Bauman ile Sohbetler

Zygmunt Bauman & Keith Tester

İngilizceden Çeviren: Akın Emre Pilgir

Lacivert Kitaplar



AYRINTI

ZYGMUNT BAUMAN

Dünyanın en önemli sosyologları arasında gösterilen Zygmunt Bauman, 1925 yılında Polonya'nın Poznań kentinde dünyaya geldi. Almanya'nın Polonya'yı işgal ettiği 1939 yılında, ailesiyle birlikte Sovyetler Birliği'ne kaçan Bauman, II. Dünya Savaşı'nda Sovyet komutası altındaki Polonya askerî birliğinde savaştı. Savaştan sonra Polonya'ya döndü ve Varşova Üniversite'nde sosyoloji ve felsefe eğitimi aldı. Aynı üniversitede sosyoloji profesörü olarak çalışmaya başladı. 1968 yılında Yahudi karşıtı bir kampanya neticesinde üniversitedeki işinden olan Bauman, ülkesini terk edip İsrail'e gitti. Tel Aviv ve Hayfa'da kısa bir süre ders verdikten sonra, 1970 yılında Leeds Üniversitesi'nden gelen teklifi kabul ederek İngiltere'ye taşındı. 1990 yılında aynı üniversiteden emekli oldu. 1989 yılında Avrupa Amalfi Ödülü'ne, 1998 yılında Theodor W. Adorno Ödülü'ne ve 2010 yılında iletişim ve beşeri bilimler dalında Asturias Prensliği Ödülü'ne layık görüldü. Oldukça üretken ve uzun bir yaşam süren Bauman, 2017 yılında hayatını kaybettiğinde, ardında 57 kitap ve yüzün üzerinde makale bıraktı.

Kariyeri boyunca, sınıflar ve toplumsal çatışmalardan modernizm ve rasyonaliteye, postmodernizm ve tüketim toplumundan küreselleşme ve sanata çok geniş bir düşünsel yelpazede kalem oynatan Bauman'ın dilimize çevrilmiş en bilinen kitaplarından bazıları şunlardır: *Modernite ve Holocaust* (*Versus*, Çev. Süha Sertabiboğlu, 1997); *Akışkan Modernlik* (Can, Çev. Sinan Okan Çavuş, 2017); *Modernlik ve Müphemlik* (Ayrıntı, Çev. İsmail Türkmen, 2003); *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (Ayrıntı, Çev. İsmail Türkmen, 2000); *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* (Ayrıntı, Çev. Akın Emre Pilgir); *Bireyselleşmiş Toplum* (Ayrıntı, Çev. Yavuz Alogan, 2005); *Sosyolojik Düşünmek*, (Ayrıntı, Çev. Akın Emre Pilgir); *Kapımızdaki Yabancılar* (Ayrıntı, Çev. Emre Barca, 2018); *Akışkan Hayat* (Ayrıntı, Çev. Akın Emre Pilgir, 2018).

KEITH TESTER

1960 yılında doğan Tester Portsmouth Üniversitesi'nde Sosyal Teori profesörlüğü yapmıştır. *The Inhuman Condition* (Routledge, 1995); *The Life and Times of Postmodernity* (Routledge, 1993); *Civil Society* (Routledge, 1992); *Two Sovereigns: Social Contradictions of European Modernity* (Routledge, 1992) kitaplarının yazarıdır. *Animals and Society* (Routledge, 1991) kitabıyla Philip Abrams Prize'ı kazanmıştır; *The Flaneur*'ün (Routledge, 1994) de editörüdür.

Ayrıntı: 1841
Lacivert Kitaplar Dizisi: 71

Bauman ile Sohbetler
Zygmunt Bauman & Keith Tester

Kitabın Özgün Adı
Conversations with Zygmunt Bauman

İngilizceden Çeviren
Akın Emre Pilgir

Son Okuma
Ayşen Atalay

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

© Zygmunt Bauman and Keith Tester, 2001

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge
Bu kitabın Türkçe Yayım hakları AnatoliaLit aracılığıyla alınmıştır.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir

Baskı ve Cilt
Ali Laçin – Barış Matbaa–Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu – İstanbul – Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım, Heretik Yayıncılık *2017*
Ayrıntı Yayınları'nda Birinci Basım *2025*

ISBN 978-605-314-768-8
Sertifika No: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayingrubu.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Zygmunt Bauman &
Keith Tester

Bauman ile Sohbetler

LACİVERT SERİSİ

FREUD VE PSİKANALİZ
Altı Giriş Dersi
John Forrester

ÖZEN
Olduğumuz Kişi Üzerine Düşünceler
Todd May

NAİF RUHLAR
İnsanın Yokoluşu
Barry Sanders

VAZGEÇMEK ÜZERİNE
Adam Phillips

HAYAT KISA
Daha Anlamlı Bir Hayat İçin Kısa Bir Rehber
Dean Rickles

DEPRESYONUN ESTETİĞİ VE POLİTİKASI
Yerinde Saymak
Mikkel Krause Frantzen

LİBİDO ZİRVESİ
Seks, Ekoloji ve Arzunun Çöküşü
Dominic Pettman

GÜNCE
Birinci Cilt 1949-1965
John Fowles

İYİLEŞMEK ÜZERİNE
Adam Phillips

AKLIMDAKİ DİYARLAR
Timothy Brennan

DEĞİŞMEYİ İSTEMEK ÜZERİNE
Adam Phillips

DEĞİŞMEYİ İSTEMEK ÜZERİNE
Adam Phillips

TRAVMA VE RUH
Donald Kalsched

FREUD'UN YASI
Madelon Sprengnether

İLGİ ARAYIŞI
Adam Phillips

İYİLİK ÜZERİNE
Adam Phillips & Barbara Taylor

ZYGMUNT BAUMAN
Tony Blackshaw

CHE GUEVARA'NIN YAŞAM ÖYKÜSÜ
Lucía Álvarez De Toledo

SESSİZLİKLERİN DOKUNUŞU
Nâzım Hikmet Üzerine Konuşmalar
Ali Özgentürk

DAVALAR
Franz Kafka Hakkında
Elias Canetti

SHAKESPEARE'İN DOKUZ YAŞAMI
Graham Holderness

AKIL SAĞLIĞI ÜZERİNE
Adam Phillips

AĞAÇLAR
John Fowles

ÖYLE VE BÖYLE
Yeni ve Seçilmiş Denemeler
Adam Phillips

BİR İSYANCININ SÖZLERİ
Pyotr Kropotkin

PENCEREMDEN
17 Deneme + 1 Kısa Öykü
Julian Barnes

TEMBELLİK HAKKI
1848 "Çalışma Hakkı"nın Çürütülmesi
Paul Lafargue

KOMŞUM SADE
Alçak Filozof İle Birlikte
Pierre Klossowski

ÇOKAŞKLILIK
Thomas Schroedter & Christina Vetter

OKUMADIĞINIZ İÇİN TEŞEKKÜR EDERİZ
Dubravka Ugresiç

AŞK ÜZERİNE BİR DİYALOG
Eve Kosofsky Sedgwick

DİVANIMDAKİ ERKEKLER
Dr. Brandy Engler & David Rensin

Ve Polo şöyle dedi: "Yaşamanın cehennemi gelecekte var olacak bir şey değil: Eğer varsa şimdiden burada olan, her gün yaşadığımız, birlikte var olarak oluşturduğumuz cehennem. Ona maruz kalmaktan kaçınmanın iki yolu var. İlki pek çok kişi için kolay: Cehennemi kabul et ve öyle artık göremeyecek hale gelinceye dek parçası ol. İkincisi riskli ve sürekli uyanık olmayı, endişe duymayı gerektirir: Cehennemin ortasında kimin ve neyin cehennem olmadığını arayıp öğrenme ve sonra onları dayanıklı hale getirip onlara alan açma."

Italo Calvino, *Görünmez Kentler*

İçindekiler

Önsöz 9
Giriş 11
Sohbet 1: Bağlam ve Sosyolojik Ufuklar 27
Sohbet 2: Etik ve İnsani Değerler 58
Sohbet 3: Modernitenin Müphemliği 89
Sohbet 4: Bireyselleşme ve Tüketim Toplumu 121
Sohbet 5: Politika 154
Kaynakça 188

Önsöz

Bu kitabın büyük bölümünü meydana getiren sohbetler 2000 yılının bahar ve yaz aylarında gerçekleşti. Üç ana hedef akılda tutularak yürütüldü.

İlk olarak sohbetler, Zygmunt Bauman'a çağdaş toplumsal düşüncenin önemli bir bölümünün doğasını değiştirdiği pek çok metnin altında yatan derin akıntılardan bazılarını ana hatlarıyla özetleme fırsatı vermek için yapılmıştır.

İkinci olarak sohbetler, Bauman'ın fikirlerinden bazılarını görece rahat bir tarzla irdelemesi ve böylece adını taşıyan külliyatın temel kaygıları arasında gördüğü şeyleri özetlemesi için bir bağlam sunma amacıyla yapılmıştır.

Üçüncü olarak sohbetler, Bauman'ın; metinlerinin zamanla kazandığı, yazarın kontrolünden çıktıkça ve adeta kendilerine ait bir yaşama kavuştukça edindiği anlamlar üzerine düşünmesini mümkün kılmak amacıyla yapıldı.

Bu kitap bu hedeflerden herhangi birini başarırsa takdire şayan bir başarı elde etmiş olacaktır ve bu yolla yeni nesil toplumsal düşünürlerin, Bauman'ın kitaplarını kendi başlarına ele almaya ve onları meydan okumalarıyla, içgörüleriyle ve esinledikleri şeylerle boğuşmaya yönelteceği umulmaktadır.

Zygmunt Bauman'ın çalışmaları, en hafif tabirle muazzam boyuttadır ve sayıları da fevkalade büyük bir hızla artmaktadır. Ayrıca Bauman'ı en meşhur kılan İngilizce eserlerin öncesinde, doğduğu Polonya topraklarında, 1968'de kovulmasından önce kaleme almış olduğu bir dolu kitap ve deneme vardır. Bu sohbetlerin tüm külliyatını eksiksiz bir şekilde özetlemeye ve üzerine kafa yormaya çalışması budalaca bir görev olurdu. Dolayısıyla eldeki kitap, ağırlıkla Bauman'ın "İngilizce yazdığı" çalışmalara odaklanmaktadır. Ayrıca bu sohbetlerin, Bauman'ın entelektüel kariyerinde özel bir yeri olan anda, postmodernite ile ilgili çığır açan kaygılarının yerini "akışkan modernite" kavramıyla ilgili düşünceleriyle yeni bir yönelimin aldığı, çalışmalarını oldukça ayırt edici kılan bellibaşlı etik taahhütlerin politika ve adalet kavramlarıyla yeniden biçimlendirildiği bir dönemde gerçekleştirildiğine de dikkat çekmek zorunludur.

Zygmunt Bauman'ın sorduğum sorular üzerinde hiçbir denetim kurmadığını (ve böyle bir şeye çalışmadığı) ve girişte çalışmalarıyla ilgili sunduğum (bu sebeple sadece benim sorumlu olduğum) yorumlara etki etmeye dönük bir girişimde bulunmadığını (bunu istemediğini) açıkça belirtmek zorunluluktur.

Zygmunt Bauman bu kitabın bir araya getirilmesi sırasında olağanüstü derecede iyi bir mizaca, samimiyete ve sıcaklığa sahip olduğunu gösterdi. Her zamanki gibi ona ciddi miktarda borcum olduğunu kabul etmek isterim. Ayrıca iyi tavsiyeleri için Ross Abbinnett, Chris Shilling ve John Thompson'e teşekkür etmek istiyorum.

Keith Tester

Giriş

Bu girişi üç soru sorarak ve bunlara yanıt vererek düzenlemek faydalı olacak. Zygmunt Bauman kimdir? Ne yapar? Neden yapar? Bu uzunlukta bir girişin, Bauman'ın düşüncelerinin genişliği ve karmaşıklığına yeterli ilgiyi göstermesinin imkânsız olduğunu söylemeye bile gerek yok. Mümkünmüş gibi davranmayacağım da. Bu girişin hedefi son derece mütevazı. Basitçe ona aşina olmayanlar için Bauman'ın toplumsal düşüncesine açılan *bir* yol sunmaya çalışmak. Bauman'ın kitaplarını okumak insanı rahatlatmak yerine dünyayı, kendinizi ve belki de en önemlisi başkalarıyla başkalarına karşı ilişkilerinizi farklı bir şekilde düşündüren eserler.

ZYGMUNT BAUMAN KİMDİR?

İlk soruyu yanıtlamanın yollarından biri, Bauman'ın çalışmalarıyla ilgili atılan iddialardan birine gönderme yapmaktır. "İnsani koşullarımız ... üzerine yazan en ilginç ve etkili yorum-

culardan biri" olduğu söylenmektedir. Bu alıntı, Dennis Smith'in Bauman biyografisindendir ve Smith de "Bauman'ın anlattığı öykünün parçası" olduğu düşünür (Smith, 1999, 3). Smith'in vurguladığı husus, Bauman'ın kitapları ve denemelerinin, içinde yaşadığımız dünyanın doğasını anlamak için eldeki en önemli külliyatlardan birini oluşturduğu ve Bauman'ın, onları son derece keskin bir şekilde deneyimlediği için yaşadığımız anın temel eğilimleriyle güçlerinin bir hayli keskin bir gözlemcisi olduğudur.

Smith, Bauman'ın entelektüel kaygılarının çoğunun yaşam deneyimlerini yansıttığı yorumunda bulunur. Bu aşırıya kaçmak olur ama vurguladığı hususun esas noktası gayet yerindedir. Bauman'ın deneyimlerinin toplumsal düşüncesinin temaları ve mizacı üzerinde *hiçbir* etkisinin olmadığını düşünmek zordur. Bauman, 1925'te Polonya'da fakir bir Yahudi ailesinin ferdi olarak doğdu. Ailesiyle birlikte Eylül 1939'da Polonya'nın Nazilerce işgal edilmesi sırasında Sovyetler Birliği'ne kaçtı. Orada Polonya Ordusu'na katıldı ve Rus Cephesi'nde savaştı. Bauman 1950'li yılların başında akademik kariyerine başladı ve 1968'de komünist yetkililerin yürüttüğü Yahudi aleyhtarı bir kampanya sırasında sürgün edilinceye dek Varşova Üniversitesi'nde profesörlük yaptı. 1971'de Leeds Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü oldu ve 1990'da resmen emekli oluncaya dek bu üniversitede kaldı. Bu biyografik eskizden çekip çıkarmaya değer noktalardan biri, Bauman'ın İngilizce yazarken en azından *üçüncü* diliyle yazıyor olduğu gerçeğidir (Polonya'da doğduğundan ve Sovyetler Birliği'nde okuduğundan).

Bauman'ın toplumsal düşüncesini bu biyografiyle ilişkilendirmek çok ayartıcıdır. Örneğin memleketi Polonya ile komünizmden bir tür kapitalizme geçiş sürecinin sorunları hakkında bir dizi makale kaleme almış olup bunlar, bazı kitaplarında da karşımıza çıkan temalardır (örneğin bkz. Bauman, 1988). Totalitarizm ve özellikle Holokost [Yahudi Soykırımı] üzerine yazmıştır (Bauman; 1989, 1991). Postmodernite üzerine yaptığı

çalışmalarda yer alan serseri ve turist karakterleri, zorla sürgün edilmiş biri olarak kendi deneyimlerini yansıtan şeyler olarak alınabilir (Bauman; 1992a, 1993, 1995, 1997). Son olarak, uzun vadede dayanıklı olması gereken ve gelip geçici kişisel tercihlerden bağımsız bir bakım etiğine duyduğu bağlılığın, kendisini sadece seyahat karyolaları sunan bir dünyaya yeniden yerleştirme arzusunu yansıttığı bile iddia edilebilir (Bauman; 1998a, 2000a). Evet bunların hepsi çok cazip gelmektedir ama Bauman'ın veya bu hususta başka bir toplumsal düşünürün temalarını ve kaygılarını biyografik hususlara indirdiğimiz takdirde en az üç büyük sorun ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak Bauman'ın yapıtlarının kişisel deneyimlerini yansıttığı iddia edilirse, mantıksal olarak aynı iddiayı büyük oranda diğer herkesin çalışmaları için de yapmamız gerekir. Eğer bu gerçekleştirmeye hazır olduğumuz bir hamleyse, tüm toplumsal düşüncelerin birer otobiyografi olduğu ve tüm otobiyografiler bazı olayları sessiz bırakıp diğerlerini temel alma eğiliminde olduğundan tüm toplumsal düşüncelerin, düşünürlerinin kendileri hakkında söylemeyi tercih ettiklerinden bir miktar daha fazlası olduğu sonucuna varmak zorundayız. Hâlâ bu düşünce çizgisini devam ettirmeye hazırsak en nihayetinde ahlaka, baskıya, özgürlüğe, ıstıraba, mutluluğa, zevke dair meselelerin tamamen bireylere indirgenebileceğini ve hiçbir şekilde genel bir önemlerinin olmadığını söylememiz gerekir. Yahut da başka bir ifadeyle toplumsal düşünce olasılığının kendisi çöker; daha önemlisi erkeklerin ve kadınların yaşamlarının bir şekilde iç içe geçtiğini söyleyen fikrin çökmesi gibi. Neticede insani nezaket için karanlık olmuş yakın bir çağdan kalma şu eski sloganla baş başa kalırız: "Toplum diye bir şey yoktur."

İkinci olarak Bauman'ın düşüncesini biyografisine gönderme yaparak açıkladığımız takdirde aslında kendimizi, söylediği şeyleri anlama kabiliyetimizi tamamen ortadan kaldırıyor oluruz. Bauman'ın çalışmaları, yorumlama işi yetersiz bir temelden yola çıkarak daha da güçleştirilmeden de yeterince zor olabilmekte-

dir. Peter Beilharz'ın belirttiği gibi Bauman, "kendi yaşam yolu hakkında konuşmaktan hoşlanmaz" (Beilharz, 2000, 3; bu ölçüde eldeki kitabın ilk sohbetinde sunulan biyografik bulgular Bauman'ın hayatının düşüncesiyle ilişkisini anlama açısından kayda değer ve yeterli bulgulardır). Bunun arkasında sağlam sosyolojik ve ahlaki sebepler vardır. Bu sebeplerin ana hatları da Bauman'ın büyük hayranlık duyduğu düşünürlerden Richard Sennett tarafından çizilir. Sennett *The Fall of Public Man* [Kamusal İnsanın Çöküşü] adlı muhteşem kitabında, çağdaş kültürün kamusal yaşamı, kamusal ile özel alanlar arasındaki sınırları yok edecek kadar ciddi bir şekilde aşındırdığını söyleyen bir sav geliştirir. Kültürümüzde birilerinin kamusal hayatta medeni veya nazik olduğu için değil aksine onlarla ilgili her şeyi bilmeye çalıştığımız için "iyi" olduğunu söyleriz. Kamusal hayatın yerini bir yakınlık arzusu almaktadır; her kimse yakın bilgilere ve onu "gerçekten bildiğimize" dair bir hisse ulaşmak isteriz. Kim olduklarından ziyade yaptıkları şeyler bizi içine alır. Sennett şöyle der: "Böyle bir toplumda insanların sahici ve birbiriyle 'dürüst' olup olmadıklarının test edilmesi, yakın ilişkilerdeki piyasa mübadelelerinin özel bir standardıdır" (1968, 8). Herkese her şeyi anlatmaya hazırsak iyi ve dürüst insanlar olarak görülürüz. Bu gözlemin kanıtları her tarafımızdadır: gündüz kuşağında televizyonun çatlaklarını dolduran sohbet programlarında, güvenli ölülerin çok satan ve izlenen biyografilerinde, popüler kültüre hâkim olan "şöhret kültü"nde. Fakat Sennett'in vurguladığı nokta, bu kültür türünün bizi sırlarımız, yalanlarımız ve rahatsız müdahalelerimiz dışında tüm ortak yönlerimizden mahrum bıraktığı için kamusal yaşamın sonuna işaret ettiğidir. Benzer şekilde Bauman'ın kendisinden bahsetmeyi reddetmesi de bu oyuna bulaşmayı reddetmesinden farksız değildir. Bu kültürel beklentinin ve insanlara ödettiği bedellerin pratik bir reddidir. Bauman, *kamusal* yaşamın yani ilkeli ve saygın bir *politikanın* temeli olabilecek tek yaşam türünün desteklenip pratiğe geçirilebilmesi için otobiyografik şeylerden kaçınır.

Üçüncü olarak Zygmunt Bauman'ın toplumsal düşüncesinin merkezinde *yatan* biyografi eşi Janina'nın biyografisidir. İlk bakışta bu tuhaf bir yorummuş gibi görünebilir çünkü Richard Sennett'in öğrettiği ve kamusal yaşam kişisel olanla samimi olmayı talep etmez diyen (hatta kamusal bir yaşam kişisel şeylerin yakınlığına dönüşüp çöküyorsa imkânsız hale gelir diyen) dersi hiçe saymaktadır. Fakat Janina Bauman'ın deneyimlerinin Zygmunt Bauman'ın toplumsal düşüncesi için önemli olduğunu söyleyen iddia, en basitiyle Janina Bauman açıkça Zygmunt Bauman'ın yaptığı şey üzerinde devasa bir etki yarattığına şüphe olmayan bir anı kitabı yazdığı için Sennett'in dersiyle uzlaştırılabilir bir iddiadır. Janina Bauman'ın yazdığı kitap *Winter in the Morning*'tir [Sabahtaki Kış] (1986) ve Varşova'da Nazi işgalinin tüm şiddetiyle yaşandığı bir dönemde yaşamış Yahudi bir kız çocuğunun deneyimlerini aktarmaktadır. Janina Bauman, savaştan önceki yaşamının sıcak dokusunun nasıl paramparça olduğunu, annesi ve kız kardeşiyle nasıl Varşova Gettosu'na taşınmaya zorlandığını ve ölüm kamplarına tehcir edilmekten nasıl kurtulduklarını anlatır.

Janina Bauman'ın kitabı, Zygmunt Bauman'ın toplumsal düşüncesinde izler bırakmıştır. Zygmunt Bauman'ın modernitenin eğilimlerinin ve olasılıklarının billurlaşması olarak yorumladığı Holokost'u inceleme becerisine kavuşacaksa kendi yaşam deneyimlerini geride bırakmak zorunda olduğunu takdir etmesi *Winter in the Morning* sayesinde oldu. Elbette Zygmunt Bauman, Nazi işgalinden kaçmıştı (kendisi ilk sohbetimizde Nazilerle karşılaşmalarından bahsetmektedir) ve bundan dolayı kendi deneyimleri bu sorun için yeterli değildi. *Modernite ve Holokost*'un önsözünde şöyle yazıyordu: "Janina'nın kitabını okuduktan sonra ne kadar çok şeyi bilmediğimi, daha doğrusu ne kadar çok şeye düzgün bir şekilde kafa yormadığımı düşünmeye başladım. O 'benim olmayan dünyada' yaşanmış şeyleri gerçekte anlamadığımı fark ettim" (1989, vii; bu alıntıdaki son birkaç sözcük tırnak işareti arasına alınmıştır çünkü *Winter in*

the Morning'in teşekkür sayfasına atıf yapmaktadır). Holokost *başka kişilerin* öyküsünün parçasıydı. Demek ki toplumsal düşünce pratiğinin, kendi yaşamlarımızın ötesine geçmemizi ve bu öyküyü kamusal açıdan daha önemli bir şeye tabi kılmamızı gerektirdiği açıktır (Bauman'ın 1978'deki eserinde kaleme alınmış metodolojik ifadelerle ve postmodernite üzerine yazdığı çalışmalarında görülen etik savlarla yankılanan bir tutumdur bu; mesele *öteki için* yaşamaktır).

Özetle bir kişi, kendi biyografisini yazmak istiyorsa bu bir şeydir. Fakat başkalarının bunu kendi adlarına, "bu herkesin bilmek isteyeceği şey" diyerek kültürel bir beklenti üzerinden yapmaları bambaşka bir şeydir. Bauman'ın kimliğin modernite, postmodernite ve akışkan modernitedeki yükleriyle ilgili sosyolojisinin açığa serdiği gibi (Bauman, 2000b), ahlaken titiz bir kişisel mahremiyette hayranlık uyandırıcı bir haysiyet vardır (her zaman başka insanların haysiyetine saygı duyduğu için ahlaki olan bir mahremiyet). Bauman, sosyoloğun *işinin*, kamusal açıdan sosyoloğun *yaşamından* daha önemli olduğunu veya olması gerektiğini gösterir. Kamusal ilgi, kamusal arenada yalın bir halde bulunmamızı talep etmez. Bauman'ın sosyolojisinin gösterdiği gibi çağdaş beklentiler gerçekten böyle bir şeyi talep ediyorsa belki bu, hepimizin bedeli ne olursa olsun direnmek zorunda olduğumuz bir modadır. Bu baskıya teslim olmak, kamusal yaşamın ve dolayısıyla politikanın yıkımında rol oynamaktır.

Dolayısıyla: Zygmunt Bauman kimdir? Bizim için kamusal yaşama katılmamızı davet eden özel bir insandır.

ZYGMUNT BAUMAN NE YAPAR?

İkinci soruyu sormak kolay ama yanıtlaması zordur. Yanıt baktığımız yere bağlıdır. Bauman'ın kitaplarına bakarsak Bauman'ın yaptığı şeyin, müthiş derecede hızlı bir şekilde ve normalde birbirinden farklı problemlerle mevcut konuları bir araya getiren meselenin ta kendisine odaklanmak gibi dikkat

çekici bir beceriyle yazmak olduğu hızlı bir şekilde açıklığa kavuşur. Bu düzeyde Bauman'ın bir *tercüme* rolünü yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Olan biten ve önemli şeyleri sentezleyip bunu toplumsal düşünürlere, tartışmaları kendi başlarına sürdürebilecekleri biçimde sunar. Bauman dünyayı metinlere tercüme eder. Kendisi sistemler inşa eden biri olmadığı gibi Bauman'ın toplumsal düşüncesi, amansızca kavramsal veya tematik kabukların tek tek toplanmasından ibaret bir şey de değildir. Bugünü tutarlı bir anlama kavuşturan bir denemecidir.

Belki de Bauman'ın çalışmalarının dipnotlardan çıkıp ana akıma dönüşmesinin tek sebebi, nihayet toplumsal düşünce dünyasının kendisiyle Bauman'ın arasındaki mesafenin kapandığına inanmasıdır. Gelgelelim işin ironik yanı şu ki, Bauman bu şekilde "kancaya takıldığı" anda akademik balıkçıların tek keşfettikleri şey, aslında onun ellerinden kaçıp farklı suları keşfe çıktığıdır. Haliyle Zygmunt Bauman'ın ne yaptığını anlamak istiyorsak bazı "temel kavramlardan" başka yerlere bakmak uygun olacaktır. Düşüncesinin daha derin sularına bakmak daha iyi olacaktır. Nitekim bunu yaparsak "Bauman'ın yaptığı şey" nispeten tutarlı bir şekilde özetlenebilecektir.

Bauman'ın ikrar ve itidalle yaptığı şey sosyolojidir. Bauman bir sosyologdur ve kendisini bu sıfatla tanımlar; çünkü bu sohbetlerden ilkinde de açıkladığı gibi sosyolojinin beşeri deneyimlerin tamamını yakalama ve kucaklama konusunda diğer akademik disiplinlerden çok daha yetkin olduğuna inanır. Beşeri deneyimlerin toplumsal, politik, ekonomik veya şiirsel şeyler arasındaki katı sınırları tanımadığını ileri sürer; nitekim sosyoloji de bunları tanımaz. Bu bakımdan sosyoloji eşsiz bir disiplindir ve pek çok yorumcu tarafından onun ölümcül zayıflığı olarak tanımlanabilecek şey (güvertesine başka yerlerden fikirler alma eğilimi, kendisi ve sözgelimi politika veya felsefe arasında yüksek duvarlar inşa edememesi) aslında onun en derin kuvvetidir.

Bu, yıllar boyunca Bauman'ın düşüncesinde hiç eksik olmamış bir temadır. Düzyazı tarzı, sadece Bauman'ın 1970'lerin sonlarından itibaren kaleme aldığı kitaplara aşina olan okurların bekleyeceğinden çok daha yoğun olsa da sosyolojinin bahisleri ve önemiyle ilgili her şeyi kucaklayan böyle bir kavrayış, 1960'larda "insanı anlamak için onun birleşik yaşam sürecinin farklı yönlerine nüfuz ederken keşfettiğimiz şeylerin hepsini bir araya getirmek zorundayız" iddiasında bulunmuş bir denemesinde de bulunabilir. Bu denemede Bauman, "birleşik" sözcüğünün sağduyuya dayalı kullanımının tersine özgün bir şekilde kullanıldığını belirterek devam eder. Neticede "dünya, bölündükten sonra bir araya getirilmiş bir şeyi ima eder; oysa zihnimizdeki şey bir bakıma, herhangi bir bölünme yaşanmadan önce var olan bir birlik biçimidir" (Bauman, 1969, 1). Dolayısıyla Bauman bir sosyolog olsa da kendine özgü bir sosyologdur. Disipline ait sınırlara şüpheyle bakılması, hatta toplumsal dünya hakkında daha kucaklayıcı ve bağlantılı bilgiler ararken bu sınırların tümden göz ardı edilmesi gerektiğine inanır.

O halde Bauman'ın yaptığı şey eklektizm ve açık fikirliliğin etkisi altında yapılan sosyolojidir. Fakat bu kendi kendini abartmanın ve kendi kendine böbürlenmenin eklektizmi değildir. Temel olarak insan yaşamının çok geniş bir kapsama oturması, çeşitli olması ve tek bir başlık altında toplanmasının imkânsız olmasının zorunlu kıldığı bir eklektizmdir. Bauman, erkeklerin ve kadınların yaşamlarının açık uçluluğunu anlama görevine uygun olabilmek için açık uçlu bir sosyoloji türüne ihtiyacımızın olduğunu söyler. Bauman'ın çalışmalarının, genel olarak "toplumsal düşünce" denebilecek şeyle uğraşan bir dolu insana bu denli çekici gelmesinin ve kitaplarının, geleneksel kavranış biçimiyle "sosyolojinin" dar sınırlarını aşmayı başarmasının sebebi hiç şüphesiz budur.

Bu sosyoloji anlayışının (Bauman'ın yaptığı şeye dair anlayışının) ilginç içerimlerinden biri, bu kitaptaki ilginç anlardan birini açıklayabiliyor olmasıdır. İlk sohbette Zygmunt Bauman'a

ıssız bir adaya hangi kitabı götüreceğini soruyorum: Yanınıza tek bir kitap alsaydınız ne olurdu? Yanıtın Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*, Weber'in *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* eseri veya daha muhtemelen Simmel'in *Paranın Felsefesi* kitabı olacağını bekliyordum. Bunun yerine Bauman bana bir dizi edebiyat eseri sıraladı ve en sonunda Arjantinli yazar Jorge Luis Borges'in ufak bir öyküsünde karar kıldı. Bu bir sürpriz olmuştu ama Bauman'ın sosyolojinin ilgi alanlarıyla ilgili özgün kavrayışı ışığında açıklanabilecek bir şeydi. Bauman'ın bakış açısına göre Borges'in kısa bir öyküsü, hemen "kanon"un parçası olarak sayılması daha kolay olabilecek her metin kadar çok sosyolojik geçerliliğe ve içgörüye sahiptir. Hatta Borges'in kısa bir öyküsü, erkeklerin ve kadınların toplumsal yaşamlarının akışını ve açık uçluluğunu her şeyi kucaklayan bir şekilde yakalama konusunda daha becerikliyse geleneksel sosyoloji kitaplarından çok daha faydalı da olabilir. Bununla birlikte Bauman'ın düşüncesinde sosyoloji ile edebiyat arasındaki bağlantı son derece açık seçik olsa da (ayrıca kitaplarında neden sık sık edebiyat eserlerine gönderme yaptığına yardımcı olabilse de) bu bağlantıyı çok aşırı bir yere vardırmamak önemlidir. Her şey düşünülüp tartıldığında Bauman'ın kitapları toplumsal düşüncenin inkâr edilemez örnekleridirler. Bauman'ın yaptığı şey, erkeklerin ve kadınların deneyimleyip karşılaştıkları, en önemlisi de onların *gerçek* şeyler olarak deneyimledikleri ilişkiler, durumlar ve güçler üzerine düşünmeyi hayata geçirip teşvik etmektir. Edebiyat, pekâlâ bu ilişkilere, durumlara ve güçlere yeni ve meydan okuyucu bir ışık tutabilir (özellikle edebiyat Bauman'ın favori yazarlarından bazılarına ait eserler gibiyse: Robert Musil, Milan Kundera, Georges Perec) ama *kurgusal* bir zemin üzerinde inşa edilmiş olup deneysel ve toplumsal açıdan *olgusal* olmadıkları gerçeği varlığını sürdürür.

Peki, "Bauman ne yapar" sorusunu yanıtlamanın başka bir yolu var mıdır? Evet, sosyoloji "yapar" ama bu saha içinde başlı başına önemli bir şeyler yapmaya çalışır. Kendi sosyolojisi için-

de Bauman dünyanın, bu haliyle olmak zorunda olmadığını ve bugün çok doğal, çok bariz ve çok kaçınılmazmış gibi görünen şeylerin alternatifi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu kaygı, Bauman'ın toplumsal düşüncesinin gelişimine etki etmiş temel unsurlardan ikisinin damgasını açığa vurur: Antonio Gramsci'nin post-Leninist Marksizmi ile Georg Simmel'in sosyolojisi. Bu iki şahsiyetin Bauman'ı etkileme biçimi, Peter Beilharz'la yaptığı sohbette açıkça ortadadır (bkz. Beilharz, 2001, 334-44).

Bauman'ın orada söylediğine göre Gramsci'nin yaptığı şey, kendisine erkeklerin ve kadınların her şeyi belirleyen toplumsal yapıların düşünmeyen ahmakları olmadıklarını ve onların (yani bizim) sadece dışsal uyarılara tepki verdiğimizde hareket eden varlıklardan ibaret olmadığımızı da göstermekti. Aksine Gramsci erkeklerin ve kadınların başlı başına fail olduklarını gösteriyordu. Bauman'a göre Gramsci'yi okuduktan sonra erkeklerin ve kadınların, dünyayı kendileri için yaratma becerisine ve gücüne sahip olduklarını takdir etmek mümkündü. Gramsci, hâkim düzenleyici yapıların teşvik ettiği "sağduyu" yüzünden bu potansiyelin fark edilmediğini veya kullanılmadığını gösteriyordu. Gramsci, Bauman'a şeylerin farklı olabileceğini ve erkeklerin ve kadınların inşa edebilecekleri alternatiflerin olduğunu göstermişti. Bu, Bauman'ın kültürü "geleceğe bastırılmış bir bıçak" olarak kavramasına çok uygun düşen ve düşmeye de devam eden bir etkiydi (bkz. Bauman; 1973, 1999a). Bu terimlerle bakıldığında kültür, aynı anda hem bir alternatifin olduğunu fark etmenin ifadesi hem de erkeklere ve kadınlara içinde yaşadıkları, çalıştıkları ve öldükleri dünyayı farklı ve otoritelerce onaylanmamış yollarla düşünmeleri için yapılmış bir teşviktir. Ayrıca Gramsci'nin, dünya toplumsal eylemler ve faillerle yaratılabilen bir şeydir, diyen içgörüsü Bauman'ın ilk yıllarında düşüncesini esir etmiş olan "resmi" Sovyet tipi komünizmden kurtulmasını sağlamıştır. Gramsci'nin eliyle entelektüel kan dolaşımına sokulmuş kafein, Bauman'ın beynine vurmaya başladıkça Sovyet sisteminin teşvik ettiği Marksizm ve sosyalizm biçiminin, erkek-

lere ve kadınlara tarihi yapanın kendileri değil de parti veya adına proletarya veya tarihsel zorunluluk denen bir soyutlama olduğunu söylemesi bakımından eleştirel bir şekilde ve şüpheyle yaklaşılacak bir şey olduğunu netleştirmişti. Bauman'ın bu sohbetlerde söylediği gibi Gramsci, kendisini Sovyet sisteminin düşüncesiz etmenlerinden kurtulurken Marx'ın düşüncesinin ahlaki çekirdeğine duyduğu bağlılığı korumasını sağlamıştır. (Bu yolla Bauman, 1950'li yıllarda Polonya'da açığa çıkan "insancıl Marksizm" veya "Marksist revizyonizm" dalgasının önde gelen düşünürlerinden biri olmuştur. Bu Marksizm kolu hakkında genel bir fikir almak ve Bauman'ın düşüncesine ait yönlerle ilginç paralellikleri için bkz. Kolakowski; 1969, 1978.)

Bauman'ın açıkladığı gibi (Beilharz, 2001, 334) Gramsci, ona toplumsal düşüncesinin *nelere* bakması gerektiğini öğretmiştir. Fakat ona, erkeklere ve kadınlara bir alternatifin bulunabilme ihtimalini düşünemeyecek kadar doğal görünen ve hissettiren dünyaya *nasıl* bakılacağını öğreten kişi Simmel'di. Peter Beilharz'la sohbetinde Bauman bunu şu şekilde belirtiyordu: "Simmel ... 'yüzeydeki' uyumsuzluklar ve çelişkiler ortadan kaldırıldığında 'aşağıda' saniyesi saniyesine işleyen bir saat mekanizması bulabileceğime duyduğum o gençlik umudunu/engelini kaldırıp attı." Bauman, Simmel'den bir mesaj daha çıkarıyordu: "her eğilimin kurşunkalemi için başka bir eğilimin silgisi var ve toplumun nasıl işlediğini daha iyi görmek için bu müphemliği ortadan kaldırma isteği, tavanı destekleyen şeyi daha iyi görmek için duvarların hepsini indirmek isteğine benziyor" (Bauman, eser: Beilharz, 2001, 335). Simmel'in Bauman'a gösterdiği şey; sosyolojinin işinin, toplumsal dünyanın düzenli bir şekilde işlediğini ve erkeklerle kadınlar böyle öngörülemez ve muğlak şekilde davranmasalar her şeyin bir dengeye kavuşacağını söyleyen her tür iddiaya şüpheli bir gözle bakmak olduğudur. Simmel, müphemlik ve belirsizliğin, toplumsal yaşamın özü olduğunu ve bundan dolayı da bu akışı kapatmadan veya yok saymadan yakalamaya çalışmanın sosyolojiye düştü-

ğünü göstermiştir (bundan dolayı da bir kez daha Bauman'ın kendine has sosyoloji vizyonuna ve kitaplarının "gerçek anlamını" söylemeyecek birinin ilkeli kamusal kişiliğine geri dönmekteyiz). Bu ışık doğrultusunda Bauman'ın, "düzen problemine" yaptığı amansız vurgusuyla Parsoncu ve post-Parsoncu Amerikan sosyolojisinde ilgisini çekecek çok az şey bulması pek şaşırtıcı değildir. Bauman'ın düzen probleminin sosyolojik bir kategoriden ziyade onun gündelik sonuçlarına katlanmak zorunda olan erkekler ve kadınlar için politik ve maddi bir problem olduğuna itiraz edeceğine neredeyse hiç şüphe yoktur.

O halde Zygmund Bauman ne yapar? Okurların dünyanın şu anki halinden farklı olabileceğini ve her şeye rağmen bir alternatifin olduğunu göstermek için eklektik bir sosyolojiden yararlanır. Fakat erkekler ve kadınlar sadece yapay samimiyet gösterilerinin felç edici deli gömleğini giymeye zorlanmadıklarında kamusal alan içinde eyleme geçebilirler.

ZYGMUNT BAUMAN BUNU NEDEN YAPAR?

Bauman'nın yaptığı *şeyleri* düşünürken *neden* bunu yaptığına ilişkin bir kavrayışa çoktan geçmeye başlamış bulunuyoruz. Erkeklerin ve kadınların dünyayı kendileri için yaratmalarını, geleceğe bir bıçak tutmalarını ve böylece zorunluluğun kısıtlamalarını kabul etmek yerine özgürlüğü hayata geçirmelerini istediği için toplumsal bir düşünürdür. İşte bu sebeple Bauman, ilk sohbetin sonunda her zaman güzelliğe ve alçalmaya dikkat etmeye çalıştığını açıklamaktadır. Güzellik insanın farklı bir dünyayı yaratma ve düşünme becerisinin ifadesiyken (bu dünyanın zorunluluklarının ötesine geçme durumudur) alçalma (ıstırabın fiziksel alçaltıcılığı veya yoksulluğun maddi alçaltıcılığı) zorunlulukların ihtimaller üzerinde ve karşısında birikip yığılmasıdır (Bauman'ın küreselleşmenin beşeri sonuçları ve "yeni yoksul" kalabalıklarla ilgilenmesinin sebebi budur: Bauman; 1998a, 1998b). Fakat "Neden?" sorusunda bunları bile aşan bir şeyler vardır.

Bauman'ın düşüncesinin çok sayıda niteliği içinde en önemli ve ikna edici olanlardan biri ahlaki titizliği ve ciddiyetidir. Çok sayıda toplumsal düşünürün aksine Bauman, ahlakla ilgili soruların kişisel zevklere, belli grupların tutumlarına ve deneyimlerine yahut da metodolojik prosedürlere indirgenebileceğini düşünmez. Ahlaki soruların analiz edilip sözde daha temel bir şeylerin içinde yorumlanabileceğine de inanmaz. Aksine Bauman (nitekim bu sav eldeki kitabın büyük bölümü boyunca varlığını gösterir) ahlakın zaman içinde ötekine bağlılıkla ilgili olduğunu ileri sürer. Ahlak geçici heveslerle ilgili olmayıp aksine benim gibi oldukları sürece insanlarla değil insan *olarak* insanlarla ilgili bir şeydir. Ahlakın en temel insani mesele olduğuna inanır çünkü ömrümüz boyunca genel olarak başka insanlarla ve özel olarak da az sayıda önemli kişiyle karşılaşmamız daimi ve kaçınılmaz bir olgudur. O halde Bauman'a göre toplumsal düşünce, içeriği ve kaygıları bakımından bölünmez derecede ahlakidir. *İnsanlık* ile ilgilidir.

Yaptığı işin bu yönü, Zygmunt Bauman açısından Janina Bauman'ın *Winter in the Morning*'i tarafından netleştirilmiştir. Janina Bauman şunları yazmıştır: "Zulmün en zalimane yanı kurbanlarını yok etmeden önce insanlıktan çıkarmasıdır. Ve ... mücadelelerin en zoru gayri insani koşullarda insan kalmaktır" (1986, x). İşte bu Zygmunt Bauman'ın sosyolojisinin kalbinde yatan etik vizyonu büyük oranda özetleyen bir ifadedir (şüphesiz *Modernite ve Holokost*'un baskın teması olarak da okunabilir, 1989). Toplumsal düzenlerin nasıl herkesi insanlıktan çıkarma gayretine ortak olduklarına bakar. Fakat Bauman, kolay seçeneği seçmek ve her şeyin gayri insaniliği karşısında çaresizce teslim olmak yerine insanlık ihtimalini kurtarmaya çalışır. Vurgulanan nokta, ötekilere zalimce davranmayı kolay ve sonuçları olmayan bir şeye dönüştürmüş gibi görünen toplumsal ve tarihsel koşullarda yaşasalar bile insanların insanlık dışı mahluklar olmak *zorunda olmadıklarıdır*. İnsan olmayı seçmek her zaman mümkündür, ahlaklı olmayı seçmek her zaman müm-

kündür. İşte insanlık onurumuz bu tercihte yatar. Ahlaklı olma tercihinin her zaman yapılabileceğini çünkü bu tercihin imkânsız olduğunu söyleyen tüm yapıların ve düşüncelerin de tümüyle tesadüfi olduklarını göstermek sosyolojinin rolüdür.

Toplumsal düşünce insanlık *içindir*. Bauman, Beilharz'la sohbetinde şöyle açıklıyordu: "Janina'dan *wertfreiheit*'in [değer özgürlüğü], beşeri bilimler açısından boş bir hayalden ibaret olmayıp aksine tamamen insanlık dışı bir sanrı olduğunu; sosyoloji yapmanın sadece hayattaki insanlığa faydalı olduğu sürece anlamlı olduğunu, en nihai değerlendirmede insani ve insanlık dışı hayatlar arasındaki farkı yaratan tek şeyin insani tercihler olduğunu öğrendim." Ardından da bu odağı, insani veya insanlık dışı hayatlara kapı aralayan tercihlere çeviren bu içgörüyü *felsefi olarak* değil de *sosyolojik olarak* takip etmiştir: "Ve toplumun da bu tercihleri daraltmaya ve belki de tümden yok etmeye yarayan ustalıklı bir mekanizma olduğunu öğrendim" (Bauman, Beilharz; 2001, 335). Bu *sosyolojiktir* çünkü bugün insan olmanın karşılık geldiği şeyin niteliklerini anlamak istiyorsak insanların kendilerini içinde buldukları koşullara bakmak zorundayız. Ayrıca bunlar sosyolojik bir düşünme biçimine bağlı olduklarından Zygmunt Bauman'ın bu ahlaki taahhütleri ve iddiaları spekülasyon olmaktan çıkar ve dünyadaki alçalmayla ıstırabın bilinmesini ve olduğu şekliyle yani kötülüğün ürünleri olarak adlandırılmasını sağlayacak ölçütlere dönüşür. Bauman hiçbir şekilde ahlaki taahhütlerini gerekçelendirme ihtiyacı duymaz. Aksine bu taahhütlerin zorunlu kıldığı eleştiriler üzerinden kendisini gerekçelendirmesi zorunlu olan dünyadır. Bauman, dünyaya ve onun erkeklerle kadınlar için taşıdığı anlama şüpheyle bakar. Erkekler ve kadınlarla onların ahlaklı olma tercihinde bulunabilme (yani insan olmayı seçebilme) becerilerine şüpheyle bakmaz.

Bunların hepsi, Bauman'ı sosyolojiye politik bir platform veya hareket olarak bakıyormuş gibi gösterebilir. Öyle bakmaz. Bauman, sosyologların nihayet dünyayı derleyip toplayabilecek

ve tüm insanların barış ve ahenkle yaşadıklarından emin olabilecek insanlar olduklarına inandığı için sosyolojiyle uğraşmaz. Sosyolojinin neden yapılması gerektiğini bu tip yorumlarla açıklayan yaklaşımları açıkça reddeder (örneğin bkz. Bauman, 1987). Aksine Bauman, sosyoloji pratiğini onun ötesinde duran ve sadece toplumsal düşünürler topluluğuna değil de tüm erkeklere ve kadınlara seslenen değerlere bağlar. Bauman'ı harekete geçiren şey insanlığa koşulsuz şartsız duyduğu saygıdır. İnsanlık onuruna bağlıdır.

Bu, gündelik yaşamın aşağılamalarının aşılmasına ve tam tersine pratikte ve hayal gücünde, insanlığa uygun bir alternatif yaratmak için uğraşılmasına dayanan bir onurdur. Sosyoloji, hâkim yapıları, ilişkileri ve kurumları can havliyle muhtaç oldukları o zarar görmez görünümden yoksun bırakmasıyla bu yeniden tasavvuru ve yeniden pratiğe geçirmeyi mümkün kılmada önemli bir aktördür. Fakat bu uğraşın ihtiyaç duyduğu şey, özel kişilerle yakın olmaya duyulan kamusal arzu yüzünden tüm umutları ve ihtiraslarının vurulup yok edilmesinden korkmadan bir araya gelebilecekleri bir kamusal alandır. Ancak kendimize güveniyorsak umut edebilir ve arzulayabiliriz: Maddi güvenliğimize, benliklerimize güveniyorsak. Böylece bir kez daha başladığımız yere, Zygmunt Bauman'ın neden özel bireyleri kamusal karakterlerden daha önemli bir konuma getirmeyi azimle reddettiğini açıklayan ilkeli sebeplere dönmekteyiz.

O halde Zygmunt Bauman bunu neden yapar? İnsanlığa bağlı olduğu için.

SONUÇ

Umarım şu an Zygmunt Bauman'ın toplumsal düşüncesinin ilgilendiği hususları ve karakterini biraz daha anlamak mümkün olmuştur. Bu kitaptaki sohbetler, bu anlayışın biraz daha ileriye taşınmasına ve aslına bakılırsa metinlerinin derinlerindeki akımların netleştirilmesine yardımcı olacaktır. Gayet açık olması gereken bir şey de, yaşadığımız günün özünü yakalama-

da çok başarılı olan kitapların yüzeyinin altında, Bauman'ın çalışmasına rehberlik eden ve kanımca *her zaman* etmiş şeyin, *insanlığa* duyulan derin ve gözü kara bağlılık olduğudur. Bu bağlılık farklı zamanlarda farklı biçimler almış ama asla kaybolmamıştır. Bu, Zygmunt Bauman'ın asla gözden kaçırmadığı bir şeydir. Onun sesini bu denli kendine has, meydan okuyucu ve anlamlı kılan şey de bu bağlılıktır. Bauman'ın kim olduğunu, yaptığı şeyi ve bunu neden yaptığını anlamamız açısından bu bağlılık temel bir konumdadır.

Fakat Zygmunt Bauman'ın toplumsal düşüncesinin öğrettiği son bir ders daha vardır. Dikkat dağıtan geçici şeylerin cazibesine rağmen ve bunlar karşısında *adanmışlığın* erdemini öğretir. İnsanlığa bağlılığın kendisi bir benlik bağlılığını da gerektirir. Bauman, 1972'de Leeds Üniversitesi'nde verdiği açılış seminerinin sonlarına doğru şöyle demişti: "İyileştirdiklerini iddia ettikleri marazlardan çok daha zararlı olabilecek modanın tuzaklarına düşme konusunda her zamankinden dikkatli olmak zorundayız. Mesleğimiz, romantik olmaktan uzak bunca yılın ardından yine cesaretin, tutarlılığın ve insani değerlere sadakatin test edildiği bir sahaya dönüşebilir" (Bauman, 1972, 203).

Zygmunt Bauman, bize mesleğin açıkça toplumsal düşünürlerden talep ettiği şeyleri, peşlerinden nasıl gidilmesi gerektiğini ve hepsinden önemlisi de neden bu çabayı göstermeye değer olduğunu öğretmektedir.

Keith Tester

Sohbet 1

Bağlam ve Sosyolojik Ufuklar

KEITH TESTER *1950'lerin başlarında Polonya'dayken sosyoloji kariyerine başladın. Muhtemelen o dönemin Polonya'sında sosyoloji, en azından ilan edilmiş hedefler açısından Nazi işgalinin enkazından sonra insanlara uygun bir dünya yaratmaya çalışmak gibi daha geniş bir projenin parçasıydı. Sosyolojinin, dünyanın değişmesine yardımcı olabileceğine dair bir algı olmalı (çok farklı bir durumda bulunan bir sosyolog olarak asla savunamadığım bir hassasiyet bu; sosyolojinin dünyayı değiştirebileceğine asla inanmadım). Polonya bağlamında sosyoloji hakkında bir şeyler söyleyebilir misin ve daha kişisel olarak neden felsefe, estetik veya mühendislik değil de sosyolojiyi tercih ettin. Basit ifadeyle: Ellilerin başında Polonya'daki sosyoloji. Senin için neydi ve hangi yollar seni ona taşıdı?*

ZYGMUNT BAUMAN Çocukluğumun erken dönemlerinden bu yana, muhtemelen her biri bir yerlere giden ama hepsi bambaşka bir yöne bakan bir çift raydan diğerine geçtiğimi söyleyebilirsiniz. Belki de farklı yörüngeler arasında gidip gelmeyi başlı başına bir yörünge gibi gösteren bir meta anlatı vardır. Fakat *gerçekten* böyle bir anlatının olduğunda ısrar etmek, mantıkla aramızdaki romantik ilişkiyi çok fazla esnetmek olur.

Kimi zaman Janina'yla içki eşliğinde hayali bir oyun oynuyorum. Hitler ve savaş diye bir şey olmasaydı ikimize ne olurdu? En başta hiç tanışmamış olurduk muhtemelen. Tanışmış olsaydık da evlenmemize hiç izin verilmezdi: Aramızda savaştan önceki Polonya koşullarında müzakere bile edilemeyecek kadar yüksek bir sınıfsal bariyer vardı. Yüksek eğitimin yakınına bile yaklaşamazdım. Çocukken çalışkan bir öğrenci olarak sayılırdım ve okumaya doymayan bir biriydim (halen olduğu gibi o zaman da Polonya kültürü ve edebiyatının zenginliği beni her şeyiyle ve gerçekten büyülüyordu; ne var ki aşkım karşılıksız kalmaya mahkûmdu) ama Polonya üniversiteleri Yahudi adaylarla ilgili *numerus clausus* ve hatta *numerus nullus* kuralını katı bir şekilde göz ettikleri için onlara kabul edilmemin olanağı yoktu; ayrıca yoksul olan anne babam, varlıklı Polonyalı Yahudilerde yaygın görülen şeyin aksine beni yurtdışında okutacak parayı bulamazlardı. O dönemde bir sosyolog olur muydum? Çok büyük ihtimalle bir akademisyen bile olamazdım.

1 Eylül 1939'dan bu yana bir güzergâhtan diğerine geçmekten, yatakların "yeniden yerleşemeyecek" kadar hızlı değiştiği ve görünüş itibariyle sonu hiç gelmeyen bir dizi "yer değişikliğinden" başka bir şey olmadı. Taşın yuvarlanmayı bırakması, en azından ciddi ölçüde yavaşlaması ancak Leeds'te durduğumuz 1971'de oldu (oraya "yerleşmek" daha da uzun vakit aldı). İşin komik yanı, bir köpekten çok kediye benzemem. Huzursuz bir sahibin kaprislerini takip etmek yerine bir yere bağlılık geliştirme eğilimindeyim. Tercih yapacak bir konumda olsaydım

size bütünüyle farklı bir öykü anlatıyor olurdum (yani böyle bir durumda öykümle ilgilenmeniz halinde).

Janina'nın tersine ben Nazi işgalinden kaçmayı başardım ve Nazilerle tek şahsi karşılaşmam (Polonya'nın işgalinden birkaç yıl sonra) bir silahın namlusu üzerinden oldu. Rusya'nın en kuzey derinlerindeyken fizikçi olmayı düşlüyordum. Hatta bir ders dizisini ilk iki yıl boyunca almayı da başardım (yazışmalar yoluyla: Bir "Batılı" olarak üniversitelerin bulunduğu büyük şehirlere girmeme izin verilmiyordu). O dönemde sosyolojiyi pek düşünmediğim gibi Stalin'in Rusya'sında ortada düşünülecek pek bir sosyoloji de yoktu.

SSCB bünyesinde kurulan Polonya Ordusu'na katılmak için gönüllü olduğum anda fiziğin yan ocaklardan birine konması gerekiyordu ve tümüyle sönünceye kadar da orada kaldı. Hayal gücümü başka şeyler ele geçirdi. Orduyla birlikte, savaştan önceki sefaletini ve geri kalmışlığını ağırlaştıran bir savaşla harap olmuş bir ülkeye savaşa savaşa geri döndüm. Onu sefaletten ve yüzyıllara yayılmış geriliğinden çıkarıp kaldırmak heyecan verici bir görevdi. Fakat yeni güçler bundan çok ama çok daha fazlasını vaat ediyorlardı: İnsanlar için hayatlarını anlamlı kılacak kadar işin olmadığı ve onları canlı tutacak kadar ekmeğin de bulunmadığı bir ülkede boğulan insanların günlük zulümlerine, ayrımcılığa ve küçük düşmanlıklara son vermek. Herkese *onurlu bir yaşamın eşitliğini* vaat ediyordu; ormanlardan ve cepheden nefes nefese yeni dönmüş on dokuz yaşında biri için bu yeter de artardı. Zamanı büyük patlamaların ve kara deliklerin gizemlerini kavramaya çalışmak için harcamalı mıydı sahiden? Başka kara delikler bir süre daha gizemlerini korusun dedim; en başta harabe halindeki ülkem ve yeniden dirilişinin büyük patlaması geliyordu.

Sosyolojinin dünyayı değiştirebileceğine asla inanmadığınızı söylediniz. Ben inandım (değiştirme işinin nasıl yapılabileceği ve yapılması gerektiğiyle ilgili görüşlerim radikal bir şekilde değişmiş olsa da şu anda inancımı yitirdiğime yemin

edemem). Evet, sosyoloji dediğiniz gibi "daha geniş bir projenin parçası"ydı ve bu proje, insanların içinde insan gibi yaşayabileceği insani koşulları bulup yaratmaktı.

Fakat Varşova Üniversitesi'ne uygunsuz bir anda, kısa ama kısa diye daha az berbat olmayan bir "Stalinleştirme" hadisesinin ortasında katıldım. Stalinleştirme Polonya'da asla Sovyet yörüngesindeki diğer ülkelerde olduğu kadar ileri gitmedi ama savaştan önce sosyal bilime öncülük etmiş kişilerin (en acısı da Stanislaw Ossowski'nin) derslerini askıya alacak kadar ileri gitmişti. Yüksek lisans sınavlarımı felsefe alanında verdim ama kısa süre sonra "eski tutucular" geri döndü ve sosyolojiye tam akademik statü verildi. Ayrıca hızla kamusal ilginin merkezine yerleşti. "Toplum" politik görüşleri ne olursa olsun herkes için önemliydi: Peter Drucker'in Reagan'laşmış/ Thatcher'laşmış "kamuoyu" özetinden çağlar öncesiydi ("Artık toplumun sunabileceği hiçbir kurtuluş yok"). İnsanların feci halde kurtuluşa ihtiyacı vardı ve kurtuluşun alacağı renk veya biçim ne olursa olsun tek *gelebileceği yer toplumdu.* Sosyoloji o toplum hakkında hakikati söyleyecekti. Kurucusu ve ilk editörü olduğum, üç ayda bir çıkan kalın ve ağır akademik dergi *Sociological Studies*'in [Sosyolojik Araştırmalar] [b. 1961] ilk sayısı, yayımlandığı ilk gün sokak büfelerinde satıldı.

Bırakın karşıt bir görüşü ve özellikle açıkça dile getirilen karşıt bir tutumu, "başka bir kanaatin" bile hiçbir şekilde olmadığı bir yerde Polonya toplumu veya herhangi bir kesitinde olup bitenler hakkında aktarılan tüm bilgiler "hakikat"ti. Hakikat kavgacı/ rekabetçi bir kavramdır ancak bir rekabet içinde ve bir meydan okuma karşısında onun ayrıcalıklı statüsünü takdir edersiniz. Sırf başka bir yerde birileri çıkıp bağımsız bir hikâye anlatma yetkisine sahip olduklarını iddia ettikleri için öfkeden kuduran parti hiyerarşisinin bitmek bilmez saldırıları karşısında elimizdeki "verileri" korumak, ilan ettiğimiz şeylerin gerçekten de *hakikat* olduğuna inanmamızı aşırı kolaylaştırıyordu. Nitekim "aydınlanmış kamuoyunun" geri kalanı da buna ina-

nıyordu. Bu hak edilmeden elde edilmiş hakikat hakemliği, sosyolojiye inanılmayacak kadar yoğun bir itibar sağlamıştı. Neticede cesaret kırıcı olduğu görüldü: Ne kadar sefil, boş ve yarım yamalak da olsa sosyoloji adıyla aktarılan her ufak bilgi parçası, huşu ve kalabalıkların alkışlarıyla karşılanıyordu. Eşik iyice aşağıya çekilmişti, neyin iyi ve kötü sosyoloji olduğu net değildi. Daha sonrasında serbest bir kanaatler pazarının gelişi, bir bakıma bozuk bir serada yetişmiş olan sosyologları hazırlıksız yakaladı ve pek çoğu için travmatik bir deneyimdi. Fakat 1950'lerde otoritelerin çokluğundan doğan belirsizlikler, uzak ve çok da öngörülmeyen bir geleceğin konuları olup çılgınlaşan bir fantezi ürününden pek de farklı değildi.

Geçmişte öğretmenlerinizden ikisinden, Stanislaw Ossowski ile Julian Hochfeld'ten bahsetmiştiniz. Toplumsal düşüncenizi anlamanın anahtarlarından ikisi olduklarını söylemek abartı olmayabilir. Yine de bu isimler, Batı'da neredeyse hiç bilinmeyen kişiler. Sonuç olarak fikirsel bağlamınızın önemli bir yönü, okurlarımızın çoğu açısından bir hayli gizemli. Ossowski ve Hochfeld, yapıtları ve örnekleri hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz?

"Stalinleşme" hadisesi sona erer ermez Varşova Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji Bölümü, içinde sosyolojinin çeşitli geleneklerinden her türlüsünün aynı çatı altında toplandığı ve karşılıklı söyleşiler içine girdiği güçlü bir düşünce merkezine dönüştü. Bu niteliğiyle gerek Doğu'da gerek Batı'da gerçekten emsalsiz konumdaydı. Dönemin akademik sosyoloji merkezlerinin hem "arkasında" hem de "önünde" olduğunu söylemekten kendimi alamıyorum. Ellilerin sonunda yabancı yerleri ziyaret etmeye başladığımda başka yerlerde öğretilen sosyolojik vizyonların ona kıyasla ne kadar tek taraflı ve dar profilli olduğunu görünce şaşkına dönmüştüm. Varşova haricinde nerede Marksist ve pozitivist gelenekler, bilimsel ve insancıl sosyolojiler, evrimci ve yapısalcı yaklaşımlar, toplumsal gerçekliğin "doğacı" ve "kül-

türcü" bakışları, istatistiki ve hermenötik stratejiler birbirlerini dışlamak yerine tamamlayan canlı alternatifler olarak birlikte öğretiliyor ve krono-politik bir deli gömleğinin dışında tutuluyordu ki? Varşova'daki öğretmenlerimin bana aşıladığı sosyoloji anlayışı, süregelen ve bitiş noktasından çok uzakta bir söylemin, öz-irdelemelerin ve kesintisiz tekrarların sosyolojisiydi. Toplumsal düşünce tarihi bana, hâlâ onları kesip parlatma işinin devam edeceği kıymetli mücevherle dolu bir alanmış gibi geliyordu. Sosyolojik geleneğin adeta "Whig tarihi" gibi insanların ahmaklıklarının, cehalete ve önyargılara karşı açılan cesur savaşın, tek ve bölünmez nitelikteki bilimsel hakikat ile ilkel zihinlerin tuhaflıkları ve hatalarından oluşan alacalı bir yığının yan yana getirilmesinin öyküsü olarak öğretildiğini görünce şaşırmıştım (ve soğumuştum!).

Sosyolojik yaşamımın en başında beni; sosyoloji kendi tarihini arkasında bırakıp asla geriye bakmayan bir fizik türüdür (veya öyle olmalıdır) ve sosyoloji henüz bu seviyeye varmamışsa çelişkileri ve şüpheleri ortadan kaldıracak doğru ve düzgün araştırma metodolojisini keşfedemediği veya "olgunlaşmadığı" içindir, diyen fikre karşı kesin bir şekilde aşıladıkları için Ossowski ve Hochfeld'e çok minnettarım. Onlardan öğrendiğim şey sosyolojinin, insanlara ait "canlı deneyimler" hakkında, bu deneyimlerin kendisi kadar geçici ve saplantılı bir şekilde kendisini güncelleyen yorumlar yapmaya devam etmek dışında hiçbir anlamının (ve başka bir faydasının) olmadığı ve olamayacağıydı. İkisinde de hayran olduğum şey, anlamaya duyulan tutkulu ihtiras ile muhtemelen anlama görevinin asla bitmeyeceğini bilmekten gelen tevazunun karışımıydı: Ama aynı zamanda, sosyoloğun bilgince yorumlarının, hayatın meydan okumalarıyla gündelik mücadeleler veren insanlara faydalı olmasını sağlayan şeyin tam olarak bu eksikliğin farkındalığından ileri geldiğini söyleyen kanaatti. Çok, çok sonraları Franz Rosenzweig'ın "soyut" ve "konuşan" düşünce arasında yaptığı ayrımla karşılaştım. "Soyut" düşünür hakikati baştan bilir, ken-

disinden başka hiç kimse için düşünmez ve kendisinden başka kimse için konuşmaz; oysa "konuşan" düşünür hiçbir şeyi öngöremez ve "öteki"nin sözlerini beklemek zorundadır. Sadece kulakları değil ağzı da olan biriyle konuşur. Konuşma başladığında nerede biteceğini bilmez: İpuçlarını başkalarından alır. Bu sözcükleri okuyunca o tuhaf *deja vu* hissine kapıldım. Bu sözcükler, öğretmenlerimin öğrettiklerini özetliyormuş gibi göründü ve onlar bana azimle "konuşarak düşünmenin" yanında olmamı öğrettiler.

Aralarındaki sayısız farklılığa rağmen Ossowski de Hochfeld de politik açıdan sosyalistti ve akademik çalışmaları ilhamını etik saiklerden alıyordu. Tahminimce sosyolojik misyonun başlıca anlamını, insanların acı çekmesinde ve ıstıraplarının toplumsal nedenlerini anlamanın sefaletlerini azaltmalarına yardımcı olma ihtimalinde, hatta sefaletin toplumsal üretimini sona erdirme olasılığında görüyorlardı. Bir muhalefetle umut karışımı. Düşüncenin dünyayı değiştirebileceğine inandıklarından emin değilim ama dünyanın olduğundan daha farklı olabileceğine ama öz irdelemeler ve derin düşünceler olmadan değişmeyeceğine kesin gözüyle baktıklarına hiç şüphem yok. J.B. Cabell'in (Amerikalı bir roman yazarı) belirttiği gibi iyimser biri olası dünyaların en iyisinde yaşadığımızı ilan ederken karamsar biri bunun doğru olmasından korkuyorsa Ossowski ve Hochfeld ne iyimser ne de karamsar kampta yer alan kişilerdi; sadece işini iyi yapan sosyologların olması gerektiği yerdeydiler.

Bu kalibredeki düşünürlerin Polonya sınırları dışında küçük bir etki yaratmış olmaları çok acı. Ossowski'nin sınıf ve tabakalaşma sistemlerini "düşünme modelleri" olarak ele alan derin fenomonolojik sorgulamaları İngilizceye çevrildi ama hak ettiği değeri hiç göremedi. Çoğunlukla tuhaf bir politik unsur olarak alındı: Marksist bir ülkeden çıkan ve Marksizme eleştirel bakan bir kitap. Sosyal psikoloji, sanat sosyolojisi ve kültür çalışmalarıyla ilgili diğer eserleri asla çevrilmedi ve sosyoloji mes-

leğiyle ilgili program niteliğindeki çalışmaları da İngilizcede erişilebilir değildir. Hochfeld'in çalışmalarına gelirsek sadece, geniş kesimlerin okumadığı süreli yayınlarda yayımlanmış seyrek sayıda deneme İngilizce olarak mevcuttur (Rosa Luxemburg'un meşhur kitapçığı etrafında kaleme aldığı, devrimlerin kaynakları ve tuzakları üzerine yaptığı mükemmel çalışması bulunmaz). Bu büyük bir talihsizliktir ve Batı sosyolojisi için büyük bir kayıptır. Yine de bir "öğretmen" bir okutmandan veya yazardan daha fazlasıdır ve Ossowski ile Hochfeld'in birer öğretmen olarak sahip oldukları büyüklüğün tümünü kitaplarından yola çıkarak kavramanın mümkün olabileceğinden şüpheliyim. Beni biçimlendiren yılları bilgi ve ilham almak için onlara bakarak geçirmiş olmak benim açımdan gerçekten de büyük şanstı.

Bir sosyolog olarak ilk gelişim sürecinizde "temel metinler" nelerdi ve "temel düşünürler" kimlerdi? Daha belirgin bir ifadeyle klasik toplumsal düşünürlerden, Marx, Durkheim, Weber ve Simmel'den neler aldınız? Belki size "Issız Ada Diskleri" sorusunu da sorabilirim? Issız bir adaya bırakıldınız ve yanınıza tek bir kitap alabiliyorsunuz: Ne olurdu?

Öğrencilik yıllarımda "klasik" kavramının (veya bu hususta "sosyolojinin kurucu babaları" tabirinin) titizlikle Marx-Weber-Durkheim üçlüsüne veya başka seçilmiş bireylere uygulandığını hatırlamıyorum çünkü bu daha sonra, büyük oranda Talcott Parsons'un etkisiyle alışkanlığa dönüşmüş bir şeydi. Her sosyoloji türü kendi etiyolojik mitlerini örer ve kendi fikir babalarını çağırır; ayrıca atalarının seçilme biçimini ve bu seçime atfedilen önemi de seçer. Parsons'un sosyoloji tarihini, her şeyi kucaklayan ve nihai bir Parsons'çu sentezle sona eren, kesintisiz bir ilerleme çizgisi olarak yeniden yazma mücadelesi, kiliseyi andıran kuramsal bir tahakküm kurma çabasının üzerine atılmış entelektüel bir cilaydı (neyse ki kısa sürede çatlayacaktı) ve böyle bir çabanın kendi azizlerine, bileşimi katı bir şekilde kont-

rol edilen bir Panteon'a ihtiyacı vardı. Her tür tekel olma iddiasına şüpheyle bakan ve bunlara direnen, davetkâr biçimde açık bir sosyolojinin irfanını kanonlara ve apokriflere ayırmasına hiç gerek yoktur. Varşova sosyolojisi de kesinlikle bunu yapmamıştır. Atlantik'in diğer yakasından esen rüzgârlar kanonlaştırma çabalarının haberlerini taşıdığında onlara kulak dikmiş daha genç meslektaşlarının aksine Ossowski ve Hochfeld'in eleştirel bir kural olarak onlara büyük oranda kayıtsız baktıklarını ve gerekli olduğunda pek de faydalı bulmadıkları yeni modaya karşı koymak için sıkı bir mücadele verdikleri görüldü.

İyisiyle kötüsüyle Weber'in veya Durkheim'ın yapıtlarında (veya bu hususta başka yapıtlarda), onlara zengin ve sürekli genişleyen bir toplumsal düşünce geleneğinde bu denli farklı ve ayrıcalıklı bir statü atfedilmesini, bunu onun süregelen canlılığı ve bereketliliğine katkı sunmuş başka bileşenlerin zararına yapılmasını mazur gösteren şeyin ne olduğunu hiçbir zaman anlayamadım. Durkheim'ı, Montesquie, Diderot ve Rousseau'dan başlayıp Claude Saint-Simon ve Auguste Comte üzerinden Mauss ve Halbwachs'a uzanan "sosyolojik sosyologların" uzun listesi içinde gördüm. Weber ise içine Dilthey, Windelband ve Rickert'ı alan ama örnek olarak Werner Sombart'ın da yer aldığı ayrı bir çizgiye aitti. Bir de sosyoloji yapmanın geçmişten kalma ve bugüne ait yollarının hemen hemen hepsini içine alan, Polonyalı büyük toplumsal düşünürlerden geniş bir dizi vardı: Gumplowicz, Kelles-Kraus, Krzywicki, Czarnowski, Znaniecki...

Sanırım "kanonik metinlere" saygı ve hürmet duymayı öğrenememem (günümüzün şöhretli isimleriyle kurduğum ilişkilere de uzanan, eğitilmiş bir beceriksizlik bu) model akademisyenlerin gözünde ilk günahımdır. Bu başarısızlık akademik yaşamımı daha kolay hale getirmedi: Tefsir sanatında, içi boş metinlere "harfi harfine sadık kalmada" hiçbir zaman iyi olamadım ve benim herhangi bir okula veya parti yönetim kuruluna kabul edilmeme hep engel oldu. Yerleşik grupların hiçbi-

rinde yerim yoktu. Fakat bunun karşılığında bana ait olmanın getirdiği konforlarla değiştirmeyeceğim bir özgürlük türü verdi: İlham verici bulduğum her kaynaktan yararlanma ve onlardan yararlanmaya ne kadar değer buluyorsam o kadar çok yararlanma özgürlüğü.

Bu da beni sizin "ıssız ada" sorusuna getiriyor. Benim için Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı, Georges Perec'in *Yaşam: Kullanma Kılavuzu*'nu, Jorge Luis Borges'in *Labirentler*'ini ve Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler*'i arasında karar vermek çok zor bir iş. Bu kitaplar arzulamayı öğrendiğim ve boş yere ulaşmaya çalıştığım her şeyi örnekliyor: Manzaraların genişliği, insan düşüncesinin hazinesine ait tüm bölmelerde evde hissetmek, insani deneyimlerin ve hassasiyetlerin çok yönlülüğünü henüz keşfedilmemiş olasılıklarına kadar duyumsamak; ustalaşmayı çok istediğim ama ne yazık ki hiç yapamadığım ve yapamayacağım bir düşünme ve yazma üslubu. Tercihlerimi sınırlamam için baskı yapılacak olursa muhtemelen Borges'in "Çatallanan Yollar Bahçesi" ile yetinirdim.

1950'li yılların ortalarında İngiltere'de, Londra Ekonomi Okulu'nda vakit geçirdiniz. Bu hem entelektüel açıdan hem de siyasi açıdan sarsıcı bir deneyim olmuş olmalı. Bir yanda Polonya'da uygulanan sosyoloji türü, disiplinin LEO'da karşılık geldiği şeyden çok farklı olmalı ve diğer yanda da o dönemde Polonya ile Britanya'daki sosyologların yüzleştiği sorunların ve olasılıkların çok farklı olmasından etkilenmiş olmalısınız.

LEO'ya "Polonya Ekimi"nde kurulmuş barikatların sökülüp parçalanmasından ve Wladyslaw Gomulka'nın, ulusun ondan gerçekleştirmesini umduğu o özgür ve çoğulcu toplum idealinden vazgeçmenin borazanlığını yapmasından sonra geldim (henüz "insani yüzlü sosyalizm" kavramı icat edilmemişti).[1] Hali-

1. Polonya Ekimi, Polonya'da 1956 yılından sonra Kruşçev'in Sovyetler Birliği Komünist Partisi Yirminci Kongresi'nde Stalinizmi kınamasından sonra patlak veren olaylara verilen isimdir. Polonya'da Komünist Parti, gücü ordudan koparmak için hareketi kullandı ve Haziran 1956'da Poznan'daki isyanlar sırasında kan

hazırda arkamda Britanya sosyalizmi (ağırlıkla J.S. Mill ve Fabianlar) üzerine hazırladığım doktora tezimin dışında parti sosyolojisi (partinin sosyolojik bir inceleme nesnesi olarak alınma fikrinin kendisi kafirce ve suç teşkil eden bir şeydi) ve bürokrasinin mantığı üzerine yaptığım daha kısa ama benim için oldukça ufuk açıcı bir çalışma vardı. Umutlarımızın yıkıldığını biliyordum ve neyin yanlış gittiğini, hatamızın nerede yattığını bulmaya hevesliydim. LEO'da (ağırlıkla Londra'daki en büyük keşfim olan, raflara serbestçe erişebildiğim ve alabildiğine dolu olan o müthiş kütüphanesinde) geçirdiğim yılı tamamen toplumsal hareketler ile elitlerinin diyalektiğini incelemeye ayırmam bundandı. Birkaç tanıdık edindim ve az sayıda dostluk kurdum (en başta Ralph Miliband'la); Oakeshott'un, Glass'ın, Titmuss'un ve Ginsberg'in derslerine katıldım ama en çok kitaplarla sosyalleştim. LEO'daki danışmanım Robert McKenzie'ye karşı gerçek bir bağlılık geliştirdim. Politikacı rolü oynayan kişilerin ardı ardına sorguya çekildiği seminerlerinden olağanüstü keyif aldım ve onun esrarlı modalara, "aklın kurnazlığının" politik pratiklerin anlamsızlıkları içinden parlayarak çıktığı çok yönlü, şüpheci ama ciddi bakışına hayran oldum.

Şoklar mı? LEO'da bana sosyolojinin klasikleri olduğunun söylendiği yıldı ve duyduğum şey karşısında şaşkına dönmüştü. Ayrıca felsefe ve toplumsal düşüncenin tarihini idrak etmeden

döküldü. Gomulka, Polonya Komünist Partisi'nin başkanlığına atandı ve işleri Moskova'nın arzuladığı gibi kontrol altına alma baskılarına direndi. Gomulka'nın Sovyetler Birliği'ne kafa tutuşu Ekim 1956'da Sovyet Ordusu'nun müdahale tehdidi karşısında sağlam durmasıyla doruk noktasına ulaştı. Gomulka, Polonya'yı kendine has bir sosyalizm yoluna soktu ama ekimden sonra Sovyetler Birliği'ne yöneltilen her tür eleştiriye sıkı bir sınır getirildiğinden emin oldu. Tarihçi Norman Davies'e göre "bir anlaşma yapılmıştı; SSCB'ye itaatin devamı karşısında özerk, ulusal bir komünizm çeşidi. Polonya Halk Cumhuriyeti kukla devlet olmaktan çıktı ve bağımlı bir devlet oldu" (*Heart of Europe: A Short History of Poland*, Oxford University Press, 1986, s. 10-11). Bu itibarla Polonya Ekimi yıkılan umutların ve Polonya için bozguna uğramış bir özgürlük ihtimalinin işareti olarak görülür. Hep verildiği ismiyle "Polonya Ekimi" toplumsal ve kültürel bir yenilenme veya "özgürleşme" çağının habercisi olmaktan öte bu tür girişimlerin yavaş yavaş yok edilmesinin sembolü oldu (1978, 454).

veya bu açıdan kültürün uçsuz bucaksız enginliklerinde dolaşmadan sosyoloji öğretmeni olunabildiğini de görmüştüm ve yine hayret etmiştim. Fakat araştırmalarıma ve yazılarıma bu ve diğer şoklara pek de zaman kalmayacak kadar çok yoğunlaştım.

Polonya'daki komünist rejim karşısında hayal kırıklığına uğradığınız ve 1950'lerin sonlarında çoğu yorumcunun tabiriyle "insancıl bir Marksizm" denen şeyin gelişiminde rol oynadığınız iyi biliniyor. Gramsci'nin düşüncesi bu süreçte nasıl bir rol oynadı? Daha öncesinde entelektüel gelişiminiz için taşıdığı önemi vurgulamıştınız.

Lafı uzatmadan söylersem Marksist ortodoksiden "onurlu bir şekilde azledilmemi" Gramsci'ye borçluyum. Marx'ın fikirlerine hayranlık duyarak geçirdiğim yıllara pişman değilim. Bugüne dek hâlâ benim olduklarını umduğum şu bilişsel ve değerlendirici çerçeveleri geliştirmeyi Marx'tan öğrendim yahut onun ilhamıyla bunu yaptım: toplumsal olarak üretilen adaletsizliğin her türlüsünden iğrenme, genelde insanların sefaleti için duyulan toplumsal sorumluluğu örtüp bu şekilde göz önünden kaldıran yalanları çürütme dürtüsü ve insan özgürlüğüne kelepçe takmayı düşündükleri veya bunu mazur gördükleri her anda içime kurt düşme eğilimi. Sanırım beşeri potansiyelin sonsuzluğuna ve hep eksik kaldığına olan inancım Marx üzerinden geldi.

Bir düş kırıklığı yaşanmışsa Marksizmin yaygın kabul gören "resmi" biçimine verilen kemikleşmiş formla ve her şeyden çok da Marksist eleştirileri "gerçekten var olan sosyalizme" uygulamanın önündeki resmi yasağın yanında Marksist öğretilerin ahlaki çekirdeğinin silinmesi veya önemsizleştirilmesiyle ilgili bir durumdu. Çelişkili bir biçimde Gramsci beni, düş kırıklığına uğramış diğer pek çok düşünür gibi anti-Marksist biri olmaktan, onların yolundan gidip Marx'ın mirasında kıymetli ve güncel olup hâlâ da olmayı sürdüren her şeyi kenara atmaktan

kurtardı. Müjdeyi Gramsci'nin *Hapishane Günlükleri*'nde buldum: Etik çekirdeği ve onun içine kapatılıp boğulduğu katı kabuktan atılması için hiçbir sebep göremediğim analitik potansiyeli kurtarmanın bir yolu vardı.

Sanırım insan bu tür hakikatleri başka insanlardan da öğrenebilir, hatta bunları kendi başına da keşfedebilir. Fakat dürüstçe söylemek gerekirse, kendimi evimde hissettiğim *weltanschauung*'un içinde kalmak için sıkı mücadeleler veren benim gibi bir kişi için ipucunun, resmi bakış açısının yılmaz savunucularının bile Marksist referanslarını sorgulamaya cüret edemediği bir düşünürden gelmesi kesinlikle çok faydalı oldu. Dahası *Hapishane Günlükleri*'yle karşılaşmak hayatımın bundan daha iyi bir anında gerçekleşemezdi: Deyim yerindeyse alımları ve emilimleriyle "olgunlaşmıştım".

Sosyolojik Tahayyül *kitabında C. Wright Mills, bölümlerinden ikisinin belli kısımlarının 1950'lerin sonlarında Varşova'daki Polonya Bilimler Akademisi'nde konferans olarak sunulduğunu söyler. Bu bölümlerden ilkinde Mills, sosyolojinin akıl ve özgürlük değerlerinin taraftarı olması gerektiğini, bu sebeple de beşeri özneyi "neşeli bir robota" indirgeyen (zekice "postmodern" dediği) dalgaya karşı çıkması gerektiğini söyler. İkincisinde sosyoloğun güçlülere davranışlarının sorumluluğunu aldırması ve halka şahsi kaygılarının nasıl güçlüler tarafından yaratılan kamusal meselelerle bağlantılı olduğunu göstermesi gerektiğini ilan eder. O dönemde Varşova Üniversitesi'ndeki akademik kadronun içindeydiniz. Bu sebeple Mills'in konuşmalarını gerçekleştirmesinde etkili olmasanız bile orada olduğunuzu var sayıyorum. Nasıl etkileri oldu? O dönemde "Doğulu" ve "Batılı" sosyologların arasındaki diyaloğun doğası neydi?*

Mills'in Varşova'da karşılanışı karışıktı. Çoğu kişi onunla arkadaş olmaya çalışıyor ve düşünceleriyle özlemlerine hitap ettiğini görüyordu. "Amerikan sosyolojisi"ni temsil eden her şey

karşısında sersemlemiş ve hayran olmuş diğerleriyse, şaşkına dönmüş ve mahcup olmuştu. Mills bu sosyolojiyi temsil etmiyordu. Tam tersine, Mills'in canını sıkan şey, Amerikan akademisinin en seçkin üyeleri arasında yaygın olan gözde bir hobiydi: Ne kadar haysiyetsizce olsa da kuru gürültü çıkaran elebaşlarının onurlarını zedeleyeceklerini düşündükleri ve tenezzül etmeyecekleri hiçbir çare yoktu. Neticede Mills, kutsal ineklerinin hepsine teker teker saldırmış bir kişi olarak baştan sona konformist olan sosyolojik müesses nizamın etine saplanmış bir diken gibiydi. Sapkınlığın vücut bulmuş hali, vaizleri ve hayranlarının arasında Amerikan inançlarını eleştiren biriydi. Rockefeller veya Ford Vakfı'na üye olmak üzere olan meslektaşlarımdan bazıları için Mills'in bir tür Vebalı Meryem gibi olmasında hiçbir şaşılacak yan yoktu. Paul Lazarsfeld veya Leon Festinger gibi daha az tartışma yaratan isimler, tertemiz bir coşkuyla karşılandılar (Polonya, ekim ayından sonra beyhude yere "kitlelere önderlik etme" düşleri kuranların yanı sıra komünist düşmanın çöküşünü bekleyememiş kişiler için de gerçek bir Mekke'ye dönüştüğü için Varşova'ya hac yolculuğu yapan çok sayıda insan vardı). Fakat Mills böyle karşılanmadı.

Amerika'ya olan sadakatlerini temiz tutmak için Mills'in yakınında olmaktan kaçınan insanlar, tam da yasa ve düzen güçlerine olan sadakatleri nedeniyle aynı şeyi yapan kişiler içinde müttefikler buldular. Tüm ülkelerin proleterleri Marx'ın çağrısından gitmeyi reddetmişlerdi ama müesses nizamı sevenlerin oluşturduğu sağlam ve gelişen bir enternasyonal varmış gibi görünüyordu.

Ben de yerli sosyalizm markamızı insanileştirmek isteyen (ve uman) başkalarıyla birlikte Mills'in *Sosyolojik Tahayyül*'ünü ve *The Power Elite*'ini [İktidar Seçkinleri] kendi kaygılarımızla görevlerimizin öyküsü olarak okudum. O belirgin zilin kimler için çaldığını sormadık. Mills'in kitaplarından çok şey öğrendim ve öğrendiğim şeyler esas olarak Amerika'yla ilgili değildi. Polonya'daki rejimin bekçileri, Amerikalı iktidar elitlerini eleş-

tiren baş ismin neden *persona non grata* [istenmeyen kişi] olarak ele alınması gerektiğini iyi biliyorlardı.

Fakat toplumun eleştirmenleri arasında karşılıklı bir kavrayışa varmanın çok zor bir iş olmasıyla alakalı bir noktayı aydınlatma amacıyla Mills'in ziyaretinden yararlanmama izin verin. Mills'in Varşova'da kaldığı dönemde Gomulka, arkadaşım Leszek Kolakowski'nin yazdığı bir denemeyi eleştirmek için radyoya çıkmıştı. Hepimiz titremiştik; muhbirlerimizin daha önceleri de bize birçok defa öttükleri gibi en kötüsünü bekledik. Fakat Mills sevinçliydi: "Ne kadar şanslısınız ve çok mutlu olmalısınız; ülkenizin lideri felsefi kitapçıklara yanıt veriyor! Tepedeki isimlerden hiçbiri yaptığım şeyle ilgilenmez."

Çalışmalarınız Richard Sennett ve Christopher Lasch gibi Amerikalı toplumsal düşünürlerden etkilendi ve Rorty sizin önemli "uyarıcılarınızdan" biri oldu. Fakat Amerikan sosyolojisi *büyük oranda kitaplarınızda yer almıyor. Amerikan sosyolojisine nasıl baktığınızla ilgili bir şeyler söyleyebilir misiniz?*

Amerikan sosyolojisi hakkında genellemeler yapmak son derece haince ve feci şekilde akılsızca olur. Amerika büyük bir ülke ve her kural karşısında bol sayıda istisna bulmak için çok az çaba harcamak gerekiyor. Yine de örnek olarak *American Journal of Sociology*'nin temsil ettiği şekliyle "ana akım" Amerikan sosyolojisinde kendimi rahat hissetmediğimi itiraf etmeliyim. Bazı ürünleri düpedüz sıkıcı, yavan ve ilham vermekten uzak buluyorum; diğerleriyse teknik karmaşıklıkları konunun taşıdığı önemin çok üzerine yerleştiriyor. Bütün olarak bakıldığında Amerikan sosyolojisi, Avrupalı sosyal araştırmacıların karşılaştıklarından çok farklı güçlüklerin etkisi altında gelişmiştir. Yıllarca savaş ve refah bürokrasilerinin taleplerine daha iyi yanıt verme niyetiyle onların koydukları çerçeve içinde gelişti. Benim kelime haznemle "özgürlüksüzlük biliminin" modeline yaklaştı. Bu benim sosyoloji idealime taban tabana zıt. Parsons'un kendi kendisini dengeye sokan "sistemi" bu eğilimin tamamen

meşru bir doruk noktasıdır. Onun en makul ve en "Avrupalı" yapıtı olan *The Structure of Social Action*'da [Toplumsal Eylemin Yapısı] bile (bundan sonra yokuş aşağı gitmiştir) Parsons'un zihnini harekete geçiren soru şuydu: Gönüllü faillerin rastgele davranmamaları nasıl mümkün olabilir? Bugünlerde bu iki çerçeve hızla un ufak olmaktadır (farklı hızlarda olsa da) ve pek çok Amerikalı sosyolog, "kamusal gündem" ile bağlantının adeta kaybolduğunu ve hiçbir alternatif bağın yeterince geliştirilemeyeceğini düşünmektedir. Yönelim bozukluğuyla alternatif bir *raison d'etre* bulma amacıyla yapılan çaresiz arayışlar bundandır. Ne var ki bunu sosyolojik nizamın iç mantığını takip ederek bulmak kolay olmayabilir.

Bir dizi sebepten ötürü Avrupa sosyolojisi, geçmiş tarihi nedeniyle "akışkan modern" dünyanın meydan okumalarıyla yüzleşme ve sakinleri için kendisini faydalı kılma konusunda daha iyi bir hazırlığa sahipmiş gibi durmaktadır. Amerikan toplumunun tarihinde feodalizmin ve anti-feodal devrimlerin olmadığı gibi *Burgertum* [sivil toplum] ve eleştirmenlerinin ya da ciddi bir önemi olmuş sosyalist bir hareketin de olmadığını unutmayın. Samuel Gompers ve benzerleri, bir sınıf savaşı vermek için değil göçmenlerin Amerikan toplumuna kabul edilmesini kolaylaştırmak için sendikalar kurmuşlardır. Diğer yandan Avrupa asla "Avrupa karşıtı bir faaliyet" kavramını icat etmemiştir.

Bugün Avrupa'da (ve başka yerlerde) yaşanan dönüşümleri bir "Amerikalılaşma" süreci olarak tarif etmeye meyilli sayısız gözlemciye katılmadığımı vurgulamam gerek sanırım. Amerika'nın hepimiz için geleceği gösterdiğine de inanmıyorum. Her tür sebepten ötürü Amerikan modeli evrenselleştirilebilir ve ithal edilmeye uygun bir model değildir. Ayrıca "Amerika gibi" olmak için McDonald's'tan hamburger yiyip *Friends* ve *ER* izlemek, hatta "sıfır hoşgörü" ve özel hapishanelere âşık olmaktan bile çok daha fazlasına gerek vardır. Bu sebeple Avrupalı sosyologların, incelemek için farklı bir toplum türüyle karşı karşıya gelmiş olan ve farklı meydan okumalara yanıt ver-

mek zorunda kalan transatlantik adaşlarının üslubunu kopyalamaması, hele geçici heveslerini ve zayıf yanlarını hiç taklit etmemesi gerektiğini savunmak mümkün.

Bu yanıt dolaylı bir şekilde yapıtlarınızın Avrupa'daki toplumsal düşünceyle ilişkisini öne çıkarıyor. Düşünceleriniz özellikle Avrupa'ya has bir kültürel eleştiri geleneğine çok uygun düşüyormuş gibi duruyor. Örneğin Weber, "Garb"ın eşsiz tarihinin ürünü olan bir bireyin evrensel bir kavrayışa sahip olup olamayacağını merak ediyordu; Husserl, Avrupa ruhunun krizinden bahsediyordu; Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma'nın diyalektiğini analiz etmişken Heller ile Feher, Avrupa'yı "hermenötik bir kültür" olarak tanımlamışlardı. Yapıtlarınızın bu durumuna nasıl karşılık verirsiniz?

Kavramın icat edildiği andan bu yana Avrupa bir *proje*ydi ve hâlâ da öyledir. Gayet iyi bildiğiniz gibi Avrasya kıtasının bu kuzeybatıda yer alan yarımadasının öyküsü, içini dolduran kabilelerin ve ulusların başları üzerinden onu birleştirme (daha da önemlisi iç sınırlarını silme veya onları önemsiz hale getirme) girişimleriyle kesintilere uğramıştır. Birlik bazı sebeplerden ötürü Avrupa'nın takip ettiği güzergâhın "doğal bir sonuca ulaşması" olarak görünmüş olmalı. Tüm girişimler çeşitli orantılarda askeri güçten ve tinsel sloganlardan yararlanmıştır. İhtiyatlı bir şekilde güç ve sloganlar kullanmaktan kaçınan bir tanesi haricinde hepsi doğrudan başarısız olmuş veya kısa ömürlü olmuştur. Günümüzdeki "Avrupa birleşmesi" oturma salonlarından ziyade mutfaklardan başlamıştır; kömür ve çelik kadar alelade ve tartışma yaratmayan şeylerle ilgili konuşmalar yapılmış, bu konuşmaları yapan Schumann, Monnet, Adenauer veya Spaak gibi bilge adamlar asla Avrupa kültürü, ruhu veya kaderi gibi dumanlı ve tartışmalı sözcükleri ağızlarına almamışlardır. Bugün ortak bir Avrupa medeniyetiyle ilgili konuşmalar, örtük ve hatta el altından kurulan yeni ekonomik/finansal gerçekliklerin tamamlayıcıları, üzerine atılan bir ciladır. Avrupa Sosyoloji Der-

neği, Ortak Tarım Politikası'ndan kırk küsur yıl sonra kurulmuştur ve bildiğim kadarıyla ikincisi ne kadar kırılgan ve oynak olsa da ilkine kıyasla canlılığın kusursuz bir örneğidir.

O halde Avrupa sosyolojisi nedir? Daha genel ama daha alakalı bir soruyla "Avrupa kültürü" nedir? Çok sayıda kişi onun adına konuşmuştur ve daha çok fazla kişi konuşmaya devam edecektir. Ayrıca çoğunun bunu yapmaya hakkı olduğu ve çok daha fazlasının da bu hakkı iddia edecek zeminleri olduğu için bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Ve daha önemlisi her birinin söyleyecek *farklı* şeyleri olduğu için çok sayıda konuşmacı olmalıdır. Avrupa'nın "özgünlüğünün" bir şekilde konuşmacılarının çokluğu ve çeşitliliğiyle bağlantılı olduğunu ileri sürmekten kendimi alamıyorum. Avrupa *avant le lettre* [adı konmadan önce] çoğulcu kültürdür. Gücü ve belki de eşsizliği bile bunda yatmaktadır. "Erime potası" fikri Avrupa'da doğmamıştır. Biz "Avrupalılar" çeşitlilik içinde yetiştirildik ve hayatlarımızı farklılıklarla birlikte geçirdik. Zorlu bir sanat olan farklılıklarla *barışçıl bir şekilde* yaşamayı yavaş yavaş öğrendik ama öğrenmek zorundaydık. Kimi zaman Avrupa ruhuna içkin "evrenselciliğin" ona yabancı olan şeylerle sohbet etme becerisine bağlı olduğu söylenir. Fakat kültürel (ve diğer tüm) ayrımları aşarak iletişim kurmasını sağlayan inanılmaz kabiliyeti sayesinde Avrupa'nın, evrensel insanlığın seralarından biri olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Bu muğlaklığa yer vermeyen "kimlik"ten sınırsız derecede daha önemlidir, daha ufuk açıcı ve daha ümit vericidir. Ötekini saygılı bir şekilde dikkat gösterilmeyi hak eden bir sorun olarak tanıyabilmeniz için önce kendinizi sorgulamanız ve kendi muğlaklığınızı görmeniz zorunludur. *Pensee unique* [tek düşünce] evrenselliğin en uğursuz düşmanıdır. Avrupa tarihinin büyük bir bölümü boyunca başka bir şeye dönüşme yolunda olmuştur. Gezginleri de genellikle dikkatlidir.

Ben bu ortama uyuyor muyum? Bunu fazlasıyla isterim. Umarım uyuyorumdur. Fakat dürüstçe söyleyebileceğim bir şey varsa elimden geldiğince uymaya çalıştığım.

Buradan hareketle Avrupa kültürü ile eleştirel teori arasında bir tür "seçici yakınlık" olduğu sonucu mu çıkar?

Santayana kültürü, yani tüm kültürü, herhangi bir kültürü "geleceğe doğru bastırılmış bir bıçak" olarak tarif etmişti. Kültür şeyleri olduklarından daha farklı bir şekilde yapmakla ilgilidir; geleceği bugünden farklı bir şekilde yapmakla. Nitekim her bıçak kullanılışında *o* kesimin sonuncu kesim olması niyetlense de bir şeyleri kesip biçmek, onları olduklarından ve bıçak hiç kullanılmasaydı olacaklarından farklı bir hale getirmek bir defaya mahsus yapılmış fiiller değildir. Pierre Boulez, sanatların olanaksız şeyleri kaçınılmaz şeylere dönüştürme mücadelesi olduğunu söylemiştir. "Kültürün yaptığı" şeyin ve sezgisel olarak kültür imgesini "yapı" imgesinden ayrı bir yere koyan şeyin tam olarak bu olduğuna inanıyorum. Yapı, kültürün verdiği mücadelenin en uzak ucunda ortaya çıkar. "Kaçınılmaz" şeyleri simgelerler ama aşınmak ve neticede çökmek, kültürün yorulmak bilmez ve inatçı isyankârlığı, kavgacılığı ve çalımıyla parçalara ayrılmak ve çözülmek üzere ortaya çıkarlar. Kültür bir bakıma *kesintisiz bir devrimdir*. "Kültür" demek, beşeri dünyanın (insanların şekil verdiği ve insanları şekillendiren dünyanın) Ernst Bloch'un çok güzel tabiriyle daimi, kaçınılmaz ve düzeltilemez bir biçimde *noch nicht geworden* (henüz tamamlanmamış) oluşunu açıklamak için ayrı bir girişimde bulunmaktır.

"Kültür" teriminin evrensel kabul gören kullanım şeklinin bu olmadığının farkındayım. Tam tersine: Çoğu zaman "kültür" (özellikle klasik antropolojik kullanımı içinde) yapının *soi-distant* servis istasyonunu, bir devamlılık aracını, aynılığın ve değişime direncin yeniden üretilmesini temsil etmiştir. Kültürü ilk kez gençliğimde revaçta olan "modernleşme" kuramlarının bağlamında işittim. Bu bağlamda "kültür" bir bakıma virüsü veya "böceği" andıran, geçmişten kalma bir düşünceydi; teorik tahminleri allak bullak eden şaşırtıcı dirence ve önceden çizilmiş bir "olgunlaşma" güzergâhını takip etmek şeklinde kavra-

nan gelişimi modellemeyi hedefleyen teorinin açıklayamadığı ve kendi temellerini baltalamadan sebeplerinin nerede yattığını tespit edemediği farklılıkların inatçı varlıklarına verilen bir isimdi. "Kültür" bu bağlamda hareketi ve değişimi değil ataleti simgeliyordu ve pratikte "alışkanlık", "rutin", tefekkür yokluğu, yanlılık ve önyargıyla eşanlamlıydı. Kültür, insanlara yapmak zorunda oldukları eylemleri isteyerek yaptıran (buna bilişsel veya katetik tipte "ethos" [dünya görüşü], "değerler" veya "standartlar" deniyordu) ya da eylemlerini iradelerinden bağımsız bir şekilde düzenli hale getiren şeydi (buna "öğrenme" veya "kültürlenme" [kültürün kabullenilmesi]" deniyordu). Kültürün bu şekilde "koruyucu" istikrar kazandıran ve muhafaza eden bir öz olarak alındığı benzer bir görüş, günümüzde revaçta olan "çok-kültürlülük" ideolojilerinde bir hayli canlıdır. Sadece evrenselleştirici ihtiras tazelenmiş "ilerleme" vizyonu tarafından ortadan kaldırıldığı için ona eklenen işaret negatiften pozitife dönüşmüştür.

Bununla beraber kültür kavramını burada önerildiği şekliyle kullanmayı kabul ettiğimiz takdirde kültürü, özel olarak insana has bir var olma biçimi olarak ciddiye alan teori ancak ve ancak "eleştirel" bir teori olabilir. Bu son terimle anladığım şey belli bir ekol değil. Ancak ana akım sosyoloji, aynılığın yeniden üretimini modellemekle ve toplumsal (sistemik) öz yeniden üretimin zorunlu monotonluğunu yeniden teyit etmekle meşgulse "eleştirel teori" kenara ayrılıp ayrı "bir ekolün" dosyası içine konabilir. Bu terimle anladığım şey, ilk olarak "şeylerin illa göründükleri gibi olmadığını" ve ikinci olarak da "dünyanın olduğundan farklı olabileceğini" kabul eden bir teori geliştirme biçimidir. Başka bir deyişle kültürel var olma tarzının doğasının *örtük bir şekilde* farz ettiği şeyi *açık bir şekilde* dile getiren bir teori geliştirme türüdür. Kültürü kendine özgü huzursuzluğuyla ve beşeri var olma tarzının temel bir niteliği olarak aşkınlığa duyduğu doğuştan gelen eğilimiyle kabul ettiğiniz anda "eleştirel teori" fikri "yağlı tereyağı" veya "madeni demir" gibi

gereksiz bir laf kalabalığı olarak görünür. Nesnesine sadık ve uygun olmak isteyen teori "eleştirel" olmaktan başka bir şey yapamaz.

Buradan hareketle "eleştirel teori"yi bir ekol üyeliğinin nişanı olarak görmüyorum (tabii "eleştirel teoriyi" tarihte yaşanmış bir olay olarak almıyor ve bu kavramı Frankfurt Enstitüsü'nün kurucuları ve üyeleriyle soyağaçlarını bu kuruma dayandıran başkaları gibi eksiksiz ve net bir tanımı olan bir grup insanla ilişkilendirmiyorsanız). Kenara ayrı bir bilgi tabanı ayırmaz. Pangloss'çu [aşırı iyimser] bir dünya görüşünü benimseyerek sosyolojik bir misyonun peşinden gidemezsiniz. Şayet durum böyleyse eleştirel bir teorisyen olmak teorinizin özünü belirlemez. Özleri itibariyle eleştirel teoriler birbirlerinden geniş biçimde farklılaşabilir ve farklılaşırlar da. Onları birleştiren şey sosyolojik görevin benzer bir şekilde ele alınmasıdır; hiçbir zaman yorulmak bilmeyen ve hiç gerçekleşmemiş beşeri potansiyeli açık tutma kaygısı, beşeri olasılıkların daha da açılıp genişlemesini engellemek ve önden baltalamak isteyen her tür girişime karşı koymak, beşeri toplumu kendisini sorgulamaya devam etmesi için teşvik etmek ve bu sorgulamanın durmasına veya bittiğinin ilan edilmesine engel olmak. Kısaca mesele, diğer eleştirel teorisyenlerden alabildiğine farklı görüşler benimserken de eleştirel bir kuramcı olma ihtimali değil sadece. Sağlam bir çeşitliliğin, olasılıkların çoğulluğunu ve onların "karara bağlanmamış" statülerini keşfetmenin, kritik alınyazısını gerçekleştirmeye yetkin sosyoloji için *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz bir şart] olduğuna inanıyor ve aynı zamanda onun değişmez koşulu olduğunu umuyorum.

Eğer geleceğe bastırılan bıçak keskin kalacaksa zaman geçtikçe odağın ve önemli önermelerin değiştirilmesi kaçınılmazdır. Beşeri olasılıkları tehdit eden tehlikeler değiştiği gibi insanların deneyiminde, olasılıkların boğulmasını mümkün kılan "kör noktaların" dağılımı da değişmektedir. *Akışkan Modernite*'de eleştirel düşüncenin hedefini ve stratejisini yeniden düşünme-

yi acil kılan benzer değişimlerin en hayati olanını kabaca çizmeye çalıştım.

Özetlersek: Eleştirel teori mi? Toplumsal eleştiri faaliyeti olarak sosyoloji mi? Değişen bir şey yok. Fakat hammadde değiştiği gibi taleplerin profili ve ürünün doğası da değişmiştir. Ve her zamanki gibi yönetim meselesi karara bağlanmamış ve öngörülebilir bir gelecekte bağlanması da mümkün görünmemektedir.

Tartışmayı biraz daha gerçek dünyaya geri döndürmek ve sizden yapıtlarınızı, günümüzün diğer önde gelen toplumsal düşünürlerinden bazılarıyla aynı bağlam içinde konumlandırmanızı istemek muhtemelen faydalı olacak. Aralık, kapsam ve kaygılar açısından en bariz biçimiyle Foucault, Bourdieu ve Elias gibi yazarların yapıtlarında bulunabilecek ilgi alanlarıyla yankılanan temalar ve meselelerle ilgileniyorsunuz. Bunların ve aslında başka düşünürlerin yapıtlarıyla yakınlığınız nedir?

Yakınlık bildiğiniz gibi seçici olma eğilimindedir (yeri gelmişken Weber'in yanlış çevirisinden doğmuş ayrı bir laf kalabalığıdır: Almancada "yakınlık" için kullanılan ayrı bir sözcük yoktur ve buna "seçilmiş akrabalık" anlamına gelen *wahlverwandschaft* denir: akrabalarınızı seçmezsiniz ama yakınlık tanımı gereği seçicidir). Fikirsel yakınlık da birçok anlamda seçici olma eğilimindedir. İlk olarak yazar esin kaynaklarını seçer, ardından okurlar yazarın belirtmiş olması muhtemel olan ama belirtmesi gerekmeyen benzerlikleri tespit ederler. Daha sonra başkaları, yazarlar veya okurlar, yazarın öyküsünün kendi ifade ettikleri veya sezgisel görüşleriyle yankılandığını görürler ve tabiri caizse gönüllü bir yakınlık duyarlar. Hangi yakınlık türünden konuşmamı isterdiniz? Bariz sebeplerden ötürü yetkinliğim varsa bile sadece ilkiyle ilgili fikirlerimi ifade etmem mümkün.

İlk türden yakınlıklar, eksiksiz bir şekilde sıralanamayacak kadar fazladır. Gelişigüzel bir kısa liste yapsam şunları ekler-

dim: Yazmaya ve bana yeni fikirler sunmaya devam eden birkaç isim vermek gerekirse Richard Sennett, Richard Rorty, Anthony Giddens, Claus Offe, Pierre Bourdieu, Ulrich Beck, Claude Levi-Strauss, Loic Wacquant, Michel Maffesoli, Odo Marquard, Nils Christie, Henning Bech, Alberto Melucci. Bu liste bile eksiksiz olmanın çok uzağında. Çok daha fazla yazara borçluyum. Borçlarımın eksiksiz bir şekilde farkındayım ve bu konuda baskı yapmadığınız sürece asla envanterlerini çıkarma riskine girmem. Kuşkusuz yakınlıklarım çift anlamda seçicidir: Yazarları seçerim ama yazılarında mevcut kaygılarımla en dolaysız şekilde uyuşan şeyleri de seçerim (daha doğrusu okuma sırasında onlar "kendilerini seçer"). Ancak onları ruhsal açıdan yakın çevrem olarak seçmemin sebebi, ne zaman yapıtlarını okusam ortak kaygılar ve amaçlar paylaştığımızı hissetmem. Çoğu zaman bilinç düzeyinin altında beynimi tırmalayan, dışarı çıkmak için beynimi iten ve benim açıkça isimlendirmekte veya ifade etmekte yetersiz kaldığım fikirleri benim için dile getiriyorlar. Başka zamanlarda tahmin etmediğim veya öneminin farkında bile olmadığım yeni koridorlar açıyorlar. Fakat her seferinde "aynı işte" olduğumuzu ve hep başarılı olamasam da onlarla aynı dalga boyunda yayın yapmaya çalıştığımı hissediyorum.

Başka türden ilham kaynaklarından da bahsedilmezse bu "yakınlıklar" düzgün bir şekilde kabul edilmiş olmaz. Temel bilişsel çerçevelerimi borçlu olduğum yazarlar var. Aralarında en başta gelenler Mary Douglas ile Michel Crozier. Müphemliğin toplumsal üretimi ve etkileriyle ilgili kavrayışımı Douglas'a, belirsizliği iktidar oyununun bahsi olarak kavramamı da Crozier'e borçluyum. Muhtemelen fark ettiğiniz gibi iki fikir de *Purity and Danger* [Saflık ve Tehlike] ile *The Bureaucratic Phenomenon*'i [Bürokratik Fenomen] okumamın üzerinden yıllar geçtikten sonra bile yaptığım analitik girişimlerin hemen hemen hepsinde aralıksız bir şekilde sökün etmeye devam ediyor. Yakınlıklar referansların sayısıyla ölçülemez. En önemli olanların dipnotlara ihtiyacı yoktur.

Castoriadis'e gerçekten de büyük değer veriyorsunuz. Eserlerinden aldığınız ilhamlar neler?

Castoriadis'ten bahsetmenize sevindim. Hayat güzergâhlarımızın paralelliği (*toutes proportions gardees!*), sürekliliklerle kesintilerin yarattığı o tuhaf ve çözülmesi güç karışımın benzerliği beni şaşırttığı için seçtiğim yakınlar arasında özel bir yer işgal etmiştir. Castoriadis'in öldüğü yıl, esrarengiz bir şekilde onun deneyimine yakın hissetmemin sebeplerini açıklamaya çalışmıştım. Yayımlanmamış (ve bitmemiş) bir metinden alıntı yapmama izin verin:

Heidegger'in işaret ettiği gibi yaşam, bitmek tükenmez bir tekrarlanma ve geri soğrulma süreciyse bireysel yaşamın birbirlerini izleyen her tekrarı değişen koşullarda ve değişen bilişsel çerçeveler içinde gerçekleşir: Geçmiş yaşamda olmuş her şey tekrarlanmaya ve soğrulmaya uygun değildir; en azından ciddi bir biçim değiştirmeden yaşaması mümkün değildir. Su taşıyan ve odun kesen pek çok kişi için bu hâlâ kişisel bir endişe kaynağıdır, hesapların gizlice görüldüğü veya hiç görülmeden yaşanmaya devam edilen bir durumdur. Ne var ki kitap yazan kişiler ve kamusal alanın aktörleri için mahremiyet bir seçenek değildir. Aralarında hem iyi hem de kötü sayılabilecek bir nimetle *uzun yaşamış* gibi duranlar (nitekim nesiller birbirlerinin topuklarına basarken çok az kişi bu nimeti inkâr etmiştir) kendilerini çoğu zaman, hayatlarının sonraki kısmını geçmiş kısımdaki hallerini eleştirerek, kendi kitaplarını yeniden yazarak ve icraatlarını baştan yaparak geçirmeye itilmiş veya ayartılmış halde bulurlar: zamanında anlamlıymış gibi görünen ama şimdi manasını yitirmiş şeyleri anlamlandırmaya çalışarak, uzun süre önce unutulmuş savaşları bir kez daha vererek, nesillerini biçimlendirmiş deneyimleri ve onlara tepki vermek için seçtikleri stratejileri hakir gören koroya kabul edilmeye çalışarak geçirmeye itilirler veya kışkırtılırlar. Doktora öğrencileri, "aynı" yazarın yaşamı içinde birbirini takip eden yıllar boyunca üretilmiş yazıları bir araya getirmeye ve hepsini ortaklaştıran bir

anlam icat etmeye, hiç olmazsa yazarın zihinsel zikzakları içinde düz bir çizginin izini hayal etmeye çalışırken göz korkutucu bir görevle yüz yüze gelirler.

Bu kuralın yalnızca birkaç önde gelen istisnası vardır ve Cornelius Castoriadis de aralarında en dikkat çekici olanıdır. Castoriadis (Yunan Direnişi'nin Kostas Axelos ve Kostas Papaionnaou gibi 1940'lı yıllarda Fransız aydınlarının saflarına katılmış üyelerinden biri olarak) uzun ve yaratıcı yaşamının hiçbir aşamasında uzak durmadı: Hiçbir aşamasında çağdaşlarının kaygıları, endişeleri ve hırslarından uzak durmaya çalışmadı. Hiçbir zaman kendi ilgi alanlarını döneminin temel entelektüel savaş alanlarından güvenli bir mesafede tespit etmeye çabalamadı. Castoriadis'in yaşamı, çok sayıda kişinin düşünü kurduğu, çok daha fazlasının inanırmış gibi göründüğü ama sadece çok az kişinin yaşamlarında gerçekten uygulamayı başardıkları bir ideale yani biyografiyi tarihle iç içe örme idealine çok yaklaşmıştı.

Yapıtlarının toplamı; çağının fikirsel bir kronolojisini, birbirini takip eden nesillerin deneyimlerini, keşiflerini ve kör noktalarını, umutlarını ve hayal kırıklıklarını, naifliklerini ve bilgeliklerini sadık bir şekilde aktaran bir kayıt gibi okunmaktadır. Castoriadis, sözüm ona, sıradan ahalinin gündelik gayretlerinin tüm dar kafalılıkları ve kıt görüşlülükleriyle birlikte ele alınabildiği, kınanabildiği ve gerekirse alaya alınabildiği yüksek bir dala tünediğini iddia eden "nesnel bir gözlemcinin" kibirli ve küstah tutumunu hiçbir zaman takınmamıştır. Bu gayretleri paylaşmış, asla cepheden uzak olmamıştır. Yine de Castoriadis'in elli yıldan uzun bir süreye ve birden fazla kuşağa uzanan *oeuvre*'ünde [külliyatında] çarpıcı bir süreklilik, tutarlılık, uyum ve amaç birliğinin yanı sıra hayatı boyunca savunduğu projeye karşı sarsılmaz bir sadakat vardır.

Castoriadis'in tüm yapıtlarında, ilk yazdığı eserlerden en son yapıtlarına dek hepsinde egemen bir amaç, rehberlik eden bir fikir ve stratejik bir ilke vardır.

İlk olarak amaçtan bahsedelim: Ne olursa olsun tarihin dönemeçlerine rağmen veya onların yardımıyla Aydınlanmanın "insanı akla yöneltmeyi" amaçlayan iddialı niyetinin inatla peşinden gitmek.

İkincisi, (eğer başarılması bir şekilde mümkünse) bu amaca ulaşmak için gereken ideal, insanın "kendi iradesi dışında kalan toplumsal bir kuruma bağlılığının, içinde kurumu somutlaştıran temsilleri içselleştirmesinin sona ermesidir". Sadece insanın onulmaz şekilde iradesi dışındaki kurumlardan kendisini kurtarmasıyla erişilebilecek olan bu özerklik, Castoriadis'in hiçbir zaman tekrarlamayı bırakmadığı gibi hem modern toplumumuzun mümkün kıldığı hem de etkin bir biçimde engellediği bir şeydir: Bu toplum söz konusu olasılığın gerçek olduğunu temin eder ama hiçbir şekilde bir gerçekliğe dönüşmesini garanti etmez. Modern toplumda özerkliğin kurumsal *koşulları* vardır ama hiçbir kurumsal temel yoktur: "*Geleneğimizin değeri aynı zamanda* özerklik, demokrasi ve felsefe projesini de *yaratmış olması, tercihte* bulunma olasılığını da yaratmış ve ona değer yüklemiş olmasıdır (örneğin gerçek Yahudiler, Hıristiyanlar veya Müslümanlar için bu imkânsız bir tercihtir)."

Üçüncüsü de kendisini her yönüyle etik bir ilke olarak gösteren şu stratejik ilkedir: "Yapmamız gereken şey trajik koşullarımızla yüzleşmektir; yani post-Helenik etiğin Platon'dan beri karartmaya çalıştığı şeyle yüzleşmek: İnsan yaşamı bir mutlak olarak öne konmalıdır ama her zaman böyle olamaz. İnsanlar açıkça bundan hoşlanmazlar. Yahudilerin ve Hıristiyanların vaadini 'rasyonel bir temel' şartının üzerine, 'On Emri' de etik reçetelerle dolu bir kitap veya açığa çıkabilecek her duruma baştan yanıt verecek bir 'kural' için duyulan talebe aktarmaktadırlar. Özgürlük korkusu, güvenceye duyulan çaresiz ihtiyaç, trajik koşullarımızın karartılıp gizlenmesi."

Böylece amaca sadık olduğumuzda ve bu amacın davasına en iyi şekilde nasıl hizmet edileceği konusunda bir fikirle donandığımızda oldukça dolambaçsız olan ama öyle diye takip

etmesi kolay olmayan bir ilkeyle baş başa kalırız: " 'Özerk olun' ve 'başkalarının özerkleşmesine olabildiğince çok katkı yapın'. Bu ilkeyi uygulamak kolay değildir; çünkü insanlığın 'trajik koşulu' tam da 'hiçbir sorunun baştan çözüme bağlanamamasıdır'. 'İyiyi tam olarak bilinmesi imkânsız ve belirsiz koşullar altında yaratmak zorundayız. Özerklik projesi amaç ve kılavuzdur, gerçek durumlara etkin çözümler sunmaz.' Dolayısıyla 'kusurlu bilgiler' ve 'belirsiz koşulların' yanı sıra sonuçların belirsizliği de muhtemelen 'iyiyi yaratma' çabalarımız devam ettiği sürece onlara eşlik edecektir."

Amaç, fikir ve stratejik ilke, *Socialisme ou Barbarie*'nin atak günleriyle başlayıp mesleğini icra eden bir psikanalistin ofisi ve OECD'nin emekli bir ekonomistinin çalışma odasında devam eden yıllar boyunca Castoriadis'in yapıtlarını birleştirir. Sorgulamanın dikkat ettiği alanlarla politik odak noktalarının kaydığı durumlar olmuştur ama her hamle ilhamını, o amacı gerçekleştirme şansının daha iyi olacağı, o fikre daha iyi ev sahipliği yapabilecek ve ilkenin daha iyi sonuçlar elde etmek için kullanılacağı doğru zemini bulma niyetinden almıştır.

Bakış açınıza göre sosyolojinin diğer akademik disiplinlerle ilişkisi nedir?

Bu yıllardır sorulmaya devam eden çetin bir sorudur. Ayrıca dikkati başka yere çekmek için hileli bir soru olduğunu düşünüyorum. İkna edici olmadığı gibi kolayca anlaşılabilecek sebeplerden ötürü birinci sınıftaki sosyoloji öğrencilerinin önüne konan her giriş dersinde sökün etmektedir. Akademi fon almak için verilen kıyasıya rekabetlerle dolu bir dünya olduğundan ve bazı insanlar yalnızca kendilerinin sunabildiği araştırma ve uzmanlık alanlarının olduğunu kanıtlamaya ihtiyaç duyduğundan, akademinin dışındaki dünya da ona benzediğinden, öğrencilerin topladıkları ve ayrılırken yanlarında götürdükleri referans mektupları, onları tutanların yetkinliklerini elverişli ve satılabilir kılan isimler taşımak zorunda olduğundan bu anlaşılabilir bir

durumdur. Fakat akademik ayrımların özünde, bürokratik ve piyasayla alakalı değerlendirmelerin karışımı sonucunda doğmuş zorunluluklar dışında çok az şey yattığından ikna edici olmaktan da uzaktır. Ayrıca disiplinler arası sınırlar ve izin verilebilir/yasak sınır geçişleriyle ilgili tartışmalar hararetlendikçe hudutların daha az "doğal" olmak zorunda olduğunu ve daha yapay, keyfi çizgilerin çizilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Emile Durkheim ve çağdaşları, sosyolojinin eşsizliğine ve onun "daha eski" akademik dallarla (yani akademik anlamda yerleşik olan ve artık yasadışı *sans papiers* göçmenler olarak görülmeyen disiplinlerle) ilişkisine büyük bir dikkatle bakmak zorunda kalmışlardı. Onlara göre ayrı kürsüler üzerinde iddia ettikleri hakları kanıtlamanın en iyi savlarını toplamak gerçekten de ölüm kalım meselesiydi. O günden beri, zorunluluktan ziyade ataletin etkisiyle tartışmaya, hâlâ şu iki stratejiden birini izlemeye devam ediyoruz; Durkheim gibi diğerlerinin nadasa bıraktığı "olgulardan" oluşan ayrı bir alan bulmaya çalışıyor ya da Weber gibi bunların işlenme biçimlerinin eşsizliğinde ısrar ediyoruz. Oysa sosyoloji bir "önerme" değil de "gerçeklik" olduğundan bu tartışmaya harcanan zaman daha iyi kullanılabilir. Akademik pasaportunu uzun zaman önce elde etti ve kurumsal bir mantık meselesine dönüşerek kendini sürekli yeniden üretme imkânını garanti altına aldı.

Sosyolojinin sözcüleri yaptıkları işlerin doğası hakkında ne derse desinler sosyoloji, insanın deneyimleriyle sürdürülegelen bir diyalogdur ve bu deneyim, üniversitelerin aksine bırakın sıkı sıkı mühürlenmiş alanları bölümlere bile ayrılmaz. Akademisyenler yan kattaki komşularının yapıtlarını okumayı reddedebilir veya göz ardı edebilirler, böylece kendi kimliklerinin ayrı olduklarını söyleyen kanaatlerini zarar almadan sürdürürler ama sosyolojik, politik, ekonomik, felsefi, psikolojik, tarihsel, şiirsel ve her türlü etmenin alabildiğine iç içe geçtiği, ayrılması halinde hiçbir malzemeden gerçek özü veya kimliğini kurtaramayacağımız insan deneyimleri için bu söylenemez. Ne kadar sıkı bir çaba sarf ederse etsin sosyolojinin "bağımsızlık savaşı-

nı" asla kazanamayacağını söyleyecek kadar ileri gidiyorum. Daha da önemlisi böyle bir savaş verse bile zaferle çıkacağı bir sonuçtan asla sağ kurtulamaz. Sosyoloji adını taşıyan söylemsel formasyon, her yönden gözeneklerle doludur ve her şeyi içine alan muazzam, doymak bilmez gücüyle kötü bir şöhrete sahiptir. Kişisel olarak bunun sosyolojinin zayıflığı değil gücü olduğuna inanıyorum. Tam da diğer akademik disiplinlerin hepsine kıyasla insanların deneyimlerini bütün olarak kucaklama noktasına daha yakın olduğu için sosyolojinin geleceğinin sağlam temellere dayandığını düşünüyorum.

Bu sebeple dış politika ve diplomasiyle ilgili kaygıları bırakıp gerçekten önemli olan görevlere geri dönelim.

Sosyolojinin yeri ve doğasıyla ilgili son sorudan hareketle bugünlerde sık yapılan, sosyolojinin kurucularının yaşadığı dünyadan tamamen farklı bir dünyada yaşadığımızı ve bundan dolayı da Marx, Durkheim ve Weber'i çöp tenekesine yollayıp taze bir başlangıç yapmamız gerektiğini söyleyen iddiaya katılır mısınız?

Bu tür iddiaları ciddiye almayacak kadar uzun ve belki de fazla uzun bir ömrüm oldu. Hiçbir şeyin gerçekten yeni ve emsalsiz olmadığını, hiçbir şeyin iz bırakmadan kaybolmadığını öğrendim. Yaşadığımız çağda atıklar, en fazla gelişen ve en hızlı büyüyen endüstriyel sektördür. Ayrıca şöhret sahipleriyle modanın geçit töreni içinde yaşıyoruz. Bu sebeple "Hepiniz çöpten geliyorsunuz ve çöpe döneceksiniz" ifadesi inandırıcı görünüyor olabilir. Fakat bu, beşeri koşulların hakikatini onu kullanan kişilerin incelemelerine açacaksa sosyolojinin parçalamak zorunda olduğu o kendi kendini kandırmalardan biridir. Herhangi bir "son kullanma tarihinin" gerçekliği, ürünün süpermarket raflarından çekildiği andır; Marx, Weber veya Durkheim'ın "demode" hale gelmesinin tek gerçekliği okunmayı bırakılmalarıdır. Abartı bir reklamdan diğerine geçme eğilimindeyiz ve kitaplar nadiren birkaç gün süren manşet döneminin ötesine çıkmakta-

dır. Oysa metaların tanıtıldığı "anda modalarının geçtiği" bu durum, kültürün derin sularının yüzeyinde oluşan ufak bir dalgalanmadır ve derin akıntıları yüzeydeki çizgilerle yargılamak hiçbir ciddi rotacının yapmayacağı bir hatadır. Pitirim Sorokin zamanında, Gordon Allport'un akademik illetlerin en iğrenci olarak ayırdığı bir alışkanlık için yani "meselelerden daha çözülmeden sıkılmak" için "Columbus kompleksi" terimini icat etmişti. Sorokin, "Columbus kompleksi"ne varmak için en yaygın kullanılan kestirmenin cehalet olduğunu ileri sürmekteydi.

Kanımca her şeyin anında modasının geçip unutulması, atık ekonomisinin vazgeçilmez bir unsurudur ve tahminimce, ister tarih ister sosyolojinin kurucu taşları için söyleniyor olsun şunun veya bunun "sona" erdiğini duyuran ilanlar saçma ve anlamsız olmalarına rağmen yapılmaya devam edecektir. Peki biz sosyologlar bilmeyeceksek kim daha iyisini bilebilir? Geçmişin sürekli tekrarlanması dışında hiçbir mevcut zaman yoktur. Milan Kundera, olayın güzelliğinin düzgün ve net bir sonu olmasından geldiğini ama berbat yanının da gerçekten olay olup olmadığını asla bilemeyecek olmanız olduğunu yazmıştı. Sürgün edilenlerin bize musallat olmak üzere geri dönebilecekleri bir Şeytan Adası veya yüksek teknolojili ve güvenlikli hapishaneler yoktur.

Bu sohbeti sona erdirmek adına kaygılarınızı bir paragrafla özetleyebilir misiniz?

Soruyu bir kitapla veya bir cümleyle yanıtlamaya çalışabilirim ama bir paragrafla zor olur (ikincisini yapmak için *Guardian Editor* editörünün becerisine ihtiyaç vardır; ama *The Editor*'da özetlenmek üzere seçilen kitaplar, kural olarak sıkıştırılma sürecinde çok fazla şey kaybetmesi imkânsız kitaplardır).[2]

2. *The Editor*, her cuma günü *Guardian* gazetesiyle birlikte yayımlanan bir özet haberler dergisidir. Her hafta "özet okuma" denen bir öge yer alır; başlığında adı verilen yeni bir kitap şu başlıkla birkaç yüz sözcükten oluşan kısa bir incelemeye tabi tutulur: "Yeni kitapları okuyamayacak kadar meşgul müsünüz? Sizin için biz okuyalım." Ayrıca kitap başlığın altında yaklaşık on iki sözcükle incelenir: "Ve gerçekten zamana sıkışıksanız özetlenmiş okuma da özetlenmiş haldedir."

Dolayısıyla bir cümle. Benim değil, Albert Camus'nün cümlesiyle:

Bir güzellik, bir de aşağılanmışlar vardır. Girişim önüme ne tür zorluklar çıkarırsa çıkarsın ikincisine de ilkine de sadakatsizlik yapmayı asla istemem.

Sohbet 2
Etik ve İnsani Değerler

KEITH TESTER *Son sohbetin kapanışında Camus'nün güzelliğe de aşağılanmış şeylere de sadakatsiz davranmama isteğiyle ilgili vecizesini kendi toplumsal düşünceniz için adeta motif olarak aldınız. Camus'yü benimseyiş şeklinizden, aslına bakılırsa kendi eserlerinizin hemen hemen tüm sayfalarından çalışmanızın esas doğası itibariyle etik olduğu ve etik bir taahhütle dolup taştığı mükemmel bir netlikle görülüyor. Bu meseleyi şu tartışmanın başlangıç noktalarından biri olarak ele alabilir misiniz? Büyük bir soru var: Neden toplumsal düşünce etik olmalı? Bir de nispeten daha yerel nitelikte bir soru var: Neden çalışmalarınız bu denli etik bir taahhüt içinde? Sahiden etik nedir?*

ZYGMUNT BAUMAN Birçok defa kitaplarım üzerine yazılmış incelemelerde Rousseau'nun takipçisi olduğumu okudum: Bazı inceleme yazarlarının deyişiyle Bauman, insanların doğaları gereği iyi olduklarını ve kötü olmanın bireysel bir kökenden gelmek yerine toplumsal olanın olağandışı ve anormal bir koşulu olduğunu farz etmektedir. Oysa bu hiçbir zaman benim görüşüm olmamıştır. "Beşeri bireyi" toplumun dışında, "toplumu" da onu meydana getiren bireylerden bağımsız bir şekilde düşünmeyi giderek güç bulduğum ve hatta imkânsız saydığım için olamaz da. İnsanlar "doğaları gereği" bir şeyse *toplumsaldırlar*.

Şu yeterince yaygın bir sorudur: İnsanlar, Jean-Jacques'ın ısrarla vurguladığı gibi "doğuştan" iyi midir yoksa Hobbes'un var saydığı gibi "doğuştan" kötü müdür? Bu soruya vereceğim yanıt şöyle: İkisi de değil ve öyle olsalar bile bunu bilemeyiz. Ancak makul bir şekilde tahmin edebileceğimiz şey, insanların "doğaları gereği" *ahlaki* oldukları ve ahlaki olmanın da muhtemelen insanlığı meydana getiren nitelik olduğu, beşeri koşulu eşsiz kılan ve onu dünyada var olmanın diğer tarzlarından ayıran bir özellik olduğudur. İnsan doğasının iyiliği veya kötülüğüyle ilgili sorunun sorulması (*sorulabiliyor* olması), başlı başına öyle olduğunu göstermek için ihtiyaç duyacağımız tek kanıttır.

"Ahlaki olmak" illa "iyi olmak" anlamına gelmez. Fakat iyi ile kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesini yiyip şeylerle eylemlerin iyi veya kötü olabileceğini bilmek anlamına gelir. Aslında insanların bunu bilmesi için başka bir ön farkındalığa ihtiyaçları vardır: şeylerin ve fiillerin olduklarından farklı olabilecekleri. Bununla insanların *lebenswelt* içindeki dış dünyayı yeniden kalıba dökmek, varoluşu deneyime dönüştürmek için kullandığı tüm dillerde bulunan "hayır" [no-na] parçacığıyla ilişkisinin olup olmadığına derin derin kafa yorulabilir. Kişinin birden fazla yolla hareket edebileceği veya "dışarıdaki" ilişkilerin birden fazla yolla düzenlenebileceği var sayılmasaydı "hayır"ın hiçbir anlamı olmazdı. "Hayır" şeylerin *şu anki halleriyle olmak zorunda olmadıklarını*, değiştirilebileceklerini ima

eder: Ayrıca şu anki hallerinden daha iyi yapılabileceğini de gösterir. Eğer böyle olmasaydı "ahlakla" ilgili konuşmaların hepsi boş laflar olurdu. Aslında ahlaktan hiç bahsedilmezdi bile: Neticede ahlak (belki de *en başta*) *tercihlerle* ilgilidir. Tercih yoksa ahlak da yoktur. Çağımızın en büyük ahlak öykücülerinden Aharon Appelfeld'in belirttiği gibi: "Dağ soğuktur ama habis değildir. Rüzgârlar ağaçları devirir ama kötü değildir."

Şeylerin olduklarından farklı olabileceklerini bilmenin temel koşulu üzerine ilahi ve seküler, sivil veya hedonistik bir dolu cila atılmış haldedir. Fakat hepsi, bazı alternatifleri diğerlerinin önüne koyma çabasına eşlik eder (onu haklı gösterir ve ayakta tutar). Bu çabaya "etik" deriz: Belli oluşumlara normalde sahip olabileceklerinden daha büyük bir olasılık derecesi verme ve alternatiflerinin ortaya çıkma ihtimalini en aza indirme veya bu olasılığı tümüyle yok etme projesidir. İşte "toplumun" meşgul olduğu şey budur. Toplum, bitmek bilmez bir *yapılandırma* gayretidir; ve yapı da bir "düzen" kurma olasılığından başka bir şey değildir: Olasılıkların manipüle edilmesi; ihtimal dışı veya belirsiz şeylerin kaçınılmaz kılınması; bir kurala, düzenli ve tekrarlanan bir olaya dönüştürülmesidir. İnsan davranışlarının rastgele yapısını en aza indirmek, davranışlarını bir kalıba uymaya zorlamak için verilen benzer bir çabaya "kültür" deriz. Neticede kültür bazı tercih türlerini diğer hepsinin üstüne koymakla ilgilidir.

Eğer ahlak, insanların esas açmazı olmasaydı bunların hiçbiri; toplum, toplumsal düzen ve kültürün hiçbiri tasavvur edilemezdi: Çelişkili bir biçimde hepsi, bu açmazı önemsiz kılma ve sonuçlarının "etkisini yok etme" girişimleri olsalar bile. Toplumun, insanlara ahlaki varlıklar olmanın getirdiği kaderle, tercihten başka bir şey olmadıklarını bilerek (veya en azından, bu tür gayretlerin bu bilgiyi bastırmak veya inkâr etmek amacıyla yapıldığından şüphe duyarak) tercihler yapmanın zorunluluğuyla baş etmesi için yardımcı olan bir düzenek olduğunu söyleyesim geliyor adeta. Toplum, etiğin kalıplarını ahlakın ham ve yumuşak malzemelerine kazır. Etik toplumsal bir üründür çünkü ahlak değildir. Dahası sosyoloji de bir toplum bilimi ise

bilerek veya bilmeden etik kuralların inşa edilme ve "dayanıklı kılınma" biçimlerini, tercihlerin insanlar tarafından ve insanlar için yapılma biçimlerini, teşvik edilen, boğulan ve başka durumlarda manipüle edilen alternatif olasılıkları inceleyen bir sorgulamadır ve öyle olmaktan kaçınamaz.

Sosyolojinin yapmaya mahkûm olduğu şey buysa, sık sık sosyologlardan istenen "etik tarafsızlık" ya ikiyüzlülük ya da insanın kendisini kandırmasıdır. Toplumlar "eşgüdümlü tercihlerdir" ve incelediğiniz her toplum, sayısız gerçeklik içinde bir tanesi, çok sayıda tercih içinde tek bir tercihtir. Tüm tercihler gibi o toplum da iyi veya kötü olabilir ama her seferinde olduğundan daha iyi hale getirilmesi de mümkündür. Bu özgün gerçeğin düzgünce anlaşılması bile halihazırda, şans eseri sosyolog olmuş ahlaki varlıkların gerçekleştirdikleri ahlaki bir eylemdir (bu koşulun sadakatlerini kanıtlamak için ne kadar sıkı bir çaba sarf etseler de sosyologları, insanların "hiçbir alternatifin olmadığına" ve tercihlerin aslında birer tercih olmadığına inanmalarını isteyen baştaki kodamanlar için şüpheli hale getirdiğini belirtmeme izin verin). Peşinden gelen şey, ahlaki bir varlığın iyilik ve kötülük arasında yapmaktan kaçınamayacağı yeni bir tercih yapmasıdır. İnsan içeriden tarif ettiği toplumun yaptığı seçimden yana olabilir, hatta "bunun olası dünyalar içinde en iyisi" olduğunu söyleyen Pangloss'çu bir görüşü bile benimseyebilir ve bu seçimi kalıcı kılan toplumsal mekanizmaların çarklarına yağ sürebilir. Yahut da seçimin hikmetini sorgulayabilir, ısrarla bedellerini sayabilir, farklı bir seçim yapılmış olsaydı kaçınılabilecek insani sıkıntıların hacmini hesaplayabilir.

Ahlaki olmak, şeylerin iyi veya kötü olabileceğini bilmek demektir. Fakat bırakın kesin bir şekilde bilmeyi *hangi* şeylerin iyi *hangi* şeylerin kötü olduğunu bilmek değildir. Ahlaki olmak, keskin ve sancılı bir belirsizlik altında tercihler yapmaya yazgılı olmaktır. Sanırım daha net bir biçimde bildiğimiz şey (bizden görüşümüzü savunduklarında sıkışacak olsak da) kötü olan şeylerdir. Genel olarak bu konuda daha az şüphe içindeyizdir: Sarsılır ve inciniriz, tiksinti duyarız, dehşete düşeriz, iğreniriz. "İyi",

semiyotiğin dilinde karşıtlığın işaretlenmiş üyesidir. İyiye dair imgeler sonradan, kötülüğün düzeltilmesi olarak "olumsuz bir işaretle" birlikte gelir. Fakat kötülüğün veya bir kısmının yok olup gideceğine duyulan umudu kenara ayırırsak yerine gelecek şeyin iyi olacağından emin değilizdir. Her durumda ve yeni durumda da iyi ve kötü arasındaki ikilemin aynısıyla karşılaşmaya devam edeceğimiz için yerini alacak şeyi iyi bulsak bile "yeterince iyi" bulmamızın nadiren gerçekleşeceğini düşünüyorum. Ahlaki yaşam, iyi ve kötü arasında tercihlerin yapıldığı yaşam bundan dolayı, insanın kendisini ayıplayan ve suçlayan kaygılarla doludur. Ahlaki olmak asla *yeterince iyi* hissetmek anlamına gelmez: Bu hissin, aşkınlığa duyulan yaygın dürtünün arkasında yattığına ve insanın insani olan her şey karşısında hissettiği o kötü şöhretli huzursuzluğu açıkladığına inanma eğilimindeyim. Fakat bir dolu mutsuzluk ve insanı tatmin eden en büyük şeyleri bile zehirleyen, bitmek bilmez bir şüphe de üretmektedir. İşte etiğin de bir sakinleştirici, kuşkuları dindiren bir deva, vicdan azabını hafifleten bir ilaç olarak işe yaradığı an burasıdır. Ancak tüm devalar da olduğu gibi kusursuz olmaktan uzaktır. Uzun vadede her gün alınırsa, "iyatrojenik" bir hastalığa neden olması, organizmanın bağışıklık sistemini yok etmesi ve benliği, az da olsa ahlaki ikilemlerle yüzleşmesini ve kendi başına iyinin peşinden gitmesini sağlayabilecek beceriden yoksun bırakması muhtemeldir.

Bilge dostum Leszek Kolakowski zamanında "Tutarsızlığa Övgü" adlı bir deneme kaleme almıştı. Ayrıca "Kodu Olmayan Bir Etik" adlı başka bir deneme de yazmıştı (benim kelime dağarcığımla başlığı "Etiksiz Ahlak" olurdu). İki ifadenin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu düşünüyorum. Katı, net ve her şeyden önce bağlayıcı (ve belki de otoriter) etik kodların alternatiflerinden biri tereddütler içinde geçen bir hayattır. Kötülüğü ortadan kaldırmanın yollarını bulmaya çalışan huzursuz ve yorulmak bilmez bir çaba kesinlikle düz bir çizgi üzerinde ilerleyemez çünkü iyi çıkması umulan adımlar, kural olarak yeni kötülükler getirir ve yakından incelendiğinde umulduğu kadar

iyi çıkmazlar. Kanımca insanın izlediği (bireysel olduğu kadar kolektif, biyografik olduğu kadar tarihsel) yol, cetvelle çizilmiş bir güzergâhtan ziyade sarkaca benzer. Ahlaki bir durumun içine şekillenmiş varlıklar olarak kurallarla desteklenen tutarlılık, illa bir erdem değildir. İyi ve kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesini yemiş (kötülüğe dair güvenilir bir bilgi sunan ama sisli de olsa iyi hakkında fikir veren bir ziyafettir bu) insanlar için bu bana imkânsız bir şeymiş gibi gelmektedir.

Bu nedenle bir alçalma, bizi iğrendiren varlıkların çirkinliği, bir de güzellik, iğrençlikten kaçıp sığınmak için koştuğumuz o öngörülen iyilik vardır (var olması gerekir, zorunludur). Güzelliğe uzanmıyorsak alçalmış olana sadık olamayız. Ondan kaçmak ona doğru koşmak olarak yansıtılır. Yaptığım okumada Camus, Walter Benjamin'in "ilerleme"yi deşifre edişini yeniden ifade eder. Tarih gibi biz ahlaki benlikler de sırtımızı geleceğe dönmüş bir halde ilerler, geçmişin dehşetleriyle ileriye itiliriz. Gelecek, geçmişe dönüşmeden ve çirkinliğini göstermeden önce inceleme konusu yapılamaz.

Çalışmamın "etik taahhütlerle dolup taştığını" görmeniz beni çok memnun etti. Ahlaki bir kişi olarak gerçekten öyle olduğunu veya *yeterince* öyle olduğunu söylemeye cüret edemesem de olmasını istediğim şey bu. Fakat bu benim bilinçli bir dileğim olsaydı da olmasaydı da etikle dolacaktı diye düşünüyorum. Beşeri gerçekliği inceleyen bir öğrencinin etik açıdan *tarafsız* olabileceğine inanmıyorum. Karşı karşıya olduğumuz tek tercih alçalmaya ve güzelliğe sadık kalmak ile ikisine de kayıtsız kalmak arasındadır: Kişinin sorumluluğu için sorumluluk almak ile bunu reddetmek arasındaki tercihtir.

Etik yönü çalışmalarınızın sabit bir özelliği olmuştur. Son sohbette sosyalizmi, onu bir toplumsal mühendislik ilkesinden veya kurumsal değişimden ziyade etik bir iddia olarak gördüğünüzü ima eden bir cümleyle zikrettiniz. Böyle bir tema, "İngilizce dönemi"ne ait ilk kitaplarınızdan biri olan Sosyalizm: Aktif Ütopya'*da da örtülü olarak bulunuyor. Sosyalizmi bir*

ütopya olarak tarif etmek ne anlama geliyor? Ütopya, insani ihtirasların uçuşunu mu temsil ediyor ve sosyalizmin etik bir şey olarak görülmesi bu sayede mi mümkün?

Sanırım toplumsal-bilimsel kullanımlarımız içinde, "ütopya" kavramını çoğu zaman haksız bir şekilde erken modern dönemin iyi toplumla ilgili şablonlar, üyelerinin tercihlerini önleyen ve iyiliklerini, nasıl anlaşılırsa anlaşılsın baştan belirleyen bir bütünlük türü olarak kavranmış bir iyi toplum altında daraltıyoruz. Saf ve basit haliyle "kötü olmanın" imkânsız olacağı bir bütünlük türünün altında. Modern ruhun ilk bildirilerinden biri, Alberti'nin mükemmelliği, her değişimin sadece kötüye gidecek değişimler olabileceği bir durum olarak gören fikriydi. Bunun çekici ve cezbedici bir ihtimal olduğunu itiraf ediyorum (uzun zamandır cennetin yaşayacağı ıstırabın, varlığın amaçsızlığından doğacak bir sıkıcılık olacağından şüphelenilmiş olsa bile). Tercihlerin ve belirsizliğin azaplarından kati bir şekilde kurtulma fikrinin azap çekenlere cazip gelmemesi imkânsızdır.

Bu tür acayip ütopyalar, modern ruhun ihtiraslarını ve kendini kandıran yanılgılarını yansıtıyordu. Tercihlerin sıkıntılarına ve güçlüklerine son vermek için tercihte bulunma gücümüzü kullanalım. Tesadüflere, tereddütlere, cehalete, gaflara bir son verelim: Yolun bir sonu var, gezginlerin dinlenebileceği ve seyahatlerinin meyvelerini tadabilecekleri bir varış noktası var. Sanırım bunların çoğu, cesur sosyalist projeye duyduğum hayranlıkta da mevcuttu. Korkarım taptığım projede ölçüsüz miktarda bir "toplumsal mühendislik", değişme ihtiyacına son vermeyi amaçlayan bir değişim fikri de vardı. Ancak "tarihsel kaçınılmazlık" fikri, hiçbir zaman sosyalizmi "iyi toplum" olarak gören kavrayışımın parçası olmadığı gibi Gramsci'yle karşılaştıktan sonra kesinlikle olamazdı da. *Sosyalizm: Aktif Ütopya*'yı yazdığımda bir şeyler kesin bir biçimde kırılmıştı: başarılacak bir durum olarak, bir noktada insanlığın "nihai durumu" olmaya yazgılı bir durum olarak sosyalizm vizyonu (veya bu hususta "iyi toplum" vizyonu). Onun yerine sosyalizmi (ve

daha genel olarak ütopyayı) sürekli hareket halinde olan, devamlı ortadan kaybolan ama yolculuğa kılavuzluk eden bir ufuk olarak yahut vicdanı dürten bir çivi, rehaveti ve kendi kendine duyulan hayranlığı sınırların ve soruların dışına atan dırdırcı bir azarlama gibi gören vizyon ortaya çıktı. Artık gerçekleştirmesi gereken, sonsuzluğun izini taşıyan şey şartlar değil ütopyanın kendisiydi. Cazibesi dinlenme vaadinde değil insanları sürekli hareket halinde tutmasında, onları hep yeni adaletsizliklerle savaşmaya ve art arda arkada bırakılmış, yaralanmış, aşağılanmış kişilerin saflarını tutmaya çağırmasında yatıyordu.

Bugün ütopyanın, aynı ahlak gibi beşeri koşulların sökülemez bir parçası olduğunu kabul etme eğilimindeyim. Bu görüşü Ernst Bloch'a borçluyum. Onun insanı "ileriye işaret eden bir amaç" olarak, "insan doğasını" da "hâlâ kurulması zorunlu bir şey" olarak tanımlamasının beni derinden etkilediğini hatırlıyorum. Şu an için (herhangi bir anda) tek olası "var olmanın" "kendisinden önce var olmak" olduğunu ve "insanlarda da dünyada da esas şeyin, ziyan olma korkusuyla, başarma umuduyla bekleyerek hâlâ bozulmadan kaldığını", dünyanın da "gelecekle dolu engin bir karşılaşma alanı" olduğunu söyleyen önermeleri beni etkilemişti. Sonsuza dek gelecekte yatan "insani öz", sonsuza dek tükenmeden varlığını sürdürecek insani olasılıkların havuzu, bilinmez ve bilinemez olup taslağını çizmenin de imkânsız olduğu gelecek (Levinas'ın kelime dağarcığıyla "mutlak öteki"). İnsanın modalitesi [kipliği] ile ilgili böyle bir görüş hoşgörüyü ifade eder, şüphenin getirdiği faydaları sunar, insanlara tevazuu ve kendilerini kısıtlamayı öğretir. *İyi toplumun* tam olarak neye benzediğini biliyorsanız onun adına yapacağınız her zulüm haklı görülür ve aklanır. Fakat sadece bilgeliğimizden emin olmadığımızda ve hata yapma olasılığını kabul ettiğimizde *birbirimize iyi* davranabilir ve zulümden uzak durabiliriz. Bu ifade edildiğinde sıradanlaşan bir hakikattir ama pratiğe çok nadir geçirildiği için tekrarlanması gerekir. Bloch'u Levinas, Logstrup, Jonas'la birlikte geçmiş yüzyılın en güçlü etik düşünürleri arasında saymaktayım.

Bugün ütopyanın, insanlığın kurucu bileşenlerinden biri olduğuna, dünyada insanca var olma biçiminde "sabit" bir öge olduğuna inanıyorum. Bu, tüm ütopyaların eşit ölçüde iyi olduğu anlamına gelmez. Ütopyalar, bizi daha iyi bir yaşamın yapmayı gerekli kıldığı şeylerden uzaklaştırabildiği ve yönümüzü çevirmemize neden olabildiği gibi daha iyi bir yaşamın da önünü açabilir. Bireyselleşmiş dünyamızın "kuralsızlaştırılmış" ve "özelleştirilmiş" ütopyalarını ikinci kategoriye yerleştiriyorum.

Bu ütopyacı yön, kültürün değeriyle ilgili kavrayışınızın da temeli mi? Praksis olarak Kültür*'de kültürü insanların ihtirasıyla, yaratılışla ve toplama bakıldığında zorunlulukla zorlamalardan özgürleşmeye bağlıyorsunuz. Ayrıca bu, 1971'de Leeds Üniversitesi'nde yaptığınız açılış konuşmasında "insani değerlerle" ilgili yorumlarınızın da özü.*

Evet, kanaatim gerçekten de ahlak ve kültürün *zorunluluğu iptal eden* şeyler olduğu (kültürün görünürdeki amacı, tesadüflerden zorunluluk, rastlantısallıktan belirlilik çıkarma eğiliminde olsa bile). Ayrıca özgürlüğün, insanlığın "doğal koşulu" olduğu da kanaatlerimden biri (insanlık tarihinin büyük kısmı, bu özgürlüğün özgür tercihleri hükümsüz kılmak için kullanılmasına adanmış olsa bile). Mesele dünyada var olma tarzlarını arayıp bulmaya ve icat etmeye geldiğinde insanların kanıtlamaya devam ettikleri inanılmaz yaratıcılığın sırrının, zorunlulukları aşan ve adına özgürlük denen bu yükseliş olduğu da kanaatlerimden biri.

Özgür olmama hali ihtimaller arasında yoktur ama sebebi denenmemesi değildir. İnsanların ellerindeki özgürlüklerin tümüyle başaramadığı şeylerden biri özgür olmayı bırakmaktır: yeterince belirtilmemiş, bitmemiş, eksik, "hâlâ bozulmadan kalan" şeyler olarak. Her zaman geride yapılacak bir şeyler, bitmemiş bir iş, geçilecek bir yol parçası vardır. Bu bakımdan sosyal ortamlar birbirlerinden çok da farklılaşmaz. Farklılaştıkları yer, o "yapılacak şeylerin" reçete edilme ve sonrasında örüntü-

lere aktarılma derecesidir. Fakat görev, bir örüntüyü ve rutini takip etmek, zorunlu kılınmış standartlara *uymak* olsa bile ortada ister örtük ister açık bir şekilde fark edilmiş olsun onlara *uymama*, farklı bir yoldan gitme, alternatif yolların peşine düşme ihtimali yoksa "uyum" şartı çok az anlam ifade eder.

Özgürlük, beşeri değerler arasında en üst sıradadır. Fakat en başta bir *kaderdir*. Özgür varlıklar, özgür oldukları için kaderi kucaklayabilir veya ondan kaçmaya çalışabilirler, onu misyonları haline getirip onunla mücadele edebilirler: Bu aynı zamanda özgürlüklerine borçlu oldukları bir kabiliyettir. Aynı zamanda çektiği gibi iter de. Erich Fromm, özgürlükten kaçışı insani gayretlerin en yaygın saiklerinden biri olduğunu yazmışken Alfred Schütz, "bir şeylere ulaşmayı amaçlayan" saiklerimizi "bir şeyler yüzünden oluşmuş" saiklerimizin altına saklamaya dönük ve eşit derecede yaygın eğilimimize işaret etmişti. İnsanın eylemlerini "Öyle istedim" ifadesi yerine "Yapmak zorundaydım" ifadesi kullanarak açıklamak bir bakıma diğeri kadar sinir bozucu, rahatsız edici ve korkutucu değildir. "Hiçbir alternatif yok" ve "Sadece tek bir yol var" diyen ideolojilerin kalleşçe cazibesi kadar totaliter yemlerin muazzam derecede baştan çıkarıcı gücü işte bundan ileri gelir. Dolayısıyla içimizden çoğu, sık sık, özgürlükleri inkâr edilse, onlara meydan okunsa veya ellerinden alınsa memnun olacaklarını hissederler. Bunu yapmayı teklif eden öneriler de asla eksik olmaz. Özgür olmak soğukkanlı bir kafa ve çelik gibi sinirler gerektirir.

Yaşadığımız "akışkan modernite" çağında insanın "özgürlükten başı dönmesi" için her zamankinden daha çok sebebi var. İnsanın uyum sağlayabileceği standartların, kalıba döküldükleri anda erimek gibi kötü bir huyu vardır, insanın tercihlerden saklanabileceği rutinler alışkanlıklara dönüşüp katılaşamayacak kadar hızlı bir şekilde değişmektedir ve "her şeyin yerinden çıkması" hız kesmeden devam etmektedir. Fakat insanların yeniden yerleşmek için erişilebileceği tek şey olan otel yatakları ve uyku tulumlarına çoğu zaman aşırı sayıda rastlan-

maktadır. Doğru olsun veya olmasın her gün bize olasılıkların sınırsız olduğu ve bizim için en uygun olanları seçip almanın bize kaldığı, daha önemlisi de sanki bize erişilebilir olduğu söylenen şeyler doğruymuşçasına onları bulmakta başarısız olursak cezalandırılacağımız anlatılmaktadır. Samuel Butler'ın spekülatörlerle zimmetine para geçirenlerin sıkıntı içine düşmüş kurbanlar gibi görüldüğü, acındığı ve kamuoyunun sempatisiyle ihtimam görüp yıkandığı ama yoksulların ve hastaların birer suçlu olarak görülüp hapse atıldığı, "insanın saygı göstermesi için tek uygun nesnenin şans olduğu", "bir insanın daha fazla şanslı olmaya ve dolayısıyla komşularından daha çok hürmet görmeye hakkının derecesini her zaman belirlemiş ve belirleyecek olan şeyin vekâleten piyasanın pazarlıkları ve müzakereleri, nihai olarak da kaba kuvvet olduğu" ve bir yargıcın, şanssız insanların merhamet yakarışlarına, "Suçlu olmanızın talihsizlik olduğunu söyleyebilirsiniz; buna yanıtım suçunuzun talihsizlik olduğu" diye cevap verdiği *Erewhom* eserine tehlikeli bir biçimde yakınlaşmış durumdayız.

Ebedi "Hiçbir alternatif yok" diyen önlemin günümüz yorumu da yenidir. Bugün ima edilen şey, "herkesin erişimi altındaki" alternatiflerin hacminin sınırsız olduğu varsayımı ile bu varsayım doğruymuş gibi yönetilen ve fertlerine bu şekilde davranılan toplum karşısında hiçbir alternatifin olmadığıdır. Oysa bu varsayım doğru değildir ve günümüzde birbirinden ayrı düşünülmesi imkânsız olan iki erdem yani özgürlük ve güvenlik ayrıştırılmaya devam ettiği sürece doğru olmasına imkân yoktur. Bugün güvenliğin, insanları güçsüzleştirdiğine, engellediğine ve kızgınlıkla bakılan "bağımlılığı" ürettiğine, beşeri faillerin özgürlüğünü tümden kısıtladığına inanmaya çağrılmaktayız. Sessizlikle es geçilen şey, güvenlik ağı olmadan akrobatlık ve ip cambazlığı yapmanın sadece çok az insanın ustalaşabileceği bir sanat olup geri kalan herkesi felakete götürecek bir reçete olmasıdır. Güvenliği aldığınızda ilk zayiat özgürlük olur.

Modernite ve Holokost, *geriye dönük bilgeliğinin getirdiği içgörülerin tümüyle düşüncenizde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Bu, Levinas'ın eserinizde önümüze çıktığı kitap. Neden Levinas'a ve onun "öteki" için duyduğu etik ilgiye yöneldiğiniz üzerine bir şeyler söyleyebilir misiniz?*

Görünüşe göre *Sosyalizm: Aktif Ütopya* ile *Modernite ve Holokost* arasında düşünce tarzımda yaşanan şey, güzellikle alçalmaya ve çirkinliğe bakış açımın genişlemesiydi. Yavaş yavaş ekonomik adaletsizliğin kurbanları, gözüme "yabancı" olana dair çok daha geniş, çok daha yaygın ve inatçı bir fenomenin belli bir örneği gibi görünmeye başladı. Mahrumiyeti dışlanmanın ana sebebi olarak değil de onun yapay bir eseri olarak, sanayi işçilerinin yaşadıkları ve "kapitalizmin karşı-kültürü" olarak aldığı form içinde sosyalist ütopyayı harekete geçirmiş zor durumlarını da dışlanmış kişilerin toplumsal üretiminin özgün ve tarihsel olarak sınırlı bir biçimi olarak görmeye başladım. Bu noktaya ilk varan Norbert Elias'tı (*Established and Outsiders* [Yerleşmişler ve Yabancılar] ile) ama beni bu düşünce çizgisine sokan şey tahminimce Mary Douglas'ın *Purity and Danger*'ıydı. Bu esin kaynağının içime işlemesi belli bir zaman aldı ve kök salıp meyve vermesiyse daha uzun sürdü: İnsanın alçaltılması ve toplumsal olarak üretilmiş aşağılamaların ürkütücü iğrençliklerinin hepsi olmasa bile çoğunun, *ancien regime*'in kendi kendisini üreten düzeninin çöküşü karşısında çaresiz bir tepki olan modernitenin radikal ve saplantılı bir şekilde uç noktaya vardırdığı düzen arayışı ve kargaşa korkusunun yan ürünü olduğunu fark etmem uzun sürdü. Kanımca *Sosyalizm: Aktif Ütopya*'yı yazarken şu farkındalığın eşiğine gelmiştim: Kitap önsezi yoluyla sosyalist ütopyanın ihtiyaç duyduğu şeyin kendisini yeniden "*modernitenin* karşı kültürü" olarak konuşlandırmak olduğunu göstermektedir. Fakat sonuçları üzerine düşünmem birkaç yılımı daha aldı.

Modernite ve Holokost'u düşünür ve yazarken Levinas sonradan aklıma geldi; aynı zamanda da bardağı taşıran son dam-

la gibi geldi. Nechama Tec'in, ıstırap dolu görüntüler karşısında akıntıya karşı yüzecek ve acı çekenlere yardım etmek için her şeyi riske atacak kadar derin bir şekilde sarsılmış kişilerin, her tür "toplumsal kategoriden" geldiğini söyleyen keşfi vardı ve bu sosyolojik öğretiye göre insan davranışının etikliğini belirleyen şeydir. O dönemde ahlaki eylemlerin açıkça toplumsal olarak tasarlanmış ve gözetlenen normları *takip etmekten* ziyade onları *ihlal etmek* anlamına geldiği ortadaydı. Bir de Hannah Arendt'in, soykırımcı sefahatten kaçmayı başarmış kişilerin, toplumlarının hâkim standartlarının karşısında durmak zorunda olduklarını ve toplumun dayattığı normlarla resmi etik ilkelerin vereceği hiçbir desteğe güvenemeyeceklerini, insanın kendi toplumuna karşı çıkma becerisinin ahlaki bir eylemin ön koşulu olabileceğini söyleyen gözlemi vardı. Tec'in bulguları da Arendt'in gözlemi de gözler önündeki tüm "ahlak savunucusu kurumların" bırakın ölüm endüstrisinin işini yapmasını önlemeyi, durdurmayı bile başaramamasıyla fazlasıyla doğrulanmış haldeydi. Bu, ahlakı toplumun ürünü ve yaptırımlarla desteklenmiş toplumsal denetimin başarısı olarak gören kanonik Durkheim'cı bakışa devasa bir gölge düşürdü. Zaten etik kayıtsızlığı nedeniyle ciddi şekilde şüpheyle ele aldığım bir görüştü bu: Toplumun üyelerinin ahlakında hiçbir şey yoksa ve ahlak ait oldukları toplumun iradesinde yatıyorsa insan hangi gerekçeyle herhangi bir normun ahlakıyla ihtilafa düşebilirdi? Ayrıca kötü bir norma direnmek için gereken sıçrama tahtasını nerede bulabilirdi? Eğer ahlakın toplum tarafından yazılmış ilkeler ve toplumun uyguladığı yaptırımlar dışında bel bağlayabileceği bir şey yoksa yaşama şansı en hafif tabirle zayıftır ve geleceği de güvencesizdir.

Peki, Durkheim'ın kutsal, neredeyse evrensel kabul gören ve nadiren sorgulanan ahlak biçimi kusurluysa yerine ne koyabiliriz? Yerine koyacağımız şey ne olursa olsun zulmü önlemek şöyle dursun onu gerçekten benimseyip teşvik edebilecek toplumların varlığını hesaba katmak zorundadır. Toplumların yap-

tığı şeyin ahlakı *üretmek* yerine *manipüle etmek* olduğunu kabul etmelidir. Ayrıca ahlakı ve ahlaki benliği, olumsuz anlamda herkesin bildiği gibi dönek ve maymun iştahlı "çoğunluk görüşlerinden" ve onların kurumsal cephanelerinden daha sağlam ve güvenilir bir zemine demirlemelidir. İşte Holokost'un dersleri üzerine yaptığım çalışma sırasında açığa çıkan büyük soru işareti buydu ve Levinas, Tanrı'nın yolladığı bir yanıt gibi geldi. "Etik ontolojiden önce gelir" cümlesini okuduğumda "Eureka!" yani "İşte bu!" diye hissettiğimi çok net hatırlıyorum.

Bu cümlede iki mesaj bulmaktayım. İlki (etiğin olduğu ama ontolojinin olmadığı bir dünyada "daha öncesi" veya "sonrası" değil yalnızca "daha iyi" ve "daha kötüsü" olacağı için) kendisini haklı çıkarması gereken, neyin ahlaki olup olmadığına karar verme hakkını gasp etmek yerine etik mahkemelerin önünde sınanıp yargılanacak şey toplumun ürettiği gerçekliktir. İkinci olarak ahlakın kaynakları ya insani varoluşun, toplumsal düzenlemelerin aşırılıklarına bağışık olan bir modalitesi içinde bulunabilir ya da bunlar en basit ve saf tabirle yokturlar. Ahlak diğer beşeri kurumlar gibi "yaratılamaz". Aksine içinden insani düzenlemelerin biçilip oyulduğu malzemedir. Aristoteles'in terminolojisini kullanacak olursak onların "maddi sebebidir". Dolayısıyla doğrudan onları biçip oyma olasılığının sık sık unutulan veya kenara atılan ama vazgeçilmez koşulu da öyledir. Ahlak *vardır*; ne sebeplerini sunabilir ne de sunması gerekir ve haklarını ispatlamak zorunda da değildir. "Neden ahlaki olmalıyım?" sorusu ahlakın başlangıcı değil sonudur; ahlaki benlikten sorumluluğunu almaya eğilimli olan ve onun yerine kurallara uymayı teklif eden bir toplumda rahatsız edici ve yaygın olduğu kadar şüphe çeken bir sorudur.

Modernite ve Holokost'un taslağı matbaalara yollandığında Levinas'ın yazılarının sadece ufak bir kısmını biliyordum. Daha sonra bunları derin bir şekilde inceledim ve söz konusu kitabın son bölümüne varmayı başarmış şeylerin üstüne pek çok başka şey öğrendim. Levinas'a başka sebeplerden ötürü de hayran ol-

dum; bunların en başında da ahlaki koşulların tabiatında yatan muğlaklık ve sorumluluğun endemik belirsizliğinden "tartışarak kurtulmanın" imkânsızlığıyla ilgili tezi geliyordu. Normalde "akışkan modernite" çağında, etik işlevleriyle ilgili tüm iddialarını terk eden ve beşeri ilişkilerin düzenlenmesini seve seve piyasa güçlerine bırakan toplumun bizi yoksun bırakacağı umut parıltısını bu tezde buldum.

Levinas'a yönünüzü çevirdiğinizde Hannah Arendt'in gerçekleştirdiği şeyden oldukça farklı bir hamle yaptınız. Arendt, Adolf Eichmann üzerine yazdığı kitapta Eichmann'ı görevini kategorik mecburiyetlerin tesis ettiği şekliyle yapmayı reddettiği için mahkûm eder. Oysa sizin Holokost *kitabınız, bu analiz türünün eleştirisi olarak okunabilir; Levinasçı bir bakış açısından hareketle görev ve benzeri şeylerle ilgili her tür iddianın, bireyin öteki için duymak zorunda olduğu sorumluluğun yerine soyut bir ideal koyma anlamına geldiği iddia edilebilir. Arendt'in Holokost'u mahkûm ederken takip ettiğinden çok farklı bir yol seçmenizin sebepleri hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz?*

Burada itiraz etme mecburiyeti hissediyorum. *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu*'nu yazan kişinin yaptığı çalışmaların gerçek özüne yabancı olan ve bu çalışmalar ışığında akıl alması neredeyse imkânsız olan bir görüşle, akademik tayiniyle olmasa bile zihinsel çerçevesi ve mizacıyla "güçlü bir sosyolog" olduğunu ima ediyorsunuz. *Eichmann Kudüs'te* kitabında sorulan soru, kötülüğün sebeplerinin sosyolojik sorunuyla ilgilidir, kötülüğün kötülük olduğunu kanıtlamak gibi felsefi bir derdi yoktur. Kant hiç doğmamış olsaydı bile Eichmann'ı mahkûm edebilirdik (ve ederdik de). Esaş soru neden mahkûm edilmesi gereken Eichmann'ların olduğu.

Hannah Arendt'le bir kavgam varsa bu, Kant'la ve koşulsuz yükümlülüğün mantıksal tutarlılığı veya tartışmacı gücüyle ilgili değildir. Görüş ayrılığım onun "kötülüğün banalliği" ile il-

gili teziyle alakalı. Arendt, bu kafa karıştırıcı ifadeyi bir düşüncesizlik suçu olarak açıyor: Eichmann kötüydü *çünkü düşünmedi.* Fakat Arendt bu terimi yaygın olarak kabul edilen ve hepimizin içinde yaşadığı toplum tarafından onaylanandan farklı bir anlamda kullanmıyorsa Eichmann'ın düşüncesizliğini kanıtlamak zor bir iştir. Eichmann, düşünceleri etkili olduğu için madalyalara ve ödüllere boğulan, son derece başarılı bir üst düzey bürokrattı. Bürokrasinin mantık ve rasyonalite olarak tanımladığı şeylerin uygulanmasında Eichmann işinin erbaplarından biriydi. Hitler savaştan galip çıksaydı üniversiteler, Eichmann'ı idari bilim dersleri veren öğretmenleri arasına katmak için rekabete girerlerdi.

Hiçbir şekilde düşünmenin önemli bir mesele olmadığını ve onsuz da yapabileceğimizi söylemiyorum (ahlaki sorumluluk için sorumluluğun üstlendiği her fiil uzun ve sıkı düşüncelerin başlangıç noktası olmalıdır). Söylediğim, Eichmann'ın düşünmekte başarısız olmanın feci sonuçlarından ders çıkarılacak iyi bir örnek olmadığı. Ancak Eichmann'ın öyküsünden başka bir şey öğrenilebilir: kötülüğün *rasyonelliği.*

Kötülüğün de iyilik kadar kusursuz derecede rasyonel olabileceğini öğrenebiliriz. Ve mesele kötü icraatları hemen o anda durdurmaya geldiğinde; doğru mantıksal düşünceler, rasyonelliğin tüm kurallarına uyarak düşünmek, kendi başına (yani ahlaki sorumlulukla dizginlenmiş değilse ve onun kılavuzluğunda yapılmıyorsa) güçsüzdür. Hatta kötülüğün en etkili motoru olduğu bile kanıtlanabilir.

Ayrıca tepeden tırnağa ahlaki bir sorun olan kötülük problemi, "görev" gibi ahlaken tarafsız (hatta kayıtsız) terimlerle tartışıldığında rahatsızlık duyuyorum. Orduya alınmış her erin bileceği gibi çeşit çeşit görev vardır ve sadece çok azının, "ahlaki" görevler olarak tanımlamaya hazır olacağımız ilgi türüyle uzaktan bir ilişkisi vardır. Eichmann görevine bağlı biri değil miydi? Her zaman üstlerine kul köle değil miydi, suçortaklarını hayal kırıklığına uğratmamak için özen göstermiyor muydu? Daha

güçlülere, emirler, ödüller ve cezalar verecek kadar zengin kaynaklara sahip kişilere duyulan görev ile bu şeylerin hiçbirini yapmayacak zayıf kişilere duyulan görev arasında kapatılması imkânsız bir uçurum vardır. Zaten karmaşık olan sorunu daha da karartabilecek olan bu karışıklıktan sakınmak için "bir şeylere karşı sorumluluk" (kurallara, kural koyuculara, kuralların bekçilerine karşı sorumluluk) ile her zaman "birileri için duyulan sorumluluk" (ötekinin esenliği ve haysiyeti) olan ahlaki sorumluluk arasındaki farktan bahsetmeyi tercih ediyorum. Bu iki sorumluluk birlikte işleyebilir ve birlikte işledikleri toplum şanslı bir toplumdur. Fakat uyum içinde işlemeleri hiç de yaygın bir alışkanlık olmadığı gibi "doğal bir yeğleme" de değildir.

Modern aklın en güçlü yanı aletlerin gücüdür. Başarının ölçütü olarak sayılan şey, performansın etkinliği, hızı ve ölçeğidir. Zayıflığıysa aletlerin kullanılabileceği amaçların muğlaklığı ve belirsizliğidir (Levinas'ın Buber ve Marcel üzerine yazdığı denemede söylediği gibi: "Var olmanın entelektüel ustalığının dünya olarak var olmanın teknolojik ustalığı olduğu görülmüştür ... bilimsel akılla özgürleşmiş olsa da insan, yasalarını akla dayatan teknolojik zorunlulukların oyuncağı olmuştur." Levinas, "bir zamanlar kanaat ve ideolojiden koparılıp özgürleştirilen rasyonelin kesin önemi" ile ilgili büyüyen bir belirsizliğe dikkat çeker!). Modernitenin aklı araçsaldır; bir şeylerin nasıl yapılması gerektiği konusunda tonla şey söyleyebilir ama iş şeylerin nasıl yapılırsa iyi olacağına geldiğinde neredeyse hiçbir sözü yoktur. Amaçlarla ilgili kararlar, "modernlikten" çok da iz taşımayan bir yolla alınır: Bu tür kararlar politik ve/veya askeri iktidarla ideolojiye ait bir meseledir. Aletlerin etkinliği gibi seçilmiş amaçların uygunluğu da "kanıtlanamaz" veya "çürütülemez": Belli amaçları teşvik etmek ve diğer amaçların uygulanmasına engel olmak savlara değil iktidar mücadelelerine bağlıdır.

Modernite aynı zamanda dünyayı "temiz", "şeffaf", öngörülebilir ve tümüyle "düzenli" kılmakla ilgili bir şeydir. Düzene sokma, gerçekliği olduğundan daha farklı hale getirmek, gerçek-

liğin beşeri koşulların "saf olmayan", "şeffaflıktan uzak" ve "tesadüfi" yanlarından sorumlu sayılan bileşenlerinden kurtulmak anlamına gelir. Bu yola girildiği anda er geç "daha büyük bir iyilik" ve başka birilerinin "daha fazla mutlu olması" adına bazı insanlardan yardım elinin çekilmesi, onların kenara atılması veya yok edilmesi gerektiğini söyleyen bir hükme varırsınız. Mutlu toplumun ırksal anlamda temiz bir toplum olduğunu farz ettiğiniz anda Yahudileri ve Çingeneleri tehcir etme veya zehirli gazla öldürme kararı ilerlemenin *rasyonel* bir yolu olur ve bu işin sonunu getirmek için ciddi düşünce sarf edilir. Düzenli toplumun muhaliflerden ve bozgunculardan kurtulmak zorunda olduğunu farz ettiğiniz anda sapkınları zindanlara atmak ve aykırı tipleri dışarıya sürmek yine amaca giden rasyonel bir araç olur.

Bu nedenle Holokost, modernitenin meşru bir ürünüydü. Neticede dünyayı, mükemmelleşme yolunun önünde duran unsurlardan temizlemek için erişilebilecek en iyi teknolojinin kullanımıyla ilgiliydi. Mükemmellik modeli bu örnekte, Yahudi "anti-ırk"tan özgür bir dünya ve aşağı ırkların onlara uygun olan tek role yani *Herrenrasse*'nin hizmetkârları olma rolüne sokulmasıydı. Diğer modern soykırım örneklerinde hedefler farklılaşıyordu. Düzen, (Stalin'in Rusya'sında olduğu gibi) antikomünistlerin ve onların potansiyel sempatizanlarının veya (Arjantin veya Şili'de olduğu gibi) komünistlerin ve onların yanında olduklarından şüphelenilen kişilerin imhasını gerektirebiliyordu. Veya farklı diller konuşma veya farklı tanrılara inanma suçunu işlemiş insanlardan kurtulmayı da gerektirebiliyordu. Hedeflerde, onların gerçekleştirilebileceğine duyulan kendinden emin güven dışında "modern" hiçbir şeyin olmadığını tekrar etmeme izin verin. Vizyonun muazzamlığı ve aletlerin bu muazzamlıkla örtüşen gücü tümüyle moderndir ve modernite olmadan düşünülemez. Bu soykırımlarla ilgili herhangi bir şeyi "düşünce"nin *başarısızlığı* olarak görmek mümkünse tek başarısızlık, çoğunun amaçlarına tam olarak ulaşamamasıydı. Belli ki teknoloji yeterince modern değildi.

Levinasçı terimlerle konuşmak, kısıtlama ve kısıtlama olmadığında insanların birbirlerine sorumlu bir şekilde davranmalarının mümkün olduğunu ima etmiyor mu? Fakat şeytanın avukatlığını yapacak olursak tarih, Hobbes'un haklı olduğunu kanıtlamıyor mu? Kendi hallerine bırakıldıklarında insanların pis ve kaba olduğu, yaşamlarımızın şiddetli ve kısa olduğu ileri sürülemez mi? Modernite ne kadar şiddetli hale gelebilse de kendi başımıza bırakıldığımızda her şeyin daha da kötü olacağı savunulamaz mı?

Şimdiye dek "Hobbesçu bir insanla", içinde bir toplumun olmadığı yani insanların fark yaratan farklılıkları kategorilere ayırarak, sınıflandırarak, birbirinden ayırarak ve seçerek *Lebenswelte*'lerini yontup şekillendirdikleri dünyayı "önceden üretmiş" bir varlığın olmadığı bir dünyaya atılmış insanlarla ne siz ne de ben karşılaştık. Sadece Heidegger'in *alles Sein ist "ursprünglich" Mitsein* sözünü tekrar edebilirim. "İnsan" diyorsunuz ve "toplumu" ima ediyorsunuz. "Hobbes'un haklı" olduğunu "ispatlayan" olguların hepsi, "insani olgular" olduğu oranda toplumsal olgulardır da. Burada "toplumdan öncesini" "toplumsal" olandan nasıl çözebiliriz? Yıllarca birbirlerine komşu olmuş, aynı tramvaylarda yolculuk yapmış, aynı tezgâhlarda çalışmış, aynı köy şenliklerinde dans etmiş ve birbirleriyle evlenmiş Hırvatlar, Sırplar, Bosnalı Müslümanlar ve Kosovalı Arnavutlar, toplum ona dair bellekle ve insanlara aşılamak için büyük çaba sarf ettiği alışkanlıklarının hepsiyle birlikte tümden yitip gittiği için mi birdenbire birbirlerinin boğazlarını kesmeye başladılar? Yoksa parçalanan ve kontrolünü yitiren toplumun yerine başka toplumlar geldiği için mi? Hiçbir zaman "kendi başımıza bırakılmayız" ("kendi başlarına bırakılmış" şeyler olsaydı bunu bilemezler veya bulundukları durumu ifade edemezlerdi). Avrupa'nın zalimliğini anlatan büyük tarihçi Norman Cohn, gerçekten kendiliğinden yaşanmış, hiçbir örgütlenme ve plan olmadan, hiçbir elebaşı, kapsamlı bir "ideolojik seferberlik" ve bir komuta yapısı olmadan gerçekleşmiş tek bir pogrom

örneği bile bulamamıştır. Hayır, tarih "Hobbes'un haklı olduğunu" kanıtlamaz ve dahası bunu kanıtlamanın (veya bu hususta çürütmenin) hiçbir yolu da yoktur.

Ayrıyeten Levinas'ın etiğin pre-ontolojik statüsüyle ilgili önermesi, Hobbes'un "toplum öncesi insan" kurgusuyla karşılaştırılabilecek bir şey değildir ve bu sebeple Hobbesçu imgeyle rekabet halinde de değildir. Levinas'ın tezi, Hobbes'unki gibi *etiyolojik bir mit* değildir, "devletin ve otoritesinin nasıl doğduğunu" anlatan bir öykü olmadığı gibi iktidardakilerin adına yapılan "onlar olmazsa tufan" *savunuculuğu* [plaidoyer] da değildir. Levinas'ın tezi fenomenolojik bir önermedir, *çağın* [epoche] uygulanmasıyla "ahlaki olma" duygusuna dair bir içgörüdür: kendilerini insanlarla karşılaştığımız tek koşul içinde yani toplumsal koşullar içinde açığa vurdukları şekliyle insanın iyiliği veya kötülüğüyle ilgili bildiklerimizin hepsini parantez içine alıp askıya almaktır. Daha öncesinde ahlaki sorumluluğun içeriklerini çeşitli toplumların üzerlerine vurdukları mühürlerin değişken ve uyumsuz biçimlerinden çıkarmanın neden ihtiyatlı bir şey olmayacağını söylemiştim (Montaigne bu kadarını çok az şüpheye yer bırakacak bir şekilde çoktan söylemiş biridir). Fakat Levinas'ın hiçbir yerinde "toplumdan önce gelen insan" kurgusunu veya "insanlığın toplumdan önceki hali" gibi daha budalaca bir fikri görmezsiniz.

O halde modernite olmasaydı daha mı kötü olurduk? Bilmiyorum. Bildiğim şey *farklı* olacağımız. Her toplum türü, kötülüğün bazı çeşitlerini meşru hale getirir ve büyük olasılıkla "modernite olmasaydı" bugün bizde tiksinti ve kızgınlık yaratan gaddarlıklara kör olurduk. Yine de modernitenin bizi hangi gaddarlıklar karşısında körleştirdiğiyle ilgili eksiksiz bir dökümün çıkarılmasını beklememiz gerek.

Levinasçı etik ben ve sen arasındaki ilişkiyi vurgular. "Öteki-ni" bir "sen" olarak görmek, onu bir nesne olarak değil özne olarak almak benim sorumluluğumdur. Bu tez, toplumsal düşüncenin tüm projesini baltalamıyor mu? Buber, Ben ve sen

arasında ona ait koca bir dünya olduğunu, burada ötekine kendi özgürlüğüne sahip bir özne olarak yaklaşılmadığını, aksine sadece zorunlu ve kaçınılmaz olduğuna inandığımız bir şekilde ele alınabilecek bir kategorinin üyesi olarak yaklaşıldığını görmüştü. Böylece o ve onu öteki yapan her türlü şey, etik sorumluluğun kabul edilmesi yolunda bir engele dönüşmektedir. O, çok gerçek bir anlamda etik olasılığın karşıtına dönüşür. Şimdi bu, söz konusu pozisyonun ön kabullerindeki mantığın toplumsal analizleri, tüm toplumsal kurumları ve düzenlemeleri "o"nun üreticileri veya ürünleri olarak tanımlamaya yatkın kılması anlamına gelmiyor mu? Toplumun zorunlu olarak etik olmayan "o"nun dünyasına dönüştüğü ve bundan ötürü "öncesi"nin sorumluluk almak için tek şans olduğu bir dikotomiye geri dönmüyor muyuz? Bu, neticede toplumun ve etik şeylerin birbirinden ayrı unsurlar olarak tanımlanmak zorunda olduğu anlamına gelmiyor mu?

Burada Levinas'ın esinlediği ve toplumsal düşüncenin amacıyla stratejisini düzeltmeye dönük koca proje içinde, ham ve hassas bir noktaya değindiğiniz kesin. Fakat ben olsam "toplumsal düşüncenin tüm projesini baltalayabileceği" konusunda çok endişeye kapılmazdım. Bu meydan okumadan sağ çıkacağımıza eminim ve ondan yenilenmiş ve yeniden enerji kazanmış bir halde çıkmanın yanında daha bilge ve her şeyden önce (en önemlisi) bizim gibi insanların acılarına ve sefaletlerine karşı daha uyanık bir bakışla çıkacağımızı umuyorum. Sizinle paylaştığım kaygı, bana göre Levinas'ın vizyonunun zayıflığından ziyade tümüyle gücünden ileri geliyor. Levinas'ın ahlaka bakışını ne kadar ikna edici bulursam, "ahlaki bir topluma", ahlaki eğilimler ve dürtülere karşı sıcak yaklaşan, hepsinden öte de yeterince sıcak olmadığında kendisini beğenmeyecek bir dünyaya giden yolun önüne yığılmış engellerin taşıdığı gücün o kadar çok farkına varıyorum. Bu kaygıları dışavurduğum ve *Philosophy Today*'de yayımlanmış bir makaleme "Levinas'a Soğuk Dünya" başlığını atmıştım (1999c).

Bildiğiniz gibi Levinas, ahlaki bir dünyanın nasıl "iki kişilik ahlaki bir gruptan" hareketle inşa edilebileceği ve o grubun "bir şeyler için var olma" niteliğinin üçüncü bir taraf çıkıp geldiğinde yani toplum devreye girdiğinde nasıl sağ kalabileceği (veya kendisini ona uydurabileceğini) sorusuna bırakın ikna edici bir yanıt vermeyi tutarlı bir yanıt bile sunmaz. Sosyolojik farkındalık, Levinas'ın sayısız erdemi arasında öne çıkanlardan biri değildir. Baştan sona nominalist biridir ve "bütünlük" onun düşüncesinde hiçbir zaman "parçalarının toplamından daha büyük" olmaz. Tahminimce kafasında "ahlaki toplumu" ahlaki benliklerin toplanmasından fazlası olarak canlandırmamakta ama daha azı olarak da düşünmemektedir. Dolayısıyla toplumun ve etik olanın ayrı şeyler olmadığını ve etiğin kendisini toplumun gözetleyicisi ve sert yargıcı olarak onun üzerinde konumlandırmaya çağrılıp ona bunu yapma hakkının verildiğini söyleyen kanaate çok da büyük bir destek sunmaz.

Kanımca ahlaki içgörüleri ve dürtüleri toplumun geneline (ve en önemlisi de kurumlarının karmaşık ağına) yayma sorunu ahlakla değil *politikayla* alakalı bir meseledir (son dönemlerde politikanın incelenmesine kaymamı, Levinasçı etikten kopuş olarak değil de onu takip olarak algılamam bundandır) ama Levinas'ın tasvirine yanıt veren "ahlaki varlıklar" olmasaydık bunu bir problem olarak öne koymam pek mümkün olmazdı ve kesinlikle çözümüyle canımızı sıkmazdık.

Ne zaman esas görevin ifade edilmesi için ahlakın vazgeçilmez olması ile bu görevi yerine getirmekten aciz oluşunun yarattığı bu kafa karıştırıcı karışımı anlaşılır kılmam gerekse başvurduğum, gözde metaforumu bir kez daha kullanmama izin verin. Nergislerin aksine bizim bacaklarımız var ve hareket edebiliyoruz. Ek olarak dille kutsanmış varlıklar olarak bir hareketlilik fikrini, bacaksız nergislerin en zeki olanlarının bile aklına gelmeyecek bir fikri icat edebiliriz. Bacaklarımızın bizi örnek olarak Roma veya New York'a taşıma (hatta aramızda en zinde ve istisnai derecede cesur olanlar dışında Leeds'ten

Portsmoutth'a götürme) konusundaki sınırlı kabiliyeti düşünüldüğünde bir hareketlilik fikri de yeterli olmaz. Fikrin yapabileceği (ve yaptığı!) şey bize demiryolları, gemiler veya uçaklar gibi "bacak uzantıları" arama, keşfetme veya icat etme ilhamı vermesidir. Bacaklarımız üzerinde yürürken yaşadığımız insani açmazın benzeri ahlakta da benzer değil midir? Demiryolları, gemiler ve jetlerin etik eşdeğerlerini bulabiliriz ve ahlaki vicdanlarla yüklenmiş olduğumuz düşünüldüğünde aramayı bırakma ihtimalimiz düşüktür. Buradaki çapanoğlu, *oikos*'un sert çekirdeğinde, "iki kişilik bir ahlaki grup" içinde filizlenen ahlaki sezgilerin nasıl *ecclesia*'nın diline çevrileceği ve çeviri tamamlandığında onun nasıl "somutlaştırılacağı" meselesidir. Beni *agora*'ya yani çevirinin kendi sahasına odaklanmaya sevk eden değerlendirme işte budur. Ne yazık ki böyle bir *agora* toplumumuzun en dikkat çekici ve feci bir şekilde yoksun olduğu şeydir.

Yaklaşık olarak 1998'e kadar uzanan eserlerinizdeki etik boyuttan konuşuyorduk. Küreselleşme, çalışma, tüketicilik ve yeni yoksullar *ile* akışkan modernite *üzerine yazdığınız kitaplarda etik boyut, adaletle ilgili sözler kadar ortada yer almaktadır. Adaletle kastettiğiniz şeyi biraz açabilir misiniz ve bu fikir (bu bir ütopya mı?) nasıl günümüze yöneltilen etik bir eleştirinin temeli olabilir?*

"Adalet"in "bir şeyler için duyulan sorumluluğun" veya *Fürsein*'in toplum diline çevrilmesi olduğuna inanıyorum. Üçüncü taraf ortaya çıktığı anda ve onunla birlikte sefaletin derecelerini karşılaştırıp bu ortaya çıkışın işaret ettiği ama asla "iki kişilik ahlaki grubun" içinde oluşmasına fırsat olmayan öncelikleri belirleme zorunluluğu geldiği noktada adalet etik kaygılara dahil olur. "Ahlaki toplumun" en başta *adil* bir toplum olduğuna inanıyorum.

Peki "adil toplum" neye benzer? Vicdan rahatlığıyla sunabileceğim tek yanıt, "adil bir toplumun" *yeterince* adil olmadığını

düşünen, ulaştığı tüm adalet düzeylerinin yeterliliğini sorgulayan ve adaletin her zaman bir iki adım ötede olduğunu düşünen bir toplum olduğudur. Her şeyden önce, her *adaletsiz* olaya kızgınlıkla tepki veren ve hemen onu düzeltmeye koyulan bir toplumdur.

Kendi başına "adaletin" hiçbir özgün anlamı olmadığını, sadece *adaletsizliğe* yöneltilen bir itiraz olarak "anlamlı" olduğunu söyleyen fikri Barrington Moore Jr.'a borçluyum. Elbette tartışmasız bir şey olmasa da özgün, elle tutulur ve bariz olan şey adaletsizliktir. Bizimkinden daha "katı" bir toplumda, yaşam formlarının standartlar getirecek ve alışkanlıklarla rutinleri tortulaştıracak kadar uzun ömürlü olduğu bir toplumda "adaletsizlik" olarak algılanan şeyler alışkanlığa dönüşmüş yollardan sapmaktır. Moore, feodal serflerin gündelik sömürülerinin gaddarlığına çok aldırmadıklarını ama vidalar bir-iki çentik daha sıkıştırıldığı anda silahlara sarıldıklarını göstermiştir: Birkaç saatlik ekstra angaryalar, Ortaçağ köylülerinin haftanın beş günü boyunca lordun arazilerinde hizmet verme zorunluluğundan daha önemli hale gelmiş ve daha çok öfkeyle direnişi tetiklemiştir. Modern kapitalizm, meşru ve meşru olmayan sefalet arasındakiler de dahil olmak üzere pek çok ayrımı bulanıklaştırmıştır ve onları "kendi düzeylerini" bulmaları için iktidarın borsalarına yollamıştır. Durum artık Moore'un araştırdığı dönemlerdeki kadar net ve belirgin değildir. Yine de "donanım" kapitalizminin ve "katı" modernitenin çağında adaletin ölçülebilmesini sağlayan standartlar, kıyaslanamaz derecede daha köklüydü ve "yazılım" kapitalizmiyle "akışkan" modernitenin hâkim olduğu çağımıza kıyasla çok daha uzun bir ortalama ömre sahipti. Örneğin yıllar boyunca adaletsizliği düzeltme mücadelesinin büyük kısmı, ücret farklılıklarının savunusu içinde yürütüldü.

Yaşadığımız dönemde adaletsizlik kavramı, tarihin diğer tüm dönemlerine kıyasla çok daha hararetli tartışmaların konusu. Sürekli yeni cephelerde ve her gün keşif çatışmalarının ve ta-

nınma savaşlarının çıkmasına yol açmaktadır. Uzun süre "yaşamın parçası" olarak kabul edilip ezik ve uysal bir şekilde katlanılabilecek hiçbir haksızlık yoktur. Ayrıca bunun vasıtasıyla adalet fikri, her zamankinden daha puslu bir hale bürünmektedir ve görünüşte tartışma götürmeyen kalıpların akıllara durgunluk veren bir hızla adaletsizlikle haksızlığın tezahürleri olarak yeniden damgalandığını düşünürsek çok az insan, kendilerini eski adaletsizliklerden tümüyle arındırılmış ve hiçbir yeni adaletsizlik doğurmayacak bir toplum olması anlamında "adil toplumun" şablonlarını çıkarmaya adama riskini alacaktır.

Yeni ortaya çıkan "akışkan modernite"nin umut için ahlaki zeminler sunan yönlerinden biri budur. Giderek insan sefaletinin daha fazla formu "zorunlu" kategorisinden çıkarılıp "ihtiyaç fazlası" ve aşırı sefaletler olarak yeniden sınıflandırılmaktadır. Bu, "nihai adalet" durumuna yaklaştığımız anlamına mı geliyor? Her tür tarihsel toplum formunu, daha insani bir yaşamın olasılıklarını *o gün* deneyimlenen kaygıların çizdiği ufkun ötesinde tahayyül etmekten alıkoyan yaygın beceriksizlik gibi dikenli bir problemi kenara bırakırsak, bir gün daha iyi yaşam için girilen müzakerelerin *prensip olarak* nihai hedeflerine varıp varmayacağı ve tamamlandıklarının ilan edilip edilmeyeceği hâlâ şüphelidir. Günümüzün adaletleri, yarının adaletsizliklerine dönüşme eğilimindedir ve bu "bir sonraki uyarıya kadar geçerli olma hali"nin hepsini damgalaması kaçınılmazdır. Anladığım şekliyle adil bir toplum (yani adaletsizlik karşısında sürekli tetikte olan ve getirdiği düzenlemelerin yeterince adil olduğundan asla emin olmayan toplum) adil olarak kalmasını sağlayacak en iyi garantiyi, olgusal veya kabul edilen fikir birliklerinde değil süregelen çok seslilikte ve tartışmalarda aramalıdır.

Sonuç olarak "adalet", statik terimlerle değil yalnızca prosedürel terimlerle tarif edilebilir. Adalet, adil bir toplumun ulaşmaya çalıştığı, toplumun ona doğru attığı her adımla daha da

uzaklaşan bir ufuktur. Bu adımları atmakta ısrarcı olmak ve ne gelirse gelsin bu ısrardan pes etmemek, bir toplumu adil yapan şeydir.

Küreselleşme koşullarında ve yeni yoksullar karşısında talep edilen bir adalet, klasik sosyalizmde savunulanla aynı adalet midir? Farklı koşullar farklı adaletlere mi işaret eder yoksa aşağılanma, zamanı ve mekânı ne olursa olsun her zaman aynı talepleri doğuran değişmez bir durum mudur?

Hem evet hem hayır. Aşağılanma "değişmez bir durumdur". Çeşitli türden sebepler yüzünden çeşitli türden insanlar aşağılanabilecek olsa da ve çeşitli zamanlarda hassasiyetlerimiz çeşitli aşağılanma türlerine odaklanırken her zaman seçici bir şekilde bunu yapsa da değişmez derecede iğrenç, nefret uyandırıcı ve elim bir şeydir. Kural olarak herhangi bir toplumda ve herhangi bir dönemde, o toplumun fark ettiğinden daha fazla, kabul ettiğinden daha da fazla ve hafifletmek veya düzeltmek üzere çözdüğünden çok ama çok daha fazla aşağılanmanın olduğunu söylerim. Adaletin her zaman öne çıkmasının, insanların esenliği ve haysiyeti için yaptığımız her şeyin önünde olmasının esas sebebi budur. İnsan haysiyetine aykırı bulunan koşullar, yüzyıllar boyunca çok sayıda insan tarafından sessiz bir şekilde katlanılan, ağırbaşlılıkla veya başkaları tarafından fark edilmeden yaşanan koşullar olmuştur.

"Ahlaki ilerleme" meselesi çetrefilli bir konu olmuştur kuşkusuz ama bana göre onu bir şekilde ölçmek istiyorsak "aşağılanmanın hacmine" yani ıstırap kategorilerinin boyutlarına ve insanların katlandıkları aşağılanmaların iğrençliğine bakmamamız gerek. Bu şeyleri "nesnel" olarak değerlendirmek olumsuz anlamda herkesin bildiği gibi zordur çünkü tahminler çekilen ıstırapların miktarı ve derinliğinden ziyade ıstırap çekenlerin acılarını kaçınılmaz şeyler olarak kabul etmeyi reddetmesini ve geriye kalanların da bu reddin meşruiyetini kabul etmelerini kayda geçirir. Çelişkili bir şekilde bu, sesi ne kadar

yayılır ve ne kadar gür çıkarsa o kadar iyi olan bir kamusal feryat, adalete doğru önemli bir adımın işaretçisi olan, yükselen adaletsizliğin belirtisiyle karıştırılması çok kolay bir alarmdır.

Gelgelelim, aşağılanma karşısındaki kamusal hassasiyet ve gösterilen itirazlar genel bir kural olarak seçicidir. Her zaman yaygaralara sebep olan ve eyleme geçme çağrılarını teşvik eden belli aşağılanma türleri varken diğerleri ya çözüm için yaygara koparılacak problemlerden biri olarak kabul edilmemekte ya insanların onarma becerilerini aşan koşullar arasına atılmakta ya da hepsi kendi kendimize yol açtığımız acılar olduğu için onların "dışarıdan" iyileştirilmesi veya önlenmesi imkânsız ıstıraplar oldukları söylenmektedir.

Toplumsal gerçekliklerin "sınıf"tan "kültür"e kaydığından bahseden hâkim düşünce eğilimi hakkında çok şey işitiyoruz. Gördüğüm kadarıyla gerçekten yaşanmakta olan kayma, böyle bir formülle yanlış kavramsallaştırılmaktadır. Bugünlerde gerçekten de fark edilebilir hale gelen şey, kapitalist kültürde yaygın olan piyasa-ve-mülkiyet oyununun sebep olduğu sınıfsal bölünmelerin, aşağılanmaların ve hakaretlerin, ("tarihin yasalarının" yerini almaya gelmiş "piyasa yasaları" ile) insanların kolektif anlamda tevazuyla kabullenip onlara boyun eğmekten başka hiçbir şey yapamayacakları "doğa olguları" olarak yeni bir kalıba dökülmesine dönük eğilimken kamuoyunun ahlaki uyanıklığı, kendi yaşam tarzlarını seçecek ve kabul edilmelerini talep edecek kadar kaynak ve beceri sahibi gruplarla kategorilerin "tanınma iddialarına" odaklanacak şekilde yeniden yönlendirilmektedir. Bilhassa yoksulluk, bu *tout court* sınıfsal fenomen, insanların kendi kendilerine yaşattıkları ve (kaçınılmaz bir şekilde doğa yasalarını kurcalamaya çalışan tüm ahmakça girişimlerin başına geleceği gibi) toplumun üstleneceği yardım girişimlerinin daha da ağırlaştırmakla kalacağı bir acı olarak baştan tanımlanmaktadır. Yoksullar bilinen toplumların hepsinde olmuştur ve günümüzün yoksulları, muhtemelen önceki yılların yoksullarına göre çok daha sıkıntı içindedirler çün-

kü tarihte ilk kez gerçekleştirecekleri hiçbir toplumsal işlev yoktur ve bu sebepten ötürü de toplumsal eylemin yetki alanına giren ilişkiler şemasının dışına, sosyal görevlerin ve toplumsal ihtirasların sınırları ötesine atılmaktadırlar. Diğer bir deyişle yoksulluğun devamlılığı artık adalet duygularını rahatsız etmemektedir; adalet savaşı başka cephelere kaymakta, asla serbestçe seçim yapanların daha iyi donanmış, daha fazla kaynağa sahip ve kararlı kamplarının üzerinde kavgaya tutuştukları bölgelerin ötesine uzanmamaktadır. Adalet için verilen kavga, başarılı ve iyi olanaklarla donanmış kişilerin "aile meselesi"ne dönüşebilmektedir; bir kez daha yoksullar gasp edilir ama bu sefer adalet savaşının ganimeti içindeki paylarına el konur.

Küreselleşmeyi, adalet meselesinin belli bir şekilde yeniden düşünülmesini gerektiren bir gelişme olarak seçtiniz. Haklısınız. Yerel eylemlerin küresel sonuçları, daha önce bırakın baş edilmeyi asla karşı karşıya gelinmemiş bir ölçekte ahlaki sorumluluklar getirmektedir. Yirmi-otuz yıl önce Hans Jonas, yüksekteknolojili eylemlerin yarattığı sonuçların hızla büyüyen zamansal ve mekânsal ölçeği ile ahlaki tasavvurlar ve duyarlılıkların pusulası arasında artan uyuşmazlığa işaret etmişti (sosyologların dizginsiz ve serbest küresel güçlerin yol açtıkları tahribatı, "beşeri eylemlerin beklenmedik sonuçları" denen genelleyici kategori altında hafifletmeye çalışırken ifade etmeye çalıştıkları ama başaramadıkları şeyin işte bu uyumsuzluk olduğu tahmin edilebilir). Adalet ilkesi, insanın eylemlerinin başka kişilerin koşulları üzerinde yaratması muhtemel sonuçlar için sorumluluk alınmasını talep eder ve küresel güç küresel sorumluluğu talep eder. Fakat ikincisinin varması yavaştır ve uyandırıldığında kendisini, onun adına eyleme geçebilecek etkili kuruluşların yokluğundan ötürü güçsüz bir halde bulur.

Gelirimizin, küresel servet arayışımızın sonucunda fakirleşmiş ve geçim kaynaklarından mahrum bırakılmış uzak insanlarla paylaşmaya hazır olduğumuz (ve seçtiğimiz hükümetlerin

paylaşmak istediği) küçük bölümü; milli hasılamızın, "ekonomik büyüme"nin kendi toplumlarımızda yarattığı kurbanlar arasında yeniden paylaştırılmak üzere ayrılmış ve herkesçe kabul edildiği gibi yetersiz kısmıyla karşılaştırıldığında bile acınacak derecede ufaktır. Şu ana dek Nato bombardımanlarıyla harap olmuş Kosova'nın yeniden imarına ayrılan paraların toplamı, bombalama harekâtının tek bir günü için harcanan maliyete eşittir. Görmeye ihtiyacınız varsa, ahlaki tahayyüllerin küreselleşme çağındaki "gecikme süresi" ile toplumlarımızın üstlenmeye hazır olduğu ahlaki sorumlulukların "küresellik" derecelerini gösteren ölçütler bunlardır. Kanımca demokratik denetimin yerel sınırlarla çevrilmeye devam eden politik kurumlarıyla hızla küreselleşen ekonomik güçlere "yetişmek", bugün adalet ve ahlak standartlarının önündeki en büyük meydan okumadır; beşeri koşulların insaniyeti için verilen hiç bitmeyecek savaşta atılacak bir sonraki adımdır.

Eserlerinizde çok önemli olan etik taahhüt türlerinin pratik ve gündelik içerimleri sizce neler?

Çok azımız aziz sayılırız ve hepimizden aziz olmasını ve her gün azizlik yapmasını talep etmek, gerçekçi görülmediği gibi bu husus ahlaken takdire şayan bulunacak bir şey de değildir. Çoğumuz çoğu zaman ahlaken uyanık kişileriz; ama küçük meselelerde. Sakat birinin işlek bir yolun karşısına geçmesine yardım ederiz, yaralı insanlara yardım etmeye koşarız, bize bir kıtlığın veya depremin kurbanlarını resmeden sarsıcı fotoğraflar gösterildiğinde elimiz cüzdanlarımıza gider. Neyse ki *experimentum crucis* [kritik deneyimler] her gün yaşanan bir hadise değildir ve ahlaki bilincimizin ciddi bir sınava tutulduğu, cömertliğimizi hak etmek için sefaletlerinden başka iddiaları bulunmayan ve karşılığında sunacak bir şeyleri olmayan başkaları adına gerçekten fedakârlık yapmamızı gerektiren durumlar çok nadirdir. Geleneksel taktiklerle tedbirlerin oluşturduğu ve adına "toplum" denen yoğun ağ, bunun gündelik yaşantımızın kaidelerinden

biri olarak kaldığından emin olur. Fakat sorun, "hazırlıklı olmak", kritik bir sınav anında yararlanmamız gerekebilecek ahlaki duyarlılığı erzak gibi biriktirmek, korumak ve yeterli miktarda bulundurmaktır. Ahlaki hassasiyetin yeterli olması için aşırı olması gerekir: Beşeri sefaletin yeni yeni formlarının utanç verici ve hoş görülemez birer hakaret ve aşağılanma olarak görülüp buna göre ele alınabilmesi için gündelik ve "olağan" ihtiyaçlar olarak gördüğümüz şeylerin "fazlasına" gerek vardır. Ahlaki hassasiyet asla yeterli miktarda olmaz ve yetiştirilmesi, en azından yukarıda ileri sürülen tanımıyla "adil toplumun" ön koşuludur.

Endişelenmemiz için en önemli sebep de budur. "İki kişilik ahlaki grup" ahlaki hislerin serasıysa, "kişinin sorumluluğu için sorumluluk üstlenme" sanatının öğrenildiği, onunla deneyler yapıldığı, sınandığı ve uygulandığı yer bu grupsa toplumun adalete ulaşma kabiliyeti, büyük ölçüde kültürünün beslediği "sevgi ilişkilerinin" niteliğine bağlıdır. Erich Fromm, *Sevme Sanatı* adlı küçük, güzel kitabında "gerçek tevazu, cesaret, inanç ve disiplin" gibi niteliklerin nadir olduğu bir kültürde "sevme kabiliyetini edinmenin nadir bir başarı olarak kalmak zorunda" olduğuna işaret ediyordu. Ardından böyle nadir bir durumun gerçekten de içinde yaşadığımız toplumun belası olduğunu ileri sürmekteydi. "Modern kapitalizm ... hep daha fazlasını tüketen insanlara ihtiyaç duyuyorsa", "insanın mutluluğu bugün 'eğlenmekten' ibaretse", "dünya iştahımız için koca bir nesneyse, büyük bir elmaysa, büyük bir şişeyse, büyük bir göğüsse" ve bizler "sütten kesilmemiş, hep beklenti içinde olan, hep umutla bekleyen ve sonsuza dek hayal kırıklığına uğrayacak kişilersek", "herkes geri kalan insanlara olabildiğince yakın olmaya çalışsa da herkes nihayetinde yalnız olmayı sürdürür, insanın ayrıksılığı aşılamadığında hep ortaya çıkacak olan derin güvensizlik, kaygı ve suçluluk hissi herkese sirayet eder". Kısaca sevme sanatını öğrenme ve böylece sevgiyi hayatın mükemmel bir anlamı olarak takdir edip sevgiden bir kazanç olarak değil de armağan olarak tatmin bekleme şansı zayıftır.

Kendim de dahil olmak üzere hiçbirimizin aziz olmamasına üzülüyorum. Ahlak azizlik noktasına varamayabilir. Fakat sevmenin giderek unutulan ve nadiren hayata geçirilen bir sanata dönüşmek üzere olması beni derinden kaygılandırıyor. Bu sanat olmadığında ahlak için çok az umut vardır; hele adil bir toplum için çok daha azdır.

Sohbet 3
Modernitenin Müphemliği

KEITH TESTER *1980'lerin ortalarından sonlarına giderken modernite ve postmodernite ile ilgili tartışma size göre neden çıktı? Serbest piyasanın kurduğu hegemonyanın toplumsal düşüncede ürettiği bir krizin mi ürünüydü, yoksa sosyalizme ve toplumsal dönüşüme duyulan eski sosyolojik inançta hiçbir şeyin yolunda gitmediğini gösteren bir emare miydi? Size göre tartışma dünyadaki güzelliklerin ve aşağılanmaların doğasında yaşanan önemli değişiklikler yüzünden mi çıktı yoksa bunun yerine, Columbus kompleksi denen fenomenin parlak bir örneği olarak mı zuhur etti yani toplumsal düşünürler birdenbire eski tartışmalarından sıkılıp sanatçıların ve benzeri kişilerin bahçelerindeki çitlerin üzerinden daha yeşil gördükleri çimlere kıskançlıkla bakmaya mı başladı?*

ZYGMUNT BAUMAN Yeni kavramlar *icat etmenin* bağlı kaldığı kurallar olduğunu sanmıyorum ama yeni kavramların *kabulü*, özellikle yaygın bir şekilde kabul edilmesi ve hepsinden de öte geniş kesimlerce, çılgın bir hevesle kabul edilmeleri kanımca gerçekten kurallara uyan bir olgudur. Geçmişte kullanılan kavramların simgelediği ve işaret ettiği gerçekliklerin değiştiğini ve yeni bir yön bulmayı gerektirecek kadar derin bir şekilde değişmeye devam edeceğini söyleyen his büyüdüğünde, açgözlü bir biçimde yeni kavramlar aranır ve sevinçle karşılanır. Eski kavramın, gerçekliğin artık merkezi olmayan yönlerine eğildiğine ve mevcut deneyimlerin artık etrafında dönmediği bir eksen sunduğuna işaret eden bir histir söz konusu olan. Thomas Kuhn'dan bir ipucu alıp sosyoloji, bilimsel işlemlere tabi olan nesnelerin, onları inceleme yöntemlerine kıyasla zamansız olduğu ve sayıları her geçen gün artan "anomalilerin" er geç "kritik bir hacme" ulaşacağını gösteren şeyin büyük oranda bilginlerin dinamik faaliyetleri olduğu doğa bilimlerine benziyorsa "paradigma değişimine" duyulan özlemden bahsedebilirsiniz. Ne var ki sosyolojik meslek alanımızda nesneler, onları kavrama gayretlerimizden ve bu amaçla ördüğümüz kavramsal ağlardan çok daha dinamik olma eğilimindedir. Tahminimce seksenli yıllarda, ortak beşeri dünyamızla ilgili hızla değişen imgelerin, "ortodoks konsensüs" tarafından sunulan çerçeveye kıyasla daha uygun bir şekilde yerleşeceği, yeni bir bilişsel çerçeve bulmak için verilen umutsuz arayışta yalnız değildim. O yılların en dikkat çekici damgası yani "post" ile başlayan sözcüklerin fazlalığı, sosyolojik aklın "iki arada bir derede kalmış" haline tanıklık ediyordu: Çoğumuz mevcut imgeler için çok hayati bir şeyin arkada kaldığını veya çöpe gittiğini hissediyorduk ama onun yerini alacak şeyi belli bir güvenle saptamaktan çok uzaktık. Şu, modern zihnin karakteristik bir özelliği olabilir: Mevcut anın doğasını sadece geçmişi olarak var sayılan şeylerden farkları içinde idrak edebilir ama "yanlış bilincin" tipik biçimde modern formu, mevcut anın tanımını, sözde geleceği hedef alan eğilimlerinde aramaktır.

"Postmodernite" bu kavramlar arasındaki olasılıklardan biriydi. Fena bir şekilde ihtiyacı duyulan, sezgisel olarak özlemi çekilen ve çaresiz bir şekilde aranan bir şeydi. Bana sunulan diğer "post"lardan daha münasip görünmüştü. Hem değişen dünyayla hem de bunun insan deneyimlerindeki yansımalarıyla bağlantılı olduğundan, sosyolojik aklın modern zamanlar boyunca toplumsal gerçekliklerin içine yerleşme biçimine etki eden ve süregelen dönüşümlerle sosyolojik düşünce içinde faydalı bir şekilde takip edilebilecek stratejilerin doğasına odaklanma imkânı veriyordu. *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, toplumsal dönüşüm ile fikirsel yansımasının iç içe geçişini, yansıtmayı yapan veya sezgilerini dile getirip sistematik hale getirmeye çalıştığı kişilerin değişen konumlarıyla bağlantılı bir şekilde yakalama girişimiydi.

İleride (doğrusunu isterseniz kolektif tarihlerinin çok daha geç döneminde) "entelektüel" olarak adlandırılacak insanlar kategorisi, mesleki olarak (o anda "anlam" ile "saçmalık" arasında kullanılan ayrım ne olursa olsun) "anlamlandırmayı" hedefleyen yansıtma işiyle meşgul insanlar, modern dönemin başlangıcından itibaren yasa koyucu rolünü üstlenmişlerdir. Bu rol, modern yaşamın *zeitgeist*'ıyla mükemmel bir uyum içindeydi. "Modern olmak" kesintisiz bir modernleşme hali içinde olmak demektir: Modernite, tabiri caizse "yeni başlangıçların" ve sonsuza dek sürecek yeni "yeni başlangıçların" zamanı, eski yapıların parçalanıp sıfırdan yeni yapıların inşa edildiği zamanlardır. Geriye dönük bir bakışla "modernitenin projesi"nden bahsetme eğilimi vardır: Böyle bir projenin yani *modernite* projesinin olduğundan emin değilim ama kanımca modern dönemi diğer zamanlardan ayıran şey, projeler tasarlayıp bunların peşinden gitme saplantısı, mevcut anı ve birbirini takip eden her bugünü daha gerçekleştirilmemiş olan projeye tabi kılma eğilimiydi. Hatta Habermas'ın "bitmemiş projesi" başlı başına modernitenin tanımlarından biridir. Neticede her şey, "modernlerin", ısrarla insanlığın uzun yıllar önce ihtişamının doruk noktasına ulaştığını ve bugün yapabileceği en iyi şeyin, elden

geldiğince geçmiş başarılarını taklit etmek olduğunu söyleyen "antikçağcılar" ile girdikleri *querelle*'den [kavgadan] zaferle çıkmasıyla başlamıştır.

Projelerin sayısı çok olabilir, olmuştur ve daha bitme noktasının yanına bile varamadan değişmeye devam etmiştir. Fakat ortada hiçbir projenin olmadığı, daha doğrusu hiçbir rakip projenin bulunmadığı tek bir an bile olmamıştır. Her projeye itiraz edilebilir ama *proje ihtiyacına* asla itiraz edilmez. Modernite, *ancien regime*'in yani o kendi kendisini üreten düzenin, kendi üzerine düşünmeden kendisini yeniden üreten ve dolayısıyla bir sorun ve görev olduğundan, hatta bir "düzen" olduğundan bile habersiz olan yapının paramparça olmasıyla kalkışa geçti ve modernitenin gerçekleştirdiği bütün işlerin altında yatan tek ilke "ben olmazsam tufan" aksiyomuydu: Bir felaketin (kaosun, *bellum omnium contra omnes*'in, orman kanunlarının) hâkim olmaması için işler kendi hallerine terk edilemez. Çizim tahtası, modernitenin onsuz var olamayacağı bir düzenekti ve tasarımcının, şablonlar çizen insanların mesleği, modern uğraşlar arasında, her tür tarz ve moda değişiminden sağlam bir şekilde çıkan, en köklü meslekti. Modern toplumun yasalar koymaya, normlar tanımlamaya, standartlar belirlemeye doymak bilmez bir susuzluğu vardı; güzelliğe, iyiliğe, hakikate, adaba, faydaya ve mutluluğa duyduğu susuzluk bitmek bilmiyordu. Muhtemelen bu standartların hepsinin geleceğe oturtulması yani var olmayan, ampirik olarak incelenmesi imkânsız olan ve dolayısıyla herhangi bir iddianın ispatlanması veya çürütülmesi için asla gerekçe sunamayacak olan koşullara (Levinas'ın işaret ettiği gibi "mutlak başkalık") atılması muhtemelen bu faaliyetin sonsuza dek sürdürülmesine yardımcı olmuştur.

Bu şartlar altında "düşünen sınıfların" "yasa koyucu" işi açıkça ortadaydı. Aralarındaki sosyologlar (daha doğrusu sosyolojik zihniyete sahip kişiler), yasa koyma işi için yasalar çıkarmaya çabaladılar: Yasa koyabilecek ve etkili bir şekilde yasalar çıkarabilecek yani bildirildikleri anda yasalara riayet edilece-

ğinden emin olabilecek iktidar yapıları için yasalar koymaya uğraştılar. Toplumsal düşünürler için "toplum", "ulus-devlet"in yani aynı anda kültürel (ulus) ve politik (devlet) niteliğe sahip failin kısaltmasıydı. Bu failin yardımıyla ve yasa çıkarma gücüyle gerçekten var olan toplum, yavaş yavaş ama kararlı bir şekilde "iyi toplum"un hoşgörüsüz standartları haline getirildi: Adil bir toplum, aklın yön verdiği toplum, güvenli ve mutlu bir insanlık için gereken ortam; hatta onu geliştirmek için hiçbir ek değişimin mümkün olmaması veya gerekmemesi anlamında "mükemmel" bir toplum.

Bana kalırsa, yerleşik inancın aksine, modernitenin kendisinin de neticede tarihin nihai aşaması olmayıp tarihsel bir fenomen olduğuna, modernitenin bir "sonu"nun olabileceğine ve modern maceradan *sonra* gelecek bir "post"un varlığına işaret eden şey, bu failin çöküşü oldu. Devletlerin "tasarımı itibariyle mükemmel toplumlar" getirme iddialarını tek tek bıraktıkları, işlevlerini herkesin kabul edeceği gibi rekabetin kaotik, kuralsız veya yeterince düzenlenmeyen "kör" güçlerine terk ettikleri, zamanında rastgelelik, tesadüfîlik ve kaos olarak korkulan ve içerlenen güçlere yeniden isimler verildikçe "esneklikle" savaşmak yerine aktif bir şekilde onu teşvik edip hırsla düzenlemeleri kaldırdığı görülmeseydi böyle bir fikir "düşünen sınıfların" akıllarına gelmezdi. Deregülasyon ve idari ihtirasların terk edilmesinin yarattığı niyetlenilmemiş ama kaçınılmaz sonuç, kargaşanın yani iki yüzyıl önce hâkim sınıfların yanı sıra düşünen sınıfları da eyleme geçirecek bir numaralı halk düşmanının eski itibarına kavuşması oldu.

Schumpeter, modern kapitalist düzenin sağ kalacağına dönük bir kehanette bulunmazdı. Kapitalizmin er geç bürokratik hâkimiyetin katı hiyerarşisiyle boğulacağına inanıyordu. Geleceğin hep daha fazla planlamaya ve sürekli daha fazla idari yapıya yol açacağı, alacağı alternatif şekiller ne olursa olsun geleceğin toplumunun *idare edilen* bir toplum olacağı, "düşünen sınıfların" Adorno veya Arendt gibi bu ihtimalden hiçbir şekil-

de hoşnut olmayan ve "totaliter eğilim" olarak gördükleri şeye kızan ya da Lukacs gibi "bütünlüğün sahte" olduğunu ilan etmiş üyelerinin bile neredeyse hiç sorgulamadıkları, "sağ ve solun ötesinde" bir inançtı. İşte "deregülasyon" çağında yalanlanan şeyler bu tür beklentilerdi. Görevlerini piyasaya terk eden devlet buna ön ayak oldu ama idari sorumluluklardan kurtulma eğilimi, toplumsal yaşamın tüm kesimlerine, yaşamsal ortamın tamamına nüfuz etmektedir. Görünüşe göre Weber'in, modernitenin ve onun kendine özgü rasyonalitesinin tecessümü olarak yansıtmak için her türlü sebebe sahip olduğu bürokrasi, aynı totaliter ihtiraslar, "demir eldivenler", esneklikten uzak emir komuta hiyerarşileri ve panoptik tahakküm teknikleri gibi miadını doldurmuştur.

Başlangıcından bu yana modernite, sadece tek bir formuyla bilindi: "idareci" modernitenin, düzen tasarlayan ve düzeni idare eden bir modernitenin formuyla. Yeni deneyimler ışığında, modernite fikrinin durma noktasına gelmesinin inandırıcı görünmesi ve tam da moderniteye ait eserlerin parçalara ayrıldığı ve "modernite projesinin" terk edildiği anda *post*modernitenin yükselişinin ilan edilmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

"Postmodernite" kavramının icap ettirdiği o "sonradan gelen" kısım en baştan beri bana şüpheli görünmekteydi. "Modernitenin sonu" için "bütüncül bir düzen tasarlamaya" dönük ihtiraslardan vazgeçmek ve bu ihtirasları gerçekleştirebilecek failin çöküşünü kabul etmek mümkün müydü? Modernite, kesintisiz ve saplantılı *modernleşmeyle*, herhangi bir koşu güzergâhından veya pistte kalmanın yöntemlerinden ziyade Carroll'un "ayakta kalmak için hep daha hızlı koşma" ihtiyacıyla alakalı bir şey değil mi? Modernitenin kaderi tek bir tarihsel forma mı bağlı yoksa bu formun reddi ve bir kez daha "yeni bir başlangıca" atılmak, modernitenin sağlıklı ve zinde olduğunu gösteren bir emare değil mi? Başka bir deyişle modernitenin sonunu bildiren haberler feci derecede abartılıydı. Bana göre modernitenin başarısızlıklarını incelemeye ve girişimlerinden çoğunun birer çıkmaz so-

kak olduğunu açığa çıkarmaya izin veren "postmodern perspektif", en baştan itibaren moderniteye muhalif olmanın veya onun mezarında büyümenin ötesinde, onun vazgeçilmez *ikinci kişiliği* olmuştur: modernitenin bulunan gerçeklikle girdiği eleştirel etkileşimde ve bu etkileşimin tortu olarak bıraktığı sayısız gerçeklikte başarılı olmasını sağlayan tedirgin ve hep muhalif sesi. Lyotard'ın şu nüktesini çok sevmişimdir: İnsan önce postmodern olmadan gerçek anlamda modern olamaz.

"Postmodernite anı" bana göre postmodern tutumun kendisini tanıdığı andır ve "kendisini tanıması" eleştirel işin hiçbir sınırı olmadığını ve son noktasına asla ulaşamayacağını fark etmesi demektir; başka bir deyişle "modernite projesi" sadece "bitmemiş" değil *bitirilmesi imkânsız* bir projedir ve bu "bitirilemez yapısı" modern çağın özüdür. Bildiğiniz gibi postmoderniteyi "içinden illüzyonları çıkarılmış modernite" olarak tanımlarken bu fikri ifade etmeye çalıştım. İllüzyonların tümüyle sona erdiği söylenemez. Modern projelerin yorulmak bilmeden çoğalmasının ne ölçüde "son kalan" ve "bu sefer kesin son" denen illüzyonların inatçılığına, tekrar tekrar dirilmelerine ve peş peşe yeni vücutlar bulmalarına dayandığını merak ediyorum. İnatçı ve dağınık gerçeklikle mücadele etmeye, onu eğip bükmeye ve düzene sokmaya dönük yeni ve denenmemiş bir teknolojinin bizi her çağırışında "nihai çözümlerle" dolu kehanetler işitilmektedir. Sloterdijk'inki bunun en son örneğidir.

Peki, modernite tam olarak nedir? Modernite, insanların başlarını doğaüstü tavsiyeler almak üzere geriye çevirmeden kendilerine toplum yaratma teorisi ve pratiği mi? "Kendi kendimize yeterli" olma ilkesi mi?

Evet, gerçekten de öyle. Katılıyorum. Fakat bu öz yeterliliğe duyulan inançta "yapabiliriz" ve "yapmalıyız"dan oluşan bir karışımın yattığını eklerdim. Kendi marifetlerimizle ve ne kadar kıt da olsa kendi kaynaklarımızla yalnız bırakılmış olduğumuz *için* kendimize yetmekten başka çaremiz yoktur. Michael Allen

Gillespie, yakın zamanda esasen kasıtlı, her şeye kadir ve bu sebepten ötürü bilinmesi imkânsız yüce bir varlık olarak Fransisken/Nominalist Tanrı ile modern yaratıcılığın muhteşem patlamasına yol açan "zorunluluk gereği duyulan özgüven" arasındaki dolaysız bağı gösteren müthiş bir çalışma yayımladı. Fraticelli veya Ockham'ın Tanrı'sı, Gillespie'ın tasvirinde kaprisli, "gücünden ötürü korkunç, bilinemez, tahmin dilemez, doğa ve akılla sınırlandırılamaz, iyi ve kötüye karşı kayıtsız"dı. Hangi pratik amaçla ve maksatla bakılırsa bakılsın *absconditus* yani insanların günlük endişelerinden elini çekmiş ve görünmez *Deus* karşısında, onun hükümlerini idrak etmeyi dilemenin çok da anlamı olmaz. Geriye insanın kendi yaşamını elinden geldiğince düzgün ve iyi bir şekilde toparlamaya çalışmaktan başka bir şey kalmaz. "Bilimin doğal dünyayla hesaplaşma gayreti içindeyken Tanrı'yı veya kutsal metinleri hesaba katmasına gerek yoktur" fakat alternatifinin düpedüz zaman kaybı olacağını eklememe de izin verin. Tanrı'nın doğrudan müdahalesinden özgür olmak, insanın zaferinden daha uğursuz bir kaderi hatırlatmıştır. Tanrı, insanları kendi varoluşlarını tamamlamaları için yarattı: kendilerini yaratmaları için. Bu görevi kendilerini tatmin edecek şekilde yerine getirmek için yeterli güce ve akla sahip olmayabilirler ama denemekten başka yapılacak bir şey yoktur. Rönesans, taze keşfedilmiş öz yaratım güçlerini göklere çıkarabilmiştir ama bu sevinçte ciddi ölçüde "hiçbir alternatif yok" diyen bir teslimiyet vardı. "Onu yaratan Tanrı gibi bu insan da bir zanaatkârdır ama en büyük sanat eseri kendisi olan bir zanaatkâr." Zanaatı pratiğe geçirilmiş olmasaydı "kendisi" diye bir şey olamazdı. Beşeri açmaz içinde seçme özgürlüğü tercihin olmadığı bir meseledir.

Diğer bir deyişle yaratıcı tarafından belirlenen şey, insani belirsizliktir. Kendi kendine yeterlilik değil: Ona hâlâ ulaşılmak zorundadır ve ona ulaşmak, makul olsa da olmasa da, uygulanabilir olsa da olmasa da mutlaka dünyada var olan insanın "özü" olmayı sürdürecektir. Modernitenin, böyle bir öz yeterliliğe ulaş-

mak için verilen uzun ve kesintisiz bir çaba olduğunu söyleyebilirsiniz. Alain Peyrefitte, modern yaşamın çerçeveleri ve formlarındaki hayret verici dinamiklerin arkasında *itimadın* olduğunu ileri sürmüştü: kişinin kendi güçlerine, başkalarının davranışlarına duyduğu itimat (Giddens burada "güven" kavramını kullanırdı: Çoğu zaman ve çoğu koşulda diğerlerinin, takip edecekleri ümit edilen kuralları ihlal etmekten çekineceklerini beklemek) ve kurumlara; katılıkları, uzun ömürlülükleri, güvenilirlikleri ve görevlerini yerine getirebilmelerine duyulan itimat.

Bugün itimadın üç temel direği de sallantılı ve oynak görünmektedir. Tahminimce ilk ikisinin girdiği yeni zafiyet, üçüncüsünün yani kurumsal güvenin harap hale gelmesinin artçıl etkilerinden biridir. Bence üç temel direkten veya üç boyuttan bahsetmek yerine, üç itimat türünün aralarındaki ilişkiyi bir gövde ile iki dal arasındaki ilişki olarak görselleştirsek daha iyi olacak: Kişinin kendisine ve başkalarına duyduğu itimat, kurumların dayanıklılıklarına ve daimiliklerine duyulan itimattan büyür. Sadece bireysel hayat projelerinden çok daha uzun yaşama ihtimaline sahip katı kurumlar, bireysel planlamalar için referans noktaları ve çerçeveleri olarak hizmet edebilirler ve eksik olduğunda bırakın uzun vadeli planları herhangi bir plan yapmanın bile hayal edilemeyeceği kesinlik parçasını (Bourdieu'nun söyleyeceği gibi "o günün kavranmasını") onlar sunabilirler. Modern tarihin büyük kısmı, kendinden emin bireysel eylemler için böyle katı, sağlam ve uzun ömürlü kurumsal bir çerçevenin inşasına ve bakımına adanmıştır (nihayetinde "düzen" ile ilgili modern kaygılar bununla ilgiliydi). Şimdi parçalara ayıran şey işte bu çerçevedir; yirmi otuz yıl önce Jean-Paul Sartre'ın tavsiye etmeyi sürdürdüğü "ömürlük bir proje" şöyle dursun daha cesur ve çok daha ileriye dönük planlar gerçekleştirmek için gereken süreden daha uzun ömürlü çıkacaklarına itimat edilebilecek kurumlar varsa bile çok azdır ve yeni kurumlar da geçiciliğin lekesiyle ve doğum sertifikalarında yazan "bir sonraki uyarıya kadar" ibaresiyle doğma eğilimindedir. İnsan, "toplumun" bugün Fran-

sisken/Nominalist Tanrı'yı örnek alarak gündelik yaşamın dünyasından çıkıp gitmek üzere olduğunu söylemenin cazibesine kapılıyor. Eskiden en büyük yasa koyucu ve bireysel uğraşıların adaba uygunluğuna karar veren nihai yargıç olarak insanın *weltanschauung*'unda büyük önem taşımış "toplum", o Tanrı gibi "kaprisli, gücünden ötürü korkunç, bilinemez, tahmin edilemez, doğa ve akılla sınırlandırılamaz, iyi ve kötüye karşı kayıtsız" görünmektedir; sert ve tarafsız bir yargıçtan ziyade sayısız oyuncu arasında, kurnaz ve açıkgöz bir oyuncudan ibarettir. Başkalarının davranışlarına duyulan itimadın çöküşü, kısa süre sonra, giderek yönlerini daha çok şaşıran benliklerin kendi yaşamlarının rotasını tasarlama ve kontrol etme güçlerine duydukları şüphenin takip edeceği bir sonuçtur.

Moderniteyle ilgili değerlendirmeniz düzen ve düzenleyici tasarılar sorununa vurgu yapıyor. Neden böyle? Neden endüstriyalizmi [sanayiciliği] veya kapitalizmi vurgulamıyorsunuz? Neden düzen?

Düzen veya düzenli, idare edilebilir bir toplum kaygısının diğer modern girişimlerin ortak paydalarından biri olduğuna inanıyorum: endüstriyalizm, kapitalizm, demokrasi. Bir miktar farklı araçlarla da olsa aynı amaçların peşinden gidilmektedir. İnsan yapımı bir düzen özlemi, üç "toplum-hedefli" modern uğraşının çarklarına yağ sürmüştür. Eşgüdümleri mükemmel olmaktan uzaktı, uzun zamandır çatışmalarına dikkat çekilmekte ve bol miktarda çatışma kayda geçirilmektedir ama bu üç yol, hayal ettiği/ arzuladığı güzergâhları olarak aldıkları düzenli, öngörülebilir ve kontrol edilebilir bir insan habitatı üzerinde birleşmişti. Söylediklerim sadece "tecrübeyle sabit" bir şey değil: Bunu tartışmak için daha fazla zamanımız olsaydı olasılıkları manipüle etme ve beşeri ilişkileri düzenli hale getirme, planlamaya ve denetime uygun kılma arzusunun, endüstriyalizm, demokrasi ve muazzam bir biçimde kapitalizmin başlıca savunucuları ve aktörlerinin zihinlerinde yüksek bir yer tuttuğunu

gösterirdim (Hirschman'ın bulgularını hatırlayın: ortak yaşamın dağınıklığı yüzünden suçlanan tutkuların geri kalanını evcilleştirecek, etkisiz kılacak ve zararsız hale getirecek bir silah olarak görülen kazanç tutkusunu).

Modernite ve toplumsal düzenin yapaylığına ilişkin *farkındalığın* eşanlamlı unsurlardan oluştuğunu düşünüyorum. Tipik bir biçimde modern olan düzenleme saplantısı, bu farkındalığın sonucudur. Düzeni Tanrı'nın, doğanın veya tarihin verdiği bir hüküm olarak almak (daha doğrusu "düzeni" ayrı bir mesele olarak algılayamamak) veya onu acilen girişilmesi ve inatla peşinden gidilmesi gereken bir görev olarak görmek arasında çok fark vardır.

Modernite ve Müphemlik *adlı kitabınızda çok güçlü bir şekilde karşılaşılan noktalardan biri, modern düzen kurma ihtirasları ve tasarılarının yan etkileri. Mükemmel bir düzen için yaratılan tasarıların, tasarımcıların arkalarına yaslanıp yaratmış oldukları mükemmel dünyaya hayran hayran bakacakları bir dinlenme anına yol açmadığını gösteriyorsunuz. Beşeri terimlerle düzenin dayatılması, tasarılara uymayan insan gruplarının tanımlanmasına yol açıyor, varsayılan kargaşalar ve düzen bozucu unsurlarla baş etmek için tasarımların geliştirilme zorunluluğu doğdukça çizilen keskin örüntülere uymayan, çok daha geniş gruplar bulunuyor. Bu da belli başlı grupların düzen kurucuları tarafından birer sorun olarak tanımlanmaları demek. Ayrıca düzeni tasarlayanların bakış açısıyla aykırı kişilere dönüşüyorlar; "bizim gibi" olmadıkları için "burada" olmamaları gereken yabancılar oluyorlar. Avrupa modernitesinde "bizim gibi olmayan" arketipik grup, Yahudiler olarak tanımlanmıştı. Başka bir deyişle düzen ve saflık peşindeki tasarımların müphemlik yarattığını söylüyorsunuz. Bunlar çok büyük sorular ama müphemlik kavramına açıklık getirebilir misiniz ve Avrupa modernitesinde genel olarak Yahudilerin tam olarak neden bu sorunlu mevcudiyet üzerinden tanımlandıklarını açıklayabilir misiniz?*

Modern zamanlar ilerledikçe düzenleme gayretlerimizin giderek daha büyük bir kısmının geçmiş düzenleme gayretlerinin istenmeyen sonuçlarını hedef aldığını düşünüyorum. İvan İllich, her geçen gün başka rahatsızlıklar için yapılan tıbbi müdahalelerin sebep olduğu hastalıklara ilaç bulma kaygısına daha fazla düşen modern tıbbın dinamiklerini takip ederek bu kuralın mükemmel bir örneğini sunmuştur.

Düzenlemenin amacı, şartlara bağlı muğlaklığı ve davranışsal bocalamaları ortadan kaldırmaktır. Fakat esas husus, geleceğin düzenli gerçekliği için tasarım hizmeti gören kavramsal şebeke ile (düzenleme her zaman bölme ve sınıflandırmalar yapmayı gerektirir) bu şebekenin suretiyle yeniden yaratılacak "gerçekte var olan gerçeklik" arasındaki uyumun nadiren mükemmel olmasıdır. Bu sebepten ötürü düzenleyici önlemlerin hemen hemen hepsi, daha fazla önlem alınmasını gerektiren yeni muğlaklıklar ve müphemlikler yaratır ve bu kovalama hiç bitmez. Mary Douglas, *Purity and Danger*'da [Saflık ve Tehlike] bu görüşü çok güzel bir şekilde ileri sürmüştür (ama müphemliğe karşı verilen savaşın çoğu zaman neticesiz kaldığını önerme noktasına varmamıştır). Fakat benzer bir savı Edmund Leach'te bulabilirsiniz: kelime oyunları; müstehcen ifadeler ve küfürler; "tabu"ların diğer, dilsel olmayan çeşitleri gibi sınırlanmış semantik alanlarıyla birlikte kelime haznesi ile çok ayrık olmayan ve düzenli bir şekilde dilimlenmiş gerçeklik arasındaki onulmaz "uyum dışı [uyumsuz]" durumun semptomlarıdır. Uzak (ve "aşağı", "kültürel olarak geri") insanlar arasında bulunduklarında etnograflar tarafından batıl inançlı ve irrasyonel zihinlerin tezahürleri olarak tarif edilen "tabu"lar aslında rasyonelleştirme gayretlerinin kaçınılmaz tamamlayıcılarıdır.

Müphem işaretler yollayan muğlak varlıklar, yayılma alanı kategorileri gibi ayrı tutulacak ve davranışsal kuralların netliğini korumak için ayrı tutulması gereken varlıklardır. Muğlak varlıklar, ele alındıklarında hiçbir kafa karışıklığına ve tereddüde sebep olmayan başka varlıkların aksine "canavardır". Onlara di-

ğer, "normal" varlıklara (yani dünyadaki fenomenlerin ayrıştırıldığı kategorilerden birine ve sadece bir tanesine düzenli bir şekilde girenlere) davranıldığı gibi davranılamaz. *Modernite ve Holokost*'ta Yahudilerin de Hıristiyanlık içinde böyle canavarlar olduklarını belirtmiştim: Katolikler ve kâfirler arasındaki kutsal sınırları çiğniyorlar ve bu sebeple sınırların keyfiliğine işaret ediyorlardı. Yahudiler aynı anda ikisi birden olmayı başarmışlardı: Hıristiyanlığın, İsa'nın ilahi misyonunu reddederek bile bile pagan olmuş ağabeyleriydi. "Normal" insanların aksine kilisenin dine kazandırma ve kurtarma misyonunun nesnesi olarak yaratılmış dünyanın meşru sakinleriydiler. Tüm diğer canavarlar gibi muğlak oldukları oranda müphem tepkiler uyandırıyorlardı. Yaratıkların en alçağı ve iğrenciydiler ama aynı zamanda anlaşılmaz olsa da müthiş güçler taşıyorlardı. Bence Hıristiyanlıkta yaygın olan tutum, *anti*semitizmden ziyade *allo*-semitist (Latince *allus* yani öteki) bir tutumdu: Hiçbir olağan norm Yahudilere uygulanamaz, Yahudiler diğer insanların hepsinden farklıdır ve diğer herkes tarafından sadece onlar için tasarlanmış bir muameleye tabi tutularak ayrılmaları gerekir.

Hıristiyanlık, Yahudileri modern dünyaya müphemliğin vücut bulmuş hali olarak miras bıraktı: Tabiri caizse müphemliğin yeni formları karşısında, modern düzen verme coşkusunun çağırdığı haçlı seferlerinin vücut bulmuş hedefleri için dile getirilecek tüm gelecek taleplerin ölçütü haline getirildiler. Prenslerin Avrupa'sında Yahudilerin sınırları aşan akrabalık ağları, hanedanlar arasında çıkan ihtilafları çözmek için aracılara ihtiyaç duyulduğu zamanlarda "Kralın Yahudilerini" değerli bir varlığa dönüştürmekteydi; peşinden gelen ulusların Avrupa'sında Yahudilerin aynı "yersiz mekânsızlığı" onları bir ayak bağına dönüştürdüğü gibi yeni yeni tomurcuklanan ve tam garanti altına alınmamış ulusal vatanların teritoryal özlemleri karşısında dolaysız bir tehdit haline getirdi. İnsanlara kendilerini uyruklarıyla tanımlamaları için çağrıda bulunan Avrupa'da Yahudiler ve Çingeneler, tek "ulusal olmayan uluslar", yeni oluşan düzenin

her yanına saçılmış bir lekeydiler. Fakat düzen yolunda kapanan ve Yahudilerin parmaklarıyla dürttükleri tek kapı bunlar değildi. Yahudiler, halihazırda ön cephede oluşabilecek her tür müphemliği barındırmaya yetecek kadar geniş bir hazır kap olarak üretilmişlerdi (bu durumu kitapta daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koydum ve burada aynı savı tekrarlamak için hiçbir gereklilik görmüyorum). Hitler'in gözünde canlandırdığı şekliyle ırklar dünyasında Yahudiler, "ayrı bir ırk" değildi. Her zaman olduğu gibi canavarlardı, "kendi türlerine tutunmayı" reddeden ve bunun yerine başkalarına ait olan yerlerin tümüne dağılan tek ırktı. Canavarlar türlerin kimliğini aşındırıyorsa Yahudilerin korkunç "anti-ırksal" yapısı düzgün ve uygun ırkların kimliğini temelinden baltalıyordu.

Buradan müphemliğin, az çok tanımı gereği "bize benzemeyen" biri olarak, "düzen adına aşılması gereken bir sorun" olarak muamele görmenin getirdiği aşağılama ile "hiçbir alternatif yok" diyen ve bundan dolayı güzelliği yaratma olasılıklarını daha az takdir eden kibirden belli oranda kurtulmanın ve özgürleşmenin yan yana gittiği sonucu mu çıkar? Bununla beraber güzellik yaratmanın bir şekilde ıstırabı ve aşağılanmayı telafi etmesi kadar hissiz bir şey söylemek de istemiyorum; telafi etmiyor.

Muğlak ötekilerle kavga yürütenler, içtenlikle ezmek veya bastırmak istedikleri müphemliğin rahatsız edici deneyimiyle savaşa çekilirler; kavgalarının alıcı ucunda yer alan kişiler de ayna gibi çelişkili baskılara maruz kalırlar ve birbirlerinin karşısına dikilen yönlere çekilirler. Yine ikinci açmazı *Modernite ve Müphemlik*'te biraz ayrıntılı bir şekilde analiz ettim ve burada karmaşık bir resmi lüzumsuz yere basitleştirme riskine girmek istemiyorum. Kitapta, ulusların inşa edildiği ve modern devletin tahkim edildiği çağda bir norm olan asimile edici baskılara odaklanmıştım: İki süreç, yeni doğmuş devletlerin, arzulanan sadakat ve itaat hacmine ulaşmak için hevesli bir şekilde

temel araç olarak kullandıkları milliyetçilik altında toplanmıştı. Devletin sınırlarıyla çevrelenmiş sayısız etnik, dilsel, kültürel ve dini gruplaşma, gönüllü bir şekilde ayrı kimliklerini terk etmeye ve ulusun birleşmiş, homojen bedeni içine katılmaya ikna edildi veya zorlandı: Ancak buna yardım etmeye çalışsalardı, heves ve tutkuyla bu yönde çabalasalardı dürüst olmadıklarından ve alçakça niyetler taşıdıklarından şüphe edilirdi. Milliyetçi mitoloji, milliyeti ortak bir tarih meselesi, "ortak hisse"yi de özgürce seçilmesi imkânsız olan ve "ilkelliğin" damgasını taşımıyorsa gerçek bir mülk olarak görülemeyecek nitelik olarak öne koyar. Kültürel birlik talep eden milliyetçiliği bu birliğin doğal zeminlerini ilan eden ırkçılıktan ayıran çizgi, ancak belirsiz bir çizgi olabilirdi ve "bize benzemeyen" insanların, yeniden şekil verilerek devlete dönüştürülmüş ulusa katılmak için akın ettiklerini görmek, ulusal miti savunan kişiler için endişe verici ve rahatsız edici olmuş olmalı. Ataları ulusun efsanevi ve her zaman kadim zamanlarda yaşanmış doğuşunda yer almamış insanların, içerideki kişilerle aynı statüye sahip olma hakları yoktu; statünün verilmesi halinde ulusun mirası ve kaderine sorgusuz bir sadakat talep etmenin zemini oyulmuş olurdu. Özgürce seçilebilecek şey özgürce terk edilebilir de. "İçerideki ötekiler"e dönük olan ve bir hayli ikircikli politikalarda geri tepmemesi imkânsız olan, bu politikaların hedeflerine yansıtılmayı bekleyen endemik bir çelişki milliyetçiliğe musallat olmuştu.

Müphemliğin nehrinden su içmek zorunda olanlar işte bu hedefler, "içerideki ötekiler", "içeride olan ama içeridekilerden olmayan" kişilerdi. Direnemedikleri (ve çoğunun da direnmediği) bir teklifle oraya çekilmişler, davette bulunanların şüpheleri ve güvensizlikleriyle itilmişlerdi. Davranışları yargılandığında teklifi reddetmiş veya kucaklamış olmaları, söyledikleri ve yaptıkları her şey hemen alınıp aleyhlerine kullanılabilirdi. Oyunun kuralları onları kazanma ihtimali olmayan bir pozisyona atıyordu ve bakıldığında aşağılanmadan kaçmanın hiçbir yolu yoktu; bitmek bilmeyen ve büyük bölümü gün gün bölünmüş olan bir aşağılanma.

Bu pozisyonda olmak acziyet, hukuken güçsüz bırakılma ve kültürel sakatlık anlamına geliyordu. Kendi yaşam formları değersizleştirilme ve kötülenme eğiliminde olurken üstün sayılıp önlerinde sallanan yaşam formları kışkırtıcı bir şekilde uzanamayacakları bir yerde duruyordu. Ortaya çıkan boşluk, yaşamak için son derece nahoş bir yerdi ama sakinlerine, diğerlerinin yani daha yumuşak ve güvenli yerlerde oturanların anlayamadıkları ve anlamayacakları şeyin içyüzünü görme şansı veriyordu: Kaderin hiçbir temyize izin vermeyen hükümlerinin ötesindeki tesadüfiliği, tarihsel zorunlulukların ötesindeki insan tercihlerini; doğrusunu söylemek gerekirse görünüş itibariyle katı kurumların ince kabuğunun altındaki beşeri koşulların akışkanlığını fark etme şansı. Bu şansın değerlendirilmesi *gerekmiyordu* ama değerlendirmesi *mümkündü* ve pek çok kişi tarafından da *değerlendirildi.* "Arada bir yerde olmak" kıyıların karmaşık jeolojisini incelemek ve üzerine kafa yormak için doğru yerdir.

Asimile edici baskıların zamanı, en azından gezegenin yaşadığımız bölümünde, kültürel tahakküm ve kültürel haçlı seferleriyle, kitlesel din değiştirmelerle, kronopolitikalarla ve inandırıcı kültürel üstünlük iddialarıyla disiplin dayatma amacıyla ideolojik seferberliklere kalkışan egemen devletlerle birlikte geride kalmış gibi görünmektedir. Fakat müphemlik yaşam deneyimlerinden yitip gitmemiştir. Aksine ezici bir çoğunluğumuz için günlük geçim kaynağına dönüşmüştür. Beşeri koşulların muğlaklığı artık normallikten şanssızca uzaklaşma ve geçici bir rahatsızlık kaynağından başka bir şey değilmiş gibi görünmeyi bırakmaktadır. Hatta yakın zamanda ulus-devletlerin inşa edildiği zamanlarda yaygın olan "fagik" (asimile edici) stratejilerin yerine "emik" (kovucu) stratejiler getirmeye dönük yaygın eğilim, zorla ayırmalara, göçmenlerden duyulan nefrete ve etnik temizliklere dönük eğilim, bunun gerçekten de böyle olduğunun dolambaçlı ve sapkın bir itirafıdır; bu müphemlik çözülemez veya aşılamaz. Ancak bugünlerde revaçta olan "emik" stratejile-

rin, artık sıfırı tüketmekte olan ve gözden düşen "fagik" selefle-rinin kaderini paylaşması kaçınılmazdır. Bugünlerde varoluşsal muğlaklığın ve davranışsal müphemliğin en güçlü akıntısı, oto-ritelerin çokluğundan, yaşam formlarının çoğulluğundan ve çok seslilikten doğmaktadır; hepsi de "akışkan modernite" çağının kalıcı ve yerinden kaldırılamaz bileşenleridir. Öncesinde de ol-duğu gibi müphemliğin kendisi onulmaz derecede muğlak bir açmaz ve ciddi biçimde müphem bir deneyimdir: Aşağılanmaya delalet eder ancak güzelliği arayanlar için, kültürel ve fikirsel ya-ratımlar için istisnai fırsatların işaretçisidir.

Holokost'la ilgili ana tartışmalardan biri, Almanlara özgü bir icat mı olduğu yoksa Holokost'un saf bir düzen hayalinin da-yatması ile bu hayali hiçbir izin veya ayak bağı olmadan ger-çekleştirmek için çalışma fırsatı dikkate alındığında her mo-dern devletin işleyebileceği bir suç mu olduğuyla ilgilidir. Soru, Holokost suçunun öncelikle Almanya tarafından işlenmesinin, Almanya'nın takip ettiği ama başka hiçbir Avrupa devletinin takip etmediği özel ve benzersiz bir gelişim yolunun sonucu olup olmadığı. Bu Sonderweg *tezi. Diğer yandan Holokost üzerine yazdığınız kitap, tesadüfi koşulları nedeniyle Holokost'un sadece Almanya'da yaşandığını açıkça ortaya koy-ma eğiliminde. Holokost ile ilgili değerlendirmenizde yatan mantığın, olayın Almanlarla alakalı yanını önemsizleştirdiği ve bunun yerine modernitenin suçluluğunu vurguladığı iddia edilebilir. Holokost suçunun işlenme öyküsü, Almanya tarihi-nin mi yoksa modernite tarihinin mi parçası?*

Modernite kalkışa geçmeden uzun yıllar öncesinde de in-sanlar yanlış gruplara ait olma suçuyla öldürülüyorlardı. Papa, yakın dönemde Hıristiyan kilisesinin işlediği (veya onun adına işlenmiş) "kategorik cinayetler" için özür diledi. Kurbanlar *kâfirdi*, gerçek inancı reddetmiş insanlardı. Fakat çoğu zaman onlara, en azından ilkesel bir mesele olarak yollarından dönme ve kefaret şansı sunuluyordu. *Oldukları* şey yüzünden değil *yap-*

tıkları şey yüzünden ölüme mahkûm ediliyorlardı. Çelişkili bir biçimde premodern soykırımlar, kurbanların özgür iradelerinin dolaylı da olsa kabul edilmesiydi. Eşit derecede çelişkili bir durumla, her gün özgür iradeye övgülerin düzüldüğü ve özgür tercihler yapma mesajının her defasında üzerine basa basa vurgulandığı modern çağımızda soykırım, kendisini kurbanların seçim özgürlüğünü inkâr eden terimlerle mazur göstermektedir. Rus ve Ukraynalı "kulaklar" içten bir şekilde yanlışlarından uzak durabilirlerdi ama seçemedikleri şey "kulak" olmayı veya "kulak" bir ailede doğmuş olmayı bırakmaktı. Alman Yahudiler dinlerini bırakıp tüm kalpleriyle Yahudilere ait olmayan yolları ve araçları benimseyebilirlerdi ama değiştirme gücüne sahip olmadıkları şey, Yahudi kökenleriyle önceden belirlenmiş olan Yahudilikleriydi. Kısa süre önce Kosova'daki Arnavutların Arnavut olmayı bırakmak için yapabilecekleri hiçbir şey olmadığı gibi bugün Kosova'daki Sırpların da Sırp olmayı bırakmak için yapabilecekleri bir şey yoktur. Tutsiler Hutu olamaz, Hutular da Tutsilere dönüşemez. Kimlikleri pasaportlarına yazılmış, ilk ve düzeltilemez günahları bu şekilde kayda geçirilmiştir.

Esasında, belli kategorilere ait insanlar için basitçe, yaptıkları yanlışlar yüzünden değil de doğru şeyi yapma kabiliyetleri olmadığından inşa edilmek üzere olan "iyi toplumda" hiçbir yerlerinin olmaması modern bir icattır. Suçluların modern türü, düzen koyma ihtiraslarının yan ürünü, suçları suçlanmış olmalarına dayanan insan kategorileridir. Belli suçlamalara gülebilir, bazı başka suçlamaların temelsiz olduğunu gösteren kanıtlar toplayabilir, suçlanan kişilerden bazılarını temize çıkarabilir ve başkalarına acıyabiliriz. Fakat "gerçekten var olan bahçeler" üzerindeki bahçe tasarımının önceliği, bazı insan türlerinin "yabani otları andıran bir doğa"ya sahip olabildiğini ve öyle kalmaya yazgılı olduklarını, bazı *leben* türlerinin *unwerte* olduğunu, tasarımın sağlığı açısından belli özelliklerin yükünü taşıyan varlıkları tümüyle kaldırmanın iyi olacağını ve doğmalarını önlemenin daha da faydalı olacağını söyleyen düşünce, modern

zihnin derinlerine kazınmış haldedir ve sürekli yeni sembollerle sökün eder.

Almanya'nın Holokost suçunu işlemediğini asla söylemedim (ve düşünmedim de). Sadece tekrar tekrar (tekrarlamaya da devam edeceğim) Almanya'nın işlediği suçun bir Alman hadisesi olmadığını, Almanya'nın geri kalanlarımızla *paylaştığı* şey yüzünden bunu yaptığını, onu bizden ayıran şey yüzünden bunu yapmadığını ve dolayısıyla da Holokost'tan çıkarılacak tüm dersler içinde en tüyler ürperticisinin "Bu bizim başımıza da gelebilirdi" değil "Doğru koşullar altında aynısını biz de yapabilirdik" cümlesi olduğunu söyledim. *Endlosung*, mükemmel olanların dışında kalan varlıkları yok ederek mükemmelliğe ulaşmak için kurulmuş uygarlığımızın kabiliyetlerini *experimentum crucis*'e sokan bir laboratuvardı. Bu modern kabiliyetlerden sadece bir tanesidir ve bir Holokost'a yol açmasının hiçbir "tarihsel kaçınılmazlığı" yoktur. Fakat modern uygarlık olmasaydı, normalde çok gurur duyduğumuz başarılarının koca çeşitliliği olmasaydı Almanya'da yaşanan Holokost düşünülemezdi.

Almanya ve *Sonderweg*'ini suçlamadaki sıkıntı geri kalan herkesin temize çıkarılmasıdır. Bu durumda unutulan, "ırksal nesep" ile ilgili temel fikirlerin ve öjenik (ırkı ıslah eden) politikaların Almanya sınırlarının oldukça dışında icat edilmiş, bilimsel referanslar ve kamuoyunun beğenisini kazanmış olması; Naziler iktidara gelmeden çok uzun zaman önce (özellikle ABD'de) ve Hitler'in yakılmış cesedi *Reichkanzlei* avlusunda bulunduktan sonra (özellikle sosyal-demokrat hükümetlerin gözetimi altında İskandinav ülkelerinin hepsinde) şevkle uygulanmış olmaları; kendisini insanlığın ihtiraslarının vasisi olarak yansıtmayı seven Hitler'in "iyi topluma" dair fikirlerini ve onları hayata geçirme yollarını desteklemek için modern düşüncenin bilge isimlerinden uzun listeler çıkarmakta hiç ama hiç zorlanmadığı; ve Vichy hükümetini yönetenlerin, Alman mevzuatlarının çok ötesine varan Yahudi karşıtı yasalar geçirdikle-

ri, bunu kendi inisiyatifleriyle ve Almanya'nın hiçbir dürtmesi olmadan yaptıkları, yaptıkları her şeyi de Alman ırkının dünya hâkimiyeti için değil "sağlıklı, yeniden dirilmiş Fransa" adına gerçekleştirdikleridir. Kanımca bunların hepsinin unutulması sadece kendimizi riske atmakla mümkündür. *Unwertes Leben*'den kurtulmak ve güvenle hangi yaşamların yaşamaya değip hangilerinin değmediğini ilan etmek, modern zamanların değişmez ayartılarıdır ve bu ayartıyı kontrol altında tutma ve gündelik arzularımızdaki işleyişlerini, özellikle görünüş itibariyle soylu isimler altında saklandıkları ve bu sebeple bazıları tarafından kutsallaştırılırken diğerleri tarafından uysallıkla yutulduğu için zararsız görünenlerin nasıl işlediğini algılayacak kadar uyanık olma ihtiyacından habersiz olmak naif olduğu kadar etik açıdan korkutucudur da.

Yaşadığımız çağda bu *desideratum* [ihtiyaç] geçmişte taşıdığından çok daha büyük bir aciliyet kazanır. Bunun sebebi *Endlosung*-tarzı hamlelerin taşıdığı tehdidin artması değildir. Holokost gibi yoğunlaştırılmış ve modernleştirilmiş bir operasyon, bir devlet iktidarının bir daha ulaşmasının pek mümkün olmadığı bir egemenlik ve merkezilik derecesine ulaşmasını gerektirdiğinden durum tam tersidir. "Katı" modernitede oldukça belirgin olan totaliter eğilim, modern koşulların "akışkan" türü içinde solmakta ve dağılmaktadır. Holokost'un verdiği gerçek dersleri öğrenmek, tam da zıt sebeplerden ötürü yeni ve artan bir önem kazanmaktadır: Modern koşulların diğer pek çok yönü gibi biraz önce bahsettiğim ayartı da para birimleri veya ücretlerin örüntülerini takip etmesi ve piyasadaki rekabet içinde "kendi düzeyini bulması" için devlet idaresinin kapsamından çıkarılmış, kuralsızlaştırılmış ve özelleştirilmiştir. Yeni yorumuyla yanlış tanınması veya yıkımın çoktan gerçekleşmiş olduğu geç bir anda tanınması çok kolaydır. Yaşama hakkının doğuştan gelen bir hak olmadığı (veya bu hususta doğuştan önce gelen bir hak olmadığı), başka insanların mutlu ve özgür olma haklarıyla karşılaştırılabileceği ve karşılaştırılması gerek-

tiği, "daha büyük bir fayda" (veya daha zengin kaynaklı kişilerin faydası) için feda edilebileceği ve edilmesi gerektiği fikri, bugün bireylerin "tercih özgürlüğü" kılığıyla, bir yüzyıl önce "rasyonel toplumun" değerleri nasıl alkışlanmışsa bugün de aynı şekilde oybirliğiyle alkışlanan ve bu haliyle nadiren incelenip sorgulanma şansı olan bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her şeye rağmen o eski ve uğursuz ayartı olup geçmişin "Bütüncül Devletleri" yerine ticari piyasaların istismarına bırakıldığından her zamankinden daha geniş ve etkili bir şekilde yayılma şansına sahiptir. İnsan genleri şimdiden özel firmaların mülkiyetindedir ama ilk olarak ne türden şirketlere sahip olmaya değeceğine ve ne türden insanlarla ilişki kurmaya değmeyeceğine karar verdikten sonra (veya "sağduyunun" medyatik özetlerini kabul ettikten sonra) tüketicilerin seçme özgürlüğü kadar kişinin kendi şirketini seçme hakkı adına onların mülkiyetine dönüşmektedir.

Holokost ve modernite *hakkında söylediklerinizin, modernitenin dışında kalan bir pozisyondan düşündüğünüzü ve yazdığınızı gösterdiği ileri sürülebilir. O dönemde bu pozisyonu modern ve postmodern şeyler arasındaki müphemliklerden biri olarak tanımlardınız. Peki "postmodernite" ile neyi anlamalıyız?*

İnsan *türünün* gücüne duyulan modern özgüveni harekete geçirmiş Deus *absconditus*'tan sonra, beşeri *bireylerin* güçlerine duyulan postmodern güveni tetiklemiş *Societas abscondita* geldi. İkisinde de güvenleri içinde bir miktar çaresizliğin olduğunu, bir "Yapabileceğimiz başka hiçbir şey yok" hissinin bulunduğunu tekrarlamama izin verin; yukarıdaki bekçilere ve gardiyanlara yalvarmak muhtemelen ıssızlık içinde feryat figan ağlamakla aynı sonucu yaratacağından zamanımızı boşa harcamayı bırakalım ve bunun yerine kendi ellerimizle, kolektif bir şekilde veya tek tek yapabileceklerimize yoğunlaşalım ve ellerimizi daha etkili bir şekilde kullanmak, daha tatminkâr sonuç-

lar üretmek için daha fazla beceriye kavuşacağımızı ve daha iyi aletler yaratacağımızı umalım.

Belki Tanrı'nın gelecek için tasarıları vardır ama kıymetli enerjimizi onun planlarını kavramak için harcamanın pek faydası olmayacaktır her halükârda. Belki tarihin kendi mantığı vardır ama bu mantığın ne olduğunu tahmin etmenin çok da yardımı dokunmayacaktır. Bu nedenle her seferinde tek bir şeye eğilelim ve bir sonraki köprüden nasıl geçeceğimizi oraya vardığımızda düşünüp taşınalım. Postmodern zamanın bir ok olmadığını söyleyebiliriz. Modern zamanların işareti olmuş ibresini kaybetmiştir. Fakat okun nereye işaret ettiğini tahmin etmeyi bıraktığımızı söylemenin daha iyi olacağını düşünüyorum. Zaman akıyor ve her zamankinden daha hızlı bir şekilde ilerliyor ama onu varsa bile önceden belirlenmiş bir rotada tutan nehir yatağının yerini belirleyemiyoruz artık. Modernite bireyleri genelgeçer ortamlarından "çıkarmakla" meşgul olmuşsa bunu onları eskisinden çok daha emin bir şekilde "yeniden yerleştirmek", *ancien regime*'in bıraktığı sıkışık, rahatsız, eski püskü ve güvenilmez çerçevelerden daha katı ve tasarlanarak inşa edilmiş "yapılar" yaratmak için yapmıştı. Postmodernite ("akışkan" aşamasındaki modernite) her şeyin yeniden yerleştirilmeden yerinden koparıldığı çağdır. İnşa edilen her çerçeve, yolun sonunda durulup dinlenecek evler olarak değil yolun ortasında bir sonraki hana ulaşana kadar hareket halinde kalacak araçlar olarak hizmet etmeleri için yaratılır.

Postmodern zaman (veya bugün ifade ederken tercih ettiğim tabirle "akışkan modern" zaman) hiçbir tutarlı ve mantıksal düzene uymayan parçalara dilimlenmiş halde. Her şekilde baştan karmalara yatkınmış gibi görünmektedirler. Birbirlerini takip dişleri hiçbir şekilde önden belirlenmiş değildir ve daha çok ipe dizilmiş boncukları andırmaktadırlar. Luc Boltanski ve Eve Chiapello, bugünlerde genel olarak hepimizin kafasında taşıdığı modelin *cite par projets*'ten [sık atıf yapılan projeler] biri olduğuna işaret etmektedirler (son terimin çoğul olması bu

ifadede hayati bir önem taşır): Sabit süreli projelerin bolluğu ve tercih yelpazesinin azalmak yerine artacağına duyulan umut, tek bir *projet de la vie*'nin yani "ömürlük" projelerin cazibesi ve harekete geçirici gücünün yerini almaktadır. Girişilen ve birbirini takip eden her "proje" sadece onu yapan kişinin "projeler gerçekleştirme kabiliyetini" ispatlamak ve bir sonraki proje yığınının tahsis edilip dağıtılacağı an geldiğinde o kişinin *istihdam edilebilirliğini* güvence altına almak için tamamlanmak ve kişisel yeteneklerin en iyi şekilde kullanılmasıyla gerçekleştirilmek zorundadır. Akla maraton koşularından ziyade atlıkarıncalar gelmektedir; bir dizi tur, çoğunlukla birbiriyle bağlantısı olmayan yerlerde ve ilişkisiz çevrelerde birbirini takip eden yeni başlangıçlar dizisi olmuş bir hayat. Ne olursa olsun sonrasında gelecek ama henüz bilinmeyen tur için zinde olmak, en temel başarı olup diğerleri kadar iptal edilebilir niteliktedir.

Modern yaşamın "katı" ve "akışkan" bağlamları arasındaki fark, deneyin değişen doğası, kendi alınyazılarını tasarlamaya mecbur kalmış varlıkların stratejilerindeki o hayati çare üzerinden düşünülebilir. Bir deneyin miras alınan anlamı, belli bir amaca en iyi şekilde nasıl ulaşılacağını bulma girişimiydi. Sadece hedef değil ona ulaşmanın farklı yolları da önceden gösteriliyordu ve en iyisi bulununcaya dek deney devam ediyordu. Hepimiz zorunlu deneycileriz ama amaçlarla araçların sıralaması tersine dönmektedir. Sahip olduğumuzu sandığımız veya umduğumuz becerilerin, yeteneklerin ve başka kaynakları farklı yollarla uygulamaya devam etme ve en büyük tatmini hangi sonucun getirdiğini bulmaya çalışma eğilimindeyiz. Ne var ki böyle deneylerin içine gömülü hiçbir nihai hedef yoktur; bulgular asla kesin değildir, "*şu ana kadar* en büyük tatmin", "mümkün olan en büyük tatmin" anlamına gelmez ve bu sebeple herhangi bir şeyin "nihai ispatı" diye bir şey yoktur ve deneye devam edilmek zorundadır.

"Yerinden çıkarılmış" şeylerin "yeniden yerleştirileceği" katı ve kırılmaz yataklar üretmeye kararlı "katı modernitede" başarıya ulaşmanın en kolay yolu, önceden imal edilmiş bir yatağa

uymak ve sığmak olmuşsa "akışkan modernitede" başarının sırrı, gereğinden fazla muhafazakâr olmamak, belli bir yatağı alışkanlık haline getirmekten sakınmak, hareketli olmak ve sürekli el altında bulunmaktır. Kişinin "hakiki bir kalem" olduğunu kanıtlaması için şekil aldığında o forma uymak ve yapışıp kalmak yerine esnek olması, her zaman emre amade olması ve baştan başlamaya hazır olması gerekir.

Bakıldığında yönsüz tarih ile projesiz yaşam öyküsü arasında çarpıcı bir yankılanma veya dilerseniz "seçici hısımlık" diyebileceğiniz bir şey vardır.

Modern ve postmodern düzen arasında bir fark var mı?

Ah evet, farklar var ve bol sayıda; nereden başlanacağına karar vermek zor! Pierre Bourdieu, disiplinin sağlanma ve toplumsal bütünleşme çabalarının takip edilme yollarında yaşanan kaymayı yıllar önce saptamıştı: normatif düzenlemelerden baştan çıkarmalara, kolluk uygulamalardan halkla ilişkilere, uygulatmadan reklamcılığa doğru yaşanan kayma. Bana göre bu değişimlerin hepsinin temelini oluşturan şey, merkezileşmiş ve sıkı bir şekilde idare edilen kuruluşların toplumsal bütünleşme görevini, dağınık ve özü itibariyle eşgüdümü olmayan "piyasa güçlerine" devretmesidir. Ben de panoptik tahakküm tekniklerinin gerilediğini, ahlaken çirkin olmalarından çok fahiş maliyetleri yüzünden ve hepsinden öte de tahakküm altındaki insanların özgürlüğünü sınırladıkları gibi hâkim insanların da hareketliliğini önledikleri veya kısıtladıkları için ıskartaya çıkarıldıklarını belirtmiştim. Bu teknikler genel olarak (hâlâ toplumun suça itilmiş kıyılarına yöneltilen, doğrudan ve saat başı gözetlemelerin tercih edildiği muameleler dışında) terk edilmekte ve yerlerine Pierre Bourdieu'nun yakın zamanda "güvencesizleştirme politikası" dediği şeyler konmaktadır: Tahakküm altındakilerin, tahakküm kurmuş kişilerin toplu göçüyle yani onları feci derecede yetersiz olan kaynaklarıyla baş başa bırakacak bir kararla tehdit edilmeleri.

Tahakküm, toprak fetihleri ve idaresi arasında kurulan, "katı" modernite çağında çok yakın olan bağ kırılmaktadır. Günümüzün iktidar mücadelesinde toprağa el koyma yine şu olumsuz sonuçları nedeniyle varlıktan yükümlülüğe kaymıştır: Hâkim olanların hareketsiz hale gelmesi, bir toprak parçasını idare etmenin kaçınılmaz bir şekilde zorunlu koştuğu, bitmek bilmez ve külfetli sorumlulukların ayaklarına bağ olması. Gezegen genelinde hareketliliğin olduğu ve dünya çapında anlık iletişim ağlarının kurulduğu dönemde "fethedilmiş şehirlerdeki garnizonlar" yanına bile yaklaşılamayacak kadar pahalı olduğu gibi bariz derecede faydasız şeyler gibi durmaktadırlar. Bugün (en azından dünyanın küreselleşmiş kısımlarından ayrı, küreselleşmekte olan yerlerde) birliklerin çekilme haberlerini istilalardan çok daha sık işitme eğilimindeyiz.

Özetle her şey, iktidar mücadelesi, tahakküm, yasa ve düzen hizmetleriyle toplumsal bütünleşmenin (basit bir tesadüften fazlasıyla yaşam politikalarının da) başat stratejisi olarak gerçekleştirilen veya düşünülen ilişkilenmeden *ilişkilerin kesilmesine* geçişten ibaret olup sohbetlerimizde birçok defa başvurduğum bir fenomendir. Bu geçiş, yaşam koşulları üzerinde abartması güç bir etki yaratmaktadır. Belirsizlik ve güvensizlik, geçici bir rahatsızlık kaynağından "hiçbir alternatifin" olmadığı bir varoluşun yaygın özelliklerine dönüşmekle kalmamış, bugün toplumsal uyumun olmasa bile sistemik bütünleşmenin en önemli aracı olarak kullanılır olmuştur. Bu kayma, bu türden şeylerle baş etmek üzere tasarlanmış olan geleneksel kuruluşların yani ulus-devletlerin köklerinden kesmek şöyle dursun hafifletmelerine yetecek kaynağa bile sahip olmadığı ve aslında isteklerinin de olmadığı, muazzam bir gerilim ve kaygı hacmi üretmesi kaçınılmazdır.

Belirsizlik ve kaygı hali için belirgin hiçbir deva yoktur ve dolayısıyla gerilimle kaygının kaynaklarının kuruyup tükenme ihtimalleri de zayıftır. Gerçekten önemli olan şeylere ulaşılamayınca, üretilen enerji el altında bulunan, bakıldığında insanın bir şeyler yapabileceği nesnelere yeniden yönlendirilme eğili-

mindedir: En başta da bedenin ve doğrudan etrafında bulunan şeylerin güvenliğiyle ilgili endişelere yöneltilmektedir. Yakınlardaki yabancılar açık hedeflerdir; yakalanması zor, esrarengiz, saptaması güç ve akıl sır ermez şeylerin hepsinin eve yakın, görünür ve elle tutulur ileri karakolları, hepsinden öte alışkanlığa dönüşmüş tüm rutinleri altüst eden öngörülemez güçler, yaşam planlarını boşa çıkarır ve planlama gayretinin kendisini engeller. Çoğu zaman siyasetçiler memnun ve yardımcı olmaya heveslidirler. "Sığınmacı" kavramı hızla suiistimale açık bir terime dönüşür, göç ve vatandaşlığa kabul yasaları sıkılaştırılır, (adı çıkmış toplama kamplarına verilen sterilize edilmiş isimle) "ıslahevlerinin" kurulması seçim platformlarının payandalarından birine dönüştürülür ve diğer vaatlerin hepsinden daha çok oy çekmesi umulur. Devletin "bölünmez egemenliğinin" genel olarak zayıfladığını dikkate alırsak dünyanın yaşadığımız bölümünde "nihai çözümlerin" uygulanma ihtimali zayıftır. Onları planlayabilecek, idare edebilecek ve sonuna kadar destek olabilecek hiçbir kuvvet yoktur. Yeni Auschwitz'ler yerine daha etkili gettolaştırmalar, duvar inşaları ve Dover'daki gibi göçmen karşıtı isyanların gerçekleşmesini bekleyebiliriz.[1] Ulus-devlet politikalarının aksine kabilelerin duyguları, kaygının damgalanmış suçlularının sistemli bir şekilde imhasından ziyade dağınık şiddet patlamalarına yol açma eğilimindedir; Juri Lotman'ın metaforunu kullanırsak kaygının muhtemel tezahürleri, ağza doğru ilerlerken güç toplayan bir nehrin muhteşem akışından ziyade bir mayın tarlasındaki rastgele patlamalara benzeyecektir.

Modern ve postmodern etik arasında ne tür farklılıklar tanımlıyorsunuz?

Hiç şüphesiz yerinde bir soru ama ne yazık ki yanıt vermek kolay değil. *Postmodern Etik* adlı bir kitabın yazarı olarak, ken-

1. "Dover'daki göçmen karşıtı isyanlar"a yapılan gönderme, 2000 baharında Romen ve Doğu Avrupalı "ekonomik sığınmacıların" İngiltere'ye akın ettiği iddiası sonucu oluşmuş "ahlaki paniğin" harekete geçirdiği ve Dover limanında yaşanan kargaşalara yapılan bir atıftır.

dimi belki de yanıt bulma konusunda olmam gerekenden daha uzak bir yerde hissediyorum. Modern etiğin neyle ilgili olduğunu (her sağlam zihinli kişinin takip etmek zorunda olacağı bir davranış kodu bulmak), modernitenin etik pratiğinin neyle ilgili olduğunu (kişilere o koda itaat etmekten başka hiçbir tercih bırakmayacak bir toplumsal ortamın yasalarını koymak), bu pratiğin getirdiği faydaların ne olduğunu (şiddetin hacmini azaltmak yani gündelik yaşamdaki gayri meşru, yetkilendirilmemiş baskıyı azaltmak), bu faydalara ulaşmak için hangi bedellerin ödendiğini ("işlevsel" baskının maskesi altında gerçekleştirilen bir dolu meşru ve yetkilendirilmiş şiddeti alışkanlığa dönüştürüp onları görünmez hale getirecek kadar rutine bindirmek) ve bunun ahlak için yaratması muhtemel marazi sonuçların neler olduğunu (ötekiler için duyulan sorumluluk yerine kurallara uyumun konması) bir parça kesinlikle söyleyebiliriz. Hâlâ *in statu nascendi* [yeni doğmakta] olan, daha güvenilir tipte stokastik [olasılıksal] zincirler üretemeyecek ve kısa tarihinden geniş kapsamlı dış kestirimlere gidilemeyecek kadar yeni olan "postmodern" etiği enine boyuna tartarken de benzer şekilde kendimden emin olabilseydim keşke.

On yıl önce *Postmodern Etik* üzerine çalıştığım döneme kıyasla bugün, kesinlik iddiası taşıyan bir hükümde bulunmak için daha iyi bir konumda sayılmam. O gün olduğu gibi bugün de postmodern ahlaki sahneden tehditlerle, vaatlerle, tehlikelerle ve şanslarla dolu bir yer olarak bahsetme eğilimindeyim. Bu denli muğlak olmakta olağandışı bir postmodernliğin olduğunu sanmıyorum. Ahlaki benlikler için mükemmel bir ortam hiçbir yerde bulunmuş değil henüz ve "gerçekten var olan" ortamların hepsi parlak alametlerle karanlık önsezilerin karışımları olmuştur. Daha önemlisi her tercihin yanında bir bedel vardır ve bir yerden kazandığımızı başka bir yerden kaybetmeye mahkûmuz. Mevcut ortam içinde birer "ilerleme" olarak gördüğümüz şeylerin er geç bize daha önce acı vermiş şeylere verilmiş ve az çok etkili olmuş tepkiler olduğu anlaşılır ama yeni

(çoğunlukla önceden işaret edilmemiş) acılar yaşatırlar ve dolayısıyla ahlakın acıklı durumuyla çekicilikten uzak geleceği hakkında yeni endişeler doğururlar. Eskiden olduğu gibi hâlâ etik kodların kontrolündeki zayıflamanın ve tekelci ahlaki otoritelerle idari merkezlerin sona ermesinin uzun vadede ahlak üzerinde faydalı bir etki yaratabileceğini düşünüyorum; kendilerini ahlaki benlik ile sorumluluğu arasına yerleştiren kodların yok olması. ötekinin yüzü, kodların arkasında yeterince açık bir şekilde görülemiyordu ve ahlaki dürtüler, çoğunlukla kodlara uyum sağlama gayretlerinde kullanılıyor, benliğin koşulsuz ve devredilemez sorumluluğuyla yüzleşme noktasına gelemiyordu. Uzun vadede, ahlaki niteliğe sahip ve "*bir şeyler* için duyulan sorumluluğu" gizleyen ve "*bir şeylere* duyulan sorumluluk"lar ile örülmüş duvarın yıkılması veya hiçbirinin yeterince güvenli bir saklanma yeri sunamayacak kadar çok duvarın olması hayırlı olabilir. Fakat bunun gerçekten yaşanmasını sağlayacak hiçbir garanti yoktur; hatta gerçekleşme olasılığı illa alternatiflerinden üstün olacak diye bir şart da yoktur.

Kodlar ahlaken sakatlayıcı kapasitelerinin çoğunu yitirmiş olabilir ama sakatlayıcı kapasiteleri, uyum taleplerinden daha büyük olmasa da daha küçük de çıkmayabilecek başka ayrılışlarla rast gelmeseydi bunu yitirmezlerdi. Bu ayrılışlardan birini, yaşamın parçalara ayrılmasını, olaylara bölünmesini ve eskiden karşıtının yani ilişkilenme ve bağlılığın işgal ettiği "rasyonel" yaşam stratejilerinin merkezine *ilişkileri koparmanın* yükselişini biraz önce ele almıştık. Ayrıca bir ortamın devamlılığından ziyade birbirine alternatif olan ama hep geçici fırsatların çoğalmasında güvenlik arayan yeni eğilimi de tartışmıştık. Siz de *Moral Culture*'da [Ahlaki Kültür] daha vahim ayrılmalardan birini ele almıştınız (ve kaygılanmıştınız): Hayırseverliğin uzmanlaşması, profesyonelleşmesi ve son tahlilde ticarileşmesi; dünya genelinde medyanın sunduğu ve ıstırapla kurulan yeni yakınlık, bu "sanal" yakınlığın uyandırdığı ahlaki dürtüleri manipüle etmek ve başka kanallara yönlendirmek için de yeni bir

şans sunuyor. "Küreselleşme Çağının Savaşları" adlı bir denemede, cezalandırıcı seferlere dönüşmüş savaşlar kategorisine ait yeni "sanallığın" "adiyaforileştirilmiş" (ahlaken etkisiz kılınmış) zulümler için yepyeni koridorlar açtığını ileri sürmekteyim. Esas husus, bu ayrılışların hiçbirinin özgürce seçilmiş bir kültürel tarzla alakalı meseleler olmaması: Aksine hepimizin yaşamsal görevlerimizin peşinden koşmaya mecbur olduğumuz, değişen koşulların aktörleri vermeye zorladığı ve zorlamaya da devam ettiği tepkilerdir. Oyunun kuralları ve bahisleri değişiyorsa, tek beklenecek şey "sağlam akıllı" oyuncuların yeni taktikler aramaları ve yeni hamle türleri geliştirmeleridir.

Yaşamın kendi içine kapalı bir dizi olay olarak yaşandığını ve bunun sonucunda (gerçek olmadıkları farz edilse bile) insanlar arasındaki bağların akıcı hale gelmesinin, ahlaki benlik ile toplumun etik standartları için zor zamanların habercisi olduğunu söyleyebilirsiniz. Bana devamlılığın taşıdığı değer ile ahlaki standartların sağlamlaştırılması arasında yakın bir bağ varmış gibi geliyor. Beşeri ilişkilerin etik niteliği açısından "bir daha karşılaşacağımızın" ve daha uzun bir süre de karşılaşmaya devam edeceğimizin farkında olmak faydalıdır. Diğer yandan bölümleri sona erdirme ve olayları "devam *etmeyecek*" notuyla kapatma eğilimi, tüm ahlaki benliklerin temel taşı olan sorumluluğun terk edilmesi veya feshedilmesidir (hatta belki de en baştan üstlenilmemesidir).

Geçicilik değer tablosunun tepesindeki devamlılığın yerini almaktadır. Bugün değer verilen şey (seçilmemiş zorunluluklar kadar tercihlerle de değer verilen) hareket halinde olma, az eşyayla ve bir anda seyahate çıkma becerisidir. Güç, sorumluluklardan kaçınabilme hızıyla ölçülmektedir. Hızlanan kazanır; sabit kalan kaybeder. Warhol'un rastgele alınmış, her biri o anki dürtüyle, bir arzuyu tatmin etmek için bile değil anlık bir dileği açığa vurmak için satın alınmış ve sonrasında tadını çıkarmak yerine raflardan birine konmuş, pervasız ve hayâsız bir şekilde kalıcı olmaktan uzak ıvır zıvır koleksiyonu veya Richard

Sennett'in keskin bir şekilde gözlemleyip canlı bir biçimde tasvir ettiği gibi Bill Gates'in kısa süre öncesine kadar el üstünde tuttuğu şeylerden kurtulma aşkı, yeni kültürel *ethos*'un/değerler sisteminin kusursuz örnekleri olarak hizmet verebilir. Uzun bir ömür süresine sahip nesnelere bağlılık; zayıf, hafif ve fit kalma ilkesine aykırıdır. Fakat bu ilke de taahhütlere, yükümlülüklere ve geri kalan safralarla birlikte sıcak hava balonundan aşağıya atılması iyi olacak başka "yüklere" yol açabilecek ahlaki sorumluluklar almaya engel olur. Bunların hiçbiri öteki kişilerdeki insanlığın kabul edilmesi için iyiye işaret değildir.

Sanatlar, tarihin her anında olduğu gibi yaşama ait deneyimleri dobra ve açık mesajlarıyla olmasa bile aldıkları biçimler ve kullandıkları medyalarda yansıtmakta hızlıdırlar. Onlar için belirlenmiş sabit sergilenme sürelerini aşmamak üzere tasarlanmış etkinlikler ve kurulumlar, sanatsal modanın ön saflarındadır. Sanat eserleri (veya sanat olayları mı demek gerekir?) şeylerin geçiciliğini, deneyimlenen şeyin yerine deneyimin ikame edilişini gösteren kamusal provalardır. Ardından bize geçici olanı kalıcı kılma düşlerinin anlamsızlığını öğretmek üzere ölü et dilimlerini formaldehite batıran Damien Hirst gelir.

Birkaç yıl önce postmoderniteden bahsetmek çok geçerliliği olan bir şeydi ama 1990'ların ortalarından itibaren toplumsal düşüncede, postmoderniteye yöneltilen odaktan uzaklaşan bir hareket var. Ayrıca postmodernitenin eserlerinizde görülme sıklığının da azaldığı çok açık. Postmoderniteden bahsetmeyi bıraktınız ve bunun yerine akışkan moderniteden bahsetmeye çok daha meyillisiniz. Eserlerinizde bu değişim neden oldu? Akışkan modernite, postmodernitenin yerini mi aldı yoksa ona paralel bir şey mi?

Evet, tam üstüne bastınız. Yıllar içinde, meydana çıkan topluma damga vuran dönüşümlerin geniş yelpazesi için "şemsiye bir tabir" olarak kullanılan "postmodernite"den giderek daha fazla rahatsız oldum ve bu rahatsızlığımın, sosyal bilimci ke-

simlerini de içine alan geveze sınıflar arasındaki modaların kötü şöhretli uçuculuğuyla hiçbir ilişkisinin olmadığına inanmayı çok istiyorum. Postmodernite kavramına, günümüzün toplumsal gerçekliğinde yeni olan her şeyin etrafında düzenleneceği bir eksen olarak başvurduğumda, o günlerde geniş bir şekilde kullanılan "postmodernizm" kavramıyla arama bir mesafe koymuştum. Tüm "-izm"li sözcükler gibi "dışarıdaki dünyanın" belli bir özelliğinden çok bir programa veya tavra gönderme yapan "postmodernizm"in aksine "postmodernite"nin, şans eseri bize ait olan ama atalarımızın yaşadığına benzemeyen özgün bir toplum türünün niteliğine gönderme yapacağını umdum. Başlarda ayrımı "postmodern toplum" ile "postmodernitenin sosyolojisi" arasında yapıyordum ve samimi bir şekilde ikisi arasındaki ayrımın yerleştirilip sürdürülebileceğini umuyordum. Şimdi umutlarımın yersiz olduğu görülüyor. "Postmodernite" ve "postmodernizm" korkunç bir biçimde birbirine karıştırılmakta, çoğu kez eşanlamlı bir şekilde kullanılmaktadır. Postmoderniteyle bağlantılı konuşmaların kendisi, "postmodernist" kampa katılmanın işareti olarak görülmektedir. Ben de kendimi, aynı yatağı paylaşmayı tercih etmeyeceğim kişilerle yan yana bulurken çoğu kez metinlerimden benim olmayan ama semantik kafa karışıklığının gücünden ötürü ilişkilendirildiğim kişilere ait fikirler çıkarılmıştır. Büyük olasılıkla savaşın kaybedildiği ve semantik kafa karışıklığı yüzünden çağdaş eğilimleri "postmodernite" başlığı altında makul bir şekilde tartışmanın neredeyse imkânsız hale geldiği sonucunu çıkardığım anda geri çekilişim başladı.

Geri çekilmenin başka ve daha önemli bir sebebi daha vardı. Onu inkâr etmek, çekinceleri üst üste yığmak için çırpınabilirsiniz ama hiçbir faydası olmaz: "postmodernite" sözcüğü, modernitenin sonunu, modernitenin arkada bırakıldığını, diğer kıyılarda kaldığını ima eder. Fakat bu bariz bir şekilde yanlıştır. Her zamanki gibi moderniz, elimizi atabildiğimiz her şeyi saplantılı bir şekilde "modernleştirmekteyiz". Dolayısıyla ortada bir

ikilem var: aynı ama farklı, süreklilikteki süreksizlik. Anthony Giddens, "geç modernite" terimini ortaya atarak bu açmazdan çıkmanın bir yolunu bulmuştu. Ben bunu benimsemekte zorlandım. Şu anda karşımızda olan bu modernitenin "geç" modernite olduğunu nasıl bildiğimizi ve bunu kanıtlamaya veya çürütmeye nasıl koyulacağımızı hiç anlayamadım. Üstelik, "geç modernite" fikri, postmodernite kavramıyla aynı şeyi ima etmektedir: Sürecin sönümlendiği ve bundan dolayı "hepsine" göz atabileceğiniz var sayılmıyorsa bir sürecin "geç" aşamasından bahsetmek imkânsızdır. Ulrich Beck'in "ikinci modernite"si daha iyidir ama kendi başına, her türden içeriği davet eden boş bir kabı andırmaktadır. "İkinci" modernite ile "birincisi" arasındaki farklar hakkında hiçbir şey söylemez. George Balandier'in *surmodernite*'sini daha makbul bulmuşumdur; İngilizce tercüme edildiğinde kulağa özgün Fransızcadaki kadar iyi gelmemesi çok yazık. İşte bunlardan dolayı kendi önermem şu: hem sürekli olan (eriyen, yerinden koparılan) hem de süreksiz olan (eriyen şeylerin hiçbir şekilde katılaşmaması, hiçbir şekilde kopan şeylerin yeniden yerleşmemesi) şeylere işaret eden *akışkan modernite*. Şimdiye dek kavramı uygun ve faydalı buldum. Aynı başlığı taşıyan kitapta "akışkan" aşamanın ilerlemesi yüzünden nelerin değiştiğini ve nelerin yara almadan kaldığını bulmak için modern zamanlarda toplumsal gündeme taşınmış olan bazı merkezi ve canlılığını alabildiğine koruyan meseleleri tek tek ele almaya çalıştım ve bana göre kavram değişiklikler kadar sürekliliklerin de "anlamlandırılmasına" yardımcı oluyor.

Sohbet 4
Bireyselleşme ve Tüketim Toplumu

KEITH TESTER *Toplumsal düşüncenizde "bireylerin" statüsü sık tartışılıyor. Birey etik bir özne, toplumsal bir aktör ve aynı zamanda özgün yaşam stratejilerinin ürünüdür. Fakat pek çok insan aşırı soyut olduğundan ve kimliğimizin toplumsal yönlerini göz ardı ettiğinden "birey"den bahsetmenin faydalı olduğunu reddediyor. Bu mesele karşısında tutumunuz nedir?*

ZYGMUNT BAUMAN Aslında evet, "birey" sorunlu ve belaya davetiye çıkaran bir kavramdır ama sosyolojik anlatılarımızı veya bu hususta yaşamlarımızın anlatılarını meydana getiren diğer pek çok terimden daha sorunsuz olmadığı gibi daha sorunlu da değildir. Ve evet, muhtemelen "bireyselliğin" hakikatiyle ilgili kavgalarımız hiçbir zaman bitmeyecek, söylediği-

miz her şeye meydan okunacak, çoğu zaman söylediğimiz şeylerin de onlara verilen sert karşılıkların da sağlam sebepleri olacaktır. Leibniz saray hanımlarını yapraklarla dolu bir güz bahçesine yollayarak onlara her açıdan birbirinin aynısı iki yaprak bulmalarını söyleyip onları eğlendirirmiş. Elbette bulamazlarmış ve bulamayınca dillerini de kaybederlermiş: artık "meşe yapraklarından", "akçaağaç yapraklarından", "kayın yapraklarından" veya "kestane yapraklarından" bahsetmenin anlamlı olduğundan emin olamazlar ve bu düşünce kafalarında doğar doğmaz özgüvenlerini yitirdiklerinden konuşamaz hale gelirlermiş. Birkaç yüzyıl sonra Wittgenstein, "oyun" örneğini ve "aile benzerliği"nin ailenin tüm üyeleri tarafından paylaşılan tekil bir özellik anlamına gelmediğini ileri sürmek için Churchill Ailesi'nin kolektif bir portresini aldı. Leibniz de Wittgenstein da yüzyıllar boyunca "nominalistler" [adcılar] ve "evrenselciler" arasında süregelen ve hiçbir zaman tam anlamıyla çözüme kavuşturulmamış ihtilaf içinde dile getirilmiş şeyleri canlı formlarla görünür kılmışlardı.

Bu seçici ufuk açma ve kapamada, "kolektif terimlerin" yani adlandırdıkları kümeler içinde birden fazla birimi karşılık gelen terimlerin icadıyla gerçekliğin yakışıksız bir şekilde basitleştirilmesi ve fakirleştirilmesinde filozoflar, mantıkçılar ve dilbilimciler için bir sorunun ve ciddi bir meydan okumanın olduğu inkâr edilemez. Geri kalanımıza gelince, varsa bile çok azımız Jean Paul Sartre'ın *Nausea*'sında [Bulantı] tarif edilen türde ıstıraplara katlanır. Genel olarak tüm mantıksal çıkmazlarına ve ampirik tuzaklarına rağmen dilimiz, gündelik görevlerimize gayet iyi bir şekilde hizmet eder ve bu muazzam başarının her gün yeniden gerçekleşmesini sağlayan gizemli yolları düşünmeye nadiren fırsat buluruz. Dolayısıyla bu problemi paradoksları inceleyen profesyonel öğrencilerin kaygısı olarak bırakmayı ve bunun yerine ortaya attığı meselenin başka bir yönüne, modern toplumsal düşüncenin başlangıcından bu yana bizim yani sosyologların gerçek alanı olmuş yöne odaklanmayı öneriyorum:

özetle biyografi ve tarih arasındaki karmaşık ilişkinin sayısız yüzünden biri olan "bireysellik" ve toplum arasındaki ilişki.

John Thompson, orada burada yayımlanmış makalelerimi ve son yıllarda verdiğim konferansları tek bir ciltte toplamamı önerdiğinde (*Politika Arayışı* ve *Akışkan Modernite*'yi yazdığım dönemde) uzun uzun tartışmak zorunda kaldığımız şeylerden biri, derlemenin birleştirici fikrini en iyi şekilde ifade eden bir başlığın seçimiydi. John'un *Bireyselleşmiş Toplum* önerisine razı olduk ama ikimiz de cildin içeriğine en uygun başlık çoktan Norbest Elias tarafından "alındığı" için üzgündük... *Bireylerin Toplumu*. Elias'ın isabetli ifadesi hedefi on ikiden vurmaktadır ve bireysellik meselesi keşfedilip aktarılırken daha iyisini bulmak imkânsızdır. Hem Hobbes'un hem de Spencer'ın ortaya attığı, toplumsal düşünürleri birkaç kuşak boyunca meşgul tutarken onları yanlış yöne bakmaya sevk etmiş problemleri kenara atmaktadır. Bunun yerine toplumun Hobbes'un kavrayışıyla kusursuz bir şekilde ortaya çıkan veya "doğal" ve doğuştan gelen bireyselliğin ölümcül zehrinin mucizevi bir panzehri olmaktan veya Spencer'ın ısrarla vurguladığı gibi bireyin ölümcül düşmanı olmaktan ziyade insanları *bireylere* dönüştüren (veya duruma göre dönüştürmeyen) şey olduğunu ilgi odağına yerleştirmektedir. Gerçekten de "toplum" dediğimiz şey, ağırlıklı bir şekilde kendine özgü varlıklar veya dizi halinde devam eden yapılar olarak görülmemizden ve yaşam stratejilerimizi (bilinçli veya bilinçsizce) kişisel özgünlüklerin teyit edilip geliştirilmesine veya "aynı türden kişilerle uyumlu olmaya" tabi kılmamızdan sorumlu olan şeydir. Dahası komik bir şekilde (veya Minerva'nın baykuşunun alışkanlıklarına öykünen taklitlerin ne kadar yaygın olduğunu dikkate alırsak hiç de komik olmayan bir şekilde) "toplum" demek ve "toplumu düşünmek" için insanın bireyselleşme yolunda bir hayli ilerlemiş olması, "öksüz kalmışlık" hissini tanıması, rehberler ve bekçilerden yoksun olması, can sıkıcı derecede yetersiz kalan haritalarla ve şahsi alet takımlarındaki araç gereçleriyle bir başlarına kalması gerekir.

Verdiğiniz yanıtta ima edilen şey, "bireysel" olana dair konuşmaların karşılıklı bağlılıklardan ve toplumsal ilişkilerden ayrı bir soyutlamayı temsil ettiği. Başka bir deyişle bireyler toplum içinde var olmuyor da toplum bireysellik formlarıyla ilişkili durumda. Konuyu bu şekilde ele almak, toplum hakkında konuşabilmenin her şeyden önce zorunlu olduğu anlamına geliyor. Toplum nedir?

Yeni ortaya çıkan sosyoloji biliminin dilinde ilk açığa çıktığı günlerde "toplumun" bir metafor olduğunu, diğer tüm metaforlar gibi seçici olduğunu, uygulandığı nesnelerin başka özelliklerine daha az önem atfederken belli özelliklerini açığa çıkaran bir metafor olduğunu çağdaşlarımızdan çok azı hatırlıyor. Toplum metaforunun, sosyologların dünyada keşfetmeye koyuldukları kısımdan veya yönünden çektikleri ve görünür kıldıkları şey bir "topluluk" içinde var olma niteliğiydi.

Toplum metaforu açık veya örtük bir şekilde sıkıfıkılık, yakınlık, birliktelik ve karşılıklı ilişkilenmeye dair imgelerden faydalanır. "Toplum" bir metafor olarak kullanılabiliyordu çünkü sosyologların kavramak ve ifade etmek için uğraştıkları deneyimler, aynı yeri paylaşan, tüm faaliyetlerinde olmasa bile çoğunda etkileşime giren, birbirleriyle sık buluşan ve pek çok vesileyle birbiriyle konuşan bir dolu insanın deneyimiydi. Bu şekilde bir araya geldiklerinden bu insan kalabalığı, daha uzun bir dönem boyunca birbiriyle yakın mesafeler içinde yaşama ihtimaliyle karşı karşıyaydı ve bu sebepten ötürü yaşam ortamının birliği, "karşılıklı faydaların" sağlanabilmesi için safları sıklaştırma, ortak var oluşu "ahenkli" ve "düzenli" kılma çabalarıyla sınırlanmaktaydı.

Fakat çelişkili olan durum, sosyologların "toplumu" bir metafor olarak kullanırken kavramsal ağlarıyla yakalamaya çalıştıkları deneyim türünün çoktan onarılamaz bir hale geldiği ve acilen yakından bakılması gerektiği için belirginleştiği, dolayısıyla "yakalanması" için yeni araçlara gerek duyulmasıydı. Eksik olan, yokluğuyla dikkat çeken şey tam da "topluluğun" ken-

disiydi. "Birileriyle birlikte olma" deneyimi nadirleşmişti. Mesele insanlara ait yerleşimlerin boşalması ve hiçbir yerde insan kalabalıklarının görülmemesi değildi (tam tersine geçmişte sokaklar yoğun bir şekilde dolmuşsa bile bu çok nadir bir şeyken şimdi şehirler her yerde mantar gibi filizlenip büyümektedir), aksine bu kentli kalabalıklar içinde olmanın "*birileriyle* birlikte olmaktan" farklı bir his yaratması, bu karşıtlığıyla da "topluluk içinde olmanın" gerçekte neyle ilgili olduğunu görünür kılmasıydı (Durkheim'ın ileride işaret edeceği gibi "fiziksel yoğunluk"tan farklı olarak "ahlaki yoğunluk" ile ilgili olduğunu). Sosyologlar "toplum" metaforunu uygulamayı seçerek gündelik hayatlarımıza davetsizce giren bu isimsiz ve çehresiz kalabalıklar ile sürekli gözlerden uzakta kalan, tanınmayan ve sadece haberdar olunan (duyulan), uzak ama bir şekilde müdahalede bulunan geri kalanının dış görünüşlerine rağmen eskiden içinde yaşanılan topluluğa "benzediğini", tüm yakınlıkların birileriyle birlikte olma hissini vermeyebileceğini ama birileriyle birlikte olmanın zorunlu bir koşul olarak yakınlığı gerektirmediğini göstermeye çalıştılar. Durkheim ömürlük çalışmasını, potansiyel olarak vahşi varlıkları modernleştirecek ve ehlileştirecek sonuçların nasıl uzaktan, yüz yüze temasa girmeden, işbölümüyle ve gerektiği gibi modifiye edilmiş ama soyut yasalar sistemiyle elde edileceğini ve zamanında komünal ritüellerle, komşuların yakından ve durmadan izleyen gözleriyle nasıl başarıldıysa aynı şekilde elde edileceğini gösterme çabasına adadı.

Dolayısıyla buradan toplumun bulunan bir şey değil de hayal edilen bir şey olduğu sonucu mu çıkar? Eğer böyleyse bu hayalin koşulları nelerdi?

Benedict Anderson, "hayali topluluk" kavramını icat ettiğinde sosyologların iki yüzyıllık gayretlerini özetlemiş oldu.

Merak ediyorum: "Toplum" hiç *hayal edilebilir* mi, "hayali bir topluluk" olabilir mi, günlük deneyimler zaten bambaşka

bir şeye, yalnızlığa, terk edilmişliğe, yakın kişilerin yokluğuna işaret etmiyor mu? Toplumun fertlerini *bireylere* dönüştürmeye başladığı anda, (bırakın bariz şeyleri) görülebilir şeylerin alanından ve "sunulan" şeylerden sahnenin arkasında kalan ve sadece "hayal edilip" kuramsallaştırılmasının mümkün olduğu bir pozisyona çekildiği anda bir idrak nesnesine dönüştüğüne inanıyorum.

Peki, bu "insanları bireylere dönüştürme" neden oluşur? Elbette insanların hareketlerini kısıtlayan bağların gevşetilmesinden oluşur: "kısıtlamalardan özgürleşmesinden". Fakat her şeyden önce "dönüşmenin", "var olmanın" önüne konmasından oluşur. Birey, içinde bulunduğu kötü durum, çalışmayla geçen bir hayatın özeti, sonucu veya payı olan bir mahluktur. Bireyler *dönüştükleri* şeylerdir, her biri kendi tercihleri ve arayışlarının sonuçlarıdır. Bu nedensel zincir, bir gerçeğin ifadesinden ziyade bir önerme olabilir ama burada söz konusu olan şey hakikat değildir. "İnsanları bireylere dönüştürmek", o önermeyi "meselenin" gerçek "hakikati" olarak ele almak ve elde edilen başarılarla uğranan yenilgileri gerçekten de *öyleymiş gibi* görmek demektir.

Bu yaşadığımız toplumda hepimiz bireyiz ama çoğumuz için "birey olmanın" anlamı şurada durur: "kendisini yaratmış bir erkek veya kadın" olarak *görülme* hissinde. Her yanımız tercihlerle doludur, sadece birini seçin ve seçtiğiniz şeyin peşinden gidin. Eğer arzuladığınız şey elinizden sıyrılıyorsa sizde sorunlu bir şey olmalı ve sorun sadece sizdedir. Etrafınıza bakın: Diğerleri de tercihlerini yapıyorlar ve istediklerine ulaşıyorlar, siz neden başarısız oluyorsunuz? Bu illa kendi dünyanızda hoşunuza gitmeyen şeyleri ancak yeterince sıkı bir şekilde çabalarsanız yok edebileceğiniz, bu dünyada var olan her şeyin yumuşak ve esnek olup istendiği anda yeni bir kalıba sokulabileceği anlamına gelmez. Değiştirilmesi veya çabalarınızla istenen şekle sokulması imkânsız şeylerin ikinci kez üstlerine durmaya değmediği ve kafayı onlara takmanın sizin için düpedüz zaman kaybı olacağı anlamına gelir.

Bu çaba yaşamınızın tümü boyunca sizi meşgul tutmaya yetecek kadar muazzamdır! Sizi ince, çevik ve zinde tutacak en iyi diyeti ve egzersizleri bulmanız gerek; size en çok uyan cinsel kimlik türünü keşfetmeniz ve sonra da sizi seçtiğiniz cinsiyet için çekici kılacak erişilebilir araçların hepsini tek tek denemeniz gerek; nasıl arkadaş edineceğinizi ve insanları etkileyeceğinizi bulmanız gerek; bir mülakattan nasıl üstün bir başarıyla geçeceğinizi ve nasıl kendinizi bağımlılığın tehlikelerine açmadan başka insanları size bağımlı kılacağınızı öğrenmeniz gerek; her şeyi kendi yönünüze sokabileceğinizden nasıl emin olacağınızı ve bu kendinizden emin hale nasıl güveneceğinizi bilmeniz gerek. Gerçekten de ömür boyu sürecek bir iş.

Bugünlerde mallarıyla işportacılık yapan ve hizmetlerini göze sokarak sunan bir dolu uzmanla gerçek bir "danışmanlık patlamasına" tanıklık etmemiz hiç şaşırtıcı değil: Tercihin doğru olduğundan ve yanlış bir tercihten kaçınıldığından nasıl emin olacağımız konusunda tavsiye vermektedirler. Melodileri değişiklik göstermektedir ama her ezgide işitilmesi mümkün bir motif vardır: sorumluluk senin masanda (mutfağında, yatak odanda, koşu parkurunda ve kredi kartında). Her şey senin becerine, kurnazlığına ve azmine çıkıyor. Başarı ve başarısızlık, keyif ve mutsuzluk arasındaki farkı yaratan tek şey senin eylemlerin veya eylemsizliğin. Anthony Giddens, "müsadere" kavramını icat etmiştir: Biz bireyler, uzmanların esrarlı bilgilerini "müsadere" edebilir, onu kendi mülkümüze dönüştürebilir ve mülklerin hepsine nasıl davranılıyorsa onları da aynı şekilde ele alabiliriz; alırız veya bırakırız, geliştiririz veya fırlatıp atarız. Giddens, özerkliğimizin garantisini bunda görür. Bizler bilge adamların kuklaları değiliz, karar verme özgürlüğümüz vardır. Belki. Fakat bu "müsadere etme izninin" bahşedilmiş olmasının diğer yönü, uzmanların beladan uzakta kalmasına izin vermesidir. Reçete veya rejim işe yaramıyorsa kusur yine sizin, onları tercih eden ve kullanan kişilerindir; bakmanız gereken yere bakmamış veya ona yeterince yakından bakmamışsınızdır. Uz-

manlık bu haliyle başarısız olmuş deneylerden yara almadan, otoritesi zarar görmeden ve imajı kirlenmeden çıkmaktadır. Danışmanlık ve müsadere oyunu, bireysel olarak yaşanan hayatların her gün üretmekten kaçınamadıkları yalnızlığın ve yetersizliğin kaygılarından aldığı teşvikle devam eder.

İşte içinde yaşadığımız dünya budur ve iyisiyle kötüsüyle tüm sosyolojik analizlerin beşeri deneyimlerle sohbetlerine başlamak zorunda oldukları yer burasıdır.

Yani sosyolojik analizlerin soyutlamalardan kaçınması ve bir bakıma "buradan başlaması" gerektiğini mi söylüyorsunuz?

Buradan başlamak, sosyolojik sorgulamanın bireyselleşmiş dünyada vereceği hizmetlerin başat alıcıları için ilgili olması veya olmamasıyla alakalı bir meseledir. Fakat "buradan başlayarak" etik bir misyonu yerine getirmek için kendi başına yeterli değildir. Kendi başına "buradan başlamak" gerçekçi olmaktan, beşeri deneyimlere ait niteliklerin iyi bir dökümünü yapmak ve araştırma sahasının iyi bir haritasını çıkarmaktan başka bir şey olmaz; kısaca bir sağduyu meselesidir. Etik bir tutum takınmak, hayati bir adımın daha atılmasını gerektirir.

Böyle bir adımın atılmasını teşvik eden ve onu "ahlaki sosyolojinin" *conditio sine qua non*'u yapan problem, toplumsal olarak eylemlerinin sonuçları için bölünmez bir sorumluluk taşıyan (ve bulundukları kötü durumu eylemlerinin sonucu olarak kavrayan) bireylere dönüştürülme halinin, bu şekilde dönüştürülmüş insanların, aynı şekilde dönüştürülmüş tüm insanların veya içlerinden ciddi bir çoğunluğun gerçekten de bu "kararla yüklenmiş sorumluluk" doğrultusunda hareket edebileceği anlamına gelmemesidir. Tam tersi doğrudur. Çoğumuz kendimizi gerçekten öne sürme, tanımlama ve belirleme imkânının gerektirdiği kaynaklardan yoksunuz. Fakat bu sınırlama yeterli değilmiş gibi büyük bir çoğunluğumuz açısından (belki de hepimiz açısından) eksiksiz bir bireyselliğin hiçbir yerde bulunmadığını önermek için çok daha güçlü bir sebep

daha vardır: Bizi rahatsız eden ve onurlu, ahlaken tatmin edici bir yaşamın önünde engel teşkil eden ne varsa köklerinin bireysel eylemlerle erişebileceğimiz sınırların çok ötesine uzanıyor olmasıdır. Bu kökler *toplumsal olarak* ekilip yetiştirilmiştir ve sadece *kolektif bir şekilde* sökülüp "zehrinden arındırılabilir". Fakat bireyselleşme harekete geçtiği anda kendi kendisini yürüten ve yoğunlaştıran bir şeydir; en önemli başarılarından biri, *toplumsal olarak hareket etme*, önce toplumu sorgulama ve sonra da bu eleştiriyi ortak bir toplumsal pratikle devam ettirme olasılığının kendisini baltalamasıdır.

"Ahlaki bir vicdana sahip" sosyolojinin, en başta "hepimizin artık birer birey" olduğunu kabul ederek başka bir testten daha geçmesi gerekmektedir. Bu şans eseri kaderimiz olmuş özgün bireyselleşme sürecinin mekanizmalarını, İbrani kölelerine tuğla yapmalarını emretmiş ama üretimi için gereken samanın onlara tedarik edilmesini yasaklamış firavunun icat ettiğini benzer mekanizmaları ifşa etmek zorundadır. Şu anda hep kendimizle ilgili kaygılara harcanan dikkatimizi şu gerçeğe yeniden yönlendirmek zorundayız: Bireysel olarak idare edilen hayatlarımızın kalitesinin, bireysel değil toplumsal olarak yönetilen etmenlere bağlı olduğu ve bu toplumsal yönetimle ilgili meseleler ele alınmadığı takdirde hayatlarımızın kalitesini artırmak için çok fazla bir şey yapılamayacağı ve yapılanların da kesinlikle yeterli gelmeyeceği. Tuhaf bir şekilde "ahlaki sosyolojinin" anlamı tersine dönmektedir. Eskiden, "katı modernite" zamanında yoğunlaşan ve toplanan toplumsal güçlerden akarak yükselen totaliter dalga karşısında bireysel özgürlüğü ve haysiyeti koruma göreviydi. Şimdiyse toplumu, haysiyetli bir yaşam sürdürmeyi hedefleyen özgür bireylerin ortak mülkü ve sorumluluğu olarak baştan inşa etme görevi ya da en azından benim bakış açım bu yönde.

Leszek Kolakowski, Özgürlük, Ün, Yalan Söyleme ve İhanet *adlı küçük kitabında bireylerin ahlaki önemiyle ilgili bir düşünme biçimi için bazı kaynaklar sunuyor. İnsanların özgür olduğunu, iyi ve kötü arasında tercih yapabildiklerini, insan-*

ları eylemlerinden sorumlu kılan ve aynı zamanda belli bir haysiyet kazanmaya layık kılan şeyin seçme becerisi olduğunu söylemektedir. Kolakowski, özgür olduğumuz için haysiyetimizin olduğunu ve haysiyetin göz önünde tutulmayı talep ettiğini, saygı gösterilmeyi istediğini belirtmektedir. Bu savla ilgili değerlendirmeniz nedir?

Evet, âlim dostum Leszek Kolakowski, her zamanki alışkanlığıyla şüpheye yer bırakmayacak kadar haklı: Seçme özgürlüğümüz olmasaydı haysiyet kavramının hiçbir anlamı olmazdı. Fakat bundan da fazlası: Haysiyet kavramı ortaya bile çıkmazdı. Bu kavrama neden olabilecek tahayyül türü, iyi ile kötü arasında seçim yaparken aynı zamanda bu tür tercihlerin nesnesi olma deneyimi içinde doğar.

Fakat adalet konusunda olduğu gibi haysiyet konusunda da ekleme yapmama izin verin. İlk karşımıza çıkan şey negatif deneyimdir, yani bu örnekte *haysiyetsizlik* deneyimidir. Haysiyet, bir önerme olarak deneyimin çirkin ve acı verici içeriklerine itiraz edilirken doğar: olumsuzluğu yadsımaya dönük bir önerme olarak. Eğer iyi ile kötünün bilgisini taşıyan ağacın meyvesini çok öncesinden yemiş olmasaydık ve bu bilgiyle yaşamak gibi azaplı ve zorlu bir sanatı çoktandır hayata geçiriyor olmasaydık böyle bir doğum düşünülemezdi. Nitekim siz de haklısınız: Özgürlük ve haysiyet el ele gider, birlikte doğarlar ve ölürler. Dahası birey özgür oldukça (veya başka bir deyişle insanın özgürlüğü bireyselleşme formunu aldığı sürece) bireysellik o ayrılmaz çifte katılıp (bu terim kullanma riskini almama izin verirseniz) beşeri üçlemeyi [teslisi] meydana getirir.

Gelgelelim hepsi, özgürlüğün içeriğine dayanır. Seçmekte özgür olmak, tercihleri yasaklayan güçlerin veya tercihlerimizi hoş görmeyi kabul ettikleri ve aşırı derecede dar bir yelpazeyle sınırlamak için bize baskı yapma becerilerinden yararlanan güçlerin yokluğundan ibaret bir anlam taşıyabilir. Fakat özgür olmak bundan daha öte bir anlama gelebilir: Özgür kişilerin elleri altındaki tercihlerin aralığına etki etme ve aralarında

etkili bir şekilde tercihler yapma sanatını hayata geçirme becerisi olabilir. Biraz önce yaptığımız tartışmadan çıkarılan sonuç, özgürlüğün bu iki bileşeninin aynı anda mevcut olmayabileceği ve toplumumuzun ilk bileşeni tedarik etmek için bir dolu şey yaparken ikincisini güvence altına almak için yeterince uğraşmıyor olmasıdır. Bu ikilik kesinlikle üçlünün diğer birimlerine, halihazırda özgürlüğün niteliğine sıkı sıkıya bağlı olan birimlere uzanacaktır. Bireysellik örneğinde bunların ipuçlarını bol bol verdik ama Üçlünün üçüncü unsuru yani haysiyet hakkında hâlâ söylenmesi zorunlu olan şeyler vardır.

"Haysiyet" sözcüğünün pek çok özlemi yansıtan sayısız anlamı vardır ve bu özlemlerin hepsi onu kullanan kişilerin yaşadığı dünya içinde ve onun tarafından şekillendirilmiştir. Tercih yapan insanların dünyasında tercih hakkının inkâr edilmesi onur kırıcıdır. Gezginlerin ve turistlerin dünyasında insanın hareket etme hakkının inkâr edilmesi onur kırıcıdır. "İnsan haklarının" ve yaşam formlarına gösterilen hoşgörünün sürekli arttığı dünyada insanın önceliklerini gözler önüne serme hakkının inkâr edilmesi onur kırıcıdır. Fakat "kendi kendini yaratmış bireylerin" dünyasında insanın bu alanların hepsinde hünersiz olduğunu göstermesi de onur kırıcıdır ve muhtemelen en acı verici olanı, hatta bir tür "meta-onur kırıcı" bir durumdur. Mutluluğu yaşamın amaçları arasında en üst sıraya yükselten bir dünyada insanın mutluluğa erişiminin kesilmesi onur kırıcıdır ve insan kesinlikle kendi kendisini yaratmış bireyler arasında olmak zorunda olduğundan (zorunda değil midir?) bu erişimin engellenmesi kendi yaptığı şeylerin sonucuysa bu onur kırıcı durum çok daha acı vericidir. Verili bir toplumda "haysiyetsizliğin" mevcut anlamlarını toplayarak ve insanların şikâyetlerinde en çok hangi anlamların en yaygın ve gürültülü bir sesle zikredildiğini bularak oradaki insani koşulların doğası hakkında çok şey öğrenebilirsiniz. Dolayısıyla talep edilen veya savunulan "haysiyetin" anlamı, bir toplum türünden diğerine ve aynı zamanda bir "toplumsal noktadan" diğerine değişiklik gösterir.

Her toplumun haysiyeti kendi ölçülerine göre budayıp kısaltığını söylemekten kendimi alamıyorum. Fakat bu kısaltmaların hepsi zaten alçaltıcı şeyler. İyi ve kötü ya da doğru ve yanlış arasında seçim yapabilmek gibi (her zaman keyifli olmasa da) harikulade bir beceriyle doğmuş mahluklar olarak insanların buna karşı çıkabiliyor olmaları gerekmez mi? Hepsinden öte (yapılması halinde) bu kesimlerin ne zaman yapılacağı konusunda söz hakkına sahip olmaları gerekmez mi? Başka bir deyişle: Halihazırda verili bir toplum tarafından şekillendirilmiş biçimlerin hepsini aşan bir haysiyet türünü, tabiri caizse bir "meta-haysiyeti", mesele haysiyet sahibi olmak isteyen bir kişinin ne için ve hangi koşullarda mücadele etmesi gerektiğine karar vermek olduğunda tam da o kişinin sesinin işitilmesine ve ona kulak verilmesine dayanan bir haysiyeti önermek için sağlam gerekçeler yok mu?

Castoriadis'e, toplum özerk değilse bireylerin de özerk olamayacağını söyleyen ısrarına geri dönüyoruz. Nitekim "meclis ve halk" sadece ve sadece bu meclis ve halk şu anda ve burada doğru ve en iyisi olduklarını düşündüğü için şu veya bu yasanın bağlayıcı olduğunu söyleyemiyorsa veya söylemiyorsa toplum özerk değildir: Bunun yerine toplum; karşısına dikilemediği, silik ve uysal bir şekilde itaat etmek zorunda olduğu, gözle görülen veya kör güçler tarafından itilip çekildiğini kabul ediyorsa özerk değildir. Nasıl tercih yapma kabiliyetinin olmamasını bireyin onurunu kıran bir şey olarak görüyorsak hayatı "hiçbir alternatif yok" şiarının himayesinde yaşamanın da toplum için onur kırıcı bir şey olduğunu söylememiz gerekmez mi? Aynı özerklikte olduğu gibi toplumun ve her ferdinin haysiyeti de birbiriyle yakından bağlantılı, ayrılamaz ve birbirine bağımlı unsurlardır. Bireylerin haysiyeti ancak haysiyetli bir toplumda gerçeğe dönüşebilir.

Eleştirel toplumsal düşünce içindeki ana temalardan biri tam da haysiyetin altının kazıldığını söyleyen fikirdir. Marx'ın yabancılaşmış emekle ilgili resmi, Weber'in demir kafesin

mahkûmları üzerine yazdıkları, Marcuse'un tek boyutlu insanı ve Mills'in "neşeli robotları" var. Benzer bir ruh hali sizin eserlerinizde de var. Özgürlük *kitabında Batı'nın en yere göğe sığdırılamayan değerlerinden birini (ve bu sebeple kendi düşüncenizde de en önemli olan değerlerden birini) alıyor ve özgürlüğün dönüştüğü şeyi, özgürlüğün ne olabileceğiyle ilgili bir dizi örtük varsayımdan hareketle özünde taşıdığı anlamı eleştiriyorsunuz. Baştan sona özgürlüğün bir ilişki olarak analiz edilmesinde ısrar ediyorsunuz (diğeri sahip olmadığı için bir kişinin özgürlüğü var; ikincisi özgürlüğünü birincisinin özgürleşme ihtimali pahasına elde ediyor). Bu bakımdan özgürlüğü tamamen sosyolojik bir anlayış çerçevesine yerleştiriyorsunuz.*

Yaşadığımız toplum türü, en azından büyük bir bölümü boyunca bize, Beck'in tabiriyle "sistematik çelişkilere biyografik çözümler" bulmamızı ve bu tür çözümler çoğumuz için var olmadığından böyle bir ortak akılla verilen tavsiyelere uyma şansı en hafif tabirle zayıf olsa bile böyle yapmamızı söyler.

Bu nedenle bireyselliğin ve bireysel özgürlüğün birer düzmece olduğundan şüphelenmek yersiz değildir: Görünürdeki "bireyselleşmenin" arkasında yeni bir köleliğin kök saldığından, insanlar gerçekten de yaşamlarındaki sorunlara kendilerine has biyografik çözümler bulmaya çalışıyor olsa da arayışlarının ve çok büyük bir ihtimalle de buldukları çözümlerin, önceden belirlenmiş ve baştan karar kılınmış çözümler olduklarından, dolayısıyla da hepsinin dar sınırlarla çevrilmiş kalıplar içine girdiğinden kuşkulanmak yersiz değildir.

Böyle bir şüphenin dışavurulmasına kaynaklık etmiş çok sayıda isim vardır. Sadece birkaç tanesini sıralayacak olursak: Bahsetmiş olduğunuz tek boyutlu insan ve "neşeli robotlar" bunlardan bazıları ama aynı zamanda David Riesman'ın "başka yöne çevrilmiş insanı" da bunlardan biri ve en dikkat çekicisi de "kitle insanlarını" devasa bir ölçekte üreten "kitle toplumu"; uyum sağlama eğilimiyle, özgünlükten hazzetmemesiyle ve hizaya girip "Jones'ların beklentilerini karşılamaya (veya beklen-

tilerine inmeye) hazır olmaya" yatkınlıklarıyla "burjuvazinin" ya da "burjuvalaşmış kişilerin" doğuştan gelen kusurlarıyla ilgili yaygın telaştan bahsetmiyorum bile.

Bunun neden böyle olduğunu açıklamak için sayısız girişimde bulunulmuştur: tarif edilen eğilimleri, ait olduğumuz toplumun doğası veya o topluma ait olan bireylerin yani bizim doğamız tarafından belirlenen bir zorunluluk seviyesine yükseltme gayretleri. Örneğin Adorno ve Horkheimer'ın "boşluk korkusunu", Erich Fromm'un "özgürlükten kaçışı"nı, Vance Packard'ın "gizli ikna edicileri"ni hatırlayın veya daha da geriye giderek Gustave LeBon'un "kalabalığını" (daha sonra Elias Canetti tarafından zarif bir şekilde ayrıntılandırılmıştır) veya Gabriel Tarde'nin "taklidini" anımsayın. Aynı temalar farklı kılıklarla, son modaya uygun bir şekilde güncellenmiş ama birazcık elden geçirilerek geri dönmeyi sürdürürler. Temalar kabaca iki kategoriye ayrılır: Ya toplum insanları birbirlerini taklit etmeye zorladığı veya ayarttığı için suçlanır ya da taklitçi davranışları, insanın kendisini yaratma ve ortaya koymasıyla bağlantılı güçlüklerin üzerine yerleştirdiği için insanların kendisi suçlanır.

Ateş olmayan yerden hiçbir duman çıkmaz. Savaşın hararet içinde hasımlarımızın gerekçelerini inkâr etmeye meyilli olsak da her kanaatin lehine söylenebilecek çok şey vardır. Modern toplum, güçlü bireyselleştirici baskıları harekete geçirir ama bireyselliğe açılan yolu engebeli, sarsıntılı ve çoğu zaman geçilmez hale getiren bariyerleri de kendisi diker. Bununla birlikte "kitle toplumunun" dumanına işaret eden özgün ateşin, "kitle toplumundan" tiksinen, onu tatsız ve gerçek insanlığa aykırı bulan kişilerin evlerinde yanmaktadır. Yükselişinden hayıflanırken Odysseus'un sirenlerin ayartıcı şarkılarına bağışık olması gibi onlar da o toplumun tuzaklarından bağışık olduklarını düşünürler (umarlar). "Kitle kültürü" ve benzeri tartışmalar, "halkın" kötü durumu hakkında çok şey söylemez ama polemikçilerin durumu hakkında fazlasını söylemese bile daha azını da söylememektedir. "Kitle kültürü" veya "neşeli robotlar" aynı anda poz verenle-

rin fiziklerine ait yönlerden bazılarını açığa vurmakla kalmayıp resmeden kişilerin bakış açısını da gösteren portrelerdir.

Yazarlar tarif ettikleri insanları nasıl görmüş olurlarsa olsunlar onlara durdukları yerlerden bakmışlardı ve aksini de pek yapamazlardı. Modern zamanların okumuş sınıfları ve ileriki adıyla "aydınlar" başından itibaren "profesyonel bireylerdi". Konumları ve mesleki rolleri, özgün olmayı, deneyler yapmayı ve ortodoksiyle onun daimî aşkınlığının sorgulanmasını veya reddini gerektiriyordu ve gerçekten de bu çabaların hepsinde sivrilebileceklerini ispatlayarak iyi olduklarını kanıtlamak zorundaydılar. "İyi toplum" fikirlerinin, bu tip tutumlarla davranışları onaylayan ve etkin bir şekilde teşvik eden bir toplum türü olmasında şaşılacak bir yan yoktur.

Fakat bu koşul, kendi başına kitlesel davranışlar sergileme ve bireyselliği reddetme suçlamasının *hoi polloi*'ye [ayak takımına] mi yöneltilmesi gerektiğini yoksa bu tür günahları teşvik etme suçlamasının, yöneticilerine ve idarecilerine mi yöneltilmesi gerektiğini henüz belirleyebilmiş değildi. Neticede aydınlar arasından çok sayıda kişi, bireyselliği daha iyi olanlara ait bir ayrıcalık olarak görmüş, onu ne takdir etme ne de özenle işleme becerisine sahip olan diğerlerine verilip harcanmaması ve emanet edilmemesi gereken kıymetli bir armağan olarak ele almışlardı. *Yasa Koyucular ve Yorumcular*'da modern çağın en büyük zihinlerine ait ifadelerle, "tek başına yürümekten ziyade izdihama yatkın", "aptal ve sürüyü andıran kitleler" üzerine söylenmiş aşağılayıcı ve alaycı görüşlerle dolu, oldukça uzun bir liste oluşturdum. Okumuş sınıfların "kitle toplumunun" ilerleyişinden hayıflanmaları için iki koşulun daha karşılanması zorunluydu. İlk olarak okumuş sınıfların arzu ettikleri ruhani liderlik baskıcı denetimlerden ziyade aydınlanma yoluyla takip edilmek zorundaydı. İkinci olarak da türlü türlü yanlış semtlerden gelen haksız rekabet nedeniyle ("kitle iletişim araçları" ve ticari metin yazarlarıyla onların türünden olan insanlar çıbanbaşlarıydılar) veya cahil insanların zevkli tavsiyeleri geri

çevirmelerine neden olan iğrenç eğilimleri ve "kaba" meşgalelerle alt düzey kültürel ürünlere duydukları çirkin özlem sayesinde aydınlanmayı reddetmeleri nedeniyle bu çaba boş veya etkisiz kalma tehlikesine girebilecek bir gayret olarak görülmeliydi. Tabanın bireyselliğe gösterdiği dirençten veya yukarıdakilerin bireye dönüşecek ve dönüşmesi gereken kişileri bir kitle halinde yoğurma eğiliminden yakınan ağıtlar, kısaca süreç üzerindeki kontrolün ona başkanlık etmeleri için çağrılmış sınıfların ellerinden kaydığını ve "aydınlanma projesinin" neticede "bitmeden" kalması veya hiçbir sonuç üretmemesinin kesin olduğunu söyleyen tuhaf hissin teşvikiyle ortaya çıktı.

Gerçekliğin eleştirisi, "olması gereken" ve "olan" şeyler arasındaki uçurumda doğar. Günümüzün okumuş sınıfları, giderek "iyi toplum" fikriyle "halka" ona ulaşmaları için rehberlik yapmak şöyle dursun onları teşvik etme ihtirasına bile kayıtsız hale geldikleri için söz konusu uçurumun küçüldüğü ve eleştirilerin de enerjisini tükettiği kanısına varılabilir. Gerçekten de böyle bir şeyin yaşandığını gösteren emareler vardır. Bugünlerde "kitle toplumunun" dehşetleri üzerine yapılan konuşmalar yarım yüzyıl önceki kadar sık işitilmemektedir. Daha ziyade bugün hepimizin birey olduğunu ve bizi olduğumuzdan daha fazla bireye dönüştürmek için yapılacak şeylerin pek kalmadığını daha sık işitiyoruz: Tarihin de sona ermesiyle artık sonsuza dek mutlu mesut yaşayalım. Bu akort değişimine "kitlelerin" bireysellik düzeyine yükselmesinin mi yoksa onların kaydettiği ilerlemeyi kayda geçirecek kişilerin görüşlerini aşağıya çekmesinin mi sebep olduğu merak konusudur.

Yine de bana doğrudan yönelttiğiniz soruya ve özellikle de *Özgürlük* üzerine yazdığım kısa denememe geri dönmeme izin verin. Burada (kısa ve yüzeysel bir şekilde olsa da) evrensel bireysellik olasılığına yöneltilen entelektüel tutumdaki yaygın muğlaklığa değiniyorum ama belirttiğiniz husus yani özgürlüğün *toplumsal bir ilişki* olması bu sorunla yalnızca kısmi (tümüyle ilişkisiz olmadığını kabul etsem de) bir ilişki içinde. Bu

denemede ileri sürdüğüm şey, başka bir şeydi ve düşünüldüğünde oldukça bariz bir noktaydı: İnsanın bir şeyleri dilediği gibi dönüştürme becerisi, özgürlük deneyiminin en derinde yatan özü olduğundan ve bu sonuca ulaşmak kaçınılmaz olarak dileklerimiz onlarınkiyle çatışsa bile diğer insanların dileklerimize uymalarına bağlı olduğundan özgürlük, potansiyel anlamda sıfır toplamlı bir oyundur yani bazı oyuncuların kazancının başka oyuncuların kaybıyla gerçekleştiği bir oyundur. Bu oyunda kaybedenler olmadan kazananlar olamaz. Bazılarının özgürlüğü, başkalarının özgür olmamasına yol açar. Durum böyleyse özgürlük (her halükârda pozitif özgürlük, bir şeyleri yapma kabiliyeti) evrensel ve herkesçe paylaşılan bir varlıktan ziyade bir ayrıcalık olma eğilimindedir. Tekrar ediyorum: Bu nokta bakıldığında oldukça barizdir ama şu işe bakın ki soyut "kendi başına bireyin" etrafında dönmeye meyilli özgürlük tartışmalarında hiç lafı geçmemektedir. Kural olarak özgürlüğün tepedeki *haute couture* numunelerini "sıradan halk" için kitlesel halde üretilen kopyaların, onlardan geri ve hileli olduklarına kuşku duyulmayacak kopyaların takip etmesi bu hususun doğruluğunun görülmesini bir kat daha engellemektedir. Özgürlük bakıldığında buzdolaplarına sahip olmak kadar yaygın bir şeydir ama buna rağmen özgürlüğün satıldığı, gerçek özgürlüğün seri imalattan çıkmış kopyalarıyla uğraşan süpermarketlerin bahtsız müşterileri, yukarılardaki çılgınların neyi neden bu kadar büyük bir mesele olarak gördüklerini merak etmektedirler.

Özgürlük kitabı, tüketimcilik ve tüketim toplumu meselesini öne çıkarıyor. Bugün, ne zaman tüketim toplumunu ele alsanız ses tonunuz hep derin ve kendini adamış bir eleştirinin varlığını açığa vuruyor. Tüketimciliği kendi şartlarıyla kabul etmeyi reddediyorsunuz. Tüketimciliğe yönelttiğiniz eleştirinin temel parçaları neler?

Sistematik çelişkilere biyografik çözümler bulma görevinin yüklenmesi, içinde olmanın çekici olmaktan uzak bir koşulu-

dur ve kaçmak için duyulan son derece doğal ve geniş kesimlerce paylaşılan arzu, piyasanın ayartıcı tuzaklarını meydana getiren temel malzemedir; piyasalar müstakbel müşterilerini seçme özgürlüğünün nahoş yan etkilerini kaldıracak patentli tedaviler edinmeleri için bu özgürlüklerini kullanmaya çekiyormuş gibi durmaktadır.

Tüketici piyasalarının en tehlikeli etkisinin, çekiyor olabileceğiniz her sıkıntıya uygun bir devanın bir yerlerde, bir dükkân içinde sizi beklediği ve yeterince ısrarlı bir şekilde ararsanız onu bulabileceğinizi söyleyen vaat olduğunu söylerdim. Bu vaadin yarattığı artçıl etkiler üç yönlüdür ve her biri ölümcül etkilerdir. Biri "toplumsal vasıfsızlaşma", başkalarıyla tartışma ve sorunlardan kurtulmaya dönük yolları müzakere etme becerilerini öğrenmeyi savsaklama ve sorunun çözümüne bir sonraki alışveriş macerasında çok daha az gayret gösterilerek ve çok daha ufak bir bedelle erişilebileceği için bu tür becerilerin aslında gerekli olmadığına inanmadır. Bir diğeri, tüketim mallarının alımı gibi yaşamın sorunlarıyla baş etmenin de başkalarıyla işbirliği içinde gerçekleşmesi halinde çok etkinlik kazanmayacak yalnız bir hadise olduğu sonucuna varmaktır. Üçüncü etkiyse, tabiri caizse hastalığı iyileştirmenin yerine semptomlarla mücadele etmenin konmasına dayanır: Ne kadar gayretli ve keskin zekâlı bir alışverişçi olursanız olun, mağazalarda sıkıntılarınızın toplumsal sebeplerini ortadan kaldıran bir deva bulamayacaksınız, tek bulacağınız şey sebep oldukları sıkıntıların ve güçlüklerin nasıl yatıştırılacağını anlatan reçeteler olacak (veya reçetelerle onlara eşlik eden araç gereçlerin peşinden koştuğunuz süre boyunca bu sıkıntıyı unutmuş olacaksınız). Tüketicinin yükselişi, yurttaşın çöküşüdür. Tüketici ne kadar becerikli olursa yurttaş o kadar beceriksiz hale gelir. "Tüketimciliğe yönelttiğim eleştirinin temel parçaları" ile ilgili sorduğunuz soruya yanıtım kabaca bu şekilde.

Her toplumsal vücut bulma halinin kendi haysiyet standartları vardır; dolayısıyla yurttaşın (aynı zamanda üreticinin, "şey-

leri yapan kişinin") yeniden vücut kazanarak müşteriye dönüşmesinde de bu standartlar vardır. Annemin çamaşır tahtasında sürttüğü, suda beklettiği, merdaneden geçirdiği ve ütülediği çarşafların kusursuz beyazlığının tadını çıkarırken çamaşır yıkama becerileriyle gurur duyuşunu hatırlıyorum. Bugünkü anneler (veya babalar) en iyi toz deterjanı markasının bulunduğu süpermarket rafını bulmakla ve son derece becerikli bir çamaşır makinesi satın almakla övünürler. İkisi de gurur duydukları şeyin haysiyetli olduğunu iddia etmişlerdir. Gönül rahatlığıyla ikisine de bunu bahşetmeyi reddeder miydiniz? Tüketimciliğin gücü, "ustalık içgüdüsü" için açtığı kendine özgü çıkış noktası, kendi görgü standartları ve aslına bakılırsa haysiyetiyle eksiksiz bir şekilde gelmesinde yatmaktadır. Bu standartlar, onların yerine hâkim olmasını istediğiniz standart türlerinden tümüyle farklı olabilir ama hoşnutsuzluğunuzu çamaşır makinesi satışa sunulduğu anda çamaşır tahtalarını seve seve kenara atmış milyonlara yüklemeyin.

Tüketimcilik bir yaşam formudur. Başka formlar da olmuştur, vardır ve olmaya devam edecektir; her birinin kendi içinde farklı çekici ve itici yanları vardır. Tüketici yaşam formunun kusurlarına, tehlikelerine, mahrumiyetlerine odaklanalım ve yapabiliyorsak bunları çözmeye veya azaltmaya çalışalım. Kendimizi ve başkalarını bilerek veya bilmeden kaçırdığımız şeylere, örneğin piyasa ekonomisinin sunmayacağı ve sunamayacağı toplumsal veya ahlaki ekonomilerin sevinçlerine karşı uyaralım. Üzerine basa basa tüketimciliğin bize "hiçbir alternatif yok" diyen bir çıkmaz olmadığını, aksine bir tercih olduğunu (fakat tasarlanarak değil gıyaben yapılmış bir tercih olduğunu ve sadece "hayal edilebilecek" bir "kolektiflik" olsa da kolektif bir şekilde alınmış bir tercih olduğunu) söyleyelim ve yapılacak tercih ne olursa olsun bilinçli ve enine boyuna düşünülmüş bir tercih olmasını garantiye alalım. Fakat tüketici oyununda kalma mücadelesinin, yaşadığımız dünyada insanın edebi haysiyet düşünün peşinden koşma yollarından biri olduğunu

da kabul edelim. İnsan koşulları için suçlanamaz. Eğer biri suçlanacaksa, bu koşulların getirdiği nimetler sayılırken veya düşüncesizce onlardan keyif alırken yarattıkları kayıpları saymadığı için suçlanabilir.

Herkes tüketim toplumunun ima ve teşvik ettiği haysiyete sahip olamıyor. Neticede tercihler yapabilen bir tüketici olacaksam paraya ve belli becerilere ihtiyacım var. Fakat para ve tüketici becerileri birlikte gidiyor; herkesin yetkin bir tüketici olmanın haysiyetiyle uyuşacak kadar parası olmuyor ve dolayısıyla tüketici toplumunun ödüllendirdiği yetkinlik türlerine de sahip olmuyorlar. Sizin de sık sık söylediğiniz gibi onlar "kusurlu müşteriler". Fakat yetkin ve kusurlu tüketiciler arasında bir ayrım varsa bundan dolayı onları birbirlerinden alabildiğine ayıran duvarlarıyla çok farklı ahlaki evrenlerde mi yaşar hale gelirler?

Hepimiz tüketicilerin toplumu içinde yaşıyoruz ve en azından tek başımıza veya birkaçımızın toplanmasıyla elimizden gelecek başka çare de yoktur. Tüketicilerin toplumunda yaşamak, tüketicilerin yaşamına uygun standartlarla ölçülmek, değerlendirilmek, övülmek veya karalanmak demektir. Hangi sebepten olursa olsun oyunu düzgün bir şekilde oynayamayanlar (başkaları kadar kendi gözlerinde de) haysiyetli sayılmayacaklar ve bundan dolayı katlanmaya zorlanmaları muhtemel, bedensel veya ruhani tüm başka azapların üstüne aşağılanacaklardır. Kişinin tüketicilere ait dünyada açıkgözlülüğü, toplayıp kullanabileceği kaynakların hacmine bağlıdır; sadece çok az şey toplayıp kullanabilen kişiler arızalı, lekeli veya kusurlu tüketicilerdir. Haysiyet testinden geçemezler.

Şunu sorabilirsiniz: Yoksullar, üreticilerin toplumunda da "kusurlu" değiller miydi? O dönemde insanın zihninde başka şeyler ön planda olduğundan kusurlu *üreticilerdi* (zenginliğin tüketim hacminden ziyade emek miktarıyla ölçüldüğü dönemde ulusun servetine çok katkı sağlamıyorlardı) ama ne olursa

olsun *kusurluydular*. Evet, bu doğru ama üretici veya tüketici olarak kusurlu olmanın insan haysiyetine farklı etkileri vardır. Margaret Thatcher'ın yükselen işsizliği yükselen suç oranlarıyla ilişkilendiren önermelere verdiği sert yanıtı hatırlıyorum: Böyle bir şeyi ima etmeye nasıl cüret edersiniz! İşsizlerimiz hoş ve nazik insanlar, hırsızlık yapmazlar! Margaret Thatcher da dahil olmak üzere kim aynı şeyi tüketim toplumunun "alt sınıfları" için söyleyebilir?! "Kusurlu üreticilerin" varlığı yüzünden toplum suçlanıyordu ve "kusurluların" sayısı arttığında toplumun yani "ulusun gücü ve servetinin" sıkıntı yaşamasından korkuluyordu. İşsizlerin daha iyi bir döneme gelindiğinde yeniden istihdam edilmeye hazır olmasına yatırım yapmak, herkesin gelecekteki refahına yatırım yapmak anlamına geliyordu. Keynes'in üretimi kamçılamak için tüketici talebini kuvvetlendirme fikri, üreticiler toplumunda kulağa ikna edici geliyordu ama tüketici toplumuna girildiğinde gerektiği gibi bırakılmıştı. Tüketiciler toplumunda yoksullara yatırım yapmak, *ahlaken* doğru bir fiil olabilir ama bariz bir şekilde hiçbir *ekonomik* anlamı yoktur. Kimsenin refahına da bir katkı yapmayacaktır çünkü "tüketicilerin cebinde daha az para" bırakacak ve mallarla hizmetlerin fiyatlarını yukarıya çekecektir. Yardımı alanlara gelince sunulan her destek, en saf ve basit ifadeyle bir hayırseverlik fiili olarak görülecektir; bağışçıların şapkalarına takılmış ayrı bir tüy ama alıcıların haysiyetlerini inciten uzun listede ayrı bir kalem olacaktır. O halde "kusurlu müşteriler" bugün veya gelecekte hangi türden faziletler içinde vaziyeti kurtaracak bir özellik arayabilirler? Haysiyet iddiasında bulunabilecekleri bir zemin hiç kalmamış gibidir. Dahası haysiyet, özetle bugün dönüşmüş oldukları "alt sınıfa" tanınmama eğilimindedir. Ayrıca bu kınama, kınanan kişiler tarafından kabul edilme eğilimindedir.

Loic Wacquant, gettolar ve "zorlu sokaklarda" veya "kaba mülklerde" yaşayan insanlar üzerine yaptığı keskin araştırmalarında, muhataplarının ona her zaman kendilerini hor gören ve alaya alan öykülerin aynılarını anlatıp durduklarını görmüştür

[örneğin bkz. Bourdieu vd., 1999]. "Aşağıdaki" (yani kendi sahalarındaki) insanların hiçbir şeye yaramadıklarını söylerler. Günümüzün yoksulları birbirlerinin kaderine karşı hiçbir dayanışma hissi beslemiyor. Kader ortaklarından bazılarından hoşlanabilirler ve onlarla takılabilirler, onlardan korkabilirler veya hünerlerine hayranlık duyabilirler ama onlara hiç saygı göstermezler. Haysiyetlerini "girilmesi yasak alanlardan" uzak duran insanlardan hiç de geri kalmayan bir hevesle inkâr ederler. Ekonomik buhran zamanlarında kitlesel işsizliğin sarstığı semtlerde, gönül rahatlığıyla yaşadıkları felaketin, onlara insan onurundan pay sunacak bir iş olmamasından geldiğini söyleyebilen sakinler arasında kayda geçirilmiş tavırlardan ne kadar da farklıdır. Otuzlu yıllardaki Büyük Buhran sırasında işçi sınıfının mahallelerini ziyaret edenler, işsiz insanların sabahtan akşama kadar meşgul olduklarını, evin etrafında küçük işler yaptıklarını, çatılarını onardıklarını ve sallanan masa ayaklarını düzelttiklerini, eşlerinin sürekli ovalandığı için zaten parlamakta olan zemini ovalamaya ve sürekli yıkanmaktan yıpranmış gömlekleri yıkmaya devam ettiklerini görünce şaşkına dönmüşlerdi. Onurlu işçi sınıfının hayat meşgalesi olağan seyrinde ama normalden çok daha sıkı bir gayretle ve adanmışlıkla devam ediyordu. Sınavdan geçtikleri zaman boyunca hazırlık yapmayı, özsaygılarını ve saygı gösterilme haklarını canlı tutmayı sürdürüyorlardı.

Başarılı ve yenilmiş olanların, tüketici toplumunun kahramanları ile onun aşağıladığı kişilerin "farklı ahlaki evrenlerde" yaşadığını ileri sürüyorsunuz. Bunu kabul edemem. Aksine Jeremy Seabrook'un bize yoksulların zenginlere ait muzaffer standartların hâkim olduğu bir dünyada yaşadığını ve bu koşulların tam tersine yaraya tuz biber ekerken (ayrıca Richard Sennett'ın "sınıfın gizli yaralarını" açığa vuruşunu hatırlayın), yoksulları ufak da olsa ikisinden de kurtulup düze çıkma şansından mahrum bıraktığını da hatırlatan uyarılarına katılıyorum. Atomlara ayrışmış ve birbirleriyle geçinemeyen, birbirlerini küçümseyen "kusurlu tüketiciler" neyin düşünü kurabilirler? Zengin

olmanın ve sadece kusursuz tüketicilere ait olan haysiyete nail olmanın. Zenginler düşman değil, örnektirler. Nefret figürleri değil idollerdir.

Nitekim idollerin öğrettiği hayat, geri kalanların takip etmesi için sundukları örnek, tüketiciler toplumundan dışlanmış kişiler için hiç de moral verici değildir. Artık ayakkabı boyayan bir çocuğun çalışkanlıkla, tutumlulukla ve özveriyle milyonere dönüştüğünü anlatan ahlaki öyküler yoktur. Bunun yerine aşırı coşku anlarının peşinden koşulan, paraların müsrifçe harcandığı ve tökezleyerek bir talih kuşundan diğerine geçilen, şansın da aksiliklerin de tesadüfi ve açıklanamaz olduğu ama şanslı ve şanssız kişilerin yaptıklarıyla belli belirsiz bir ilişkisinin bulunduğu, daha fazla eğlencenin ve daha fazla coşku dolu anın peşinden koşup eskisinden daha müsrifçe para harcamak için insanın kazandıracak piyango biletini araması gibi şansın peşinden koştuğu, bambaşka bir peri masalı vardır. Hepsinden öte de: yozlaşmayı, geldiği anda fırsatların yakalandığını, hak edilmemiş kazançları, ödenmemiş vergileri, rezil işler için ödenen yüklü kıdem tazminatlarını gösteren bir masal. Tepeden aşağıya inen örneklerin her biri alttakilere kendi yaşam koşullarının güçlükleriyle nasıl baş edebileceklerini göstermek yerine hepsini bu konuda etkili bir şeyler yapmaktan uzaklaştırır. Yoksulluğun her şeyi çarpıtan aynasına tutulduğunda "zenginliğin haysiyeti" alt sınıfların haysiyetsizliği olarak geri yansır.

Dolayısıyla diyeceğim şu: Giderek kutuplaşan toplumumuzun iki ayrı parçasının "farklı ahlaki evrenlerde" *yaşamamaları* çok acı ve altta kalan yarısı için talihsiz bir durum.

Uzatılacak her şey geçiciyse tüketici toplumunda bireysel bir sağlamlık ve sahicilik hissine erişmek nasıl mümkün olabilir?

"Sahicilik" konuşulan dile ait bir terim değil. Daha da önemlisi, bilgece tartışmalarda bu terimin içine kazınan içerikler, herkesçe paylaşılan deneyimlerden çekilmiş gibi görünmemektedir. "Sahiciliğin" doğuş zemini, (Luc Boltanski ve Eva Chiapello'nun

kavramını kullanırsak) modern toplumun uyguladığı homojenleştirici baskıları ve bunlara yaygın bir şekilde uyulmasını, "burjuva kültürüne" damga vuran "sivrilme" korkusunu hedef almış "sanatsal eleştirinin" söylemidir. Bu genel olarak okumuş sınıfların nispeten dar bir kesitiyle, çoğunlukla sanatçılar ve şairlerle, bireyselliğin öncüleriyle, kendilerini inşa etmelerinin zorunlu olduğu bir duruma ilk kez atılan ve kendi eşsizliklerini meydana çıkarma görevini ilk kez yüklenen kişilerle sınırlı bir söylemdir. "Sanatsal eleştiri", Boltanski ve Chiapello'nun da işaret ettiği gibi "sanatçının hareketliliğiyle iş dünyasında başarılı olmuş kişilerin saplantılı sabitliği arasındaki gerilimden" doğmuştur. Gönderme yaptıkları dönemin, "katı modernitenin", "ağır kapitalizmin", "büyük güzeldir" ve "sahada ilişkilenme" şiarlarının zamanı olduğunu unutmayın; ağır kapitalizmin zengin kodamanları gerçekten de "zemine sabitlenmiş" haldeydiler, aşırı maddi ve taşınmaz varlıklarıyla hiç de belirsizliğe yer bırakmayacak bir şekilde tanımlanmaktaydılar. "Zemine tutunmanın" (yani *zemine oturtulmuş* servetin) ayrıcalık simgesi ve başarılı bir hayatın kaidesi olduğu dünyada, sanatçılar çapalarını kesip sulara açılmış kişilerin başında geliyorlardı ve bu kaderi bir mesleğe, bu mesleği de üstünlüğün ve ayrıcalıkları hak etmenin simgesine dönüşecek şekilde yeniden biçimlendirme çabasını ilk onlar vermişlerdi. "Katı modernite"nin dünyasına hâkim olan görüşler ışığında hareketliliğin, sabit bir adresten yoksun olan ve bunun sonucunda "yeterince tanımlanmamış" bir yaşam tarzı olarak, çoğu sanatçının ve şairin de çoğu zaman akılsızlığın, hilekârlığın, tehlikeli pervasızlıkların ve affedilmez ciddiyetsizliklerin, güvenilmezliğin ve ahlaki kokuşmuşluğun belirtileri olarak görüldüğünü düşünürsek bu hiç de kötü bir görev değildi. "Sahicilik", "siyah güzeldir" tipi yanıtların parçası olarak doğdu; utanç damgalarını onur nişanlarına dönüştürme girişimi olarak.

"Sahicilik" açık bir eylem çağrısı, bir savaş çığlığı olarak ortaya çıktı. Şimdi kendilerinden utanma ve yöntemlerini reformdan geçirmeseler bile bunlar yüzünden özür dileme ihtiyacı

hissetme sırası, resmi makamların onayladığı maskeleri uysalca takarken (eğer hâlâ varsa) gerçek yüzlerinin hiçbir parçasını göstermemek için dikkat eden, resmi makamların atadığı bir dolu görev karşılığında benliklerini (veya onlardan geriye kalan şeyleri) verirken repliklerinden çıkmamaya ve (ve hâlâ böyle bir ses kalmışsa) kendi seslerini duyulmaz kılmaya dikkat eden insanların olsun. Kim maske takıyor ve rol yapıyorsa bir yalanı yaşıyordur. Hakikat içeride saklanmış halde, dışarıya çıkma çabası içindedir; bırakın her birey kendi benliğinin ebesi olsun; tekrarlanması imkânsız, diğerlerinin aksine birbirleriyle değiş tokuşu yapılamaz *l'ipseite*'ın yani eşsiz benliğin ebeleri.

"Sahicilik" baştan aşağı otorite savaşına hizmet eden kavgacı bir dilin sözcüğü olmuştur. Doğru ve yanlış arasında karar verme yetkisi nerede yatmaktadır? Bekçiliğini atanmış mahkemelerin yaptığı "dışarıda" veya "içeride" yani işgalcilerin nüfuz edemeyeceği ve sadece meşru bireysel sahibinin, karar verme ve kararın uygunluğuyla ilgili hükümde bulunma hakkına sahip tek kişinin bilebileceği topraklarda hâkim olan standartlarda mı? *Kültürsüz burjuvaların* sanatsal eleştirmenleri ikinci alternatifi teşvik etmek için ayaklanmışlardı şüphesiz. Yaşam deneyimleri fazlasıyla bu tercihi teyit eder nitelikteydi. Sürekli hareket halindeyken benlik, tek sabit ve istikrarlı noktaymış gibi görünür (dönen bir kürede sadece eksen hareket etmez); değişken, sürekli değişim halinde olan, dönek ve hatta inatçı ve durdurulamaz bir biçimde hareket halinde olan şey dünyanın geri kalanıdır. Gerçek, eleştirmenlerin kendi deneyimlerini aktarırlarken, öyküyü onaylamaları şöyle dursun bir süreliğine onu anlayacak yetiye bile sahip olmayan düşmanlarının henüz tatmadıkları hisleri devasa bir ölçekte öngörmüş olmalarıydı. Bu gerçeğin ironik yanı, neticede benliğin bastırılmış sahiciliğini örten kapağın kaldırılmasıyla değil "içkin hakikati" taşıyan kabın alttan delinmesi sonucunda doğrulanmış olmasıdır.

Kanımca sahicilik savaşı şu an sona ermiş durumda. Dünyalar savaşı neredeyse yitip gitmiş durumda: İşletme yöneticileri ve sanatçılar, ofis çalışanları ve seyahat halindeki pop star-

lar, aynı hareket halindeki dünya deneyiminin parçasıdırlar ve hiçbirinin kendi bedenlerinden ve bir ümit (bedenleri kadar kesin olmasa da) benliklerinden (kişilik, kimlik, karakter veya başka hangi isim veriliyorsa ondan) başka bir yerde sağlam bir zemin ve devamlılık aramaları makul olamaz. Siber âlemde dolaşan borsa simsarları ve satışçılar, "bilimsel yönetim" alanındakilerle değil meditasyon uzmanlarıyla buluşmak için ve içlerindeki güçleri evcilleştirmenin veya yatıştırmanın yollarını öğrenmek amacıyla değil onları serbest bırakmak amacıyla hafta sonu seminerlerine akın etmektedirler. Dolayısıyla artık kavga etmenin gereği yoktur. Eski düşmanlar birbirlerini mükemmel bir şekilde anlamaktadırlar. Üstelik, zamanında benliği içinde tutması umulan kapta açılan delikle sönümlenen savaşın iki tarafın da dikkatlerini meşgul eden başka sıkıntıları vardır.

Tahminimce zihinlerinde ağır bir yer tutan şey "sahici" olma arzusu değil, "aşırı sahici" olmaktan, sahiden sahici olmaktan, içlerindeki katı çekirdeğin kımıldamayacağını veya hareket ettirilemeyeceğini, bu sebeple de benliğin esnekliği karşısında aşılamaz bir sınır koyacağını keşfetme korkusudur. Otorite savaşlarında silah olmaktan çıkan sahicilik önermesi, geçmiş çekiciliğini büyük oranda yitirirken öncesinde belirgin olmayan ama daha az çekici (ve daha elverişsiz) olan yönleri su yüzüne çıkmıştır. "Sahicilik" değerli bir varlıktan yükümlülüğe dönüşmektedir.

Tanımından hareket edildiğinde sahiciliğin aynı hakikat gibi sadece tek bir tane olabileceği sonucu çıkar: Eğer insanın ayırt edici (gerçekten ayırt edici mi?) işareti sahiciliğin *yokluğu* değilse sürekli çok sayıda farklı şekil ve renge bürünüp onları bırakırken "sahici" olamazsınız. Nitekim bugün en kârlı varlık olduğu düşünülen ve bu sebepten ötürü en çok istenen değer olmaya meyilli şey bu "sahiciliktir" yani taahhütlerin yokluğu ve özellikle belli bir forma kalıcı bir bağlılığın olmaması, (tanımı gereği şaşırtıcı) geleceklere açık olma, fırsat kapıyı çaldıkça gecikmeden ve sık bir şekilde "kimlik" değiştirme yeteneğidir.

Sadece tek ve pazarlığa kapalı bir şekilde "sahici" olabilen kişilere eyvahlar olsun. İyi hayat (kırılganlığı en az olan hayat) deneyler ve yeni başlangıçlarla dolu hayattır. Yaşadığımız dünya türüne giren insanlar, mümkün oldukça her türden ilişkilenmeyi geciktirmeleriyle kötü bir nam salmışlardır: (Bir yandan kendilerini dar bir şekilde sınırlanmış uzmanlıklara yöneltmekten kaçınarak) takip etmek istedikleri araştırma türleri, gerçekleştirmek istedikleri meslek türleri, evlenecekleri partnerler, kuracakları aileler karşısında aldıkları tavır budur; bunların hepsi eskiden sahiciliğe giden yolda zorunlu görülmüş adımlardır.

Adına "katı modernite" dediğim çağın analitik tarihini kaleme alan Alain Peyrefitte, çoğu aktöründe var olan şu üç güven türü olmasaydı dinamizminin ve miras aldığı toplum üzerinde gerçekleştirdiği kapsamlı yeniden ele alma ve gözden geçirme işinin anlaşılamayacağı sonucuna varmıştı: Kendilerine, başkalarına ve toplumsal kurumlara olan güven. Sonuncusu belki de en hayati olanıydı: Bireysel aktörlerin ve aralarındaki ilişkilerin çok daha kısa olan ömür sürelerinin içine kazınabileceği, gönderme yapılabilecek ve ona karşı değerlendirmelerde bulunulabilecek, kalıcı bir çerçeve sunmaktaydı. "Güven" üç çeşidinin hepsinde uzun ömürlülükle ilgili makul beklentilere ve taahhütlerin geri alınamaz yapısına dayandırılabiliyordu. Peyrefitte'in ileri sürdüğü şey, "uzun vadeler" ve onların kurumsal anlamda somutlaşmış yapıları olmadan hiçbir gerçek güvenin (veya bu hususta özgüvenin) olamayacağıdır. Toplumsal kurumların sallantıya girmesi ve "bir sonraki uyarıya kadar ayakta kalmaları" tüm çeşitleriyle güvenin kendi içine çöküşünü tetikler. Bu ayak sarsıldığında üçayaklı yapının tamamı çöküverir.

Yeri gelmişken benliğin "ser çekirdeğindeki" ikilemi Henrik Ibsen'in Peer Gynt'ın maceralarında yaptığından daha iyi bir şekilde keşfetmiş olan kimse yoktur belki. Kahramanı, zor yolu yani "sahici benliğinin" ne icat edilebilecek ne de keşfedilebilecek bir şey olduğunu anlamıştır. İcat edilen benlik, yanlış anlamalar ve kızgınlıklarla karşılanmış bir benlik gibi görünmüştür.

Keşfetme çabası yani kamuoyunda oynanan rollerin tek tek soyulması, aynı bir soğanın katmanlarını soymak gibi sert bir çekirdeğin bulunmasının umulduğu merkezinde hiçbir şeyin olmadığını göstermiştir. En sonunda Peer Gynt'ın karşısına ikilemini kaldıracak bir çözüm çıkar: baştan beri orada olan, başarısızlığa mahkûm seferlerden dönmesini bekleyen sevgi. Birleşmeleri ve birbirlerine verdikleri taahhütleriyle iki ayrı varlık sahiciliklerini keşfeder. Yanıt gerçekten de bu gibi görünmektedir ama bunun yanıt verdiği soru giderek daha nadir sorulmaktadır.

Galiba bazı analizcilerin "saf ilişkiler" olarak adlandırdıkları şeyi siz yanıtın parçası olarak değil bireyselleşme sorununun parçası olarak tanımlıyorsunuz?

"Saf bir ilişki" (yani en nihayetinde, taraflardan her birinin bundan tatmin olmasını sağlayacak kadar süreceğini ve bunu bir dakika bile geçmeyeceğini farz ettiği ilişki) sahicilik sorusuna verilen ve Peer Gynt'ın etkili bulduğu tek yanıtı sona erdirir. İlişki (daha genel olarak taahhüt/bağlılık) bireyin yaşamındaki beklentilerin yalnız savaşçıların ve çektikleri sıkıntıların ömrünü aştığı, zaferleri kadar mağlubiyetlerinden de uzun ömürlü olduğu anlaşıldığında o kişinin sıkıntı ve güçlüklerine (formülün dediği gibi zenginlikte ve fakirlikte, hastalıkta ve sağlıkta) destek sunar. Kırılgan ve gerçekte kısa ömürlü ilişkiler bu ihtiyacı karşılamaz. Tam tersine gelecek hareketleri kısıtlayan yükümlülüklere dönüşürler. Fakat ilişkiler tam da saflıkları nedeniyle kırılgan ve ufalanabilir haldedirler. Kopup gitmesini istemediğimiz bir parçayı genelde ve akıllıca bir tedbirle birden fazla iple sayısız kez bağlarız. Yaşamın çetin sınavlarıyla bireysel olarak yüzleşildiğinde ilişkilerin faydalı olabilmesi için daha fazla bağ ve adları verdikleri tatminin dengesizliğiyle kötüye çıkmış olanlardan farklı türden bağlar olmalıdır.

İşin ironik yanı, bağlar zayıfladıkça ve ilişkiler narinleştikçe "bağlantılı olma" halinin geniş kesimlerce el üstünde tutulan

bir niteliğe dönüşmesi ve işverenlerin çalışan adaylarında hevesle aradıkları bir özellik olmasıdır. "İyi bağlantılar kurmuş olmak, çok sayıda bağlantıya sahip olmak" toplumun üst katmanlarına çıkmanın en güvenilir garantisi olarak öne çıkmaktadır. Fakat önemli olan bağlantıların gücü değil sayısı, sürekliliği değil onlara dahil olmanın (ve dolaylı olarak onları terk etmenin) kolaylığıdır. Pek çok başka alanda olduğu gibi nicelik niteliğin yerini doldurur. Derlenen şeylerin içindeki kalemlerin hiçbiri gerçek anlamda güvenilir olmadığında insan sadece onların fazlalığına ve sürekli artmalarına bel bağlayabilir. Ağ ne kadar genişse o kadar iyidir. Her bağlantı kablosunun kısa ömürlü olmasının hiçbir önemi yoktur.

Akışkan Modernite*'de televizyon programlarının belli bir türünde görülen kamusal itirafların yarattığı çağdaş kültten bahsettiğiniz yerde bazı hoş yorumlarınız var. Bireyler bugün hayatlarını tümüyle aleni bakışları altında yaşamaya mı yazgılılar? Yaşadığımız toplumsal hayat türünde mahremiyet ezilip yıkıldı mı?*

Uzun zaman önce Richard Sennett "yıkıcı *gemeinschaft*" terimini icat etmişti; fertlerini samimiyetin kısıtlanmadığı, kişinin mahremiyetinden vazgeçtiği ve başkalarının mahremiyetini hiçe saydığı, mahrem olan ve öyle kalması gereken hisleri herkese açan ve içtenliğe karşılık verilmesini talep eden (tarafları sadece utandıracak ve onları katlanılmaz derecede tuhaf bir duruma atacak bir fiildir bu) kült yoluyla metodik bir şekilde yok eden ve sistemli bir biçimde yok edilen bir topluluktur bu. Sennett, yıkıcı *gemeinschaft*'ın doğuşunu "kamusal insanın çöküşü" bağlamında ele almış, bunun ortaya çıkışında kamusal yaşam sanatının karşılaştığı en büyük tehlikelerden birinin yattığını sezmişti. "Kamusal yaşam" kuralları olan bir oyundur ve en hayati kural da hepimizin hislerimizi, paylaşılması imkânsız *erlebnisse*'yi özel alanda tutarak paylaşılması mümkün olan ve gereken şeyleri paylaşmamıza izin veren belli bir görgü kuralı-

na uyulmasıdır. Sennett, bu kurallı çiğnemenin tarafları uzaklaşmaya iteceğini söyleyerek uyarıda bulunmaktaydı. İnsanların arasındaki mesafeyi kapatmak yerine daha da açacak ve neticede gerçek birliktelikleri imkânsız kılacaktı.

Sennett'in çizdiği resimde, hislerini olduğu gibi belli etmek, kendisini "açmak", samimiyetin önündeki frenlerin hepsini kaldırmak ve her şeyini itiraf ederek başkalarını dilemedikleri halde onu dinlemeye ve onaylamaya zorlamak için gönüllü olan kişi grupta bulunan insanlardan biriydi. Sennett'in karanlık önsezisi otuz yıl önce kayda geçirilmişti. Yazarın, o dönemde *grubun* kendisinin üyelerini aleni itiraflara zorlayacağını, sırlarını aleni bir şekilde paylaşmalarını talep edeceğini ve bu tür sırları paylaşmanın grubun hakkı olduğunu iddia edeceğini bilmesi çok mümkün değildi.

Alain Ehrenberg, Fransa'da böyle kendi kendisini yıkan bir Gemeinschaft'ın doğuşunu, 1983 yılının bir güz akşamında, TV kameralarının eksiksiz bakışları önünde oturan Vivianne adlı birinin milyonlarca izleyiciye kocası Michel'in erken boşalma sorunundan mustarip olduğunu ve bu sebeple ilişkilerinde hiç orgazm olamadığını söylediği ana yerleştirmişti. O günden bu yana sayısız sohbet programında yapılan aleni itiraflar, yakınında insan görmeye aç canların günlük besin kaynağına dönüşmüştür. Sennett'in teşhisiyle bariz bir şekilde çelişen bir tavırla her gün bize, kitle iletişim araçlarının çağında mümkün olabilecek en otoriter tonla, hepimizin itirafçı rolünü oynarken itiraflarda bulunmamızın gerektiği itiraf kabininin etrafında topluluklar kurabileceğimiz ve kurmamız gerektiği söylenmektedir.

Ötekine saygı göstermenin onları başka insanların kirli veya yakışıksız olsa da olmasa da kural olarak göze hoş görünmeyen ve sinirleri geren sırlarına tanık olma utancından kurtarmayı gerekli kılabileceğinden şüphe duyulacak bir alan kalmamıştır.

İtirafçı toplumun başardığı yabana atılamayacak başarı, bireysel özerkliği ortaya seren söylem altında onun yok edilmesini gerçekleştirmesidir. Topluluğun bu ifşaatları kamusal bir gösteriye dönüştürmekle özdeşleştirilmesinin karşılık geldiği

şey budur işte. Bireyselliğin zaferi olarak tanıtılan ve yüceltilen sonuç, pratikte bireyselliğin acıları ve azapları kadar güçlükleri ve fırsatlarından da kaçmak anlamına gelir. "Bireysellik" *bireysel olarak diğer herkesin* işlemekle meşgul olduğu *şeylerin* işlenmesine ve herkes tarafından konuşulacağı için deneyimin kolayca anlaşılabilecek sözcüklerle aktarılmasına indirgenir. Nihayetinde "bireyselliğe" özel bir şekilde hazırlanıp süslenen kişisel farklılıkların boğulmasıyla ulaşılmaya çalışılır.

Onaylanmış bireysel duyguların fotokopilerinin sergilendiği kamusal ritüel içindeki bireyselliğin dağıtıldığı zahmetli süreç, ara sıra ama yeterince sık bir şekilde, bireysel duyguların geniş kesimlere duyurulmuş kamusal festivalleri içinde kısa devreye uğratılır. Meşhur bir prensesin aniden ölümü, gişelerde rekor kırması için ayrılmış bir filmin ilk gösteriminin dikkatli bir şekilde organize edilmiş kutlaması, kült bir öykünün ayrı bir bölümünün satışa çıkarılacağı gece yarısının büyük hevesle beklenmesi, bu ve benzeri olayların hepsi, insanın bireysel olarak taşıdığı "derin duyguları" dışarı yansıtırken etrafında gördüğü ve tasdiklenmiş bireylerin hepsi de onları sergilediği için gerçek bir birey olduğunu anlayıp rahatlama fırsatı sunar.

O halde bu koşullarda bireyin umabileceği şey nedir? Muhtemelen mutlu bir ölüme kavuşacağımızı bile umamayız. Neticede kim veya ne ölümümüzü belleklerde taşıyacak, gerçekte kim veya ne ölümümüzle ilgilenecek?

Bedensel yaşamın dışında kalan şeylerin sürekliliğiyle ilgili kaygılar hızla soluyor ve "kalıcılık" niteliği beşeri mutluluğun borsalarında değerini günden güne yitiriyor olmasa bile sorduğunuz soru pek çok insanın durup endişe duymasına neden olabilir. Bildiğim kadarıyla son yıllarda yok edilmez niteliğiyle reklamı yapılan tek meta video kasetlerdi ama ebedi yaşamı, kullanıcının kaydedilmiş geçmişi sonsuza dek silmeye devam edebileceğini ve sıfırdan kayıt almaya başlayabileceğini söyleyen örtülü vaat sayesinde çekiciydi. George Steiner'ın tüketim

piyasası tarafından işlenen yaşam tarzına verdiği meşhur isimle "kumarhane kültürümüzde" mutlu bir yaşam, yeni başlangıçların devamlılığı olarak algılanan bir hayattır. Ölümsüzlük, diğer her şey gibi kullanıcı dostu olmalı ve anında tüketilecek şekilde önceden pişirilmelidir; dahası insanın esas istediği şey, karanlık, tuzaklarla dolu ve halihazırda emek yoğun bir faaliyet olan gerçek ölümsüzlük değil ölümsüzlük *deneyimidir*. Arzuladığımız ve aldığımız şey, sınırsızlığın, mekânın, zamanın ama her şeyden önce henüz denenmemiş hislerin tema parkına dönmüş bir dünyadır.

Bugünlerde tanık olduğumuz şey doğrudan ölümsüzlüğün ölümlü bir şeye dönüşmesidir. Fakat ölümlülük, ölüleri diriltme vaadiyle geliyorsa endişe verici olmaktan çıkmaktadır. Ölümün dehşeti eskiden insanların, yaşamak için sadece tek bir hayatları olduğunu ve kaçırılan şansın asla geri kazanılamayacak bir şans olduğunu fark etmesini sağlıyordu. Fakat bugün insanın ömrüne, elinden geldiğince çok sayıda "yeni ve gelişmiş" hayat sıkıştırmasını söyleyen öneriler ile peş peşe yaşanan hayatlar ne kadar hızlı bir şekilde kaldırılır ve yerlerine yenileri konursa o kadar çok hayatın ömre sığacağını ve "ölümsüz deneyimlerin" yarattığı hacmin daha da kabaracağını söyleyen tavsiyeler bu hakikati yalanlamaktadır. Dilerseniz bu, daha öncesinde kısaca değindiğimiz geniş çaplı kuralın ayrı bir örneğinden başka bir şey değildir: tercihlerden her birinin kötü kaliteli oluşunu telafi eden ama aynı zamanda kalitelerinin değerlendirilmesini sağlayan ama artık sunulmaz hale gelmiş ölçütü de telafi eden bir teklif bolluğu.

Deneyin, sürekli yenilerini deneyin, belki bir sonraki sefer şansınız yaver gider ama denemeye devam edebilmek karşınıza çıkabilecek en büyük talih kuşu. Bir gün durma noktasına gelme ve halihazırda etrafınızda bulunan şeylerin üzerinize kesin bir şekilde yük gibi binme ihtimali, gerçekten de rahatsız edici bir olasılık olup başınıza gelebilecek en pis talihsizliktir. Şeyler tutulmak üzere değil tüketilmek üzere elde edilir. Başka "yeni

ve gelişmiş" şeylerin tadını çıkarabileceğiniz alana yığılıp doldurmasınlar diye kalıcı olmaları beklenmediği gibi arzulanmaz da. Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler*'inden biri olan Leonia'da olduğu gibi iyi talih ve mutluluk, hiçbir pişmanlık duymadan boşaltabildiğiniz atıkların miktarıyla ölçülür.

Uzun sözün kısası: Sürekliliğin değeri düşerken geçiciliğin değeri hızla tırmanmaktadır. Henüz bu koşulda değiliz ve bırakın *uzun vadeli* sonuçlarını neticelerini idrak etmeye bile başlayabilmiş değiliz. Beşeri kültür her zaman ve aldığı tüm formlarıyla kırılgan ve kısa ömürlü olduğunu herkesin kabul edeceği materyallerle kalıcı yapılar dikmeye veya fani anların akışkanlığından sonsuzluğun katı kristallerini süzmeye yarayan mahirane bir mekanizma olmuştur. Bu kültürün sonsuza dek sona ermeyecek göreviydi ama düpedüz neticesiz oluşu kültürün gücüydü, onun yaratıcılığının ve hiç tükenmeyen enerjisinin baş kaynağıydı. Oysa şimdi bu görevin kendisi, gündemden çıkarılmış gibi durmaktadır. Şimdi geçici ve ölüme mahkûm arzu nesnelerinin, işlerin, becerilerin, ortaklıkların, hazların, yaşam tarzlarının, yaşam amaçlarının ve hayat düşlerinin kasırgası üzerinde ebedi taşların tüm ihtişamıyla kule gibi dikilme sırası geçici olduğuna şüphe edilmesi imkânsız bedensel yaşamda.

Tekrarlıyorum: Daha önce böyle bir noktaya gelmedik, dolayısıyla ne bekleyeceğimizi gerçek anlamda bilmiyoruz. Her zaman kuşkulu bir hobi olan gelecekbilim, her zamankinden daha riskli bir uğraşa dönüşmüştür ve pratisyenlerinin bunu inkâr etmesi durumunda her zamankinden daha sahtekâr bir hal almıştır. Sorduğunuz soruyu tekrarlıyorum: "Gerçekten kim ve ne ilgilenecek?" İşte soru bu.

Sohbet 5
Politika

KEITH TESTER *İkinci sohbetimizde eserlerinizde politikayla ilgili bir kaygının oluşmasını, "Levinasçı etiğin tamamlayıcısı" olarak anladığınızı söylemiştiniz. "Ahlaki içgörüleri ve dürtüleri toplumun geneline yayma sorununun ... politik bir mesele olduğunu" açıklamıştınız. Fakat etikten politikaya geçiş, Levinas'ın çalışmalarının zorunlu bir şekilde ima ettiği bir hamle değil. Daha ziyade Levinas'ın etiği, doğrudan teolojinin yönüne işaret etmekte (bir örnek vermek gerekirse: II. John Paul'un Levinas'ın sözlerine onaylar bir dille atıfta bulunduğunu görmek mümkündür).*

Levinas'ta ötekinin yüzü etik bir taleptir çünkü ıstırabı ifade edebilir ve en önemlisi de bütünlüğe ait bir aşkınlıktır. Levinas, ötekinin yüzünün Tanrı'yla özdeş olmasa da Tanrı'nın yüzünü andıran bir iz taşıdığını söyler. Bu yolla Levinas, belli yüzler ile Tanrı'nın sonsuzluğu arasında bir ayrım yapar. Bu, Levinas'ın etiğinde hâkim bir temadır ve odaklanmış olduğu etik talebin sonsuzluğunun anlamı budur. Yani Levinas bu çizgiyle etiğin teolojiyle ilişkisini öne çıkarmaktadır. Levinas'ın sosyoloji tarafından temsil edilen ve ifade edilen seküler düşünce türünü parçaladığı savunulabilir. Hiçbir şekilde içine dahil edilemez.

Fakat Levinas'ı okuma şekliniz hep kararlı bir şekilde seküler oldu; "Tanrı parçacığı" belirgin biçimde okumanızda yok. Sadece baştan aşağı seküler (sekülerleşmiş ve sekülerleştirici) Levinas okumanız nedeniyle bir politika sorununun bariz bir şekilde görünür hale geldiği de ileri sürülebilir.

Kendi metinlerinize dikkat edilirse Levinas okumanız daha da ilginç hale gelmekte. İlk olarak Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*'nda, dine ontolojik güvenlik arayışının kalıntılarından biri olarak, bugün ya önemini yitirmiş ya da "köktendinciliğin" hastalıklı formunu almış bir kalıntı olarak bakıyormuşsunuz gibi göründüğünüz din denemesi var; ikinci olarak dünya dinlerinin uzun yıllar önce yüzleştikleri sorularla (Ölümün anlamı nedir? Istırabın anlamı nedir?) boğuştuğunuz* Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Yaşam Stratejileri *adlı kitabınız var. Bir de üçüncü olarak yazılarınızda giderek artan ve kutsal metinlerden gelen metaforlarla imgeleri kullanmaya dönük eğilim var. Bu eğilimin iyi örneklerinden birini, "Belirsizlik Zamanlarında Hangi Ahlak Olasılıkları?" adlı makaleniz sunuyor.*

Levinas'ın size neden politik bir yönü işaret ettiğini, neden teolojinin ve kısaca Tanrı'nın yönünü işaret etmediğini bilmek ilginç olacak. Levinas, politikanın ötesinde kalan ama aynı zamanda sosyolojik kavrayışı da aşan bir sonsuzluğa işaret ediyor mu?

ZYGMUNT BAUMAN Eğer varsa ahlaki dürtülerimiz zayıf ayaklara sahiptir. İyi bir gezgin değildir ve büyüdükçe daha becerikli ve yorulmaz bir hale de gelmez; ne kadar hızlı hareket ederse gücünü o kadar çabuk tüketir. Bir yolculuğa çıkarken hemen yorgun düşer ve bahçenin çitlerine varır varmaz dinlenip kestirme ihtiyacı duyar. Yakın mesafede gözleri keskindir ama mesafe açıldıkça net hatlar bulanıklaşıp sise dönüşür. Ayrıca işitmede de zorlanır, uzaktan gelen yardım çığlıkları kulaklarına bin bir güçlükle ulaşır. Mesajını iletmiştir, işittiğimizde unutmamızın çok güç olduğu bir mesajdır bu: Eylemler iyi veya kötüdür ve hangisi oldukları, başka yaşayan yaratıklara hangi faydaları veya zararları getirdiklerine bağlıdır. Fakat kötü bir gezgin olduğundan, uzağı göremediğinden ve işitmekte zorlandığından evden uzaklaştığında kaybolur, bezgin ve beceriksiz hale gelir. Belki de "ev" ile kastettiğimiz şey içinde ahlaki dürtülerimizin ve içeride bulunan diğer herkesin ahlaki dürtülerinin uyanık ve canlı olduğu, bize iyi ile kötü arasındaki çizginin nereden geçtiğini anlatmaya hevesli ve çizgiyi ihlal etmememiz için uyaran küçük ve konforlu alandır.

Hans Jonas'ın endişesini bilirsiniz: Teknolojik harikalarla donanmış olarak bizler artık eylemlerimizin sonuçlarını, aile arazimizin çok ötesine, hatta zaman ve mekânda muazzam mesafelere, bedensel olarak hiç ziyaret edemeyeceğimiz diyarlara taşıyabiliyoruz. Eylemlerimizin sonuçlarına gelince gözlerimizin ve kulaklarımızın (veya bu hususta kaslarımızın) gücü artık bir sınır koymuyor. Fakat ahlaki dürtülerimiz onlara ayak uyduramamış durumda. Hâlâ gözlerle kulaklara ihtiyaçları var ve gözleriyle kulakları güçlenmiş değil (Jonas, ahlakın Âdem ile Havva'nın zamanında nasılsa hâlâ öyle olduğunu söyler). Jonas'ın kaybedilen dengenin geri kazanması için yapılması gereken şeyle ilgili fikrine katılmasam da endişesine katılıyorum. Bildiğiniz gibi Jonas, sorumluluğu filozofların masalarına koyar: Kafa kafaya verin ve "uzun mesafeli bir etik" için kurallar düşünün. Oysa bunun en az ihtiyacımız olan şey olduğuna inanı-

yorum. Gerçekten ne yapacağımızı ve neden vazgeçeceğimizi çok iyi biliyoruz zaten. Hepimiz savaşların, kıtlıkların, kirliliğin ve aşağılanmanın birer kötülük olduğunu biliyoruz. Fakat bir şekilde bu bilgiye rağmen savaşlara, kıtlıklara, kirliliğe ve aşağılanmaya katkı sunuyoruz.

Gerçek çapanoğlu, *ne* yapacağımızı (ve neden kaçınacağımızı) bilirken insani ilişkileri girmelerini istediğimiz yola itecek faillikten yoksun olmamızdır. Bizde eksik olan şey iyi ve kötünün *bilgisi* değildir; yaşadığımız dünyada, bağımlılıkların, politik sorumluluğun ve kültürel değerlerin ayrıldığı ve artık birbirlerini kontrol altında tutmadığı şu dünyada belirgin biçimde eksik olan, bu bilgi doğrultusunda *harekete geçme* becerisi ve gayretidir. Bilgi ve eylem arasındaki, eylem ve sonuçları arasındaki uçurumlar, ürkütücü ve kıyametle sonuçlanması muhtemel uçurumlar giderek açılmaktadır.

İşte bu anlamda Levinas'ın iyi ve kötü meselesini beşeri *koşullara* (daha ziyade Durkheim'ın ima ettiği gibi insana ait *yapay icatlara*) yerleştirme kararı, yaptığım okumada *politikaya* yol açıyor. Öncesinde başka bir vesileyle bahsettiğim gibi ulaşım teknolojisi, dik ve iki ayaklı olan ama doğa tarafından sadece bir çift bacakla donatılmış insanların uzun mesafeler kateden hareketliliği için neyse politik olarak işleyen adalet de ahlaki kapasite için aynısıdır. Dahası yaptığım okumanın tamamen kendime has olduğunu düşünmüyorum. Levinas'ın ömrünün son yıllarında yazdığı kısa yazılara ve verdiği röportajlara göz gezdirirseniz dışarıda, "iki kişilik ahlaki grubun" sıcak ve konforlu barınağının/kuvözünün dışında esen soğuk rüzgârlara maruz kaldığında ahlakın başına gelenlere duyduğu takıntı karşısında şaşırmaktan kendinizi alamazsınız. Bu son röportajlardan birini yapmış Arne Johan Vetlesen, bana sohbetleri sırasında sorduğu soru ne olursa olsun Levinas'ın inatla bu konuya döndüğünü anlatmıştı.

Başka bir deyişle bizde eksik olan şey, hisler ve bilgi değil onları beşeri koşullara geri taşımaya yetecek kadar geniş köp-

rülerdir. Dahası bu köprülerin üstünden geçmeleri gereken uçurumlar her geçen gün genişlemektedir. Politikaya zor zamanlara düştüğü ve köprüler inşa etme kabiliyetinin çoğunu yitirdiği dönemde hiç bugünkü kadar feci bir şekilde ihtiyaç duyulmamıştı.

"Levinas'ın etiği doğrudan teolojinin yönüne işaret etmiyor mu?" İlk olarak neden bahsettiğimize açıklık getirirsek buna katılabilirim. Bu arada II. John Paul'un Levinas'tan alıntı yapması, teolojinin etiğe yaklaştığı bir hareket kadar etiğin de Tanrı'ya uzandığı bir hareketin işaretçisidir. II. John Paul, belki de papalık tarihinin en büyük, en faziletli ve açıksözlü *etik filozofudur*. Tüm papalık dönemi, ahlaka dünyada var olan insanların üzerindeki kaybettiği egemenliği geri verme görevine adanmıştı. Her hitabesinde durmadan ve inanılmaz bir tutarlılıkla vurguladığı mesaj, ahlaki benliğin sorumluluğunu terk etmenin veya askıya almanın hiçbir mazereti olmadığıdır. Ahlaki benliği güçsüz kılmak, totaliterliğin komünist türevinin esas günahıydı ama piyasanın sunduğu araç gereçlerle ahlaki ikilemlerin çözülebileceğini veya ahlaki görevlerin baypas edilebileceğini söyleyen iddia, komünizmin çöküşünden sonra ortaya çıkan dünyanın esas günahına dönüşmektedir. II. John Paul, bunların hepsini üstün bir kuvvetle yapar ama yaptığı şey, Hıristiyanlığın yani doğumu fedakârlığı tanrılaştırmasıyla gerçekleşmiş inancın en dikkat çekici damgası olan "etik eğilimi" yeniden canlandırmaktı. Anders Nygren, Hıristiyan Agape ve mezhep farkı gözetmeyen Eros arasındaki ilişki üzerine yaptığı titiz çalışmasında, "Agape sınırları açıkça tanımlanmış bir kanalda muazzam bir güçle akan bir nehirle kıyaslanabilir"ken "Eros'un bataklığa dönmüş kıyılarıyla geniş ve sığ bir ırmak olduğu"na işaret ediyordu. Hıristiyanlık, Eros'u yani o başıboş ve biçimsiz insan enerjisini sadece şans eseri yakınlarında ikamet eden az sayıda kişiyi beslemek yerine insanlığın tamamını sulayan güçlü bir akarsuyun koluna dönüştürmek için yapılmış cesur bir girişimdi.

Şimdi Levinas'ın etiğinin yönelttiği güzergâhları tartışırken bahsettiğimiz şeye geri dönelim. Levinas'ın Tanrı'sı ve onun sonsuzluğuyla başlamama izin verin. Fransızcada *l'autre* ve *'la-utrui* arasında, Levinas'ın esinlediği İngilizce tartışmalarda her zaman iletilmeyen semantik bir ayrım vardır. Bu ayrıma saygı gösterilecek olursa "öteki"nin Levinas'ta başkalığı temsil ettiğini ve Levinas'ın kendi anlaşılmaz ve devredilemez gizemliliği içinde korumakta (hatta kutsallaştırmakta) ısrar ettiği nihai gizemin bu başkalık olduğunu ileri sürmek anlamlı olacaktır. Tanrı başlı başına mutlak bir başkalıktır (dolayısıyla Levinas'ın başka bağlamlarda öne sürdüğü gibi gelecek veya kadın da öyledir). Başkalığın mutlaklığı aynı zamanda hem bir uyarı hem de bir meydan okumadır. Ona doğru uzanmaktan kendimizi alamayız. Onu kucağımızda hapsetmek isteriz ama ona uzanırken bu arzunun nihai umutsuzluğunu da akıldan çıkarmamak zorundayızdır.

Levinas'ın anlatısında dokunma duyusuna bir önceliğin bağışlandığını seziyorum. Levinas'ın ahlaki ilişkileri için kullanılacak en iyi metafor okşamadır, başka bir bedenin hatlarını sevgiyle okşarken ona çok baskı yapmaktan, onu çok sıkı tutmaktan ve okşanan kişiyi rahatsız etmekten ve şeklini bozmakla tehdit etmekten sakınmaktır. Benlik ve başkalık farklı evrenlerde kalsalar da buluşmaya yazgılıdırlar. Nasıl sonsuzluk, geçici ve ölümlü benlik kadar sonlu bir şey tarafından tüketilmek şöyle dursun idrak bile edilemiyorsa onlar da aynı ölçekle ölçülemezler. Arzumuzu gerçekleştiremeyiz ama onu gerçekleştirmeye çalışmayı da bırakamayız. Ahlaki benliğin içine girdiği açmazın nefes kesici güzelliği ve yürek parçalayan dramı budur işte. Öteki, ona başkalığın timsali olarak yaklaşıldığı sürece Tanrı veya gelecekle aynı aileye aittir. Bilinmesi imkânsızdır ama insan olduğumuzdan onu bilme dileğinden vazgeçemeyiz. Ötekinin Levinas'ı (ve onun aracılığıyla takipçilerini) Tanrı'ya yönelttiğinden ziyade öteki ve Tanrı'nın baştan beri birbirlerine refakat ettiklerini ve sadece yan yana olmaları sayesinde her birinin "anlamlı" olduğunu söylerdim.

"Dindar" ve "seküler" arasında çizilen sözde sınır karşısında kendimi hiç rahat hissetmediğimi ve kesin suretle bu sınırın kutsallığına hiçbir zaman inanmadığımı size itiraf etmek zorundayım. Benim gibi Leszek Kolakoswski'nin dini insanın yetersizliğinin ikrarı olarak açıkladığı tanımı kabul ederseniz din, herhangi bir kilise, incil veya ayinden çok ama çok daha evrensel bir şeydir. Alternatif olarak bu tanımın, dinin *genus proximum*'unu açıkladığını ama *differentia specifica*'sını isimlendirmeyi ihmal ettiği de söylenebilir. Biz insanlar kusurlu yaratıklarız, sonsuzluğu düşünen sonlu varlıklar, ebediyetin feci şekilde ayarttığı fani varlıklarız, tamamlanmayı düşleyen bitmemiş varlıklarız, kesinliğe aç belirsiz varlıklarız. Ümitsiz biçimde yetersiziz. Bu sebepten ötürü ya hepimiz geri dönülemez biçimde dindarız (her yetersizlik hissini, içine konduğu sözlü kabuk ne olursa olsun "dindarlık" olarak adlandırırsanız) ya da hepimiz ümitsiz bir şekilde bu umutsuzluktan kaçma yolunu çaresizce aramaya yazgılıyız ve din de bu kaçışın olası alternatiflerinden biridir (benimle birlikte yetersizlik hissinin, dinin zorunlu ama ayırt edici olmayan özelliği olduğunu kabul ediyorsanız). Yetersizlikten kaçış, yetersizliği telafi edecek bir şey, Tanrı'nın kucağına sığınmaktan çok daha fazla yolla da aranabilir ve kovalanabilir.

Modern çağın sözümona "sekülerleşmesi", insanların çıkmazlarını "Tanrı" sözcüğü kullanmadan anlatmak için kullanılabilecek bir kelime dağarcığının adlandırılmasından öte bir şey değildi. Sözcük eksik olabilir ama anlatı, geçmişte olduğu gibi insanın yetersizliği ve bunun yaratması muhtemel yıkıcı sonuçlarıyla baş etmek için verilen yiğit mücadeleyle ilgili olmuştur. Eksik sözcüğün yerine konan kelimelerde hiçbir zaman kıtlık yaşanmamıştı (dilerseniz her birinin, Tanrı'nın başka bir bedene girmesine işaret ettiği de söylenebilir): doğa, tarihin yasaları, akıl, ilerleme (belki insanın yaptığı ama insanın gücüyle yakalayabileceklerinin ötesinde şeyler). Nietzsche bilge bir imayla ancak üstün insan doğduğunda Tanrı'nın gerçekten öle-

ceğini söylemişti. Fakat şu ana kadar *techne*'nin onca azametine ve onun halkla ilişkiler temsilcilerinin tüm küstahlığına rağmen üstün insan doğmamıştır ama çoğu zaman büyük bir bölümümüze onu ölçüt alarak belirlenmiş görevler sunulmaktadır. Ulrich Beck'in *Risikogesellschaft*'ı kadim yetersizlik öyküsünün en son yorumudur. Fakat bu sefer, içinde kefaret vaadini taşıdığı söylenemez.

Evet, gerçekten de kutsal metinlerdeki metaforlara dönüyorum ve bu giderek sıklaşıyor. İnsani deneyimleri anlatan öykünün, insanın her zaman ikinci bir uyarıya kadar sonsuz bir zaman/mekâna atılmış sonlu varlıklar olarak içinde bulunduğu açmazın İncil'de kayda geçirilme biçimi aşılamamıştır (yoksa bin yıllar boyunca deneyimlerimizi biçimlendirdiği için gelecek kayıtlarımızın hepsi için çerçeve oluşturduğunu mu söylesek?). Onunla kıyaslandığında diğer metaforların hepsi sönük kalmaktadır. Hiçlikten varlığa geçişin öyküsü olarak "Büyük Patlama" masalını Tanrı'nın altı günlük çalışmasını anlatan öyküden daha zayıf bulduğumu tüm dürüstlüğümle kabul ediyorum. Bu öyküde bize, ilk birkaç saniyeye ait parçalardan sonra el değmemiş "hiçlikten" çıkan şeylerin iyi mi kötü mü olduğunu anlatan hiçbir karakter yoktur. "Büyük Patlama" içinden öğretici ve ahlaki mesajı çıkarılmış bir yaratılış öyküsüdür. İnsan aklının kibrini okşayabilir ve ara sıra zayıf düşen özgüvenini canlandırabilir (kendin yap tarzı bir öykü anlatma işi, hikâyenin sonunda anlatılan gizemin başlangıçta olduğu kadar alçaltıcı bir şekilde gizemli olduğunu unutmamıza yardımcı olabilir) ama aklın taşıyıcıları olan insanların daha bilge hayatlar sürdürmelerine pek yardımcı olmaz.

İnsanın çıkmazının ahlakiliği sosyolojik sorgulamaların odağında duruyorsa, kutsal metinlerdeki öyküler bunların solmayan güçlerini bol bol ispatlar niteliktedir. Ahlakın kökenleriyle ilgili öykü İncil'de iki kez ve her seferinde farklı şekillerde anlatılmıştır. O günden bu yana da tüm etik felsefe, bu iki öykünün geri çıkarılıp yeniden işlenmesinden başka bir şey olma-

mıştır. İncil'de kayda düşülen arketipleri hatırlatarak, normalde rafine felsefi konuşmaların kalın ve yoğun kabuğu altından bakmanın zor olduğu ikilemin (belirsizlik yoluyla ahlaka *karşı* itaat yoluyla ahlak) özünü açığa sermeyi fazlasıyla faydalı buluyorum.

Şüphem o ki modern maceranın tüm cüretkârlığına rağmen insanın yetersizlik hissi büyümeye devam etmekte, aksine daha da derinleşmekte ve insanın bununla baş etme kabiliyetindeki boşlukları doldurmak için verilecek varoluşsal mücadele hiçbir yerde tamamlanmaya yakın bir noktaya dahi gelememekte. Beşeri *lebenswelt* için gizemden ve tesadüflerden özgür bir toprak parçası oluşturmaya dönük modern umutlar/ihtiraslar/sözler suya düşmüş ve onları canlı tutma gayretleri durma noktasına gelmiştir.

Siyaset Arayışı ve *Akışkan Modernite*'de bunların hepsinin neden yaşandığını kavramaya ve bu süreci durdurup sonuçlarını hafifletme veya sebep oldukları acıları yatıştırmanın yollarını düşünüp düşünemeyeceğimizi bulmaya çalıştım. Politik eylemin mükemmel örneği olan *agora*'yı canlandırmak, bana böyle bir amaca yönelmiş tüm olası yolların başlarken atması gereken adımmış gibi geliyor.

Seçilebilecek yollardan birinin insanlardaki yetersizliğe son vereceğini umut etmiyorum. Görünüşe göre zenginlikte ve yoksullukta, iyilikte ve kötülükte, ölüm bizi ayırıncaya dek onunla başımız dertte olacak. Fakat insanın kendine yettiği kutup ile planktonlar gibi sürüklenerek var olma arasında, insanların seçimlerine ve eylemlerine ait geniş bir alan uzanmaktadır. Ve tercihlerin de eylemlerin de politik olmama imkânı yoktur.

Dahası beni bu sonuca götüren yola sokmuş kişi Levinas'tı.

Levinas'ın düşüncesindeki temel kavramlardan biri bütünsellik. İktidar ve denetim arayışıyla sistemlerin düzenlenmesine gönderme yapıyor. Bütünselliğin bu anlamı, sizin modernitenin düzenleyici tasarılarıyla ilgili değerlendirmelerinizi ve tas-

virlerinizi yankılıyor. Levinas'ın kendisiyle bütünsellik kavramı, devleti bütünselleştirmeyle ilgili olan ve böylece etik taleplerin sınırsızlığını bastıran bir kurum olarak gören bir bakışa yol açmakta. Bütünsellik, aynı olanla sonsuzluk, ötekiyle ilgili bir şey. Ne var ki sohbetlerimiz boyunca "akışkan modernite"nin koşulları altındaki devletin, "katı modernite"nin tipik devletinden farklı olduğunu vurguladınız. Devlet artık bütünselleştirme işinde değil. Bundan dolayı akışkan moderniteyle ilgili sosyolojik değerlendirmeniz, Levinasçı bütünselliğin yeniden düşünülmesini gerektirir mi? Ne ölçüde bütünsellikten sonra gelen politikayla ilgili sosyolojik bir değerlendirme sunmaya çalışıyorsunuz?

Aramızda en bilge kişiler bile, düşüncelerimiz ve icraatlarımızla şekillenirken bize biçim veren dünyanın ötesine güçlükle adım atabilir. Platon veya Aristoteles gibi devletin, köleliğin olmadığı bir dünya hayal edemezlerdi ve Bossuet monarşinin olmadığı bir dünya öyküsü karşısında şaşkına dönerdi. Fakat bu ufak bir rahatsızlık kaynağıymış gibi durmaktadır. Hepimiz Platon'la Aristoteles'i ve hatta Bossuet'yu uzun zaman önce ölüp gitmiş bir geçmişe duyduğumuz meraka yaranmakla kalmayıp dünyamız hakkında hayati bir şeyler öğrenmek için de okuyabiliriz. Gerçekten endişe edilecek şey, dünyada yaşanan ve belleğimizin tembel olmasının beraberinde getirdiği sürekliliğe meydan okuyan değişimleri nasıl gözden kaçırmayacağımızdır. Hep tekrarladığım üzere bellek, iki ucu keskin bir kılıçtır ve çoğu zaman bu kılıcı yanlış yöne savururuz.

Bugün en dehşet verici tehlikelerin kokusunu Büyük Birader'de, panoptikonda veya modern devlete özgü totaliter eğilimde almak, belleğin kılıcını yeni ve henüz keşfedilmemiş olan yaşam gerçekliklerinin sık çalılarını keserek yol açmak amacıyla kullanmak yerine yanlış kullanıp kendi kendimize yaralar açmaktan farksızdır (dikkatin bu şekilde yanlış yere odaklanması için kullanılan popüler bir ifade vardır: yanlış ağaca havlamak). Bugün devletin insanların sefaletine yaptığı temel katkıyı meydana

getiren şey, Pilatus'un insanların karmakarışık açmazlarına belli bir mantık aşılamak için art arda girişimlerde bulunarak ellerini kirletmesinden ziyade ellerini yıkama hareketidir. Devletin aşırılığı bir felakettir ama çok az olması da öyledir.

Beck'e bir kez daha başvurursak: İşlevlerini bırakarak ellerini yıkayan devletin bizden inanmamızı istediği şey tam olarak bu olsa da sistematik çelişkilerin biyografik çözümleri yoktur. Tekrar ediyorum: Toplumun büyük ekranına atıldığında ahlak mücadelesi, adalet meselesine dönüşür ve adaletsizlikle savaşmak ancak kolektif bir hadise, özerk yani politik olarak inşa edilmiş bir toplumun meselesi olabilir. Fakat John Gray'in etkili bir şekilde ileri sürdüğü gibi Peter Askonas ve Angus Stewart'ın 2000'de derledikleri *Social Inclusion* [Toplumsal Kapsayıcılık] adlı kapsamlı bir çalışma için yazdığı bir denemede) "Avrupa'nın büyük bölümünde sosyal demokrat hükümetlerin ortaya çıkışı", "geç kapitalizmin işleyiş biçimlerinin küreselleşme bağlamında yarattığı bölücü sonuçların" tersine çevrilme ihtimalini zayıf gören varsayımı "çürütmek için hiçbir şey yapmamıştır". Bugüne dek sergiledikleri performansa bakarak yargılamak gerekirse bu hükümetler, "neoliberal piyasa reformlarının daha da ileriye taşınmasına", uzun lafın kısası modernitenin icat ettiği ve demokratik olarak kontrol edilen tek "bütünselliğin" yani devletin toplumsal adaleti teşvik etme sorumluluğunu giderek terk etmesine yarayan "politik araçlar" olarak hareket etme eğilimindedirler.

Dünyayı kuşatan "bilişim yolları", geniş kesimler tarafından bilgi üzerinde kurması kolay denetimiyle devletin hiçbir zaman ulaşamadığı ve ulaşmayı da arzulamadığı, yeni ve "gerçek" bir demokrasi türünün habercisi olarak selamlanmaktadır. (Elbette yeni "katılım" olanaklarının dünya geneline yayıldığı söylemi yalandır; "internet kullanıcılarının" yüzde 88'i dünya nüfusunun sadece yüzde 17'sini barındıran müreffeh ülkelerde yaşarken bırakın bu ülkelerin yoksullaşmış "alt sınıflarını" çalışan sınıfların arasındaki internet erişimi bile ihmal edilebilir bo-

yutlardadır ve öyle kalması da muhtemeldir; bilişimin yükselişi, tam tersine gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler arasındaki uçurumla herhangi bir toplumun kuvvetli ve uyuşuk insanları arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiştir.) Ayrıca "sivil toplumun" nihayet devletle bürokrasisinin baskıcı vesayetinden kurtuluşu olarak da selamlanmıştır.

Herkesin bildiği gibi Durkheim, bireyi toplumdan kurtarmanın bireysel özgürlüğün alameti olmaktan öte köleliğin habercisi olacağını belirtmişti. "Sivil toplumun" sözümona devletten kurtuluşunun da özgürlük davasına hizmet etmediğini söyleyebiliriz. Armand Mattelart'ın birkaç yıl önce (Nisan 1997 tarihli *Le Monde de l'Education*'da) işaret ettiği gibi "tekno-ütopya", "serbest ticaretin" himayesi altında süregelen "etki trafiğinde" ideolojik bir silahtır. Devletin, egemen bireylerden oluşan ve politikadan özgür bir "sivil toplumun" gerçek özgürlüğünün kötü düşmanı olarak temsil edildiği söylemin ayrılmaz parçasıdır. Fakat gerçekte (devletin) politik kısıtlamaların ve denetimlerin parçalanıp dağıtılması, "sivil toplumu" özgür ve gerçekten özerk kılmaktan öte onu, artık kendi başlarına bırakılmış fertlerinin karşısında ne direnecek araçlara ne de direnecek güce sahip oldukları piyasa güçlerinin pişkin hâkimiyetine açmaktadır.

Bugünlerde toplumsal adaletin önündeki ana engel, devletin istilacı niyetleri veya eğilimleri değil, resmi olarak benimsenen "hiçbir alternatif yok" öğretisinin her gün suçortaklığı ederek büyüttüğü güçsüzlüğüdür. Bana göre önümüzdeki yüzyılda karşı koymamız gereken şey, yeni sona ermiş yüzyılın ana meşguliyeti olmuş totaliter baskılar değil insan toplumunun özerkliğini güvence altına alabilecek "bütünselliklerin" parçalara ayrılması olacak.

Gerçekten de altında yaşadığımız ve tercihlerimizi çerçeve içine alan koşulları belirleyen karşılıklı bağımlılık ağı küreselleşmektedir ama bu bağımlılıkların küreselleşmesini, demokratik kontrolün ve onun denetleyici/rehberlik edici/düzeltici

becerilerinin küreselleşmesi takip etmemektedir. Nasıl ahlaki dürtülerimiz, Âdem ile Havva'nın küçük ve konforlu dünyalarında erişilebilen yani toplumsal adaletle bağlantılı büyük meselelerle boğuşmak için yetersiz olan bir düzeyde donup kalmışsa adaleti teşvik eden araçlarımız da, ulus-devletin yani erişimini fersah fersah aşarak küresel bir düzlemde gerçekleşen adaletsizlik üretimiyle baş etme konusunda feci halde yetersiz olan bir kurumun düzeyinde donup kalmış haldedir. Geçmişin korkularından doğmuş ve geçmişin tehlikeleriyle savaşmak üzere tasarlanmış kaygılar ve taktikler, tek başlarına günümüzün tehlikelerine direnmekte ve günün korkularını yatıştırmakta yetersizdir.

İş işten geçtikten sonra aklımız başımıza geldiğinden bugün "bütünselliğe" tam yetki verildiğinde ve serbestçe koşmasına izin verildiğinde nasıl tehlikeler barındırdığının acı biçimde farkındayız. Fakat onu kontrol edip frenleyebilen "bütünselliklerin" çalışır halde tutulmaları şöyle dursun artık üretilmez oldukları bir dünya türünde saklanan tehditlerin de farkında olmamız gerek.

Bu sebeple evet, Levinasçı "bütünselliğin" yeniden düşünülmesine gerek vardır. Levinas politik sahnedeki kümelerin nasıl bu denli yeniden karılıp cilalandığını görecek kadar yaşasaydı böyle bir yeniden düşünme çabasına ilk onun gireceğini düşünüyorum. Fakat yeniden düşünülmesi gereken tek şey Levinasçı "bütünsellik" türü değil. Levinas'la aynı bilişsel ufuklar içinde işleyen klasik "eleştirel teori"nin de yoğun bir şekilde yeniden düşünülmesi gerekmektedir.

Bir dizi denemede ve kitapta toplulukçu politikalar üzerine yakıcı şeyler kaleme aldınız ve bu, çağımızın topluluklarına karşı duyulan ve eserlerinizde de bulunabilecek olan yaygın şüpheyle çakışıyor (topluluk *üzerine yazdığınız küçük kitapta da yansıtılan bir şüphe*). *Topluluğa ve buna bağlı olarak toplulukçuluğa duyduğunuz şüphe, bütünsellikle ilgili etik eleştirinizin yansımalarından biri mi?*

Gerçekten de *toplulukçu* kişilerin işportacılığını yaptıkları ilaçlara şüpheyle yaklaşıyorum. *Topluluğa* gelindiğinde ise mesele bu kadar basit değil. Bahsettiğiniz küçük kitapta da ileri sürmeye çalıştığım gibi kayıp topluluğa özlem duymaktan kendimizi alamıyoruz ama özlediğimiz topluluk da kendisini kaybolmaktan alamıyor. Kesin olan sipariş edilemeyeceği, "talep üzerine" ve "emredilerek" yapılamayacağıdır. Bu imkânsızlığı inkâr etme ve ona kafa tutma gayretleri de başlı başına bir dolu insani sefalete neden olmaktadır. Dünyada muhtemel topluluklar ve davalarına sadık olma adına devam ettirilen bir dolu askeri güç tehdidi vardır ve çıkan şamataların güç tehdidiyle kesildiği mahallelerde yaşayanlar şanslı insanlardır.

Uzun (fakat illa mutlu olmayan) bir hayat sürme umudu olan toplulukların ateşle vaftiz edilmeleri gerekir; "ilk günaha" suç ortaklığı etmek, uzunca bir ortalama yaşam beklentisinin en sağlam garantisidir. Dehşet verici hakikat, yeni tasarlanan toplulukların patlamaya hazır kökenlerinin, modern aklın yok etmeye zaman bulamadığı ve uygun bir şekilde toplumsallaştırılmamış veya yeterince ehlileştirilmemiş tutkuların infilak etmesinden öte çoğu zaman kusursuz derecede modern sayılacak "rasyonel tercih" ilkeleriyle aynı çizgilerde buluşan ağırbaşlı rasyonalitenin çıktıları olmasıdır. Topluluk yaşamının güzelliklerini ve onun yeniden kurulmasını takip edecek saadeti ballandıra ballandıra anlatırken bu bağlantıyı ihmal etmek, kelimenin gerçek anlamıyla ateşle oynamak demektir. "Haydi şimdi topluluğu övelim" çağrısını işitir işitmez şüpheyle bakmanın sebepleri vardır.

İşte bu sebeple tavayı ateşe düşürmekten nasıl çekiniyorsam mevcut sıkıntıya toplulukçu bir deva aramaktan da öyle çekiniyorum. Üstelik, topluluk kurmanın ve onu hırçınca korumanın kanlı yan etkilerini kenara koysak bile zamanında, onun her gün deneyimlenmeye devam ettiği ama bugün uzakta kalmış zamanlarda topluluğun görünür sıcaklığı ve rahatlatıcı kucaklayışının nelerle suçlandığını hatırlamamız kendi açımızdan

ihtiyatlı olur. Komünal yaşamın katıksız bir saadet olarak deneyimlenme ihtimali zayıftır. Uyum sağlamaya dönük baskılarla mücadele etme ve aynılığın kasvetli, insanı öğüten monotonluğundan kaçma hakkı, çok azımızın yoksun kalmaktan mutlu olacağı, zorla elde edilmiş bir kazanımdır. Doğru, topluluk düşleri "yerlerinden koparılmış bireylerin" çekicilikten uzak yalnızlığını her gün yeniden yaşayan insanlarda doğal ve tamamen anlaşılabilir şeylerdir; fakat bu illa düşlerinin gerçeğe dönüşmesini çok daha iştah açıcı bulacakları anlamına gelmez. Düşlerin gerçekleşmesi sadece o ana dek çekilen azaplardan farklı dehşetlerin habercisi olabilir.

Günümüzün yeniden doğmuş toplulukçuluğu, eskiden umutla bakılan veya sözde sınırsız gücünden ötürü korkulan devletin giderek daha bariz bir acizliğe düşmesi karşısında, anlaşılabilir bir tepkidir. Bugünlerde devletin artık terk etmiş olduğu sözler, henüz denenmedikleri ve gözden düşmedikleri için daha güvenilir bulunan failler tarafından toplanmak üzere yerlerde serili halde durmaktadır. Güvenlik, kesinlik, bireysel düzlemde yaşanan talihsizliklere karşı kolektif sigorta; bugün hepsi insanın kendi başına girişmesini, "bizim gibi insanlardan" ve "onların aksine" çok kararlı bir şekilde meseleleri ellerine almaya hazır kişilerden oluşan "topluluğun" ele almasını beklemektedir.

İşte özellikle endişe verici bulduğum şey, her toplulukçu düşte hazır ve nazır olan, her şeyi un ufak etmeden törpülenip kesilmesi neredeyse imkânsız olan bu "bizim gibi" ve "onların aksi" olan insanlara ilişkin vizyondur. Jean-Pierre Marniere'in hoş bir şekilde belirttiği gibi insanlık, "farklılıklar üreten bir makinedir" ve bu hakikati fark edip onu insana ait kaderin devredilemez bir bileşeni olarak kabul etmek yüzyıllar almıştır. İnsan olmanın zorluklarının yitip gideceğini (hatalı bir şekilde) umarak bu zorlu ama kıymetli kazanımdan bir hamlede vazgeçseydik üzücü olurdu. Çeşitliliğimiz ve farklarımız, insanlığımız içinde yani taşıması hiçbir zaman kolay olmayacak olan

ama daha çok (veya daha az!) büyüleyici, meydan okuyucu, yaratıcı ve zevkli kılabileceğimiz koşul içinde hepimizi zenginleştirmektedir.

"İnsan hakları" fikri, en başta farklı olma ve bu farklılıklara saygı gösterilme hakkıdır. Farklılık, insanlığın "ulusallaştırılamayacak", "komünal hale getirilemeyecek" ve başka yollarla, insan hakları fikrinin kendisine, insan olmanın haysiyetini taşıma hakkına ölümcül bir darbe indirmeden ait oldukları insanların ellerinden alınamayacak tek yönüdür. Yine de farklılıkları ulusallaştırma girişimleri sönerken ve etkilerini büyük oranda yitirirken el koyma çabaları durma noktasına gelmemiştir. "Topluluklaştırma" ulusun tam yetkili temsilcisi olarak devletin terk ettiği veya ilgisini (ve ihtiyacını) yitirdiği hizmetleri sunar hale gelmiştir.

Zımnen kültürün (kültürlerin) şeyleşmiş bir yapı içinde olduklarını farz ettikleri, kültürleri içlerinde eksiksiz ve dışlarında hatları net bir şekilde çizilmiş "şeyler" gibi düşündükleri (şu söylenebilir: Bir hindistancevizi ile avokado tek bir yerde toplanmıştır) ve kendi toprak parçalarında yaşayan halklar olarak anlaşılan "toplumlarla" bunları örtüştürdükleri için Charles Taylor'u ve onun üzerinden bugün revaçta olan "çokkültürlülüğün" diğer savunucularını (*The Multicultural Riddle*'da [Çok-Kültürlü Bilmece] azarlayan diğer (Gerd adlı ve soyadı da iki "n"li) Bauman'a katılıyorum. "Taylor'un dediği gibi çokkültürlülük gerçekten 'tanınma politikası' ise tanınacak şey ne?" diye soruyor Baumann ve ben de peşinden şunu soruyorum. "Bu şeyleştirilmiş 'kültürlerden' biri mi, liderleri hayatta kalmak için onun normlarını özselleştirmekte herkesten yetkin olan yerel bir çoğunluğun kültürü mü? Yoksa kültürel çeşitliliği yani yurttaşların ve sakinlerin, tüm kimliklerinin diyalojik doğasını kabul etmeye bağlılığını mı tanımalıyız?" Burada Gerd'le yine aynı fikirdeyim: Kültür, "sabit ve normları olan kimliklerin dayatılması değil başkalarıyla ve onlar üzerinden her şeyi anlamlandıran diyalojik bir süreçtir".

Burada bahsettiğimiz şey cumhuriyetçi modeldir, kesintisiz diyaloğa bağlılık ve bu diyaloğa değerlerin incelenip değerlendirildiği, bağlayıcı hükümlerin verildiği ve bu hükümler karşısında temyize gidilen yüksek mahkemenin ayrıcalıklarının atanması üzerinde temellenen bir birliktelik türüdür. Sadece böyle bir cumhuriyetçi ortamda topluluklar, cumhuriyetin ayakta tuttuğu insan haklarının izin verip şart koştuğu gibi oluşabilir ve onlara girilip çıkılabilir.

Postmodern Etik *ve* Parçalar Halinde Hayat *gibi kitaplarda "uzak sonuçların politikası"ndan bahsediyorsunuz. Bu ifadenin ne anlama geldiğini ve böyle bir politikanın içine neler aldığını ana hatlarıyla açıklayabilir misiniz?*

Bu meseleyi öncesinde kısaca ele almıştık. Anlayabildiğim kadarıyla bu, (insanlığın fertleri olarak) elimizin altında olan ve kullandığımız araçlar ile (bireysel olarak, birden fazla kişi olarak, kolektif olarak, hep birlikte) ilgimize ve gayretimize layık gördüğümüz amaçlar arasında yeni açılan ama hızla büyüyen dengesizliğe çıkıyor. Bu dengesizlik, Max Weber'in modern kapitalizmin geleceğini *araçsal* rasyonalitenin krallığı olarak açıklarken öngördüğü şeyin tam tersidir: Amaçlar verilidir, en iyi araçları bulalım (icat edelim veya keşfedelim). Tam tersine bizimkisi; sorularını arayan cevapların, sorunlarını arayan çözümlerin, uygulama alanlarını arayan araçların zamanıdır. Eylemin hedefleri (düşünülen ve kasıtlı bir şekilde seçilenler ile düşünülmeyen ve bir sürpriz olarak ortaya çıkanlar) risk ve belirsizliğin en önemli kaynaklarıdır. Çoğu zaman onların doğasını iş işten geçtikten sonra öğreniriz; onlara "beklenmedik sonuçlar" deriz. Çoğu eylemin baştan bilseydik kaçınmaya çalışacağımız zararlı ve nahoş sonuçlarının ("yan etkilerinin", "tali hasarlarının", vs) olduğu artık önemsiz bir gözlemdir. Fakat bu farkındalık bir şekilde riskli adımların atılmasını, kısa vadeli ve yerel sınırlara hapsolmuş eylemlere girişilip tamamlanmasını önlememektedir. Görünüşe göre halihazırda erişebi-

leceğimiz araçları kullanmamak bizim için utanç kaynağı ve günah, her şeyden önce de affedilemez bir israf gibi görünmektedir. Endişe duyması gerekecek kişilerin başka insanlar olması umuduyla başımıza geldiğinde sonuçlarına kafa yorup kaygılanırız.

Fakat lütfen şuna dikkat edin: Çoğu zaman rahatsız edici belli başlı sonuçların "beklenmedik" doğası, yetersiz veya hatalı *bilgilerle* değil politik karar alımlarıyla ilgili bir meseledir. "Ürün" ve "atık", "etki" veya "yan etki" arasındaki fark yalnızca, aralarına çizgi çeken insanların, onların alıcısı konumunda olan kişilere kıyasla üstün bir güce sahip olmaları bakımından "nesneldir". Bu ayrımlar çekişmeli ve ihtilaflıdır, bu çekişme politikanın malzemesidir. Neyin ne olduğuna karar vermek, eylemin "meşru" amaçlarını onun nahoş olabilecek ama "ikincil" ve "kaçınılması imkânsız" yan etkilerinden ayırmak güç mücadelelerine ait meseleler (bahislerdir). "Kaçınılmaz" olanı kaçınılabilir kılma veya "beklenmedik" şeyleri öngörme umudu, bilim ve teknolojinin ilerleyişine değil (kesinlikle *sadece* onlara değil) politikanın ilerleyişine bağlanmalıdır.

Araçlar durmadan ve giderek ivmelenen bir süratle arttıkça uygulamalarının yarattığı sonuçlar da artmaktadır. Fakat araçlar *sadece* artmamakta, kutuplaşma eğilimindedir. İnsanlık içindeki dağılımları oldukça eşitsizdir ve dağıtımındaki dengesizlikler, muhtemelen araçların toplam hacminden çok daha hızlı artmaktadır. Araçların ve dağılımlarındaki eşitsizliğin büyümesiyle arzulanabilir (veya hoş görülebilir) şeyleri "beklenmeyen" (veya tahammül edilemeyecek) şeylerden ayırma gücü de kutuplaşma eğilimine girer. Eylemin belli sonuçları hiçbir ceza almadan veya tahammül edilebilir bir bedelle hesapların dışında tutulabildiği sürece bu durum sürecektir. Dahası sonuçlardan olumsuz etkilenen ve ıstırap çeken kişilerin tepkilerini göz ardı etmek, seslerini çıkarmalarını önlemek veya çıkarsalar bile kolayca susturmak ve daha iyisi işitilmez hale getirmek mümkün olduğu sürece onları hesapların dışında tutmak, "tali

hasarlar" veya ufak tefek yan etkiler olarak ciddiye almamak, cazip ve üzerine hevesle atlanan bir olasılık olmaya devam edecektir. Yine politikanın sahasına geri dönmekteyiz. "Uzaktan ahlak" sadece politik bir biçim alabilir ve adalet politikası ahlaki bir önermedir; hatta üçüncünün ortaya çıkışına, toplumda yaşamaya, bir toplum olmaya verilen ahlaki bir tepkidir.

Etkili olacaksa bu politikanın, diğer tüm etkili politikalar gibi yasalara ihtiyacı vardır. Ancak yasalar ve totaliterliği birbirine karıştırmayalım. Totaliterliğin karşıtı kanunsuzluk değildir (totaliter ideologlar buna inanmamızı isteseler de), aksine insan haklarını koruyan bir hukuk sistemidir; "Temsil olmadan vergi de yok" diyen eski ilkenin genişletilmiş ve genelleştirilmiş bir biçimine benzer.

"Sebep sonuç zincirinin" uzatılmasından, eylemlerin geniş kapsamlı sonuçlarından doğan diğer sorun, (şimdiye kadar yasal veya politik açıdan olmasa da) ahlaki açıdan *sorumluluğun küreselleşmesidir*. John Donne'un meşhur vecizesi ("Hiçbir insan yalnız bir ada değildir ... her insan anakaranın parçasıdır", "Her insanın ölümü beni azaltır çünkü ben insanlığın parçasıyım. Bundan dolayı da çanların kimin için çaldığını öğrenmek için yollanma; senin için çalıyor") daha önce hiç bu kadar ete kemiğe bürünmemişti; artık soylu ama mağrur bir şefkatin şiirsel bir çağrısından ibaret değil. Artık hepimizin içinde bulunduğu açmazları birbirine bağlayan gerçek, somut bağların olgusal bir tutanağıdır. İçimizden birinin başına gelen şeylerden hepimiz sorumluyuz ve sorumluluğumuz için sorumluluk alma önermesi artık yeryüzünün hangi noktasında yaşanırsa yaşansın tüm ıstırapları, en uzakta yaşanan ıstırapları bile hafifletme ihtiyacını da içine almaktadır. Bu yeni meydan okuma, yüzyıllar boyunca bu dürtünün sadece ötekinin yakınlarında işlev yürüttüğünü (ve gerçekten kendisini evinde hissetmeyi öğrendiğini) düşünürsek "ahlaki dürtünün" dayanıklılığını sınırlarına dek (belki de sınırlarının çok daha ötesine) zorlamaktadır. Şimdi uzak ve gerçekte "soyut" bir ötekiyi, karşılaşma ihtimali

zayıf bir "öteki"yi ve açık bir şekilde yüzleşilme ihtimali hiç doğmayacak bir sefaleti kucaklaması gerekmektedir.

Gözü pek ve yorulmak bilmez TV ekipleri, zaman zaman uzaklarda yaşanan sefaletlerin resimlerini evlerimize taşır. Genel olarak insanların çektiği acılara yaklaşılan her an gibi bunun da anlık bir etkisi vardır. Yeni sorumlulukların devasalığını ahlaki hassasiyetimizin kapasitesine göre keser. Fakat bu güçlüklerin büyüklüğünü ölçmeye yeter mi? Kitlesel medya kampanyalarının yaygın sonucu, sizin de çalışmalarınızda işaret ettiğiniz gibi "acıma karnavalları" ile "hayırseverlik yorgunluğu"yla geçen dönemlerin birbirini takip etmesidir. Dönem dönem şefkat patlamaları olur ama miktarı ahlaki hislerimizin kendi başlarına taşıyabileceği kadardır ve daha fazlası olmaz; kısa sürede yatışırlar; bir kez daha gözlerinin vahşi bir şekilde, kısa ömürlü acıma patlamalarına rağmen insan sefaletinin hacmi ve derinliğinde değişen pek bir şeyin olmadığı gerçeğine açıldığı sonraki "olaya" kadar kestirmeye koyulurlar.

Doğaları gereği, medyanın başını çektiği "acıma karnavalları", "hepimiz aynı kıtanın parçalarıyız" diyen hislerin anlık parıltılarından çıkan katı biçimde kurumsallaşmış, kalıcı ve etkili bağlar biriktirip katılaştırma konusunda yeterli donanıma sahip değildir. İnsanların çektiği ıstırapların dehşet verici benzerliğini net bir şekilde gösterirler ama serbest ticaretin yok ettiği geçim kaynakları, piyasanın dayattığı tek ürünlü tarımın harap ettiği topraklar veya hazinelerimizin kasalarını dolduran ve gayri safi yurtiçi hasılamızı güçlendiren silah endüstrisi ve trafiğinin kışkırttığı kabileler arası husumetler gibi sebepleri açığa sermekten çok uzak kalırlar. Birbirini takip eden "insani yardım" kampanyaları ne kadar başarılı olursa olsun sefaletin köklerinin zarar görmeden varlıklarını sürdürmesinde şaşılacak bir yan yoktur. Üstelik, samimiyetle üzüntü duyduğumuz sefalet için taşıdığımız dolaylı veya doğrudan sorumluluk yine açığa vurulmaz. Bu sefil insanlara hiçbir şey borçlu değilmiş gibiyizdir; onlar için yapacağımız şey ne olursa olsun borçları-

mızı geri ödeme ve günahlarımız için tövbe etme girişimleri olarak görülmek yerine asil duygularımızın ifadesi olarak övülmeli ve ahlaki ihtişamımıza katkıda bulunmalıdır.

"Uzak ıstırapların" çeşit çeşit karmaşıklığıyla etik ve politik varlıklar olarak önümüze koydukları meydan okuma, Luc Boltanski tarafından *La Souffrance a distance* eserinde etraflı bir biçimde endekslenip incelenmektedir. Boltanski yeni açığa çıkan "insani yardımsever hareketleri" mikroskop altına koymuş (çoğu zaman da hareketlerden ziyade birbirini takip eden aralıklı kampanyaları mercek altına almıştır elbette) ve hiç değilse, uzaktaki sefalet görüntülerine verilen dağınık, gelişigüzel ve çoğunlukla kısa ömürlü tepkilerin nasıl hepimizin paylaştığı yerkürenin geniş parçalarıyla bizim gibi insanlardan oluşan büyük grupların süregelen sefilleşme süreçlerine karşı koyabilecek ve mümkünse bunu durdurabilecek kadar güçlü ve kalıcı bir kurumlar ağı altında sağlamlaştırılabileceğini merak etmiştir. Boltanski'nin işaret ettiğine göre insani yardım hareketinin bu şekilde sağlamlaştırılması, "en azından kısmen de olsa, çoğu zaman üyelerinin pratikte kurdukları, uzak davalarla bu davalara destek vermek için örgütlenen kişilerin gelenekleri, hassasiyetleri ve hatta çıkarları arasındaki bağlantıyı netleştirme ve açıkça gösterme becerisine bağlıdır". Ancak böyle bir bağlantı açığa serildiğinde ve netleştirildiğinde bile (böyle yapılsa bile) sistematik ve düzenli bir tepki (duygusal ve kısa ömürlü tepkilerden ayrı olarak) takip edilemeyecek kadar netlikten uzaktır. Bunun bir dizi sebebi vardır ve "ahlaki ideallerden oluşmuş bir ufka yönelik her tür politik eylem türüne şüpheyle bakan" yaygın tutum ile "destekleyici söylemin etkinliğine duyulan güven kaybının" oldukça ağır basması bu sebeplerden ikisidir. Aynı ikilem bir kez daha karşımıza çıkmaktadır: genişlemiş (küresel) bağımlılıklar ölçeğinde politikalar, görevin muazzamlığıyla aynı kulvarda bir politik faillik.

Oraya varmak için önümüzde hâlâ uzun bir yol var ama yavaşlamamız ancak kendimizi müşterek ve ortak bir riske atarak mümkün olabilir.

Bütünsellik ve sonsuzluk, etik mesafe ve ahlaki yakınlık probleminin etrafında hareket etmekteyiz. Eserlerinizde ve aslına bakılırsa bu sohbetlerde problem, sık sık mekânlarla ve insanlarla geçici bağların kurulmasına yol açan piyasanın tahakkümüyle ilgili bir formdan kendimizi başkalarıyla kısa süreli ilişkilere yönlendirmemizle ve bireysellik ile gündelik yaşamın yaygın bir şekilde özelleştirilmesiyle ilgili kaygıların formunu almaktadır. Bu esnada küreselleşme yerel ekonomilerle çevreleri enkaza çevirmeye devam etmekte ve hiçbir bireyin kontrol edemeyeceği, hatta teşvik ettiği riskler ve kaygılardan yola çıkmazsa onu anlayamayacağı bir dünyaya kapı aralamayı sürdürmektedir. Dahası ulus-devletler bu riskleri ve kaygıları dindirememektedir çünkü üçüncü yol denen şeyin ilkeleri sayesinde hepimizin bildiği gibi bu, güvensizliğin kaçınılmaz olduğu ve yüzleşilmek zorunda olunanbir dünyadır.
Klasik agoranın kaderine eğilen ve Siyaset Arayışı'nda ele alınan tartışma bu bağlamda görülebilir; görünüş itibariyle akışkan modernitenin tüm süreçleri ve ilişkileri ona meydan okuduğu için agora*'dan bahsediyorsunuz.* Agora, *onu Levinas'ın esinlediği bir etikle ilişkilendirmeyi kolaylaştıracak bir şekilde yakınlığın, birlikteliğin ve yüz yüze olmanın politikasına ait bir yer ve alandır. Fakat klasik siyaset kuramından ve eskiden kalma demokrasi modellerinden türetilen bu kavramlar, yüz yüze ilişkilerin televizyon tarafından uyuşturulduğu ve tek yönlü hale getirildiği, kamusal alanların herhangi bir toplumsal etkileşim ve birlikteliğe dahil olmaktan ziyade korku ve tehlike hislerine ortam hazırladığı güncel koşullarda herhangi bir geçerlilik taşıyor mu?*

Toplumsal bağların ve insani bağlılıkların parçalanmasını ve olaylara bölünmesini anlatan tasvirinize eklenecek bir şey de yok çıkarılacak bir şey de.

Bir keresinde yaklaşık on dört yıl boyunca çeşitli *BBC* programları için çalışmış parlak (hâlâ genç ama kıl payı denebilecek yaşta) bir araştırmacıyla tanışmıştım. Yaptığı işte iyi olduğun-

dan art arda gelen yayınların yapımcılığını yapan kişiler tarafından memnuniyetle istihdam edilmeye devam ediyordu. Fakat tanıştığımızda henüz "kadrolu" denebilecek bir pozisyon elde edememişti. Projeden projeye geçimini sağlıyor, mevcut projesi bittiğinde şansının nasıl gideceği hakkında çok az fikri vardı. Bu yaşamı çok sevmiyordu ama bu "iş durumunun" süreceğini umuyordu. Sanırım tanıştığımız vakitlerde bunu "normal" bir şey olarak kabul etmeye başlamıştı. Boltanski ve Chiapello, bu *BBC* araştırmacısının başına gelenlerin, ileride yaşanacak şeylerin örüntüsü olduğunu, hepimizin (görünüşe göre çok gevşek bir şekilde) topluma "tutturulma" biçimi açısından bir kalıba dönüşeceğini ileri sürmektedirler. Bataklık kumlarının üzerine kalıcı binalar dikilemez ve denemek de son derece ahmakça olur (ayrıca bunu yapan gözü pek kişiler için tehlikelidir de). İşverenler kendilerini uzun süre bir şeylere adamaktan çekinirler ve çalışanlarından uzun vadeli taahhütler beklemeyi de bırakmaktadırlar. Onlardan kendilerini eksiksiz bir şekilde ve günde yirmi dört saat boyunca ellerindeki işlere adamalarını istemektedirler ama hareket etme ve değişme özgürlüklerini kısıtlamakla kalacak bir şeyi, "yaşam boyu sadık olmalarını", şirketle özdeşlik kurmalarını istemezler. Yerine getirilmesi gereken işler yarın değişebilir ve kimse yarın hangi biçimler alacaklarını, hangi eylem türlerine ihtiyaç duyulacağını ve hangi türden deneyimlerle teknik bilgilerin lüzumsuz hale geleceğini söyleyemez. İşverenlerin almak istedikleri insanlarda tercih ettikleri şeyler, çok yönlülük, esneklik ve uyumluluk ile değişen bir senaryoyu kabul etmede ve oynamak üzere görevlendirildikleri karakter için hiçbir replik kalmadığında homurdanmadan oyundan çıkmada zorluk çıkarmamaktır (aslında Pascal'ın ifadesiyle "hızlıca bitirme ve en baştan başlama" becerisi ile iradesi).

Giddens'ın hızla girilen ve istenildiği anda çözülen "saf ilişkileri", geçim mücadelelerini damgaladıkları kadar insanların örerken artık keyif vermez olduklarında terk edilebileceklerin-

den emin oldukları yakın birlikteliklerini de damgalama eğilimindedir. Burada ve orada hayat, her birinin "şimdilik" yürütüldüğü ve hiç birinin sonsuza dek sürdürülmesinin farz edilmediği bir "projeden" diğerine koşar. Bir çalışan mevcut bir projede istihdam edildiğinde kanıtlaması gereken esas nokta, gelecekte de benzer şekilde süresi belli projelerde istihdam edilebilme niteliğidir. Bu da kişinin o anda gerçekleştirdiği iş için "doğal" bir tercih olduğunu göstermesiyle değil olabildiğince çok sayıda ve çeşitli olup daha da çeşitlenebilecek bir dolu iş için uygun olduğunu kanıtlamasıyla başarılabilir.

Bu nedenle hepimiz, illa tercihlerimizden ötürü olmasa da tekrar tekrar "hızla bitirip en baştan başlamaya" mahkûmuz ve çevremizdeki kişilerden de aynı kaideye uymamasını beklersek büyük bir hayal kırıklığı ve ümitsizlik içine düşeriz. "Uzun vadeli taahhütler" bir yükümlülüğe dönüşmektedir. Aksine değerli bir varlığa dönüşen şey taahhütlerden özgür olmaktır. Yaşam giderek yeni başlangıçlardan oluşan bir diziye benzemekte ve yeni seçeneklerle, sınanmamış tarzlarla ve keşfedilmemiş fırsatlarla yapılmaya devam eden bir deneye dönüşmektedir.

"Rasyonel tercih" kuramcıları, bu örüntünün politik davranışlara da yayıldığına işaret etmede hızlı davranmaktadırlar. Seçmenler her geçen gün geçici fırsatların tüketicileri gibi davranmaktadırlar. "İyisiyle kötüsüyle ne olursa olsun" sadakat, artık tercihlerine yön vermemektedir. "Yaşanan dünyanın" geri kalanında olduğu gibi politikada da dikkat odakları ve onları işgal eden idoller veya ünlüler büyük ve giderek artan bir hızla yükselip kaybolmaktadır. Bu koşulun *agora* için felakete yol açmaması imkânsızdır. "Yeniden bir araya geleceğiz" hissi, yapılacak şey ne olursa olsun hepsinin, onu yapan herkes tarafından katlanılacak veya tanık olunacak kalıcı sonuçlar doğuracağı beklentisi, tüm tarafların eylemleriyle bağlanmış olduğuna ve görevlerini yapamadıkları takdirde sorumlu tutulmalarına yetecek kadar etrafta olmaya devam edeceklerine inanç (aslında politik oyunlar yüzeyden bakıldığında ne kadar hırgür içinde

görünse de geçmişin bağlayıcı olmadığı ve geleceği bağlamayan "yeni başlangıçların" rastgele bir derlemesi *olmadığı* kanaati üzerine temellenmiş güven), *agora*'da geçen zamanı iyi geçirilen zamana, *agora*'da yapılan tartışmaları da makul bir meşgaleye çeviren şeylerdir. Bu tür inançların güvenilirliği gündelik deneyimlerle zayıflatılmaya ve çürütülmeye devam ettiğinde "rasyonel bir seçmen" artık politikanın can sıkıcı, yavan ve meşakkatli işleriyle uğraşma zahmetine girmez. *Agora* birkaç aktörle yeni gösterilerin (daha ziyade etkinliklerin) sahneye konduğu ama seyirci kalabalığını çeken şeyin eğlence vaadi olduğu ve onlardan heyecan, alkışlar ve ıslıklardan kendilerine düşen paydan başka bir şeyin beklenmediği bir tiyatro olarak baştan döşenip düzenlenir.

Yakınlıkla mesafeyi birbirine bağlama ve onları kesintisiz bir diyalog içinde tutma işini, geçmişte *agora*'dan iyi bir şekilde yapmasının beklendiği işi gerçekleştirmek her zamankinden zordur ve belki de imkânsızdır.

Akışkan modernitede kimler politikanın failleri?

Evet, faillik krizi bugün demokratik politikaların çektiği sıkıntının en merkezi noktasıdır. John Major'un "yurttaş sözleşmeleri" dizisi kasten değil de gıyaben olsa da bu eğilimi gerçekten de iyi bir şekilde kavramıştır. İnanılmaz bir tutarlılıkla "yurttaşı" daha iyi hizmetler için yaygara koparma dışında tüm görevlerinden mahrum bırakmaktadır. Yurttaşı idareci şirketlerin sundukları malların tüketicileri olarak yeniden tanımlamıştır. Yurttaş için başka hiçbir rol bulamamıştır. Özellikle yasa çıkarma gündemi üzerine düşünülürken yurttaşın orada olma, sözünün işitilme ve dinlenme hakkı şöyle dursun yurttaşın ülke yasalarına yapabileceği katkı, bunların oluşumunda taşıyabileceği söz hakkı üzerine söyleyecek hiçbir şeyi yoktur.

Yurttaşların uğradığı bu süregelen gasp için sadece siyasetçileri suçlamak tembellik ve adaletsizlik olur. Birlikte yaşadığımız dünyada olup biten güç kaymaları hakkında hakikatten,

hakikatin kendisinden ve hakikatten başka hiçbir şeyden bahsetmedikleri, böylece bu kaymalara makul bir direnç göstermeyi halihazırda olduğundan çok daha güç hale getirdikleri için suçlanabilirler. Her şeyden önce ne zaman başka bir teslimiyet içine girme ve bundan dolayı yurttaşları güçsüzleştirecek yeni bir adım atma olasılığı masaya yatırılacak olsa hevesle başvurdukları "hiçbir alternatif yok" mazeretinden (elbette hileli bir mazerettir) ötürü suçlanabilirler. Fakat yarım gerçekleri ve yalanlarının örtbas ettikleri şey dünyanın gerçek şekli sayılmaz.

Bu şekle gelirsek onu şu anki haline getiren şey iki tane paralel ve birbiriyle bağlantılı süreçtir. Birincisi iktidarı politikadan ve ekonomiyi de (geçim kaynaklarının yeniden üretimi) politik denetimden çıkarıp alan ve görünüş itibariyle durdurulması imkânsız küreselleşmedir. İkincisi; bireylere sıçramaları, her birinin kendi başına bunu yapmaları ve cesur olup sıçradıklarında cüretkâr olmaları için çağrıda bulunulduğu bir dönemde toplumsal olarak örülen ve bakımı yapılan ağların tek tek "devre dışı bırakılmasına" dayanan, tuhaf bir şekilde de adına "bireyselleşme" denen karmaşık bir süreçtir. İlk süreç politikaya duyulan ilgiyi ve ona dahil olmayı pratik anlamından ve çekiciliğinden yoksun bırakmaktadır. İkincisi ise politikaya duyulan ilginin önemli bir şekilde ifade edilme ihtimalini zayıflatmaktadır.

İktidarlar engelsiz bir şekilde politikadan uzaklaşmaktadır. Rorty'nin kısa ve özlü ifadesiyle: "Küreselleşme, herhangi bir ülkenin kendi işçilerini sefilleşmekten alıkoymak için yapacağı her girişimin onları işlerinden etmekle kalabileceği bir dünya ekonomisi üretmektedir. Bu dünya ekonomisi kısa bir süre içinde 1900 yılının büyük Amerikan kapitalistleri işletmelerini dolduran göçmenlerle nasıl hiçbir topluluk hissine sahip değilse aynı şekilde nerede olursa olsun hiçbir işçiyle topluluk hissi olmayan kozmopolit bir üst sınıfın mülkiyetinde olacaktır." Profesyonel politikacılar ne kadar cesur bir yüz takınırsa takınsın ve seçmenlerine beş yılda bir yenilenen sadakatleri karşılığında vaat ettikleri erikler ne kadar sulu olursa olsun çağdaş siyasetin

üzücü hakikati budur. Hükümetler belirsizliğin insanı kemiren acısını hafifletmek için çok az şey yapabilirler; onu kökünden silip kaldırmak içinse hiçbir şey yapamazlar. Neticede şiddetli bir şekilde yerel unsurlardır ve iktidar bugünlerde sınırların dışında olup yerel mahallerin herhangi birinde çıkan kavgacı sesleri veya atılgan hareketleri umursayamaz ve umursamasına da gerek yoktur. Gerçekten sesler çıkarılıp hareketler yapılıyorsa cezası hızlı ve kesin olacaktır. Fakat çoğu durumda tek başına ceza tehdidinin bile (neticede çoğu politikacı rasyonel bir şekilde düşünen varlıklardır) yeterli bir caydırıcı olduğu görülür.

Ayartıcı ama yanıltıcı bir şekilde "bireyselleşme" ismiyle geçen ikinci sürece gelirsek, talihin rastgele inen ve kurbanlarını gizemli, akıl almaz standartlara göre seçen, müstakbel kurbanların veya (geçici süreliğine) kurtulan kişilerin yapmış olabilecekleri şeylerle ilişkili olsa bile çok gevşek bağları olan standartlarla onları ayıran darbelerine teker teker maruz kaldıklarından kaderin emriyle birey olmuş kişilerin, bireysel olarak çektikleri sıkıntıları nasıl bir arada harmanlayacaklarını ve onları ortak bir dava olarak yeniden şekillendireceklerini görememelerinde şaşılacak bir yan yoktur. Güçlerini birleştirmeleri sayesinde her şeyi kontrol altına almak şöyle dursun nasıl sağ kalma şansı yakalayacaklarını ve bunun ortak olduğu ilan edilecek bir davanın şart koştuğu fedakârlığı nasıl haklı çıkardığını daha az görebilmektedirler.

Bu süreçlerin her biri diğerine güç katar ve durdurulamaz olduklarını kanıtlayan inandırıcı savlar sunar. Birlikte "alternatifsizlik" akidesinin tohumlarını ekip yetiştirirler.

Bugün soru; politikanın faillerinin kim olduğu değil, şu an boşanmış olan iktidar ve politikayı yeniden evlendirebilecek, politikayı "meclisin ve halkın" ortak bir meselesi olarak geri kazanabilecek yani politikanın özerk bir toplum ile özerk yurttaşları arasındaki iki yönlü bağlantıyı sağlayabilmesinin tek biçimini geri toparlayabilecek faillerin kim olduklarıdır. Fakat "meclis" de "halk" da henüz yaratılmış değildir. Bir meclisimiz

yok ve birine sahip olmak için kendimizi "küresel halk" statüsüne yükseltmemiz gerek.

Sık sık güncel politik durumun yaşamayı ve eski sağ ve sol kutupları arasında orta bir yol benimsemeyi öğrenmek zorunda olduğumuz bir durum olduğu söylenmektedir. Sağ ve sol arasında eskimiş olduğu söylenen ayrımların artık geçerli olmadığını kabul ediyor musunuz? Hâlâ kalpten bir sosyalist olduğunuz ortada ama bize inanmamızın söylendiği şeylerin hepsine inanacak olursak sosyalizm, geçmişte kalmış bir zamanın kalıntısı.

Beni bir sosyalist olarak görmenizden memnun oldum. Gerçekten de sosyalistim (veya en azından öyle olduğumu umuyorum). Kanımca yaşadığımız dünyanın, sosyalistlere diğer zamanlara kıyasla çok daha fazla ihtiyacı var ve bu ihtiyaç, Berlin Duvarı'nın çöküşünden sonra çok daha yakıcı ve acil hale gelmektedir. Komünizmin pratik simgelerinin herhangi birinden çok bir hayalet ve tezahür olarak, bir vaat ve ayartma olarak sahip olduğu kabiliyetinin nefesini tarihinin büyük bir bölümü boyunca sırtında hissetmesi kapitalizm açısından makûs bir şanstı. Kapitalizmin ne kadar kızsa da feci şekilde ihtiyaç duyduğu "denge ve kontrol" mekanizmalarını sağlayan şey bu hayaletti. Şu anda işler halde olan hiçbir "denge ve kontrol" mekanizması bulunmadığı gibi görüş alanında da yoktur. Bunun yokluğunda kapitalizm, Kaptan Ahab'ın Moby Dick'in sırtına bağlandığında denizcilerine kendisini takip etmesini söylemesine benzer bir şekilde, neşeyle ve muzaffer bir havayla bizi çağıran bir uçuruma doğru (Schumpeter kehanetinde başarısı sayesinde oraya varacağını söylemişti) yürümektedir.

Sohbetlerimiz aşağılanmanın getirdiği haysiyetsizliğe kafa yordu. Hiçbir şey insanı yoksulluktan daha fazla alçaltmaz ve hiçbir yoksulluk da hızla ve giderek artan bir süratle zenginleşmenin peşinde koşan insanlar arasında çekilen yoksulluk kadar alçaltıcı olmaz. Diğer aşağılanma biçimlerinin (ki bu biçimlerin

sayısında hiç kıtlık yoktur) giderek daha ayartıcı fırsatlarla dolu bir sefahat içinde beklentisi kalmamış yaşamlara, bir gecede elde edilen olağanüstü servetlerin ve yüklü kıdem tazminatlarının cümbüşü içinde sefil sadakalarla geçen hayatlara, bolluğun her dükkân vitrininden dışarıya aktığı bir ortamda aç uyanan ve açlıkla yatağa giden çocuk görüntülerine has acıları eşit bir düzleme getirebileceğini düşünmek, yalan söyleme pahasına vicdan azabına geçici süreliğine ara verme şansına kavuşmak demektir. Ayrıca sadece hali vakti yerinde olanların, içki arzı tükenmediği ve ayılma vakti gelmediği sürece tadını çıkarabileceği bir illüzyondur. Yoksulluk, toplumun sebep olduğu çok sayıda aşağılanma içinde tek aşağılanma değildir; sebebi sadece en acı verici olanı ve kurbanlarına, başka türden aşağılanmalara maruz kalmış kurbanlardan daha çok ıstırap vermiş olması değildir. Bir tür "meta-aşağılanma"dır, içinden çok yönlü haysiyetsizliklerin serpilip büyüdüğü bir toprak, "çok sayıda aşağılanmanın" fırladığı bir sıçrama tahtasıdır.

Nitekim dizginlerinden boşanmış piyasa güçleri, tam da hiçbir dizginleri olmadıkları için müthiş bir yoksulluk ve giderek daha fazla yoksul insan üretmekten kendilerini alamazlar. Kontrolden çıktıkları anda yoksulları haysiyetsizliğin sarp uçurumlarına daha derin bir şekilde iterlerken fakirlerin kaderinden kurtulan diğerleri giderek daha yüksek refah seviyelerine tırmanırlar.

Sosyalizm, en azından bana göre şu anda faal olan sistemin yerini almaya yazgılı, alternatif bir toplum modeli değildir. Sosyalizm, mevcut halleriyle toplumun bariz adaletsizliklerine bastırılmış keskin bir bıçak, John Kenneth Galbraith'in "hoşnut çoğunluğu"nun kendini beğenmişliğini ve kendine hayranlığını altüst etmeye kararlı bir vicdan sesidir. Dolayısıyla bilgeliğini sorgulamayı, mevcut durumu (olabilecek çok sayıda durumdan sadece birisi olan durumu) karşısında yeniden alternatifler üzerine düşünmeyi ve kendisini düzeltmenin yollarına kafa yormayı hiç bırakmadığı için toplum karşısında bir meydan okumadır.

Sosyalizm, en azından bana göre, bu toplumun adaletsizlikleri düzeltme ve sebep olduğu acıları telafi etme becerisini test etme şartıyla hiçbir toplum modelini hedef almaz. Aksine sosyalizm, gerek tarihsel tercihlerin sona erdiğini duyurarak son tercihin getirdiği sonucun, insanlığın idrak edebileceği olası dünyaların en iyisi olduğunu ilan eden Fukuyama'nın yoğun ve radikal hale getirilmiş yorumlarıyla gerekse "iyi veya kötü hiçbir alternatif yok" diyen inancın savunucularına ait seyreltilmiş (ama diğerinden daha az zehirli olmayan) yorumlarıyla bu dünyanın Pangloss'larını hedef alır. Sosyalizmin bu keskin ucunu inkâr etmek, "tüm aşağılanmaların anası" olan yoksulluğun açık ve irin tutmuş yaralarına tuz basmak demektir.

Sosyalizm "geçmiş zamana ait bir kalıntı" mıdır? Gerçekten öyle olsaydı, uygar mirasımızın geri kalanı için nasıl ona minnet ediyorsak bize böyle bir kalıntı bıraktığı için de aynı şekilde "geçen zamana" minnettar olurduk. Fakat durum böyle değil. Sosyalizm bir Anka kuşu gibi her gün insanların yanıp tükenmiş düşleri ve kömüre dönmüş umutlarının bıraktığı kül yığınları içinden geri doğmaktadır. Düşler yanmaya ve umutlar köze dönmeye devam ettiği sürece, insan yaşamı hak ettiği haysiyete ve bir şans verilecek olsa toplayabileceği soyluluğa kavuşamadıkça dirilmeye devam edecektir. Durum böyle olsaydı umarım bir sosyalist olarak ölürdüm.

Pekâlâ, size bir itiraf daha borçluyum. Varsayılan politik/düşünsel ayrımlar üzerinden bakıldığında şansa bakın ki sosyalist olmanın yanı sıra bir liberalim de. İkisi birden olmak ve bu iki ruhtan birini terk etmeyi istememek, şüphelerle ve zorluklarla dolu olup hiçbir zaman belirsizliğe yer bırakmayacak kadar iyi tercihlerin olmadığı bir hayatın reçetesidir. Fakat sosyalist ve liberal programların, dogmalara dönüşecek şekilde katılaştırılmazsa ve yıllarca süren siper savaşlarıyla penceresiz kalelere dönüştürülmezse düşman değil birbirlerini tamamlayacak programlar olduklarına inanıyorum. Geçim kaynaklarının güvenliği yani insanın kendi potansiyelini gerçekleştirmeye cüret etme hakkının *conditio sine qua non*'u ile bu hak doğrultusun-

da harekete geçme becerisi olan özgürlük, insanın haysiyetini ortadan kaldırmadan bütünüyle değiş tokuş edilmesi imkânsız olan iki değerdir (fakat sürekli değiş tokuş edilmekte, böylece insanın haysiyetini tamamlanmış bir gerçeklikten ziyade ideal bir gerçekliğe, hiç varılamamış bir hedefe dönüştürmektedir; insan haysiyeti sonsuza dek *in statu nascendi* [doğuş halinde] kalmaya yazgılıdır).

En büyük liberallerin amansız bir şekilde özgürlüğün içsel mantığını insan yaşamının en üstün değeri olarak takip ederlerken kural olarak sosyalist fikirlere varması, bir sapma, kusurlu bir mantık veya kişisel bir tutarsızlık meselesi olamaz. John Stuart Mill böyle bir örnekti ve yaşayan liberallerin en tutarlısı Richard Rorty'nin de *Achieving Our Country*'sinde [Ülkemizi Kazanmak] mahrum, dışlanmış ve ezilmiş insanların kötüleşen ücretlerini ve yaygın güçsüzlüğünü özgürlüğün önündeki en önemli engeller olarak görürken, Amerikan solunu "paradan daha çok konuşmaya" çağırırken, "eylemcilikten çekildikleri" ve "pratikten koptukları" için onları azarlarken ve yakıcı bir gözlemle çok sayıda çağdaş solcu için "hegemonya ve iktidarla ilgili öyküler" neyse "siyahi Müslümanlar için de mavi gözlü şeytanlarla ilgili öykülerin" aynı şeye döndüğünü görürken buna bir örnek sunuyor gibidir. Rorty, Whitman veya Dewey'in adımlarını takip ederek "ülkemizin başat hedefi olarak bireysel özgürlük yerine toplumsal adaletin" konmasını talep edecek kadar ileriye gitmektedir. Elbette bu, benim de geçmeye hazır olduğum çizginin birkaç santim ilerisine gitmek anlamına gelmektedir. Adalet ve özgürlük arasındaki kusursuz ve "mükemmel" dengeye darbe indirmenin bir çemberi kareye çevirmeye benzediğinin acı bir şekilde farkındayım. Fakat adaletin ve özgürlüğün sahip olduğu tek şansın, verilecek her ödünün beraberinde getirmesi kaçınılmaz olan acıları en aza indirirken ve her tür "ikameden" kaçınırken onları dengelemeye çalışan, bitmek bilmez gayretlerimizde yattığına da inanmaktayım.

İnsan haysiyetiyle ilgili meseleye gelirsek hiçbir basit çözüm yoktur. Fakat insan haysiyetini hedef alan tüm tehditler içinde en müthiş olanı çözümlerin basit olduğunu farz etmektir.

İlk sohbette, sosyolojinin dünyayı değiştirebileceği iddiasına duyduğunuz inancı hiçbir zaman tam olarak yitirmediğinizi söylediniz ama "Değiştirme işinin nasıl gerçekleşebileceği ve gerçekleştirilmesi gerektiğiyle ilgili görüşlerim radikal bir şekilde değişti" dediniz. Hangi görüşleriniz değişti ve hangi görüşlere geçtiniz? Fakat bazı insanlar bugünlerde sosyolojinin, erkeklerin ve kadınların kendilerini kavraması haricinde hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini ama küreselleşme süreçlerini, ekonomiyle savaşa ait dünyaların erkek ve kadınların gerçek anlamda bir şeyler yapabilecekleri zeminden giderek daha çok ayrılmalarına sebep olacak şekilde dışarıda bıraktığını söyleyerek itiraz edebilirler...

"Sosyoloji kendini kavrama haricinde hiçbir şeyi değiştiremez mi?!" Bu, "hariç" ifadesi ne anlama geliyor? "Öz kavrayışı değiştirmek" zaten devasa bir görev değil mi?! Keşke bu görevin üstesinden gelebileceğimize emin olabilseydik. Neticede bizler, kesinlikle özel bir gücü olmayan, seslerin kakofonisi içinde net bir şekilde işitilecek kadar güçlü olmayan ve en dikkat çekici olanı da çoğu zaman bir hayli zıt nitelikteki mesajları inandırıcı kılan gündelik koşuşturmaların sessiz baskılarını boğmaya yetecek kadar güçlü olmayan sesimizle insanların dikkatini çekmek için rekabet eden sayısız sözcüden biriyiz.

Evet, zamanında toplumsal tefekkürlerin toplumsal gerçekliğe girebileceğine ve girmeye yazgılı olduğuna inanmış olduğum kapının üzerine bugün, daha önce yapılmamış olmasından üzüntü duyarak "giriş yasak" levhasını takardım. Doğru tercihlerin üretildikleri ve dikkatle tasarlanmış ortamlar içinde belirsizliğe yer bırakmayacak şekilde belirlenmesi gerektiği ve özgür tercihlerle özgür deneylerde yaygın olan hataların baştan kovulduğu yasama kapısıydı bu. İnsanların özgürlüğe zorlanabi-

leceklerine inanmıyorum (son yüzyılın başında buna inanmak bir yargı hatasıydı; mevcut yüzyılın başında ise bir suçtur). Hapishanelerin asla özgür yaşam sanatını öğretmediği bilinir. Ben de artık "amaçların araçları haklı çıkardığına" inanmıyorum (zamanında utanç verici bir şekilde inanmıştım) ve insanlık dışı araçların teşvik edilmesi gerekiyorsa amaçların insancıl olamayacağını söyleyen basit sebepten ötürü inanmıyorum. Dolayısıyla özgür erkek ve kadınların deneyimleriyle diyalog kurmak, kullanılabilecek tek kapıdır. Bu kendi başına onun *kullanılacağı* anlamına gelmez; onu açmak ve açık tutmak için çok fazla gayret göstermeye ihtiyaç vardır.

Yorumlayıcı diyalog hiç bitmeyecek bir görevdir ve baştan sona çetin bir mücadeledir. Olmadığı şeyse, (küreselleşmenin, toplumsal kutuplaşmanın, dışlamanın, aşiretçiliğin, vs) kör güçlerini oldukları yerde durdurma ve beşeri koşullar üzerindeki ölümcül etkilerini savuşturma görevine odaklanmanın *alternatifi* veya ikamesidir. Beşeri deneyimlerin diyalojik bir şekilde yeniden müzakereye açılması, bu göreve karşıt bir şey olmanın ötesinde onu yerine getirme şansına ulaşmanın *conditio sine qua non*'udur. Onu gerçekleştirme gayretleri etkisiz kalmasın diye bir görev diğerini şart koşar.

Luc Boltanski'nin formülünde insanların ıstıraplarına son verecek veya hiç olmazsa onları hafifletecek yol "bir araya gelmekten", "ıstırap çeken insanın tasviri ile bu ıstırabı öğrenmiş birinin kaygısından" geçer. İşte "kavrayış değişikliğinin" karşılık geldiği şey de tam olarak budur! Boltanski, "kişinin kendisini sözle ifade edebileceğini" de işaret eder (buna kişinin diyalog yoluyla başkalarını da kendilerini ifade etmeye sevk ettiğini eklememe izin verin) ve haklı olarak mevcut kavrama krizini aşmadaki zorluğun sebeplerinden birinin "adanmış sözlerin etkisine duyulan güven kaybı" olduğunu belirtir. Israrla güvenin temelsiz olmadığını kanıtlamaya koyulmazsak diyaloğa girdiğimiz ortaklarımızda güven uyandırmamızın mümkünü yoktur.

O halde: Weber haklı mıydı? Politika ve bilim birer meslek mi olmalı?

Soru öyle olmalarının *gerekli olup olmaması* değil. Daha ziyade *nasıl öyle yapılacakları* meselesi. Bunun da tek sefere mahsus bir başarı olması muhtemel değildir. Meslekler diğer meşgalelerin aksine ömür boyu sürme eğilimindedir.

Kaynakça

Bu kaynakçanın ilk bölümü, Zygmunt Bauman'ın yazdığı ve sohbetlerle "Giriş" kısmında bahsi geçen metinlerin ayrıntılarını vermektedir. Kesinlikle Bauman'ın kitaplarının kapsamlı bir listesi değildir. Bu kaynakçanın ikinci kısmı ise sohbetler sırasında ve "Giriş"te özel olarak atıf yapılan metinlerin ayrıntılarını vermektedir. Çeşitli vesilelerle Zygmunt Bauman laf arasında bir yazardan bahsetmektedir ve bu durumlarda kaynakça bir kitabı (veya birkaç durumda birkaç kitabı) örnek vermektedir; Bauman'ın onlardan bahsederken aklında yer eden çalışma türlerine işaret edebileceği düşünülen yazarlar ve çalışmalarıdır. Bu haliyle aşağıdaki referanslar ileri okumalar ve düşünceler için birer kalkış noktası olarak ele alınmalıdır.

ZYGMUNT BAUMAN'IN ESERLERİ

"Modern Times, Modern Marxism", *Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe*, Der. Peter L. Berger, Appleton Century Crofts, New York, 1969.

"Culture, Values and Science of Society", *University of Leeds Review,* Cilt 15, 1972, s. 185-203.

Culture as Praxis, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1973.

Socialism: The Active Utopia, George Allen ve Unwin, Londra, 1976.

Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding, Hutchinson, Londra, 1978 [*Hermenötik ve Sosyal Bilimler*, Çev. Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yayınları, 2017].

Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals, Polity, Cambridge, 1987 [*Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayıncılık, 1996].

Freedom, Open University Press, Milton Keynes, 1988 [*Özgürlük*, Çev. Kübra Eren, Ayrıntı Yayınları, 2015].

Modernity and the Holocaust, Polity, Cambridge, 1989 [*Modernite ve Holokaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Alfa Yayınları, 2016].

Modernity and Ambivalence, Polity, Cambridge, 1991 [*Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2003].

(1992a) *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londra, 1992.

(1992b) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity, Cambridge, 1992 [*Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, 2000].

Postmodern Ethics, Polity, Cambridge, 1993 [*Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1988].

Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality, Polity, Cambridge, 1995 [*Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001].

Postmodernity and its Discontents, Polity, Cambridge, 1997 [*Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2000].

(1998a) *Globalization: The Human Consequences*, Polity, Cambridge, 1998 [*Küreselleşme*, Çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, 2021].

(1998b) *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham, 1998 [*Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, Çev. Ümit Öktem, Sarmal Yayınları, 1999].

(1998c) "What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?", *Theory, Culture and Society*, Cilt 15 (1), 1998, s. 11-22.

(1999a) *Culture as Praxis*, 2. Baskı, Sage, Londra, 1999.

(1999b) *In Search of Politics*, Polity, Cambridge, 1999 [*Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayıncılık, 2000].

(1999c) "The World Inhospitable to Levinas", *Philosophy Today*, Cilt 43 (2); Genişletilmiş versiyonu Bauman, (2000b), "Private Morality, Immoral World", s. 175-200.

(2000a) *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge, 2000 [*Akışkan Modernite*, Çev. Sinan Okan Çavuş, Tellekt, 2023].

(2000b) *The Individualized Society*, Polity, Cambridge, 2000.

Community, Polity, Cambridge, 2001 [*Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005].

DİĞERLERİNİN ÇALIŞMALARI

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1983 [*Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayıncılık, 1993].

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, George Allen and Unwin, Londra, 1962 [*Totalitarizmin Kaynakları*, İletişim Yayınları].

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin, Harmondsworth, 1977 [*Kötülüğün Sıradanlığı*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayıncılık, 2009].

Askonas, Peter ve Stewart, Angus (Der.), *Social Inclusion: Possibilities and Tensions*, Macmillan, Londra, 2000.

Bauman, Janina, *Winter in the Morning: A Young Girl's Life in the Warsaw Ghetto and Beyond*, Virago, Londra, 1986.

Baumann, Gerd, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, Londra, 1999.

Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, Londra, 1992 [*Risk Toplumu*, Çev. Bülent O. Doğan, Kazım Özdoğan, İthaki, 2019].

Beilharz, Peter, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, Sage, Londra, 2000.

Beilharz, Peter (Der.), *The Bauman Reader*, Blakcwell, Oxford, 2001.

Bloch, Ernst, *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, 3 Cilt, Blackwell, Oxford, 1986 [*Umut İlkesi*, 3 Cilt, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2007].

Boltanski, Luc, *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Çev. Graham Burchell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; özgün baskısı Fransa, 1993, *La Souffrance a distance.*

Borges, Jorge Luis, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, Çev. Donald A. Yates ve James E. Irby, Penguin, Harmondsworth, 1970.

Bourdieu, Pierre vd., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Çev. Priscilla Parkhurst Ferguson, Susan Emmanuel, Joe Johnson ve Shoggi T. Waryn, Polity, Cambridge, 1999.

Canetti, Elias, *Crowds and Power*, Çev. Carol Stewart, Penguin, Harmondsworth, 1973 [*Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 1998].

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, Çev. Kathleen Blamey, Polity, Cambridge, 1987.

Cohn, Norman, *Warrant for Genocide*, Eyre and Spottiswoode, Londra, 1967.

Crozier, Michel, *The Bureaucratic Phenomenon*, University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966.

Drucker, Peter, *The New Realities*, Heinemann, Londra, 1989.

Ehrenberg, Alain, "L'Age de l'heroisme: Sport, entreprise et esprit de conquete dans la France contemporaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Cilt 35, 1998, s. 197-224.

Elias, Norbert, *The Society of Individuals*, Der. Michael Schroter, Çev. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford, 1987.

Fromm, Erich, *The Art of Loving*, Unwin Books, Londra, 1975 [*Yaşama Sanatı*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, 2000].

Fukuyama, Francis, *The End of History, and The Last Man*, Penguin, Harmondsworth, 1992.

Giddens, Anthony, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge, 1991 [*Modernite ve Bireysel Kimlik*, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 2019].

Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity, Cambridge, 1992 [*Mahremiyetin Dönüşümü*, Çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, 1994].

Gillespie, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Der. ve Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Lawrence ve Wishart, Londra, 1971 [*Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2014].

Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Çev. H. Jonas ve D. Herr, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Kolakowski, Leszek, *Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility*, Çev. Jane Zielonko Peel, Pall Mall Press, Londra, 1969.

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism*, Cilt 3: *The Breakdown*, Çev. P.S. Falla, Clarendon Press, Oxford, 1978.

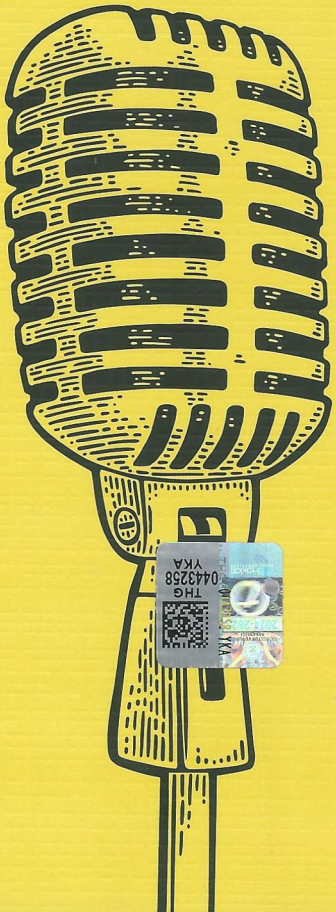
Kolakowski, Leszek, *Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays on Everyday Life*, Çev. Agnizeszka Kolakowska, Penguin, Harmondsworth, 1999.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Elinizdeki kitabın üç ana amacı var. Eserleri dilimizde de büyük bir karşılık bulan Zygmunt Bauman'ın çağdaş toplumsal düşünceye yaptığı katkıların ve metinlerindeki derin mesajlarla öne çıkan temaların özetini çıkarmak bunlardan birincisi.

İkincisi, Bauman'ın fikirlerini okura daha rahat bir şekilde sunmasını sağlayacak bir bağlam oluşturmak. Okurla Bauman'ın kişiliği, eserleri, düşünceleri ve temaları arasında karşılıklı bir diyalog zemini yaratmak.

Üçüncü olarak da Bauman'ın yazdığı metinlerin çıktıkları bağımsız yolculuklar, yeni anlamlar kazanmaları ve besledikleri tartışmalar üzerine. Böylece okurlara Bauman'ın kimliği, düşünceleri ve metinleri hakkında tanıtıcı ve anlamlandırıcı bir girizgâh sunmayı hedefleyen kitap, her Bauman severin başucu eserine dönüşebilecek nitelikte. Onunla ilk kez tanışanların yanı sıra ilk eserlerinden bugüne tümünü okuyanların da içinde önemli şeyler bulacağı bir çerçeve sunuyor.



KDV'den muaftır.

AYRINTI • LACİVERT
ISBN-13: 978-605-314-768-8
9 786053 147688