde daha zengin ve karmaşık olacaktır.[8]

Artık modern devlette dinin yerini görebiliriz, çünkü Tanrı siyasi kimlik içinde güçlü bir rol oynayabilir. Birçok Amerikalının devrim sırasında ve sonrasında yaptığı gibi, Tanrı'nın buyruklarına azami düzeyde uyan bir hükümet kurmakla onun isteğini yerine getirdiğimizi düşünebiliriz. Ya da, kendimizi kısmen eşsiz dindarlığı-

8. Bu ilişkiyi şurada tartıştım: Charles Taylor, "Les Sources de l'identité moderne" haz. Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin ve Guy Laforest, *Les Frontières de l'Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* içinde, Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, 1996, s. 347-64.

mız ve imanımızla tanımlanmış olarak görüyorsak, ulusal kimliğimiz Tanrı'ya atıfta bulunabilir. Sapkın ve inançsız (olarak gördükleri) kişiler tarafından kuşatılmış ya da daha fenası onların hâkimiyetine girmiş halklarda (Afrikalılar, Polonyalılar, İrlandalılar, eskinin Fransız Kanadalıları gibi örneğin) böyle bir atıf görülmüştür genellikle. Bu halklar bağımsızlıklarını kazanma veya koruma mücadelesi verirlerken, Tanrı'ya karşı bir tür sadakat, bir dini aidiyet siyasi kimliklerinin kurucu bileşenlerinden biri olmuştur. Sonrasında bunun nasıl yozlaşabildiğini de gördük: Kuzey İrlanda ve eski Yugoslavya'da olduğu gibi dindarlık geçip gider ve geriye sadece şovenizm kalır, fakat bu kimliğin varlığı yaşayan bir inancı da besleyebilir.[9]

Seküler dünyada Tanrı'nın yeni mekânı burasıdır. Nasıl ki kişisel hayatlarda, efsunlu dünyanın sona ermesi bağlılıkla, Tanrı'nın hayatıma dahil olduğuna dair güçlü bir duyguyla telafi edilebiliyorsa, kamusal dünyada da varlıksal olarak yüce bir şeye bağımlılığın ortadan kalkması, Tanrı'nın siyasi kimliğimizdeki güçlü mevcudiyetiyle ikame edilebilir. Hem bireysel hem de toplumsal hayatta, kutsal olana nesnelerden bir nesne olarak, özel bir yerde, zamanda veya kişide rastlanmaz artık. Fakat Tanrı'nın iradesi bizim için hâlâ şeylerin tasarımında, kozmosta, devlette ve özel hayatımızda mevcut olabilir. Tanrı, hem bireysel hem de toplumsal hayatlarımıza düzen verme gücümüzün kaçınılmaz kaynağı olarak görülebilir.

Günümüz dünyasının sekülerliğine salıneyi hazırlayan, efsunlu mevcudiyet biçiminden kimlik biçimine geçiş olmuştur. Tanrı veya dinin kamusal mekândan kesinlikle kaybolmadığı, fakat bireyler ve grupların kişisel kimliklerinin merkezi ve bu yüzden siyasi kimliklerin daima olası tanımlayıcı bileşeni olduğu bir dünyadır bu. Siyasi kimliğimizi belli bir dini bağlılıktan ayırmak akıllıca bir karar olabilirdi, fakat dinin önemli vatandaş topluluklarının hayatlarında önemli olduğu yerlerde –yani neredeyse her yerde– bu ayrılık ilkesinin uygulanabilmesi için durmadan yeni baştan yorumlanması gerekir.[10] Hem Hindistan'da BJP'nin yükselişinde gördüğümüz gibi,

9. Bkz. Charles Taylor, "Glaube und Identität", *Transit*, no. 16 (kış 1998/1999), s. 21-38.

10. Bkz. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

siyasi kimliğin dini kimlik tarafından yeniden işgal edilme olasılığı her daim mevcuttur.

Modernlik kelimenin yaygın değil, tersine gevşek anlamında sekülerdir: Sekülerlik bu anlamda dinin yokluğunu değil, daha çok bütün toplumsal eylemlerin dindışı bir zamanda gerçekleştiği duygusuyla bağdaşan farklı bir yer işgal ettiğini gösterir.

On Dört Avrupa'yı Taşralaştırmak

Demek ki sekülerlik, demın tanımlandığı haliyle, Batı modernliğinin bir diğer özelliği, bu medeniyetin oluşumuna katkıda bulunan toplumsal tahayyülün bir diğer yönüdür. Bu da bizi başlangıç noktamıza geri götürüyor. Başta, toplumsal tahayyülümüzle ilgili bu çalışmadan elde edilebilecek başlıca muhtemel kazançlardan birinin, yerel özelliklerin en açık şekilde bu düzeyde ortaya çıktıklarını görmek olduğunu söylemiştim.

Modernliği, modern bürokratik devletin, piyasa ekonomisinin, bilim ve teknolojinin yayılması gibi belli kurumsal değişikliklere dayanarak tanımlarsak, onun her yerde aynı biçimlerde ortaya çıkmaya ve böylece de neticede dünyamıza uyum ve tekbiçimlilik getirmeye yazgılı tek bir süreç olduğu yanılsamasını beslemeye devam etmek kolaydır. Oysa bizim, "çoklu modernlikler"den ve kaçınılmaz hale gelmekte olan kurumsal biçimler kurup (ki bazılarını saymıştım yukarıda) bunlara hayat vermenin farklı yollarından söz etmemiz gerektiği gibi bir sezgiden yola çıkmıştım ben en başta.

Bu sezgi de en güçlü haline, Latin Hıristiyanlık âleminin mirasının damgasını taşıyan Batı sekülerliğini incelediğimizde ulaşıyor gibi görünüyor; zaten sekülerlik teriminin kökleri de bu âlemdedir. Yine de bu çalışmanın sonunda, birçok alanda meselenin şimdi daha da açıklığa kavuştuğunu umuyorum. ABD ve Fransa'da halk egemenliği tahayyülünün doğuşunu izleyerek, siyasi kültürler arasında Batı'da dahi farklılıklar olduğunu ortaya çıkardık (sekizinci bölüm), tıpkı dokuzuncu bölümde ABD ve Avrupa'daki uzun yolculuğun farklı rotalar izlediğini gördüğümüz gibi. Batı'da dahi benzer kurumlar ve uygulamaların farklı anlayışlarla hayat bulduğunu görüp bu farklı anlayışları yerli yerine oturtursak, büyük medeniyetler

arasındaki farklılıkların bundan ne denli fazla olduğu herkes için daha bir açıklık kazanacaktır. Bu medeniyetlerin bir bakıma yakınlaşıyor ve birbirlerinden bir şeyler öğreniyor olmaları farklılıkları ortadan kaldırmaz, yalnızca maskeler; çünkü ödünç almakla veya diğerine yakınlaşmakla ne kastedildiği, bunlara nereden baktığınıza bağlıdır, duruş noktanıza göre büyük değişiklik gösterir.

Bu farklılıkların önemli olduğunu kavradığımızda, anlamadığımız çok şey olduğunu, hatta bu farklılıkları tanımlamaya yetecek dilden bile yoksun olduğumuzu görürüz; insana tevazu kazandıran bir içgörüdür bu. Negatif anlamda, Dipesh Chakrabarty'nin veciz deyişiyle, "Avrupa'yı taşralaştırmaya" koyulmak çok önemlidir.[1] Bu da, modernliği, paradigmasının Avrupa olduğu tek bir süreç olarak görmeyi nihayet aşacağımız anlamına gelir; Avrupa modelini kesinlikle bir ilk olarak, doğaldır ki bir yaratıcı taklit nesnesi olarak, fakat bir yerden sonra da olası birçok modelden biri olarak ve nihayetinde düzen ve barış içinde ortaya çıkacağını umut ettiğimiz çokbiçimli dünyanın bir taşrası olarak anlayacağımız anlamına gelir. Asıl pozitif çalışma, karşılıklı anlamanın inşası bundan sonra başlayabilir. Kanımca, modern Batı'da toplumsal tahayyülü tanımlamakla, bu süreç burada başladı. Umarım büyük projeye de mütevazı bir katkısı olur.

1. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton: Princeton University Press, s. 200.

—