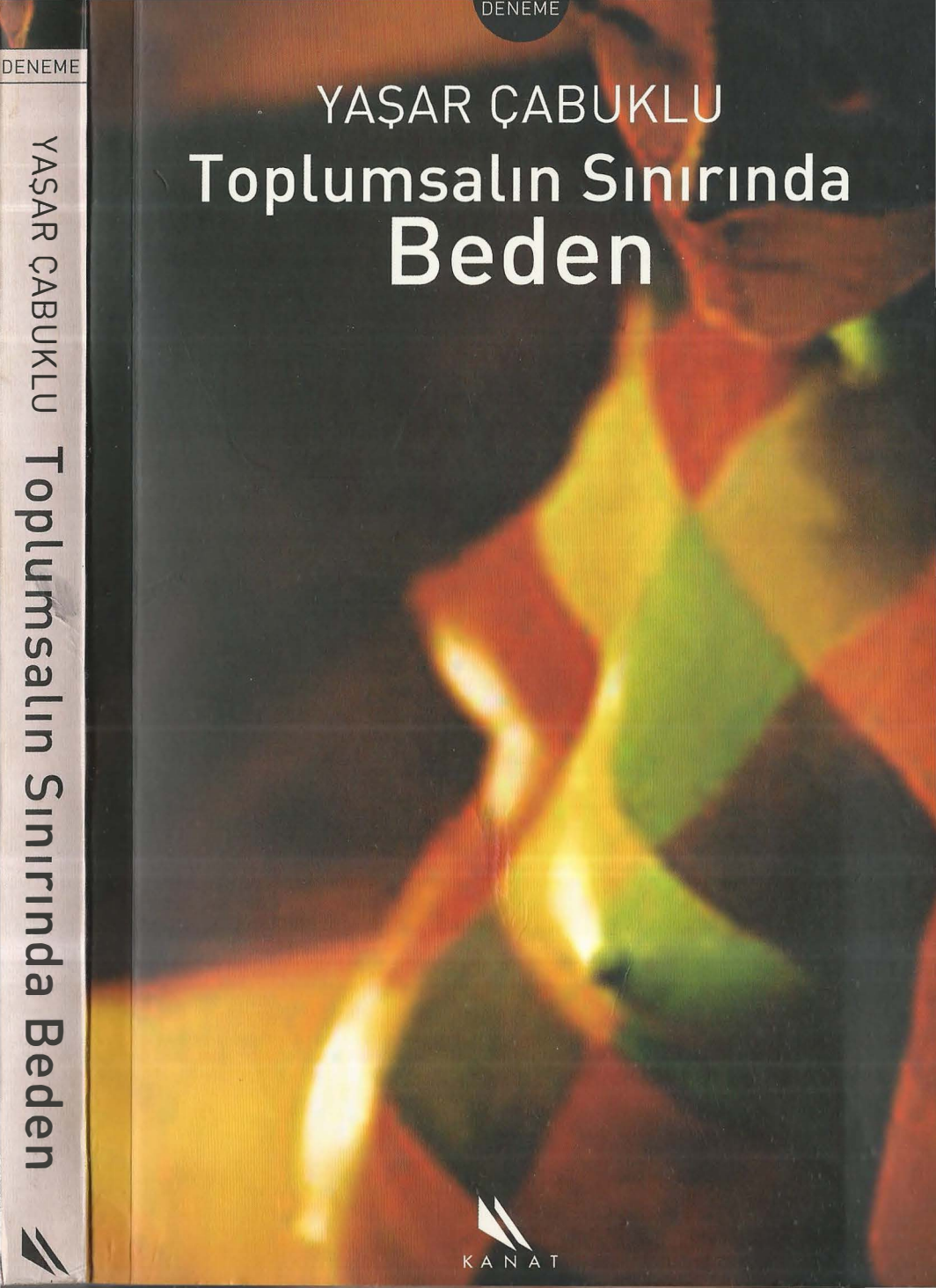
DENEME

YAŞAR ÇABUKLU

Toplumsalın Sınırında Beden



KANAT

DENEME

YAŞAR ÇABUKLU Toplumsalın Sınırında Beden

TOPLUMSALIN SINIRINDA BEDEN

YAŞAR ÇABUKLU



YAŞAR ÇABUKLU, 1955 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. *Akıntıya Karşı*, *Beyaz*, *Defter*, *Virgül*, *İskenderiye Yazıları*, *Ütopiya*, *Kara Mecmua*, *Varlık* dergilerinde yazılan çıktı. Daha önce iki kitabı, *Kovulanın İzi* ile *Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde* Metis Yayınlan'ndan; üçüncü kitabı, *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset* ise Kanat Kitap'tan çıktı. Halen Açık Radyo'da *Akışkanlık* adında bir program yapıyor, *Virgül*'de düzenli olarak yazmaya devam ediyor.

Toplumsalın Sınırında Beden

YAŞAR ÇABUKLU

KANAT

Kanat Kitap 13
Deneme dizisi 4
TOPLUMSALIN SINIRINDA BEDEN
YAŞAR ÇABUKLU
Siyaset • Toplumbilim • Güncel
1. Baskı: Ekim 2004
ISBN 975-8859-17-x

© Yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2004
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Editör: Sinan Kılıç
Düzelti: Ayşe Boren
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk

Baskı: Acar Matbaası, tlf. (0212) 422 18 00

Kanat Kitap
İnönü Cad. Emektar Sokak 24/B Gümüşsuyu/Beyoğlu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

Kolektif Birliktelikler Sarsılırken

Yurttaşlığın Yükselişi ve Düşüşü 3
Gelenekten Hiçbir Yere 10
Yoksulluk ve İşsizlik 18
Kitle Partisinin Düşüşü 25
Modern Buyurgan Ahlaktan Postmodern Light Etiklere 32
Bir Sığınak Olarak Cemaat 42
Nüfus: Yeni Malthusçuluğun Güçlenişi 49
Bir Endüstri Dalı Olarak Nostalji 59

Bedenin Varoluş Halleri

Modern Edilgin Emeklilikten
Postmodern Aktif Tüketiciliğe: Yaşlılık 67
Acı: Bedenin Adlandırılamayan Sesi 77
Duygular Ticarileşirken 86
Şık Bir Ambalaj Kâğıdı Olarak İnsan Derisi 96
Biyo-Medikal Modelden Biyo-Kültürel Modele: Hastalık 104

Bedeni Kuşatan Mitler

Modern ve Postmodern Toplumlarda Moda:
Ütülü Pantolonlardan Eskitilmiş Kotlara 115
Fetişizm: Nesnelerin Cazibesi 124
Spor: Disiplinli Bedenden Fitness'a 135
Yemek: Haute Cuisine'den Fast-Food'a 141
Katıların Mekaniğinden Akışkanların Anarşisine 151

Değinilen Kaynaklar 163

KOLEKTİF BİRLİKTELİKLER SARSILIRKEN

YURTTAŞLIĞIN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Tarih boyunca birçok toplum etnik açıdan çoğul bir niteliğe sahip olsa da 1960'lardan önceki siyaset bilimi literatürü genellikle "homojen" eski Yunan kentlerini yurttaşlık kavramı açısından bir kalkış noktası, bir ilksel referans olarak ele almıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, Batı'da XVIII. yüzyılın sonlarından başlayarak gelişen yurttaşlık modelinin homojenlik temelinde oluşturulmasıdır. Farklı etnik, kültürel, yerel cemaatlerin homojen bir ulus potası içinde zorla eritilmesi, asimilasyonu ulusal pazarı, birliği, yurttaşlığı oluşturmak isteyen ulus devletin vazgeçilmez bir politikası olmuştur. Kymlicka'nın da belirttiği gibi XIX. yüzyıl büyük ulusların övüldüğü, etnik toplulukların, milliyetlerin, küçük uluslaın hor görüldüğü, aşağılandığı bir yüzyıldır. Burjuva düşüncesi gibi modernlik projesinin bir parçası olan XIX. yüzyılın Marksist düşüncesi de küçük milliyetlerin büyük uluslar tarafından ilhakını ve asimilasyonunu tarihsel gelişim açısından ilerici bulmaktadır. Öte yandan Aydınlanmanın, modernliğin bir ürünü olan yurttaşlık söylemi, Turner'ın da dikkat çektiği gibi (*The Condition of Citizenship*'in içinde) kadınları yurttaş olarak görmemektedir. Kadınlar oy hakkı başta olmak üzere birçok haktan yoksun bırakılarak yurttaşlığın gerçekleştiği kamusal alanın dışına, özel alana, ailenin içine sürülmüşlerdir. Devlet, özel aile alanının denetim ve disiplin altına alınması

görevini aile reisi erkeğe bırakmıştır. XIX. yüzyılın patriarkal kapitalist toplumunda devlet ve erkek işçi sınıfı, kadınları kamusal yurttaşlık alanının dışında tutmak açısından adı konmamış bir mutabakat içindedirler. Yurttaşlıktan dışlanan sadece kadınlar değil, aynı zamanda siyahlar (beyaz olmayanlar), eşcinseller, etnik topluluklar ve tek tipleştirilmek istemeyen gruplardır. Burjuva demokrasisi evrensellik adı altında farklı, norm dışı olanın, "normal olmayanın" özel alana sürüldüğü, dışlanıp baskı altına alındığı homojen bir kamusal yurttaşlık düzeni yaratmak istemektedir. Evrensel haklar, yasa önünde eşitlik, toplumsal sözleşme, demokratik kamusallık vb etrafında oluşturulan söylem aslında bir ayrımcılık ve baskı sistemini maskelemektedir.

XIX. yüzyıl evrenselliğin, büyüklüklerin yüzyılıdır; büyük uluslar, büyük söylemler, büyük üretim ve büyük sınıf (işçi sınıfı). Bauman'ın da belirttiği gibi feodal bağların çözülmesi sonucu şehirlerde normdan sapmayan bir davranış modeli etrafında birleşen, bireysel imkânlarının güçsüzlüğünü sayılarının gücüyle, kolektif eylemle telafi etmeye yönelen bir işçi sınıfı oluşmuştur. Sosyal bir kimlik olarak sınıf kimliğinden ürken burjuvazi, yurttaşlık kimliği altında işçi sınıfının sisteme sadakatini sağlamak istemektedir. Marshall'ın da belirttiği gibi yurttaşlaştırma süreci XVII. ve XVIII. yüzyıllarda sivil hakların tanınmasıyla başlayacak, XIX. ve XX. yüzyıllarda işçi sınıfına siyasal (katılımsal) hakların verilmesiyle genişleyecektir. İşçi sınıfı mücadelelerinin de önemli rol oynadığı bir süreç olarak sivil yurttaşlıktan siyasal yurttaşlığa geçiş, burjuvazi açısından hem işçi sınıfına verilmiş bir taviz hem de sistemin işlemesi açısından bir zorunluluktur. Kapitalist üretim/savaş açısından vazgeçilmez olması bir yana, üretici-asker-işçi kitlesi burjuvazinin zorda kalmadıkça açık savaş ilan edemeyeceği toplumsal bir güçtür. I. Dünya Savaşı'nda işçi sınıfının çoğunluğunun ulusal burjuvazilerini desteklemesi tüm sınıfsal çatışmalara rağmen yurttaş kimliğinin sınıf kimliğine üstün

gelmesinin dikkat çekici bir örneğidir. Ama sınıf kimliğinin yurttaş kimliğiyle balayı yaşadığı asıl dönem II. Dünya Savaşı sonrası Batı'da kurulan refah toplumu dönemidir. Roman'ın da belirttiği gibi çalışan işçi, bu dönemde yurttaşlığın merkezi figürüdür. Sivil ve siyasi yurttaşlığın sosyal yurttaşlıkla (sosyal haklarla) tamamlandığı sınıf uzlaşmasına dayalı sosyal refah devleti sistemi kurumsallaşmış, çatışmasız, uyumlu bir yurttaşlığın zirvesi olarak değerlendirilecektir.

1960'lı yıllarda başlayan 1970'lerden sonra hızlanan toplumsal değişimler modernliğin homojen, tek kültürlü yurttaş tanımını büyük ölçüde değiştirmiştir. İşçi sınıfının kolektif bütünlüğünün parçalanması ve yeni sosyal hareketlerin ortaya çıkması ile birlikte herkese eşit haklar tanıma temeline dayalı yurttaşlık söylemi, yerini farklı grup hakları bağlamında tanımlanan bir yurttaşlığa ya da yurttaşlıklara bırakmıştır. Modernliğin genel insan hakları söylemi kadınların, eşcinsellerin, etnik toplulukların, siyahların, ötekinin haklarının ayaklar altına alınmasını; beyaz, heteroseksüel, "normal" aile reislerinden oluşan "çoğunluğun" otoriter tahakkümünü beraberinde getiriyordu. Yeni dönemde ise toplumsal gruplar, azınlıklar bazında farklılaştırılmış bir haklar ve yurttaşlık söylemi ön plana çıkmıştır. Monolitik ulus devletin üniter, tek kültürlü (çoğunluğun kültürü) bir yurttaşlık modelini zorla dayattığı modernlikten farklı olarak, yeni toplumda etnik topluluklar kendi dillerinde özgürce yayın ve eğitim yapmakta, bölgesel özerklik ve siyasal örgütlenme konularında taleplerini dile getirmekte, egemen çoğunluk kültürünün ulusal sembollerini sorgulamaktadır. Modernliğin genel temsile dayalı siyasi kurumlarının yeni toplumdaki farklılıkları yansıtmaması, yeni sosyal hareketleri devlet dışında, resmi olmayan yatay örgütler benimsemeye, çok kültürlü bir yurttaşlık oluşturmaya yöneltmiştir. Kadın, gey, lezbiyen, ırksal, etnik, ekolojik, altkültürel vb kimlikler postmodern toplumda modernliğin ana anlatısından, evrensel yurttaş kimliğinden kopmuş, kendi grup kimliklerini oluşturmaya yö-

nelmişlerdir. Kadınlar artık genel yurttaş haklarıyla yetinmemekte, kürtaj hakkı, cinsel tacizi cezalandıran yasalar gibi kadınlara özgü talepleri dile getirmektedirler. Siyahlar "tüm insanlar eşittir" gibi soyut anayasa maddelerini aldatıcı bulmakta, ırk ayrımı gözeten polislerin yargı önüne çıkarılmasını sağlayacak yasaların kabulünü istemektedirler. Öte yandan yeni toplumsal gruplar modernliğin dışlayıcı kültürünün etkisini kırmak için siyasi/sivil temsili kurumlarda kadınlara, ırksal/etnik topluluklara, eşcinsellere vb asgari bir kota verilmesi yönünde bir pozitif ayrımcılığı talep etmektedirler. Başta feminizm olmak üzere yeni sosyal hareketlerin önemli bir özelliği de modernliğin kamu/özel ayrımını sorgulamalarıdır. Yurttaşlık artık özel hayat alanının dışında var olan bir kamusal alanda gerçekleşen resmi bir görevler/haklar çerçevesinde değil, özel alanın politik olduğu gerçeği temelinde oluşturulmaktadır.

1980'ler sonrasında yukarıdaki tablo bazı değişikliklere uğrar. Postmodern toplumun kuruluş döneminde radikal sayılabilecek bir muhalefeti oluşturan yeni sosyal hareketler büyük ölçüde sisteme asimile olur. Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri küreselleşmenin hızlanmasına paralel olarak neoliberalizmin/muhafazakârlığın güçlenmesi ve eski refah toplumunun sosyal yurttaşlığının eleştri bombardımanına tutulmasıdır. Post-Fordist kapitalizmin, emeğin üretim sürecindeki merkezi rolünü ortadan kaldırarak büyük bir işsizliğe yol açması ve işçi sınıfına olan sosyal angajmanlarından vazgeçerek sosyal refah devleti politikalarını terk etmesi ile birlikte haklar yurttaşlığı söylemi yerini otoriter tonlu bir görevler yurttaşlığı söylemine bırakır. Kymlicka ve Norman'ın da belirttikleri gibi (*Theorizing Citizenship*'in içinde) Reagan ve Thatcher döneminin yeni muhafazakâr söylemi sosyal refah devleti sisteminin yurttaşları tembelliğe, çalışmamaya, pasifliğe, sosyal yardım bağımlılığına ittiğini öne sürerek yurttaşların çalışma yükümlülüklerini yerine getirmelerini, kendi geçimlerini sağlayarak devlete yük olmamalarını istemek-

tedir. Yeni sağ, yurttaşlığın siyasi/sosyal temelini yok ederek yurttaşları piyasanın insafına terk etmiştir. Sonraki dönemde neoliberal politikalara devam eden işçi partilerinin yeni sağdan farkı, devletin geçici, güvencesiz, düşük ücretli, *part-time* işler yaratma çabasını sözde bir sosyal/siyasal katılımla birleştirerek işsizlerin tepkisini yumuşatmaya çalışmalarıdır. Ancak küresel kapitalizm, yapılanması itibariyle fazlasıyla işsizlik üreten bir sistem olduğu için işsizlerin ve yoksulların sayısı hızla artmakta, bu kesimler suçlulaştırılıp gettolarda yaşamaya mahkûm edilmekte, "alt-yurttaşlığa" ya da yurttaşlık dışı bir konuma itilmektedir. Neoliberal küresel kapitalizm yurttaşların sadece sosyal haklarında değil, siyasi ve sivil haklarında da önemli bir gerilemeyi beraberinde getirmiştir.

Küreselleşme ile birlikte ulus devletin bağımsızlığı ortadan kalkmıştır. Göçlerle birlikte nüfusu heterojenleşen, çok kültürlü hale gelen Batılı devletler hem küresel mali sermayenin hem de yerel grupların basıncı altındadır. İktidarın artık toprak ve ülke temelinde oluşmadığı, sermayenin ulus-ötesi bir siyaset alanına yöneldiği günümüzde ulusal siyaset/yurttaşlık/kamu alanı büyük ölçüde işlevini yitirmiştir. Modernliğin yurttaşların etrafında toplandığı tek merkezli kentinden farklı olarak postmodern kentler çok merkezlidir. Işın ve Wood'un da belirttiği gibi artık ulusal değil küresel olan bu kentlerde yurttaşlığın kamusal alanları şirketlerin istilasına uğrayıp özelleştirilmektedir. "Kültürel kapitalizm"e denk düşen yeni "maddi olmayan" mesleklerde çalışan profesyoneller uluslararası hareketlilikleri, küresel kapitalizmle doğrudan ilişkileri ve neoliberal, küresel kozmopolitlikleri itibariyle kendi uluslarına ve yurttaşlarına sırt çevirmişlerdir. Bu kesimler medyadaki etkinlikleri sayesinde yeni kentsel ideolojiyi oluşturmakta ve yurttaşlık, medya ürünlerinin tüketilmesine indirgenmektedir. Öte yandan küreselleşmenin yol açtığı işsizlik, yoksulluk ve göçmen karşıtı ayrımcı politikalar kentlerde kendi "anlaşılmaz" jargonlarını ve yaşam tarzlarını oluşturan alt sınıf

diyasporalarının oluşmasını beraberinde getirmektedir. 1992 Los Angeles ayaklanmasında olduğu gibi bu kesimler zaman zaman beklenmedik patlamalarla küresel kentlerin konformist yaşamını altüst etmektedir.

Postmodern toplum, yurttaşlığın farklılaştığı bir toplumdur. Ekolojik, teknolojik (sanal), kültürel, kozmopolit, "diyasporasal," cinsel, tüketici yurttaşlık kimlikleri bu dönemde gelişmiştir. Yeni toplum yurttaşlığın kolektif referanslarının kaybolduğu, yurttaşlığın eriyip çözüldüğü, bireyin sosyal ve siyasi angajmanlardan uzak durduğu bir post-sorumluluk toplumudur aynı zamanda. Kamunun özel tarafından işgal edildiği, sömürgeleştirildiği bu toplumda kamusal hayat medya ünlülerinin özel hayatlarının teşhirine indirgenmiştir. Bir özne olarak yurttaş artık kalıcı, tutarlı bir kimliğe sahip değildir. O, farklı söylemler, pratikler, konumlar aracılığıyla oluşmuş kimlik parçalarının eklektik bir toplamıdır. Çoklu bir kimliğe sahip olan yurttaş her an değişen, kaygan, geçici, birbiriyle çelişebilen özne konumları arasında savrulmaktadır. Postmodern toplumda yurttaşlığın egemen biçimi piyasa/tüketici yurttaşlığıdır. Bu toplumda tüketici birey, toplumsal yurttaşlığın en büyük düşmanı olup çıkmıştır. Meta ve hizmetler gibi yaşam tarzlarının da satılığa çıkarıldığı piyasa, büyük (sınıfsal) kimliklerin yanı sıra grup kimliklerini de aşındırmakta, eritmektedir. Tüketici yurttaş köksüz, referanssız, akışkan bir yığın oluşturan simgeler, işaretler arasından yaptığı –kısa süre içinde değişen– tercihlere dayalı yaşamıyla kendini kolektif birlikteliklerden uzak tutmaktadır. Postmodern toplumun yurttaşı bireysel sorunlarını ancak bireysel imkânları ile çözebileceğini düşünmektedir.

Modernliğin bir örnek, ulusal, homojen, erkek egemen, büyük toplumsal kimliklere (ulus, sınıf) dayalı yurttaşlığı baskıcı bir yurttaşlıktı ve bu açıdan bugün gücünü yitirmesi olumlu bir gelişmedir. Bugün eskisi gibi monolitik, tek hedefli, tek sesli, milli bir muhale-

fet yaratmaya çalışmak ancak anakronizmle açıklanabilir. Fikirleri ve pratikleri birbirinden üstün ve öncelikli olmayan yüzlerce grubun gönüllü, kurumsallaşmaya imkân vermeyen küresel iletişimi ve dayanışması günümüz muhalefetinin ayırt edici bir özelliğidir. Sermaye ve iktidarın ülkesiz ve hareketli olduğu bugünün dünyasında muhalefet de yersiz yurtsuz ve göçebe olmalı, ulus devlet bağlamında oluşan yurttaşlığı reddetmelidir. Antikapitalist küresel muhalefet bir yurttaşlar dayanışması değil, yurtsuzlar dayanışmasıdır.

Virgül, Kasım 2002, sayı 56

GELENEKTEN HİÇBİR YERE

Modernlik geleneklere karşı başlattığı savaşla ünlüdür. Aydınlanma düşüncesi geleneğe ve mite karşı aklı ve bilgiyi öne çıkarmıştı. Gelenek muhafazakârdı, gericiydi. Kapitalizm eski feodal toplumun gelenek üzerine temellenen otoritesini reddetmekte, onun yerine toplumun seçtiği meclisin oluşturduğu yasal/hukuksal otoriteyi getirmekteydi. Kapitalizm durağan olan her şeyi yıkması, yeniliğe ve değişime tabi kılması açısından ilericiydi, devrimciydi. Ben bu yazıda modernliğin gelenekselliği yeniden ürettiğini, geçmişin, tarihin vesayetinden kurtulamadığını, geleneğin ve tarihin basıncının ancak postmodernlikle birlikte ortadan kalktığını ileri süreceğim.

Modern burjuva toplumu bireyin ve sermayenin önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmayı amaçlayan bir evrensellik vaadi üzerine kurulmuştu. Modern kapitalizm bölgeselliğe, yerelliğe, cemaate dayalı bir gelenekselliği yıkmıştı ama bunun yerine daha geniş bir toprak parçası, ülke, ulus çerçevesinde oluşan bir kolektif yapı ortaya çıkarmıştı. Kimlikler henüz bugünkü gibi bireyselleşmemişti, kolektif kimlikler söz konusuydu. Kuşaktan kuşağa geleneklerin taşıyıcısı olan, bireyselleşmenin önünde engel teşkil eden aile kurumu –çekirdek aileye dönüşse bile– ortadan kalkmadığı gibi toplumsal kontrolün önemli bir aracı olarak varlığını sürdürüyordu. Aynı şekilde

kilise de kamusal denetimin önemli bir parçasıydı. Liberal bireyciliğin mantığıyla çelişir biçimde ulus devlet topluma yönelik kamusal angajmanlara giriyor, refah devleti dönemindeki gibi toplumun bir kesiminden aldığı vergileri ihtiyacı olan kesimlere sosyal yardım olarak aktarıyordu. Cemaatsel kader ortaklığının yerine ulusal kader ortaklığı geçmişti, toplumsal sorumluluk duygusu varlığını sürdürüyordu. Özel hayatta kalıcı yükümlülükler, ömür boyu süren evlilikler, çalışma hayatında ömür boyu süren işler, meslekler, beceriler, ömür boyu gidilen aynı yazlık evler yürürlükteydi. Evrensel haklar konusuna gelince en geleneksel toplumların yaptığı gibi modern kapitalizm de kadınlara kamusal hayatı yasaklıyor, onları anne rolüne uygun görerek erkek aile reisinin egemen olduğu eve hapsediyordu. Modern kapitalizm sermayenin hareketi açısından da evrensel olamamıştı. XX. yüzyılın ilk yarısındaki emperyalizm döneminde bile sermayeler ulusaldı, ulus devlet çerçevesinde şekilleniyorlardı, para ve fon hareketleri henüz ülke toprağından kopamamış, sınır tanımaz bir hale gelememişti.

Modernliğin tarih anlayışı da geçmişin ağırlığını üzerinde taşıyordu. Tarihsel dönemler zaman dilimleri içinde birbirinin önünde ya da arkasındaydı, birbirlerine bir tür zorunluluk ilişkisiyle bağlıydılar. Bugün bir yandan varlığını geçmişe borçluyken öte yandan geleceği hazırlıyordu. Evrimci bir tarih anlayışı bilimsel bir zorunluluk çerçevesinde her şeyi yerli (doğru) yerine oturtuyor, eskiden geleneğin kurduğu yerel bütünlük bu kez evrensel çapta, dünya tarihi çapında yeniden üretiliyordu. Modernliğin muhalif kanadını temsil eden Marksizmin tarih yaklaşımı da pozitivizmden nasibini almıştı. Tarihin yasaları, tarihin motoru, tarihsel maddecilik; tüm bunlar evrimci, ereksel (teleolojik), ilerlemeci, determinist, bilimci bir tarih anlayışının parçalarıydı. Proletaryaya biçilen öznel rol bile nesnel sürecin bir parçasıydı, bir tür zorunluluktu. Modernliğin egemen yaklaşımına benzer bir biçimde Marksizmin tarihe bakışı da Avrupa

merkezci bir bakıştı, Avrupa dışındaki kapitalist olmayan ülkelerin, ulusların bir tarih yaratmada yerleri yoktu. Öte yandan kadınlar, eşcinseller, etnik topluluklar da tarihin dışında bırakılmışlardı.

Pre-kapitalist geleneksellik dar, yerel ölçekte bir kalıcılık, yerleşiklik üretiyordu. Modernliğin ihtiyacı olan şey ise ulusal çapta bir yerleşiklik ve kalıcılıktı ve bu nedenle modernlik kolektif olanı denetim altına almada gerekli olan, kamusal niteliğe sahip, ulus devlet ideolojisi içinde şekillenen bir gelenek oluşturdu. Modernliğin geleneğin eşlikçisi olan kolektifliğe (üretici-asker-yurttaş kitlesi) hem ihtiyacı vardı hem de sınıf mücadelesinin bir tarafı olarak ondan korkuyordu. Bu nedenle modern kapitalizm ekonomik gelişmelerin yol açtığı kaçınılmaz değişimler dışında kolektif yapıları, bütünlükleri mümkün olduğunca korumaya çalıştı, ana kültür geleneğine karşı çıkan merkezkaç, norm dışı hareketleri baskı altına aldı. Modernliğin koruduğu kolektif sürekliliklerin ortadan kalkması için postmodern toplumu beklemek gerekecekti. Bauman'ın da belirttiği gibi (*Detraditionalization*'ın içinde) günümüz toplumunda kolektif sorumluluklar sona ermişti. Topluluk, ulusal dayanışma ve kader birliği, birey için artık taşınmaması gereken bir yük haline gelmekteydi. Refah devleti döneminin, muhtaç olan üyelerine yardım eden toplum imgesi bir daha geri gelmemek üzere ortadan kaybolmuştu. Ulus, vergi ve sigorta primi ödeyenler ile çalışmadan (tembellik ederek!) sosyal yardım alanlar şeklinde ikiye bölünmüştü. Post-Fordist kapitalizm eski Fordist modele eşlik eden kalıcılıkları ve süreklilikleri ortadan kaldırmak, üretimi, tüketimi, kültürü, siyaseti farklılaştırmak, esnetmek, çeşitlendirmek, heterojenleştirmek zorundaydı. Modernlik ulusal bir kolektivite yaratmak için yerel gelenekleri bastırmıştı. Postmodernlik ise bir yandan ulusal kolektiviteyi parçalarken öte yandan yerel geleneklerin, kültürlerin yeniden canlanarak sahneye çıkmasını beraberinde getirdi. Postmodernlik tarihi, geçmişi, geleneği bugün üzerinde bir basınç, ağırlık, belirleyicilik merke-

zi olmaktan çıkardı, onları hafifleştirdi, merkezsizleştirdi, ticari/kültürel çeşitliliğin parıltılı parçaları haline getirdi.

1960'lardan itibaren modernliğin tek boyutlu, bütüncü, doğrusal, otoriter tarih anlayışı önce postyapısalcı sonra postmodern kuramlarca topa tutulmaya başlandı. Foucault tarihi değerlendirirken bütünlük, devamlılık, nedensellik gibi kavramlardan kurtulmak gerektiğini söylüyordu. Jenkins ise modernliğin tarihi doğrusal, üst anlatısal bir biçimde kavramlaştırdığını, olumsal (contingent) olaylara nesnel anlamlar yüklediğini söyleyecekti. Martuccelli modernliğin sözde evrensel tarihsel kategorilerinin, bütünlüklerinin öznelliklerin üzerini örttüğünü, bunları yok saydığını belirtecekti. Heterojen bir tarih homojenliğe dayalı büyük anlatılarla açıklanamazdı. Tek bir tarihsel hakikat yoktu, tarih üzerine üretilen farklı söylemler vardı, hakikatler söylemler tarafından inşa edilen kurmaca yapılardı. Nancy'ye göre içinde yaşadığımız dönem tarihin askıya alındığı bir dönemdi. Modernliğin tarihi bir ereğe yönelik hareket olarak, bir proje olarak gören yaklaşımı son bulmuştu. Tarih artık insanlığın kolektif kaderine ilişkin büyük bir anlatı olarak tasarlanamazdı. İçinde yaşadığımız dönem tarih yapılan bir dönem değildi, tarihsel olmayan bir zamanı ifade ediyordu. Chartier ise günümüzde tarih yazımının büyük akımlarının ciddi bir sarsıntı geçirdiğini, çok özneli, çok yöntemli, çok tarihli bir dönemin başladığını söyleyecekti. Tarihin yazımı anlatı türüne bağlıydı ve bugün tarihçiler kendilerinin birer metin üreticisi olduklarının farkındaydılar. Tarihin dilsel, anlatısal bir kurgu olarak ele alınmasını eleştiren Dirlik'e göre ise geçmişin farklı meşru yorumları olabileceğini öne süren yeni yaklaşım, tarihi ve tarihçiyi marjinalize etmekteydi. Aynı olaylar, geçmişler hakkında çoklu anlatıların mümkün olduğu yolundaki tezler tarihsel bilgiyi neredeyse imkânsız hale getirmekteydi. Büyük tarihsel anlatıların reddedilmesine yerel anlatıların ve öykülerin öne çıkarılması eşlik etmekte, kültürün alanı ulusal plandan grup ölçeğine

kaydırılmaktaydı. Farklı etnik, kültürel, diyasporasal topluluklar, kadınlar kendi özel tarihlerini oluşturmaya girişmişlerdi. Her grup, topluluk kendi ayrı tarihsel bilincini, hafızasını araştırmaktaydı. Modernliğin Avrupa merkezci teleolojik tarihsel anlayışının düşüşe geçmesiyle birlikte geçmişin egemenliği zayıflamıştı. Yeni dönem, mikro tarihlerin, çokkültürcü tarih anlatılarının dönemiydi. Modernliğin bir kenara ittiği gelenekler bugün yeniden ön plana çıkmışlardı.

Postyapısalcı ve postmodern tarih yorumları modernliğin tarih dışına ittiği toplulukların, kültürlerin ve kadınların kendi tarihlerine sahip çıkmalarına imkân verdi. Noiriel'in de belirttiği gibi toplumsal cinsiyet tarihi yaklaşımı, nesnellik ve tarihsel hakikat kavramlarının nötr kavramlar olmadığını, bilimsel objektiflik iddiasının tarihin eril bir biçimde yazıldığı gerçeğini gizlediğini ortaya çıkardı. İngilizcedeki *tarih* (history) kelimesi bile eril bir köke sahipti (his-story). Feminist tarih yazını tarihi kadınlar açısından yeniden kurmaya girişti (her-story).

Şimdi biraz durup bazı noktaları açığa kavuşturmak gerekiyor. Postmodern geçmiş yaklaşımları radikal ve uyumcu (sol ve sağ da denebilir!) olarak adlandırılabilecek iki farklı versiyona sahiptir ve her ikisi de –modernliğinkinden farklı olarak– tarihi gündelik hayatın (mikro!) pratikleriyle ilişkilendirir. "Tarihin demokratikleştirilmesi," baskı altındaki grup ve toplulukların kendilerini ifade etmelerine yönelik radikal bir oluşuma da hizmet edebilir, postmodern hiper "tarih parkları"nda "tarihin demokratik bir biçimde tüketilmesine" de. Ortodoks Marksistlerin yaptığı gibi, postmodern kapitalizmin farklılaştırılmış bir geçmişi, gelenekleri hazır ürünler haline getirip ticarileştirmesi geçmişin tekçi, otoriter tarih anlayışının haklı gösterilmesi için bir gerekçe olamaz. Tarihi radikal bir çokluk açısından değerlendirip onu bugünün çoklu muhalif mücadeleleriyle ilişkilendirmek gerekir. Ama uyumcu, egemen postmodern tarih

yaklaşımının yapmak istediği şey geçmişle bugün arasındaki bu bağı koparmaktır.

Postmodern kapitalizmin/toplumun pratiğiyle uzlaşan uyumcu postmodern yaklaşım, tarihi bir süreksizlik çerçevesinde değerlendirmesine paralel olarak geçmişi bugünü hazırlayan bir oluşum olarak görmeyi reddeder. Bugünü anlamak açısından geçmişin bir önemi yoktur, geçmiş bugünün elindeki bir oyuncak, farklı parçalardan oluşturulan bir kolajdır. Postmodernlikte temel, öz yoktur, köken bir kenara itilmiştir, sadece farklı yorumlar vardır. Asıl ile kopya, hakikat ile temsil arasındaki ilişkinin koptuğu simülasyon toplumunda referanssız, gönderme yapabilecekleri bir gerçeklik olmayan milyonlarca işaret, sembol başıboş bir biçimde dolaşmaktadır. Thompson'ın da belirttiği gibi (*Detraditionalization*'ın içinde) bugünün toplumunda gelenekler medya ürünleri olarak yeniden üretilmektedir. Eskiden olduğu gibi kilise ayinleri vb geleneksel ritüellere artık şahsen katılmak gerekmemekte, televizyon kanalıyla tek yönlü bir izleyicilik yeterli olmaktadır. Gelenekler artık aile kanalıyla ya da yüz yüze ilişkiler vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmaktan ziyade medya tarafından toplumun tümü hedeflenerek oluşturulmaktadır. Gelenekler artık şahsi tecrübelerin sonucu olmaktan çıkmış, köklerini kaybetmişlerdir. Medya, gelenekleri dönüşüme uğratmakla kalmayıp onları yeniden kurmakta, tarihsel bağlamlarından koparmaktadır. Gelenekler artık eskisi gibi bir yere bağlı olmaktan çıkmış, yersizleşmiştir. Medya, gelenekleri yeni bağlamlarda, yerler çokluğunda yeniden konumlandırmaktadır. Geçmiş, popüler kültürel tüketime yönelik olarak simülasyon ortamlarında yeniden üretilmektedir. ABD'de Disney'in tarihsel temalı bir park kurma projesine itiraz eden tarihçilere Disney temsilcilerinin verdiği cevap tarihin de bir kurmaca olduğu ve tarihçiler nasıl tarihi kurgulama hakkına sahipse Disney'in de bu hakka sahip olduğu yönündedir. Tarihçiler günümüzde tarihsel filmlerin "otantiklğini" teyit

edecek uzmanlar olarak göreve çağrılmaktadır. Eğer tarihçiler tarihi yazılı bir biçimde kuruyorsa film yapımcıları bu tarihi görsel-işitsel bir biçimde niye kurmasın! Dirlik'in de belirttiği gibi tarihsel filmlerde tarihçiler dipnot rolünü üstlenmişlerdir. Artık önemli olan tarihsel ürünün pazarlanmasıdır ve tüketici kitlenin gönlünü hoş tutmak gerekir!

Postmodern toplum bireysel, gündelik yaşamda birbiriyle uyuşmayan parçaların eklektik bir biçimde bir araya geldiği bir toplumdur. Böylece Heelas'ın da belirttiği gibi bireyin yaşamında geleneksel olan ve olmayan deneyimler bir arada var olabilmektedir. Postmodernlik modernliğin kovduğu tutarsızlığı ve çelişkiyi buyur etmiştir. Sabahları yoga, akşamları yuppie barları; her şey uyar. Ancak postmodern toplumda gelenek geleneksizleşmiş, bireyselleşmiş, ticarileşmiştir. Kalıcılıkla özdeşleşmiş olan geleneğin, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı postmodern toplumda pazarlanabilmesi için sürekli değişen ürünsel biçimler altında sunulması gerekir. Bauman'ın belirttiği gibi (*Detraditionalization*'ın içinde) günümüzde geçmişteki hiçbir şey bugünü bağlamamaktadır. Bugünün gelecek üzerindeki gücü de çok zayıflamıştır. Postmodern toplumda geçmiş de gelecek de şimdiye tabidir. Sürekli yeni başlangıçlar söz konusudur ve başlayan her şeyin ömrü çok kısadır. Postmodern kapitalizm büyük tarihsel projeleri nasıl sona erdirdiyse bireysel yaşama ilişkin büyük projeleri de öyle sona erdirmiştir. Tarihin yanı sıra özel yaşam da bir yapboz tahtasına dönüşmüştür. Bireysel gelişmenin tarihi, biyografi sona ermiştir. Yaşamdaki her edim minimum süre ve angajman çerçevesinde gerçekleşmektedir. Tarihsel sürekliliğin ortadan kaldırılmasına bireysel yaşamın sürekliliğinin yok olması eşlik etmektedir. Kısa süren şeyin kontrolü kolaydır, "yükü" azdır ve sonunda oluşabilecek hayal kırıklığı da küçüktür. Postmodern toplumda tarihin bireylerce bir ağırlık olarak algılanması, ancak tüketilmesi zevkli bir hafiflik olarak sunulduğunda itibar görmesi her türlü kalıcılığı, yer-

leşikliği, katılığı, sürekliliği yıkan mikro iktidar yapılarının gücünü göstermektedir.

Radikal eleştiri kalıcılığın, yerleşikliğin geleneksel toplumlardaki ve modernlikteki biçimlerine karşı çıktığı kadar postmodernliğin ticari amaçlı yersizleştirme, geçicileştirme çabalarına da karşı çıkar. Kalıcılık ve ticari hareketlilik iktidarın içinde ürediği farklı biçimlerdir. Muhalif göçebe çokluğun tarihe bakışı sadece farklılıklarının geçmişteki izlerini sürmeye değil, aynı zamanda bu farklılıkların iktidara karşı nasıl dayanışma içine girebileceğine ilişkin tarihsel ipuçları aramaya yöneliktir. Burada kastedilen tarih yersiz yurtsuzların, iktidarlaşmayanların, gelenek oluşturmayanların tarihidir.

Virgül, Aralık 2002, sayı 57

YOKSULLUK VE İŞSİZLİK

Feodal toplumda halk işsizlere, yoksullara, aylaklara, gezginlere sempatiyle yaklaşırdı. Hıristiyanlık inancı çerçevesinde yoksullar tanrının çocukları olarak görülürdü. Onların çektiği acı bir anlamda insanlığın işlediği günahların kefaretinin ödenmesi anlamına geliyordu. Yoksullara yapılan yardım cennete giden kapıyı aralayan bir hayırseverliğin göstergesiydi. İşe gelince, gündelik ihtiyaçların karşılanmasına yönelik küçük üretim mekanik, düzenli bir iş disiplini gerektirmiyordu. Zanaatkâr severek yaptığı işinin efendisiydi.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gelişen kapitalizm, geleneklerin ve dinin etkisi altındaki "tembel" ve yoksul halkı inzibat altına almaya girişti. Şehirlere göç eden kırsal nüfusun fabrikanın katı disiplinine alıştırılması gerekiyordu. Kapitalist iş ahlakına göre geleneksel yoksul halk, pis ve tembeldi; norm dışı hayatıyla akılcı bir üretimsel/toplumsal düzene bir engel, bir tehdit oluşturuyordu. Yoksul halk fabrikanın katı kurallarına uyum göstermeye, sevilecek, anlam yüklenebilecek hiçbir yanı olmayan yabancılaştırıcı rutin üretime katılmaya zorlanmalıydı. Bunun için fabrikada çalışmadan yaşamanın imkânsız hale getirilmesi gerekiyordu. Ama toplumda sakatlar, yaşlılar, hastalar, fabrikadaki zor çalışma şartlarına dayanamayacak zayıflıkta insanlar vardı. XIX. yüzyılda kurulan yoksul yurtları devlet yardımının sağlandığı yegâne yerlerdi. Burada kalan yoksullara

ancak hayatta kalmalarına yetecek kadar gıda veriliyordu. Gardiyan dayağının rutinden sayıldığı bu yurları çevreleyen yüksek duvarlardan dışarı sızan haberler o kadar korkunçtu ki ancak gerçekten çaresiz ve çalışamayacak durumda olanlar bu yurtlarda kalmak için başvuruyordu. Çalışan işçilerin hallerine şükretmesini sağlamak için yoksul yurtlarındaki koşullar en yoksul işçininkinden daha kötü tutuluyordu. Yoksullara tekbiçimli, standart, düzenli bir davranış modelini zorla benimsetmek görevi sadece fabrikaya ve yoksul yurtlarına düşmüyordu; hapishaneler, akıl hastaneleri, okullar ve kışlalar da "ne yapacağı belli olmayan" yoksulları disiplin altına almaya çalışıyordu. (Fabrikada) çalışmayı evrensel bir kural haline getiren XIX. yüzyıl kapitalizmi tam istihdam ideolojisini savunur gibi görünse de, işsiz bir yoksullar kitlesi, gelecekte ihtiyaç duyulabilecek yedek bir işçi ordusu oluşturması ve işçilerin pazarlık güçlerini ellerinden alarak ücretlerin çok düşük seviyelerde tutulmasını sağlaması açısından kapitalizmin işine geliyordu.

XX. yüzyılın ilk birkaç onyılında işsiz yoksulların durumunda bir iyileşme olmadı ancak kapitalist üretim/kurumsallık içindeki yeri güçlenen işçi sınıfının yaşam koşullarında göreli de olsa bir yükseliş oldu. Ancak işçi ücretlerinin ve sosyal hakların önemli ölçüde arttığı, kitlesel üretimin, istihdamın ve tüketimin birbirini beslediği asıl dönem II. Dünya Savaşı sonrası kurulan ve 1970'lerin başına kadar süren sosyal refah devleti dönemidir. Bu dönemde sosyal eşitsizliklerin keskin köşeleri törpülenerek eşitsizliğe meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan sosyal refah devleti eğitimli, sağlıklı, sisteme saygılı bir işçi kitlesinin yaratılmasını toplumsal yeniden üretim sürecinin önemli önkoşullarından biri olarak görmektedir. İşsiz yoksulların durumu ise daha farklıdır. Piven ve Cloward'ın da belirttikleri gibi kapitalizm genellikle işsizliğe eşlik eden toplumsal kargaşa ve itaatsizlik dönemlerinde yoksulluk yardımının kapsamını genişletmekte, siyasal/toplumsal istikrar sağlandıktan sonra bu

yardımları azaltmaktadır. ABD'de 1940'larda ve 1950'lerde yoksulluk yardımı kısıtlıyken 1960'larda bu yardımda büyük bir artış görülmüştür. 1960'lar göç sonucu büyük kentlerde işsiz, yoksul bir siyah kitlenin oluştuğu, sivil, sosyal haklar talep eden, ırkçılık karşıtı hareketlerin güçlendiği, şiddetin, ayaklanmaların arttığı, siyahların geleneksel partilerden (Demokrat Parti'den) kopmaya başladığı bir dönemdir. 1960'lardaki yoksulluk yardımları siyahların toplumsal/siyasal ayaklanmasını yumuşatmak amacıyla devreye sokulmuştur.

İşverenler hiçbir zaman yoksulluk yardımlarının artırılmasından hoşnut olmamışlardır. Onlar açısından piyasa ideolojisiyle çelişen bu tür yardımlar, yoksulların tamamen piyasanın insafına terk edilmesini engellemekte, işverenlerin işçiler üzerindeki gücünü azaltarak çalışma disiplinini zayıflatmaktadır. 1970 başlarında Fordist büyük üretim sisteminin krize girmesi, sosyal yardımların patlama yaptığı bir döneme denk düşer. İşverenler ve devlet, sendikalara karşı büyük bir baskı ve sindirme politikası başlatır. Ücretler ve yoksulluk yardımları azaltılır. Sanayi ülke içindeki ve dışındaki ucuz işgücü bölgelerine kayar, küçük ölçekli, esnek üretim ve geçici işçi çalıştırma uygulaması yaygınlık kazanır. Douthwaite'in de belirttiği gibi 1970 sonlarından başlayarak özellikle genç olmayanlar ve vasıfsızlar arasında işsizlik patlaması yaşanır, işsizlik yardımları sınırlanır. 1980 sonrasının neoliberal/muhafazakâr yönetimleri, kaynakları toplumun yoksul kesiminden zengin kesimine aktaran ekonomik politikaları yürürlüğe koyarlar. Yeni sağ ideolojiye göre yoksullar yapabilecekleri işler var olduğu halde çalışmayıp sosyal yardımla geçinen tembel asalaklardır. ABD, yeni sağın alt sınıf olarak adlandırdığı yoksullara ırkçı bir temelde yaklaşır; "kriminel çok babalı" çocukları olan, evli olmayan, işsiz, siyah anneler refah devleti sömürücüleri olarak hedef gösterilir. Yeni sağ, işsizliğe çözüm olarak sosyal yardımlardan istifade edeceklere –genellikle– kamusal kuruluşlarda

çalışma yükümlülüğü getiren bir sistem (workfare) önerir. Ancak Nash'in de belirttiği gibi daha sonra neoliberal politikaları benimseyen sosyal demokrat partilerin de (İngiliz İşçi Partisi) bu sistemi uygulamasıyla birlikte bu konuda geleneksel sağ/sol farklılığı ortadan kalkmıştır. Öte yandan, neoliberal devletin yoksullara önerdiği işler düşük ücretli, güvencesiz, geçici işlerdir. Sanayisizleşmeyi ve işçi çıkarmayı yapısal olarak üreten post-Fordist dönemde yoksullara çalışma karşılığında sosyal yardım önermek yoksulluğu azaltmaktan çok, yoksulları denetim ve disiplin altına almayı amaçlamaktadır.

Sosyal refah uygulamalarının büyük ölçüde son bulmasının önemli bir nedeni küreselleşmiş, ulus-aşırı sermayenin kendini yerel, ulus devlet çerçevesi içinde oluşmuş bir sosyal angajman sisteminden kurtarmak istemesidir. Ancak bu, meselenin sadece bir yanıdır. Bauman'ın da dikkat çektiği gibi Batı'da 1980 sonrası seçmenlerin çoğu sosyal refah devleti politikalarına açıkça karşı çıkan partilere (tüm büyük partiler bu konuda fikir birliği içindedir) oy vererek tercihini sosyal eşitsizlikten, yoksulların sokağa terk edilmesinden yana kullanmaktadır. Postmodern toplumun tüketici-seçmenleri daha az vergi ödemek adına devletin yardım kısma politikasını desteklemektedir. Tüketiciler bireysel (tüketimsel) tercihlerinin, çıkarlarının dışındaki genel (sosyal) kanuni kısıtlamalara, düzenlemelere karşı çıkmaktadırlar (neoliberalizmin deregülasyon uygulamalarının sosyal/tüketici desteği bu çerçevede oluşmaktadır). Eski kapitalizmdeki çalışan çoğunluğun kendi içindeki sınıfsal dayanışması postmodern toplumda yerini tüketici çoğunluğun kendi içindeki "cüzdanlar dayanışmasına" ya da "kötülük dayanışmasına" bırakmıştır. Topluma aynı, genel hizmetler sunan sosyal refah devleti anlayışı postmodern toplumun farklılığı ön plana çıkaran tüketici söylemiyle çelişmektedir. Örneğin postmodern tüketici daha fazla vergi verip genel (kalitesiz) sağlık, sigorta, eğitim vb kamu hizmetlerinden yararlanmaktansa devletin bu alanları finanse etmeyi bırakarak

ondan daha az vergi talep etmesini istemekte, bu tür hizmetleri kendi tercih edeceği özel şirketler yoluyla, paralı olarak elde etmeyi daha uygun bulmaktadır. Bu durumu değerlendiren devlet, kamusal hizmetlere gitgide daha az fon ayırarak kaliteyi düşürmekte, bu hizmetlerin özelleştirilmesi için kamuoyu oluşturmaktadır. Kamusal hizmetlerin kalitesindeki büyük düşüş bu alandaki özel sektörün de kaliteyi düşürmesine yol açmakta, kaliteli hizmet içinse tüketiciden büyük paralar talep edilmektedir. Olan bu özel hizmetleri elde edecek paraya sahip olmayan yoksullara olmaktadır. Büyük sermayeyle işbirliği içindeki medya her gün sosyal yardımları hileli biçimlerde kullanan "sorumsuz" yoksulları haber yapmakta, böylece kamuoyunda, devletin bu alana harcadığı paranın tamamen bir israf olduğu izlenimi yaratılmak istenmektedir.

Eski kapitalizmde yoksulların az da olsa bir pazarlık gücü vardı çünkü yoksullar kitlesel emek kullanımına ihtiyacı olan kapitalizm için bir yedek işgücü ordusu oluşturuyorlardı. Post-Fordist kapitalizm ise yığınsal bir emek gücüne ihtiyaç duymamaktadır. Bu durumda yoksullara yapılan yardım, sistem açısından –gelecekte de– karşılığı alınamayacak bir "kötü yatırım" olup çıkmaktadır. Eskiden üretkenlik artışı büyük üretimle ve fazla sayıda işçi çalıştırmakla birlikte anılırken bugün işçi çıkarmak, çalışan sayısını azaltmak üretkenliği artırmanın bir koşulu olup çıkmıştır. Kapitalist ülkelerde işsizlik rakamları arttıkça borsalar yükselmektedir. Bu koşullarda yoksulları tembellikle, çalışmamakla eleştiren kapitalist çalışma ahlakı söyleminin içi tamamen boşalmaktadır. Öte yandan yoksullar genellikle seçmen kütüklerine kayıtlı olmamaları, seçimlerde oylarını ortak bir biçimde kullanamamaları vb nedenlerle politik partilerce dikkate alınmamaktadırlar. Her bireyin kendi başarısından/başarısızlığından kendisinin sorumlu tutulduğu postmodern toplumda yoksulluk kişisel kusur, tembellik vb nedenlerle hak edilen bir durum olarak ele alınmakta, böylece onlara karşı oluşturulan kayıtsız-

lık ve duyarsızlığa meşru bir temel sağlanmaya çalışılmaktadır. Yoksulların marjinalleştirilip izole edilmesinin diğer bir yöntemi de onların suçlulaştırılmasıdır. Yoksullar medyada okulu terk eden suçlu çocuklarla, dilencilerle, şiddet olaylarıyla, soygunlarla, alkol ve uyuşturucu bağımlılarıyla birlikte anılmakta, suçluların devletin sosyal yardımlarını kullanan kesimden çıktığı söylencesi yaygınlaştırılmaktadır. Medya, polis ve orta sınıf tüketici çoğunluk, kanun ve düzen için bir tehlike oluşturduğu düşünülen yoksulları, bu "olağan şüpheliler"i, gettolarda izole etmek, caddelerden ve kamusal yerlerden "temizlemek" için işbirliğine girmişlerdir.

Yoksullara atfedilen alt sınıf kavramı, soğuk savaşın sona erdiği dönemde ortaya çıkmıştır. Bireysel güvence yokluğunun had safhaya ulaştığı postmodern toplumda içsel gerginliklerin, iktidara karşı kolektif bir muhalefete yönelmemeleri için sistemce üretilen dış ya da iç düşmanlara karşı kanalize edilmeleri gerekmektedir. Bu nedenle iktidar, yoksul alt sınıfı iç düşman ilan etmiştir. Bu yaklaşıma göre alt sınıftan insanlar hastalıklı, ahlaksız, toplumsal değerlere düşman ve ıslah edilmesi mümkün olmayan bir kesimi temsil etmektedir. "Sağlıklı toplumsal çoğunluğu" bu "suçlu azınlıktan" korumak çin suç ortamını besleyen sosyal yardım kurumları lağvedilerek daha çok hapishane ve karakol inşa edilmeli, suçlulara verilen cezalar ağırlaştırılmalıdır. Tüketici/seçmen çoğunluk iktidarın bu uygulamalarını desteklemekte, ABD'de idamı savunan adaylar seçimleri kazanmaktadır. Öte yandan reel sosyalizm çöktükten sonra üçüncü dünyanın yoksul ülkeleri "dış düşman" ilan edilmiştir. Bu ülkeler medyada kabile savaşları ve katliamlarla, uyuşturucu baronlarıyla, silah kaçakçılığıyla ve açlıkla birlikte anılmaktadır. Kendi yoksullarını gözden çıkaran Batı, üçüncü dünyanın yoksul uluslarını ziyadesiyle gözden çıkarmıştır. Kendi ülkelerinin yoksullarına karşı her türlü yükümlülükten feragat eden Batılı tüketici çoğunluk üçüncü dünyalı göçmenlerin sınır dışı edilmesini ve devletin ku-

rumsal ırkçılık uygulamalarını desteklemekte, ırkçı partilere verdiği oyu artırmaktadır. Chossudovsky'nin de belirttiği gibi 1980 sonrasında IMF ve Dünya Bankası'nın üçüncü dünyaya dayattığı yapısal uyum programları sonucu bu ülkelerde işsizlik ve yoksulluk artmış, sosyal yardımlar büyük ölçüde budanmıştır. Bu durum global işgücü maliyetinin olabildiğince düşürülmesini hedefleyen neoliberal iktisat politikalarıyla uyum içindedir.

Ötekine saygı ve hoşgörü, çokkültürlülük vb postmodern söylenceler günümüzde gitgide inandırıcılıklarını yitirmektedir. Ne Dünya Bankası'nın üçüncü dünya ülkelerine sağladığı sözde yoksulluk yardımı fonları ne de yardım konserleri yoksulluğu üreten neoliberal kapitalizmin temel mantığıyla çelişmekte, tersine bu mantığı gizlemektedir. Bu mantık, ekonomik aklın etik ve vicdan üzerindeki tahakkümünü temsil etmektedir. Tüketici çoğunluk yoksullara yönelik bir vicdani ve etik kaygıya sahip değildir artık. Tarih boyunca hiçbir toplum yoksullarına karşı bu kadar kayıtsız ve yabancı olmamıştır. Bu durumda yoksulluktan kurtulmak ancak yoksulların kendi seslerini yükseltmeleri, dayanışmaları, küresel, antikapitalist bir muhalefet ağı oluşturmalarıyla mümkündür.

Virgül, Mart 2003, sayı 60

KİTLE PARTİSİNİN DÜŞÜŞÜ

Weber'in "demokrasinin çocukları" olarak adlandırdığı siyasi partiler, kapitalizmin ve burjuva demokrasisinin gelişiminin hızlandığı XIX. yüzyılda politik sahnede yer almaya başlamışlardır. Yığınsal bir güce erişen işçi sınıfı, partisi vasıtasıyla parlamentoda temsil edilerek kapitalizmin siyasi kurumsal yapısı içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Modern anlamda kitle partilerinin kurulması ise 1920'li yıllarda gerçekleşmiştir. 1920 sonrası dönem otomasyona, seri üretime dayalı fabrika sistemini temsil eden Fordizmin ve bilimsel yönetim ilkelerini fabrikada hayata geçiren Taylorizmin hâkim olduğu bir dönemdir. Fordist fabrika tek bir ürünün seri olarak üretildiği, merkezi ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş, işbölümünün emir komuta zinciri içinde gerçekleştiği, yöneticilerin altındaki hiç kimseye inisiyatif tanımayan, disiplin ve itaatin esas olduğu, işçilerin neredeyse tamamının erkek olduğu bir yerdir. İşçi kitle partilerinin yapısı da yukarıdaki fabrika modeline oldukça benzemektedir. Bu partiler bürokratik, merkezi ve hiyerarşik bir şekilde örgütlenmişlerdir. Üyelerine inisiyatif tanımak yerine onlardan merkezin kararlarına itaat etmelerini ve sadık olmalarını beklerler. Parti, yönetim yapısı ve üyeleri açısından erkek egemen bir niteliğe sahiptir. Kitlesel üretim/kitlesel oy, birbirine eş metaların (aynı metanın) büyük ölçekte üretildiği merkezileşmiş fabrika/birbirlerine eşit işçi kitlesi-

nin içinde örgütlendiği merkezi parti, güçlü, homojen işçi sınıfı/güçlü monolitik ulus devlet bu dönemin dikkat çeken olgularıdır. Benton'ın da belirttiği gibi (*Yeni Zamanlar*'ın içinde) o dönemde işçi sınıfının iktidara ulaşma yolunun devleti ele geçirmekten geçtiği, bunun da ancak parti vasıtasıyla gerçekleşebileceği düşünülmektedir. Parti, işçi sınıfını temsil eden, onunla bütünleşmiş öncü güçtür, modern prens'tir. Öte yandan Fordizmin en "mükemmel" bir şekilde uygulandığı yer, merkezi planlamanın egemen olduğu o dönemin Sovyetler Birliği olmuştur. Lenin Taylorizmi benimsemiştir. Merkezi, hiyerarşik, bürokratik, disipliner, ulusal çapta bir fabrika sisteminin aynı özelliklere sahip bir işçi partisiyle böylesine eşgüdüm içinde olduğu başka bir ülke yoktur.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra 1960'lara kadar süren dönem Fordizmin ve kitle partisinin "altın yılları" olmuştur. İşçi sendikalarının desteklediği, üye sayıları patlama yapmış işçi kitle partileri Keynesyen ekonomik politikalardan esinlenen sosyal refah devletinin önemli bir parçasını oluşturmuşlardır. Sosyal güvencelerle desteklenmiş yüksek bir ücret seviyesi, bir yandan Fordizmin gereksinim duyduğu kitlesel tüketim talebini canlı tutarken öte yandan işçi sınıfını konformist bir yaşam tarzıyla bütünleştirmiştir. Panitch'in de belirttiği gibi işçi-işveren-devlet üçlüsü arasındaki bir uzlaşmaya dayalı bu korporatist sistem, devlet etrafında yapılanmış bir sınıf işbirliğini temsil etmektedir. Bu dönemde sosyal demokrat işçi partileri, kapitalizmle radikal bir hesaplaşmaya yönelik yaklaşımları tümüyle terk etmişlerdir. Toplumsal entegrasyonu sağlamada önemli bir rol üstlenen işçi kitle partileri yerel örgütleri vasıtasıyla üyelerine sosyal ve politik bir kimlik sağlamaktadır. Kitle partisinin modernliğini öven siyasetbilimci Duverger, bu partileri demokratik evrimde ileri bir aşama olarak görecektir.

Yukarıdaki tablo 1960'ların sonuna doğru değişmeye başlar. Kapitalizmin hizmet sektörüne yönelmesi, tüketimin ve kültürün tek

yönlü olmaktan çıkarak çeşitlenmesi, kadınların yoğun olarak üretime katılması, özel hayat alanlarının önem kazanarak politikleşmesi var olan kurumsal, bürokratik, hiyerarşik örgütlenmelere karşı bir tepkiyi beraberinde getirir. 1960'ların Yeni Sosyal Hareketleri (feminist, eşcinsel, savaş karşıtı ve ekolojik hareketler) yatay, ağsal, esnek örgütlenmelere sahiptir. Öte yandan 1968 hareketi merkeziyetçi, bürokratik işçi partilerine karşı bir tepkiyi açıkça dile getirmiştir. Bu süreçte hiyerarşik, piramitsel, merkezi kapitalist yapıyı en çok zorlayan gelişme Fordist birikim modelinin içine düştüğü krizdir. 1960'ların sonundan başlayarak sanayide kâr oranları düşmeye başlar. Çözüm, işçi sınıfının refah devleti döneminde toplumsal değerden aldığı yüksek payı azaltmaktır. 1970'li yılların başları bu amaçla devletin sendikalar üzerinde kurduğu baskılara tanık olacaktır. Ancak güçlü işçi sendikalarının ve partilerinin mevcut olduğu bir ortamda krizden salt baskı kurarak çıkmaya çalışmak, çoktandır unutulmuş olan açık sınıf mücadelesini hortlatabileceği gibi, kapitalist devletin toplum gözündeki meşruiyetine de büyük bir darbe indirebilecektir. Bu nedenle kapitalizm çözümü kendi üretimsel/kurumsal yapısını değiştirmekte bulacaktır.

1970'li yıllar esnek uzmanlaşmaya dayalı, merkezsizleşmiş, küçük ölçekli üretimin yaygınlaşmasına tanık olur. Kumar'ın da belirttiği post-Fordist yeni üretim modeli değişken, akışkan haldeki tüketici talebine karşı çok hassas ve esnek bir sistemi devreye sokar. Tek bir ürünün baştan sona üretildiği büyük fabrikalar kapanmaya başlar ya da üçüncü dünya ülkelerine taşınır. İmalat sektörü güçsüzleşerek yerini bilgisayar, iletişim, enformasyon vb yeni hizmet ve teknoloji alanlarına bırakır. Büyük fabrika bölgeleri, sanayi merkezleri, kentleri düşüşe geçer. Merkezi toplu sözleşme sistemi yerini fabrika bazında sözleşme sistemine bırakır. Sendikaların, işçi sınıfına dayalı partilerin gücü azalır. II. Dünya Savaşı sonrasının sınıf uzlaşmasına dayalı, korporatist refah devleti sistemi son bulur. Kitlesel üreti-

min sonu kitle partisinin sonunu beraberinde getirir. Fordizmin egemen olduğu SSCB de krize girer. SSCB yöneticileri durumun ciddiyetini kavrayıp Fordist modelden kurtulmak için reformlara girişeceklerdir. Ancak merkezi planlamaya, esnemesi çok zor olan bürokratik-devletçi bir üretimsel/kurumsal yapıya sahip olan bu ülkenin kendini dönüştürmesi çok zordur. Sonuç 1980'lerin sonundan itibaren SSCB'de ekonominin iflas etmesi, bu ülkenin neoliberal, post-Fordist küresel kapitalizmin bir parçası haline gelmesidir. Bu süreçte politik yapı da dönüşüme uğrayacak, tek partili sistem son bulacaktır.

Batı'da büyük fabrikalarda gerçekleştirilen merkezi, kitlesel üretim biçiminin gerileyişi politik/kurumsal yapıda bazı değişiklikleri beraberinde getirir. Devlet tek iktidar merkezi olmaktan çıkar; iktidar mikro, esnek birimler halinde toplumun içine yayılarak ağsal bir karakter kazanır. Devlet merkezli bir politikaya odaklanmış olan temsili demokrasi düşüşe geçer. Kitlesel oy, kitle partileri zayıflar. İşçi sınıfının eski yekvücut, kolektif kimliği güç kaybeder. Sınıf, çalışanların tek kolektif, somut biçimi olmaktan çıkar. Toplum kültürel, cinsel, etnik vb topluluklardan oluşan parçalı bir görünüm kazanır. Bireycilik, tüketimcilik güçlenir. Bu gelişmelere kendini en çabuk adapte eden sağ partiler olur. 1980 başlarındaki Thatcherizm ve Reaganizm, piyasa popülizmine dayalı politikalarıyla orta sınıflardan geniş destek bulur. İşçi-kitle partileri ise kendilerini dönüştürmede yavaş kalırlar. Kitlesel işsizliğin ve refah devleti uygulamalarının terk edilmesinin neoliberal kapitalizmin meşruiyetini krize sokacağı beklentisinin yavaş yavaş sönmesiyle birlikte sosyal demokrat partilerin önünde iki seçenek kalır: Ya eskisi gibi geleneksel işçi sınıfına yönelik birer parti olarak kalacaklardır –ki bu durumda zayıflayan sanayi proletaryasına paralel olarak oylarının düşeceği kesindir– ya da post-Fordizmin, tüketim ve hizmet kapitalizminin yarattığı yeni toplumsal grupların, yeni sosyal hareketlerin desteğini almak için

daha esnek, daha az bürokratik, katı sınıf politikalarından uzak politikalara yöneleceklerdir; tabii bir de globalleşmiş büyük sermayenin onayını almak için neoliberalizmi ilke olarak kabul edeceklerdir. Sosyal demokrat partiler ikinci seçeneği tercih edecekler, geleneksel, eril tonlu, işçi yanlısı, üretimci söylemi hızla terk edeceklerdir. Sonuç "başarılı" olacak, "sosyal demokrat" partiler Batı'da birçok ülkede iktidara gelecektir.

Eskiden siyasal parti devlet ile toplum arasında bir aracıydı, kolektif çıkarları örgütleyen, temsil eden bir güçtü. Yeni toplumda bu aracılık görevi parti dışındaki örgütlenmelere kaymıştır. Hükümet dışı örgütler, sivil toplum kuruluşları, yurttaş inisiyatifleri, çıkar grupları, kadın, tüketici, çevre grupları, doğrudan eylem grupları, etnik örgütlenmeler, ekolojik gruplar, barış hareketleri, kürtaj, idam gibi tek bir konu etrafında oluşturulan gruplar partilerin merkeziyetçi, bürokratik politikalarından bir kopuşu temsil etmektedir. Bu hareketlerin bazıları anti-parti ya da alternatif hareketler olarak anılmaktadır. Yeni hareketler eski parti anlayışının bir parçası olan özel hayat/kamusal hayat ayrımını reddetmekte, özel yaşam alanlarının politikliğini kendi doğrudan eylemleriyle ifade etmektedirler. Öte yandan ulusal politikayla sınırlı olan partiden farklı olarak çevreci, mayın karşıtı, sınır tanımayan doktorlar/gazeteciler vb örgütlenmeler ulus-ötesi konularla da ilgilenmektedirler. Buna karşın 1980'lerden sonra yeni sosyal hareketlerin güçten düştüklerini, radikalliklerini büyük ölçüde kaybettiklerini, kapitalizmin mikro-muhalefeti asimile ettiğini belirtmek gerekir. Post-Fordist dağılmış üretime eşlik eden dağılmış muhalefet, postmodern dağılmış iktidara eklemlenmiştir.

1980'ler sonrası ulus devletin ve ulusal politikanın güçten düştüğü bir dönemdir. Ulus-aşırı küresel sermayenin çıkarları, ulusal politikanın ve ulusal siyasi partilerin hareket alanlarını son derece daraltmıştır. Sağ ve sol kitle partileri de neoliberalizmin küresel ge-

reksinimlerine uygun olarak birbirine çok benzer politik programlar önermektedirler. Siyaset merkeze yaklaşmış, merkez sol ile merkez sağ arasındaki fark gitgide belirsizleşmiştir. Sosyal demokrat partiler tabanlarına bir kimlik ve dayanışma ruhu sunma, konsensüs oluşturma vasıflarını yitirmişlerdir. Kitlesel işçi kimliğinin parçalanması, çok sayıda yeni kültürel kimliğin ortaya çıkması artık devleti ele geçirmeye yönelik monolitik, sınıfsal bir programın başarı şansını ortadan kaldırmaktadır. Postmodern toplumda kaygan, gelip geçici, parçalanmış hale gelen sadece tüketici talebi değildir; seçmenin politik talebi de aynı özelliklere sahiptir. Her seçimde aynı partiye oy veren "sadık seçmen" dönemi bitmiştir. Bireyselleşmiş tercihlerine göre davranan seçmen her seçimde farklı partilere oy verebilmektedir. "Kaypak" seçmen davranışının politikadaki karşılığı parti oportünizmidir. Depolitize, ürün çeşitliliğine dayalı bir tüketimin müptelası olmuş bir seçmen kitlesine denk düşen "ideolojik" temelli, tutarlı bir parti programı değil, esnek, sabit olmayan bir konular çokluğudur. Partilerin politikaları arasındaki farkların çok azaldığı bir ortamda sunulan siyasi ürünler birbirine benzedikçe bunların ambalajlanması ve pazarlaması özel bir önem kazanmaktadır. Partilerin, programların, esas olarak da adayların tanıtıldığı seçim kampanyaları herhangi bir metanın tanıtıldığı reklam kampanyalarından farklı değildir. Partilerin seçim kampanyalarını reklam şirketleri organize etmektedir. Partiler, piyasa araştırma ve danışmanlık şirketleriyle yakın ilişki içine girmişlerdir. Amaç bir ideolojiyi satmak değil, satacak bir politik konular/ürünler kombinasyonu bulmaktır.

Eski kitle partilerinin amacı mümkün olduğunca çok üye kaydetmekti. Parti, yerel teşkilatları ve üyeleri aracılığıyla toplumla ilişki kurardı. Dalton ve Wattenberg'in de belirttikleri gibi, yeni toplumda üye sayısı azalmış, üstelik, üyelerinin çalışmalara aktif olarak katılmadığı partinin politikası medya kanalıyla yürütülür olmuştur.

Seçim kampanyalarına endekslenmiş partilerin liderleri artık toplumla ilişkilerini televizyon vasıtasıyla kurmaktadırlar. Medyanın partiyle toplumu "yüz yüze" getirerek demokratik/politik iletişime katkıda bulunduğu yolundaki iddialara karşın toplumun siyasete katılımı gitgide düşmektedir. Yolsuzluk olayları partilere olan güveni iyice azaltmış, seçimde sandığa gitmeme yaygın bir seçmen davranışı olmuştur. Öte yandan deregülasyonun (kuralsızlaştırma) temel olduğu postmodern toplumda güç, yasamadan (parlamentodan) yürütmeye geçmiştir. Küresel sermayeyle doğrudan ilişki içindeki bir bürokratlar/teknokratlar yönetimi neoliberal politikaları hayata geçirmektedir. Partiler sisteminin toplum gözünde itibarını yitirdiği, ulus devlet çerçevesiyle sınırlı bir siyasetin imkânsızlaştığı bir dönemde muhalefete düşen, dünyadaki diğer kapitalist küreselleşme karşıtı hareketlerle dayanışma içinde parlamenter sistemin dışında doğrudan demokrasi deneyimlerini hayata geçirmektir.

Virgül, Ekim 2002, sayı 55

MODERN BUYURGAN AHLAKTAN POSTMODERN LIGHT ETİKLERE

İnsanlığın çok eski dönemlerinde ahlakla politika, bireysel ahlakla kolektif ahlak henüz ayrışmamıştı. Eski Yunan'da, hatta ortaçağda bile, hakikatle ahlak kısmen iç içeydi. Batı'da feodal ortaçağın ahlakı dinseldi, tanrıya karşı yerine getirilmesi gereken yükümlülükler, görevler temelinde şekilleniyordu. Ancak halkın gündelik yaşamı kilisenin kurumsal ahlakının denetiminin dışında kalan bir boyuta da sahipti. Ahlakla hakikati birbirinden ayırma konusundaki en önemli adımı XVII. yüzyılda Descartes attı. Ona göre kişinin hakikati bilmesi için ahlaklı olması gerekmiyordu. Descartes'ın bilimsel rasyonelliği ahlaktan koparan yaklaşımı XVIII. yüzyılda Aydınlanma düşünürleri tarafından daha da geliştirilecek ve bireyin kendinden vazgeçmesine dayalı Hıristiyan ahlak yerini bireyin kendini gerçekleştirmesine dayalı laik ahlaka bırakacaktı.

Bat-Ami Bar On ve Ann Ferguson'un da belirttikleri gibi (*Daring to be Good*'un içinde) Aydınlanma ahlakı bireysel rasyonelliğe dayanmaktaydı. Kant ahlaki hükümleri özel, belirli duygulardan ve bağlamlardan koparark aklı ahlakın temeli haline getirecekti. Kategorik yükümlülük vasıtasıyla bireyin ahlaki yargıları rasyonel bir evrensellik kazanacaktı. XVIII. yüzyılın evrenselci seküler ahlakı eşitlik ve insan hakları bazında şekillenmekteydi. Evrenselliğin bireyci-

liğin dolayımıyla gerçekleşeceği varsayılıyordu. Adam Smith her bireyin özel çıkarı ve mutluluğu peşinde koşmasının otomatik olarak toplumun ortak mutluluğunu yaratacağı düşüncesindeydi. Bu ahlaki egoizm özellikle piyasa bireyinin haklarının yüceltildiği XVIII. yüzyılın "liberal atmosferiyle" uyum içindeydi.

Modernliğin "eşitlikçi," evrenselci, bireyci ahlakı XIX. yüzyılda bir kırılmaya maruz kaldı. İşçi ayaklanmaları burjuvaziye toplumu sadece bireyci değerlerle bir arada tutmanın mümkün olamayacağını, kapitalizmin kırılganlığını göstermişti. İşte bu nedenle, XVIII. yüzyılın haklarla ilişkilendirilen ahlak söylemi XIX. yüzyılda yavaş yavaş yerini yurttaşların devlete ve topluma yönelik yükümlülüklerinin vurgulandığı bir görevler söylemine bıraktı. Siyasal ve kültürel planda modernliğin gönlünde yatan bir "görev toplumuydu" ve modernliğin "oğlu" olan faşizm "hak yok görev var" söylemiyle modernliğin bu eğilimini varabileceği son noktaya kadar götürecekti. Öte yandan işçi sınıfının mücadelesi toplumsal hakların korunması ve genişletilmesi yönünde bir basınç oluşturuyordu. Modernliğin ulus devleti toplumsal eşitsizliklere karşı yükselen tepkileri ortaçağdaki gibi dinsel ya da cemaatçi bir ortaklık, dayanışmacılık duygusu yaratarak kontrol altına alamazdı. Bu nedenle çözümü ahlakı toplumun gündelik ilişkilerinden koparark kurumsal bir yapı –adalet mekanizması– içine yerleştirmekte buldu. Bauman'ın da belirttiği gibi (*Post-modern Etik*'in içinde) toplumu uygarlaştırma misyonu yüklenen modernliğin ulus devleti, yasa ve adalete dayalı soyut, soğuk, yasal bir ahlaki evrensellik kurmaya girişti. Modernliğin yasalara dayalı ahlakı Nietzsche tarafından kölelerin, zayıfların, sıradan insanların bir komplosu, dayatması olduğu savıyla eleştirilecekti. Nietzsche yoksulların "hıncına" prim vermeyen bir tür soylu ahlakından yanaydı. Öte yandan, Bauman'ın da dikkat çektiği gibi (*Parçalanmış Hayat*'ın içinde), hâkim sınıfın toplumdaki "karanlık güçleri", "ne yapacağı belli olmayan kitleleri" kontrol etmek için her alanda bir

ahlaka, bir kodlar sistemine ihtiyacı vardı. Ancak ezilenlerin evrensel kısıtlayıcı ahlaki direktiflere, kodlara, ilkelere, yasalara ihtiyacı yoktu! Kitleler geçim mücadelesi içindeydi ve haksızlığa, adaletsizliğe maruz kaldıklarında tepki vermek, ayaklanmak için burjuvazinin evrensel ahlaki normlarına gereksinim duymuyorlardı!

Soyut ve formel bir adalet ve yasalar sistemi, kapitalizmin içinde kutuplaşmalara yol açtığı bir toplumu bir arada tutmak için yeterli değildi. Yurttaşların ulus devlete sadakatini artıracak bir ahlaki, manevi değerler sistemine ihtiyaç vardı. Comte yurttaşların topluma yönelik görevlerinden, genel çıkardan, vatani görev ve vatan sevgisinden bahsedecekti. Durkheim da toplumsal dayanışmayı sağlamak açısından ahlaki ve manevi görevlerin, kolektif davaların öneminden, disiplinden dem vuracaktı. Modernlik, Hıristiyanların tanrıya karşı görevleri yerine seküler yurttaşların devlete karşı manevi, ahlaki görevlerini, yükümlülüklerini geçirmişti. XX. yüzyılın ortalarına kadar sürecek olan katı, baskıcı, disipliner bir normlar sistemi ulusu ahlaki bir birlik olarak kaynaştırmak istiyordu. Modern ahlak bir tür "laik görev diniydi." Birey kendini vatanına, ailesine, işine adamalıydı. Bireyin kendisini yüce davalara, değerlere, görevlere kayıtsız şartsız adaması modernliğin önemli özelliklerinden biriydi. Burjuva kurumsallığının liberalizmden korporatizme uzanan yelpazesi içinde ikincisine yaklaştıkça göreve, organik ulusal birliğe, bireyin kolektife tabiyetine, "vatan-aile-iş" üçlemesine yapılan vurgu artacak, eskinin tanrı buyruklarının yerini laik otoritenin direktifleri alacaktı. Modernliğin egemen burjuva kanadının ahlakı ulusa ve devlete dayanıyorsa modernliğin muhalif sosyalist kanadının ahlakı işçi sınıfına ve partiye dayanıyordu. Her iki durumda da bireyin kendini kolektif bir davaya adamasını, kendini feda etmesini buyuran, otonom bireyi disiplin altına almaya çalışan eril bir ahlak söz konusuydu.

Modernlik ahlakı kamusal ve özel olmak üzere ikiye ayırmıştı.

Yukarıda bahsettiğim kamusal alana ait ahlak eril akla dayalı bir ahlaktı. Çalışma ahlakın temel dayanaklarından biriydi, tembellik ahlaksızlıktı. Modernliğin katı ahlakı bireylerde suçluluk duygusu yaratarak onları göreve çağırıyor, disipline ediyordu. Kamusal alana sokulmayan kadınların içine sıkıştırılmak istendiği özel alana gelince: Bu alan da yine eril bir ahlak sistemince kuşatılmıştı. Eril kamusal alandaki sınıfsal ve cinsel eşitsizliğe özel alanda toplumsal cinsiyet bazında eşitsiz bir biçimde kurulan eril bir cinsel ahlak eşlik etmekteydi. Aile reisinin erkek olduğu özel alanda kadında bekâret ve iffet aranıyor, kadının yaptığı zina affedilmezken erkeğin çapkınlığı, zinası hoşgörüyle karşılanıyordu. Jaggar'ın "Feminist Etik" adlı yazısında belirttiği gibi (*The Blackwell Guide to Ethical Theory*'nin içinde) Batı'da öznenin ahlakı onun akıl kapasitesiyle ölçüldüğü ve kadınların aklının erkeklerinkine kıyasla gelişmemiş olduğu varsayıldığı için kadınların erkeklere göre daha az ahlaklı olduğu düşünülüyordu. Modernlik geleneksel toplumlardan farklı olarak duyguları ahlakın dayanağı olmaktan çıkarmıştı ve olumsuzladığı duyguları kadınlarla özdeşleştirdiği için kadınsal ahlakı değersiz ve tehlikeli buluyor, onu aile çerçevesi içinde disiplin altına almak istiyordu. Böylece formel adaletin egemen olduğu kamusal alan eril ahlakın hüküm sürdüğü birincil önemde bir alan olarak öne çıkarken ikincil önemdeki özel ahlaki alan "kadının tekinsizliğinin" yansıdığı bir alan olarak görülüyordu. Modernlik "çareyi" aile reisi erkeğin gücünü artırmada ve aileyi milli davanın bir parçası haline getirmede bulmuştu. Lipovetsky'nin de belirttiği gibi modernlik için ailesiz ahlak, ahlaksız vatan olmazdı. Modernliğin cinsel ahlakı cinselliğin disiplin altına alınmasına dayanıyordu. XIX. yüzyılın seküler tıbbı cinsel hijyen bahanesi altında mastürbasyonu, "ters ilişkiyi," oral seksi "yasaklayacaktı." Modernlik başta eşcinsellik olmak üzere "marjinal" cinsellikleri baskı altına alacak, Hıristiyanlıkta günah olan cinsel edimler modernlikte hastalık olarak adlandırılacak, damgalanacaktı. Modernliğin sosya-

list hareketi de baskıcı eril bir cinsel ahlaka sahipti. Modernlikte bireysel olan politik addedilmediği için bireysel alana ilişkin değerler eril, disipliner kamusal alana ait kodların basıncı altında kalacaktı. Ancak 1960'larda "cinsel devrimle," postmodern topluma geçişle birlikte cinsellik (özellikle kadın cinselliği) eril, kamusal, otoriter ahlaki kodların dışında bir alan oluşturmaya başlayacaktı. Feminist hareketin "bireysel olan politiktir" sloganı en çok akılda kalan sloganlardan biriydi, ama en az bunun kadar önemli bir başka sloganları daha vardı: "Bireysel olan ahlakidir." Buradaki ahlak, modernliğin soyut, formel, bedensizleştirilmiş resmi kamusal ahlakından farklı olarak kadın bedeninden, bu bedenin pratiğinden kaynaklanan, modernliğin kurduğu özel/kamusal karşıtlığını ortadan kaldırmaya çalışan, adaleti "resmi toplumun" tekelinden kurtarıp özel hayatın ayrılmaz bir parçası haline getirmeyi amaçlayan bir ahlaktı.

1960'lardaki Yeni Sosyal Hareketler ve "cinsel devrimle" birlikte modernliğin evrenselci, katı, disipliner, üniter ahlakı topa tutulmaya, hazcı, özgürlükçü bir etik öne çıkmaya başladı. Cinsellik modern ahlaktan koparak serbestleşti. Modernliğin cinselliğe suçluluk duygusunun eşlik ettiği, bireyleri "kasan" ahlakı yerini hazzın ertelenemezliğine bıraktı. Lipovetsky'nin de belirttiği gibi yeni muhalefet baskıcı, normalleştirici kodlara, aile değerlerine, eril orta sınıf geleneklerine karşı çıkıyordu. Modernlik suçluluk, görev ve konformizm duygularının eşlik ettiği süper egonun dönemi olarak adlandırılabilirse eğer postmodernlik de "şimdi ve burada" tatmin olmak isteyen, ahlaki kategorik yükümlülükleri, direktifleri hoşnutsuzlukla karşılayan, haz ve keyif peşinde koşan egonun dönemi olarak adlandırılabilir. Postmodern kapitalizm, artık tüketimin önünde bir engel haline gelmiş modernliğin katı ahlakını devre dışı bırakmak için 1960'lı, 1970'li yıllardaki muhalif hareketlerin kazanımlarını zaman içinde ticarileştirdi, esnek bir temelde kurumsallaştırdı, piyasa çeşitliliğinin parçaları haline getirdi. Ama bu nedenle yeni muhalif

hareketleri suçlamak doğru olmaz. Tersine bu hareketler ilk çıktıkları dönemde kapitalizmin her şeyi ticarileştiren yapısına eleştiri yöneltiyorlardı.

Modernliğin evrensel, üniter, disipliner ahlakından farklı olarak postmodernlikte fragmanter, esnek, çeşitli etikler söz konusuydu. Toplumsal cinsiyet, etnisite, din, kültür, meslek, yaş vb farklılıklar temelinde kurulan yeni toplumun etiği de parçalıydı. Postmodernlik, modernliğin ulus devlet yönetimindeki kolektif ahlaki "konsensüsünü" sarstı. Modernlikte vatan her şeyin üzerindeyken postmodernlikte bu rolü birey üstlendi. Aile, vatan, sınıf, devlet, parti için fedakârlık, kahramanlık yapma, kendini adama dönemi sona erdi, sert kategorik ahlaki yükümlülükler, soyut ve yüce direktifler gücünü kaybetti. Lipovetsky'nin de belirttiği gibi iş bireyin kendine ve topluma karşı bir görevi olmaktan çıktı, çalışma ve emek bir onur kaynağı olarak görülmemeye başlandı, esnek çalışma, serbest zamanı artırma yönündeki eğilim güçlendi. Postmodern toplum bir post-ahlak, post-görev toplumuydu. Bu toplumun minimal etikleri ne bir yükümlülük ne de yaptırım içermekteydi. *Light* bir etikti bu, "acısız", "bireyin keyfini kaçırmayan," hiçbir önemli fedakârlık gerektirmeyen, esnek, uzmanların tavsiyelerine göre her an değişen, "a la carte" normlardan oluşuyordu. Bu etik modernliğin vicdanları suçlulaştıran ahlakını bir kenara itmiş, başkalarına acımayı bireysel tüketimin keyfiyle, göz yaşarmasını gülmeyle barıştırmıştı! Postmodern etik bireyler için "kozmetik bir operasyon," bir "fitness etkinliği," bir "interaktif tüketim" olarak işlev görüyordu. Kolektif değerlerin, ahlakın aşındığı, sinizmin yaygınlaştığı postmodern toplum aynı zamanda etikler patlamasının yaşandığı bir toplumdu. Kürtaj, cinsellik, sigara, cinsiyet değiştirme, uyuşturucu, tıp, çevre, ötanazi, medya, doğum kontrolü, pornografi, moda, dilin kullanımı vb. Tüm bunlar farklı etiksel alanların konusunu teşkil etmekteydi. Şirket etiğiyle çevre etiği, medya etiğiyle tıp etiği, spor etiğiyle biyo-etik; tüm

bunlar etiksel çeşitliliğin ya da "etikler piyasasının" parçaları haline getirilmişti.

Modernliğin ahlakı bireye "yapışan," onun biyografisine eşlik eden kalıcı bir ahlaktı. Postmodernliğin etiği ise "durumcuydu!" Bireylerin vicdanı, medyanın zaman zaman düzenlediği yardım kampanyaları ya da Afrika'da açlık, savaş vb nedenlerle düzenlenen konserler vasıtasıyla "uyarılıyordu." Bu kesintili, "acil durumda oluşan" etik, gösterinin, *show-biz*'in, göstergeler dünyasının, etik piyasasının bir parçasını oluşturmaktaydı. Genellikle starların öncülüğünde gerçekleşen bu yardım kampanyalarında, yan dairedeki ya da mahalledeki muhtaç kişilerle hiçbir zaman yüzleşmek istemeyen televizyon izleyicileri ekrandan haber aldıkları durumlar için çek yazarak (ya da evdeki bilgisayardan elektronik havale yaparak) etik görevlerini yerine getiriyor, vicdanlarını rahatlatıyorlardı! Lipovetsky'nin de belirttiği gibi medyanın düzenlediği bu hayırseverlik kampanyaları izleyiciyi aynı zamanda eğlendirerek ondaki suçluluk duygusunu hafifletiyordu. Medya, devamlılığı olan bir vicdan, içselleştirilmiş bir görev duygusu yaratmaktansa izleyicilerin fazla çaba ve zaman harcamadan katılabileceği etiksel durumlar, ürünler sunuyordu. Modernliğin buyurgan, katı, direktiflere dayalı ahlaki dayatmalarından farklı olarak postmodern toplumun medyası izleyicilere ahlak dersi vermiyor, onları otoriter, soğuk normlarla sıkıştırmıyordu. Postmodern toplumun etiği, hayırseverliği keyif kültürüne eşlik eden "tasasız bir gönüllülük" çerçevesinde oluşmaktaydı. Neobireyci postmodern etik "değerlerin sıfır derecesinin" bir ürünüydü. Postmodernlik kolektif, dayanışmacı referanslara sahip olan değer yargılarına şüpheyle yaklaşıyor, onun yerine her mikro alandaki uzmanların "nötr" görüşlerini öne çıkarıyordu. Postmodern toplum etik ile profesyonelliğin "evlendiği," etiğin şirketler ve sanayi için bir "artıya" dönüştüğü bir toplumdu. "Doğa dostu" ürünler, kurşunsuz benzin, "ekolojik alışveriş," biyo-ürünler, "yeşil turizm," eko-endüstriler, atık arıtma tesisleri, şir-

ket içi etik kursları, etik komiteleri, işletmenin sosyal sorumluluğu, şirketin etik kodları; tüm bunlar uzmanlaşmanın daha da artmasını, yumuşak teknolojilerle yeni kârlılık alanlarının açılmasını, teknokratik iktidarın güler yüzlü bir görünüm kazanmasını, ekolojinin bir üretim faktörü haline getirilmesini beraberinde getiriyordu. Modernlik aklı araçsallaştırmıştı. Postmodernlik buna ilaveten etiği piyasa düzeyinde araçsallaştırdı, onu ticari bir değer, bir gösterge haline getirdi. Artık kendisine yapılan yatırımı geri öder hale gelen etik şirket kapitalizminin ayrılmaz bir parçası haline geldi.

Şimdi muhalefetin ahlakına gelelim. Modernliğin sosyalist ahlakı bilime dayandığını öne sürdüğü evrenselci, işçici bir ahlakı savunuyordu. Lenin ve Stalin döneminde muhaliflere yönelik sindirme ve katliamlar, nihai "bilimsel" hedefin, ütopyanın haklılığına kilitlenmiş, amacın aracı haklı çıkardığı bu ahlakın "doğal" sonuçlarıydı. Egemen sosyalist ahlak erildi; kadınları, eşcinselleri, "marjinal" cinsellikleri dışlıyordu. Marx'ın kurduğu XIX. yüzyılın "bilimsel sosyalizmi" siyahları, sömürgelerdeki yerlileri küçümsüyor, aşağılıyordu. Modernliğin burjuva kanadının otoriter ahlaki direktif ve kodlarına benzer kodlar sosyalist hareket için de geçerliydi; ulusal birliğe ve devlete adanmanın "yerini," işçi sınıfının birliğine ve partiye adanma almıştı. Özel hayat küçümseniyor, yaşamlarını kolektif davanın gereksinimlerine göre düzenlemeyenler "küçük burjuva" suçlamasıyla karşılaşıyordu. 1960'larda başlayan Yeni Sosyal Hareketlerin ilk işi bu otoriter sol ahlaktan kurtulmak oldu. Hiyerarşik, merkezi, buyurgan ahlak terk edildi, özel hayatın politik ve ahlaki olduğu vurgulanarak evrensel, soyut bir işçi davasına adanmaktan uzaklaşıldı. Kadınların, eşcinsellerin, siyahların, yaşlıların ve diğer birçok kesimin, grubun kendi özel durumlarından yola çıkan yeni etikler oluşturuldu. Örgütler içindeki her türlü ahlaki baskı ve direktif reddedildi. Soyut bir evrenselliğe, suçluluk duygusuna eşlik eden bir adanma ahlakı yerine özel koşullara yönelik, görevin yerine empati-

yi geçiren, bedenin pratiğini öne çıkaran anti-otoriter bir etiğe yönelindi. Ne işçi sınıfının ne de bir başka toplumsal grubun etiğinin diğerlerinkinden üstün ve öncelikli olmadığı dile getirildi. Artık ezilmek ya da iktidarın bakısına maruz kalmak etik açıdan kayıtsız şartsız "beraat etmek" anlamına gelmiyordu; artık iktidar devletten topluma doğru yayılarak çoğullaşmış, öznelerin bedenlerinden farklı iktidar çizgileri geçmeye başlamıştı. Örneğin Batılı beyaz bir genç erkek işçi kadınlara, eşcinsellere, travestilere, siyahlara, yaşlılara, hayvanlara vb karşı bir otorite, baskı, ayrımcılık uygulayabilirdi. Modernliğin ezilenler/ezenler ikili karşıtlığı postmodern toplumda yerini iktidar pratiklerinin baskısına maruz kalanların aynı zamanda başkaları üzerinde baskı kurabildikleri bir duruma terk etmişti. Bu nedenle yeni toplumda her muhalif kesim/grup kendi varlık koşullarından kaynaklanan bir etiği gerekirse diğer grupların olası tacizine karşı kararlı bir şekilde korumaya hazırdı.

Foucault iktidar ilişkilerinin her yerde olduğunu, toplumsal arenanın iktidar ve strateji oyunlarına sahne olduğunu, bu iktidar oyunlarını mümkün olduğunca az tahakkümle oynamaya imkân verecek bir ahlakın yaratılması gerektiğini söylemişti. Etik konusunda Nietzsche'nin görüşlerinden etkilenen Foucault, Eski Yunan'daki bireysel ahlakı büyük ölçüde olumluyordu. Ona göre bu etik, kurumsal, yasal, otoriter, disipliner bir sistem oluşturmuyordu; bir varoluş, haz etiğiydi. Bireyin kendine hâkim olması, kendini tutması, cinsel tutumluluğu, bireysel yaşamın bir sanat eserine dönüştürülmesi, bireyin kendi kendini yönetebilir hale gelmesi, yaşamın güzel bir varoluş olarak inşası, bireyin estetik bir duyarlıkla kendine özen göstermesi, kendine bakması, kendiyle ilgilenmesi, kendisine ilişkin etkinliği, kendi üzerinde çalışması bu etiğin parçalarıydı. Foucault Eski Yunan'daki bu etiğin eril cinsel gücü öne çıkaran bir elite mahsus olduğunu, kadınları ve ötekini dışladığını bir iki cümleyle belirtmişti ama görüşleri esas olarak eril azınlığın etik pratiğini olumlayan bir

hava taşıyordu. Foucault'nun etik konusundaki bu görüşleri feminist yazarlardan tepki gördü. Soper'e göre (*Up Against Foucault*'nun içinde) Foucault'nun Eski Yunan cinsel etiğine yaklaşımı eril merkezciydi, eril bir yurttaşlar elitinin arzusunu ve davranışlarını temel alıyordu. Etik, özel bir erkek uğraşı, bir kendine hâkim olma pratiği olarak öne çıkarılmaktaydı. Foucault'nun üzerinde konuştuğu etik özne erkekti, bu etik az sayıda erkeğe hitap eden bir etikti, kadınlara yönelik bir boyutu yoktu.

Foucault etiğin soy kütüğünü, etik bir sorun olarak arzunun soy kütüğünü yazdığını söylüyordu. Etik, bilinçli bir özgürlük pratiğiydi. Eski Yunan'da etik başkalarına özen göstermekten değil, kendilik kültüründen, kendine özen göstermekten geçiyordu. Kendine özen gösteren başkalarına da özen gösterirdi ama öncelik birincisindeydi. Foucault'nun bu görüşleri, mikro etiklerin yaygınlaştığı postmodern toplumda muhalif etiklerin bireyin özel yaşam kanalından geçmesi gerektiğine işaret ediyor. Şöyle bir soru gündeme geliyor: Çok sayıda meşru bireysel ve grupsal etiklerin yürürlükte olduğu relativist bir durumla mı karşı karşıyayız? Kolektif bir etiğin olanakları günümüzde mevcut değil mi? İlişkilerdeki tahakkümün payının azaltılmasını öneren Foucault'cu etik aslında bu sorulara bir cevap olarak yorumlanabilir. Artık modernliğin disipliner, buyrukçu, otoriter kolektif ahlakını benimseyemeyiz. Günümüz muhalefetinin "kolektif etiği" muhalif mikro etiklerdeki tahakküm karşıtı çizgilerin kesişmesinden, dayanışmasından doğabilir. Bu, öncelikle bir "asgari ahlaktır" ama anti-otoriter eğilimler, direnişler güçlenip ağsallaştığı ölçüde yaygınlaşır. Yersiz yurtsuz, hiçbir sabit konuma, yerleşik değere, grup ayrıcalıklarına prim vermeyen bir ahlaktır bu. Gruplar etiksel otonomilerini "korurlar" ama kendi etiklerinin diğer grupların etikleriyle yüzleşmesine, etkileşimine, melezleşmesine, dayanışmasına açıktırlar. Dışlanmışların ortak asgari ahlakı, otorite ve tahakküm ilişkilerine karşı olmaktır.

BİR SIĞINAK OLARAK CEMAAT

Ulusun, ulusal birliğin, ulus devletin, ulusal kimliğin çözüldüğü günümüzde cemaat ya da topluluk kavramı gitgide daha çok telaffuz edilmeye başlandı. Kapitalizmin ulus-sonrası, küresel bir evreye girdiği bir dünyada ulus-öncesi dönemi çağrıştıran bu kavram "gerici" bir özlemi mi ifade ediyor?

Avrupa'da kapitalizmi önceleyen dönem kırsal komünlerin, cemaatlerin, yerel yönetimlerin yaygın olduğu bir dönemdi. Üretim, tarım ve zanaatçılıkla sınırlıydı ve küçük ölçekte yapılıyordu. Ev ve geçim alanları birbirinden ayrılmamıştı. Farklı kültürler, diller, etnik topluluklar dağınık bir biçimde varlıklarını sürdürüyorlardı. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda "ulus inşası" süreci boyunca yerel diller bastırıldı, etnik, yerel, komünal oluşumlar düşman ilan edildi. Tek dil, tek kültür, tek ulus, tek devlet, tek pazar mantığı çerçevesinde farklı kültürler asimile edildi. Farklılıkları evrensellik mertebesinde "eritmeyi" hedefleyen otoriter Aydınlanma düşüncesi, ulusal homojenlik sağlamak adına farklı olanı, ötekini baskı altına aldı, dışladı. Bir "şüpheli," bir "suçlu" konumuna itilenler, sadece etnik, yerel topluluklar değildi. Kadınlar, beyaz Avrupalı olmayan ırklar da Aydınlanmanın evrensel normlarına göre tabi konumuna itildiler. Öte yandan, Bauman'ın da belirttiği gibi, kültürel asimilasyona ekonomik asimilasyon eşlik etti. İnsanlar kendi kendine yeterli komünal

ilişkiler ağından koparılarak baskıcı bir rutinin egemen olduğu fabrikalara doldurulduldular. Marksizmin tarihsel açıdan ilerici bulduğu bu süreçte, işçiler fabrikada panoptik bir gözetim ve denetime tabi kılındılar. Kışlada, hapishanede, okulda, akıl hastanesinde uygulanan katı disiplin benzer bir biçimde fabrikada da uygulandı. XIX. yüzyıl, küçük, cemaatsel topluluk biçimlerinin yerlerini evrenselliğe açılan büyük bir topluma, ulusa terk ettiği bir yüzyıldı. Muhalefet de artık yerellikle değil ulusal bir sınıfla, proletaryayla ve enternasyonalizmle tanımlanıyordu. İşçi sınıfının bir anlamda ulus sınıf ya da evrensel sınıf olma yönünde ilerlediği varsayılıyordu. Bu durum Stalin döneminde sosyalist anavatan ifadesiyle reel boyuta indirgenecekti. Fabrikaya geri dönersek, disipliner yönetim modeli XX. yüzyılda da kapitalist endüstrinin temel dayanağı oldu. Ancak özellikle Fordist seri üretim döneminde "bilimsel yönetimin" ışığı altında iş tatmini vb uygulamalarla fabrikada bir topluluk duygusu yaratılmaya çalışıldı. Fabrikaların civarında ilkokulu, kilisesi, hastanesi olan örnek "işçi köyleri" inşa edildi. Amaç işçi kitlelerinin fabrika içi olduğu kadar fabrika dışı hayatlarının da denetim altına alınmasıydı. Büyük sanayi üretimi çerçevesinde oluşan ulus, sınıf ya da ulus devlet modeli 1960'ların sonuna kadar Batı'da varlığını sürdürecekti.

1970'lerin ortalarından itibaren Fordist büyük imalat sanayi modelinin son bulmasıyla birlikte işçi sınıfı ve onun kolektif örgütleri gücünü kaybetti. Öte yandan sosyal refah devleti, yerini ulusuna karşı her türlü taahhütten ve sorumluluk altına girmekten kaçınan, güç kaybetmiş bir neoliberal devlete bıraktı. Deregülasyon (kuralsızlaştırma) politikalarıyla her türlü yasal, ekonomik, kurumsal taahhüt ortadan kaldırıldı, sosyal adaletten bahsedilmez oldu. Yeni dönemde sermaye artık başkalarını anbean gözetlemekle, denetlemekle, yükümlülük içerecek bir şekilde yönetmekle uğraşmak istemiyordu. Esnek, kısa süreli, küçük ölçekli yeni çalışma modeli eskinin

katı, merkezi, panoptik denetleme modelini gerektirmiyordu. İşin belirsiz, kalıcı becerilere, uzun sürecek uzmanlıklara ihtiyaç göstermeyen niteliğinin çalışanları güçsüz bir konuma itmesine paralel olarak bireysel performans ve rekabet ön plana çıktı. Çalışanların kendi kendilerini denetledikleri, verimliliğin emir komuta mantığının dışında arandığı yeni esnek çalışma anlayışı, eskinin doğrudan baskıcı denetimine oranla çok daha az masraf gerektiriyordu. Sosyal alanda da benzer bir gelişme yaşandı. Devlet artık kural koyuculukla, toplumsal entegrasyonla, ulusal kültürü oluşturmakla pek fazla ilgilenmiyor, bu tür konuları piyasaya havale ediyordu. Fabrikadan "part time" ofis/ev çalışmasına geçişe, disipliner okul sıralarından esnek, bilgisayar ve internet destekli eğitime geçiş eşlik etti. Eskiden merkezi bir norm altında kitleleri bir arada tutmak esasken postmodern toplumda çözülme, farklılaştırma aracılığıyla iktidar uygulaması yaygınlık kazandı.

Ulusu bir arada tutan bağların çözüldüğü, ulusal ve kolektif aidiyet duygularının zayıfladığı, atomizasyonun tarihte görülmemiş bir boyuta ulaştığı yeni toplumda, gündelik hayatta kalıcı, güvenilebilir, toplulukla ilgili olan ne varsa erimeye başladı. İş değiştirmenin hızlanmasına, ev değiştirmelerin, taşınmaların hızlanması eşlik etti. Mahalleler kalabalıklaşırken mahalle sakinlerinin birlikte aynı sosyal ortamı, etkinlikleri paylaşma süresi çok kısaldı. Esnafın yerini süpermarketlerin, bankaların vb almasıyla değişim ilişkileri yüz yüze olmaktan çıktı, kişiliksizleşti, formelleşti. Topluluk ve komşuluk ilişkilerinin zayıflamasına en küçük topluluksal birim sayılan ailenin çözülmesi eşlik etti. Tek başına yaşayanların sayısı kimi kentlerde, bölgelerde ailelerin sayısını geçti. Bireye gelince, eskiden sahip olduğu, ona hayat boyu eşlik eden bütünlüklü kimlik yapısı, esnek, duruma göre her an değişebilen, birbiriyle uyuşması zorunlu olmayan parçalardan oluşan yüzergezer bir kimliğe dönüştü. Ulusal, kolektif yapıların yok olduğu, belirsizliğin, güvensizliğin arttığı bir dönem-

de cemaatsel, kimliksel söylemler güç kazanmaya başladı. Lasch'ın da belirttiği gibi evrensel akla, ilerlemeye, modernleşmeye dayalı Aydınlanma projesinin, ırkı ve dini aşacağı düşünülen evrensel değerler sisteminin iflasıyla birlikte kolektif birlikteliğin ve dayanışmanın gerçekleşebileceği bir alan olarak topluluk (cemaat) kavramı yeniden gündeme geldi.

Eski kapitalizm ben/öteki, erkek/kadın vb ikili karşıtlıklar temelinde örgütleniyor, farklı olanı gayri meşru ilan ederek onu bir şekilde patolojikleştiriyordu. Üniter, homojen, seksist, ırkçı bir bütünlük anlayışı ötekini düşman olarak görüyordu. Rutherford'un da belirttiği gibi, postmodern kapitalizmde ise farklılıklar olumlandı. Kültürel farklılık "satmaya başladı." Egzotik tatiller, otantik, yöresel, yerel giysi ve çeşniler farklılaştırılmış tüketimin nesneleri haline geldi. Fark, tehdit edici bir olgu olmaktan çıkıp aranılan bir şey oldu. Öte yandan modernleşmenin tek kültürcülüğünden farklı olarak postmodern toplumda çok kültürcülük ideolojisi yaygınlık kazandı. Kültürel çoğulculuk olarak da adlandırılan bu yaklaşım farklı kültürlerin, toplulukların var oldukları şekliyle bir arada yaşamalarını olumluyordu. Liberal bir toleransı yansıtıyor görünen bu görüş, toplumdaki eşitsizlikleri "kültürel farklar" kavramı altında gizliyor, yoksulluğu kültürel çeşitlilik çerçevesi içinde muğlaklaştırıyordu. Postmodern kapitalizmin bir tür "uzlaşma manifestosu" olarak da yorumlanabilecek çok kültürcülük, insanlara şunu öneriyordu: "Herkes kendi doğrusunu, yolunu, farklılığını seçsin, bu her kişinin, her grubun meşru hakkıdır. Herkes seçtiği, bulunduğu yerde kalsın. Ama bu seçiminizden dolayı ileride zor duruma düşerseniz sakın yardım beklemeyin. Farklılığınızın sorumluluğu size aittir." İş hayatındaki öz denetim/yönetim ilkesi kültürel planda çok kültürcülükte ifadesini buluyordu. Birbirleriyle etkileşim, dayanışma ve güç birliği içinde olmayan, kendi içlerine kapalı bir yaşam süren, zaman zaman birbirleriyle çatışmaya giren cemaatler postmodern kapitalizm

için bir tehlike oluşturmuyordu. Farka "fark gözetmeden," kayıtsızlıkla bakan çok kültürcülük bir yandan egemen konumları meşrulaştırırken öte yandan avantajsız (muhtaç) konumda olanları piyasa ilişkilerinin insafına terk ediyordu.

Kolektif olan her şeyin çözüldüğü günümüzde bu durumun tek istisnası "etnik azınlıklar" olarak adlandırılan topluluklardır. Metropol ülkelere gelen göçmenler, etnik yabancılar olarak damgalanarak genellikle gettolarda yaşamaya mahkûm edilmektedir. Etnik getto içindeki aynılık konumu insanlara bir tür güven hissi verse de gettolar aslında "toplumsal çöpün" yığıldığı bölgelerdir. Toplumsal dışlanmanın, yoksulluğun, polis baskısının en çok hissedildiği yer gettodur. Getto dışarıya çıkışın neredeyse mümkün olmadığı, "faydasız tüketicilerin" gönülsüz olarak ikamet ettikleri, kuşatıldıkları, hareketsizleştirildikleri bir tür açık hapishanedir. Güvenli bölgelerde yaşamayı ilke haline getirmiş geniş bir toplumsal kesimin gözünde getto suçla özdeşleştirilmiştir. Dışlanmada ortaklık, getto üyeleri arasında kolektif dayanışma ve cemaat ruhunun oluşmasını otomatik olarak beraberinde getirmez. Kendilerini aşağılanmış, değersiz, toplumca dışlanmış gören insanların karşılıklı güven, saygı ve kardeşlik duyguları geliştirmeleri kolay değildir. Öte yandan getto içindeki aynılık ve homojenlik olgusu heterojen dış dünyaya karşı bir öfke oluşmasını beraberinde getirerek farklı olanla iletişimi engeller. İçine kapanma ve diğer kültürleri dışlayıcılık muhafazakâr politikacılar için uygun bir zemin hazırlar.

1970'lerin sonuna doğru büyük fabrikalara dayalı üretim modelinin son bulmasıyla birlikte işçi sınıfının yığınsal, fiziksel, ekonomik, politik ve sosyal gücü büyük bir darbe almıştır. Toplumun büyük çoğunluğunun hâlâ ücretli işlerde çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda işçi sınıfının maddi olarak ortadan kalktığı öne sürülemez elbette. Ancak işçi sınıfı artık eskisi gibi büyük üretim merkezlerinde yoğunlaşan, sendikal, siyasal (işçi partileri) gücüyle top-

luma damgasını vuran bir sınıf olmaktan çıkmıştır. Üretim değil tüketim ve finans ağırlıklı örgütlenen yeni postmodern toplum, üretimi küçük ölçekli, esnek bir hale getirmiş, bir ürünün çeşitli parçaları çeşitli çevre ülkelerde üretilir olmuştur. Bu süreçle birlikte sosyalist solun sınıf eksenli politika pratiği büyük ölçüde gerilemiştir. Kültürel sol olarak adlandırılan yeni solun politikası fark, kimlik, tanınma vb konular çerçevesinde oluşmaktadır. Feminist, gey, lezbiyen, ekolojist, anti-militarist, hayvan hakları savunucusu, kültürel, etnik vb hareketler yeni solu oluşturan hareketlerden bazılarıdır. Sosyal adaleti, eşitliği birinci plana koyan eski soldan farklı olarak yeni sol insan haklarını, farklılığa ilişkin hakları öne çıkarmaktadır. Eski solun angajman gerektiren, katı, hiyerarşik örgütlerine kıyasla yeni solun örgütleri yatay, ağsal, esnek, angajman gerektirmeyen örgütlerdir. Topluluk (cemaat) konusuna gelince, eski sol kolektif bir varlık olarak sınıf olgusu üzerindeki ısrarını sürdürmektedir. Ancak bazı işçi partileri farklı kimliksel, kültürel, yerel topluluklarla işbirliğine gitmişler ve kısmen onların desteğini almışlardır. Ancak çoğu durumda kültürel topluluklar özerk varlıklarını sürdürmektedir.

Postmodern kapitalizm ulus, sınıf gibi büyük toplulukları dağıtmıştır ve artık geriye dönüş mümkün değildir. Yeni kültürel topluluklara gelince... Bunlar homojen, birbirine sıkı biçimde kenetlenmiş insanlardan oluşan topluluklar değil, gevşek topluluklardır. Üyelerine sağladıkları güvenceler azdır. Buna mukabil, üyelerin de topluluk içinde serbestçe davranabilmeleri kadar topluluktan ayrılmaları da çok kolaydır. Üyelerinden tam bağlılık bekleyen ve üyelerine özerklik tanımayan, buna karşın daha fazla güvence sağlayan katı topluluklar da vardır tabii ama bunların özgürlükten nasiplerini aldıkları söylenemez. Genel olarak postmodern toplumda birliktelikler, kısa vadelidir ve bir ortak gelecek perspektifine sahip değildir. Bir arada bulunma, karşılıklı ilişkinin yoğunluğunun teminatı olmaktan çıkmıştır. Göreli mahrumiyet, insanları topluluk oluştur-

maya yönelten bir etmen olma özelliğini kaybetmiştir.

Eski solun sınıf eksenli politikası olsun yeni solun kimlikler içinde sıkışmış politikası olsun her ikisi de dışlayıcı, diyaloğu, etkileşimi, dayanışmayı, ortak mücadeleyi engelleyici yönler içermektedir. Otonom topluluklar, gruplar, bireyler arasında kurulacak, kimliği olduğu kadar sosyal adaleti de gözeten, otorite içermeyen bir dayanışma gelecekte daha büyük bir kolektivitenin oluşmasına yönelik önemli bir adım olacaktır.

Virgül, Eylül 2002, sayı 54

NÜFUS: YENİ MALTHUSÇULUĞUN GÜÇLENİŞİ

Neolitik çağdan XVIII. yüzyıla kadar dünya nüfusunda büyük bir artış olmadı. Kıtlıklar, salgın hastalıklar, savaşlar nüfus artışına karşı "doğal bir fren" teşkil ediyordu. Ortaçağda kilise nüfusun artmasından yanaydı. Kilise, cinselliği sadece üremeye yönelik olması ve aile çerçevesi içinde gerçekleşmesi kaydıyla onaylıyordu. Bakirelik de kutsaldı ama bir azınlığa mahsustu. Batı Avrupa'da XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar nüfus, üzerinde pek durulmayan, "tanrıya havale edilmiş" bir konuydu.

XVI. ve XVII. yüzyıllar Avrupa'da ulus devletlerin inşa sürecine tanık oldu. Milliyetçiliğin, devletler arası savaşların arttığı bu dönemde güçlü bir devlet, nüfusunun çokluğuyla tanımlanır oldu. Dönemin merkantilist ideolojisi de ulusun zenginliği açısından nüfusa önemli bir yer tanımaktaydı. Sagrera'nın da belirttiği gibi dönemin sömürgeci güçleri, köle sahipleri para ve insan birikiminden yanaydı. XVIII. yüzyıla kadar süren bu nüfusçu yaklaşım ağırlıklı olarak Latin kökenli Avrupa ülkeleri için geçerliydi. Sanayileşmeye erken başlayan İngiltere'de yoksul nüfus o kadar artmıştı ki devlet yoksullara yardımı amaçlayan yasalar (Poor Laws) çıkarmak zorunda kalmıştı. 1798'de Malthus'un nüfusla ilgili kitabının İngiltere'de yayımlanması egemen sınıfların sayıları hızla artan yoksul çoğunluk karşısında duydukları tedirginlikle de ilişkiliydi.

Le Bras'ın da belirttiği gibi XVIII. yüzyıl Avrupa'da nüfusun "keşfedildiği" yüzyıldı. Aydınlanma düşüncesinin de etkisiyle nüfus artık doğal gidişatına bırakılan bir olgu olmaktan çıkarak bir analiz nesnesine, politik aritmetiğin, bilimin konusuna dönüşmeye başlamıştı. Hijyenin gelişmesi, besin kaynaklarının temininin düzene girmesi salgın hastalıkların ve ölüm oranlarının azalmasını beraberinde getirmiş, nüfus hızla artmıştı. 1700-1800 arasında İngiltere'nin nüfusu altı milyondan dokuz milyona çıkmıştı. Malthus'a göre dünyadaki nüfus çok büyük bir hızla artarken (geometrik diziyle) besin kaynakları daha yavaş bir hızla (aritmetik diziyle) artmaktaydı ve bu gelişme açlık tehlikesini beraberinde getirmekteydi. Kıtlıkları, salgın hastalıkları "pozitif frenler" olarak gören Malthus, yoksulları çok çocuk yapmakla eleştiriyordu. Malthus, döneminin bilimci ideolojisine paralel olarak "nüfus kanununu" bir doğa kanunu olarak görmekteydi. Yoksulluk doğal ve kaçınılmazdı. Bir din adamı olarak Malthus kürtaj, doğum kontrolü vb somut araçlar önermiyordu. Bunun yerine geç yaşta evlenmeyi, kendini sınırlayan bir ahlakı, basireti, öz disiplini, mantığı öne çıkarmaktaydı. Ancak Ross'un da belirttiği gibi Malthus mutlak olarak doğurganlığa karşı değildi, sayıları artan işçiler arasındaki rekabetin endüstri için bir teşvik unsuru olacağını düşünmekteydi. XVIII. yüzyıl sonunda üretimde düşük ücretle, günde 14-15 saat boyunca çocuk işçi çalıştırılması yaygın bir uygulamaydı. Geçim koşullarının ağırlığı nedeniyle yoksullar mümkün olduğunca çok çocuk doğuruyorlardı. Ancak sert ve sağlıksız koşullar yüzünden çocuk ölümleri de çok fazlaydı. Malthus ucuz emek pazarı yaratmak isteyen ama bunun için gerekli olan nüfus "fazlalığının" "kabahatini" yoksulların üzerine yıkmak isteyen burjuvazinin sözcüsüydü. Eşitsizliği doğal gören Malthus eşitlikçi uygulamalara, fakirlere yapılan yardımlara karşıydı. Ona göre yoksulluk fakirlerin doğurganlığının doğal bir sonucuydu, fakirlere yardım etmek onların fakirliğini pekiştirmekten başka bir işe yaramaz-

dı. Malthus fakirliği, çok çocuk yapmanın sonucu olarak ortaya çıkan, bireysel sorumluluğun alanına giren bir olgu olarak ele almakta; böylece, kapitalist sistemin yoksulluğa neden olduğu gerçeğini gizleyerek, burjuvaziyi ve onun devletini yoksullara yönelik yükümlülüklerden kurtarmak istemekteydi. Cole'un da belirttiği gibi Malthus'un yaklaşımı sınıf ayrımcılığının yanı sıra cinsiyetçi bir boyuta da sahipti, erkeğin aktif kadının ise pasif bir rolle özdeşleştirildiği heteroseksist bir monogamiye dayalı aile ahlakını vaaz etmekteydi. Malthus'un kuramı Marx tarafından eleştirilecekti. Marx'a göre, kapitalist üretim sürecinde sabit sermayeye (makineler) ayrılan pay değişken sermayeye (işgücü) ayrılan payın aleyhine hızla büyümekte, bunun sonucunda da büyük bir işgücü fazlası, işsizler ordusu oluşmaktaydı. İşsiz yoksullardan oluşan bu "fazla," bir yandan işverenlerin ücretleri iyice düşük tutmalarına imkân verirken, öte yandan gerektiğinde istihdam edilecek bir yedek işçi ordusu oluşturmaktaydı. Dünyadaki besin kaynaklarının artan nüfusa yetmeyeceği görüşü ise bir yanılsamaydı. Üretici güçlerin gelişimini engelleyen kapitalizm ortadan kalkınca üretim, ihtiyaçları rahatça karşılayabilecek bir seviyeye yükselecekti.

Eski feodal toplumda nüfus, doğumla gelen ayrıcalıklar temelinde oluşan bir hiyerarşiye göre bölünmüştü. Fransız Devrimi herkesi yasalar karşısında eşit kılarak soyluların ayrıcalıklarına son verdi. Toplumun eşit birimlerden oluşan bir toplam olarak ele alınması XIX. yüzyılda gelişen nüfus biliminin, demografinin kalkış noktasını oluşturacaktı. XIX. yüzyıl yazılı rakamların çığ gibi arttığı bir dönemdi. Vallin'in de belirttiği gibi insan nüfusunun istatistiğini ifade eden demografi, tüm bireyleri istatistiksel bir kayda, bir niceliğe indirgeyecekti. Ancak nüfus bu kez yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, kişisel servet vb kriterlere göre yeniden sınıflandırılacak, nüfusun haritası, istatistiksel portresi çıkarılacaktı. Öte yandan, demografi sadece nüfusun sabit dökümüyle değil, onun olası hareketlilik-

leri ile de ilgilenmekteydi. Nüfusa ilişkin olgular seriler halinde gruplandırıldıkları zaman ortaya sosyal gelişime, dönüşüme ilişkin bazı biçimler, modeller çıkıyordu. O halde nüfusu oluşturan grupların, sınıfların hareketliliğini kontrol etmek, sosyal mühendislik ve "genetik mühendisliği" aracılığıyla onları disiplin altına almak mümkündü. XIX. yüzyıl, nüfus biliminin siyasi iktidarın elinde bir araca dönüşmesine tanık oldu, bilimsel akılla devlet aklı birleşti, rakamların dili yığınların karmaşık, kaotik hareketliliklerini otoriter bir tablo içinde sınıflandırmak üzere iktidarın diliyle ittifak kurdu. Ölüm ve doğum oranlan, bedenlere ilişkin tüm bilgiler toplumsal bedenleri inzibat altına almak isteyen biyo-iktidann hizmetine girdi. Tüm bireyselleşme söylemine karşın XIX. yüzyıl bireysel otonominin bastırıldığı, insanların, içlerine tıkıştırılarak sınıflandırıldıkları kolektif kategorilerce tanımlandığı bir yüzyıldı.

XIX. yüzyıl nüfus bilimcileri doğanın değişmez yasalarına benzeyen nüfus yasalarını keşfettiklerini düşünüyorlardı. Vidal'in de belirttiği gibi sosyolojinin evrimci bir sosyal biyoloji olarak algılandığı XIX. yüzyılda, demografi de biyolojist, pozitivist bir yaklaşım sergiliyor, toplumu matematiksel, istatistiksel modeller çerçevesinde kavramaya çalışıyordu. Öte yandan, XIX. yüzyılda süratle büyüyen devlet bürokrasisi toplumsal hayatın tüm alanlarını kayıt altına almaya girişmişti. Nüfus sayımları toplumun dökümünü çıkarmada önemli bir işlev kazanmıştı. Nüfusa yönelik bu ilginin önemli bir nedeni de yoksul nüfusun hızla artmasının ayaklanmalara yol açabileceği endişesiydi. 1830 ve 1848 devrimlerinin de gösterdiği gibi bu endişelerde doğruluk payı yok değildi. 1800-50 yılları arasında Paris'in nüfusu ikiye katlanmıştı. Aynı dönemde İngiltere'de de nüfus artışı yüzde yüz idi. Yoksul, aç, kızgın kalabalıklar burjuvaziyi ürkütüyordu. Neo-Malthusçu yoğun propagandanın da etkisiyle XIX. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'deki doğum oranlarında bir azalma görülecekti. Aynı dönemde Prusya yenilgisinin yol açtığı kayıp-

ların da etkisiyle Fransa'nın nüfus artış oranında bir azalma olacaktı. Ancak tıbbın ve hijyenin gelişmesine bağlı olarak ölüm oranları daha da hızlı düştüğü için Avrupa'nın nüfusu hızla artmaya devam edecekti. Sömürgelerdeki nüfus artışı ise Avrupa'dakinin aksine çok azdı. Avrupalı sömürgeciler Kuzey Amerika'da olsun Afrika'da olsun, gittikleri yerlerde yerli halkları kıyımdan geçirmişlerdi. Öte yandan, Afrika'dan metropollere getirilen kölelerin büyük bölümü yolda ölecekti. Avrupa'dan sömürgelere taşınan hastalıklar ise yerli nüfustaki ölümleri artırmaktaydı: İrrasyonel, "hayvani," kalıtımsal olarak aşağı görülen siyahlara karşı burjuvazinin geliştirdiği ırkçı tepki onun, Avrupa'nın yoksullarına karşı gösterdiği tepkiyle büyük benzerlikler taşımaktaydı. Hızla çoğalan yoksul "kalabalık" karşısında burjuvazi kendini tehdit altında hissediyordu, çünkü kendisi bir azınlıktı ve kendi içindeki doğum oranları düşüktü. İşte bu noktada öjenizm, Malthusçuluğu takviye etmek üzere devreye girdi. İnsan dölünü "iyileştirmeye," ırkı arıtmaya yönelik bu "bilim," nüfusun niceliğinden çok niteliğine önem vermekteydi. Kalıtımsal hastalık taşıyanlar, zihinsel özürlüler kısırlaştırılmalı; saf, sağlıklı bir nüfus yaratılmalıydı. Hedef kitleyi büyütmek hiç de zor değildi; kentlerin "kötü" bölgelerinde, izbelerde tıkış tıkış, "ahlaki açıdan aşağı" bir yaşam süren "irrasyonel" yoksul kalabalıklar ve onları "kanlı bir devrime" sürüklemek isteyen devrimciler öjenizmin hedefiydi. Yoksulluk hastalıklı, "dengesiz," kriminel, tehlikeli, kalıtımsal özürlü vb sıfatlarla birlikte anılır olmuştu. Ancak öjenizm "altın yıllarını" Nazi döneminde ırkçılığa eklemlenerek yaşayacaktı. Yahudilerin ve çingenelerin zorla kısırlaştırılması bu dönemde gerçekleştirilecekti. SS subaylarının ari ırktan kadınlarla çiftleştirilmesi yoluyla saf Alman ırkının yaratılması amaçlanıyordu. Bu dönemdeki nüfus sayımları ve araştırmaları toplumun ırksal dökümünü çıkarmayı hedeflemekteydi. Ancak öjenizmi Nazi dönemiyle sınırlamamak gerekir. "Hızla çoğalan yoksul kalabalık" burjuvazinin her zaman bastırmak, sınırla-

mak istediği bir kitleydi. I. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde ABD'de yirmiden fazla eyalette zorunlu kısırlaştırma yasaları yürürlükteydi. Kısırlaştırma uygulamaları erkeklerden ziyade kadınlara, daha doğrusu yoksul ve siyah kadınlara yönelikti. Nedense, alttakilerin hastalıkları hep kalıtımsal oluyor, en küçük vesileyle kadınlar kısırlaştırılıyordu. Madem ki yoksulların hastalıkları kalıtımsaldı, o halde onların yol açtığı sosyal problemler de tıbbi kökenliydi, muhalif fikirler akıl hastalığının bir sonucuydu. Zorunlu kısırlaştırma uygulamaları ABD'de 1960'lı yılların sonuna kadar devam edecekti. Elbette, öjenizm ABD ile sınırlı değildi. Örneğin Churchil öjenist idi. Öte yandan XX. yüzyıl başlarında bireysel tercihe bağlı olan doğum kontrol uygulamaları daha sonra neo-Malthusçu yaklaşımın güçlenmesiyle sistematik ve seçmeci bir nitelik kazanacak, tıp yoksulların doğurganlığını sınırlamak üzere iktidarların hizmetine girecekti.

Üçüncü dünya ülkelerinin, özellikle Afrika'nın nüfusu sömürgecilik nedeniyle XVII. yüzyıl ortalarından XX. yüzyıl başlarına kadar göreli olarak düşmüştü. Nüfus artışından duyulan korkulara ve alınan önlemlere karşın XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batı'daki nüfus ise hızla artmıştı. Çelişkili gibi görünse de Avrupa "nüfus fazlasına" karşın çalıştıracak işçi sıkıntısı çekiyordu. Toprağı terk edip kentlerde, fabrikalarda çalışmaya gelsinler diye kırsal nüfusun üzerine ağır vergiler konmuştu. Kitlelerin ağır, disiplinli fabrika koşulları altında çalışmaya "ikna edilmesi" kapitalizmin "vaktini alacaktı." Köle getirilmesinin yanı sıra, Batı'daki birçok ülke diğerlerinden "nüfus transferleri" yapacaktı. Batı'daki nüfus artışı XX. yüzyıl ortalarında stabilize oldu. Üçüncü dünya ülkelerindeki nüfus ise tersine II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızla artmaya başlayacaktı. Batı'dan ilaç ve aşı ithali, tıp ve kamu sağlığı alanındaki gelişmeler sonucu bu ülkelerde ölüm oranları hızla düşecek, doğum oranları düşmediği için nüfus hızla artacaktı. Bandarage'nin de belirttiği gibi XX. yüzyılın ikinci yarısında neo-Malthusçu öjenist ve kısırlaştırmacı uygulamalar Ba-

tı'dan üçüncü dünyaya kaydı. Bazı ülkelerde devletler yoksul kadınları kısırlaştırmak için onlara para vermekteydi. Nira Yuval-Davis'in de dikkat çektiği gibi üçüncü dünyada sezaryen olan yoksul kadınların önemli bir kısmı kısırlaştırılıyordu.

Batı'da II. Dünya Savaşı'ndan sonraki refah devleti döneminde nüfus artışı büyük bir sorun teşkil etmiyordu çünkü Fordist büyük endüstri kitlesel emek gücüne istihdam olanağı sağlıyor, zor durumdakiler de sosyal yardımlardan yararlanıyordu. 1950 ve 1960'lı yıllarda Batı ülkeleri üçüncü dünyadan işçi ithal edecekti. Öte yandan 1960'lardaki cinsel devrim, cinselliği üremeden koparark bir tür doğum kontrolüne yol açmıştı. Üçüncü dünya ülkeleri ise ithal ikameci büyük sanayi kurarak artan nüfuslarına bir ölçüde iş imkânı yaratmışlar, zengin Kuzey ülkelerine "kafa tutabilecek" bir özgüvene erişmişlerdi. Ancak 1970 başlarında Batı'daki Fordist modelin içine girdiği kriz işlerin gidişatını değiştirecekti. Batı'da nüfus artış hızı zaten durduğu için artık işçi ordusuna gereksinim duymayan post-Fordist modele geçiş bu açıdan önemli bir engelle karşılaşmayacaktı. Ama II. Dünya Savaşı'ndan beri hızla artan üçüncü dünya nüfusu Batı için bir korku kaynağı olmaya başlamıştı. Batı kendi içindeki yoksul kalabalığı bir biçimde "asimile etmişti" ama bu kez kendi sınırları dışında bir yoksullar ordusu, bir "nüfus bombası" onu tehdit etmekteydi. Bu koşullar altında neo-Malthusçuluk bu kez dışarı yönelik olarak tekrar güçlenecek, 1970 sonrası yıllar Batı'nın üçüncü dünyaya sistematik doğum kontrol politikalarını dayattığı yıllar olacaktı. ABD üçüncü dünyaya yönelik nüfus kontrolü politikalarına –tepki çekecek bir konu olduğu için– doğrudan karışmayıp, bu işi Dünya Bankası'na havale etmişti. Dünya Bankası bu ülkelere yapısal uyum programları çerçevesinde verdiği kredilerin koşulu olarak "aile planlamasını" öne sürüyordu. Ancak halkın ekonomik koşullarını iyileştirmeden doğum kontrolünün dayatılması nüfus artışına çözüm değildi çünkü yoksullar ekonomik güvenceleri olmadı-

ğı için, bir güvence olarak çocuk yapmaktaydı. Bandarage'nin de belirttiği gibi (*Dangerous Intersections*'ın içinde) çocuksuz kadının değerden düştüğü patriarkal kültürlerde çocuk, kadın için önemli bir dayanaktı. Dünya Bankası gelir dağılımındaki eşitsizliklerin giderilmesine karşı çıkıyor, toplumun ekonomik durumunun düzelmesini nüfus artışının denetim altına alınmasına bağlıyordu. Birleşmiş Milletler'in 1974'te Bükreş'te düzenlediği dünya nüfus kongresinde Güney ülkeleri ekonomik gelişmenin önceliğine vurgu yaparken Kuzey ülkeleri aile planlamasını ve doğum oranlarının düşürülmesini öne çıkarıyordu. Neoliberal, neo-Malthusçu bir yaklaşımı benimseyen Dünya Bankası nüfus artışının kamu harcamalarının ve işsizliğin artmasına yol açacağını, fakirlerin sayısının çokluğunun ekonomik büyümenin getirdiklerini yok edeceğini ileri sürüyordu. Elbette sınıfsal eşitsizlik, sınıf ayrımcılığı vb kavramların Dünya Bankası'nın terminolojisi içinde yeri yoktu.

Malthusçu ideoloji ilk başta esas olarak sınıfsal ayrımcılığa dayanıyordu. Daha sonra buna ırk ve cinsiyet ayrımcılığı eklendi. 1980'li yıllardan başlayarak üçüncü dünya ülkelerinden Batı'ya gelen göçmenler neo-Malthusçu göçmen karşıtı ittifakın tepkilerine maruz kaldılar. Sınıflar arasındaki eşitsiz doğurganlık oranlarından duyulan korku bu kez üçüncü dünya yoksullarının gelişmiş ülke nüfuslarından daha hızlı üreyip metropolleri işgal edeceği korkusuyla birleşmişti. Bu "kara istila" korkusu hem metropollerdeki göçmen kadınların hem de üçüncü dünyadaki kadınların üzerinde öjenist ve kısırlaştırmacı uygulamaların hızlanmasına yol açtı. Yoksul siyah kadınlar üzerinde kısırlaştırma deneyleri yapılmaktaydı. Batı'da son dönemdeki göçmen karşıtı ırkçı-faşist hareket neo-Malthusçu fikirlerden besleniyordu. Silliman'ın da belirttiği gibi (*Dangerous Intersections*'ın içinde) üçüncü dünyadaki hızlı nüfus artışı olgusu "yüzü olmayan," anonim "kara kadınla", "irrasyonel halkla" birlikte anılıyordu. CIA raporlarında üçüncü dünyadaki hızlı nüfus artışının siyasi

istikrarsızlıklara, ayaklanmalara yol açtığı belirtilmekteydi. Öte yandan, Batılı devletler üçüncü dünya ülkelerindeki hızlı nüfus artışı sonucu yoksulların hem kendi ülkelerindeki hem de göçmen olarak geldikleri Batı ülkelerindeki doğayı tahrip ettiklerini, ormanları yok ettiklerini ileri sürüyorlardı. Ancak yoksullar "demografik kirlenmenin" sorumlusu olarak gösterilirken doğal tahribatın en büyük sorumlusu olan çok uluslu şirketlerden hiç söz edilmiyordu. Batılı devletlerin baskı ve dayatmaları sonucu üçüncü dünya ülkelerindeki nüfus artış hızı düşmeye başladı. Artık işgücü ve asker ordusuna ihtiyacı kalmayan Batı ülkelerindeki nüfus artış hızı durdu, yer yer negatife geçti, yaşlı nüfus arttı. 1950-90 yılları arasında Batı'da ortalama yaşam süresi 65'ten 74'e, üçüncü dünyada ise 41'den 63'e çıktı.

Buraya kadar iktidarın, devletin denetim aracı olarak nüfus politikalarından, nüfus kontrolünden bahsettik. Öte yandan, bireysel tercihe bağlı doğum kontrolü, kürtaj eskiden beri muhalefetin savunageldiği haklardan biri olmuştur. 1960, 1970'lerin feminist hareketleri kadınların cinsel özgürlüğünü ve kürtaj hakkını savunuyorlardı. 1980'lerde neo-muhafazakâr Reagan yönetimi kürtajı sınırlandırmaya kalktığında muhalefet sokaklara dökülmüştü. Öte yandan günümüzde neo-Malthusçuların kürtajın serbest bırakılmasından ve doğum kontrolü yöntemlerinin yaygınlaştırılmasından "yana" tavır koydukları, bazı liberal kadın gruplarının da onlarla işbirliği yaptığı görülüyor. Radikal feministler ise haklı olarak kadınların doğurganlığa ilişkin haklarının nötr bir olgu olmadığını, hem neo-Malthusçu nüfus kontrolü uygulamalarının hem de kürtaj karşıtı güçlerin aslında kadınların doğurmaya ilişkin özgürlüğünü, tercih haklarını kısıtlamak konusunda birleştiklerini söylüyorlar. Nüfus kontrol politikaları kadını bir nesne olarak ele alır. Kadınların doğurganlığını kontrol altına alma isteğinin altında –ırkçılıkla da ilişkili– kadının cinselliğine karşı duyulan ilkel bir tiksinme duygusu, bir kadın düşmanlığı yatmaktadır. Bu nedenle, radikal feministlerin yaptığı gibi ka-

dınların kendi bedenleri hakkında kendilerinin karar vermelerini, doğumla ilgili tüm sağlık hizmetlerine ücretsiz olarak ulaşabilme haklarını savunmak gerekir. Doğum kontrolü üzerindeki devlet denetimi son bulmalı, doğuma ilişkin tüm inisiyatif otonom kadın örgütlerinin elinde olmalıdır.

BİR ENDÜSTRİ DALI OLARAK NOSTALJİ

Nostalji geçmişe duyulan özlemi ifade ediyor. Bu bağlamda tarih, mekân ve zaman duygusuyla ilişkisi var. İlkel insan evrim içinde kendi sonluluğunun farkına varıyor ve böylece ölüm bilinci gelişiyor. İnsanın gelip geçiciliğini kavramasına bağlı olarak bir geçmiş bilinci de oluşuyor. Yine de, zamanın geçişi, özellikle ilkel göçebe topluluklarda sarsıcı bir şekilde hissedilmiyor. Yersiz yurtsuz ve özgür insan henüz tam anlamıyla kendine dışarıdan bakamıyor. Sabit bir mekânı olmayışı anlamında köksüz ama doğadan kopmamış olması anlamında kendini evrenin bir parçası olarak hissediyor. Yerleşikliğe, tarıma geçişle birlikte sabit bir mekân, bir yuva, bir ocak duygusu gelişiyor. Yere bağlılık ve yerin terk edilmesi olgusuyla birlikte geçmişin, geçmişteki yere aidiyetin bilinci gelişiyor. Doğal yer ve kök salma duygusu uzun süre yaşanan mekâna bağlı olarak oluşuyor; geçmiş, yaşamın sürekliliğinin bir parçası olarak yeniden biçimleniyor. Geçmiş, yaşanan zamanla iç içe geçmiş durumda. Ölen kişilerin ruhu kabileyi "ziyaret ediyor," geçmişe ait şeylerden bugüne aitlermiş gibi bahsediliyor. Geçmiş büyü, efsaneler, gelenekler vb aracılığıyla yaşanan gerçeklikten net olarak ayrışmış değil. Bu bağlamda geçmiş bireysel olmaktan çok cemaatsel bir duygu olarak yaşanıyor. Geçmişe duyulan özlem tam anlamıyla kaybedilene, tekrar ele geçirilemez olana duyulan bir özlem değil çünkü geçmiş yaşana-

nın her noktasına sinmiş bir halde varlığını sürdürüyor.

Tarih boyunca geçmişin yaşanmakta olan içindeki varlığı çok büyük değişikliklere uğramadan sürüyor. Savaşlar, göçler, büyük felaketler zaman zaman kesintilere, kopuşlara neden oluyor ama geçmiş yine de geleneklerle, dinle, söylencelerle, değişmeyen yaşam alışkanlıklarıyla ağırlığını hissettiriyor. Kapalı, cemaatsel yapılar, tarihin çok eski dönemlerinden beri süregelen bütünlük, tamlık duygusunun bir ölçüde de olsa korunmasında önemli bir rol oynuyor. Geçmişle yaşanmakta olan arasındaki sürekliliğin kopuşu XVIII. yüzyılda ve özellikle de XIX. yüzyılda gerçekleşiyor. Kapitalizmin ve burjuva toplumunun gelişmesiyle birlikte geçmişe büyük bir darbe indiriliyor. Bireyselleşme sürecinin hızlanması sonucu insanı sarıp sarmalayan, ona geçmişle bağlantılı bir bütünlük duygusu veren cemaatsel yapı dağılıyor. Eski değerlerin yitimi, hiçbir şeyin artık kalıcılığa sahip olmaması, yalnızlık duygusu geçmişe duyulan özlemi güçlendiriyor. Romantizmle beraber mutlu geçmiş ideali ön plana çıkıyor. Nostalji, geçmişin masumiyetinin, bütünlüğünün yitirilişine, insanı köklerinden koparan bireyci burjuva toplumuna karşı bir tepkiyi ifade ediyor ama nostalji duygusunun oluşması da, melankolide olduğu gibi, bir şekilde bireyselleşmeyle bağlantılı. Zamanın geçişinin hızlanması, zamanın niceliksel olarak bölünüp ölçülebilmesinin yaygınlık kazanması, nesnel zaman bilincinin oluşması bireye, zamana dışarıdan bakabilme olanağını sağlıyor. Nostalji, varolan her şeyin elden kayıp gittiği, buharlaştığı bir durum karşısında geçmişe sığınmayı temsil ediyor. Geçmişin geri getirilemez bir biçimde elden çekip alındığı duygusu güçlendikçe birey daha çok nostaljiye kapılıyor. Nostalji, toplumsal farklılıkların yaşamın bütünlüğünü sarsacak ölçüde kutuplaşmadığı bir geçmişe göndermede bulunuyor. XIX. yüzyılın büyük anlatıları nostaljinin idealize ettiği bütünlüklü, mutlu geçmişin geleceğe projeksiyonu vasıtasıyla ütopyalar üretiyorlar. Nostaljinin varolan gerçeklikten bir kaçış aracına dönüşebil-

mesine karşın ütopya, yaşananın eleştirilmesi ve dönüştürülmesi için bir umut sağlıyor. Birincisinin bireysel, içe dönük, kolayca paylaşılamayan yanı ağır basarken ikincisi sosyal, katılımcı bir boyut içeriyor. Bununla birlikte her ikisi de basite indirgenmiş, kolaycı bir çözümü temsil ediyor; melankoliyi ya da hayali bir gelecek umudunu besleyerek, yaşanan gerçeklikle doğrudan, tavizsiz ve kesintisiz bir hesaplaşmayı "seyreltiyorlar."

1960 sonrası postmodern toplumda nostalji bir endüstri dalı haline geliyor. Simülasyon vasıtasıyla eski, tarihi mekânlar, ortamlar yeniden canlandırılıyor. XIX. yüzyıl büyük tarih anlatılarının dönemiydi. Postmodern toplum da geçmişe ilişkin kendi mikro anlatılarını, mitlerini oluşturuyor. Yaşam temposunun, hızının çok artması yakın geçmişin bile nostalji konusuna dönüşmesini beraberinde getiriyor. Postmodernizm geçmişi ve geleceği bugünün eklektik parçaları olarak yeniden kuruyor. Otantik, biricik olanın, hakikatin, gerçekliğin güçsüzleştiği yeni toplumda nostalji nesneleri medyatik bir çerçevede "gerçekten daha gerçek" bir biçim altında üretilip sunuluyor. Gündelik hayat, ticari bir söylem dolayımıyla kurulmuş öyküler, anlatılar içinde yaşanıyor. Bugüne aktarılan yakın nostaljik geçmişin kendisi de hakiki olmayan bir öykü niteliği taşıyor böylece; öykü içinde öykü oluyor. Nostalji nesnesi temsil ettiği varsayılan geçmişten koparılmış, ayıklanmış ve bugünün anlatısına eklektik bir şekilde monte edilmiş bir kurgu olma özelliğine sahip. Nostalji bireysel yanının ağır bastığı, duygusal boyutunun güçlü olduğu, bir endüstri haline gelmediği modern kapitalist toplumdaki biçiminden farklı olarak postmodern toplumda ruhsuz, nötr, şeffaf bir işaretler sisteminin parçası haline geliyor; işlevsel metalar ve hizmetler dünyasında kolektif ama içtenliksiz bir şekilde iştirak edilen, geçmişin tecimsel bir şekilde tüketimine dayalı dünyevi bir ayine dönüşüyor.

Postmodern toplumda otantik olandan uzaklaşıldıkça otantikliği görsel ve mekânsal olarak yeniden üretme çabaları hız kazanıyor.

Nostalji turizminin gelişimine paralel olarak tarihsel gelişimin görece dışında kalmış otantik mekânlar, köyler süpermarketlerdeki dondurulmuş gıda maddelerine benzer bir şekilde "tarihin en hızlı ilerlediği" metropollerin turistleri tarafından süratle tüketiliyor. Garnitürlerle zenginleştirilmiş, dondurulmuş, paketlenmiş nostalji mekânları, bireye geçmişin sıcaklığını iletmiyor ama zaten beklenilen de bu değil. Şeffaflığın hiçbir "duygusal yanılgıya" imkân vermediği postmodern toplumda tüketiciler kurmaca bir hoşluğu paylaştıklarının farkındalar. Günümüz toplumunda nostalji zamanda geriye doğru bir yolculuğu ifade etmiyor; tersine, geçmiş ayağınıza getiriliyor, hem de yontulup, cilalanıp, pürüzlerinden arındırılıp konfora hizmet eden bir keyif nesnesi olarak. Öte yandan, postmodern toplumda nostalji yeniden üretilebilir, tekrarlanabilir bir nitelik kazanıyor. Video kamerayla kişisel tarihinizi görsel olarak kaydedebilir, hatta montaj ve diğer tekniklerle onu yapay ve sanal hale gelmiş bugünkü yaşantınızın gereklerine uygun olarak yeniden oluşturabilirsiniz.

Günümüzde nostalji nesneleri diğer ürünlerle aynı biçimde, aynı ortamda tüketiliyor. Büyük alışveriş merkezlerinde, *fast food* mağazalarıyla nostaljik ürünler satan dükkânlar yan yana bulunuyor, televizyonda güncel dizileri nostalji sineması takip ediyor. Yeni toplumda nostalji, bireyi melankoliye sürüklemiyor, onun hayatına dışarıdan bir gözle bakmasına yol açmıyor. Aksine konformist keyif kültürünün bir parçasını oluşturuyor. Eskiden nostalji, sahiciliği olan bir geçmiş parçasına, insanın vaktiyle kök salmış olduğu bir yere duyulan özlemi ifade ederken postmodern toplumda kurgusal bir geçmişin sanal hale gelmiş gündelikliğin içinde endüstriyel olarak yeniden üretilmesi anlamına geliyor. Yeni toplum, başvurulabilecek bir kaynak, sığınılabilecek korunaklı bir mekân bırakmamacasına her şeyi hızının önünde boyun eğmeye zorluyor. Tüketimin, seyahatin önündeki tüm lokal sınırların kalkmasıyla birlikte yurt özleni-

len bir yer olmaktan çıkıyor. Eski mahallenin, semtin, evin anısı da tüm mekânları düzleyen, standartlaştıran rasyonalite karşısında zayıflıyor. Geçmiş, ayrıcalıklı bir konuma oturtulma çabalarının artmasına paralel olarak *kitsch*'in bir parçası haline geliyor. Modern kapitalizm, geçmişi bugün karşısında yabancılaştırmıştı. Postmodern toplum ise yabancılaşmanın yol açtığı mesafeyi ve eleştirel yadırgamayı ortadan kaldırarak geçmişi standart zevkle izlenen bir seyirlik konusu haline getirmiştir. Yeni toplumda kaybedilen geçmişe duyulan özleme eşlik eden acı ortadan kalkmış, geçmiş bir simülasyon ortamında keyif içinde tüketilen turistik bir paket programının parçasına indirgenmiştir.

Varlık, Eylül 2000, sayı 1116

BEDENİN
VAROLUŞ HALLERİ

MODERN EDİLGİN EMEKLİLİKTEN POSTMODERN AKTİF TÜKETİCİLİĞE: YAŞLILIK

Beauvoir yaşlılığın tarihini yazmanın imkânsız olduğunu söylemişti. Her şeyden önce bu konudaki tarihsel dokümanlar sayıca çok azdı. Tarihte gençlik, yetişkinlik, yaşlılık modernliktekinden farklı olarak net sınırlarla birbirinden ayrılmamıştı. İnsan ömrü çok kısa olduğu için yaşlılık bugünkü gibi uzun bir dönem oluşturmuyordu. İnsanlar ağır yaşam koşulları içinde güçten düşene kadar çalışıyorlardı. Çalışmanın sonuyla ölüm arasındaki süre kısaydı. Yaşlılar genellikle yetişkinlerle aynı kategori içinde değerlendiriliyorlardı. Nüfusun çok küçük bir bölümünü oluşturan yaşlılar, toplumsal bir kategori olarak tarihe müdahale eden bir özne konumuna sahip değildiler. XVII. yüzyıla kadar yaşlılık üzerine yazılanlar daha çok fiziksel çöküşe ilişkin klişelerden oluşuyordu. Yaşlılık insanların dile getirmekten, yazmaktan çekindikleri "cazip olmayan" bir konuydu. 1960'lı yıllarda Beauvoir çevresindekilere yaşlılık üzerine yazacağını söylediğinde "siz yaşlı değilsiniz ki neden bu üzüntü verici konuyla ilgileniyorsunuz" türünden karşılıklar almıştı.

Yaşlılığın tarihiyle ilgili diğer bir zorluk bu konudaki edebi anlatıların tarafgirliğiydi. Yaşlılık dönemleri uzun sürenler genellikle iyi yaşam koşullarına sahip, varsıl, ayrıcalıklı sınıflardan geldiği için yazın da daha ziyade sosyal prestije sahip bu kesimi kendisine konu

edinmiş, yoksul yaşlılarla ilgilenmemişti. Tarihte yaşlılığa ilişkin sınıfsal ayrımcılığa cinsiyet ayrımcılığı eşlik etmekteydi. Yaşlı erkekler bilgelikle onurlandırılırken yaşlı kadınların payına düşen cadılıktı. Hümanist Rönesans yazını bile yaşlı kadınlar hakkında olumsuz resimler çizmekte, onları aşağılamaktaydı. Eski Yunan'daki gibi fiziksel güzelliği öne çıkaran Rönesans düşüncesi yaşlılığa olumlu gözle bakmıyordu ama toplumsal hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan, güç ve iktidarı elinde tutan yaşlı erkeklere karşı herhangi bir negatif tavır söz konusu değildi. Öte yandan sözlü kültürlerde yaşlılar ortak tarihsel bilginin, kolektif hafızanın taşıyıcısı oldukları için itibarları daha yüksekti. Yazılı kültürün gelişmesi, tarihin kâğıda dökülmesi ile birlikte yaşlıların konumunda gerileme oldu.

XVII. yüzyılda kilise yaşlılığı kişinin tinsel olarak içe dönerek ölüme hazırlandığı bir dönem olarak olumluyordu. Püriten düşünce de yaşlılığa tensel arzuların yok olduğu, cimrilik ve birikimin öne çıktığı bir yaş dönemi olarak pozitif bir anlam yüklüyordu. Öte yandan aynı yüzyılda, akılcılığın gelişmesine bağlı olarak, yaşlılık doğal ve saptanabilir nedenlerden kaynaklanan, bedenin maddiliğine ilişkin bir olgu olarak algılanmaya başlandı. Bedeni bir makine olarak ele alan Descartes yaşlılığı aklın açıklayabileceği bir durum olarak görüyordu. Yaşlılığın sekülerleşmesi XVIII. yüzyılda hızlanarak devam etti. Bourdelais'nin de belirttiği gibi, ölmekte olan yaşlılar artık ahret mutluluğundan değil, yeni neslin sorumluluklarından bahsetmekteydi. Şehvetten kurtulmuş olan yaşlılar aklın yüce mertebesine erişme şansına sahiplerdi. XVIII. yüzyılda fiziksel gerilemeyle ilişkilendirilen yaşlılık, bilimci ve maddeci bir çerçeve içinde algılanmaya başlamıştı. Pochet'nin de belirttiği gibi XVIII. yüzyılda yaşlılığa yönelik bu ilgi ayrıcalıklı, zengin kesimlerin konumundan kaynaklanmaktaydı. Hijyenin gelişmesine paralel olarak XVIII. yüzyılda Batı'da genel olarak nüfus, özel olarak da yetişkin/yaşlı nüfus önemli bir artış göstermişti. Yaşlı nüfustaki esas artış beslenme, hijyen vb

açısından iyi yaşam koşullarına sahip zengin kesimde olmuştu. İşte bu kesim bilgelik, saygınlık vb payelerle donanarak uzun, sağlıklı, keyifli bir yaşam arzulamaktaydı. Yalnız yaşlılığı değil, çocukluğu da "keşfeden" XVIII. yüzyıl düşüncesi yaşlıları, çocukları eğitecek, onlara bilgi aktaracak, ailenin birliğini ve devamlılığını sağlayacak bir kesim olarak görüyordu. Bütün bunların ötesinde yaşlıların birikmiş paraya ve mülke sahip olması da XVIII. yüzyıl burjuva düşüncesi içinde saygın bir yere sahip olmalarının önemli nedenlerinden biriydi. Yoksul, çalışamaz durumdaki yaşlılara gelince, devletin onlara reva gördüğü yardım çok az sayıda ve çok kötü koşullara sahip, cezaya dayalı disiplinin egemen olduğu yoksul yurtlanydı. XVIII. yüzyıl sonu ilk emekli maaşına tanık oldu. Devlete uzun süre hizmet vermiş yaşlı ve malul askerlere ölene kadar her ay belirli bir para ödenmeye başlandı.'Böylece devletin yoksul yaşlılara yönelik disipliner politikasına (yaşlı yurtlan) militer bir emeklilik boyutu eklenmiş oluyordu.

XIX. yüzyıl çalışmanın, biriktirmenin yüzyılıydı. Yaşlılardan beklenen sağlıklı ve aktif olmaları, aşırılıklardan kaçınmaları, nefislerine hâkim olmaları, kanaatkâr olmaları, güçlerini biriktirmeleriydi. Bu yüzyıl bir nüfus patlamasına sahne olmuş, yaşlı nüfus hızla artmıştı. XIX. yüzyıl edebiyatı artık her sınıftan yaşlıya yer vermekteydi. Devlet ve burjuvazi de artık önemli bir sayıya ulaşmış yaşlı halkı görmezlikten gelemezdi. XVIII. yüzyılın yaşlılıkla ilgili iyimser fikirleri XIX. yüzyılda söz konusu olamazdı çünkü dönem kurgusal, hümanist ideallerin değil, üretimin katı gerçeklerinin, işgücünün ağır koşullar altında, posası çıkarılıncaya kadar sömürülüp atılmasının dönemiydi. Sert çalışma koşullan nedeniyle birçok işçi yaşlanmadan ölüyor, çalışamaz hale gelip yaşamaya devam edenlerse acınacak koşullar altında hayatlarını sürdürüyorlardı. Yaşlı köylülerin durumu daha da kötüydü. Kentlere göç nedeniyle boşalan kırsal alanda yaşlılar tek başlarına topraklarını ekemedikleri, yardımcı tut-

maya da ekonomik güçleri yetmediği için sefalet içinde yaşıyorlardı. Sanayileşmenin, kentleşmenin büyük aile yapısını parçalaması yaşlılan daha yalnız ve terk edilmiş bir konuma itiyordu. Devlet ve burjuvazi artık bir "toplumsal sorun" haline gelen yaşlılığı disiplin altına almak zorundaydı. Katı koşullara sahip devlet huzurevlerinin açılması da disipliner ilginin bir boyutuydu. Bu yaşlı yurtlanndaki koşullar ancak çok çaresizlerin başvurması için özellikle çok kötü tutuluyordu. Burjuvazi yaşlılık dönemlerini güvence altına almalan için işçilere bireysel tasarruf yapmayı öneriyordu ama ücret seviyeleri çok düşük olduğundan pratikte mümkün değildi bu.

XIX. yüzyılın ikinci yansı yaşlılığın değerden düşmesini beraberinde getirdi. Üretim kapitalizminin fabrikalarda çalışacak genç nüfusa ihtiyacı vardı. Üretim süreci dışında kalan yaşlılar ekonomik bir değere sahip değildi. XIX. yüzyıl ölümün yanı sıra yaşlılığın da toplumsal yaşamın dışına sürülmesine tanık oldu. Tarihte ilk kez insan yaşamı kronolojik olarak yaş dilimlerine ayrıldı. Yaşa dayalı sınıflandırma yaşlılığı toplumsal bir kategori olarak yetişkinlikten net ve kesin sınırlarla ayırıyordu. Blaikie'nin de belirttiği gibi yeni politik aritmetik, demografi, toplumu sayılabilir, denetlenebilir bir nüfusa dönüştürmekteydi. Yaşlılık artık devletin, uzmanlann müdahalesini gerektiren ayn bir sosyal kategoriydi. Bu çerçevede XIX. yüzyılın ikinci yansında yaşlılık tıbbileştirildi, biyolojik faktörlerin belirlediği bir fiziksel çöküş, bir anomali olarak değerlendirilmeye başlandı. Yaşlılığı hastalıkla ilişkilendiren XIX. yüzyıl tıbbı, onu patolojik anatominin konusu haline getirdi ve sonuçta yaşlılığın tedavisinin mümkün olmadığına kanaat getirerek yaşlılık hastalıklarını tasnif etmekle yetindi. XIX. yüzyıl kliniği yaşlı hastaların aynı sabit yatak ve salonda yatmaya mecbur oldukları, bedenleri üzerindeki öz denetimlerini kaybettikleri bir biyo-iktidar kurumuydu.

XIX. yüzyılın sonu, Batı'da işçi sendikalannın emekli aylığı ve sosyal güvenceler için verdiği mücadelelere tanık oldu. XX. yüzyılın

başlarında sınırlı bir biçimde de olsa işçiler için bazı emeklilik uygulamaları başladı. Guillemard'ın da belirttiği gibi emekli maaşı bir yandan işçi mücadelelerinin bir sonucuydu ama öte yandan işçilerin şirkete ömür boyu bağımlı kalmasına neden olan bir uygulamaydı. Üretimin devamlılığını kesintiye uğratmamak için işçileri emekli maaşı vaadiyle fabrikaya bağlayan işveren, işçileri çok düşük ücretle ve kötü koşullar altında çalıştırabiliyor, işçiler ise emekli maaşlarını yakmamak için fabrikadan ayrılamıyorlardı. Böylece emeklilik, işçileri yönetmenin ve disiplin altına almanın bir aracı olup çıkıyordu. Öte yandan 1929-30'da olduğu gibi ekonomik çöküş dönemlerinde işten ilk çıkarılanlar yaşlı işçiler oluyordu. Çalışamaz durumda olan yaşlılar eğer "şansları varsa" disipliner bir rejimin egemen olduğu yaşlılar yurduna gönderiliyordu. II. Dünya Savaşı sonrasına kadar yaşlıların durumunda kayda değer bir düzelme olmadı.

II. Dünya Savaşı'ndan 1960'lara kadar süren dönemde emeklilik bir devlet politikasına dönüşerek genelleşti, kurumsallaştı. Yükselişe geçen ve istihdama ihtiyaç duyan kapitalist ekonomi, emekliliği gelmiş vasıflı işçileri çalışmaya devam etmeleri için teşvik ediyordu. Yaşlılığı bir sosyal problem, bir yardım sorunu olarak ele alan devlet politikası geçim, barınacak yer gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yönelikti. Eskinin yaşlı yurtları geriatri merkezlerine dönüştürülmüştü ama koşullarda fazla bir iyileşme yoktu: Oturulacak sandalyeler sertti, haftada bir gün izinle dışarı çıkılabiliyordu, "normallik dışı", "tedavi edilemez" gibi sıfatlarla etiketlenen yaşlılar bu merkezlerde ölümü bekliyorlardı. Dönemin ideolojisi üretim ve çalışma üzerine temellendiği için emeklilik çalışma dışı bir alan olarak sosyal ölüm anlamına geliyordu. Emekli edilmek yaşamdan kovulmaktı. Emeklilik maaşa bağlanmış edilginlikti, çalışan nüfusun çalışmayan nüfusa bakmasıydı. Emeklilikle çalışamaz hale gelmenin birbirinden ayrıldığı, formel bir emeklilik yaşının herkes için bir hak olduğu bu dönemde yaşlılar mümkün olduğunca geç emekli olmaya

bakıyorlardı, çünkü emeklilik dönemlerinde onları bekleyen şey işlevsizlik duygusu, can sıkıntısı, boşluk hissi ve gündelik hayatlarıyla ilgilenmeyen bir devlet ve toplumdu.

1960'lardan 1970'lere kadar bir geçiş dönemi yaşandı. Minois'nın da belirttiği gibi eskinin pasiflikle, cimrilikle, yetersizlikle özdeşleştirilmiş yaşlılık kavramı bu dönemde yerini üçüncü çağ (third age) kavramına bıraktı. Üretim ve çalışma hâlâ birincil önemdeydi ama tüketim ve serbest zamana yapılan vurgu hızla artmakta, aktif ve katılımcı bir emeklilik yaklaşımı güçlenmekteydi. Bu dönemde devletin politikası yaşlıları işi bitmiş, sadece geçimlerine yardım edilebilecek bir toplumsal grup olarak görmekten uzaklaşıp onları topluma, piyasaya, tüketim ve serbest zaman kapitalizmine entegre etmeye doğru yönelmeye başladı. Yaşlılık artık bedenin güçten düşmesine değil, muhafazasına, dinamizmine göndermede bulunan terimlerle birlikte anılmaya başlandı. Yaşlılık üzücü, ürkütücü bir bağlamdan yavaş yavaş uzaklaştırılıp yaşlıların da herkes gibi tüketici yurttaşlar olduğu görüşü yaygınlık kazanmaya başladı. Aynı dönemde gerontolojinin biyolojik temelli yaklaşımı sarsıntı geçiriyor, yeni bir branş olarak sosyal gerontoloji klasik gerontolojiden ayrılıyordu. Bu dönem modern yaşlılık yaklaşımının yerini yavaş yavaş postmodern yaşlılık yaklaşımına bırakmakta olduğu bir dönemdi.

1970 başlarında Fordist üretim modelinin krize girmesi ve kitlesel kol emeğine ihtiyacın azalması sonucu sanayide işçi çıkarma yoğunlaştı. İşten çıkarılanlar öncelikle yaşlı işçilerdi. Öte yandan yeni sistem erken emekliliği teşvik ediyordu. Fordizmin bir ömür boyunca edinilen becerileri artık yerini post-Fordist esnek uzmanlaşmaya bırakmış, sanayiye ilişkin birçok beceri bir anda işlevsiz hale gelmişti. Sanayisizleşme sürecinden en çok etkilenenler yaşlılar olacaktı. Modernliğin sosyal refah devleti bir "yaşlılık devletiydi," bu dönemde yaşlılık kurumlaştırılmıştı. Postmodern dönemde ise yaşlılık kurumsuzlaştırıldı, piyasalaştırıldı. Yeni toplumda devlet, kendisine

ekonomik olarak bağımlı bir emekliler ordusu istemiyordu. Yaşlılar artık, ekonomik olarak kendi kendilerine yeterli olmalıydı. 1980'lerin neoliberalizmi özel emekliliği teşvik ederek yaşlıları piyasaya havale edecek, devletin yaşlılara yaptığı yardımlar azalacaktı. Muhafazakâr yeni sağ, yaşlılara ailelerinin bakmasını, böylece devletin yükünün azaltılmasını öneriyordu ama aile çoktan parçalanmış, bazı kentlerde nüfusun yarısı yalnız yaşar hale gelmişti. Postmodern kapitalizm "bağımlı yaşlı" imajını silerek yaşlıları sigortacılık sektörünün kendi ayakları üzerinde duran müşterilerine dönüştürmek istiyordu.

Yeni toplumda yaşlılık artık üretken olunmayan bir yaş dönemi olarak tanımlanmıyordu. Üretim toplumunun yerini tüketim toplumuna bırakmasıyla birlikte aktiflik artık tüketim, serbest zaman ve yaşam tarzı bağlamında tanımlanır olmuştu. Postmodernliği hazırlayan dönem eskinin katı, ürkütücü yaşlılık kavramı yerine üçüncü çağ kavramını geçirmişti. Postmodernlik bir adım daha ileri giderek dördüncü çağ kavramını gündeme getirdi. Yeni toplumda ömrün uzaması sonucu emekli olunan yaşla ölüm arasındaki süre onyıllarla ifade edilir hale gelmişti. Dördüncü çağ kişinin elden ayaktan düşerek çöküş içine girdiği, bakıma muhtaç hale geldiği dönemdi. Bu aşamaya kadar olan dönem ise üçüncü çağ olarak adlandırılıyordu ve gelişen tıbbi imkânlarla birlikte bu dönemin sağlıklı ve keyifli geçebileceği söyleniyordu. Üçüncü çağ döneminin Batı'da uzunca bir dönem oluşturduğu düşünüldüğünde bu alanın ticarileştirilmesinin piyasa için ne kadar büyük bir imkân olduğu ortadaydı. Üçüncü çağ, çalışmanın "yasaklandığı," tüketmenin bir zorunluluğa, bir vatandaşlık görevine dönüştürüldüğü bir dönem olup çıkacaktı. Artık üretimde değil tüketimde aktif olmaları istenen genç yaşlılar "yaşlı yaşlılardan", "derin yaş" grubundan, dördüncü çağdan farklı olarak "pozitif yaşlanmayı" temsil edeceklerdi.

Modern toplum yaşlılardan yaşlarına uygun davranmalarını, giyinmelerini bekliyordu. Postmodern toplum ise yaş dönemlerine

ilişkin kronolojik referansları altüst ederek yaşa uygun davranma zorunluluğunu sona erdirdi. Artık yaşlıların gençlerin giyindiği gibi giyinmesi, diyet yapması, aktif bir cinsel hayata ve fantezilere sahip olması gündelik hayatın doğal bir parçasını oluşturuyordu. Combaz'ın da belirttiği gibi, yaşlılardan beklenen arzularını tatmine yönelik bir kararlılığa sahip olmaları, canlı, dinamik, sürekli yeni tercihler yapan tüketiciler haline gelmeleriydi. Estetik cerrahi, kırışıklık giderici kremler, losyonlar, saç dikimi, seyahat, spor, seks; hepsi yaşlıların emrine amadeydi. Yaşlılığı tedavi edilemez bir anomali olarak görüp onu bir kenara bırakan, onun iç dünyasını –Freud'un yaptığı gibi– suskunlukla geçiştiren modernliğin tersine postmodern toplumda yaşlılık yeni psikanalizin gözde konuları arasına girdi. Modernlik yaş dönemlerini kesin sınırlarla birbirinden ayırmıştı, postmodernlik ise bunları birbirine karıştırdı, yetişkinlikle yaşlılık, çocuklukla gençlik, gençlikle yetişkinlik arasındaki sınırlar muğlaklaştı. Postmodernlik nasıl modernliğin iki kutuplu giyim anlayışını sarsıp üniseks giyimi yarattıysa benzer şekilde üniyaş (uni-age) kavramını, "yaşsızlığı" da yarattı. Kuşaklar arası melezleşmeye uğrayan sadece giysiler değildi; yaşam tarzları, davranışlar, espriler, eğlencelerdi de. Yetişkinler oyuncu, çocuksu olurken çocuklar da yetişkinler gibi davranmaya başlamıştı.

Postmodernlik sadece modernliğin iş üniformasını bir kenara fırlatıp atmadı, onun emeklilik üniformasını da göz önünden uzaklaştırdı. İyi görünmek, kendini iyi hissetmek, yeniden yaratmak, *fitness*, tüketime yönelik serbest zaman etkinlikleri; yaşlılardan beklenenler bunlardı. Hem sonra Joan Collins, Jane Fonda vb aktif yaşamları sayesinde genç görünmüyorlar mıydı? "Düşünümsel (reflexive) gerontologlar" tüketim kültürünün yaşlıların kişisel hayatını olumlu etkilediğinden, onların kültürel kaynaklara erişmesine yardımcı olduğundan, internetin sanal dünyasında yaşı yok olan bedenin yaşlılara moral verdiğinden dem vuruyorlardı. Ancak tüm bu yaklaşımlarda

postmodernliğin modernlikten devraldığı gençlik saplantısının izi görülmekteydi. Modernlik yaşlılardan yaşlı gibi davranmalarını bekliyor, gençler gibi davranırlarsa onları ayıplıyor, her iki durumda da onları dışlıyordu. Postmodernlikte ise yaşlılar ancak gençler gibi davranabildiğinde değer kazanıyor, yaşlı gibi davrananlar dışlanıyordu. Postmodernliğin pozitif yaşlılık kavramı yaşlıların genç olmaya zorlanmasını beraberinde getiriyordu. Modernlik yaşlıları "eksik üretici" oldukları için dışlamıştı. Postmodernlik ise onları ancak "eksik tüketici" olmamaları koşuluyla kabul ediyordu. Modernlik yaşlıların üretimsel ekonomi rejimine, postmodernlik ise kültürel/tüketimsel ekonomi rejimine tabi olduğu dönemlerdi. Modernlik doğal zorunluluğu, engellenemeyen, ürkütücü yaşlanmayı disipliner, katı çalışmayla mümkün olduğunca ertelemek, yeraltına itmek istiyordu. Ama yaşlanma ve ölüm ekonomiyle yenilmez, katı olan çabuk kırılır ve yaşlanmanın şiddeti ancak kültürel kodlarla hafifletilebilir! Postmodernlik esnek, yumuşak, kültürel, zihinsel teknolojileriyle, insanın içini dışını aynı hafifliğe, yüzeye taşıyan tüketimsel baştan çıkarmayla "yaşlanmanın terörünü" bir ölçüde hafifletti, daha doğrusu dördüncü çağ dönemine kadar erteledi. Bu dönem pozitif yaşlılığın, kültürün, tüketimin "sökmediği," bedenin, etin hem çaresizliğinin hem de kapitalizme meydan okuyuşunun ifade bulduğu bir dönemdi. Gözden ırak, ölümün beklendiği klinikler modernlikle postmodernliğin az sayıdaki ortak yönlerinden biriydi.

Postmodernliğin pozitif yaşlanma yaklaşımı, temelde düzenli bir gelire sahip orta sınıf tüketicileri veri almaktaydı. Beden bakımı için para lazımdı. Bradley'in de belirttiği gibi kadın ve "renkli" yaşlılarda yoksulluk yaygındı. Kol işçilerine gelince onlar "negatif emekliydi." Gençlikte yoksulluk çekenler yaşlılıkta da yoksulluk çekiyor, yaşlılık sosyal eşitsizlikleri körüklüyordu. Akışkan, çoklu, seçime dayalı kimlikler yoksul yaşlılar için söz konusu değildi. Yaşlılık sınıf, cinsiyet ve ırk ayrımcılığının daha ağır bir biçimde hissedildiği bir alan-

dı. Yaşçılık (ageism), ırkçılık ve cinsiyetçilik türünden bir ideolojiydi. Kadınlar yaşlı olduklarında daha çok baskı ve aşağılamayla karşılaşıyorlardı. Postmodern toplumda da yaşlı erkek yaşlı kadından daha değerli kabul ediliyordu. Bu nedenlerle feminizm net bir biçimde yaşçılığa karşıydı. Öte yandan etnik azınlık üyeleri eğer yaşlıysalar daha fazla kötü muameleyle karşılaşıyorlardı. Vincent yaşçılığın ırkçılık ve cinsiyetçilikle aynı kategoride olmasına karşın yaş ayrımcılığı gözeten uygulamaların yasadışı kabul edilmediğini belirtmekteydi. Yaşçılık ideolojisini benimseyen sosyal devlet karşıtı yeni sağ, yaşlıları refah devletini sömüren bir kesim olarak görmekteydi. Öte yandan tıbbi ürünlerin ve hizmetlerin en önemli tüketicisi olan yaşlılar sağlık ekonomisi tarafından kuşatılmışlardı. Gerontoloji ve tıp mühendisliği yaşlılara yönelik toplumsal kontrol araçları haline gelmişti. Tıp endüstrisi-hükümet işbirliği sonucu yaşlıların ihtiyaçları metalaştırılmakta, yaşlılık tıbbileştirilmekteydi. Yaşlılara yönelik sağlık piyasası, klasik ürünlerin yanı sıra bitkiyle tedavi, termal terapi, müzikoterapi, "seyahatle terapi" vb tedavi biçimlerini devreye sokmuştu.

David le Breton'un da belirttiği gibi Batı'da yaşlılık modernliğin merkezi değerlerine (gençlik, çalışma, yaşamsallık) karşı gelen, bu normlardan sapan ve bu yüzden bastırılması gereken bir olgu olarak algılandı. Modernlik insan varoluşunun eğretiliğine ve kırılganlığına katlanamıyordu. Yaşlanma ve ölüm anomalinin alanlarıydı. Postmodernlik yaşlanmanın yol açtığı paniği biraz yumuşattıysa da yaşa dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmadı. Yaşçılığa karşı çıkanlar da vardı; önce Gri Panterler ve sonraları kapitalist küreselleşme karşıtı gösterilerde dikkatleri çeken nine grupları. Sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımcılığı bugüne kadar muhalefetin yoğun olarak ilgilendiği konular oldu. Yaşçılık muhalefetin gündeminde hak ettiği yeri bulabilecek mi?

ACI: BEDENİN ADLANDIRILAMAYAN SESİ

İlksel topluluklarda acı kolektif varoluşun ayrılmaz bir parçasını teşkil ediyor. İnisiasyon törenlerinde acı verici bir deneyi başarıyla tamamlamak çocukluktan erkekliğe geçişin bir koşulu. Bu deneyin sonucu olarak taşınan yara izi kabile üyeleri için bir onur kaynağı olma özelliğini taşıyor. Birisinin sancısı olduğunda büyücü tüm kabile üyelerinin katıldığı seremoniler düzenliyor, kader ortaklığı/birliği kişinin çektiği acıyı azaltıyor.

Batı'da Hıristiyanlıkla birlikte acı toplumu kontrol etmenin, onun üzerinde iktidar kurmanın bir aracı haline geliyor. Yasak meyveyi yiyerek hata yapan, günah işleyen Adem cennetten kovuluyor, bununla birlikte insanlık bu ilk günahın borcunu ödemek için acı çekmeye mahkûm ediliyor. Acı kelimesinin kökleri ceza, arınma gibi kavramlara uzanıyor. İnsan acı çekerek, işlediği suçların, kabahatlerin bedelini ödeyerek arınıyor. Daha çok Hıristiyanlığın Katolik versiyonuna egemen olan bu yaklaşımda acı çekmek tanrıya olan sadakatin bir göstergesine dönüşüyor, acı çekme kulu sınayıp onu tanrıya yaklaştırıyor, tüm insanlığın kurtuluşu uğruna çarmıha gerilmiş İsa'nın acısını paylaşmasını sağlıyor. Acı çekmenin yüceltilmesi kitlelerin ağır yaşam koşullarının yol açtığı acılara isyan etmeyip katlanmasını, tevekkülünü, itaatkârlığını beraberinde getirdiğinden iktidarların işine yarıyor, kendini suçlu ve günahkâr hisseden

bir toplumun yönetimi çok daha kolay oluyor. Öte yandan iktidarlar kendi şiddetlerini meşrulaştırmak için her dönemde bir suçlu-günahkâr-kurban grubu, günah keçisi yaratıyor. İktidar gücünü acı çektirerek, bedensel cezalarla ve işkenceyle gösteriyor. Aynı şekilde çocukların "eğitimi" de dayakla, kırbaçla gerçekleştiriliyor, onlara tannya olan görevleri hatırlatılarak hatalarını düzeltmeleri söyleniyor. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında anlattığı gibi, bedeni fiziksel acıya maruz bırakarak cezalandırma uygulamaları XIX. yüzyılda yerini hapis cezasına terk etmeye başlıyor. Ancak iktidarların işkence uygulamaları günümüzde de sürüyor.

Rönesans'tan itibaren bedene ilişkin olgular sekülerleşen bir bakışa konu oluyor, tıp gelişiyor. XVII. yüzyılda Descartes beden ve aklı kesin çizgilerle birbirinden ayırarak mekanik bir beden anlayışını geliştiriyor. Acıyı beden makinesi tarafından üretilen bir duyum olarak açıklıyor. Acının, doku tahribatı olan bölgeden beyne çok ince lifler tarafından iletildiği söyleniyor. Böylece acı eskiden sahip olduğu dinsel, kültürel bağlamdan soyutlanarak mekanik, objektif bir temelde açıklanmaya başlanıyor. Rey'in de belirttiği gibi XVIII. yüzyılda Aydınlanma ile birlikte acı günah, kötülük, ceza gibi kavramlardan uzaklaşarak bilimin konusu haline geliyor. Hekimler hastanın ağrısını sübjektif olarak aktarmasına çok önem vermeyip ağrının arkasında yatan objektif hakikati bulmaya çalışıyorlar. Le Breton'un da belirttiği gibi insanlığın mutluluğunu şiar edinen Aydınlanma, ağrıya karşı savaş açıyor. Ağrı organizmanın bir savunması, bir "arıza" göstergesi olarak bireyi ikaz ediyor. Ancak ağrı bir kez bu "görevini" yerine getirdikten sonra bireye acı çektirmek pahasına da olsa vücuttaki bozukluğu tamir etmek gerekiyor. Doğanın "yasalarını" yakından izleyen XVIII. yüzyılın bilimci düşüncesi elektrik akımı ile sinirsel akım arasında paralellik kuruyor ve tıpta elektrikle tedavi uygulamaları başlıyor.

XIX. yüzyılda tıp süratle gelişiyor. Başlarda ameliyatlar anestezi-

siz yapılırken 1830'lardan başlayarak hipnotizma uygulamasına geçiliyor. 1847'de kloroformlu anestezi başlıyor. Hıristiyanlığın "acı içinde doğuracaksın" söylemine karşın 1853'te İngiltere kraliçesi Victoria kloroformlu anesteziyle doğum yapacak ve bu olay toplum üzerinde önemli bir etki yaratacaktır. Yeterince objektif, bilimsel, pratik olmaması ve herkese uygulanamaması nedeniyle 1860'lardan sonra ameliyatlarda hipnoz uygulaması azalıyor, daha çok zihinsel rahatsızlıklarla sınırlanıyor. Böylece anestezi egemen uygulama haline geliyor. Bununla birlikte 1870'lerde hâlâ birçok cerrahın anestezisiz ameliyat yaptığı, hastaların acısının, ağrısının çok fazla önemsenmediği gözleniyor. Morris'in de belirttiği gibi modernlikte gerçek acının fiziksel acı olduğu düşünülüyor, tinsel acı acıdan sayılmıyor. Viktoryen dönemde kadınların ağrılarının, acılarının histerik olduğu düşünülüyor. Modernliğin tıbbı, acıyı sinir liflerince iletilen elektro-kimyasal bir enerji dalgası olarak ele alıyor, ancak doku tahribatının, fiziksel yaranın olduğu yerde acının söz konusu olabileceği varsayılıyor. Böylece acı biyokimya alanına ait bir sorun, fonksiyon bozukluğuna işaret eden bir alarm zili olarak ele alınıyor. Acının, ağrının biyo-medikal söylem içinde tanımlanması "masum" bir olgu değil. Aklın, zekânın, inceliğin varlıklı sınıflara, bedenin ise tüm "kabalığıyla", "hayvaniliğiyle," makineyi andıran yapısıyla çalışan sınıflara uygun görüldüğü modernlikte duyarlı, hassas, eğitimli, narin, soylu üst sınıfların acıdan, ağrıdan daha çok etkilendikleri, güçlü bedenlere sahip işçilerin ise bunlardan etkilenmedikleri düşünülüyor. Acıya ilişkin sınıfsal hiyerarşi ve ayrımcılığa ırk ayrımcılığı eşlik ediyor: XIX. yüzyılın ünlü doktorları siyahların acıyı hissetmediğini düşünüyor. Benzer bir şekilde hayvanların ve akıl hastalarının da acıyı hissetmedikleri ya da çok daha az hissettikleri varsayılıyor. Acı, ağrı modernliğin küçümsediği fiziksel gövdenin sınırları içinde kalmış olsaydı belki tolere edilebilirdi! Gel gör ki acı ancak fiziksel hasarın, modernliğin yücelttiği aklın kaynağı olan

beyne iletilmesi sonucu oluşuyor. Bu durumda tahribatın beyne iletilmesini, beyin tarafından algılanmasını engellemek, "zihinle gövde bağlantısını kesmek" bir çözüm aracı olarak beliriyor. Bu bağlamda ağrı kesiciler modernliğin tıbbi aklının "bedenden kaynaklanan kötülüklere" karşı yürüttüğü savaşın bir aracı olup çıkıyor.

Anestezinin ve ağrı kesicilerin nimetlerinden ilk başlarda ayrıcalıklı bir kesim yararlanıyor. İşçilere gelince, ağrı ya da acı nedeniyle işe gitmemeleri, işi aksatmaları işten atılmayla sonuçlanacağından acıya zorunlu olarak katlanıyorlar. Öte yandan modernlik acıyı, acı çekmeyi bireyselleştiriyor, acı yalnız, tek başına, mahrem bir biçimde katlanılan bir olguya dönüşüyor. Geleneksel toplumlarda acı kolektif olarak paylaşılır, acısı olan bunu doğal olarak ifade ederken modernlikte bireyin ağrısını, acısını alenen dışa vurması uygunsuz bir davranış olarak görülüyor. Ancak pratikte bu durum daha çok orta sınıflar için geçerli, köylüler ve işçiler kolektif bir yaşama eşlik eden dayanışmacı ilişkiler içinde acıyı paylaşıyorlar. Acı çekenin yalnız olmaması, dostluk ilişkileriyle sarılı olması acıyı hafifletiyor. Orta sınıflar bireyselleşmiş yaşamlarıyla böyle bir ortamdan uzak olduklarından "nötr, objektif" bir tıbbın sağladığı ilaçlarla, kimyasal maddelerle yetinmek zorunda kalıyorlar. Üst ve orta sınıflara hitap eden tıbbi araçsal akıl geliştikçe başkalarının acısına olan duyarsızlık artıyor. Orta sınıfların aksine beden/ruh kopuşuna –görece– maruz kalmayan yoksul sınıflar başkalarının acısına daha duyarlı oluyor. Acısıyla yüzleşmekten kaçınan modernlik acıyı arkaik bir olgu, bir anakronizm, bir skandal, ölümü çağrıştıran bir imge, çizgisel olarak ilerleyen evrimi aksatan bir arıza, steril bir olgu olarak ele alıp onu teknik prosedürlerle açıklamaya ve yok etmeye çalışıyor. Modernlik insan varoluşunun kırılganlığını hatırlatan acıya tahammül edemiyor, bir neşterle acıyı, acıya yönelik duyarlığı kesip atmak istiyor. Sadece bu kadarla da kalmıyor, "aklın kontrol edemediği alanlar" olarak bedenin coşkusunu, sevincini, "aşırılıklarını," esrimesini,

"yararsız israfını" da ortadan kaldırmaya çalışıyor.

Yoksulların yanı sıra bedenlerine ve bedenlerinin acısına yabancılaşmayan diğer bir toplumsal kesim kadınlar. Araçsal akıl, yoksullar gibi onları da bir türlü disiplin altına alamıyor. Kamusal alan araçsal erkek aklının alanı, acının gizlenmesinin, açığa vurulmamasının esas olduğu bir alan. Erkek için acı anormal bir olgu, modernliğin erkeği duygusal acıyı gerçek acı olarak kabul etmeyip kadınlara uygun görüyor. Erkek güçlü görünmek zorunda, acısını dışa vurmayı bir zayıflık olarak görüyor. Bendelow ve Williams'ın da belirttikleri gibi (*The Body in Everyday Life*'ın içinde) bedeni teknik, bilimsel olarak analiz edilebilir, müdahale edilebilir bir nesne olarak gören modernlik, acıyı fizyolojik bir semptoma indirgiyor. Erkek kültürün kamusal dünyasıyla ve "yüksek zihinsel süreçlerle" özdeşleştirilirken kadının payına doğum, regl gibi "aşağı beden fonksiyonları" düşüyor. Kadın biyolojik, "doğal," özel, evcil, duygusal, tepkisel, irrasyonel olanla birlikte anılıyor. Toplumsal cinsiyet bazında bir ayrımcılığa dayalı bu anlayış aslında erkekleri sanıldığı kadar güçlü kılmıyor. Sert olan çabuk kırılır. Erkekliğin psikolojik yapılanması yaralanabilirliği, kırılganlığı dışladığı için erkekler ağır acıda paramparça oluyorlar. Erkek aklının dışladığı, egemenlik altına almaya çalıştığı beden bastırıldığı yerden acısıyla çıkıp geliyor ve araçsal aklın dünyasını altüst ediyor. Acı tıbbileştirildikçe, rasyonel ve objektif olarak ölçülebilir bir duyuma indirgendikçe eril dünyayı tahrip etme gücü daha da artıyor. Beden ve duygu arasındaki bağın kesin olarak koparıldığı erkek dünyasının tersine kadınlarda bu tür bir kopuş yok. Modernliğin ikili karşıtlıklara dayalı düalist eril mantığının aksine kadınlarda duygu ve beden iç içe geçmiş, aralarındaki sınırlar muğlaklaşmış, ikisi "bütünleşmiş" tek bir alan oluşturuyor. Kadınların fizyolojik acıyı duygusal acıdan ayırmayan, acıyı çekinmeden doğal bir biçimde ifade eden tavrı modernliğin steril, ruhsuz tıp söylemiyle karşıtlık oluşturuyor. Erkeklerde acı bedeni yok eder-

ken kadınlarda aynı sonuca yol açmıyor. Kadınların "biyolojileriyle" daha yakın ve dolaysız ilişki içinde olmaları, kimliklerini erkekler gibi acısızlık temelinde oluşturmamaları onları acıya daha dayanıklı kılıyor. Öte yandan kadınların çocukluktan itibaren girdikleri ilişki biçimleri başkalarına ihtimam göstermelerini, onların acılarıyla empati kurmalarını birlikte getiriyor. Aslında erkek dünyası da şefkatin, bakımın (çocuk bakımı), acıyı yatıştıran sıcaklığın (hemşirelik) kadınlardan geldiğinin farkında ve bundan yararlanıyor. Bu bağlamda yukarıda bahsettiğim, acıyla kadını ilişkilendiren yaklaşımın sorunlu bir yanı var. Eğer dikkatsiz bir biçimde ifade edilirse kadını acıyla özdeşleştiren bir tutum, modernliğin kadını toplumsal cinsiyet ayrımcılığı temelinde acı eksenli bir rol içine hapsetmesine hizmet edebilir ve etmiştir de.

Modernliğin fizyolojik olanla sınırladığı acıya, ağrıya karşı savaşımı XIX. yüzyıl sonunda aspirinin bulunması, XX. yüzyıl başlarında lokal anestezinin yaygınlaşmasıyla sürüyor. Hastanın ağrısını önemsemeyen modern mekanik yaklaşım ancak postmodern toplumun gelişmeye başlamasıyla birlikte güç kaybedecektir. 1960'larda ABD'de ağrı klinikleri yaygınlaşıyor. (Türkiye'de algoloji –ağrı bilimi– bilim dalı ilk kez 1990'da İstanbul Tıp Fakültesi'nde kurulacaktır.) Erdine'nin de belirttiği gibi 1970'lerden itibaren ağrı başka hastalıkların bir bulgusu olarak değil, başlı başına bir hastalık olarak ele alınmaya başlanıyor. 1974'te Uluslararası Ağrı Araştırmaları Derneği kuruluyor. Bu derneğin yayınlarında modernliğin katı, fizyolojik temelli biyo-medikal modeline karşı bir mesafe gözleniyor, ağrı aynı zamanda sübjektif, duygusal bir tecrübe olarak tanımlanmaya başlanıyor. Her şeyin psikolojik, kültürel hale geldiği postmodern toplumda ağrıya yaklaşım da değişiyor. Zihin artık yalnızca ağrının iletildiği pasif bir gözlemci olarak değil, aynı zamanda ağrıyı yeniden kuran, şekillendiren bir güç olarak ele alınmaya başlanıyor. Ağrının tek nedeninin fizyolojik olduğu görüşü güç kaybediyor, kronik ağ-

nların ekonomik sıkıntılardan, stresten, duygusal nedenlerden kaynaklanabileceği ifade ediliyor. Psikolojik nitelikteki ağrılar kadın hastalığı olmaktan çıkıyor. Modernlikte "maddi nedeni olmayan ağrıyı" ifade eden histeri, postmodernlikte yerini psikosomatik rahatsızlık kavramına terk ediyor. Post-materyalist yeni toplumda modernliğin anlamdan, kültürden, içsellikten soyutladığı ağrı ve acı bir anlam bombardımanına tutuluyor. Ağrıya karşı alternatif terapiler, Doğu düşüncesinden esinlenen New Age terapileri ortalığı kaplıyor. Ağrı tıbbın kendi içindeki alt disiplinler arası bir konu haline gelmekle kalmıyor, ağrıya ilişkin tıp içi/tıp dışı yaklaşımlar arasındaki sınırlar muğlaklaşıyor. Modernliktekinden farklı olarak ağrı artık bireyin saklaması, dışa vurmaması gereken bir olgu olmaktan uzaklaşıyor. Bir uzmanlar ordusu, ağrı kesiciler üreten ilaç endüstrisi ve televizyon, ağrısını ifade eden hasta/tüketici kitlenin talebini karşılamak için hazır bekliyor.

Tüm bunlara karşın ağrıya ilişkin postmodern esnekleşmenin sınırları var. Modernlik gibi postmodernlik de –her ne kadar ticarileştirse de– acıyı, ölümü, "derin yaşlılığı" gözden uzak tutmaya çalışıyor, insanın kırılganlığına katlanamıyor. Her şeyi pozitif kılmaya çalışan postmodernliğin "negatif" olana tahammül gücü azalmış durumda. Vergely'nin de belirttiği gibi ağrı kesicilerin, trankilizanların, psikolojik tedavilerin çok gelişmiş olmasına karşın postmodern toplumda insanların acıya karşı dirençlerinde, acıya katlanma güçlerinde büyük bir zayıflama gözleniyor. Postmodernlik mutluluk isteğini mutlaklaştırıp bir tüketim objesi haline getirdikçe acı daha korkulur hale geliyor. Geleneksel toplumlarda –hatta modernlikte bile– mutluluk uzunca bir zaman dilimiyle ilişkilendirildiği için gündelik hayattaki kısa süren "aksamalara," acılara çok fazla önemsemeden katlanılırdı. Ama postmodern toplumda birey şimdi, burada, her an mutlu olmak istediği için en küçük bir sürçmeye, acıya tahammülü kalmamıştır. Kesintiye uğramaması gereken bir hız, şeffaflık arzusu,

durmadan, "arızalanmadan," ebediyen işlemesi gereken bir beden saplantısı, hafifliğin mutlaklaştırılması, riskin abartılıp güvenliğin yüceltilmesi, tüm bunlar postmodern toplumun bireyini acı karşısında çıplak bırakmakta ve hayatı boğmaktadır. Yeni bireye denk düşen varoluş sanal ortamda bedensiz-acısız varoluştur! Her şeyin kısa sürelerle tanımlandığı postmodernlik kısa süreli akut ağrılara çare bulmakta etkin olmuş olsa bile kronik ağrılar karşısında çaresiz kalmış, ölüm ve yaşlanma gibi silinemez bir kalıcılık taşıyan ağrıyı yenememiştir.

Le Breton'un da belirttiği gibi sağlıklı olmanın veri olduğu gündelik hayat içinde beden görünmez ve silik bir hal alır. Ağrı insana yaşamının kırılganlığını hatırlatır, onu kendi bedenine ve başkalarının acılarına daha duyarlı kılar, insanı kendi sınırlarıyla yüzleştirerek eğitir, etik bir duruşun da yardımıyla geride bırakıldığında kişinin ufkunu geliştirir, onu halden anlar kılar. Ama başkalarının yol açtığı acı için durum farklıdır. Uzun süre uygulanan acı onarılmaz tahribatlara yol açar. Bazı durumlarda çocukken acı ve şiddete maruz bırakılan biri yetişkinliğinde acı çekmeye eğilimli hale gelebilir. Bazen de acı çekme sevgisizliğe karşı çevrenin dikkatini çekmek, karşıdakinde suçluluk hissi yaratmak için başvurulan bir yol olur. Bazen acı insanın düşüşünü engellemek için çevresine ördüğü koruyucu bir koza olarak belirir. Bazen de açlık grevlerinde olduğu gibi baskı ve zulüm karşısında toplumun dikkatini çekme ya da onun duyarsızlığına karşı bir tepki çerçevesinde ortaya çıkan bir eylem biçimini alır.

Acı çekmenin suskunluğuna gelince: Bu bir yanıyla modernliğe ait bir klişedir. Postmodern toplumda ağrıyı söze dökme konusunda bir ifade patlaması yaşansa da kronik ağrı çekenlerden beklenen, ağrılarını fazla ses çıkarıp başkalarını rahatsız etmeden yaşamalarıdır. Bu nedenle kronik ağrı çeken hastalar kendi aralarında gruplar oluşturmakta, birbirleriyle dayanışma içine girmekte, sessiz ve söz-

süz kalmak istememektedirler. AIDS aktivistlerinin ifade ettiği gibi sessizlik ölümdür, acıyla ancak dayanışmayla baş edilebilir. Evet acı sözü, sesi kırar, dili güçsüzleştirir ama yok edemez. Acıyı dile getiren yazı da bu tahribattan payını alır. Beckett'in dili suskunluk tarafından kemirilmiştir. Söz, ses yer yer kaybolmakta, parçalanmakta, kekelemeler, sayıklamalar, anlaşılmaz homurtular, küfürler, kızgınlık ve öfke nidaları işitilmektedir. Bu dil, acının, adlandırılamayanın dilidir. Bastırılmış olan acı ancak kısık sesli, minimal bir dilde ifade bulabilir. İktidarın sürekli, düzenli diline karşın acının dili yaralanmış, kesintili, kopuk, yer yer işitilmezdir. Ancak acıya eşlik eden hiçlik, karmaşa, boşluk, anlamsızlık durumlarına karşın bu dil söylemesi gereken asgari sözü tuhaf bir kesinlikle söyler. Bu dil aynı zamanda asgari ahlakın (minima moralia) dilidir. Beckett'in yazı diliyle ilgili olarak sorulan bir soruya verdiği cevap şu olmuştur: "Benim yegâne stilim dil kanseridir."

DUYGULAR TİCARİLEŞİRKEN

Bedenle duygular karşıt olgular gibi görünse de Batı'da duygular bedenle ilişkilendirilmiş ve akıl karşısında her ikisi de geri plana itilmiş. Bedeni denetlemek isteyen iktidarlar aynı şekilde duyguları da kontrol altına almaya yönelmişler. Aklın egemenliğinin güçlenmesi anlamına gelen uygarlaşma süreci ortaçağın sonundan, Rönesans'tan itibaren büyük bir ivme kazanmış.

Elias'ın *Uygarlık Süreci* adlı önemli yapıtında belirttiği gibi ortaçağda insanlar duyguları üzerinde bir kontrol uygulamıyorlar. Gündelik hayat içinde duygusal taşkınlıklar ve şiddet kullanımı sıradan olgular olarak görülüyor. Duygular sadece yoğun değil, aynı zamanda her an değişebilen, önceden kestirilemeyen inişli çıkışlı bir boyuta sahip. Duyguların toplumsal denetimi kilise tarafından sağlanıyor. Ortaçağ karnavallarında kilisenin otoritesiyle alay eden bedensel ve duygusal "aşırılıklar" göz önünde bulundurulduğunda kilisenin "yıkıcı duyguları" denetleme arzusunun nedeni daha iyi anlaşılıyor. Bu baskı, cinsiyetçi bir boyut da taşıyor. Shields'in de belirttiği gibi kilise kadınların duygusal "istikrarsızlığını", "tekinsizliğini" onların "cinsel doyumsuzluklarıyla", "nefislerine hâkim olamayışlarıyla" ilişkilendiriyor ve bu durumu tehlikeli buluyor. Öte yandan ortaçağın gündelik hayatında duygular bedene sıkı sıkıya bağlı. Sadece sevgi ilişkilerinde değil, öfke ve kızgınlıkta da bedenler birbirleriyle sü-

rekli "temas halinde"; duygu fiziksel hareket ve jestten, dokunuştan henüz ayrılmamış, daha sonra modernlikte görülenin tersine henüz bedensizleşmemiş.

XVI. yüzyılda Protestanlıkla birlikte duygular ve tutkular disiplin altına alınmaya başlanıyor. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda monarşilerin kurulmasıyla birlikte kralın çevresindeki soylular içerisinde spontane duyguların, tepkilerin denetim altına alınmasına, ılımlılığa doğru bir değişim gözleniyor, eğitilmiş, rafine duygular öne çıkıyor. Ortaçağda gündelik hayatın doğal bir parçası olan birçok davranış bu dönemde utanç ve tiksinti duygularına yol açıyor. Bedenin ve duyguların disiplin altına alınmaya başladığı bu dönemin felsefesi de, Shilling'in belirttiği gibi (*Emotions and Sociology*'nin içinde) duygulardan bağımsız evrensel hakikatleri ortaya koymaya çalışıyor. XVII. yüzyılda zihnin rasyonel güçlerinden bahseden, akıl ve beden kesin çizgilerle birbirinden ayırıp ikincisini birincisine tabi kılan Descartes, duyguyu bedenin ürettiği bir olumsuzluk olarak ele alıyor. Böylece akıl ve rasyonalite pozitif bir nitelik taşırken, duygular ve içgüdüler negatif olanla ilişkilendiriliyor.

XVIII. yüzyılın Aydınlanma düşüncesi irrasyonel bulduğu duyguları aklın düşmanı ilan ediyor, onları düzen ve disiplin altına almaya çalışıyor. Aydınlanma düşüncesi, Seidler'in de belirttiği gibi (*Emotions in Social Life*'ın içinde) bedenden, onun hayvansılığından, duygularından, cinselliğinden rahatsız oluyor. Kant, duyguların evrensele ulaşma yolunda engel teşkil ettiklerini ve bu yüzden aşılmaları gerektiğini söylüyor. Romantik hareket aklın hükümranlığına tepki olarak duyguları öne çıkarsa da bu daha çok özel hayat alanıyla sınırlı kalıyor, sosyal, kamusal alana gelindiğinde duyguların eğitimle terbiye edilmesi, insanların sözleşme yaparak bağlandıkları bir toplumsal düzen gibi görüşler ön plana çıkıyor. Ancak duyguların tamamen toplumsal düzenin gereksinimlerine göre şekillendirilmesi yönündeki eğilim en güçlü ifadesini ulus devletlerin tüm toplum-

sal hayatı kontrol etmek istediği XIX. yüzyılda buluyor. Dinin toplumsal hayatı kontrol etme gücünün zayıflamasıyla birlikte boşalan alanı seküler bilim, tıp ve ulus devletin milliyetçi-cinsiyetçi ideolojisi dolduruyor.

XIX. yüzyılda, daha önceki akıl/beden (duygu) karşıtlığına kamu/özel karşıtlığı ilave ediliyor. Böylece Lutz'un da belirttiği gibi (*The Emotions*'ın içinde), kadınlıkla ilişkilendirilen duygular doğal, kaotik, fiziksel, sübjektif olana göndermede bulunurken erkek akıl kültürü, düzeni, evrensel ve zihinsel olanı temsil ediyor. Duygular düzenli, kesintisiz olarak işlemesi beklenen rasyonel bir mekanizmayı aksatabilecek tehlikeli, disiplinsiz, patolojik, irrasyonel güçler olarak görülüyor. Duygu bedenin kırılganlığını, çözülüşünü, çağrıştırdığı için modernlik buna katlanamıyor; sert, sıkı, bükülmez eril kimlik karşısında akışkan, ele avuca sığmaz bir nitelik taşıdığı düşünülen kadın duygusallığı bir tehlike olup çıkıyor. Histeri kadının kaotik duygusal yapısına bağlanırken kadının duygusallığının, onun biyolojik yapısının gelişmemişliğinden kaynaklandığı, kadının fizyolojisinin, sinir sisteminin yüksek zihinsel süreçlere uygun olmadığı savlanıyor. Darwin, duygunun insanın evriminde arkaik, içgüdüsel bir kalıntıyı temsil ettiğini söylüyor. Kadının duygusal, yaratıcı akıldan uzak, fizyolojik olarak zayıf ve kırılgan (regl, hormonal yapı) olarak tanımlanması bir yandan eril bir "himaye" yaklaşımını beraberinde getirirken öte yandan, "duygusal patlamalara" açık olmaları kadınları "tehlikeli" kıldığından, kadının "duygusal düzensizlikleri" bir toplumsal kontrol sorunu haline geliyor.

Tüm bunlara karşın modernliğin kadınla ilişkilendirdiği duygusallığı yok etmeye çalışarak –eril– aklın egemenliğini kurmak istediğini söylemek yetersiz bir açıklama olur. Modernliğin duygulara ilişkin olarak toplumsal cinsiyet temeline dayalı bir sosyal işbölümüne gittiğini belirtmek gerekir. Duygusallık sosyal ve kültürel olarak kurulur, iktidar duygusallığı bir söylem olarak üretir ve onu disiplin al-

tına alır. XIX. yüzyılda iktidar söylemi içinde kadınlara duygusal olmak düştüyse bu, duygusallığın kadınların güçsüzlüğünü "teyit etmesi" nedeniyle böyledir. Öte yandan sanıldığının aksine, modernlik erkeklere duyguyu yasaklamamış; duyguları kadın-erkek arasında cinsiyetçi bir temelde bölüştürmüştür. Kabaca söylemek gerekirse kadına özel alana (aile) ait duygular düşerken erkeğe kamusal alana ait duygular (ulusal, sosyal, militer davalara yönelik coşkular vb) düşmüştür. Öte yandan modernlik kadını evrenselliğin dışında, ikincil bir konuma yerleştirmekle birlikte onu tamamen dışlamaktan ziyade ona "tamamlayıcı" bir rol vermiştir; aksi taktirde toplumsal hayat mümkün olmazdı. Bu çerçeve içinde kadın akıldan yoksun değildir ama onun aklı "eksik akıldır." Bu akıl denetlenemeyen bir duygusallıkla maluldur ve bu nedenle kamusal alana değil ev, aile alanına uygun düşmektedir. Yaratıcı düşünceye, soyutlamaya, objektifliğe elverişli erkek aklından farklı olarak sezgisel, pratik kadın aklının daha ziyade aile hayatının sıradan gereksinimlerine uygun düştüğü varsayılmaktadır. XIX. yüzyılın Viktoryen İngiltere'sinde üst sınıf kadınlarından beklenen ince bir duyarlığa sahip olmaları, kendilerini ailelerine ve çocuklarına adamaları, sakin, yumuşak huylu olmaları, duygusal istikrarsızlık göstermemeleri, huzur verici bir duygusallığa sahip olmalarıdır. Shields'in de belirttiği gibi kadında kontrollü bir duygusallık aile hayatı açısından gerekli görülmektedir. Böylece kamusal/piyasa hayatından eve dönen erkek kadının duygusallığıyla, sevgisiyle yarattığı ortamda gevşeyebilecek, ertesi gün gerginliği geçmiş bir halde tekrar işine gidecektir. Yüz kızarma örneğindeki gibi bazı durumlarda kontrolsüz duygulanma kadın için iyi karakter, dürüstlük belirtisidir ama yüzün aşırı kızarmaması gerekir çünkü bu alt sınıf kadınlarına özgü bir belirtidir! Tüm bunlara karşın kendini büyük kolektif davalara adamış erkeğin kontrollü duygusallığı karşısında kadının duygusallığı aile hayatının dar alanıyla sınırlı, bütünlüklü olmayan, kusurlu bir duygusallık olarak

görülmektedir. Lupton'un da belirttiği gibi burada bir çelişki yatmaktadır; rasyonel olmadığı –duygusal olduğu– düşünülen kadınlardan kamunun –piyasanın– nesnel, hesaba kitaba dayalı, rekabetçi ortamına uygun akılcı çocuklar yetiştirmeleri beklenmektedir.

Modernlik duyguların kontrolsüz olarak dışa vurulmasını, uygunsuz bir davranış, bir kabalık belirtisi, alt sınıflara özgü bir olgu olarak görmüştür. Ortaçağdan farklı olarak XIX. yüzyılda duygular bedenden uzaklaşmış, "görünmez olmuş," tinselliğin yüce katına taşınmıştır. Modernlik sadece duygularını doğrudan ifade eden kadınları değil, siyahları ve yoksulları da aşağılamıştır. Siyahların duygularıyla hareket ettikleri görüşü sadece sömürgeci söylemde ifade bulmamıştır; Freud'a göre vahşiler, çocuklar gibi, kendilerini uygun bir biçimde duygusal olarak yönetme kapasitesine sahip olmayıp duygularının ifadesinde her türlü sınırı aşma eğilimi göstermektedirler. Freud ilk dönem yazılarında duygulanımı (affect) libidoyla ilişkilendirip onu bastırılmış içgüdülerin dışavurumu olarak görecek, daha sonra bu konudaki katı pozitivist yaklaşımının yumuşamasına karşın duygulanımları tehlike sinyalleri olarak değerlendirecektir. Modernliğin duygularla ilgili sorunu onların kamusal tezahürlerinin nasıl düzenleneceğidir. Berezin'in de belirttiği gibi (*Emotions and Sociology*'nin içinde) modernliğin yol açtığı rutinleşme, duyguları aşındırmıştır. Piyasa ve ulus devlet rasyonelliğin, duygusal olmayanın alanıyken, özel aile alanı duyguların meşru bir şekilde ifade bulabileceği bir alan olarak düşünülmüştür. Öte yandan XIX. yüzyıl uluslarının devlet tarafından yaratılan "hayali cemaatler" olduğu düşünüldüğünde modernliğin ulus devletinin yurttaşları devlete, siyasal sisteme bağlayacak kolektif bir duygusallığa ihtiyaç duyduğunu görürüz. Devletin örgütlediği ulusal festivaller, resmi geçitler, bayramlar, spor etkinlikleri, ulusal marşlar vb yurttaşlarda ortak vatansever duygular yaratmaya yönelik olgulardır. Devlet, kurumları vasıtasıyla yarattığı bu kolektif duyguları mobilize etmek, kodlamak, yönet-

mek, disiplin altında tutmak istemektedir. Ulusal aidiyet duyguları devletçe örgütlenen sembolik pratikler yoluyla güçlendirilmektedir. Kamusal alanın erkeğin alanı olduğu varsayıldığından kolektif duygular patriarkal bir ideoloji çerçevesinde şekillendirilmektedir. Devlete tam bir kolektif, patriarkal duygusal bağlılık, modernliğin içinde örtük bir biçimde barındırdığı faşizm eğiliminin bir göstergesidir. Berezin İtalyan faşizmini ele aldığı yazısında (*State/Culture*'ın içinde) İtalyan faşizminin cenaze törenlerini kitlesel ayinlere dönüştürerek, İtalyan toplumundaki geleneksel din ve aile duygularını devlet aşkına tercüme ederek nasıl kitlesel bir siyasi aidiyet, angajman duygusu yarattığını anlatmaktadır. Kapitalizmin özel/kamusal ayrımına dayalı, liberal yorumuna karşı çıkan faşizm bu iki alan arasındaki ayrımı geçersiz kılmak istemektedir. Bu şu anlama gelir: Tek bir ulusal vücut oluşturan, özel hayatın parçalı yapısını milli bir duygusal adanmışlıkla aşan tüm vatandaşlar, şefe (führer) kayıtsız şartsız tabi olacaklardır. Otoriter, patriarkal, ırkçı faşist söylem aslında, Avrupa merkezci, devlete tabi bir kolektif-eril-duygusal angajman yaratmak isteyen modernliğin milliyetçi söyleminden beslenmektedir. Öte yandan kolektif duygular, coşkular, öfkeler kapitalizme karşı da yönelebilir. Ancak denetlenen, planlı bir şekilde yönlendirilen kolektif coşkular, SSCB örneğinde görüldüğü üzere, diktatörlükle de sonuçlanabilir. Parti/devlet tarafından yönlendirilen siyasi kitlesel mobilizasyonlar her zaman otoriter yönelimlere açıktır. Ancak spontane kolektif duygusal patlamalar, isyanlar geçici de olsa bir özgürlük alanı yaratır, düzenin istikrarını bozar ve onun kırılganlığını gösterir. Bunun için, ne Batı'nın burjuva devletleri ne de "reel sosyalist" rejimler kitlelerin kendiliğinden patlamalarına müsamaha göstermemişlerdir.

Modernliğin egemen pozitivist bilim söylemi duyguları bilgi kaynağı olarak görmez. Objektif, tarafsız akla dayalı bilginin duygusal, içgüdüsel, doğal kaosu mağlup edeceği düşünülmektedir. Ama

öte yandan rekabete, piyasaya, sınıfsal eşitsizliğe ve çatışmaya dayalı burjuva toplumu çözülüp dağılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İşte bu nedenle, modernliğin sosyal bilimi duyguların ulusal bütünlüğü sağlayıcı işlevi konusunda kafa yoracaktır. Comte duyguların sosyal düzenin manevi boyutunu oluşturmadaki önemine değinmiş, "insanlık dininin" olanaklarını araştırmıştır. Durkheim insanları bir araya getirici, manevi bir topluluk oluşturucu özellikleri açısından kolektif duyguların, ritüellerin, sembollerin önemini vurgulamış, kolektif bir duygusal pratik içinde paylaşılan kutsallığın sosyal düzeni güçlendirebileceğini söylemiştir. Her iki düşünürde de bireyin kolektiviteye tabi olduğu bir toplumsal bütün, organik bir kolektif yaşam yaklaşımı ön plana çıkmaktadır. Duygulara daha ziyade bireysel bir çerçevede önem veren Weber, rasyonel-bürokratik sistemin duyguları aşındırdığını belirtecek, özgür bireysel rasyonel eylemi bir tür tutkuyla uzlaştırmaya çalışacaktır. Duygular konusunda kötümser sayılabilecek bir diğer düşünür Simmel'dir. Ona göre kent hayatının karmaşası içinde duyumsal etkileşimler çoğalmakta, çeşitlenmekte, birey bu bombardıman karşısında korunmak için kendini duygusal olarak kayıtsızlaştırmaktadır. Sinizm, duygusal ilişkilerde mesafelilik, duygusal canlılığın kaybedilmesi, duygusal izolasyon ve yabancılaşma yaygınlaşmaktadır.

Modernlikten farklı olarak 1960'lar sonrasının postmodern toplumu bir "duygusal patlamaya" şahit olmuştur. Hizmet, bilişim ve "maddi olmayan" sektörlerin hızla geliştiği, piyasa ve tüketimle özdeşleşen gündelik hayatta her şeyin kültürel ve psikolojik bir boyut taşımaya başladığı bu toplumda, duyguların ticarileşmemesi düşünülemezdi. Modernliğin kamusal hayata ilişkin duyguları "devletleştirmesine" karşın postmodernlik bu alana ait duyguları özelleştirmiş, eskiden ulus devlet ideolojisinin kol gezdiği kamusal duygusal alan bugün şirket kapitalizminin, onun duygusal ürün ve hizmetlerinin istilasına uğramıştır. Modernliğin ulusalcı-kamusalcı yapısının çok

fazla "nüfuz edemediği," faşizmin doğrudan devlete bağlamak istediği özel alan postmodernlikte "patlatılarak" kamusal-ticari alanın bir parçası haline getirilmiş, özel duygu/kamusal duygu karşıtlığı yerini piyasa tarafından oluşturulan duygulara bırakmıştır. Newton'ın da belirttiği gibi (*Emotions in Social Life*'ın içinde) yeni toplumda duygusal kodlar enformel hale gelmiştir. Modernlikte duygular üzerinde kamusal, ulusal, dışsal bir baskı, disiplin söz konusuyken postmodernlikte duygular üzerindeki kontrol içselleşmiş, otokontrole dönüşmüştür. Postmodernlikte duyguların "kontrollü bir biçimde kontrolsüz bırakılması," kontrollü duygusal gevşeme söz konusudur. Önemli olan, koşulları her an değişen, fragmanları arasında bir tutarlılık olması beklenmeyen sosyal oyunun içinde her bir spesifik duruma uygun duygunun anında yaratılmasıdır. Sorun bir "duygusal fitness" sorunudur. Yaşamın yavaş aktığı, duygusal bağlanmaların ve ilişkilerin uzun zamana yayıldığı geleneksel toplumların aksine yeni toplumda duyguların sürekli olarak yeniden üretilmesi, yenilenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda "otantik duygulara" sahip olmak postmodern söylemin bir parçasını oluşturmaktadır.

Duyguları tehlikeli bulan modernlikten farklı olarak postmodernlik duyguları "güvenli" hale getirmiştir. Duygusal ilişkiler, kişisel ilişkiler, arkadaşlık, sevgi vb temalar *kitsch*'in parçaları, moda haline gelmiştir. Kendi kendine duygusal yardım el kitaplarının, terapötik uzmanlığın, stres yönetiminin, duygusal gevşemeye yönelik ritim kurslarının sıradan hale geldiği günümüzde uzmanlar, rasyonelle irrasyonel arasındaki sınırları belirsizleştirerek duyguların bir bölümünü patolojikleştirmektedirler. Böylece duyguların ticarileştirilmesi yolunda büyük bir alan açılmaktadır. Williams'ın da belirttiği gibi bu durum insanların kendi duygusal sorunlarıyla baş edebilme kapasitesini azaltmaktadır. "Yönetilen kalbin" yürürlükte olduğu postmodern toplumda duygular, "duygusal ürün ve hizmetler endüstrisi" ve medya tarafından seri olarak üretilmektedir. Diana'nın

cenaze töreni, Afrika'da açlıktan ölen çocuklar, savaş görüntüleri, petrole bulanmış kuşlar TV ekranında duygusal imalat ürünleri olarak belirmekte ve izleyicilerdeki kayıtsızlığı artırmaktadır. Duyguların mekanikleştirildiği, "McDonaldlaştırıldığı," standartlaştırıldığı günümüzde haz kültürü bu alanda da egemenliğini sürdürmektedir. Disneyland, otantizm, nostalji ve simülasyon endüstrileri, "duygusal giyim ve alışveriş," egzotik objeler, "duygusal yerler" (meşhur cinayet, kaza, savaş yerlerine yapılan turistik turlar), "uç duyguların" hissedilmesine yönelik sportif etkinlikler (paraşütle atlama vb), "vahşi" bölgelere yapılan av turları, fantezi mekânları; tüm bunlar duyguların sınırsızca çeşitlendirilip ticarileştirilmesine yönelik örneklerden bazılarıdır. Ancak tüm bu güvenli bir biçimde rutinden kaçma, heyecan peşinde koşma çabaları sonuç vermemekte, riskin asgariye indirilmeye çalışıldığı postmodern toplumda duygusal yoğunluk ve derinlikte büyük bir gerileme gözlenmektedir.

Postmodern toplumda duygular piyasanın değerleriyle tanımlanır hale gelmiştir. "Duygusal yatırım danışmanları" duyguların kimlere, hangi alanlara, ne ölçüde, hangi biçimde yatırılacağı konularında hizmet sunmaktadır. Esnek organizasyon biçimlerinin hâkim olduğu hizmet sektörlerinde New Age danışmanlarınca destek verilen "duygusal yönetim" ve "şirket duygusu" modernliğin katı, hiyerarşik, disipliner çalışma modelini yumuşatarak, duyguları işyerinin verimliliğinin artırılmasının hizmetine sokmaktadır. Kol emeği modernliğe aitse "duygusal emek" postmodernliğe aittir. Duygusal emek daha ziyade kadınların çalıştığı hosteslik, bakım, sekreterlik, halkla ilişkiler, satış ve pazarlama, hemşirelik vb alanlarda görülmektedir. Postmodern toplumda emeğin "kadınsılaşmasına," eril duyguların "kadınsılaşması" eşlik etmektedir. "Yeni baba" evde çocuğun bakımıyla da ilgilenmekte, modernliktekinden farklı olarak duygularını daha rahat açığa vurmaktadır. Modernliğin duygusal olmayan erkek/duygusal kadın karşıtlığı postmodernlikte yerini ara-

daki sınırın belirsizleşmeye başladığı bir duruma bırakmaktadır. Tüm bunlara karşın, yeni toplumda duygulara ilişkin toplumsal cinsiyet farklarının ortadan kalktığını söylemek doğru olmaz. İş hayatındaki "duygusal işbölümü" verili cinsiyet rollerini ve erkeğin konumunu güçlendirmektedir. Yeni toplumda "kadın duygusaldır, erkek ise duygulara sahiptir," erkeğin "gözü yaşlanır," kadınlar ağlar. Güçlü erkeklerin, politikacıların yeri, zamanı dikkatlice ayarlanmış kontrollü göz yaşları onları kamuoyu gözünde daha da güçlü kılarken, kadınlar ve yoksullar için bu durum bir güçsüzlük göstergesi olarak algılanır.

Postmodern toplumda duygusallığın piyasacı yeniden örgütlenişi sadece mevcut toplumsal cinsiyet rollerini güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda yoksulları duygusal açıdan gelişmemiş kişiler olarak damgalar. Piyasacı değerler baz alınarak oluşturulmuş duygusal zekâ (EQ) testlerinde halihazırda "başarılı" olanların, egemen postmodern duygusal kültüre adapte olmuş olanların, profesyonellerin, yöneticilerin EQ'su yüksek çıkmaktadır. Öte yandan günümüzde Batı'da geniş orta sınıfların duygularının ılımlılaştırılmış, standartlaştırılmış, kontrollü hale getirilmiş olmasına karşın bu kesim içinde de şiddete yönelik bir birikim (otoyol cinayetleri vb) gözlenmektedir. Ama kapitalizmin duygulara ilişkin en çok korktuğu şey yoksulların sisteme karşı duydukları öfke ve ayaklanmalardır. Postmodernliğin suçlulaştırmaya, "negatif duygular" olarak damgalamaya çalıştığı yoksulların duyguları, modernliğin XVII. yüzyıldan bu yana dışlamaya, disiplin altına almaya çalıştığı "sentetik olmayan" duyguların mirasçısıdır.

ŞIK BİR AMBALAJ KÂĞIDI OLARAK İNSAN DERİSİ

Günümüzde bireyin doğa ve diğer insanlarla arasındaki sınırı oluşturan derisi, "dış yüzeyi" uzak bir geçmişte çok farklı bir niteliğe sahipti. İlksel topluluklarda insan derisi yerkürenin derisinden, kabuğundan henüz kopmamıştı. Bugün "bitki örtüsü" olarak adlandırılan şey çok eskiden insan derisiyle benzer anlamlara gelen kelimelerle ifade ediliyordu. Biddle'ın da belirttiği gibi (*Thinking Through the Skin*'in içinde) yerliler için deri, üzerinde yaşadıkları toprak parçasıydı, atalarının adlarını taşıyan ağaçlardı, hayvanlardı. Bedenle doğa arasındaki sınırların belirsizliğine canlılarla ölüler arasındaki sınırların belirsizliği eşlik ediyordu. Le Breton'un da dikkat çektiği gibi ölüm başka bir varoluş şekliydi; ölü, kabilenin düşsel hayatının, rüyalarının bir parçası olarak varlığını sürdürüyor, ölünün hayvan ya da ağaç şeklinde yaşamına devam edebildiği varsayılıyordu. Bireysel kişilik, beden "yoktu." Beden "kalınlığını," hacmini, "doluluğunu" diğer kabile üyeleriyle birlikte kolektif bir varoluş hali içinde kazanıyordu, doğaya ve diğer insanlara karışmış, onların içinde erimişti. Yerliler bedenlerinin, derilerinin, dış yüzeylerinin "farkında değillerdi." Ancak sömürgeci Batı'yla (ötekiyle) karşılaştıklarında bir derileri olduğunu "anlayacak" ve onlara "bedeni bize siz getirdiniz" diyeceklerdi.

Bedene ve deriye "sahip olmayan" yerliler Batı'nın "icat ettiği" yü-

ze de "sahip değildi." Baudrillard'ın bahsettiği "benim her yerim yüzümdür" diyen Hintli, Batı'dakinden farklı olarak yüzün bedenin geri kalan kısmı karşısında ayrıcalıklı kılınmadığı, dünyanın yüzüyle bedenin yüzünün henüz ayrışmadığı, doğaya ve birbirlerine temas eden, bakan vücutların bir bütünün parçaları olduğu bir gerçekliği dile getirmekteydi. Öte yandan dünyanın bedeninin bir parçası olan ilksel beden, modernliğin güçsüzleştirilmiş bedeninden farklı olarak büyük bir anlam zenginliğine sahipti. Bugünün antropolojisinin diliyle ifade edildiğinde, ilksel insanın vücudunda onlarca "bedensel şemanın yazılı olduğu" gözlemlenmekteydi. İlksel beden üzerine yapılan izler, işaretler, dövmeler, yarıklar, kabartmalar, bugünün eşitlerin mübadelesine dayalı bir sistemden beslenen bedensel göstergelerinden çok farklıydı. İlksel bedensel izler tanrılarla ve kabile üyeleri arasında gerçekleşen sembolik değiş tokuşun, tek taraflı vermeye dayalı "armağan ekonomisinin" bir parçasıydı. Baudrillard'ın da belirttiği gibi o dönemde bugünden farklı olarak gösteren/gösterilen şeması mevcut değildi. İlksel beden üzerine kazınan, boyanan bu "çocuksu" izler bedenin erojen duyarlığını çoğaltmanın, zenginleştirmenin araçlarıydı aynı zamanda. Postmodernliğin düz, pürüzsüz, kaygan bedeninin aksine ilksel beden kesiklerle, yarıklarla, kabuklarla, şeritlerle, oyulan "deliklerle", "dolgularla" bir "engebeli araziye" dönüştürülmüştü. Bu bedensel coğrafya-harita vücudu doğadakine benzer bir biçimde "pürüzlü bir yüzey" olarak düzenlemekteydi. Böylece bedenin yüzeyi "artırılmakta," beden cinsel yoğunlukların oluştuğu, dolaştığı, aktığı bir bölgeler çokluğu olarak kurulmaktaydı. Gündelik hayatın tüm izlerini taşıyordu bu beden; acıları, hazları, sevinçleri neredeyse doğrudan bir biçimde ifade ediyordu. Ağızların, dudakların "çoğaltıldığı," terleyen, kanayan, kabuk bağlayan bir delikler çokluğuna dönüştürülmüştü. Bedenin izleri bireysel göstergeler değildi, onu, kolektifin bir parçası kılan yoğunluk noktalarıydı; kolektif transın, aşırılığın, ritüellerin, ihtiyaçların ifade bul-

duğu bir tür şiddet bölgeleriydi.

Modernliğin bedene, onun dış yüzeyine, deriye yaklaşımı yukarıda anlatılanlardan tamamen farklıydı. Modernlik bedenin diğer bölgeleri karşısında yüzü öne çıkardı. Buna eşlik eden ikinci bir hiyerarşi bu kez yüz üzerinde oluşturuldu. Hayvaniliği çağrıştıran ağız değerden düşürülerek gözlere önem kazandırıldı. Le Breton'un da belirttiği gibi bakış modernliğin, onun kültürlü insanının en önemli özelliklerinden biri haline geldi. Yüz, vücudun en fazla bireyselleşmiş bölümüydü. XVII. yüzyıldan sonraki modernleşme, uygarlaşma sürecinde portre ve yüze dayalı kimlik güçlendi. Bireysel bedene gelince, artık o bir kolektifin, kaynaşmış bir sosyal bedenin ayrılmaz bir parçası değildi; kendi derisi, sınırları içine sıkıştırılmış, kendi farklılığını önemseyen, izole bir bedendi. İnsanın dış yüzeyi, derisi onun diğer insanlarla arasında sınır oluşturan bir bariyer haline geldi. Yeni bedenin ayırt edici özelliği eskisinden farklı olarak dokunma değil bakıştı. Eski bedenin teri, kokusu, salgıları doğanın, yerkürenin kokularına, sıvılarına karışmış, onlarla iç içe geçmişti. Modernlik içinse bedenin kokusu, salgıları, dışkıları rahatsızlık verici, bastırılması gereken olgulardı. Modernlik "muğlak, ele avuca sığmayan, istikrarsız" bedeni disiplin altına almak için elinden geleni yapacaktı. Descartes'ın bedeni bir makine olarak ele alan yaklaşımı, tenin yaşlanmasına, kırışmasına, ölümlülüğüne, kırılganlığına tahammül edemeyen modernliğin bedeni teknikleştirme yolundaki çabalarının bir öncüsüydü. Modernlik kadavraları açarak, bedeni röntgen ışınlarına maruz bırakarak bakışını onun içine, derinliklerine yöneltecek, onun içindeki esrarı çözmeye, onu şeffaf kılmaya çalışacak, tıp vasıtasıyla onu tamiri mümkün bir makineye dönüştürmek isteyecekti.

Batılı modern beden diğer bedenlerden net çizgilerle ayrılmış, kendi derisinin sınırları içinde güven altına alınmış düzenli bir bedendi. Shildrick'in de belirttiği gibi (*Thinking Through the Skin*'in içinde) koruyucu bir zar olarak düşünülen Batılı deri, bedenler ara-

sındaki geçişlere izin vermemekteydi. Geçirgenliğe, yaralanabilirliğe karşı bir kalkan olarak tasarlanan modern deri aynı zamanda çeşitli ayrımcılıklara temel oluşturacaktı. Bunlardan birincisi derinin rengine bağlı olarak gerçekleşen ırksal ayrımcılıktı. Irkçılık modern Batılı beyaz derinin "ilkel, hayvani, renkli" deriyi aşağılamasına dayanıyordu. İkinci ayrımcılık cinsiyet ayrımcılığıydı; bu kez "tekinsiz" sıvılar salgılayan, "sınırlarını koruyamayan" kadın bedeni söz konusuydu. Üçüncüsü, sınıf ayrımcılığıydı; "kokan, terleyen, kirli" yoksul derisi modernliğin öfkesine maruz kalacaktı. Dördüncüsü, yaş ayrımcılığına zemin hazırlayan, kırışan, buruşan yaşlı derisiydi. Ve elbette tür ayrımcılığının kaynaklandığı hayvan derisi. Bu ayrımcılıklar daha da çoğaltılabilir, ancak neredeyse hepsinde ortak bir eksen var: Kültürle eşleştirilen modern bedene karşı doğayla eşleştirilen "ilkel" beden. Modernliğin söylemi, Foucault'nun da belirttiği gibi, bedenlerin üzerine kültürün iktidarını yazacak, kazıyacak, onları disiplin altına almaya çalışacaktı.

Dokunmayı değerden düşürerek bakışı yücelten modernlik derinin, yüzeyin algılanma biçimini de değiştirdi. Egemen bakışın içselleştirildiği ölçüde yaşlanma duygusu "dışarıdan gelen" bir boyut kazandı ve katlanılması çok daha zor bir durum haline geldi. Benzer bir durum Fanon'un dile getirdiği siyah olma konumu için de geçerliydi. "Doğaya ait olanın" eskiden "fark etmediği" öz yüzeyi modernliğin kültürel (ayrımcı) basıncı altında katlanılması zor bir ağırlığa dönüştü. Farkın söylemsel inşası sürecinde siyahlık öteki olarak tanımlandı; vücuda yapışmış bir üniformaya dönüştürüldü. Fanon'un da ifade ettiği gibi beyazların laboratuvarları derinin rengini açacak serumlar üretmeye yönelmişlerdi. Siyahlık bedenin üzerine çıkmaz boyayla boyanmış bir lanet haline getirilmeye çalışılmaktaydı. Eski Yunan'da köleler, "suçlular" nasıl damgalanıp dışlanıyorsa ırkçılıkta da siyahlar derilerinin yüzeyine, rengine indirgenip damgalanıyor, aşağılanıyordu.

Modernliğin bakışına eşlik eden yadırgatıcı/yabancılaştırıcı mesafe duygusu sadece bedenin yüzeyini değil, doğanın ve şeylerin yüzeyini de "düzleştirdi," seyirlik hale getirdi, her şey dışa "göstermek zorunda olduğu" bir yüz, cephe kazandı. Bu bazen bir fotoğraf, bazen bir ekran, bazen bir binanın dış cephesi, bazen de düzenlenmiş bir parktı. Mimari, dünyanın doğal derisini "bozup" onu "bakış kültürünün" gereksinimlerine göre şekillendirdikçe yeryüzünün kabuğu "büyüsünü" kaybetti. İnsanın derisiyle dünyanın derisi arasındaki doğrudan ilişki koptu. Doğrudan temasla, acıyla, şiddetle, tinsellikle, sihirle, sevinç ve coşkuyla buluşamayan insansal-doğasal yüzey şeyleşti. Modernliğin güdükleştirdiği bedene yeniden hayatiyet kazandırmak isteyen muhalifler yok değildi. Marquis de Sade bedeni girintili, çıkıntılı bir arazi olarak görecek, onun tüm deliklerine şiddet ve cinsellik dolayımıyla girmeye çalışacaktı. Beckett'in *Adlandırılamayan* adlı kitabında dile getirdiği şekilsiz, biçimsiz, "yüzsüz" beden modernliğin düzgün, sınırları çizilmiş bedenine karşı bir tepkiyi ifade ediyordu. İnsanın bedenine "vahşetin dolayımıyla yaklaşmaya çalışan" Artaud soyut, uysal, temsili bir figür haline getirilen modernliğin bedenini bozmaya, ona acı ve dehşet vasıtasıyla dirimsellik kazandırmaya çalışmaktaydı.

İlksel topluluklarda bedenin tinselliği sadece onun kendi yüzeyiyle, derisiyle olan ilişkisinden kaynaklanmıyordu. Henüz dış ve iç olarak ayrışmamış bedenin ruhu, doğanın ve tanrıların ruhuyla iç içeydi ve kolektif tinselliğin bir parçasıydı. Cerrahi ve ışınsal araçlarla bedenin yüzeyini delip onun içine giren modernliğin tıbbı onun ruhunu da bilim aracılığıyla kavrayıp açıklığa kavuşturmak istiyordu. Her ne kadar uygarlığın huzursuzluğundan bahsettiyse de Freud uygarlıktan yanaydı; ilksel bedeni gelişmemiş bulmakla kalmıyor, kadın bedenini "kara kıta" olarak adlandırıyordu. Freud "Ego ve İd" adlı yazısında bedenin yüzeyindeki algısal uyarımların etkisi aracılığıyla egonun kendini yavaş yavaş id'den ayırdığını söyleyecekti.

Ego bedenin yüzeyinden kaynaklanan duyumlara bağlı olarak oluşmaktaydı, bedenin yüzeyinin zihinsel projeksiyonuydu, bir tür içsel perdeydi. Çok daha sonra Anzieu, Freud'un bu konudaki görüşlerinden yola çıkarak "deri egosu" kavramını geliştirecekti. Anzieu'ye göre öznellik, bir deriye sahip olunduğunun hissedilmesiydi; deriye yapılan psişik bir yatırımdı. Bilinçaltı bir beden gibi örgütlenmişti. Böylece deri egosu psişeyle beden arasında, kendi ile öteki arasında bir ara yüz oluşturuyordu.

Beden ve yüzeyi modernlik için bir tekinsizlik kaynağıydı ve bu nedenle tıbbi, bilimsel söylem ve pratiklerce disiplin altına alınması gerekmekteydi. Ama ten, Balzac'ın *Tılsımlı Deri*'si gibi, bilimin hamlelerini boşa çıkarıyor, insana ölümlülüğünü, kırılganlığını hatırlatmaya devam ediyordu. Öte yandan bedenin yüzeyini sarsıcı bir yaralanabilirlik olarak kuran da modernliğin kendisiydi. Piyasanın atomize edici gücüne karşın bireysel hayatlar doğumdan ölüme kadar süren lineer bir devamlılık, "içe kapalı bir biyografi" olarak inşa edilmekteydi. İç/dış, ben/öteki vb karşıtlıklar "kovulmuş, lanetlenmiş" olanın gücünü "şeytani" kılıyordu. Ömür boyu aynı işi, aynı evliliği, aynı eğlenceleri sürdüren, hayatını çizgisel, içsel bütünlüğü olan bir biyografi olarak yaşayan biri derisinin buruşmasını, kırışmasını, sarkmasını görüp de nasıl dehşete düşmez? Benzer bir yaşam çizgisini sürdüren eski arkadaşlarının aynı akibetini ve ölümlerini izleyip nasıl sarsılmaz? Tenin çöküşünün yol açtığı dehşeti azaltmanın yolunu postmodernlik bulacaktı! Basit bir "çözümdü" bu. Bireysel hayat öylesine fragmanlara ayrılsın ki hiçbir an –geçmiş– bir diğer anın izini, ağırlığını, şiddetini, acısını taşımasın, gelecek anlara kendi dehşetini bulaştırmasın. Her an hafifleşsin. Yaşam boyu süren biyografiyi, dostlukları, kalıcılıkları parçalamak; her anı nötr, keyif verici bir şekilde yaşamak; teni, deriyi, dış yüzeyi geçmişten bu yana gelen bir devamlılık olarak algılamaktan vazgeçmek; sadece bedenin derisinin değil, mahallenin derisinin de "yaşlanmasına" karşı "renovas-

yon" çalışmalarına hız vermek; eğer nostalji yaşanacaksa bunu acı verici bir duygulanma olarak değil, keyif verici tüketimsel bir hafiflik olarak yaşamak; sadece bedenin yüzeyinin tanıdıklığını değil, uzunca bir süre içinde yaşanan mekânın, mahallenin yüzeyinin tanıdıklığını da yok etmek; tüm yüzeyleri düzleştirmek, nötrleştirmek, acısız ve sevinçsiz kılmak. Bedeni ve teni her anın değişen koşullarına kolayca uyarlanabilecek bir *fitness* durumu içinde tutmak.

Postmodernlik modernliğin "bedeni yok etme" yönündeki hareketini hızlandırdı. Ulaşım araçlarının ulaştığı hız, bedeni bir yerden başka bir yere vakit kaybetmeden nakledilmesi gereken bir hacme dönüştürdü. Beden alışverişçi kalabalığın hareketini zorlaştıran, hızlı ve çevik bir şekilde hareket ederek yüzeyini küçültmesi beklenen bir otomat haline geldi. Postmodern toplumun ideal bedeni genç, esnek, bronzlaşmış, sıkı tenli, hijyenik, formda bir bedendi. Deriye gelince, düz ve parlak olmalı, kişisel biyografiyi yansıtan izler, kırışıklıklar, lekeler taşımamalıydı. Postmodernlik bir yandan sanal ortamı yaygınlaştırarak tenin gerekliliğini neredeyse yok ederken; öte yandan, onu ticari göstergelerle donatarak yüceltiyordu. Artık beden ve yüzeyi çoklu piyasa kimliklerini yansıtan bir metne, sayfaya, ekrana, göstergeler toplamına dönüşmüştü. Modernliğin gizlemeye çalıştığı hamile kadının çıplak karnı bir reklam değeri kazanmıştı. Deri dövmelerle, *piercing* ile, bronzlaşmayla, makyajla, kozmetikle sürekli olarak bireyselleştirilmeye, ticarileştirilmeye çalışılıyordu. Baudrillard'ın da belirttiği gibi piyasanın erotik kılmaya çalıştığı ten, düzgün hatlara sahip olan, kaygan, saydam, pürüzsüz, kusursuz ve hatasız bir görünüm sergileyen tendi. Bacaklara yapışan şeffaf çoraplar, vücuda yapışan etek ve giysiler bu ağdalı ve bakımlı tene adeta ikinci bir deri kazandırmakta, bedene bir vitrin görüntüsü veren saydam bir şeride benzemekteydi. Ten kokmayan, terlemeyen, pürüzsüz, "klimatize edilmiş" taze bir ten olmalıydı. Deliklerden, yarıklardan, benlerden, sivilcelerden, lekelerden azade, kaygan bir de-

riydi bu. Şık bir ambalaj kâğıdıydı, her dem taze kalması, ölümsüz olması beklenen soyut bir yüzeydi. Bu deri üzerine yazılan, yapıştırılan izler ona bir değişim ve gösterge değeri kazandırıyor, bedeni fetişleştiriyordu.

Postmodern toplumda bedenin yüzeyine yazılan kültürel göstergeler ilksel toplulukların üyelerinin bedenlerinde oluşturdukları izlerden tamamen farklıdır. İlksel bedenin izleri kolektif yaşamın, tinselliğin, toprağın, bitkilerin, hayvanların, suyun, tanrıların izlerini taşıyordu. Postmodern toplumda ise bedenin taşıdığı izler yerkürenin ve canlıların teninden kopuk, soyut, ticari göstergelerdir. Doğrudan bedenin yaşamsallığına, enerjisine, cinselliğine işaret eden göstergeler bile teni "canlandıramamakta," deri nakli ve ticareti protezlerden oluşan mekanik bir beden imgesini güçlendirmektedir. Öte yandan deriyi bir tür tahribata maruz bırakan, onun üzerine yazılı egemen adlandırmaları silerek, yırtarak bozan (Punk, Orlan vb) karşı çıkışlar vardır. Önemli olan tenin acısını dünyanın geri kalanının acısıyla yüzleştirmektir. Bu yüzleşme Lingis'in de bahsettiği gibi bazen gözlerin bir bakışıyla, ellerin bir jestiyle, bazen de bir selamlama sözüyle gerçekleşir. İnsanların birbirlerine bedenlerini bir ıstırap yüzeyi olarak açtıkları yer, tenin yaralanmaya açık kırılgan yoğunlukları, yaklaşan ölümün basıncının kaydedildiği kırışıklıklar derinin hakikatinin, tılsımının içinde yattığı yerlerdir.

BİYO-MEDİKAL MODELDEN BİYO-KÜLTÜREL MODELE: HASTALIK

Batı'da modern, "objektif" anlamda XVIII. yüzyılda "keşfedilen" hastalık, etrafında oluşturulan metafor ve mitlerle dikkat çeken bir olgudur. Eski Yunan'dan beri koleralı kişiler delilikle ilişkilendirilmiştir. Eski Yunan'da ve Rönesans'ta melankolik kişilerin dâhi olduklarına dair bir inanç mevcuttur. Ortaçağda cüzam çürüyüş ve bozuluşla, veba ise kötülük, bozukluk ve çirkinlikle birlikte anılmaktadır. Hastalığın günahla ve tanrıya olan inancın sınanmasıyla ilişkili olduğuna dair bir inanç vardır. Tenin, bedenin küçümsendiği Hıristiyanlıkta şehvetin bir sonucu olarak görülen frenginin etrafı bir lanet halesiyle çevrilmiştir. Hastalık ve ona eşlik eden acı, düşmüş bir insan imgesine göndermede bulunmaktadır. Öte yandan hastalığın insanı çileciliğe yönelttiği, inananlara sabrı, tahammülü öğrettiği, onlardaki tanrı sevgisini güçlendirdiği, böylece insanların kurtuluşunun imkânlarını da sağladığı düşünülmektedir. Kadınlara gelince, onların bedenleri doğrudan hastalığı çağrıştırmakta, kadın cinselliği bozulma, çürüme ve hastalıkla ilişkilendirilmektedir.

Dinsel çerçeve içinde kötülüğe, günaha göndermede bulunan hastalık metaforlarının zayıflamaya başladığı XVII. yüzyıla gelindiğinde hasta-doktor ilişkisi birincisinin şikâyetlerini, ağrılarını, kısacası kendi öyküsünü anlatması, ikincisinin de rutin, yüzeysel, me-

kanik bir fiziksel muayeneyi gerçekleştirmesi yönündedir. Temel olan hastanın anlattıklarıdır; doktor tüm dikkatini hastanın şikâyetleri, semptomları üzerinde toplar ve tedaviyi bu temelde yönlendirir. Ancak XVII. yüzyılda bu yaklaşım değişikliğe uğrar. Descartes hastanın şikâyetiyle doktorun bakışını birbirinden koparır, ayırır, hastalığı makineyi andıran bedenin uğradığı mekanik bir arıza, acıyı da bir kırmızı ışık olarak ele alır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hastalık giderek hastanın sübjektif deneyiminden koparılarak objektif bir tıp sistemine, ölçümlere, deneylere tabi kılınan bir arızaya dönüştürülür. Hastanın şikâyetleri güvenilir bir temel olmaktan çıkar; evrensel tıp bilimiyle donanmış doktor bundan böyle gerekirse hastayı kendi hastalığı hakkında, anlattıklarına "rağmen" iyileştirmeye çalışacaktır. Morris'in de belirttiği gibi hasta hissetmekte, doktor bilmektedir; tıbbi rakamlar objektiftir (dolayısıyla doğrudur), hastanın öyküsü sübjektiftir (dolayısıyla güvenilmezdir!)

Tıbbın kendisine objektiflik vehmetme çabalarına karşın halkın doktorlara yaklaşımı farklı olmuştur. Doktorların hastaların düşkün bedenlerinin "suç ortağı" olduğu, onlara da hastalık bulaştığı, "deli doktorlarının" hastalarından daha çok deli olduğu, cerrahların kasaptan farksız oldukları vb görüşler halk içinde yaygındır. Porter'in de belirttiği gibi deliliğin tedavisinin soğuk su, değişik şoklar ve "işkencelerden" geçtiği XVIII. yüzyılda tedavinin en az hastalık kadar acı verici olduğu görüşü halk arasında yaygındır. Öte yandan, halk tedavi için XVIII. yüzyıl tıbbının "şarlatan hekim", "sahte doktor" olarak adlandırdığı, tıp eğitimi almamış "alaylı" kişilere başvurmaktadır. Illich'in de belirttiği gibi XVIII. yüzyıla kadar hastaların, kimsesizlerin, gezginlerin, yaşlıların, delilerin, saralıların, tedavi edilemeyecek durumda olanların içine doluştuğu hastane benzeri yurtlar "çıkışı olmayan" yerlerdi. Kimse buralara iyileşmek amacıyla yatmıyor, bir şekilde burada ölümü bekliyordu. İlacın çok nadir bulunduğu bu yerler zaman zaman hayırsever doktorlar tarafından ziyaret

edilirdi. XVIII. yüzyılın sonunda Fransız Devrimi döneminde sağ kesim düşkünlüğü beslediği, hastayı damgaladığı, yoksulluğu kurumlaştırdığı için bu hastanelerin kapatılmasını istiyor, hastaların aileleri tarafından bakılması gerektiğini söylüyordu. Ancak hastalık artık hastanın kişisel bir sorunu olmaktan çıkmaya başlamış, bir kamu meselesi haline gelmişti ve burjuvazinin bu alana fon ayırmadaki tüm gönülsüzlüğüne rağmen devlet bir "toplumsal disiplin" sorunu olarak gördüğü hastalığa el atmak zorunda kalacaktı.

Bulaşıcı hastalıkların yol açtığı salgınlarla bireysel planda baş etmek imkânsızdı. Foucault'nun da belirttiği gibi mezbahaların, yiyeceklerin kontrolü, kireçleme, sağlıksız barınma vb konularda denetim sağlayacak, sağlık kuralları koyacak bir örgütlenmeye ihtiyaç vardı. Bir tıp kurulunun tüm doktorlar üzerinde, siyasal otoritenin de tıp üzerinde denetim kurması söz konusuydu. XVIII. yüzyılın sonunda terapötik bürokrasi, ortaçağın ruhban sınıfına benzer bir kast oluşturmaya başlamıştı. Rahipler insanların ruhsal sağlığıyla ilgilenirken, doktorlar hastaların bedensel sağlığıyla ilgilenmekteydi. Birincisi ruhları günahtan temizleme tekelini elinde tutarken, ikincisi bedeni hastalıklardan temizleme iktidarına sahipti. Böylece hastalık tıbbileştirilmiş, örgütlenmiş ve denetim altındaki bir alanda ortadan kaldırılmaya çalışılıyordu. Zaman içinde devlet doktorluğu önem kazanacak, kiliselerin yerini tıp, hastaneler alacaktı. XVIII. yüzyıl sonu, üniversitelerdeki tıp eğitiminin ve kliniğin gelişmesine tanık olacaktı. Foucault'nun da belirttiği gibi klinik, başlarda tıbbi uygulamadan ziyade eğitim ve teoriye ağırlık veren bir niteliğe sahipken XVIII. yüzyılın son yıllarında tedaviye yöneldi. XIX. yüzyılla birlikte hastaneler açılmaya başladı. Hastanelerin açılma nedenlerinden biri de yoksul halkın ayaklanmasından duyulan korkuydu. Hastaneler doktorlar için aynı hastalığa yakalanmış çok sayıda hastanın incelenebileceği deney merkezleriydi. Böylece tıbbi bakış, gözlemleyebileceği farklı ve çok sayıda "tıp nesnesini" aynı mekânda, toplu olarak

bulabilme imkânına kavuşuyordu. Bichat ile birlikte kadavralar açılacak, beden eskiden hastanın şikâyetlerinde örtük bir biçimde ima ettiği sırlarını bu kez açıkça tıbbın gözleri önüne serecekti. Tıbbın bedenin içine "sızmasıyla" birlikte semptomlara dayalı tıp, yerini organlara dayalı tıbba bırakacaktı.

XIX. yüzyılda bedenin "şeffaflaştırılması" ve gizlerini açığa vurmak zorunda bırakılmasıyla birlikte artık bir "dışsal olgu" haline gelen hasta "paranteze alındı", "by-pass edildi." Stetoskopun, tıbbi ölçüm aletlerinin bulunmasıyla birlikte doktor artık hastayı değil, bedenin işleyişlerini dinliyor, organik fonksiyonlara doğrudan ulaşabiliyordu. Le Breton'un da belirttiği gibi tıp artık hastayı değil, hastalığı tedavi etmekteydi. Hasta, bedenine ait bilgiden yoksun bırakılmış, hastalığı ondan koparılarak yabancı bir olgu haline getirilmişti. Modernliğin biyo-medikal modeli hastalığı kişisizleştirmiş, hastalığı bir makine olarak gördüğü bedene ait bir fonksiyon bozukluğuna indirgemişti. Hastalık değerlendirmeleri mühendislik normlarına benzer normlarla yapılıyordu. Illich'in de belirttiği gibi doktor girdi-çıktı hesaplarıyla ilgilenen bir biyolojik muhasebeciye indirgenmiş, hastalık tıp kurumlarının elinde bir hammaddeye dönüşmüştü.

XIX. yüzyıl, klinikten hastaneye doğru bir dönüşümün yanı sıra hastalıkların sınıflandırılmasına da tanık oldu. "Objektif" normlara göre hastalıkların "nüfus sayımı" yapıldı, hastane içinde ve hastaneler arasında uzmanlaşma gelişti. XIX. yüzyıl patolojisi aynı zamanda anatomik düzensizliklerin ve "sapmaların" sınıflandırılmasına da girişti. Foucault'nun da belirttiği gibi XVIII. yüzyıl sonuna kadar tıp normallikten çok sağlıkla ilgilenmişti. XIX. yüzyıl tıbbı ise normal olanla patolojik olanı iki karşıt kutup olarak oluşturdu. Bir tarafta "pozitif" olan norm, düzenli işleyiş, sağlıklı, model insan, öteki tarafta "negatif" olan sapma, anormal, hasta insan vardı. Normalliğin klinik standartlarından her sapma artık hastalık olarak kabul ediliyordu. Normallik/anormallik ayrımı bedenin "zihinsel fonksiyonla-

rına" da uygulandı ve XIX. yüzyıl akıl hastanelerinin kuruluşuna tanık oldu. Hastaneler yüzyıl sonunda tedavi ağırlıklı kurumlar olarak iyice örgütlenmişti. Modernlik "kalabalıkları" kurumlar içinde disiplin altına almaya, norma, normale yaklaştırmaya çalışıyordu. Bedenler makine olarak kabul ediliyordu. ("Üretim güçleri" sadece makineleri değil, işçileri de kapsıyordu.) Hastaneler bozulan makinelerin toplu bir biçimde tamir edildiği servis ve bakım atölyeleriydi! Modernlik üretici, işçi ordusunu "çalışır halde" tutmak için böyle bir organizasyona yönelmişti.

Hıristiyanlık hastalığı dinsel çerçevedeki bir kötülükle, günahla ilişkilendirmişti. Modernlik için ise hastalık seküler bir kötülük, tehlikeydi ve seküler araçlarla yenilmesi gerekiyordu. XIX. yüzyıl modernliği hastalığı ölümle benzer bir yere yerleştirmiş, her ikisine de savaş açmıştı. "Düşmanın" gücü küçümsenecek gibi değildi, insanlar gripten, zatürreden, veremden, tifodan, dizanteriden ölüyorlardı, henüz antibiyotikler bulunmamıştı. Sontag'ın da belirttiği gibi XIX. yüzyılda hastalık metaforları daha "zehirli" bir hal almış, "istilacı bakteriler" türünden askeri metaforlar yaygınlaşmıştı. Organizmada yuvalanan yıkıcı, yabancı güçler adeta modernliğin bedenine savaş açmışlardı. Hastalığın, yaşamın karşıtı olarak tanımlandığı bir ortamda "doğal olmayan" her durum hastalık olarak adlandırılıyordu ve bu durum anti-demokratik bir tutumu yansıtmaktaydı. Sontag'ın da dikkat çektiği gibi tarihte, toplumsal düzeni bir organizma olarak tasavvur eden yaklaşımlar siyasi, sivil düzensizlikleri, devlet bünyesindeki bozuklukları hastalıkla bozulan vücut dengesiyle ilişkilendirmişlerdi. "Tedavi" ise bozulan dengeyi yeniden kurmaktan, hiyerarşik düzeni tekrar yerine oturtmaktan geçiyordu. Toplumsal hastalık, sağlıklı toplum vb metaforlar otoriter bir boyuta sahipti. Ahlaki bozulmayla özdeşleştirilen frengi, Yahudi karşıtı Nazi propagandasının elinde bir aşağılama sıfatına dönüştürülmüştü. Hitler Yahudilerin ırksal bir veremi temsil ettiklerini söyleyecekti. Sonraki dö-

nemdeki kanser metaforları hastalığın ve ölümün "saldırısı" karşısında paniğe kapılan kapitalizmin reaksiyoner, basitleştirici, indirgeyici, sığ tavrını yansıtmaktaydı. Durmadan üreyen, çoğalan, yayılan "istilacı", "yabancı" kanser hücreleri karşısında vücudun savunma güçleri (milli güçler!) harekete geçiyor, ışınlarla (ışın tedavisi), "kimyasal savaşla" (kemoterapi) "düşmana" darbe üstüne darbe vuruluyordu! Modernliği eleştiren XIX. yüzyılın "romantik muhalefeti" metafor olarak kendine uygun bir hastalığı, veremi bulmuştu. Verem vücudun "kabalığını" eritiyor, geriye soylu bir tin kalıyordu. XIX. yüzyılda verem zarif, soylu, sanatçı ruhların hastalığı olarak bilinirdi; sanatsal yaratıcılığı, tutkuyu, aşk uğruna çekilen acıyı çağrıştırıyordu. Daha sonra, toplumun "hassas olmayan" kesimlerine yayılması ve antibiyotiklerin bulunması sonucu etrafını saran hale söndü.

Modernliğin biyo-medikal modeli ve hastalık anlayışı 1960'lar sonrasının postmodern toplumunda değişikliğe uğradı. Modernlik hastayı değil hastalığı, kişi olarak hastayı değil "kolektif hastayı" birinci plana koyan bir yaklaşıma sahipti. Postmodernlik tıbbı ve hastalığı kişiselleştirdi; bireysel bir tüketici olarak hastayı, "hasta tatminini" birinci plana koydu, hastalığı sadece kamusal bir olgu olmaktan çıkararak özelleştirdi. Modernlikte hasta pasifti, anlattığı öykü objektif bilimsel otoriteyi temsil ettiği düşünülen doktorlarca fazla dikkate alınmıyordu. Postmodernlikte alternatif tıpların, tedavi yöntemlerinin gelişmesiyle birlikte doktorların da bir ölçüde öykü anlatıcıları oldukları ortaya çıktı, hastaların tedaviye daha aktif bir biçimde katılması gündeme geldi. Postmodernliğin tıbbı modernliğinkinden farklı olarak "yumuşaktı." Eskiden modernliğin yok etmeye çalıştığı "sahte hekimler" postmodernlikte paralel tıplarla, alternatif terapilerle (suyla tedavi, müzikle tedavi, akupunktur vb) "geri geldi"; tedaviler çoğullaştı, tedavi yöntemleri modernlikteki "saldırganlıklarını" kaybetti. Modernliğin "sağlam," katı bireyi istikrarlı yaşamının muayyen dönemlerinde krize (orta yaş krizi vb) giriyordu.

Postmodernlik ise bireyi bükülgen ve sürüklenen bir konum içine sokarak hayatının tüm fragmanlarına istikrarsız bir nitelik kazandırdı, krizleri ve onların yönetimini yaşam boyu sürecek bir uğraşın konusu haline getirdi. Hastalık, rahatsızlık sağlıktan ziyade "fitness" ile ilgili problemler olarak görülmeye başlandı.

Modernlik hastalıkları kesin sınırlar çizerek tanımlamıştı. Postmodernlikte ise bu sınırlar muğlaklaştı, organik nedeni bulunamayan psikosomatik rahatsızlıklar, alerjiler yaygınlaştı, psikoterapi yöntemlerinin sayısı yüzlerle ifade edilmeye başlandı. Adam ve Herzlich'in de belirttikleri gibi hastalıklara ilişkin uzmanlaşma o kadar arttı ki, bir doktorun bir hastalığın bütün veçhelerine hâkim olabilmesi, bunlar arasında tutarlı bir bütünlük kurabilmesi zorlaştı. Bu kadar çok yönlü bir ilgiye, bakıma maruz kalmasına karşın hastanın tatminsizliği arttı. Hastalıkların sonsuza yönelik çeşitlendirilmesinin, fragmantasyonunun bir nedeni de sağlık piyasasının derinleştirilerek yeni kâr alanlarının yaratılmak istenmesiydi. Modernliğin biyo-medikal modelinden farklı olarak postmodernlik "biyo-kültürel" bir modeli devreye sokarak hastalıkları "kültürelleştirdi." Hastalıkların eski katı tanımlanışı yerini kültürel soslarla, göstergelerle süslenmiş "light" sunumlara bıraktı. Her yıl televizyonda starlar onlarca yeni hastalığı tanıtıyordu. Modernlikte kişinin hastalığını aleni bir biçimde dile getirmesi uygunsuz bir davranış olarak görülürdü. Postmodern toplum ise hastalıkların dışa vurumunda bir ifade patlamasına tanık oldu. Starlar, sanatçılar, her sınıftan insan televizyonlara çıkıp hastalıklarını anlatıyor, ortalık "kanseri nasıl yendim" türünden kitaplardan, "patografilerden" geçilmiyordu. AIDS, alkolizm, uyuşturucu bağımlılığı, otizm çok sayıda filmin konuları haline geldi, sağlık reklamların gözde konularından birine dönüştü. AIDS tedavisi için fon oluşturmaya çalışan starlar, Batı dünyasını saran Prozac "salgını," vejetaryen, makrobiyotik diyetler, stres azaltma egzersizleri, grup terapileri, deli dana hastalığı, "egzotik virüsler",

"katil gripler" postmodern toplumda sağlığın kazandığı görüntülerden bazılarıydı.

Modernliğin güçlükle baş edebildiği bulaşıcı hastalıklar postmodern toplumda büyük ölçüde azaldı, kronik hastalıklar ön plana çıktı. Bireysel, özel hayatın önem kazanmasına paralel olarak sigara, stres, yüksek yağ oranlı besinler vb ile ilişkilendirilen "yaşam tarzı hastalıkları" yaygınlaştı. Modernlikten farklı olarak postmodernlikte iyileşmenin "tinsel boyutuna" yapılan vurgu arttı, çarenin "içeriden geleceğine" dair *New Age* söylemleri güç kazandı. Öte yandan hazza, tatmine, hayattan zevk almaya, hıza yönelik onca gösterge bombardımanına karşın postmodern toplumda depresyon, içe kapanma, apati, kayıtsızlık, bıkkınlık, öz tahribat eğilimleri arttı. Modernliğin hastalığı ölümle ilişkili bir düşman olarak gören yaklaşımı postmodern toplumda yumuşadıysa da ortadan kalkmadı. Postmodernlik tedavi edilebilir, kültürelleştirilebilir, akut hastalıklara karşı göreli olarak yumuşaktı ama kronik, tedavisi mümkün olmayan hastalıkları fazla ortalıkta görmek istemiyordu.

Modern olsun, postmodern olsun kapitalist toplumların hastalık karşısındaki uzlaşmaz, saldırgan, "militer" tavrının altında Sontag'ın da dikkat çektiği gibi ölüm karşısında takınılan sığ tutum yatıyor. Hastalık piyasası derinleşip çeşitlendikçe hastalık karşısındaki kırılganlık, yaralanabilirlik artıyor, insan hastalığına, bedenine daha fazla yabancılaşıyor. Bireyin hastalığıyla ve ölümüyle barışabildiği nokta, bunlar "karşısında" en güçlü olduğu noktadır aynı zamanda.

BEDENİ KUŞATAN MİTLER

MODERN VE POSTMODERN TOPLUMLARDA MODA: ÜTÜLÜ PANTOLONLARDAN ESKİTİLMİŞ KOTLARA

Batı'da giyime ilişkin modanın ortaya çıkışı XIV. yüzyıl ortalarına rastlar. Moda ortaçağın sona ermekte olduğu, Rönesans'ın başladığı bir dönemde filizlendi. Elbette tarih boyunca toplumlar giyimlerine şu veya bu ölçüde önem vermişlerdi ancak modanın temelini oluşturan sürekli yenilik ihtiyacı geleneksel toplumlarda mevcut değildi. Bu toplumlar geçmişten, atalardan devralınan giyim biçimlerini tekrar ediyorlardı. Zaman zaman yeni giysiler kullanılmakla birlikte bu durum giyimde sürekli bir yenilenmeyi beraberinde getirmiyordu. Moda geçmişin, geleneğin, kolektif tarihin, toplumsal devamlılığın reddi anlamına geleceği için bireyselliğin gelişmediği bu toplumda kendine bir varlık alanı bulamadı.

Moda esas olarak soylu sınıf içinde gelişmeye başladı. Aristokrasinin müsrifliği, aşırılığı, fanteziye olan eğilimi onu şaşaalı giysilere yöneltiyordu. Görünüşün bireyselleşmesini hızlandıran önemli bir etmen şehirlerin ve ticaretin gelişmesiydi. Zenginleşen tüccar kesimi aristokrasinin pahalı giyimini taklit ediyordu. Ancak halkın soylularınkine benzer giysiler giymesi XVII. yüzyıla kadar kanunlarla yasaklanacak, giyim toplumsal hiyerarşiye göre düzenlenecekti. Erkek giysilerinin daha gösterişli olduğu soylu giyim tarzı XVIII. yüzyıla kadar çok büyük değişiklikler içermeyen bir evrim gösterecekti.

Fransa'da, devrimle birlikte, 1793'te çıkartılan bir kararnameyle tüm yurttaşlara giyim özgürlüğü tanındı. Orta sınıf ve alt orta sınıf XVII. yüzyıldan beri zaten bir biçimde modayı izlemeye başlamıştı. Bununla birlikte giyime ilişkin moda esas olarak XIX. yüzyılda modern biçimine kavuştu. Burjuva toplumu bireysel yaşamı geleneksel kolektif dayatmalardan kurtardı. XIX. yüzyıl sonu kent hayatını inceleyen Simmel, insanların moda vasıtasıyla bir yandan birbirlerini taklit ederek ortak bir sosyalliğe dahil olmak istediklerini, öte yandan farklı bir biçimde giyinerek kendi bireyselliklerini, tekliklerini diğerlerinkinden ayırmak istediklerini söyleyecekti. Uyum/farklılık, birlik/izolasyon, ortaklık/teklik modernliğin içinde barındırdığı çelişkili olgulardı.

XIX. yüzyıl modayı bireyselleştirdi, sürekli değişime, yeniliğe tabi kıldı, "tüm topluma mal ederek demokratikleştirdi." Bu durumda modanın XIX. yüzyıl ortalarından 1960 başlarına kadar yüzyılı aşkın bir süre içinde fazla bir değişikliğe uğramadığını belirtmek şaşırtıcı gelebilir. Bu olgunun altında modernliğin aslında bireysel özgürlükleri geliştirmeyi temel alan liberal bir toplum değil, bireysel alanları kuşatıp denetim altına alan bir disiplin toplumu oluşturduğu gerçeği yatıyor. XIX. yüzyılın toplumu, insanların bedenlerinin ve giyimlerinin disiplin altına alındığı, bir örnekleştirildiği bir toplumdu ve bu durum postmodernliğe kadar böyle devam etti. Okulda, kışlada, hapishanede, akıl hastanesinde tek tip elbise giydiriliyordu. Çalışmanın, üretimin, birikimin, düzenin, disiplinin, ciddiyetin egemen olduğu bu toplumda erkek giyimi eskinin frapan aristokratik giyiminden farklı olarak muhafazakâr bir görünüm arz ediyordu. Takım elbise, gömlek, kravat, yüz yıl boyunca değişmeden kalacaktı. Birçok yazarın modernlikte erkeğin moda dışında kaldığını söylemesi boşuna değildir. Erkek giyimi eskiye ve kadınlarınkine göre daha az incelikli, daha az estetik, daha az stilizeydi; örttüğü displinli bedene uygun olarak sade, vakur ve ciddiydi. Renkler soluk, ko-

yu, nötr idi. Renkli, vücut hatlarını ortaya çıkaran dar elbiseler giyen erkekler hemcinslerinin kuşkulu (homofobik) bakışlarına maruz kalırdı. Erkeklerin şort gibi vücudu gizlemeyen giysiler giymesi daha ziyade spor ve ev hayatının mahrem dünyasıyla sınırlıydı.

İkili karşıtlıklar temelinde oluşan modernlikte moda da ikili bir yapıya sahipti. Bir yanda "yüksek dikim" (haute couture), öte yanda konfeksiyon vardı. *Haute couture*, ölçü alınarak elit bir kesim için üretilen lüks giyimi temsil ediyordu. *Haute couture* yeni biçimlerin keşfedilme tekelini elinde tutan bir moda laboratuvarıydı. Yılda iki defa ya da her mevsim sadece elit bir kesimin katılabildiği defilelerde gösterime sunulur ve böylece tüm toplumun izleyeceği moda belirlenmiş olurdu. Konfeksiyon da derhal bu modayı izleyerek seri, kitlesel bir giysi üretimine soyunurdu. Ancak konfeksiyonun halk için ürettiği giysiler ucuz olmakla birlikte kaba, estetikten yoksun, bir örnekti, kumaşı ve dikimi kalitesizdi. Modernliğin ulusal, merkezi devlet bürokrasisi nasıl topluma ideolojik aygıtlarıyla davranış kodlarını empoze ediyorsa, *haute couture*'ün "estetik bürokrasisi" de topluma moda kodlarını empoze ediyordu. SSCB'de yüksek devlet bürokrasisi her iki rolü de üstlenmişti. Batı'daki Fordist konfeksiyon sanayii giyimde sınırlı da olsa bir çeşitlilik üretmesine karşın SSCB bürokrasisi tüm topluma tek tip elbiseyi dayatmıştı. Batı'da *haute couture* modanın yeniliğe, değişime ilişkin boyutunu kurumsallaştırdı, disipline etti: Elbise yenilenecek, yenile! Yenilik homojenleşti, standartlaştı, tek boyutlu bir hale geldi, bir endüstrinin konusu oldu. Demode olmanın "yasak" olduğu bu dünyada, modayı izlemek sosyal bir yükümlülük haline geldi. Lipovetsky'nin de belirttiği gibi kitle konformizmini sağlamanın katı, standart, disipliner kodlara bağlı olduğu modernlikte, moda evrensel ve merkezi normlar dayatan bir despotizm yarattı.

Modernlik, modaya ilişkin eşitlik ve demokratiklik iddialarına karşın eski aristokratik rejimin hiyerarşilerini yeni biçimler altında

tekrar üretti. *Haute couture*/konfeksiyon ikiliği eskinin soylu giyimi/halk giyimi ikiliğinin yan aristokratik bir biçimde yeniden üretilmesiydi. Veblen ve Simmel modanın toplumsal sınıflar arasındaki mesafenin korunmasına hizmet eden bir araç olduğunu söyleyeceklerdi. Simmel'e göre moda toplumda üstten alta yayılıyordu. Alt sınıflar üst sınıfın modasını taklit etmeye başlayınca üst sınıf o modayı terk ediyordu. Veblen *Leisure Class* (Serbest Zaman Sınıfı) adlı kitabında üst sınıfın ekonomik, sosyal, kültürel üstünlüğünü göstermek için modayı gösterişçi bir biçimde kullandığını söyleyecekti. Bourdieu'ye göre ise moda sınıflar arasındaki sembolik mücadelenin bir alanıydı. Modernliğin modası tamamen tekbiçimli değildi. Yoksullar çok da ucuz olmayan konfeksiyondan giyinmiyorlardı. Birçok ailede elbiseler kadınlar tarafından dikiliyordu, mahalle terzilerinin, küçük giyim atölyelerinin sayısı hiç de az değildi. Öte yandan Dandy'ler ve alt kültürler kendi norm dışı giyimlerini sürdürüyorlardı.

Sınıflar arası hiyerarşinin yanı sıra modernliğin ürettiği ikinci hiyerarşi cinsiyetler arası hiyerarşiydi. Üretkenlik, ekonomi, siyaset vb kamusal alanlar erkeğe aitti. Kadının annelik ve ev kadınlığıyla özdeşleştirildiği özel hayat alanı ise bir tür serbest zaman alanı olarak görülüyordu. Erkeğin görevi çalışmaktı, boş şeylerle, uçucu olanla, fanteziyle kaybedecek vakti yoktu. İşte erkeğe uygun düşmeyen bu "hafiflikler" kadına uygun görülecek, modernliğin modası neredeyse tamamen kadına ait olacaktı. Craik'in de belirttiği gibi kadın, erkeğin kamusal statüsünü giysileri vasıtasıyla dekore edecekti. "Güzel cins" olan kadın, şık kıyafetiyle erkeğin başarısının, satın alma gücünün bir göstergesine dönüşecekti. Modernlik ve onun modası, kadın bedeninin metalaştırılmasına dayanıyordu. Kadın, bedeni ve giysisiyle, nesneleştirici erkek bakışının yöneldiği, denetlediği pasif bir varlığa dönüştürülmüştü. Moda, uysal toplumsal bedenler üretmeye çalışan modernliğin giyimsel disiplin aracıydı. Korseler, sutyenler, yürümeyi zorlaştıran etekler vb erkek bakışının taleplerine

uygun olarak kadın bedeni üzerinde bir baskı yaratıyordu. Bruno du Roselle'in de belirttiği gibi giyim aracılığıyla kadının göğsü kâh öne çıkarılıyor kâh –1920'lerde olduğu gibi– bastırılarak düzleştirilmeye çalışılıyordu. Modernlik, kadın bedenini istediği gibi biçimlendirebileceği esnek bir madde olarak görüyordu. Stuart ve Elizabeth Ewen'in de belirttikleri gibi XIX. yüzyılda modanın kitlesellik kazanmasıyla birlikte kadınlara satılan şey artık nötr bir elbise değil, kadınlar için moda idealinin uysallık ve faydasızlıkla ilişkilendirildiği aile hayatının ahlaki koduydu.

Modernliğin merkeziyetçi, katı moda anlayışı postmodern toplumun gelişmeye başladığı 1960'lı yıllara kadar egemenliğini sürdürdü. Öte yandan bu anlayış II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde yavaş yavaş esnemeye başlamıştı. Spor giyimin gelişmesi, iş dışında rahat elbiselerin giyilmeye başlanması eğlenceye, hayattan zevk almaya yönelik bir toplumsal eğilime eşlik ediyordu. Hazır giyim kavramı ilk defa 1949'da telafuz edildi. 1950'lerde *haute couture*'ü taklit ederek gelişmesini sürdüren hazır giyim, 1960'lı yıllardan itibaren konfeksiyonun yerini alarak postmodern toplumun egemen giyim biçimi haline geldi. Hazır giyimin konfeksiyondan farkı hem daha ucuz ve kaliteli olması hem de estetiğe önem vermesiydi. Konfeksiyon anonim, tekbiçimli, kaba dikimli, renksiz, ruhsuz, standart bir giyim üretirken hazır giyim renkli, estetize, iyi dikimli, kişiselleştirilmiş, fantezi içeren, çok çeşitli bir giyimi temsil ediyordu. Elbette *haute couture* ile hazır giyim arasında kumaş ve dikim kalitesi açısından bir fark vardı ama renkler ve çizgiler aynıydı. 1959'da *haute couture*'ün önde gelen isimlerinden Cardin ilk defa hazır giyim koleksiyonu sunacak, daha sonra da erkek giyimine soyunacaktı. Artık *haute couture* sonuna yaklaşmaya başlamıştı. 1960'lardan sonra hazır giyim *haute couture*'ü piyasadan silecek, *haute couture* firmaları kozmetik firmaları tarafından satın alınacaktı. Elbette *haute couture* yine mevsimlik defilelerini gerçekleştiriyordu ama artık modanın

belirleyicisi olmaktan çıkmıştı, daha çok bir prestij göstergesi ve patent olarak varlığını sürdürüyor, son derece küçük bir müşteri grubuna hitap edebiliyordu. Hazır giyim sektörü, tanınmış moda tasarımcılarını *part-time* istihdam ederek yaratıcılık tekelini *haute couture*'ün elinden alacaktı. Hazır giyim modayı "demokratikleştirecek," halk giysisi ile burjuva giysisi arasındaki uçurumu daraltacaktı. *Haute couture*'ün seçkinci defileleri yerini hazır giyim firmalarının organize ettiği, biraz parası olanın şahsen giderek, olmayanın televizyonlardan izleyebileceği podyumlara bırakacaktı.

Postmodern toplumda giyimin eski katı kuralları gevşedi, eski moda bedeni "gizlerken" yeni moda bedeni açığa çıkardı. Modernliğin panoptik disipliner modelinin, "zabıta kültürünün" güç kaybetmesiyle birlikte moda çoğullaştı. Kratz ve Reimer'in de belirttikleri gibi (*The Postmodern Presence*'ın içinde) postmodern toplumda moda daha heterojen, belirsiz, enformel bir hale geldi. Modernliğin son modayı üstten aşağı dikte ettiği hiyerarşik giyim anlayışı son buldu. Postmodernlik nasıl yüksek kültür/popüler kültür arasındaki karşıtlığı yok edip ikisini iç içe geçirdiyse aynı şekilde yüksek moda/popüler moda karşıtlığını da ortadan kaldırdı. Postmodernlikte moda artık her ikisini birden temsil etmeye başladı. Moda yerini modalara bıraktı. Son moda, eski moda kavramları meşruiyet zeminini yitirdi, eski modalar yeni modalar içinde pastiş olarak yer almaya başladı. 1990'lı yılların modaları daha önceki birkaç on yılın çeşitli karışımlarından oluşmaktaydı. Her şeyin uyduğu postmodern toplumda kurallardan ziyade tercihler vardı ve alternatif tercihlerin her biri meşruydu. Giyimsel çoğulculuk, muğlaklık, modasal işaretlerin büyük bir hızla ve sürekli değişerek dolaşımı, parçalanmış tüketici kimlikleri, tüm bunlar postmodern toplumda moda piyasasının derinliğini artıran olgulardı. Postmodern toplumda insanlar modernlikteki gibi "mazbut" kıyafetler giyseydi moda piyasaları çökerdi. Modasal avangardın, ölçü alınarak dikilen elbise döneminin son

bulduğu postmodern toplum, giyimde orijinal/taklit karşıtlığına da son veriyordu. Sosyolog Gabriel de Tarde modanın taklide dayandığını, insanların toplumsal asimilasyonuna hizmet ettiğini söylemişti. Bu tespit modernlik için açıklayıcı olabilirdi ama giysilerin köklerini, referanslarını, geçmişlerini kaybettikleri postmodern toplumda geçerli olamazdı. Postmodern toplum ortak toplumsal kriterlerin, bağların "yokluğuna" rağmen dağılıp yok olmadan ayakta kalabilen bir toplumdu. Oyunla akıl, baştan çıkarılmayla mantık, rasyonelle irrasyonel bu toplumda araçsal aklın egemenliğini, iktidarını kalıcılaştırmak için adeta büyülü bir işbirliğine girmişlerdi. Elden kaçabilir görünen her şey kuşatıcı piyasa rasyonelliğinin bir parçası olup çıkıyordu.

Postmodern toplumda tüm alanlar gibi moda da kültürelleşti. Modernlikte avangard, aykırı olan her giysi postmodernlikte hazır giyimin konusu oldu, ütülü kumaş pantolonlar yerlerini yırtık, kullanılmış kotlara bıraktı. Moda elitliğinden, kutsallığından arınarak ironik bir biçim kazandı. Eskinin bütünlüklü, tutarlı giyimi yerini birbiriyle uyuşması zorunlu olmayan stillerin bir aradalığına, yamalı bohçasına bıraktı. Dış görünüşün "evrensel kuralları," ortak estetik kriterler, zevkler yok oldu. Neo-narsist hazcılık kültürü hayatın soluk renkli ciddi elbiseler giymeye değmeyecek kadar kısa olduğunu düşünüyordu. Postmodernlikte sokak, eskiden modayı dikte eden merkezin tahakkümünden "kurtuldu," modada direktif ve taklit dönemi "bitti," moda tercihe bağlı, esnek, rahat bir biçim kazandı. 1980'lerden itibaren moda tasarımı giyime ilişkin kolektif hafızayı yok ederek şimdinin, yaşanan anın hiper-gerçek giyimini yaygınlaştırdı. Giyim objesi kolajla, ironiyle, fanteziyle, kullanımsal saptırmayla sadece kendisini temsil eder hale geldi, eskiden sahip olduğu sabit sosyal referanslarını yitirdi.

Postmodern toplumla birlikte modernliğin "ihmal ettiği" erkek modası yeniden canlılık kazandı. Homofobinin azalmasıyla birlikte

erkek giysileri renklendi, "hafifleşti," vücut hatlarını belli eden giysiler yaygınlaştı, değişik yaşam tarzlarına yönelik giysiler üretilmeye başlandı, üniseks giyim arttı. Ancak üniseks, postmodern toplumda egemen giyim biçimi olmadı çünkü bu piyasanın derinliğinin azalması anlamına gelirdi. Postmodern toplumda gerekli olan, tüketimsel farklılıkların mümkün olduğunca artırılmasıydı, azaltılması değil. Aynı nedenle postmodern kapitalizm giyimde cinsiyet farkını vurgulamaya, yeni kodlar altında cinsiyetçiliği üretmeye devam etti. Shields ile Mayhew'in belirttikleri gibi (*Mediated Identities*'in içinde) moda reklamlarının ve kitle iletişim araçlarının yaydığı görüntüler kadınları "ideal" bir vücut biçimi (incelik) edinmek için çaba göstermeye, disipline girmeye teşvik etmekteydi. Postmodernliğin bedenle ilgili ikinci bir saplantısı gençlikti. Buckley ile Fawcett'in belirttikleri gibi 1990'lı yıllar giyimde genç kızlık imajının, *girl power*'ın öne çıktığı bir dönem olacaktı. Aynı dönemde küresel kapitalizm yeni erotik kadın imajları lanse ederek cinsiyet kutuplaşmasını artıracak bir giyim tarzına yönelecekti.

1960'lı ve 1970'li yıllar muhalif hareketlerin, modernliğin tek boyutlu giyimine, modasına karşı çıktıkları, alternatif giyimler denedikleri bir dönemdi. Hipiler ve punklar modernliğin konformist, homojen giyimine karşı çıkmışlardı. Aynı dönemde feminist hareketler de genel olarak kozmetikten ve alışılagelmiş modadan uzak durarak sade bir giyime yöneldiler. Modanın sunduğu ideal kadın imajları birçok kadının bedeninden rahatsızlık duymasına, endişeye, suçluluk duygusuna, beslenme bozukluklarına neden oluyordu. Öte yandan giysilerin ya üçüncü dünya ülkelerindeki küçük atölyelerde ucuz kadın ve çocuk işgücü tarafından ya da Batı'daki ucuz göçmen işçilerce ağır koşullar altında üretiliyor olması feministlerde giyimin verdiği hazla ilişkili olarak bir suçluluk duygusu yaratıyordu. Mc. Rabbie'nin belirttiği gibi (*No Sweat*'in içinde) 1980 ortalarında feministlerin moda ve giyim konusundaki yaklaşımları esnek-

leşti. Bazı feministler giyimden alınan hazzı reddetmenin kendini diğer kadınlardan üstün tutmak anlamına geldiğini, elitizm ve marjinallikle sonuçlandığını öne sürdüler, ikinci dalga feminizmini püritenlikle eleştirdiler. İşçilerin ve alt orta sınıfın tüketim endeksli bir yaşam sürdüğüne işaret ederek, tek taraflı bir suçluluk duygusunun sakıncalarına değindiler. Diğer bazı feministler ağırlıklı olarak kadın ve çocukların çalıştığı küçük giyim atölyelerinin gözden uzak olduğunu, üretimin tüketimden koparıldığını belirttiler. Çözüm giyimden alınan hazzı yok saymaktan geçmiyordu. İşçileri kötü koşullar altında çalıştıran giyim firmaları kadın ve tüketici gruplarınca protesto edilmeli, küçük atölyelerde sömürülen çocuk ve kadınlarla dayanışma içine girilmeliydi.

Postmodern toplumda hazır giyim geniş bir toplumsal kesimin erişebileceği hale gelmese de giyimdeki eşitsizlik ortadan kalkmadı, marka gücünü korumaya devam etti. Gettolarda yaşamaya mahkûm edilen işsiz, evsiz, yoksul ve göçmenlerden oluşan azımsanmayacak bir nüfus, orta sınıfın düzenli tüketicilerine bahşedilen "giyimsel demokratikleşmenin" dışında kaldı. Hazır giyimin ucuzluğu önemli ölçüde en alttaklerin aşırı sömürülmesine dayanıyor. Onun için üstümüzdeki giysinin Asya ya da Uzakdoğu'daki küçük atölyelerde düşük ücretle günde on dört ya da on beş saat çalıştırılan çocuklarca üretilmiş olduğu gerçeğini unutmamak gerekiyor.

Virgül, Ocak 2003, sayı 58

FETİŞİZM: NESNELERİN CAZİBESİ

Fetişizm kelimesi ilk kez 1757'de Fransız filozof Charles de Brosses tarafından kullanıldı. Bu kavramın XVIII. yüzyılda dolaşıma girmesi tesadüfi değildi. Afrika'ya yönelik sömürgecilik ve köle ticareti ile birlikte siyahların birtakım objelere, fetişlere taptıklarının gözlemlenmesi soyut ve evrensel dinin, Hıristiyanlığın yüceliğine inanmış olan Avrupalıları dehşete düşürmüştü.

Baudrillard'ın da belirttiği gibi (*Pour une Critique de l'economie politique du Signe*'in içinde) fetişizm XVIII. yüzyılda sömürgelerde yaşayan Avrupalılar, misyonerler, etnologlar tarafından icat edilmişti. Siyahları hayvanla özdeşleştiren Aydınlanma düşüncesi fetişe tapınmayı aydınlanmamış zihnin, aydınlanmamış ötekinin, ilkelin bir yanılgısı, kusuru olarak görüyordu. Öte yandan Afrika'nın sanatsal fetiş objeleri Aydınlanmanın yaklaşımına göre sanat değildi, çünkü sanat aydınlanmış bir deneyimi, ilkel dinsel önyargılardan sıyrılmış bir estetik yargıyı gerektirmekteydi. Afrika sanatı ilkeldi, basitti, çocukçaydı, aptalcaydı, komikti. Kant'a göre özeleştirel bir nitelik taşıyan estetik yargı, akla dayanmayan önyargılardan uzak olmalıydı. Afrika'nın dinsel fetişleri düşük bir estetik duyarlılığın, güzellik anlayışının ürünleriydi, yücelikten yoksundu. Hegel'e göre fetişe tapınmak sanat değildi, Afrika fetişizmi evrensel değildi, tarih dışıydı. Fetişist estetik olarak doğru bir yargıda, seçimde bulunabilecek bir ka-

pasiteye, moral özerkliğe sahip değildi. Apter'in de belirttiği gibi (*Fetishism as Cultural Discourse*'un içinde) sömürgeci Avrupa, Afrika'yla arasındaki sosyal ve kültürel farkları tanımlamak yerine ötekini fetişleştiriyor, onu doğal olanla, büyülü bir özle ilişkilendiriyordu. Fetişizm bu bağlamda oryantalist söyleme benzer bir çerçeve içinde şekillenmekteydi.

XVIII. yüzyıla burjuvazinin "evrensel" fikirlerinin, değerlerinin yüzyılı denebilirse, XIX. yüzyıl kapitalist üretimin ve bu üretimi güvence altına alacak toplumsal söylemin oluşturulmasının, düşüncenin ayaklarını yere basmasının yüzyılıydı. Bu bağlamda fetişizme olan ilgi dinsel bir eksenden maddi bir eksene doğru kaymaya başladı. Marx *Kapital*'in birinci cildinin meta fetişizmine ayırdığı bölümünde, dinde nasıl insan aklının ürettiği düşünceler ondan bağımsız bir varlık kazanıyorsa benzer bir şekilde kapitalizmde insanın ürettiği metaların ondan bağımsız bir niteliğe büründüğünü, insanlar arasındaki ilişkilerin metalar arasındaki ilişkiler gibi göründüğünü belirtecek ve bu durumu meta fetişizmi olarak adlandıracaktı. Metaların mistik karakteri onların kullanım değerlerinden değil değişim değerlerinden (değer) gelmekteydi. Değişim sayesinde metalar bir değer, üniform bir sosyal statü kazanıyorlardı. Metada Marx'ın ilgisini çeken onun temsil ettiği soyut emekti ve fetişizme temel oluşturan da işte bu soyut emekti. Marx gibi maddeci bir düşünürün soyut emeğe bu kadar önem vermesi tuhaf gibi görünse de durum Marx açısından açıktı: Metanın değeri onun üretimi için gerekli emek gücünün süresi ile ölçülüyordu. Marx için önemli olan metanın fiziksel, maddi niteliğinden ziyade onun sosyal (soyut) niteliğiydi ve –sosyal– değer fetişist bir tarzda maddileşmekteydi. "Artıdeğer Teorileri"nin üçüncü cildinde Marx sermayenin en nesnelleşmiş, saf fetiş biçimini faiz getiren sermayede bulduğunu söyleyecekti. Burada sermaye bağımsız bir değer kaynağı olarak belirmekteydi. Marx sermayeyi birikmiş ölü emeğin canlı emek üzerindeki egemenliği olarak

tanımlarken aslında fetişizmin en soyut, "mükemmel" biçimine göndermede bulunuyordu. Marx'ın ilk dönem yazılarında dile gelen yabancılaşma kavramı "bilimsel" temelini meta fetişizminde bulacaktı.

Marx'ın fetişizm yaklaşımı döneminin Avrupa merkezci rasyonalist antropolojisinden etkilenmişti. Marx'a göre ilkel kabile topluluklarında insanla insan, insanla doğa arasındaki ilişkiler dardı ve bu darlık doğaya tapınmada ifadesini buluyordu. Eski toplumlar insanın (Marx insanı ifade etmek için "adam" kelimesini kullanıyordu) olgunlaşmadığı bir aşamayı temsil ediyordu. Hıristiyanlık nasıl kendi soyut "evrensel" tinselliğini "ilkellerin" fetiş objeye tapınmaya dayalı maddi, "dar" tinselliğinden daha ileri bir evrimsel aşama olarak görüyorsa, Marx da soyut emeğe, değere dayalı kapitalist meta fetişizmini kullanım değerinin, –metalaşmamış– fiziksel eşyanın egemen olduğu tarihsel döneme kıyasla daha ileri bir aşama olarak değerlendirmekteydi. Marx, karanlık diye nitelediği ortaçağda kişiler arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkilere dönüşmediğini belirtirken aslında bu durumu tarihsel evrim sürecinde aşılması gereken bir olgu olarak görmekteydi. Emek topraktan kopmadan, piyasada özgür emek gücü olarak yerini almadan yani ekonomik, maddi koşullar olgunlaşmadan toplumsal kurtuluş mümkün değildi. Bu mantığa göre şeyleşmenin, meta fetişizminin, yabancılaşmanın toplumda egemen hale gelmesi, işçi sınıfının kurtuluşu için maddi temel oluşturan ileri bir aşamayı temsil ediyordu. Elbette Marx da, daha sonra şeyleşme kuramını geliştiren Lukács da işçi sınıfının meta fetişizminin üstesinden geleceğini düşünüyordu. Burada tarihin onları "haklı çıkarmadığının" üzerinde duracak değilim ancak tarihi özgürlüğe doğru ilerleyen lineer bir evrim olarak ele alıp, insanlar arası ilişkilerin şeyleşmediği eski tarihsel dönemleri evrimsel açıdan geri olarak damgalamak kabul edilebilir bir yaklaşım değildir. Geleneksel toplumlardaki şeyleşmemiş ilişkilere hakkını veren sadece Illich gibi "geçmişe özlem duyan" düşünürler değildir. "Postmodern"

olarak adlandırılan Baudrillard, geleneksel objelerin modern, işlevsel objelerden farklı olarak sıcak olduklarını, insan bedenini hareketeye geçirdiklerini, bir tür libidinal enerjiyi kendilerinde topladıklarını ve insanlarla ilişkilerinin gerçek bir ilişki olduğunu söyleyecektir (*Le Système des objets*'nin içinde).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında kapitalizm ikili bir boyuta sahipti. Egemen birinci boyut Marx'ın da analiz ettiği/eleştirdiği nesnel bir ekonomik işleyişi, genel bir meta fetişizmini temsil ediyordu; dışsal, objektif, bireyin sübjektif etkinliğini, eylemliliğini dışlayan bir mekanizmaydı bu. Ama kapitalist modernlik –zayıf da olsa– sübjektif "saptırma etkinliklerini" de üreten bir yapıya sahipti. Meta üretiminin sonucuydu bu: Objelerin genel olarak çekiciliğini, büyüsünü yaratan bir sistem ister istemez onların "sapkın" kullanımının da imkânlarını yaratıyordu. Objelerin norm dışı kullanımı XIX. yüzyıl modernliğinin onayladığı bir tarz değildi ve bu yüzden baskı altına alınacaktı. Ama modernliğin söylemi –Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde belirttiği gibi– sapkınlıkları kuracaktı da. Foucault'ya göre modernlik cinsel heterojenliği bizzat inşa ediyor, farklı cinsellikler kuruyor, onları psikiyatrinin konusu haline getiriyor, biyo-politik bir iktidar aracına dönüştürüyordu. Foucault'nun "temel sapkınlık" olarak nitelediği cinsel fetişizm tıbbi söylem içinde ilk kez 1880'lerde Fransa'da adlandırılacaktı. Bu bağlamda, cinsel fetişizmin dönemin psikiyatrisi, seksolojisi tarafından algılanma biçimi bize modernliğin cinselliği iktidarla ne şekilde ilişkilendirdiği konusunda ipuçları verebilir.

1887'de Binet'nin "Aşkta Fetişizm" adlı makalesi yayımlandı. Modern kültüre karşı bir eleştiri niteliğini taşıyan yazı kültürel kriz ve tükenmişlikten, güçten düşmeden, dekadanstan, sapkın eğilimlerden, psişik nitelikteki cinsel iktidarsızlıktan yakınmaktaydı. Binet'ye göre kimi erkekler kadınların gözlerini, saçlarını, ellerini, elbiselerini bir fetiş haline getiriyorlardı. Kadınlarda moda ve makyaj

makul sınırlar içinde kalmak koşuluyla normaldi ama kadınların aşırı makyajı, süs objeleri erkekleri baştan çıkarıyor, onlara kötü örnek oluyordu. Binet J.K. Huysmans, Remy de Gourmont, Jean Lorrain, Pierre Louys gibi "dekadan" yazarların romanlarında cinsel sapkınlıklara, muğlak cinselliklere, erkek iktidarsızlığına bolca yer vermelerini eleştiriyordu. Binet'nin yanı sıra Charcot ve Magnan gibi dönemin ünlü psikiyatrları da ahlaktaki zayıflamanın insanı "küçültücü" sonuçlarını dile getireceklerdi. Nye'ın da belirttiği gibi (*Fetishism as Cultural Discourse*'un içinde) XIX. yüzyıl sonlarında Fransa'da nüfus azlığı vardı ve dönemin tıp ve psikiyatri söylemi de düşmekte olan doğum oranları karşısında aile çerçevesi içinde üremeye yönelik, "normal" yani heteroseksüel bir cinselliği savunuyorlardı. Onlara göre eşcinsellik ve cinsel fetişizm erkekleri iktidarsızlaştırarak nüfus artışını engelliyordu. Öte yandan dönemin psikiyatrları cinsel fetişizmi bir akıl hastalığı olarak görmüyorlardı çünkü fetişistin akli muhakeme gücü bir zarar görmüyor, fetişist gündelik hayatını normal bir şekilde devam ettiriyordu.

Cinsel fetiş objeleri çok çeşitli olabiliyordu. Kadının bacakları, gözleri, saçı, ayağı, kulağı, elleri gibi "organik objelerin" yanı sıra kadın ayakkabısı, çizmesi, iç çamaşırı, kadife, ipek, kürk vb "cansız objeler" de fetiş haline gelebiliyordu. Modernliğin cinsel fetişizmden rahatsız olmasının tek nedeni iktidarsızlığa yol açarak nüfus artışını engelleyebileceği korkusu değildi; Fransa dışında başka birçok ülkede nüfus azlığı sorunu yoktu. Cinsel fetişizm erkeklik imgesini, onun temsil ettiği gücü sarsmaktaydı ve bu nedenle erkeğin kamusal egemenliğini, prestijini aşındırmaktaydı. XIX. yüzyıldaki meta üretimi piyasayı sadece temel ihtiyaç maddeleriyle değil, moda, fantezi, estetik, sanat objeleriyle de doldurmuştu. Cinsel fetiş objesi karşısındaki büyülenmeyle "güzellik objesi" karşısındaki büyülenme arasındaki sınırlar modernliğin tüm sınıflandırıcı çabalarına karşın çok net değildi.

XIX. yüzyılda Paris'te kadınların pantolon giymesi polisçe yasaklanmıştı. Polis ancak doktor raporu getiren çok az sayıda kadına pantolon giyme izni veriyordu. XIX. yüzyıl sonu gazetelerinde erkek gibi giyinen kadınların yol açtığı skandallara ve tutuklanma haberlerine rastlanıyordu. Gerçi Matlock'un da belirttiği gibi (*Fetishism as Cultural Discourse*'un içinde) "skandal yaratmaya yönelik bir niyet" taşımadığı takdirde eğitimli üst ve orta sınıf kadınlarının pantolon giymesine karışılmıyordu. Diğer kadınlar av, ata binme, balo vb durumlarda –özellikle kocalarının eşliğinde– pantolon giyebiliyorlardı. Erkek elbisesi giyen kadınların lezbiyen olduğu varsayılıyordu. Aslında erkek egemen düşüncenin kadının erkek gibi giyinmesine, erkeği taklit etmesine çok fazla karşı olmaması gerektiği düşünülebilirdi. Çünkü bu durum erkeğin statüsünün teyit edilmesi anlamına da gelebilirdi. Ancak esas korku kadınların erkek gibi giyinmesinin erkekleri de kadın gibi giyinmeye özendirebileceği korkusuydu. Paris'te kadın kılığında dolaşan bir erkek polisçe apar topar yakalanıp karakola götürülmüş ancak erkeklerin kadın elbisesi giymesini yasaklayan bir kanun bulunmadığı için serbest bırakılmıştı. Bununla birlikte bu konuda yoğun bir baskı vardı.

Koyu renkli, ciddi erkek takım elbisesinin aynı özelliklere sahip eril kamusallığa denk düştüğü XIX. yüzyılda kadın bedeni süslerle, makyajla, göz alıcı elbiselerle, takılarla, iç çamaşırlarla erkek fantezilerine uygun bir biçimde metalaştırılmıştı ve bu durum cinsel fetişizm için uygun bir zemin hazırlıyordu. Psikiyatrlara gelen kadın fetişistlerin varlığına karşın XIX. yüzyılda cinsel fetişizmin erkeklere özgü bir davranış bozukluğu olduğu varsayılıyordu. Doktorlar kendilerine gelen kadın fetişistlerin arzu ve vizyonlarının yetersizliğinden, onların fetişizminin zayıflığından, pasifliğinden, incelikli olmamasından dem vuruyorlardı. Erkek fetişizminde ise imgelem gücü yüksekti, fetişizm aktif, yüce ve derinlikliydi. Öte yandan kadın bedenini metalaştıran kapitalizmin ürettiği eril fetişizm kadın bedeni-

nin bütünlüğünü parçalamakta, bedenin her bir parçasını bir fetiş objesine dönüştürmekteydi. Bu durumun kamusal alanda legal örnekleri de vardı. Solomon-Godeau'nun da belirttiği gibi (*Fetishism as Cultural Discourse*'un içinde) I. Dünya Savaşı sonrasına kadar kadın bacağının örtülü olduğu Batı'da revü vb yerlerde dansözlerin bacakları, erkek izleyecinin fetişleştirici bakışının odağı haline gelmişti. Irigaray, "Piyasadaki Kadınlar" adlı yazısında piyasada kadınların erkekler tarafından mübadele edilmesi sürecinde kadın bedeninin bir değişim değeri olarak kurulduğunu söyleyecekti. Bir yanda kullanım değeri olarak doğal kadın bedeni, öte yanda erkek arzusunu yansıtan, sosyal olarak kurulmuş değişim değerini temsil eden kadın bedeni vardı. Böylece öznelliği inkâr edilen kadınlar bir arzu objesi olarak nesneleştiriliyorlardı.

Meta fetişizmini yaratan, kadın bedenini nesneleştirip parçalara ayırarak onu cinsel bir obje haline getiren kapitalizmin erkek cinsel fetişizmine karşı çok sert olması beklenemezdi. Zaten tanınmış psikiyatrlar kadına yönelik erkek ilgisinin bir ölçüde fetişist bir nitelik taşıdığını –azı karar çoğu zarar kabîlinden– söylüyorlardı. XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde cinsel fetişizme karşı ortada büyük bir düşmanlık görülmediği gibi Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Freud vb düşünürlerin bu konudaki yazıları kamuoyunun ilgisini çekmekteydi. Freud "cinsel aydınlanmayı," hoşgörüyü temsil eden bir reformcu olarak görülmeye başlamıştı. 1905'te yayımlanan "Cinsellik Teorisi Üstüne Üç Deneme"de nevrotik kişinin bastırdığı şeyi sapkının dışavurduğunu belirten Freud normal aşkta bir ölçüde fetişizm bulunduğunu söyleyecekti. Egemen psikanalitik söylemde cinsel fetişizmin erkeklere özgü bir sapkınlık olarak görüldüğünü belirten Grosz'a göre (*Space, Time and Perversion*'ın içinde) Freud'un cinsellikten anladığı ensest dışı, heteroseksüel cinsellikti. Freud 1927'de yayımlanan "Fetişizm" adlı makalesinde fetişin fetişisti eşcinsel olmaktan kurtardığını söyleyecekti. Freud'a göre kadının

penisinin olmadığını gören erkek çocuk, onun kastre edilmiş olduğunu sanıyor ve kendi penisinin de kesilebileceği korkusuyla dehşete düşüyordu. Fetişist, fetiş objesini kadının fallusunun yerine koyarak kastrasyon korkusuyla daha kolay baş edebiliyordu. Fetişist bir yandan kadının penise sahip olmadığını biliyor ama öte yandan kendi kastrasyon korkusunu yenmek için kadının –kastre edilmiş– fallusu yerine fetiş objesini geçiriyordu. Freud fetişizmin bu birbiriyle çelişen iki veçhesini 1938'de yayımlanan "Savunma Sürecinde Egonun Yarılması" adlı makalesinde ele alacaktı

Freud'un fetişizm yaklaşımı erkek özne temel alınarak inşa edilmişti. Kadın için kastrasyon söz konusu olamayacağı için bu yaklaşımda kadın fetişizmine yer yoktu. Williams'a göre (*Hard Core*'un içinde) Freud'da kadın eksiklikle (penis) tanımlanıyordu. Kastrasyon tehlikesi, dehşeti kadın cinsel organından kaynaklanmaktaydı. Erkek bakışı kadını erkeğin kastre edilmiş biçimi olarak görmekteydi. Freud arzunun evrensel mekanizması adına erkek fetişizmini normalleştirmekte, haklı çıkarmaktaydı. Erkek fetişizmini küçük bir sapkınlık olarak gören Freud, erkek fetişistin yanılsamasına sempati duymaktaydı. Pietz'in de belirttiği gibi (*Critical Terms for Art*'ın içinde) feministler Freud'un kadının cinsel farklılığına karşı bir tür tiksinti duyduğunu söyleyeceklerdi. Bu şekilde fetişizm erkek egemen kültürlerin normlarını gizlice teçhizatlandıran sapkın mantığı dile getiren bir kuram olarak belirmekteydi. Nesneleştirici erkek bakışı kadının kişiliğini, bütünlüğünü yok ederek onun bedenini pasif, seyirlik bir objeye dönüştürmekte, onu aktif, gören bir özne konumunun dışına itmekteydi.

XX. yüzyılın ilk yarısı –özellikle ikinci çeyreği– metaların seri üretilme sürecini hızlandırdı. XIX. yüzyıldan farklı olarak bu kez kültürel metaların üretimi genel meta üretimi içinde gitgide daha önemli bir yer tutmaya başlamıştı. Benjamin'in de gözlemlediği gibi sanat ürünleri de bu metalaşma sürecinden nasibini alacaktı. Afri-

ka'nın yağmalanması sonucu Avrupa'ya taşınan egzotik objeler, fetişler müzeleri, antikacı dükkânlarını doldurmaya başlamış, ilkel sanat modern sanat içinde kendine bir yer edinmeye başlamıştı. Adorno kültür endüstrisinin sanat ürünlerini metalaştırıcı, fetişleştirici etkisinden bahsedecekti. Jameson'a göre ise Warhol'un meta fetişizmini sembolize eden kola kutuları eleştirel ya da politik bir duruşu yansıtmaktan uzaktı. 1960'lara, postmodernliğe kadar süren dönem XIX. yüzyıldan farklı olarak kültürü entelektüel bir azınlığın içe kapalı uğraşı olmaktan çıkardı, sinema, müzik vb dolayımlarla onu popüler hale getirdi ve metalaştırdı. Ancak bu dönemin ilerideki postmodern dönemden farkı vardı: Kültürel alan neredeyse tamamen eril söylemin ezici ağırlığı altındaydı ve kültür endüstrisi hâlâ genel endüstrinin içinde sınırlı, ayrı bir alan oluşturuyordu. Tüketim kültürü "üretim kültürü" tarafından şekillendiriliyordu ve ikincil bir öneme sahipti.

1960'ların sonrasında, postmodern toplumda neredeyse tüm endüstri dalları "kültür endüstrisine" dönüştü, tüm metalar kültürel göstergelerle donandı. Miklitsch'in de belirttiği gibi sosyal gerçeklik estetize, metinsel, paketlenmiş, fetişleştirilmiş, psikolojikleştirilmiş bir nitelik kazandı. Tüm diğer ürünler gibi sanat ürünü de görsel, elektronik medyanın dolayımından geçmeye başladı. Üretim toplumunun kuramcısı Marx meta fetişizminin kaynağını üretim sürecinde aramış, onu soyut emekle ilişkilendirmişti. Bu yaklaşım postmodern tüketim toplumundaki meta fetişizmini açıklamak için yetersizdi. Marx'ı değeri üretimde aramakla eleştiren Baudrillard, metaların değişim değerine gösterge değerini ilave edecekti. Metalar artık gösterilen nesneler değil imge-gösterenler idi. Simüle edilmiş bir biçimde varolan objeler hiper-gerçek bir sosyal düzenin içinde yer alıyorlardı. Bir göstergeye dönüşmüş tüketim objesi diğer gösterge-objelerle soyut ve sistematik bir ilişki içindeydi. Arzu artık yapay olana, yapısal hale gelen koda yönelik bir büyülenme içindeydi. Bu

gösteren fetişizmiydi; gösterge değere, göstermeye (anlamlandırmaya), kodlanmış soyutlamaya duyulan sapkın bir arzuydu. Göstergenesne kendi tarihinden koparılmış, bir markaya indirgenmişti. Beden göstergelerin dolaşımına, disiplinine tabi kılınmıştı. Bireyi büyüleyen şey hesaplanmış bir makyajdı. Arzunun nesnesi yapılmış nesne idi. Beden epilasyon, rimel, dövme vb şeylerle kültürelleştirilmişti. Erotik olan artık homojen bir göstergeler sistemi içinde oluşmaktaydı. Cinselleştirilmiş beden bir tapınma nesnesi, ideolojik bir tapınak haline getirilip kutsallaştırılmıştı. Bu beden artık negatifliğin, ölümün, kastrasyonun izlerini taşıyan bir beden olarak değil, tatmine yönelik bir beden olarak, pozitif değerlerle oluşturulmaktaydı.

Postmodern toplumda objelerin fetiş niteliği, üretimdeki soyut emekten ziyade tüketime eşlik eden "özerkleşmiş" işaretler sistemi tarafından yaratılıyordu. Kadınların bedeninin metalaştırılmasının ve cinsel fetişizmin genel metalaşma ve fetişizmin kaçınılmaz sonucu olduğu modernlik için cinsel fetişizm bir utanç konusuydu. Postmodernlik modernliği bu ayıbından kurtardı! Kültürel-estetik-sanatsal olsun olmasın tüm objeleri haz göstergeleri aracılığıyla fetişleştirerek yaptı bunu. Modernliğin meşru kamusal fetişizmi revü dansçılarının çıplak bacaklarıydı. Postmodernlik sadece kadın bedenini soymakla, onu modernliktekinden çok daha çeşitli fragmanlara ayırıp nesneleştirmekle yetinmedi; tüm objeleri psişik, libidinal ekonominin parçası haline getirerek onlara bir tür pornografik nitelik kazandırdı. Kapitalizm öncesinde de eşyalar ilişkide oldukları insan bedeninin sıcaklığını, "libidinal enerjisini" yansıtıyorlardı ama bu doğal bir ilişkinin sonucuydu. Postmodernlikte ise objelere cinsel, erotik büyüsünü veren şey steril bir kodlar sistemiydi. Modernlikte "canlı fetiş" (kadın bedeninin değişik bölgeleri) cansız fetiş objelerine kıyasla daha meşruydu ve ikisi arasında çizilmiş bir sınır vardı. Postmodernlik aradaki sınırı muğlaklaştırdı; simülasyon ve sanal

gerçeklik vasıtasıyla canlı-cansız fetiş objeleri arasındaki sınır belirsizleşmeye başladı. Öte yandan postmodernlik modernliğin tek boyutlu eril cinsel fetişizmini sarsarak onu "demokratikleştirdi," göreli olarak kadınları da cinsel fetişizmin özneleri haline getirdi. Modernlik baskı yoluyla cinsel fetişistleri marjinalize etmişti. Bireysel haz kültürü, tüketici tatmini üzerine kurulu postmodernlik ise canlı cansız her şeyi baştan çıkarıcı objelere, metalara dönüştürerek, pornografiyi, seks endüstrisi ürünlerini tüketicilerin ayağına getirerek cinsel fetişizmi özelleştirdi, ticarileştirdi, ulus devletin yasa(k) koyucu denetiminden çıkararak piyasaya havale etti. Tıpkı modernliğin "suçlu" röntgenciliğinin sosyal röntgenciliğe dönüşmesi gibi, postmodernlikte cinsel fetişizm suçlu muamelesi görmekten kurtulup sosyalleşti, avamlaştı, egzotik obje ve hizmetler sunan bir endüstrinin, piyasanın konusu haline geldi.

Tüm bunlara karşın fetişizmin sınıfsal bir boyut taşıdığını belirtmek gerekiyor. Objelerin parıltılı dünyasının tüketicinin yaşam tarzının bir parçası haline gelmesi, orta sınıfların erişebildiği bir gelir seviyesini gerekli kılıyor. Objeler büyülerini herkese eşit bir biçimde sunmuyorlar. Benjamin vitrinlerdeki pahalı, fetişleştirilmiş objelerin tüketimin yoksul özneleriyle ilgilenmediğini, onlarla empati kurmadığını söylerken belki de bunu kastediyordu.

Virgül, Kasım 2003, sayı 61

SPOR: DİSİPLİNLİ BEDENDEN FİTNESS'A

Batı'da ortaçağda spor eğlenceyle, oyunla, kutlamalarla, dövüşlerle, yarışlarla iç içe geçmişti; özerk bir varoluş alanına sahip değildi. Sporu düzenleyen kuralların gelişmemiş olduğu ortaçağda bedensel karşılaşmalar şiddet doluydu. H. Can İkizler'in de belirttiği gibi modern spor ortaçağın geleneksel oyunlarından doğdu. Daha XVII. yüzyıldan başlayarak modernlik bedeni terbiye etme yönünde bir arayışa girmişti. Savaşçı soylu kesim görgü kurallarına, diplomatik davranışa, incelmiş zevklere önem vermeye başlamıştı. XVIII. yüzyılın sonunda "centilmenler" ve soylular "dövüş simülasyonu" geliştirmeye, kavgayı "eğlenceli zıtlaşmaya" dönüştürmeye başlamışlardı. Elias'ın da belirttiği gibi ortaçağın şiddet dolu oyunlarından farklı olarak modern spor şiddetin objektif kurallarla, süreyle sınırlandığı, denetlenmiş bir "şiddete öykünmenin," şiddet taklidinin öne çıktığı bir durumu yansıtıyordu. Heyecanların kontrol altına alınıp düzenlendiği, bedensel "aşırılıkların" azaldığı, düellodan eskrime geçilen bu süreçte spor medenileştirici bir faktör işlevi görüyordu.

Elias'ın da dikkat çektiği gibi modern spor yazılı, üniform, standart kurallara dayanıyordu. Duygular –özellikle şiddet içeren çatışmacı, saldırgan duygular– kontrollü bir şekilde serbest bırakılıyor, böylece bireyin heyecana yönelik eğilimi eğlenceli bir ortamda, başkalarına zarar vermeden tatmin edilmiş oluyordu. Şiddet iki yönlü

olarak sınırlanmıştı: Birincisi spor karşılaşmasının kurallarına ve süresine ilişkin dışsal kısıtlamaydı; ikincisi ise sporcunun kendi şiddet eğilimleri üzerinde kurduğu otokontrol, "duygusal tutumluluk", "öz pasifleştirmeydi." XVIII. yüzyıl sonunun modern sporu burjuva eşitlikçiliği ile uyum içindeydi. Yasa önünde eşit yurttaşlara müsabakalarda eşit şansa sahip sporcular denk geliyordu! Politikanın tarafsız karar vericisi adalet ve yargıçlar ise sporun objektif karar vericisi hakemlerdi. Öte yandan politika nasıl özerk bir alan (devlet alanı) olarak diğer toplumsal alanlardan ayrı bir varlık kazandıysa modern spor da kendini geleneksel oyunlardan ayırmış, stadlar, hipodromlar, spor salonları gibi muayyen yerlerde yapılır hale gelmişti.

XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyılın ilk yarısında devlet halkın rağbet ettiği, şiddet içeren geleneksel oyunlar ve kavgalar üzerinde denetim sağlamaya girişti. "Vahşi sporlar," hayvan dövüşleri yasaklandı. Hargreaves'in de belirttiği gibi spor düzenli ve organize bir biçim aldı. Halkın spora katılımı başlarda burjuvazi tarafından şüphe ve düşmanlıkla karşılanıyordu. Çalışma süresinin uzun, çalışma koşullarının çok ağır olduğu kapitalizmin ilk döneminde işin birincil öneme sahip olduğu düşünüldüğü için spora ayrılan zaman bir israf olarak görülmekteydi. 1830'larda, halkın boş zamanlarında eğlendiği, dolaştığı araziler, tembelliği teşvik ettiği ve disipliner kentsel rutini aksattığı endişesiyle etrafı çitle çevrilerek kullanıma kapatılmıştı. Bu tablo XIX. yüzyılın ikinci yarısında değişmeye başladı. Bunda vahşi çalışma koşullarının nispeten yumuşamasının ve devletin serbest zaman faaliyetlerinin toplumsal bir kontrol aracı olduğunu fark etmesinin de rolü vardı. Böylece spor artık çalışmaya karşıt değil, çalışmayı tamamlayıcı bir olgu olarak görülmeye başladı. Ulusun sağlığı, güçlülüğü, sportifliği ulusal savunma açısından önem kazandı. Spor toplumsal-eril bedenleri disipline ediyor, "normalleştiriyor," yurttaşların asker olarak yetiştirilmesine katkıda bulunuyordu. İtaat ve öz kontrolü öğrenen sportif bedenler modern ulus devletin disip-

liner pratikleri için uysal özneler haline getirilmekteydi. Okullarda ve kışlalarda verilen beden eğitimi fabrikalardaki disipliner üretici faaliyeti tamamlıyor, bedenlerin üzerine iktidarın otoriter kodlarını yazıyordu.

Sağlam kafanın sağlam vücutta bulunduğuna inanan modernlik sporu bir ahlaki eğitim aracı olarak görmekteydi. Modern sporun kurucularından Coubertin *homo sportivus*'u ahlaklı bir aile babası olarak tasavvur ediyordu. Öte yandan spor şehvet duygularını, cinsel arzuları yatıştırdığı gibi bireyleri alkolizme karşı da korumaktaydı. Spor bir ahlak okulu, ahlak pedagojisiydi; insanlara erdemi öğretiyor, onlara mücadele, efor ve ulusal dayanışma ruhu aşılıyordu. Modernliğin elinde spor bir toplumsal entegrasyon, uyum aracı olarak işlev görmekte, bedenleri ulusal şovenizmin ve emperyalizmin çıkarlarına uygun olarak biçimlendirmekteydi. Spor nihilizme, komünizme, toplumsal düzensizliklere karşı bir panzehir olarak görülmekteydi. Okullardaki beden eğitimi sadece bedenin öz kontrolüne yönelik değildi; aynı zamanda "astların" bedenlerinin nasıl kontrol altına alınacağını da öğretiyordu. Modernliğin egemen spor söylemi hiyerarşik ve otoriter bir temele dayanıyordu. Sporun disipliner pratikleri büyük ölçüde kamusal alanın "esas aktörleri" oldukları varsayılan erkeklere yönelmişti. Kadınların disipline edilmesi ve "entegrasyonu" aile içinde sağlanmaktaydı! Modernlik kadınlara izleyici, yardımcı rollerini uygun görerek onları spordan dışlamaktaydı.

Disiplinli, sportif bir işçi-asker kitlesi yaratmak modernliğin burjuva ve "reel sosyalist" kanatlarının ortak yanıydı. Ulusal seremonilerde askerlerin yanı sıra jimnastikçilerin, atletlerin resmi geçidi kolektif, ulusal gücün bir göstergesi olarak belirmekteydi. Modernliğin katı çalışma disiplinine yüksek performansın mutlaklaştırıldığı, ağır antrenman ve çalışma gerektiren rekabetçi bir spor eşlik etmekteydi. Rowe'un da belirttiği gibi Fordist modernleşme sürecinde spor, ulus devletin simgesel inşasında önemli bir rol oynadı. Öte yandan

modernliğin eril, disiplinli, sportif bedeni nihai ifadesini faşizmin ideolojisinde buldu. Hitler güçlü, sağlıklı, katı, sportif eril bedeni yüceltmekte, dövüş sporlarını övmekteydi. Dinamik, ideal ölçülere sahip atletik beden faşist ideoloji içinde önemli bir yer tutuyor, atletlerin katıldığı seremoniler kolektif bir otoriter ruhun oluşmasına hizmet ediyordu. Faşist ideoloji içinde güçsüz, zayıf beden hastalıklı bir entelektüellikle, dekadansla ilişkilendiriliyordu. Belki de tüm bunlar nedeniyle Adorno atletik, enerjik beden imgesine karşı eleştirel bir tutum takınacaktı. Adorno bedenin bir kült, narsistik bir obje haline getirilmesini eleştiriyordu. Sportif karakter barbarlık ruhunun yeniden canlandırılmasına hizmet etmekteydi. Spor sadece başkalarına yönelik bir şiddet eğilimini değil, aynı zamanda saldırılma arzusunu, mazoşist bir eğilimi de içinde barındırmaktaydı. Spor bireyi makineye hizmet etmesi için eğitmekteydi ve bu bağlamda özgürlüğün olmadığı bir alana aitti.

1930'lardan sonra spor kitle kültürünün, kültür endüstrisinin bir parçası haline gelmeye başladı. II. Dünya Savaşı sonrası serbest zaman faaliyetlerinin gelişmesine paralel olarak spor (özellikle izleyici sporu) yaygınlık kazandı. Defrance'ın da belirttiği gibi modern rekabetçi spor 1950'lerden itibaren hızla gelişti. Daha sonraları televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte spor uluslararası bir ilginin konusu haline geldi. Öte yandan Hoberman'ın da belirttiği gibi, 1960'larda gelişen yeni sol eskinin sporu yabancılaştırıcı bir etkinlik olarak gören yaklaşımından farklı olarak sporu hazla, oyunla, libidoyla, coşkuyla ilişkilendirerek ona yeni bir anlam kazandırmaya çalışmaktaydı. 1970'ler sonrasının postmodern toplumunda eskinin –ayrıcalıklı kesimlerin ilgilendiği– "yüksek sporu" ile halkın ilgilendiği "popüler spor" arasındaki katı sınır aşınmaya başladı; spor çeşitlilik kazandı, geniş bir tüketici kitlesince erişilebilir hale geldi, "herkesin sporu" oldu. Gençliği, *fitness*'ı, dinamizmi öne çıkaran postmodern kapitalizm sporu kişiselleştirdi, ticarileştirdi, keyif kül-

türünün bir parçası haline getirdi.

Postmodern toplumda sporun ulusal kimliği kurucu niteliği zayıfladı. Amatör takım ruhunun güç kaybetmesiyle birlikte aynı takım içindeki sporcular arasında tek başına star olmaya yönelik rekabet arttı. Lipovetsky'nin de belirttiği gibi yeni toplumda kitle sporu bireyci narsist kültürün, bedenin yüceltilmesinin, bedenin formunun optimal hale getirilmesinin bir aracı haline geldi. Spor yoluyla "uç duyguları tatmak," sermaye-bedenin faydacı yönetimi aracılığıyla psikolojik ve bedensel *fitness*'ı sağlamak, dinamizmi keyif ve hızla birleştirmek post-disipliner, post-ahlakçı yeni toplumun özelliklerinden bazılarıydı. Postmodern toplumda bireysel egzersiz ve sporlar eskisinden farklı olarak katı bir disiplini, yoğun ve vücudu çok yoran bir eforu gerektirmiyordu; önemli olan ortalama bir performansı keyif verici bir şekilde tutturmaktı. Postmodern spor *body building*'in yanı sıra "ego-building"le, bedenin "a la carte" yapılandırılmasıyla ilişkiliydi; spor serbest zamanın, gevşemenin, merakın, uçucu olanın, eğlencenin alanı olmuş ve bu alan büyük ölçüde ticarileştirilmişti. Spor her gün bir yenisi icat edilen yüzlerce etkinlikle çeşitlendirilmekteydi. Spor-biz, animasyon, paket spor turları, spor giyim, spor malzemeleri ve salonları, sponsorluk, televizyon sporları, spor starları, spor markaları, tüm bunlar sporun postmodern toplumdaki görünümlerinden bazılarıydı. Öte yandan Whannel'in de dikkat çektiği gibi profesyonel orta sınıflar için spor iş hayatının ritmine benzer bir ritmi ifade ediyor, şirket imajının, kimliğinin izlerini taşıyordu.

Yeni toplumda kadınların spora katılımı artmış olsa da cinsiyete dayalı ayrımlar ortadan kalkmamıştır. Williams'ın da belirttiği gibi (*Women, Media and Sport*'un içinde) 1980'lerin ortalarına kadar spor tarihçileri beyaz erkek atlet üzerine yazmışlar, kadın sporculara, özellikle "renkli" kadınlara, kitaplarında yer ayırmamışlardır. Spor ve kadınlık birbirine karşıt olgularmışçasına ele alınmakta, sporcu

kadınların özellikle kadın oluşları, kocaları, çocukları gündeme getirilmektedir. Öte yandan modern toplumda kadının narinliği ve kırılganlığı ilgi toplarken, postmodern toplumda fiziksel olarak aktif, sportif, *fitness*'ı yansıtan kadın imajı öne çıkarılmıştır. Yeni kapitalizmin sporda cinsiyet ayrımcılığını sürdürmesi spor piyasasının cinsiyet bazında farklılaştırılmasına, çeşitlendirilmesine, derinleştirilmesine hizmet etmekte ve kâr oranlarını artırmaktadır. Kişiselleştirilmiş spor endüstrisi ürünleri/hizmetleri piyasasının dışında bırakılan yoksullara gelince, onların payına düşen "amaçsız yürümedir": Öte yandan onların kendilerine her an yeni yan yollar, patikalar açan başıbozuk yürüyüşleri, yüzyıllardır bedeni spor yoluyla ehlileştirmeye, disipline etmeye çalışan modernliğin ve postmodernliğin uygun adım yürüyüşlerinin, sabit güzergâhlı *trekking*'lerinin, *jogging*'lerinin karşıtıdır. Bedenin hareketlerinin özgürleşmesi, sporun bedeni kuşatan otoriter kodlarının-kabuğunun sökülüp atılmasından geçmektedir.

YEMEK: HAUTE CUISINE'DEN FAST-FOOD'A

Nasıl beş parmağın beşi de bir değilse, beş duyunun da beşi bir değil. Hayvanlıktan insanlığa, kültüre geçiş sürecinde bazı "asil" duyular uygarlaşan insana yaraşır biçimde kolayca dönüşüme uğrarken, bazıları da "direniyor." En "gözde" duygu görme, bakışa, daha doğrusu nesneleştirici bakışa dönüşerek tarih boyunca sınıf, cinsiyet, ırk ayrımcılığına hizmet ediyor. İşitme de kültürel gelişime destek veren bir duygu; müzik açısından önem taşıyor. Dokunmaya gelince daha hayvani bir duyu olması açısından "sorunlu" bir konuma sahip ve bu nedenle tarihsel evrim sürecinde insanlar birbirlerine gitgide daha az dokunuyorlar. Koku alma da kültürelleştirilmesi kolay bir duyu değil, bununla birlikte parfümler insanın "kokan hayvan" olmaktan çıkmasına yardım ediyor. Tat alma duyusu açlık gibi doğal bir gereksinime tabi olduğundan, insanın "içindeki hayvandan" kurtulmasını biraz güçleştiriyor! Uygarlaşmak hakikaten zor! Bedensel, hayvansal dürtüleri, istekleri disiplin altına almak –hele yemek, cinsellik gibi zevk veren konularda– kolay değil. Ama insanlık sebat ediyor, günümüzün postmodern toplumuna kadar olan süreçte bedeni ve onun hazlarını sterilize ediyor, kültürelleştiriyor, iktidar kodlarına tabi kılıyor.

Yemeye ilişkin baskının tarihi çok gerilere gidiyor; yasak meyveyi yiyen Adem cennetten, babanın dünyasından kovuluyor. Öte

yandan uygarlaşma sürecinde biyolojik bir veri olan açlığa eşlik eden iştah, kültürel bir olgu olan lezzete, tada dönüşüyor. Ama bu dönüşümün, aynlmanın gerçekleşmesi için yiyeceğe ilişkin bir ürün fazlasının, artı ürünün oluşması gerekiyor. Eski Yunan'da olsun ortaçağ Avrupa'sında olsun yiyeceğin bolluğunun ve çeşitliliğinin sürekliliği artı ürüne el koyan egemen sınıfların dünyası içinde gerçekleşiyor. Ortaçağda büyük toprak sahibi aristokratlar bir güç ve zenginlik gösterisi olarak zaman zaman tebaları olan köylülere ziyafet verip yiyecek yardımı yapıyorlar. Düzenli yiyecek bulamayan, kıtlıklarda kırılan halk damak zevki geliştirecek koşullara sahip olmadığından ne bulursa yiyor, Bakhtin'in anlattığı ortaçağ karnavallarında oburca, hayvani bir iştahla yemek yiyerek bu konuda itidal öneren kilisenin otoritesiyle adeta alay ediyor. Bedenin arzularını, şehveti tehlikeli bulan kilise aynı şekilde iştahı da tekinsiz bularak sayısı hiç de az olmayan oruç günleriyle, belli yiyeceklere konan yasaklarla yemek yemeyi disiplin altına almaya çalışıyor. Ancak zaten yeterli beslenemeyen halk, kilisenin koyduğu yasaklara aldırış etmiyor. Elias'ın da belirttiği gibi, ortaçağ sonlarında özel harcamaları kısıtlayan kanunlarla (Sumptuary Laws) gösterişli ziyafetler verilmesi sınırlandırılıyor. Seküler bir nitelik arz eden bu kanunlar aristokrasiyi değil, yeni zenginleri hedef alıyor.

Ortaçağın yemekte çeşitlilikten ziyade bolluğa, miktara önem veren anlayışı ortaçağ sonlarında, erken modernlikte değişmeye başlıyor. Mennell'in de belirttiği gibi (*Food and Culture*'ın içinde), ortaçağ mutfağından ilk kopuş Rönesans döneminde İtalyan kentlerinde başlayacak, ancak Fransız mutfağı XVII. yüzyılda liderliği ele geçirecektir. Küçük tabaklarda sunulan yemeklerin çeşidi artıyor. Yemeye ilişkin rafineleşme, damak tadının, lezzetin incelmesi sofra adabının gelişmesini beraberinde getiriyor, tadın kültürelleşmesiyle yemek yemenin öz disipline, sınırlamaya tabi kılınması iç içe geçiyor. Bu gelişmelerle dönemin bedeni akla tabi kılan yaklaşımı arasında bir

ilişki var. XVII. yüzyılda Descartes bedenin arzularını, "yanılsamalarını," iştahını, şehvetini yüce aklın disiplini altına almak istiyor. Lupton'ın da belirttiği gibi, soyluların incelmiş damak zevkiyle, yemek konusundaki seçicilikle, küçük ama pahalı tabaklarla, sofra adabıyla kendilerini alt sınıflardan ayırma çabası XVIII. yüzyılda da devam ediyor. Yemeklerin çeşitlenmesinde sömürgeciliğin de payı var. O dönemde nadir ve pahalı olan şeker dahil birçok yiyecek kölelerin öldüresiye çalıştırılması sonucu üretilerek, sömürgelerden Avrupa'ya getiriliyor. Avrupalı egemenlerin hayvani iştahtan uzaklaşıp rafine bir yemek kültürüne ve adabına yönelmeleriyle sömürgeleştirdikleri ülkelerin yerlilerini hayvan olarak görmelerinin aynı döneme denk düşmesi tesadüfi değil; damak tadı ve ırkçılık birlikte gelişmiştir. Hayvanlıkla, hayvani içgüdülerle, iştahla özdeşleştirilen sadece siyahlar değil, yoksul halktır da. Varsılların payına akıl, kültür, incelik düşerken halkın payına düşen kabalık, oburluk ve "ilkel" içgüdülerdir. Hayvani içgüdülerle ilişkilendirilen aynı zamanda kadınlardır da. Bu nedenle doğayı temsil ettiği düşünülen kadın, kültürü, aklı temsil eden erkek tarafından denetim altına alınacak, yemeye ve sofra adabına ilişkin baskı ve sınırlamalar en çok onun bedeni üzerinde yoğunlaşacaktır.

XVIII. yüzyılda, gelişmekte olan burjuvazi, soyluların incelmiş yemek zevkini, sofra adabını taklit etmeye başlar, gastronomi teorik bir ilginin konusu haline gelir, çok yemek üst sınıflar içinde bir sorun olarak algılanmaya başlanır, beslenme rejimi gündeme gelir. Rousseau yemekte itidal önerir. Diyetin ortaçağdaki dinsel düzenlemesi güç kaybeder, seküler tıbbi bir diyet aracılığıyla bedene hükmedilmesi, onun kontrol altına alınması fikri gelişmeye başlar. Gronow'un da belirttiği gibi, XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde şişmanlığın zararlı olduğu, öz disiplin eksikliğinin göstergesi olduğu yönündeki görüşler bilim adamlarınca öne çıkarılmaktadır. Tüm bunlara karşın karnını zor bela doyuran, kıtlık ve salgın hastalıklarla boğuşan halk

için bu yaklaşımların fazla bir anlam ifade etmediğini belirtmek gerekir.

XIX. yüzyıl gastronominin, beslenme biliminin hızla geliştiği bir yüzyıl olmuştur. Modern anlamda ilk restoranlar bu dönemde açılır, yemek soylu evlerinin mutfaklarından kamusal mekânlara taşınarak "demokratikleşir"; tabii parası olanlar için. Böylece bir yandan yemek bilgisi, öte yandan sofra adabı kamusal alanın, piyasanın içinde dolaşıma girer. Öte yandan XIX. yüzyıl İngiltere'sinde kamusal mekânlarda iştahla yemek yemek, davetlerde yemekten konuşmak uygunsuz bir davranış olarak görülmektedir. Brumberg'in de belirttiği gibi (*Food and Culture*'ın içinde), bu dönemde kadınların iştahı öz kontrol eksikliğinin, cinselliğin göstergesi olarak algılanmakta, yiyecek oburlukla, çirkinlikle ilişkilendirilmektedir. Orta ve üst sınıf kadınlar için belirli ortamlar dışında ortalık yerde alenen yemek yerken görülmek kaçınılması gereken bir durumdur. Kadında zayıflık onun tinselliğinin, ruh inceliğinin dışa vurumu, kaba bedensel arzuların yenilgisi olarak algılanmaktadır. Kilolu, yapılı, güçlü kadın bedeni hem doğurganlığı hem de çalışmayı çağrıştırdığı için işçi ve alt sınıf kadın bedenlerine uygun görülmekte, böylece zayıflık bir sosyal statü göstergesine dönüşmektedir. Kısıtlayıcı beslenme rejimine baskıcı bir giyim rejimi (korse) eşlik etmektedir. Zayıf, sağlıksız, hastalıklı bir görünüm, dönemin üst sınıf kadınları arasında neredeyse bir modadır. Yaklaşık yüzde doksan oranında kadınlarda görülen anoreksinin bu dönemde ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. XIX. yüzyıldaki işçi sınıfına gelince, onlardan beklenen "iyi beslenmeleri," güçlü kuvvetli işçiler ve askerler olarak ülkelerine hizmet etmeleridir. İşçi sınıfının kadınları da aynı şekilde güçlü kuvvetli olmalı, evi çekip çevirmeli, gürbüz çocuklar doğurup büyütmelidir.

XX. yüzyıl başının halka yönelik beslenme rejimi fizyolojik ekonomiye dayalıdır. İşçiler için ne kadar kalori gerektiği, bu kalorinin en ucuz şekilde nasıl elde edilebileceği vb konular gündemdedir.

Protein kaynağı olarak et öne çıkarılmaktadır, ancak XIX. yüzyılda olduğu gibi et pahalılığı nedeniyle hâlâ bir zenginlik göstergesi olma vasfını korumaktadır. Hijyen ve zararlı yiyeceklerden korunma bu dönemde önemi vurgulanan konular arasındadır. 1920'lerde vitaminlerin keşfedilmesiyle sağlık söylemi bu yöne kayar. Eğitimli üst sınıflara gelince, XX. yüzyılın ilk yarısında onların tercihi az yeme, fazla kilo almama yönündedir. 1940'ların sonlarında sağlık için diyet yapma ve incelik, popüler kadın dergilerinde önemli bir tema haline gelir, şişmanlık kaygısı yavaş yavaş üst sınıflardan alt sınıflara doğru kaymaya başlar. Bununla birlikte Miller ve McHoul'un da belirttikleri gibi 1950'lerde ve 1960'larda ağır yiyecekler işçi sınıfıyla, çeşitlilik ve zenginlik gösteren bir mutfak ise üst sınıflarla özdeşleştirilmektedir. Aynı dönemde derin dondurucuların kullanılmaya başlanmasıyla birlikte dondurulmuş yiyecek tüketiminde artış gözlenir. Tam istihdamı amaçlayan, düzenli çalışmanın hâkim olduğu "refah toplumunda" ailece yenilen öğle yemeğinin ortadan kalkmasını takiben, birlikte yapılan kahvaltının da giderek seyrekleştiği görülür. Öte yandan Barthes'ın da belirttiği gibi (*Food and Culture*'ın içinde), yemek beslenme aracı olmanın yanı sıra iş, kutlama, serbest zaman etkinlikleri gibi, içinde yer aldığı durumlara ilişkin bir gösterge, bir protokol aracı haline gelir.

Aries'in de belirttiği gibi eskiden insanlar yemek saatlerini güneşin durumuna göre ayarlardı. Yiyecekler mevsimlerinde yenirdi. Daha sonra yemek masasına sabit saatlerde oturulmaya başlandı. 1970 sonrasının postmodern toplumunda artık yemek yemenin saati kalmamıştır, artık her mevsimde her yiyeceği bulmak mümkündür. İlksel toplumlardan modernliğe kadar azalan sayıda insanlarla da olsa birlikte yenilen yemek postmodern toplumda yerini yalnız yenilen yemeğe bırakmıştır. Ritzer'in de belirttiği gibi (*Toplumun McDonaldlaştırılması*'nın içinde), aile bireyleri akşamları bilgisayar başında ya da televizyon seyrederken yalnız olarak ve farklı zamanlarda ye-

mek yemektedirler. Mikrodalga fırınların, tek kişilik hazır dondurulmuş yemeklerin, telefonla yemek siparişi vermenin yaygınlaşması yemenin bireyselleşmesini hızlandırmıştır. Modernliğin, onun erilliğinin simgesi olan et, postmodern toplumda itibar kaybetmiş, eskiden kadınlarla ilişkilendirilen sebze ve meyveye verilen önem artmıştır. Bu durum maçoluğun gerileyip erkek egemenliğinin yumuşak biçimlere doğru yönelmesiyle de ilişkili olmakla birlikte esas olarak incelik, zayıflık saplantısının bir sonucudur. Postmodern toplum kilo verme zorlamasının sadece üst sınıflardan alt sınıflara doğru değil, aynı zamanda kadınlardan erkeklere doğru yayıldığı bir toplumdur. 1980'li yıllar diyet ürünlerinin ve programlarının yanı sıra egzersiz aletlerinin, estetik cerrahinin, *fitness* salonlarının, *jogging*'in popülerlik kazandığı yıllardır. Postmodern toplum *light* yiyecek ve içeceklerin, yemeye ilişkin öz disiplinin önem kazandığı bir toplumdur. Din, iş, okul, kışla gibi kamusal kontrol araçlarının, ailenin disipliner güçlerinin zayıfladığı bu toplumda diyet söylemi özelleştirilmiş bir disiplinin, öz kontrolün bir aracı olarak işlev görmektedir.

Tüm alanların kültürelleştiği postmodern toplumda yiyecek de kültürelleştirilmiştir. Yemek hakkında yazanların "yemek eleştirmenlerine" dönüştüğü bu toplumda yiyecek, etrafını saran göstergeler halesi sonucu estetik, psikolojik, gizemli bir objeye dönüştürülmüştür. "Yiyecek pornografisi" yeni toplumda giderek artan bir hızla cinselliğin yerini doldurmaktadır! Bell ve Valentine'ın da belirttikleri gibi vejetaryen, egzotik ve otantik yemekler, kahverengi ekmek, şekersiz yiyecekler üst sınıfların yanı sıra geniş orta sınıf tüketicilerin de sahip oldukları "kültürel sermayenin" öğelerine dönüşmektedir. Yiyeceği teknik, kültürel, estetik, bilimsel, ticari bir söyleme tabi kılan yiyecek endüstrisi ürünlerini saflığa, doğaya, folklore gönderme yapan işaretlerle donatmaktadır. Biyo-yiyeceklere ilişkin klişeleri seri olarak üreten yeni toplumda eskinin yiyeceğe ilişkin din-

sel saflık ideolojisi yerini biyolojik, hijyenik arınma söylemine terk etmiş, beslenmeye ilişkin "yasaklar" kişiselleştirilmiş, özelleştirilmiştir. Modern toplumun bireyi, tanımadığı uzak ülkelerin yiyeceklerine biraz hayranlıkla biraz da kuşkuyla yaklaşırdı. Postmodern toplumda ise egzotik yiyecekler "güvenli ve sürprizsiz" bir biçimde tüketicilere sunulmaktadır.

Büyük ulusal mutfakların eşsizliğinin, mutlaklığının zayıfladığı, yerel, otantik, egzotik yiyeceklerin bir çekim merkezi oluşturmaya başladığı postmodern toplumda yemek hem küresel hem de yerel bir boyutu (küyerellik) içinde barındırmaktadır. McDonald's, Coca-Cola gibi küreselliğin homojenleştirici boyutunun egemen olduğu ürünlerde bile bu olgunun izleri görülmektedir. McDonald's'ın hamburgerleri dünyanın her yerinde "aynıdır" ama bu hamburgerlerin yanında satılan ürünlerin bir kısmı yereldir, bu restoranların tasarımı, TV reklamları yerel âdetlere uygun olarak oluşturulmaktadır. Probyn'nin de belirttiği gibi McDonald's'ın reklamlarındaki aynı masada oturan farklı renklerden insanlar bölgeleri, ulusları, sınıfları, etnisiteyi, yaşı, cinsiyeti "aşan" küresel bir topluluk, aile oluştururlar. McDonald's'ın yemek masası ulus-aşırı, küyerel dünya vatandaşlarının postmodern sanal buluşma yeridir! Coca-Cola'nın reklam sloganı da küyerellik olgusuna işaret eder: "Biz çok uluslu değiliz, çok yerliyiz." McDonald's postmodern toplumun "Birleşmiş Yerler"idir! Günümüz toplumunda bölgesel, yerel yemekler çok kültürlü küresel mutfağın otantik parçaları haline gelmiş, kendilerine özgü "hakikatlerini" kaybetmişlerdir. Yiyecekte küreselleşme ve homojenleşme eğilimleri heterojenleşme ve yerelleşmeyle bir arada var olmaktadır. Ancak Yüksek Mutfak (Haute Cuisine) kültürünün gerilemesine paralel olarak *fast-food* kültürünün güçlenmesiyle birlikte homojenleşme eğilimi güç kazanmaktadır. Birçok restoranın menüsü sınırlı sayıda yiyeceğin kolayca seçilebilir bir sınıflama içinde sunulduğu *fast-food* restoranlarının menüsüne benzemeye başlamakta-

dır. Yüksek Sanat, Yüksek Dikim (*Haute Couture*), Yüksek Mutfak nasıl modernliğe ait olgularsa *kitsch*, hazır giyim, hazır yemek, *fast-food* postmodernliğe ait olgulardır.

Fast-food'da hızlı olan yiyecek değil servistir! Arabasıyla yanaşan müşteriye anında hamburger vb verilen ve bu şekilde müşterinin vakit kaybetmeden, arabasını sürerken yolda yemesine imkân veren *fast-food* restoranların sayısı çoğalmaktadır. *Fast-food* restoranları müşterilerin uzun süre oturacakları sosyalleşme mekânları değildir. Çıkış kapılarına, içeride oturanların da görebileceği şekilde asılan "güle güle" levhaları müşterilere yemeklerini bitirir bitirmez çekip gitmelerini uygun bir dille belirten uyarılardır. Ritzer'in de belirttiği gibi McDonald's vb *fast-food* restoranlarda her şey en hızlı, en rasyonel, en basit şekilde düzenlenmiş, hem çalışanları hem de müşterileri kapsayan, önceden kestirilebilir, rutin bir ritüeller sistemi oluşturulmuştur. Müşterilere gülümseme ve onlarla konuşma biçimi bile personele dağıtılan davranış yönetmeliği içinde formatlanmıştır. Kişisizleştirilmiş, anonim bir davranış tarzı sıcak bir görünüm altında sunulmaktadır. Hızın ve rasyonelliğin egemen olduğu bir örnek tüketimsel davranış modeli, McDonald'laşma birçok normal restoranda, dişçilerde, kliniklerde ve randevu evlerinde de yaygınlaşmaktadır.

Fast-food'un az sayıda yiyeceği seri olarak üretmesi Ritzer'in *Toplumun McDonaldlaştırılması* adlı kitabının İngilizce ilk baskısında bu olguyu Fordizmle açıklamasına yol açmıştı. 1996 ve 2000 yıllarındaki yeni baskılarda Ritzer kitabına bazı ilaveler yaparak görüşlerini kısmen revize edecek, McDonaldlaşmayı aynı zamanda post-Fordizmle, postmodernizmle ve küreselleşmeyle ilişkilendirecektir. Ritzer'in görüşlerinde sorunlu olan nokta McDonald's'ın kimliğinde cisimleşen *fast-food*'u, fazlaca içeriden bakarak değerlendirmesidir. Oysa *fast-food* postmodern yemeksel çeşitliliğin –önemli de olsa– parçalarından yalnızca biridir. Ritzer'in küresel homojenleşmeyle,

standartlaşmayla ilişkilendirdiği *fast-food* kültürü elbette önemli bir olgudur ama postmodern yiyecek endüstrisinin gücü –diğer endüstri dallarında olduğu gibi– ürünlerini sınırsızca çeşitlendirebilmesinde yatmaktadır. Ancak süreç içinde gözlemlendiğinde bu çeşitliliğin, heterojenliğin standartlaşmaya doğru evrildiği görülür, ama çeşitlendirme zorlaması hiç bitmez. Postmodern tüketimin analizinde çeşitliliğin izini sürmek ve standartlaşmanın ipuçlarını heterojenlik içinde aramak gerekir. Ama Ritzer'in bir ölçüde konusu nedeniyle yaptığı tarzda, modernliğe özgü "yukarıdan aşağı" bir standartlaşma analizi, postmodern toplumun temelini oluşturan farklılıkları, tikellikleri anlamada yetersiz kalır. Ancak Ritzer kitabının yeni baskılarında ürünlerin müşteri profiline, talebine göre çeşitlendirilmesinden, standartlaşmanın kırılma noktalarından da bahsetmiştir.

Modernlik pozitifin, homojenliğin, monolitik olanın hükümranlığını katı ve mutlak bir biçimde kurmaya çalışmış, bu nedenle de negatif olan ürkütücü, tekinsiz bir boyut kazanmıştı. Postmodernlik ise ötekini, negatifi farklılık, çeşitlilik ve heterojenlik potası içinde eriterek daha yumuşak ama çok daha güçlü bir pozitifliği üretecektir. Ritzer'in de belirttiği gibi (*The McDonaldization Thesis*'in içinde) göstergelerin baş döndürücü hızı anlamı yok etmekte, basitliğin egemenliği yaygınlaşmaktadır. Postmodern toplum –televizyon haberlerinden yemeklere kadar– her türlü ürünün kendini basitçe ifade ettiği ve hızlı bir şekilde, hap gibi tüketilebildiği bir çeşitlilik ortamı yaratmıştır. Çeşitliliği standartlaşmaya doğru iten güç basitliğin ve yüzeyin gücüdür. İnsani, kişisel olan her şeyin minimuma indirgendiği, bireyselliği yok eden bir örnek *fast-food* ortamlarının Batı'da "duygusal politikanın" konularından biri olması, tüketicilerin basitliğe olan "ihtiyaçlarının" gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelmesiyle de ilişkilidir. McDonald's'a eğlenmek için gidilmekte, bir tür yapay, büyülenme hissine kapılınmakta, kişisizleştirilmiş, "rahatsız etmeden" dolaşan işaretlerin, yoğunlukların simülatif, pa-

rıltılı atmosferi tüketicileri alışveriş dünyasının pozitifliğiyle özdeşleştirmektedir. Bu pozitiflik büyük alışveriş merkezlerinin, gazinoların, paket turların ürettiği pozitiflikle aynıdır. Postmodernliğin esnek, yumuşak teknolojilerinin hedefi negatif olan her şeyi sessizce asimile ederek yok etmektir. Postmodern toplumda yiyecek keyif kültürünün bir parçası olmuş, bireyin kendini ifade etmesinin bir aracına dönüşerek sanat mertebesine yükselmiştir.

Farklılığın önemiyle başlamıştık ama farklılığın belirsizleşmeye başladığı, her şeyin kendine ait referansları kaybederek içi içe geçtiği amorf bir oluşuma vardık. *Fast-food* sektörünün değilse bile McDonald's'ın son dönemde dünyada bir gerileme içine girmesinde onun doğada yol açtığı tahribata, sağlığa zararlı hamburgerlerine, ucuz işçi çalıştırmasına karşı çıkan muhalefetin elbette önemli bir payı var. McDonald's ve diğer *fast-food* devlerinin ürünleri üçüncü dünyada yaşayan yoksulların kolaylıkla erişemeyeceği kadar pahalı. Postmodern kapitalizm metropollerdeki geniş tüketici orta sınıfları "yiyeceğin demokratikleşmesi" sürecine dahil etti, yiyecek –Bourdieu'nün iddia ettiğinden farklı olarak– farklı sınıfsal tercihlerce, tadlarca belirlenen bir olgu olmaktan uzaklaşmaya başladı. Bununla birlikte metropollerde, varoşlarda yaşayan yoksulların "yiyecek devriminin" kenarında bırakıldıklarını belirtmek gerekiyor. Postmodern, neoliberal, küresel kapitalizmin önemli sonuçlarından biri de dünyanın yoksul bölgelerindeki yüz milyonlarca insanın açlığa mahkûm edilmesi olmuştur. Bu bölgelerin insanları aç, yiyecekleri "otantiktir." Son dönemde metropollerdeki yiyeceklerin tadlarının gitgide birbirine benzemesinde, genel olarak tüketime, özel olarak yiyeceğe karşı apatinin yaygınlaşmaya başlamasında "yoksulların lanetinin" payı olmasın sakın?

KATILARIN MEKANİĞİNDEN AKIŞKANLARIN ANARŞİSİNE

Akışkanlar (sıvılar, gazlar) konusu nötr bir çağrışım yapmasına karşın iktidarla, özellikle de iktidarın modern biçimiyle yakından ilişkili. Akışkanlık hem bedenle hem de toplumla bağlantılı bir metafor olarak disipliner söylemlerin, pratiklerin ilgi alanına girmekle kalmıyor, aynı zamanda özgürlükçü, feminist muhalefetin –bazı çekinceler taşıyarak da olsa– sempatiyle yaklaştığı bir varoluş haline dönüşebiliyor.

Ortaçağ Avrupa'sında insanların suyla arası pek iyi değildi. Yıkanmanın sağlığa zararlı olduğu, özellikle sıcak suyla yıkanmanın gözenekleri açarak vücudu tehlikeye soktuğu yolundaki görüşler yaygındı. Kentlerde lağım sistemi olmadığı ya da yetersiz olduğu için her evin kendi lağım çukuru vardı. Sokaklar dışkı, idrar ve pislik içindeydi. Kırsal kesimde dışkı bir yandan gübre olarak işe yararken öte yandan bedene –özellikle çocukların bedenine– bulaşmış bok ve sidiğin vücudu koruyucu bir tabaka oluşturduğu düşünülüyordu. Halkın alenen, çekinmeden osurduğu, sümkürdüğü, işediği, sıçtığı, geğirdiği, kustuğu, tükürdüğü, mastürbasyon yaptığı ortaçağ karnavallarında bedenin akışkanlarıyla, dışkılarıyla olan "barışıklığı," iyice açığa çıkıyordu. Kilisenin bu konudaki rahatsızlığına ve denetleme çabalarına karşın halkın gündelik hayatında akışkanların

"kendi haline bırakıldığını" söylemek mümkün.

Ortaçağ "dolaşmayan," düzenli sirkülasyona tabi kılınmayan akışkanların dönemidir. Sadece akışkanlar değil mallar, para, bilgi ve insanlar da fazla dolaşmazdı. Ancak Sennett'in de belirttiği gibi XVII. yüzyıldan itibaren tıp, beden akışkanlarının düzenliliğini, sürekliliğini ortaya çıkarmak için çalışmalara başlamıştır. Bedeni yaşam pompalayan bir makine olarak ele alan Harvey, kalbin atardamarlar vasıtasıyla vücuda kan pompaladığını, toplardamarlar vasıtasıyla da kanı geri aldığını söylemişti. Willis, bedenin sinir sisteminin mekanik bir sirkülasyon temelinde işlediğini, sinirsel enerjinin hareketinin sinir lifleri aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmüştü. XVIII. yüzyıl tıbbı, bedenin sağlığını kanın, sinirsel enerjinin ve havanın serbest dolaşımı ile ilişkilendirmişti. Derinin nefes alması gerektiği, kirli, gözenekleri kapalı derinin zararlı maddelerin vücut içinde kalıp dışarı atılmamasına, fermantasyonuna, kokmasına, çürümesine neden olduğu yine o yüzyılda söylenmişti. Artık kentli orta sınıflar dışkıları vücuttan iyice temizlemeye, sık banyo yapmaya, bedenin rahat nefes alabileceği hafif elbiseler giymeye başlamışlardır.

Yukarıda bahsedilen olgular kapitalizmin gelişmesiyle de bağlantılıdır. XVIII. yüzyılda Adam Smith emeğin ve malların serbest piyasadaki dolaşımını beden içinde serbestçe dolaşan kanın hareketine benzetir. Bu yüzyılda "ekonomik sağlık," bedensel sağlıkla ilişkilendirilir, "malların solunumu", "sermayenin egzersizi" gibi tabirler kullanılır. Nasıl kan dolaşımı vücudun tüm dokularını besliyorsa ekonomik dolaşımın da toplumun tüm üyelerini besleyeceği varsayılır. XVIII. yüzyılın "aydınlanmış" kent planlamacıları, kenti "akışkan kapitalizmin" gereksinimlerine göre biçimlendirmeye başlar. Kent içindeki insan ve mal dolaşımının kesintisiz, düzenli bir biçimde gerçekleşmesi için anayollar, arterler (atardamarlar) yapılır. Sennett'in de dikkat çektiği gibi kent içi trafiğin tıkanması, kesintiye uğ-

raması damar tıkanmasına benzetilir. Kentin akciğerlerini temsil eden parklar, içlerinden kan misali geçen bireylere oksijen sağlayarak onları temizler. Sürekli hareket halinde olanlar sadece insanlar, mallar, para ve sermaye değil, aynı zamanda sular ve dışkılardır da. Her eve bağlanan su boruları sayesinde ortaçağın düzensiz suyu, süreklilik kazanır. Tuvaletler kentin ıslah edilmiş, yeni yapılmış kanalizasyon sistemine bağlanır, böylece dışkı ve atıklar düzenli bir biçimde dolaşmaya başlar. Ortaçağdan kalma, yuvarlak oldukları için aralarında insan ve hayvan dışkısı, sidiği biriken yol taşları sökülerek yerine köşeli, birbirine iyice bitiştirilmiş düz yüzeyli yol taşları döşenir, kentin "derisini" temsil eden yollar temizlenir, yıkanır, yolun pisliği yeraltındaki kanalizasyona dökülür, içinde pis su, balçık biriken çukurlar kapatılır, tıkanan su hendekleri, kanalları açılır. Kent akışkanlığa engel teşkil edebilecek çukurlarından, pürüzlerinden arındırılmış temiz bir alan olarak yeniden biçimlendirilir.

Kenti serbest piyasa aktörlerinin engellere takılmadan dolaşabilmesine göre düzenlemek isteyen XVIII. yüzyıl kent planlamacıları "küçük" bir şeyi unutuyordu: Yoksul, aç kalabalıkların meta-mal-para-sermaye dolaşımını tehdit eden isyankâr akışkanlığı. 1789 devrimi bu konudaki ilk uyarıydı. 1830 ve 1848 devrimleri ise burjuvaziyi yoksulların "kolektif negatif akışkanlığını" engelleyecek bir kent planlamasına yönelmesi konusunda bütünüyle ikna etmişti. Yeni yollar bireylerin hareketini kolaylaştıracak ama toplulukların oluşmasını engelleyecek biçimde yapılmaya başlandı. Yoksul kent bölgelerini, kalabalıkları bir pislik ve hastalık kaynağı olarak gören, onları tek tek bireylere parçalamayı hedefleyen yeni yaklaşım, bireyleri halk hareketlerinden korumaya, izole etmeye çalışıyor, bireysel, lineer bir yaya akışkanlığını öne çıkarıyordu. Yoksul yerleşim bölgeleri gerektiğinde halkın üzerine ateş açmak üzere askeri araçların girebileceği genişlikte caddelerce yarılmıştı. Caddeler ve trafik, yoksulların kent merkezine girmesini zorlaştıracak biçimde düzenlendi.

Farklı sınıflardan insanların birbirleriyle çok fazla temas etmeden alışveriş edecekleri, çalışacakları bir kent düzeni örgütlendi.

XIX. yüzyıl, piyasa bireyinin akışkanlığını sınıf ayrımcılığı temelinde güçlendirdi. Kitlelerin akışkanlığı ulus devletin denetimindeki mobilizasyon biçimleri içine sıkıştırılmaya çalışıldı. Bireysel bedenin akışkanlığı meselesine gelirsek, kendini diğer bedenlere açan, geçirgen bir beden değil bu; aksine piyasanın diğer aktörleri karşısında kendi sınırlarını, katılığını, sabitliğini koruyan, rekabetçi, savaşçı bir beden. Üstelik kendi sınırlarını kurmak ve korumak için ötekinin bedenini (kadınları, siyahları, yoksulları) "sınır dışı eden," tekinsizleştiren bir beden bu; eril, piyasa bedeni, piyasa içinde akışkan ama kendi başına/içinde bütünlüklü, sınırlarını belirli kılmaya çalışan bir beden; piyasa dolaşımının hızı içinde başkalarına karşı kayıtsızlaşan bir beden.

Lupton'ın da belirttiği gibi modern Batılı eril beden sert, kapalı, katı, kuru, diğer insanların bedenlerine mesafeli, kendi sınırlarını denetleyen bir bedendir. XIX. yüzyılın uygarlaşmış eril bedeni ortaçağın grotesk bedeninden farklı olarak kendi sıvılarını denetler. Gözyaşları tutulur, Foucault'nun da bahsettiği gibi çocukların mastürbasyonu denetim altına alınır; erkek bedeni dışarı "sızıntı yapmayan", "beline hâkim" bir beden olarak düşünülür. Irigaray'ın da belirttiği gibi bedenin uzamsal sınırlaması ve muhafazasına, değişmeyen özlere ve atomlara dayalı kimlikler eril imgesel düzene aittir ve bu yaklaşım kadın bedenini nesneleştiren eril bakışı, optiği, düz, çizgisel ilerlemeyi, içine kapalı bir birlik ve üniterliği, katıları ayrıcalıklı kılar. Bu çerçeve içinde erkeğin spermi, kadın rahmi içinde katı bir varlığa (cenin) vücut verir. Irigaray'ın "Akışkanların Mekaniği" adlı yazısında da belirttiği gibi (*Ce sexe qui n'en est pas un*'ün içinde) eril rasyonalite ile katıların mekaniği arasında bir suç ortaklığı var. Akışkanlar ise kendini sınırlarla çevirmiş katı statik kimlikleri zorlar, biri ile öteki arasındaki sınırların sorgulanmasını beraberinde

getirir. Eril söylem, kadın bedenini denetlenemeyen, kabına sığmayan, güzergâhı önceden kestirilemeyen tehlikeli bir akışkanlar alanı olarak tanımlar ve bu "türbülansı", "taşkınlığı" katılara ait prensiplerle sınırlandırmaya çalışır. Bu söylem içinde kadın bedeni yumuşak, geçirgen, sızıntı ve akıntı yapan, dış dünya ile arasına net sınırlar çizememiş bir beden olarak görülür. Ne zaman başlayacağı kestirilemeyen âdet kanaması, cenini çevreleyen sıvılar, doğum sırasında boşalan sular bir tekinsizlik, bir düşkünlük kaynağı olup çıkar. XIX. yüzyılda regl bir anormallik, hastalık, kanayan bir yara olarak görülüyordu. Kristeva'nın da belirttiği gibi kadınlık irrasyonel, kontrol edilemeyen, pislik ve kirlilikle özdeşleştirilen sıvılarla birlikte anılıyor, âdet kanı dışkı benzeri –ama içeriden gelen– bir tehlike olarak görülüyordu. Bedenin derinliklerinden dışarı sızan sıvılar, bedenin içi ile dışı arasındaki eril sembolik düzenin koyduğu sınırları aşındırıyordu. Zillet (düşkünlük) kirliliğe, pisliğe, bulaşıcılığa, atığa göndermelerde bulunan bir kavram, eşiğe ilişkin bir kategori olarak temiz, düzgün eril kimliğin sınırlarının dışında bir alana işaret eder. "Şekilsiz, amorf, yapışkan, kirli, bulamacı andıran, irrasyonel, kontrol edilemeyen, doğal" kadın sıvıları erilliğin kültürel, rasyonel, sınırlara dayalı, katı yapısını zorlar.

Yukarıda anlatılanlar konusunda Grosz'un dikkat çektiği önemli bir nokta var: Kadın bedenini tehlikeli akışkanlıkla ilişkilendiren, onu bu şekilde kuran, eril, egemen söylemin ta kendisidir. Kadın bedeninin üzerine "yazılan," kadınların kendilerini içinde yaşar bulduğu bir durum söz konusudur. Tuvalet eğitiminden başlayarak bedenin sıvılarını kontrol etmeyi öğreten sistem, âdet kanamasını kadınlar için bir utanç konusu haline getirmeye çalışır. Öte yandan denetlenemeyen akışkanlıkla ilişkilendirilen kadın duyguları anarşik, histerik, ne zaman patlayacağı belli olmayan bir tekinsizlik olarak sunulur. Yazının başında da bahsettiğim gibi eril düşünce biçimi akışkanlığa tamamen karşı değil, kapalı bir sistem içinde dengeli bir

biçimde dolaşan "temiz" bir sıvı dolaşımından yana. Bu noktada eril akışkanlar mekaniğinin, eril katılar mekaniğinin işleyişini örnek aldığı söylenebilir. Akışkanların hareketi Newton'ın parçacıkların hareketine ilişkin görüşlerinden yola çıkılarak açıklanmaya çalışılıyor. Solomon'un da belirttiği gibi XIX. yüzyıl sonunun psikolojisi de insan duygularını hidrolik modelden yola çıkarak çözümleme eğilimindeydi. Bu model Freud'un ilk dönem çalışmalarında da gözlenir. Vücudun içinde bir "borular sistemi" (nöronlar) içinde hareket eden enerjilerin yarattığı basınç, boşaltımı gerekli kılar. Duyguları nörolojik süreçlerin sonucu olarak gören Freud, daha sonra bu mekanik yaklaşımdan uzaklaşsa da hidrolik dili kullanmaya devam etmiştir. Akışkanların borular, kanallar içindeki hareketini inceleyen hidroliğin alt dalını oluşturan akışkanlar mekaniği modern kapitalizm döneminde eril bir mantıkla düzenli akışlarla, ana akımlarla ilgilenmiş, akışkanları bir model içine oturtmaya, onları inzibat altına almaya çalışmıştı. Bu denetleme saplantısının altında bir korku yatar; kadınsal referanslara sahip "başıbozuk" akışlara karşı duyulan bir korku... Hayles –eril– akışkanlar mekaniğinin kopuşa karşı devamlılığı, dağılmaya karşı muhafazayı, lineer olmayana karşı lineer olanı, türbülansa karşı düzenli akışı savunduğunu söylüyor ve birincilerin kadına daha yakın olduğunu belirtiyor. Sullivan'ın cevabı ise (*A House Built on Sand*'in içinde) bunların hepsinin genel olarak bilimin, özel olarak akışkanlar mekaniğinin eril olduğunu ilan eden feministlerin relativist iddialarından ibaret olduğu yönündedir.

Piyasa güçlerinin akışkanlığını amaçlayan modernlik muhalif, sosyal, kültürel, cinsel akışkanlıkları baskı altına almıştır. Kamusal planda en büyük akışkanlıksa işçi sınıfının hareketidir. Bu hareket sendika ve partiler aracılığıyla burjuva demokrasisinin kulvarına sokulmuştur. Ancak esas korkulan, partiler demokrasisi artık emniyet supabı vazifesini göremediğinde hidrolik sistemi patlatabilecek bir işçi devrimidir. I. Dünya Savaşı sonrası Almanya'sında işçi konsey-

lerinin kurulmasıyla birlikte güçlenen devrim tehlikesine karşı kurulan Freikorps adlı askeri birliklerin jargonlarında devrim sel kavramıyla anılır. Üstelik kadınların "yapışkan" sıvılarıyla ilişkilendirilen, askerleri içine alıp boğan, yutan, "komünist tehlikeyi" temsil eden bir seldir bu. Askerler bedenlerini sıkılaştırarak, kapatarak, onları "kırılgan" kılan duygularının dışa açılmasına izin vermeyerek tehlikeli sıvıların bedenlerine girmesini, bedenlerinin geçirgenliğini engellemeye çalışırlar. Öte yandan modernlikte kadın hareketi kamusal-politik alana pek fazla giremediği için, esas olarak aile-özel hayat çerçevesi içine sıkıştırılarak denetlendiği için kapitalizm için ikincil bir tehlike, "kültürel" bir tehlike teşkil eder. Modernliğin hidrolik sistemi; borusu, kanalı az bir sistem, büyük muhalif siyasi akışkanlara bile düzenli akabilecekleri kulvarlar sağlayamayan bir sistem, bu yüzden devrimlerle, ayaklanmalarla, patlamalarla malul bir sistemdir. Özel hayat alanında oluşan muhalif akışkanlıklara küçük kanallar bile açmak istemeyen, onları bir yandan bastırıp öte yandan sapkınlık, psikolojik rahatsızlık, davranış bozukluğu, histeri vb kavramlardan oluşan bir söylem içine yerleştirerek, yeniden kurarak disiplin altına almak isteyen bir sistemdir.

Piyasa güçlerinin akışkanlığını güvence altına almak isteyen modernliğin çareyi katı bir sosyal-siyasal yapılanmada aradığını söyleyebiliriz. Çünkü modernlik muhalif makro ve mikro akışkanlıkların özgürce temsil edilmesini, özgürce kendi akışlarını oluşturmasını kaldırabilecek, onları asimile edebilecek bir güce sahip değildir. Postmodern kapitalizm 1970'lerden sonra bu güce ulaşacaktır. Toplumun tüm dokularına yayılan mikro kanallarla, ağlarla yapacaktır bunu; mikro akışkanlıkları ticarileştirerek, onların birikerek patlamasına yol açan eski bürokratik ulus devletin koyduğu engelleri kaldırıp onları piyasa kanallarına akıtarak yapacaktır bunu. Postmodernlik akışkan hale gelmiş modernliktir; Bauman'ın deyişiyle likit modernitedir. Artık sıkıştırılmış basınç yüzünden patlayan toplum-

sal kazan yok! Yüzlerce kulvara dağılmış muhalefetin mikro akışkanlıkları var. Gözden ırak yerlerde suçluluğun gölgesi altında patlamasına izin verilen psikolojiler yok! Bugün herkesin bir terapisti var. Modernliğin, katıların mekaniğine tabi kılmaya çalıştığı özel alana ilişkin akışkanlıklar bugün göstergelerin, sembollerin, sanallığın akışkanlığına karışmış durumdalar.

Akışkan postmodern toplum içinde muhalefet de akışkan bir politikaya yöneliyor. Özellikle postyapısalcı politik yaklaşımlarda belirgindir bu. Şimdi modern dönemde hareketi ve göçebeliği öne çıkarmış olan Nietzsche'nin yaklaşımına bir göz atalım. Nietzsche, piyasa bireyinin dışındaki bireyselliğin göçebeliğini, "yürüyerek yapılan felsefeyi" savunuyor. Nietzsche'nin "göçebe düşüncesi" daha sonra postyapısalcı düşünürleri, özellikle Deleuze'ü ve Foucault'yu etkilemiştir. Ama Nietzsche'nin merkeze kafa tutan göçebeliğinde sorunlu bir yan vardır. Irigaray, *Nietzsche'nin Deniz Âşığı* adlı kitabında filozofun su korkusundan bahseder. Irigaray filozofun sıcak, kurak, ışıklı, sağlam temelli, katı olanı sevdiğini söylüyor. Kendiyle aynılığı ve tekilliği temel alan Nietzsche farklı olanı, ötekini bir karşıtlık ilişkisi içinde ele alıyor; kadını aşağılıyor, dışlıyor. Irigaray'a göre su, özneler arasındaki kesin sınırları bulanıklaştırır, benliklerin sonsuz mübadelesine, öznesiz ve nesnesiz bir arzunun oluşmasına imkân tanır. Akış ve hareketin, içsel-dışsal karşıtlığının ortadan kalkmasının ifadesi olan suyun başı sonu yok... Irigaray sınırları sabit olmayan bedeni, yatakları sabit olmayan akıntılara benzetiyor. Ve bunu Nietzsche'ci "güçler fiziğinin" karşısına koyuyor. Pierre Klossowski de *Nietzsche ve Kısır Döngü* adlı kitabında Nietzsche'de ben'in karşılıklılık temelinde oluşmadığını, kendinde çoğalan, kendiyle aynı kalan bir ben olduğunu söyleyecektir.

Deleuze'ün düşüncesinde bedenin sınırları katı olmadığı gibi içsel olarak bütün de değildir. Hatta Deleuze "organsız bedeni," bir tür anarşik bedeni savunur. Yoğunlukların gelip geçtiği, "biçimsiz mad-

deden" oluşan akışkan bir bedendir bu. Merkezsiz, düzensiz, düzgün-işlevsel olmayan, mülkün ve temizliğin gereksinimlerine tabi olmayan bir beden. Akışlardan, yoğunluklardan, enerjilerden oluşan bir beden. Bununla birlikte bazı feministler Deleuze'deki harekete ilişkin kavramları mekanik buluyorlar. Göçebe savaş makinesini olumlayan Deleuze, Nietzsche üzerine yazdığı kitapta Nietzsche'nin göçebe düşüncesinin erilliği üzerinde durmaz. Deleuze'deki hareket düşüncesinin yeterince akışkan olmaması, mekaniklikle malul olması onun Nietzsche'nin göçebeliğinin eril karakterini yeterince değerlendirememesinden kaynaklanır. Postyapısalcılığın "kadın kanadına," örneğin Irigaray'a ve Cixous'a bakıldığında akışkanlığın mekanik bir iz taşımadığı, "karasal" bir boyut içermediği, likit olduğu görülür. Bu belki de modernlikten beri akışkanlığın, kadınlığın (bedeninin) "doğal" bir parçasını oluşturmasıyla ilgilidir. Nietzsche bedeni ve onun hareketini, göçebeliğini olumlar. Ama bu beden eril bir bedendir; kendi sertliğini, sınırlarını koruyarak hareket eden bir beden... Öte yandan şunu belirtmek gerekiyor: Kadın bedeninin akışkanlığı modernliğin eril söylemi tarafından dışlayıcı bir biçimde kuruluyor ama farklı –kadınsal– bir perspektifle sahiplenildiğinde akışkanlık özgürlükçü bir açılımın olanaklarını içinde barındırır. Postyapısalcı feministlerin yaklaşımı anladığım kadarıyla bu tür bir eğilimi yansıtıyor.

Feodal toplumun "durağanlığına" karşı modernlik, hareketin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştı. Ama postmodern toplumun hareketliliğiyle, akışkanlığıyla karşılaştırıldığında, modernliğin akışkanlığı sınırlı kalır. Postmodernlik toplumun tüm alanlarını akışkan kılmıştır. Hız bugün bireyi modernliktekinden çok daha fazla çevresinden koparmaktadır. Bireyleri hızla taşıyan ulaşım araçları farklı uzamları standartlaştırmakta, nötrleştirmektedir. Postmodernlikte hareketin monoton bir biçim aldığını söylemek abartılı değildir. Öte yandan her toplumun egemen hareketlilik biçimi, o toplumun mu-

halefetinin hareket biçimlerinin koşullarını da etkiler. Modernliğin eril ulus devletine, büyük sanayiye, yeterince farklılaşmamış tüketici piyasasına dayalı hareketliliğine kendi içinde farklılaşmamış, bütünlüklü, teksesli, homojen bir işçi sınıfı hareketliliği denk geliyordu. Diğer muhalif hareketlilikler yok değildi ama marjinalize edilmişti. Postmodern kapitalizm tüm ekonomik, toplumsal, siyasal yapıyı göreli olarak desantralize etti, esnekleştirdi, mikro akışkanlıklara açılım sağlayıp onları piyasanın akışkanlığı içinde asimile etti. Postmodern toplumda muhalefet farklılığa, çokluğa dayalı bir akışkanlık kazandı. Modernliğin tek, büyük bir kanaldan akan muhalefet biçimi büyük ölçüde son buldu.

Tüm bunlara karşın nasıl modernliğin muhalefetinin akışkanlığı modern piyasanın akışkanlığından farklıysa, postmodern toplumdaki muhalefetin akışkanlığı da postmodern piyasanın akışkanlığından farklıdır. Modernlik, muhalefetin hareketini ulus devletin denetlediği tek kanala, kulvara akıtmak isterken postmodernlik bu hareketi, piyasanın çok sayıda kulvarına akıtmak istemektedir. Bu durumda muhalefete düşen, egemen kanallardan dışarı taşan, her an değişen, sabit kulvarları olmayan, düzensiz, ne yöne gideceği kestirilemeyen anarşik akışkanlıklar yaratmaktır. Yeni muhalefetin, kendini denetlenemeyen bir akışkanlıkla tanımlayışı onlarca yıl öncesine dayanır: İkinci dalga feminizme. 1990'larda ise Lash ve Urry, küresel akışlardan bahsedeceklerdir. Küreselleşme sadece paranın, bilginin akışıyla sınırlı kalmamış, karşı-küresel bir muhalif akışkanlık oluşmuştur. Mimi Scheller'in de dikkat çektiği gibi artık kendi içine kapalı, bütünlüklü büyük toplulukların dönemi bitmiştir. "Gevşek" bir biçimde organize olmuş, açık, akışkan grupların küresel hareketliliğine dayalı ağsal bir muhalefet söz konusudur bugün. Parlayıp sönen, her an kurulan ve bozulan, tanımlanmaya karşı direnen, yersiz yurtsuz, parçalı, otonom, kesintili, dengesiz, başı sonu olmayan, buharlaşabilen, lineer olmayan, heterojen, her an farklı biçimlere bürü-

nen, farklı hızlara sahip olan, mevcut kulvarlardan kaçan, plansız, programsız, düzensiz, merkezsiz, katı yapıların içine nüfuz edip onları çözüp dönüştüren, izlerinin sürülmesi zor muhalif akışkanlar. Deyim yerindeyse bu "akışkanların anarşizmidir."

Virgül, Haziran 2003, sayı 62

DEĞİNİLEN KAYNAKLAR

KOLEKTİF BİRLİKTELİKLER SARSILIRKEN

YURTTAŞLIĞIN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Philippe Herzog, Blandine Kriegel, Joël Roman, Dominigue Voynet
Quelle démocratie, Quelle citoyenneté?
Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvriéres, 1995, 160 s.

Zygmunt Bauman
Liquid Modernity
Polity Press, 2000, 228 s.

Engin F. Işın, Patricia K. Wood
Citizenship and Identity
Sage Publications, 1999, 189 s.

Will Kymlicka
Çokkültürlü Yurttaşlık
çev. Abdullah Yılmaz
Ayrıntı Yayınları, 1998, 318 s.

der. Ronald Beiner
Theorizing Citizenship
State University of New York Press, 1995, 335 s.

der. Bart van Steenbergen
The Condition of Citizenship
Sage Publications, 1994, 180 s.

T.H. Marshall, Tom Bottomore
Citizenship and Social Class
Pluto Press, 1997, 101 s.

GELENEKTEN HİÇBİR YERE

Paul Heelas, Scott Lash,
der. Paul Morris
Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity
Blackwell Publishers, 1996, 347 s.

Keith Jenkins
Why History: Ethics and Postmodernity
Routledge, 1999, 232 s.

Danilo Martuccelli
Sociologies de la Modernité, L'itinérare du XXe siècle
Gallimard, 1999, 709 s.

Jean-luc Nancy
La Communauté désoeuvrée
ed. Christian Bourgois, 1999, 278 s.

Roger Chartier
Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum
çev. Lale Arslan
Dost Kitabevi Yayınlan, 1998, 287 s.

Arif Dirlik, Vinay Bahl
der. Peter Gran
History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies
Rowman, Littlefield Publishers Inc., 2000, 278 s.

Gérard Noiriel
Qù est-ce que l'histoire contemporaine?
Hachette, 1998, 256 s.

YOKSULLUK VE İŞSİZLİK

Michel Chossudovsky
Yoksulluğun Küreselleşmesi: IMF ve Dünya Bankası Reformlarının Içyüzü
çev. Neşenur Domaniç
Çiviyazıları Yayınevi, 1999, 313 s.

Zygmunt Bauman
Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksulluk
çev. Ümit Öktem
Sarmal Yayınevi, 1999, 156 s.

Kate Nash
Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics and Power
Blackwell Publishers, 2000, 309 s.

Richard Douthwaite
The Growth Illusion: How Economic Growth has Enriched the Few, Impoverished the Many and Endangered the Planet
New Society Publishers, 1999, 383 s.

Frances Fox Piven, Richard A. Cloward
Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare
Vintage Books, 1993, 524 s.

KİTLE PARTİSİNİN DÜŞÜŞÜ

ed. Russell J. Dalton, Martin P. Wattenberg
Parties Without Partisans: Political Change in Advanced Industrial Democracies
Oxford University Press, 2000, 314 s.

Leo Panitch
Working-Class Politics in Crisis: Essays on Labour and the State
Verso, 1986, 250 s.

Krishan Kumar
Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları
çev. Mehmet Küçük
Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 263 s.

ed. Stuart Hall, Martin Jacques
Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi
çev. Abdullah Yılmaz
Ayrıntı Yayınları, 1995, 329 s.

MODERN BUYURGAN AHLAKTAN POSTMODERN LIGHT ETİKLERE

Gilles Lipovetsky
Le Crépuscule du devoir: L'ethique Indolore des Nouveux Temps Démocratiques
Gallimard, 1992, 292 s.

der. Bat-Ami Bar On, Ann Ferguson
Daring to be Good: Essays in Feminist Ethico-Politics
Routledge, 1998, 252 s.

Michel Foucault
Ethics: Subjectivity and Truth
der. Paul Robinow
Penguin Books, 2000, 334 s.

der. Caroline Ramazanoğlu
Up Against Foucault:
Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism
Routledge, 1993, 271 s.

der. Hugh LaFolette
The Blackwell Guide to Ethical Theory
Blackwell Publishers, 2000, 446 s.

Zygmunt Bauman
Parçalanmış Hayat:
Post-modern Ahlak Denemeleri
çev. İsmail Türkmen,
Ayrıntı Yayınları, 2001, 373 s.

Zygmunt Bauman
Post-modern Etik
çev. Alev Türker,
Ayrıntı Yayınları, 1998, 314 s.

BİR SIĞINAK OLARAK CEMAAT

Zygmunt Bauman
Community: Seeking Safety in an Insecure World
Polity Press, 2001, 159 s.

Christopher Lasch
The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy
W.W. Norton and Company, 1995, 276 s.

der. Jonathan Rutherford
Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık
çev. İrem Sağlamer
Sarmal Yayınevi, 1998, 192 s.

NÜFUS: YENİ MALTHUSÇULUĞUN GÜÇLENİŞİ

Jacques Vallin
La Démographie
Éditions La Découverte, 1991, 125 s.

Joshua Cole
The Power of Large Numbers:
Population, Politics and Gender in Nineteenth-century France
Cornell University Press, 2000, 252 s.

der. Jael Silliman and Ynestra King
Dangerous Intersections:
Feminist Perspectives on Population, Environment and Development
South End Press, 1999, 283 s.

der. Hervé le Bras
L'invention des Populations: Biologie, Ideologie et Politigue
Éditions Odile Jacob, 2000, 264 s.

Annie Vidal
Démographie: Eléments d'analyse et Évolution du Peuplement Humain
Presses Universitaires de Grenoble, 1994, 154 s.

Martin Sagrera
Population Crisis
Editorial Fundamentos, 1994, 87 s.

Nira Yuval-Davis
Gender and Nation
Sage Publications, 1997, 157 s.

Annie Vidal
La Pensée Démographique:
Doctrines, Théories et Politiques de Population
Presses Universitaires de Grenoble, 1994, 158 s.

Asoka Bandarage
Women, Population and Global Crisis:
A Political-Economic Analysis
Zed Books, 1997, 397 s.

Thomas Robert Malthus
An Essay on the Principle of Population
der. Philip Appleman
W.W. Norton and Company, 1976, 260 s.

Eric B. Ross
The Malthus Factor: Population, Poverty and Politics in Capitalist Development
Zed Books, 1998, 264 s.

BEDENİN VAROLUŞ HALLERİ

MODERN EDİLGİN EMEKLİLİKTEN POSTMODERN AKTİF TÜKETİCİLİĞE: YAŞLILIK

David le Breton
Anthropologie du corps et modernité
Quadrige, 2001, 263 s.

Christian Combaz
Éloge de l'âge dans un monde jeune et bronzé
Éditions Robert Laffont, 1987, 237 s.

Georges Minois
History of Old Age: From Antiquity to the Renaissance
Polity Press, 1989, 343 s.

Pascal Pochet
Les personnes âgées
Éditions La Découverte, 1997, 123 s.

Harriet Bradley
Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality
Polity Press, 1997, 241 s.

Anne-Marie Guillemard
Le déclin du social: formation et crise des politiques de la vieillesse
PUF, 1986, 396 s.

Patrice Bourdelais
Le nouvel âge de la vieillesse: histoire du vieillissement de la population
Éditions Odile Jacob, 1993, 441 s.

John A. Vincent
Politics, Power and Old Age
Open University Press, 1999, 164 s.

Andrew Blaikie
Ageing and Popular Culture
Cambridge University Press, 1999, 247 s.

Simone de Beauvoir
La vieillesse
Gallimard, 1970, 605 s.

ACI: BEDENİN ADLANDIRILAMAYAN SESİ

Roselyne Rey
The History of the Pain
Harvard University Press, 1998, 394 s.

Betrand Vergely
La Souffrance: Recherche du Sens Perdu
Gallimard, 1997, 334 s.

David le Breton
Anthropologie de la Douleur
Éditions métailié, 1995, 238 s.

David le Breton
Du Silence
Éditions métailié, 1997, 282 s.

David B. Morris
Ilness and Culture in the Postmodern Age
University of California Press, 1998, 345 s.

Serdar Erdine
Ağrılar
İletişim Yayınları, 1991, 122 s.

der. Sarah Nettleton, Jonathan Watson
The Body in Everyday Life
Routledge, 1998, 308 s.

DUYGULAR TİCARİLEŞİRKEN

Simon J. Williams
Emotion and Social Theory:
Corporeal Reflections on the (Ir)Rational
Sage Publications, 2001, 168 s.

der. Jack Barbalet
Emotions and Sociology
Blackwell Publishing, 2002, 175 s.

der. Gillian Bendelow, Simon J.Williams
Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues
Routledge, 1998, 336 s.

der. George Steinmetz
State/Culture: State-formation After the Cultural Turn
Cornell University Press, 1999, 433 s.

Deborah Lupton
Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme
çev. Mustafa Cemal
Ayrıntı Yayınları, 2002, 280 s.

der. Rom Harré, W. Gerrod Parrott
The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions
Sage Publications, 1996, 323 s.

Stephanie A. Shields
Speaking From the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion
Cambridge University Press, 2002, 214 s.

ŞIK BİR AMBALAJ KÂĞIDI OLARAK İNSAN DERİSİ

der. Sara Ahmed and Jackie Stacey
Thinking Through the Skin
Routledge, 2001, 241 s.

Frantz Fanon
Siyah Deri, Beyaz Maskeler:
Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma

çev. Mustafa Haksöz
Sosyalist Yayınlar, 1996, 237 s.

David le Breton
Anthropologie du Corps et Modernité
Quadrige/PUF, 2001, 263 s.

Alphonso Lingis
Ortak Bir Şeyi Olmayanların Ortaklığı
çev. Tuncay Birkan
Ayrıntı Yayınları, 1997, 153 s.

Jean Baudrillard
Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm
çev. Oğuz Adanır
Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, 370 s.

Didier Anzieu
The Skin Ego
Yale University Press, 1989, 246 s.

Honore de Balzac
Tılsımlı Deri
çev. Murat Aykaç Erginöz
Yalçın Yayınları, 1996, 328 s.

Sigmund Freud
Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve Id
çev. Ali Babaoğlu
Metis Yayınları, 2001, 116 s.

BİYO-MEDİKAL MODELDEN BİYO-KÜLTÜREL MODELE: HASTALIK

Michel Foucault
Kliniğin Doğuşu
çev. Temel Keşoğlu
Doruk Yayınları, 2002, 239 s.

Susan Sontag
Bir Metafor Olarak Hastalık

çev. İsmail Murat
B/F/S Yayınları, 1988, 90 s.

Ivan Illich
Sağlığın Gaspı
çev. Sûha Sertabiboğlu
Aynntı Yayınları, 1995, 272 s.

Philippe Adam, Claudine Herzlich
Sociologie de la Maladie et de la Médecine
Nathan, 1994, 127 s.

David B. Morris
Illness and Culture in the Postmodern Age
University of California Press, 2000, 345 s.

David le Breton
Anthropologie du Corps et Modernité
Quadrige/PUF, 2001, 263 s.

Roy Porter
Bodies Politic: Disease, Death and Doctors in Britain, 1650-1900
Cornell University Press, 2001, 328 s.

BEDENİ KUŞATAN MİTLER

MODERN VE POSTMODERN TOPLUMLARDA MODA: ÜTÜLÜ PANTOLONLARDAN ESKİTİLMİŞ KOTLARA

Gilles Lipovetsky
L'empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes
Gallimard, 1987, 340 s.

Cherly Buckley, Hillary Fawcett
Fashioning the Feminine: Representation and Women's Fashion from the Fin de Siecle to the Present
I.B. Tauris Publishers, 2002, 164 s.

Bruno du Roselle
La Mode
Imprimerie Nationale, 1980, 362 s.

Jennifer Craik
The Face of Fashion
Routledge, 1994, 249 s.

der. Karen Ross, Deniz Derman, Nevana Dakovic
Mediated Identities
İstanbul Bilgi University Press, 2001, 375 s.

der. Andrew Ross
No Sweat:
Fashion Free Trade and the Rrights of Garment Workers
Verso, 1997, 313 s.

der. Arthur Asa Berger
The Postmodern Presence:
Readings on Postmodernism in American Culture and Society
Altamira Press, 1998, 320 s.

Stuart Ewen, Elizabeth Ewen
Channels of Desire:
Mass Images and the Shaping of American Consciousness
University of Minnesota Press, 1997, 247 s.

FETİŞİZM: NESNELERİN CAZİBESİ

Jean Baudrillard
Le Système des objets
Gallimard, 1968, 288 s.

Jean Baudrillard
Pour une Critique de l'économie politique du Signe
Gallimard, 1972, 270 s.

der. Emily Apter, William Pietz
Fetishism as Cultural Discourse
Cornell University Press, 1993, 393 s.

Elizabeth Grosz
Space, Time and Perversion:
Essays on the Politics of Bodies
Routledge, 1995, 273 s.

Linda Williams
Hard Core: Power Pleasure, and the "Frenzy of the Visible"
University of California Press, 1999, 380 s.

der. Robert S. Nelson, Richard Shift
Critical Terms for Art
The University of Chicago Press, 1996, 364 s.

Robert Miklitsch
From Hegel to Madonna:
Towards a General Economy of "Commodity Fetishism"
State University of New York Press, 1998, 224 s.

Karl Marx
Kapital
çev. Alaattin Bilgi
Sol Yayınları, 2000, cilt 1, 782 s.

Karl Marx
Theories of Surplus-Value
Progress, 1969, cilt 1-3, 1500 s.

Sigmund Freud
Three Essays on the Theory of Sexuality
Basic Books, 2000, 130 s.

Sigmund Freud
Splitting of the Ego in the Process of Defence:
The Complete Psychological Works of Sigmund Freud
The Hogarth Press, 1968, cilt 23, 326 s.

Sigmund Freud
Fetishism: The Complete Psychological Works of Sigmund Freud
The Hogarth Press, 1968, cilt 21, 287 s.

SPOR: DİSİPLİNLİ BEDENDEN FİTNESS'A

John Hargreaves
Sport, Power and Culture: A Social and Historical Analysis of Popular Sports in Britain
Polity Press, 1986, 258 s.

H. Can İkizler
Sporda Sosyal Bilimler
Alfa Yayınları, 2000, 192 s.

Norbert Elias
Sport et Civilisation: La Violence Maîtrisée
Fayard, 1994, 392 s.

Jacques Defrance
Sociologie du Sport
Éditions La Découverte, 1995, 123 s.

Gilles Lipovetsky
Le Crépuscule du Devoir:
L'éthique Indolore des Nouveaux Temps Démocratiques
Gallimard, 1992, 292 s.

der. Pamela J. Creedon
Women, Media and Sport: Challenging Gender Values
Sage Publications, 1994, 358 s.

Garry Whannel
Fields in Vision: Television Sport and Cultural Transformation
Routledge, 1992, 243 s.

David Rowe
Popüler Kültürler: Rock ve Sporda Haz Politikası
çev. Mehmet Küçük
Aynntı Yayınları, 1996, 291 s.

John M. Hoberman
Sport and Political Ideology
University of Texas Press, 1984, 315 s.

YEMEK: HAUTE CUISINE'DEN FAST-FOOD'A

Paul Ariès
La Fin des Mangeurs:
Les Métamorphoses de la Table à l'âge de la Modernisation Alimentaire
Desclée de Brouwer, 1997, 173 s.

Elspeth Probyn
Carnal Appetites: FoodSexIdentities
Routledge, 2000, 168 s.

Deborah Lupton
Food, the Body and the Self
Sage Publications, 1996, 175 s.

der. Carole Counihan, Penny Van Esterik
Food and Culture: A Reader
Routledge, 1997, 424 s.

George Ritzer
The McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions
Sage Publications, 1998, 212 s.

George Ritzer
Toplumun McDonaldlaştırılması:
Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme
çev. Şen Süer Kaya
Ayrıntı Yayınları, 1998, 315 s.

Toby Miller, Alec McHoul
Popular Culture and Everyday Life
Sage Publications, 1998, 224 s.

Jukka Gronow
The Sociology of Taste
Routledge, 1997, 199 s.

David Bell, Gill Valentine
Consumer Geographies: We Are Where We Eat
Routledge, 1997, 236 s.

KATILARIN MEKANİĞİNDEN AKIŞKANLARIN ANARŞİSİNE

Richard Sennett
Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir
çev. Tuncay Birkan
Metis Yayınları, 2002, 387 s.

Julia Kristeva
Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection
Seuil, 1980, 247 s.

Luce Irigaray
Nietzsche'nin Deniz Âşığı
çev. İsmail Yerguz
Kabalcı Yayınevi, 2000, 255 s.

Luce Irigaray
Ce sexe qui n'en est pas un
Les Èditions de Minuit, 1977, 217 s.

Robert C. Solomon
The Passions: Emotions and the Meaning of Life
Hackett Publishing Company, 1993, 324 s.

Elizabeth Grosz
Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism
Indiana University Press, 1994, 250 s.

Zygmunt Bauman
Liquid Modernity
Polity Press, 2000, 228 s.

Deborah Lupton
Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme
çev. Mustafa Cemal
Ayrıntı Yayınları, 2002, 280 s.

der. Noretta Koertge
A House Built on Sand:
Exposing Postmodernist Myths About Science
Oxford University Press, 1998, 322 s.

Simon J. Williams, Gillian Bendelow
The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues
Routledge, 1998, 261 s.

"Şimdi, burada, her an mutlu olmaya kilitlendiği için, bireyin en küçük bir sürçmeye, acıya tahammülü kalmamıştır postmodern toplumda. Kesintiye uğramaması gereken bir hız, şeffaflık arzusu, durmadan, 'arızalanmadan,' ebediyen işlemesi gereken bir beden saplantısı, hafifliğin mutlaklaştırılması, riskin abartılıp güvenliğin yüceltilmesi... tüm bunlar postmodern toplumun bireyini acı karşısında çıplak bırakmakta ve hayatı boğmaktadır."

Yurttaşlık, cemaat, gelenek ve modernlik, yoksulluk ve işsizlik, postmodern etik, nostalji, yaşlılık, acı, hastalık, moda, fetişizm, spor, yemek...
Yaşar Çabuklu'nun büyük çoğunluğu *Virgül* dergisinde yayımlanmış 10, bu kitapta ilk kez yayımlanan 8 denemesi, gündelik yaşamın farklı alanları üzerinde gezinerek, kolektif birlikteliklerin sarsılışı sırasında "beden"in halleri ve mitleri üzerinde yoğunlaşıyor.

ISBN 975-8859-17-X
9 789758 859177

KİTAP
SKB 422351 UFF