Parçalanmış hayat

Zygmunt Bauman

POSTMODERN AHLÂK DENEMELERİ



İngilizceden çeviren: İsmail Türkmen

AYRINTI

ZYGMUNT BAUMAN

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

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlâki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (Sınıf ile Seçkinler Arasında: Britanya İşçi Hareketinin Evrimi); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru: Sağduyu ve Kurtuluş Üzerine Bir Deneme); *Socialism: The Active Utopia* (Sosyalizm: Etkin Ütopya); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (Sınıfın Anıları: Sınıfın Öncesi ve Sonrası); *Freedom* (Özgürlük, çev.: Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998); *Legislators and Interpreters* (Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev.: K. Atakay, Metis Yay., 1996); *Modernity and the Holocaust* (Modernlik ve Holocaust, çev.: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997); *Modernity and Ambivalance/Modernlik ve Müphemlik* (Ayrıntı Yayınları'nın programına alınmıştır); *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality/Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri,* çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001; *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, çev.: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000) *Postmodernity and its Discontents* (Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000); *Thinking Sociologically* (Sosyolojik Düşünmek, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998); *Postmodern Ethics* (Postmodern Etik, çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, 1998) ve *In Search of Politics* (Siyaset Arayışı, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2000). Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Bauman, *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 316
İnceleme dizisi: 164

Parçalanmış Hayat
Postmodern Ahlâk Denemeleri
Zygmunt Bauman

İngilizceden çeviren
İsmail Türkmen

Yayıma hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Life in Fragments
Essays in Postmodern Morality

Basil Blackwell/1995
basımından çevrilmiştir

© Basil Blackwell

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Ayten Koçal

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2001*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-323-4

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Zygmunt Bauman

Parçalanmış Hayat

Postmodern Ahlâk Denemeleri

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A.Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Vološinov* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ÇAĞDAŞ TOPLUMBİLİM FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre*

Paramparça olmuş hayatın hikâyesi
ancak ufak tefek parçalar
halinde anlatılabilir.
Rilke

İçindekiler

— GİRİŞ: POSTMODERN AKIL ARAYIŞI 9

I. ETİĞİ OLMAYAN AHLÂK 20
A. Toplum: Örtme operasyonu 24
B. Yüzleşilemeyenle yüzleşmek 30
C. Örtüyü örmek 34
D. Delinmiş örtü 38
E. Paramparça olan örtü 44
F. Örtüsüz kalmış ahlâk 50
G. Etik yasalar, ahlâki standartlar 55

II. BİRLİKTELİK BİÇİMLERİ 64
A. Yanında-olma, ile-olma, için-olma 71
B. Sözleşme ve taahhüt 79

C. İçin-olmanın dayanılmaz belirsizliği 84
D. İyi gelecektedir 93

III. PARÇALANMIŞ HAYATLAR, PARÇALANMIŞ STRATEJİLER 100
A. Firar, hapishaneye 102
B. Hızlanma ve hoşnutsuzlukları: "Yaşam Kalitesi" 107
C. Hızlanma ve hoşnutsuzlukları: "Kimlik" 111
D. Hac olarak modern yaşam 114
E. Hacılara dost olmayan dünya 120
F. Hacının halefleri 125
G. Ahlâkın şansı? Yönetimin şansı? 135

IV. BİR POSTMODERN KORKULAR KATALOĞU 142
A. Panopticon korkuları 144
B. Erzak müteahhitlerinden duyum-koleksiyoncularına 150
C. Sağlıktan fitness'e 156
D. Kuşatma altındaki beden 161
E. Ellemekten tatmaya 164

V. YENİDEN YABANCI 169
A. Yabancılarla yaşamakta iki strateji 171
B. *Flâneur*'ün gözüyle yabancı 176
C. *Ante Portas* yabancı 180
D. Janus-yüzlü yabancı 183

VI. ŞİDDET, POSTMODERN 186
A. Sürüklenen sınır 191
B. Eylemlerle ahlâk kurallarını ayırmanın yol ve araçları 197
C. Adiaforizasyon, postmodern versiyon 203
D. Şiddet, kendi-işini-kendin-gör 210
E. Sonuçsuz bir sonuç 213

VII. KABİLE AHLÂKLARI 215
A. Ödev olarak beden 215
B. Irkçılık, ırçılık karşıtlığı ve ahlâki ilerleme 235
C. Kamplar yüzyılı 251
D. "Antisemitizm", yeniden değerlendirme 269

VIII. AHLÂK VE SİYASET 289
A. Postmodern dünyada entelektüeller 289
B. Uluslar Avrupası, kabileler Avrupası 314
C. Sonsöz: Tehditler ve fırsatlar, eski ve yeni 330

— DİZİN 371

Giriş: Postmodern akıl arayışı

Bu kitaptaki denemelerin gönderme yaptığı ve motiflerini geliştirdiği kitabım *Postmodern Etik*'te (*Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993) yeni postmodern perspektifin, ortodoks ahlâk ve ahlâki hayat anlayışımıza getirdiği ya da getirebileceği değişiklikleri ele almıştım. Orada, belli bazı modern umutların ve özlemlerin yıkılmasının ve hem toplumsal süreçleri hem de bireysel yaşamların işleyişini saran yanılsamaların yok olmaya yüz tutmasının, bizim ahlâki fenomenlerin hakiki doğasını her zamankinden daha açık biçimde görmemizi sağladığını ileri sürmüştüm. Bunların görmemizi sağladığı en önemli şey, ahlâkın "asal" statüsüdür: [Yani], toplumsal olarak inşa ve teşvik edilen doğru davranış kuralları bize öğretilmeden ve biz bunları öğrenmeden önce zaten *ahlâki seçim*

[yapma] durumunda kalıyoruz. Deyim yerindeyse biz kaçınılmaz olarak *–varoluşsal anlamda–* ahlâki varlıklarız: Yani, Öteki'nin meydan okumasıyla, Öteki için sorumluluğun meydan okumasıyla, bir *için-olmak* durumuyla karşı karşıya bulunuyoruz [doğuyoruz]. Bu "için sorumluluk", toplumsal düzenleme ve kişisel talimin bir sonucu olmaktan çok, bu toplumsal düzenlemelerin ve kişisel eğitimin doğduğu, gönderme yaptığı ve yürütmeye ve yeniden çerçevelemeye kalkıştığı asal sahneyi çerçeveliyor.

Bu önerme, kesinlikle, insanların "özde iyi" ya da "özde kötü" oluşuna dair yürütülen eski ve genel olarak da sonuçsuz tartışmanın bir parçası değildir. "Ahlâki olmak" "iyi olmak" demek değil fakat, insanın iyi ile kötü arasında bir seçim olarak yazarlık (authorship) ve/veya aktörlük özgürlüğünü kullanması demektir. İnsanların "özde ahlâki varlıklar" olduğunu söylemek bizim temelde iyi olduğumuzu söylemek anlamına gelmiyor. [Aynı şekilde], toplumsal olarak inşa edilen ve öğretilen kuralların asal ahlâki durum bağlamında ikincil olduklarını söylemek de, kötülüğün, zararlı toplumsal baskıların ya da sakat toplumsal düzenlemelerin orijinal iyiliği bozmasının ya da yetisizleştirmesinin sonucu olduğunu söylemek demek değildir. İnsani durumun her şeyden önce ahlâki olduğunu söylemenin anlamı şudur: Biz, neyin "iyi" ve neyin "kötü" olduğu (ve bazen her ikisi de olmadığı) bize söylenmeden çok önce zaten iyi ile kötü arasında seçim yapma durumunda kalıyoruz. Öteki ile karşılaştığımız o kaçınılmaz anda zaten hemen bu seçimle yüz yüze geliyoruz. Bunun anlamı ise şudur: Seçelim ya da seçmeyelim, biz, ahlâki bir sorunun içine doğuyor ve yaşam tercihlerimizle ahlâki ikilemler olarak karşılaşıyoruz. Bunun sonucu olarak da, biz, [herhangi bir] sözleşme, çıkar hesabı ya da bir davaya bağlılık yoluyla doğacak herhangi bir somut sorumluluk üstlenmeden çok önce ahlâki sorumluluklar –yani, iyi ile kötü arasında seçim yapma sorumlulukları– taşıyoruz. Bunun bir diğer sonucu ise şudur: Bu tür somut sorumluluklar, iyi işlenmiş bir kurallar koduna çevirmeye uğraştıkları asal ahlâki sorumluluğu öldürüp onun yerine geçemezler; yani, ahlâki sorumluluk olgusu, yalnızca gizlenebilir, iptal edilemez.

Bizim bu dünyada her şeyden önce bir ahlâki seçim durumunda

bulunmamız şeklindeki bu asal olgu, kaygısız ve dertsiz bir hayat vaat etmiyor. Tam tersine, başımızı daha büyük bir belaya sokuyor. İyi ile kötü arasındaki seçimle karşı karşıya kalmak, kişinin kendisini bir müphemlik durumunda bulması demektir. Eğer seçimin belirsizliği, her biri açık seçik ortada olan iyi ya da kötü için yapılacak düz bir tercihle ya da özellikle de kişinin Öteki için sorumluluğu doğrultusunda hareket etmesi ya da böyle bir hareketten uzak durması seçimi ile sınırlı kalacak olsaydı o zaman burada görece küçük bir endişe olacaktı. Ancak durum hiç de öyle değil. Öteki için sorumluluğun kendisi bizzat müphemlikle birlikte ortaya çıkıyor: Bunun hiçbir belirgin sınırı yok ve aynı zamanda da bu yürütülecek ya da kaçınılacak pratik adımlara kolayca çevrilmiyor (fakat bu adımlardan her biri önceden tahmin edilmesi çok zor ve önceden değerlendirilmesi daha da zor sonuçlara gebedir). "İçin olmak" durumuna ait olan müphemlik, daimi ve tedavisizdir; bunun ortadan kaldırılmasının tek yolu, ahlâki durumdaki "ahlâki" olan her şeyin ortadan kaldırılmasıdır. Şunu söyleyebiliriz: İyi ile kötünün müphemliğiyle yüzleşmek (ve dolayısıyla da, deyim yerindeyse, "kişinin kendi sorumluluğu adına sorumluluk almak") ahlâki olmanın *anlamı*dır (tek anlamıdır).

Ancak bu, müphemlik yarasına yalnızlık tuzu basmak demektir. İkilemlerin hiçbir hazır çözümü yoktur. Seçme zorunluluğu, doğru seçimin su götürmez reçetesi olmadan ortaya çıkar. İyi olanı yapma çabası, niyetin ya da onun sonuçlarının iyiliğin garantisi olmadan başlatılır. Sorumluluk alanı bütün cephelerde yıpranıyor; "sorumlu olarak hareket etme"nin ideal olarak gerektirdiği şeyleri ihmal etmek tıpkı bunları abartmak kadar kolaydır. Ahlâki yaşam, sürekli bir belirsizlik içinde yaşamaktır. Kuşku tuğlalarıyla örülür ve özitiraz nöbetleriyle harcı karılır. İyi ile kötü arasındaki sınırlar, daha önceden çizilmediği için, eylem sırasında çiziliyor. Bu sınırları çizmeye yönelik çabaların sonucu, [önceden] yapılmış bir yollar ağına değil, [nereye gideceği belli olmayan] ayak izleri hattına benziyor. Bundan dolayı da yalnızlık, tıpkı müphemlik gibi, sorumluluk evinin daimi ve dışarı atılamaz bir sakinidir.

Ahlâki duruma özgü özel müphemlik karşısındaki bu yalnızlık,

giderilmediği ya da hafifletilmediği zaman, yaşanması azap verici bir şey oluyor. Nitekim tarih boyunca insani icatların çoğu, doğal olarak, bu yükün hafifletilmesinin yollarına hasredildi. Modern-öncesi dönemlerde bu yolların başlıca tasarıları dinsel karakterliydi. Bütün dinsel sistemlerin özünde olan şey günah düşüncesi değil, *tövbekârlık* ve *kurtuluş* düşüncesiydi. Hiçbir din günahsız bir yaşamı mümkün bir proje olarak görmedi ya da kötülüksüz bir yaşama giden yolu önermedi. Dinler genel olarak gerçekçi bir biçimde günahın kaçınılmazlığını (yani, ahlâki durumun tedavisiz belirsizliği bağlamında kesin olan vicdan azabının kaçınılmazlığını) kabul ediyor ve böylece de bütün çabalarını, kurtuluş vaadine bağlı olan kesin tövbe reçeteleri ile bu azabı hafifletmek üzerinde yoğunlaştırıyorlar. Ahlâki müphemliğe getirilen dinsel çözümlerin özü, deyim yerindeyse, bu müphemlikle geriden gelerek mücadele ediyor (ve yapılan yanlış bir seçimin yükünden kurtulmanın araçlarını sağlamakla uğraşıyor). Yapılan şey düzeltilebiliyor ve yanlış olan şey yeniden iyileştiriliyor. Fakat seçim sorumluluğu yine de tek başına bir sorundur ve doğrudan doğruya bireyin omuzlarına düşüyor; tıpkı iyinin karşısında kötüyü seçmenin sonuçları gibi. Fakat burada *ex post facto* bir tedavi sağlanıyor ve bu, kolektif olarak, günahkarın gücünü ve anlayışını aşan ve dolayısıyla da itaat karşılığında endişelerden kurtuluş garantisi veren bir otorite adına sağlanıyor.

Günahsız (ki günahın adı artık suçtu) bir yaşam vaat eden tek proje, dünyayı insanların gereksinim ve yetilerine göre ve rasyonel olarak tasarlanan bir plan doğrultusunda yeniden yaratan modern proje idi. [Burada] yasama, bu yeniden inşanın (kelimenin tam anlamıyla "yeni bir başlangıç", daha önce olup bitenlerden tamamen bağımsız bir başlangıç, neredeyse bir "sıfırdan başlama" olarak görülen bu yeniden inşanın) ana aracıydı. Ahlâki durum bağlamında yasama, etik bir kod tasarlamak demekti ve bu, dinsel tövbe ve bağışlama stratejilerinin tersine, neyin yapılacağı, neyin yapılmayabileceği ve neyin yapılmaması gerektiği konusunda aktöre *a priori* bir kesinlik sunarak bizzat kötülüğün yapılmasını engelleyecek bir şeydi. (Bu projenin fizibilitesi önceden ve totolojik olarak garanti ediliyordu; etik kuralların izlenmesi iyilikten başka bir şey getire-

mezdi çünkü "iyi", hiçbir belirsizliğe yol açmayacak biçimde, kurallara itaat olarak tanımlanıyordu.) Modern proje, sadece günahkârların değil aynı zamanda günahın da olmadığı, yalnızca yanlış seçim yapan insanların değil aynı zamanda bizzat yanlış seçim olanağının da olmadığı bir insani dünyanın mümkün olduğunu koyutluyordu. Şunu diyebiliriz: Modern proje, nihai anlamda, ahlâki müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlâki durumun doğal bir özelliği olduğu için, insani seçimleri bu seçimlerin ahlâki boyutlarından koparmayı koyutluyordu. İşte özerk ahlâki seçimin yerine etik yasayı ikame etmenin pratikte vardığı nokta budur.

Aslında ahlâki kaygıların odağı, ahlâki aktörün öz-irdelemesinden etik bir kodun reçete ve yasaklarını çıkarmak şeklindeki felsefi/siyasi ödeve kayıyor. Bu arada da "sorumluluk için sorumluluk" –yani, sorumluluğun hangi pratik adımları gerektirdiği ve hangilerini gerektirmediğine karar verme sorumluluğu– ahlâki özneden, şimdi artık ayrıksı olarak etik otorite ile donatılan birey-üstü ajanlara kayıyor.

Ahlâki aktörün penceresinden bakıldığında bu kaymanın övülecek çok şeyi var. (Gerçekten de, bu kayma, özerkliğin teslim edilmesinin özgürleşme ve özgürlüğün artması olarak sunulabilmesinin ana nedenlerinden biridir.) Bu kayma, müphem ve sınırları belli olmayan *sorumluluğu* sınırlı bir yükümlülükler ya da *ödevler* listesine indirgemekle, aktörü karanlıkta el yordamıyla yürüme yazgısından kurtarıyor ve aktörün hesabın asla kapatılamayacağı ve işin asla bitirilemeyeceği şeklindeki acı verici duygudan kurtulmasına yardımcı oluyor. Seçim ıstırabı (Hannah Arendt'in deyimiyle "olanakların tiranlığı") büyük ölçüde tarih oldu; tıpkı nihai olarak doğruluğu asla ispatlanmayan bir seçimin bıraktığı acı tat gibi. Yoğun fakat asla tamamen başarılı olmayan biçimde, insanı deli edercesine ketum olan ahlâki itkileri dinlemenin yerine kural-izlemenin ikame edilmesi, aktörü yalnızca yapılan yanlışlar karşısındaki kişisel sorumluluğundan değil aynı zamanda da bizzat günah *işleme* olasılığından kurtarma sonucunu doğuruyor. Eşdeğeri olan dinsel ilaçlardan daha keskin bir biçimde *–daha baştan*, edim yapılmadan önce olduğu için–, şimdi artık kurala itaat ya da itaatsizlik düz iki-

lemine indirgenen seçimdeki suç unsuru yok ediliyor. Nereden bakılırsa bakılsın, ahlâki sorumluluktan etik kurallara doğru olan modern kayma, başka bir modern icraatın yarattığı bir hastalık için düşünülen bir tazminat ilacı sunuyordu: Bu icraat, bir zamanlar aktörün hareketlerini sıkı ve iyice tanımlanan sınırlarda tutan pek çok belirleyenin bir tarafa atılması ve dolayısıyla da kendi kendisini tanımlamaya ve onaylamaya bırakılan (ve zorlanan) "yüksüzleştirilmiş" ve "yerinden edilmiş" bir kişiliğin yaratılmasıydı. Modernlik, ahlâki benlik için, özgürlüğün kendisinden kaçmanın tescilli yolları ile tamamlanan bir özgürlük sunuyordu.

Bu modern özerklik hastalığı, genellikle "postmodern" adı ile anılan zamanlarda da devam ediyor, fakat bunun için düşünülen tazminsel ilaç artık Ulusal Etik Hizmeti reçetelerinde bulunmuyor. Artık bu ilaç yalnızca serbest piyasada, birbirlerine blöf yapan, kendi ürünlerini yücelten ve birbirleriyle ölümüne mücadele eden ilaç şirketleri arasındaki acımasız reklam savaşının ortasında bulunabiliyor. Devletin ahlâki tekelinin tedavülden kalkması (ki aslında devletin tekel isteğinin ortadan kalkması) ve etik kuralların büyük ölçüde özelleştirilerek piyasanın insafına terk edilmesi ile birlikte seçimin tiranlığı yeniden ortaya çıkıyor. Burada artık aktör, sorumluluğu dolduran içerik için değil, uzman onayı ve/veya gişe başarı belgelerini gösteren pek çokları arasından bir etik kod seçmek için sorumludur. Evet doğru, yeniden aktöre kayan "sorumluluk için sorumluluk" artık merkezi güçlerle (ya da merkeziliğe göz diken güçlerle) donatılmış değil; fakat özel olarak kazanılan ve yürütülen bu ikinci dalga üst-sorumluluk ahlâki bir içgüdüyü dinleme ya da ahlâki bir itkiyi izleme sorumluluğu değil, insanın bahisteki parasını, uzman vaatlerinden ve/veya popülerlik ölçümlerinden zaferle çıkacak olan bir etik kalıba yatırmasının sorumluluğudur. Yanıp sönen şöhretler, günlük hevesler ve acayip beğenilerin uçucu atmosferinde bu kolay bir mesele –ve borsada oynamaktan daha güvenli bir şey– değildir. Genel olarak, seçimin sonuçları, bu seçimin yapılmasını öneren otoriteden daha uzun ömürlü oluyor...

Ancak izin belgesi veren otoritelerin doğmadan ölme eğilimleri bu sonuçların ağırlığından epey bir şeyler götürüyor. Olayın özü,

geride kalıcı hiçbir iz bırakmıyor olmasıdır. Olayların ardıllaması olarak yaşanan bir hayat, sonuçlar hakkındaki endişeden bağımsız bir hayattır. Kişinin hareketlerinin sonuçlarıyla (bu sonuçlar ne olursa olsun) yaşaması uzak ve belirsiz olsa da biraz daha az yıldırıcı görünüyor; en çok gürültü koparan ve en fazla askere komuta eden otoriteye meydan okumak biçimindeki *ivedi* durumdan her halükârda daha az yıldırıcıdır. Modernlik, *hazzın/hoşnutluğun* ertelenmesini yüceltiyordu ve bunu yaparken de hoşnutluğun, erteleme bittiğinde hâlâ hoşnutluk verici olacağını umuyordu. Otoritelerin geliyorum demeden ve olmayan yerlerden geldiği ve göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolmak için ortaya çıktığı postmodern dünya ise *ödemenin ertelenmesini* vaaz ediyor. Eğer modern yaşamın özeti tasarruf defterleri idiyse, postmodern yaşamın paradigması kredi kartıdır.

Olan biten üzerine yapılabilecek yorumlardan biri şudur: Postmodernlik bir yandan modernliğin değerli kazanımını –aktörün "yüksüzleştirilmiş" özerkliğini– korurken öte yandan da modernliğin bu kazanıma iliştirdiği fiyat etiketini ve şeritleri söküyor. Artık bugün ve nihayet hem pastanızı yiyebiliyor hem de onu ilerisi için saklayabiliyorsunuz. (Ya da, daha doğrusu, pastalar eskiye göre daha çabuk bayatladığı için, pastanızı yiyorsunuz ve onu *yeniden kullanıma sokuyorsunuz*.) Sık sık şunu duyuyoruz: Postmodernlik (ya da, henüz bu bağlamda daha uygun deyimiyle, "geç modernlik") modern özgürlük rüyasının ve bu rüyayı gerçekleştirme çabasının nihai taçlandırılmasıdır. Bundan dolayı gelin, hayali ödevler ve sahte yükümlülükler tarafından yüksüzleştirilen dünyayı kutlayalım. Evrensel ilkeler ve mutlak hakikatlerin dağıtılması ya da demode edilmesiyle birlikte kişinin hangi kişisel ilkeleri ve özel hakikati benimsediği (tabii bu benimseme asla sıkı sıkıya olmamalıdır) ve izlediği (ve tabii bu izlemenin çok sadık ve taahhütlü olması da gerekmiyor) artık *çok da önemli değildir*.

Bu önemli midir yoksa değil midir? İşte sorun budur. Ve bu hâlâ bir sorun olarak –belki de postmodern (geç modern) yaşamın yaşamsal ve kurucu sorunu olarak– duruyor. Büyük bir inandırıcılıkla, postmodernliğin postmodernist hesabının tam tersinin geçerli

olduğu da söylenebilir: *Güç-destekli evrensellerin ve mutlakların ölmesi aktörün sorumluluklarını her zamankinden daha derin ve aslında daha* sonuçsal *yaptı*. Yine ve daha fazla bir inandırıcılıkla şu da söylenebilir: Evrensel mutlaklar ve mutlak evrensellerin ölümü ile "her şey mübah" lisansı arasında ahenksiz bir *non sequitur* var. Yakınlarda Steven Connor'ın da işaret ettiği gibi, "mutlak değerlerin olmaması diğer tüm değerleri, herkesin benimsediği bir altın standardının olmamasının dünyadaki tüm paraları aynı kılmasından daha fazla aynılaştırmıyor."[1]

Ya da, Kate Soper'ın önerdiği gibi, "düzenleyici (regulative) bir ideal olarak hakikat düşüncesinden ümidi kesmeden tek bir hakikat şeklindeki büyük anlatısal düşünceden"[2] ümidi kesmek (her ne kadar gerçekçi olup olmadığı hâlâ görülmeyi beklese de) gayet anlaşılabilirdir. Soper'ın önermesi etik diline çevrilecek olursa şu söylenebilir: Düzenleyici bir ideal olarak ahlâki sorumluluk düşüncesinden ümidi kesmeden tek bir etik kod biçimindeki büyük anlatısal düşünceden ümit kesilebilir. Ancak böyle bir çeviriden sonra önerme fazlasıyla mütevazı ve uysal hale geliyor. Dolayısıyla da şunu söylemek gerekiyor: Ahlâki sorumluluk biçimindeki "düzenleyici ideal", işte tam da sözde birleşik ve görünüşte eşsiz etik kodun ölümünden *dolayı* mükemmelleşiyor. İyi ile kötü arasında hâlâ seçimler düzenleniyor fakat bu defa bu seçimler gün ışığında ve bir seçimin gerektirdiği bütün bilgilerle yapılıyor. Merkezi yasamanın üzerindeki sis perdesinin dağılması ve temsil yetkisinin yeniden imzacıya geçmesiyle beraber seçim tamamen ahlâki kişinin kendi araçlarına kalıyor. Seçimle birlikte sorumluluk geliyor. Ve eğer seçim kaçınılmaz ise o zaman sorumluluk da kaçınılmazdır. Saklanacak güvenli hiçbir yer kalmıyor ve satışa sunulan sorumluluktan sığınma mekânları, ilişikteki garanti süresi bitmeden süpermarket raflarından çekilme eğilimi gösteriyor; öyle ki, alınan mal defolu çıktığında başvurulacak hiçbir yer olmuyor. Kişi aldığı ürün ve bu

1. Steven Connor, "The Necessity of Value", *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, der. Judith Squires (Londra: Lawrence & Wishart, 1993), s. 39-40.
2. Kate Soper, "Postmodernism, Subjectivity and the Question of Value", *Principled Positions*, der. Squires, s. 28-9.

ürünün defolarıyla baş başa kalıyor ve sadece kendisini suçlayabiliyor.

Peki acaba bu yeni durum bizim daha öncekinden daha fazla iyilik ve daha az kötülük yapmamızı sağlayacak mı? Bizi daha iyi varlıklar yapacak mı? Bu sorulara, sorumlu bir biçimde, ne "evet" ne de "hayır" cevabı verilebilir. Her zaman olduğu gibi ahlâki durum bugün de içkin müphemliği olan bir şeydir ve bu, iyi ile kötü arasında bir seçim olmadan ahlâki olmayacaktır. (Adem ile Havva, iyi ve kötünün bilgi ağacından yemeden önce, ahlâki varlıklar değillerdi ve Cennet ahlâkın olmadığı bir yerdi.) Ancak bu yeni durumun açıkladığı şey, seçimlerimizin ahlâki karakterinin daha fazla bilincine varma, seçimlerimizi daha bilinçli olarak yapma ve bunların ahlâki içeriğini daha açıkça görme umududur.

Şu noktayı tekrar tekrar söylemek gerekiyor: (Her "ile"deki "için"e daha da açılan gözlerin, norma itaat tarafından geçici olarak dışlanan ya da askıya alınan Öteki mülahazasının yeniden diriltilmesinin umudu olan) bu son umut bile, daha iyi insanların doldurduğu daha iyi bir dünyanın doğduğunu haber vermiyor illa da. Hatta bu umut gerçekleşse bile, ahlâkın kendisini, kendi ahlâki anlamına bırakılan ahlâki benliğe tamamen açarak kazanmasının hiçbir garantisi bulunmuyor. Belki de bu belirsizliğe (fakat korku değil) hiç kimse Gillian Rose'dan daha güçlü bir ses vermedi:

> *Yeni etik* [Rose bununla, "hiçbir ilkeli siyaseti" kabul etmeyen ve merkezi noktası olarak ahlâki özneyi değil de Öteki'ni alan bir postmodern ahlâk görüşünü kastediyor], kendi çocuklarını kendi şiddetli ve ölüm döşeğindeki jestleriyle boğan ve sürükleyen "Öteki"ne el sallıyor. *Yeni etik* "Öteki"ni dikkate alıyor; fakat bu, hukukla olan tüm ilişkileri reddettiği için hem merhametli hem de aynı derecede merhametsiz olabilir. Her iki durumda da *yeni etik*, ilkeler ve niyetlerden el çekerek, "en iyi niyetleri" –bu defa şeyleri doğru yapma niyetini– sergiliyor. *Yeni etik*, katıksız merhamet rejiminde, tıpkı ilkeli selefi gibi hesaba katılmayan sonuçlara bulaşmış olacaktır.[3]

Bu, kabaca, benim *Postmodern Etik* kitabımda aktarmak istediğim

3. Gillian Rose, *Judaism and Modernity: Philosophical Essays* (Oxford: Blackwell, 1993), s. 6.

düşüncedir: *postmodernlik ahlâki kişinin aynı anda hem baş belası hem de şansıdır*; ve de, *postmodern durumun bu iki yüzünden hangisinin ayakta kalacağı da ahlâki bir sorundur.*

Bu kitaptaki denemeler bu düşünceleri izliyor; çünkü bunlar abı hayatlarını postmodern insanların günlük yaşamından alıyor ya da bu yaşamda kuruyor ve soluyor. Daha önceki kitaptaki denemelerin tersine buradaki denemeler, "ilkeli siyaset"in yokluğunda ahlâkın nasıl anlatılabileceği sorunu ile daha az, yaşam koşullarının hangi yüzlerinin "ilkeli siyaset"i fuzuli ya da imkânsız kıldığı sorunu ile ise daha fazla ilgilidir. Felsefecileri, ilkeleri bırakmak ve insani iyiliğin sarsılmaz temellerini aramayı reddetmekle suçlamak haksızlık olacaktır. Postmodern insanların ahlâki durumu konusunda endişe verici şeyin, felsefecilerin "yanlış yapması" ve görevlerini ihmal etmeleri olduğunu söylemek ise küstahça olacaktır. Felsefe her zaman için bilgili ve düşünceli bir yorumdu ve hâlâ da öyledir ve felsefenin yorumladığı varlık, kendi zaman ve dünyalarının insanları olan insanların kaderlerini oluşturan koşullar altında yaşanan varlıktır. Dünyanın bu dönemi ve bu parçasında, bir yandan bazı aşina yorumları kof gösterirken öte yandan da yeni motif ve yeni tonlar tedarik eden bir şeylerin olması gerekiyor. İşte bu denemeler bu "şeyler"i ifşa etmeye girişiyor.

Christopher Lasch, yakınlarda yayımlanan bir çalışmasında toplumun "artık ahlâki bir konsensüsle yönetilmediği"ni gözlemliyordu. Aynı şekilde de toplumsal düzenimizin artık "vatandaşların bilgili rızaları"nı gerektirmediğine işaret ediyor. Bu iki gözlemin bağlantısız olmadığını ve bunların kaydettiği iki fenomenin ortak köklerinin olduğunu düşünüyorum. Aynı şekilde, bu ikisi ile üçüncü bir fenomen, görünüşte tamamen farklı bir deneyim düzeyinde konumlanan bir fenomen arasında da yakın bir bağ var: "Egemen özgürlük seçimimizi, ... 'bağlayıcı olmayan taahhütler' tercihimizi sınırlayan her şey karşısındaki sabırsızlığımız."[4] Postmodern ahlâk(lar) çalışmasının, postmodern yaşam ve postmodern yaşam stratejileri bağlamında bir çalışma olması gerektiğini düşünüyorum. Bu dene-

4. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and itts Critics* (New York: W. W. Norton, 1991), s. 30, 31, 34.

melere yön veren tema şudur: Postmodern ahlâki sorunların kökleri, toplumsal bağlamın parçalanmışlığına ve yaşam kovalamacalarının epizodikliğine uzanıyor.

Bunlar, "hesapta olmayan sonuçlar"dan çok, tüm sonuçların, tasarı ya da ihmalin sonucunda doğduğu, asal ahlâki sahnenin –ahlâki seçimler sahnesi ve seçimlerin ahlâkiliğini keşif sahnesinin– özel ve tedavisiz müphemliği üzerinedir. Bu denemeler, bu asal sahnede içkin olan tehlike ve fırsatların –ve, hepsinden önemlisi de, postmodern yaşamın, henüz [aşılamayacak] bir engel mi yoksa sıçrama tahtası mı olduğunu bilmediğimiz ve bildiğimiz kadarıyla her ikisi de olabilen, müphem aksesuvarlarının– envanterini çıkarmaya çalışıyor.

I

Etiği olmayan ahlâk

Etik, felsefecilerin, eğitimcilerin ve vaizlerin meselesidir. Bunlar –insanların birbirlerine ve kendilerine karşı davranma biçimleri üzerine konuşurken– etik önermeler kurarlar. Ancak, bu davranış hakkındaki her tanımın etik önerme sayılmayı hak ettiğini söylemezler. Yalnızca insanların birbirlerine ve kendilerine karşı ne yaptığını söylemek de etik üzerine konuşmak anlamına gelmez: Bu, en fazla, ahlâki davranışın sosyolojisine ve etnografyasına ait olan önermeler yapmak demektir. Eğer yalnızca ortak davranış değil de aynı zamanda ortak *değerlendirme* tanımlanırsa (yani, söz konusu insanların belli davranışları onaylayıp onaylamadığı hakkındaki bilgi de dahil edilirse) o zaman bu önermeler "etnoetik"e girer. "Etnoetik", bize, tanımlanan insanlar tarafından benimsenen ancak

bunları tanımlayanlarca benimsenmesi gerekmeyen ve de tabii sadece tanımlanan insanlarca benimsendiği için kabul edilebilir olmayan doğru ve yanlış anlayışlarından bahseder. Belirli insanların ("etnos") neyin doğru ya da yanlış olduğuna *inandıklarından* söz eder ancak bu inançların kendisinin doğru ya da yanlış *olup olmadığını* söylemez. Fakat felsefeciler, eğitimciler ve vaizler şunda ısrar edeceklerdir: Bazı insanların bir şeyin doğru ya da iyi ya da adil olduğuna inandıklarını söylemek, etik bir önerme yapmak için yeterli değildir. Eğer felsefeciler, eğitimciler ve vaizler etiği kendi meseleleri (ilgi alanları) yapıyorlarsa bunun sebebi tam da şudur: Bunların hiçbiri doğru ve yanlışın değerlendirmesini insanların kendisine bırakmazlar ya da onların bu konudaki inançlarının otoritesini tanımazlar.

Dolayısıyla etik, yalnızca insanların ne yaptığının tanımlanmasından daha fazla bir şeydir; hatta görgülü, adil, iyi –ya da, daha genel olarak, "doğru yolda"– olmak için yapmaları gerektiğine inandıkları şeylerin tanımından da daha fazla bir şeydir. Etik önermeler, tam olarak, kendi doğrulukları için insanların gerçekten ne yaptığına ya da hatta yapmaları gerektiğine inandıkları şeylere dayanmayan önermelerdir. Eğer etik önermelerin söylediği şey ile insanların yaptığı ya da inandığı şey birbirleriyle bağdaşmıyorsa bu durumda daha başka herhangi bir delile gerek kalmadan şu sonuca varılır: Yanlış [yolda] olanlar insanlardır. İyinin yolunda gidilmesi için gerçekten neyin yapılması gerektiğini yalnızca etik söyleyebilir. İdeal anlamda etik, "evrensel olarak" –yani, bütün zamanlardaki tüm insanlar için geçerli olan– doğru davranışı tanımlayan bir hukuk kodudur; bu, bütün insanlar için iyiyi kötüden ayıran bir koddur. İşte tam da bundan dolayı etik reçetelerin/talimatların telaffuzunun, felsefeciler, eğitimciler ve vaizler gibi özel insanların işi olması gerekiyor. Aynı şekilde bu, bu özel insanları, yani etik uzmanlarını, benimsedikleri (fakat çoğu zaman bunların tam olarak ne olduklarını bile pek bilmeden benimsedikleri) pratik yolları izleyerek hareket eden sıradan insanlar üzerinde bir otorite konumuna getirir. Etik uzmanlarının otoritesi aynı anda hem yasamasal hem de yargısaldır. Uzmanlar yasayı ilan ediyorlar ve talimatlara doğru ve sadık bir

biçimde uyulup uyulmadığının değerlendirmesini de yapıyorlar. Bu uzmanlar bunları yapabilme iddiasında bulunuyorlar çünkü kendileri sıradan insanların ulaşamadığı bilgilere sahipler. [Bu bilgilere sahipler] çünkü eski insanların ruhlarıyla konuşuyorlar, kutsal yazınlar üzerinde çalışıyorlar ya da Aklın buyruklarını gün yüzüne çıkarıyorlar.

Sıradan koşullardaki sıradan insanların "etik yeterliliği" hakkındaki alçaltıcı görüş ile uzmanların bu konuda söylediği, söyleyebileceği ya da söylemek isteyeceği şeye peşinen atfedilen otorite en başından şunu varsayıyor: Tek delilleri "insanlar böyle yapıyor" olan tam etik değerlendirmeler "temelli" (yani, emredici ve bağlayıcı) değildir. Hakiki temeller, sıradan insanların yanar-döner alışkanlıklarından ve sağlıksız ve oynak kanaatlerinden daha güçlü ve daha az uçucu olmalıdır. Dahası, bu temeller, günlük yaşamın hayhuylarına mesafeli olmalıdır. Böyle olmalıdır ki, sıradan insanlar kendi sıradan işlerini yürüttükleri [sıradan] yerlerden bunları göremesinler ve uzmanlar tarafından kendilerine söylenmediği, öğretilmediği ya da talim ettirilmediği sürece bunları biliyor numarası yapamasınlar. Sıradan insanların etik yetersizlikleri ile uzmanların etik otoriteleri birbirlerini açıklıyor ve destekliyor. "Tam temelli" bir etik ise bunların her ikisini birden destekliyor.

Şunu hatırlatalım: Etik uzmanını çalışmaya sevk eden şey tam olarak insanların kılavuz ve onaylanma gereksinimi değildir. Çoğu insan (ki bunların arasında, kendi profesyonel uğraşlarından ayrılıp da günlük koşuşturmacalarına dalan etik uzmanlar da vardır) çoğu zaman [kendi davranışının] doğruluğunu onaylayan bir kod ve resmi mühürler olmadan da pekâlâ yaşayabilir. Gerçekten de bunlar kod(lar)a ve bunların onaylamalarına o kadar az gerek duyarlar ki, bunların yokluğunu keşfetme şansları –tıpkı asla kullanmadığımız ev eşyalarının çalındığını fark etmemizde olduğu gibi– çok az olur. Çoğu insan –çoğumuz– çoğu zaman alışkanlıkları ve rutini takip ediyor(uz). Bugün, dün nasıl hareket etmişsek ve çevremizdeki insanlar nasıl hareket ediyorsa öyle hareket ediyoruz. Herhangi bir kişi ya da herhangi bir şey bizi bu "mutat" olanı yapmaktan alıkoymadığı sürece sonsuza dek bunu yapmaya devam edebiliyoruz. Do-

layısıyla aslında tam tersi oluyor: [Yani], bizim sahip olmadığımız söylenen sağlam temeller ve onaylama gereksinimini dile getirmeden ve kendi kurdukları bu temel ve onaylamalar olmadan bizim "devam edemeyeceğimizi" ya da en azından –gerçekten görgülü, *ahlâki* insanların olması gerektiği gibi– devam etmemiz *gerektiği* gibi devam edemeyeceğimizi ısrarla vurgulamadan ve bunu pratikte de göstermeden kendileri olarak –otorite sahibi, başkalarına neleri yapmaları gerektiğini söyleme konumunda olan, yanlış yaptıklarında bunları kınayan ve doğru yapmaya zorlayan uzmanlar olarak– kalamayanlar aslında etik uzmanlarının kendileri. Tekrar etmek gerekirse, önermeler, otorite ve yeterli kaynakların desteğiyle en sonunda doğrulaşma eğiliminde oluyor ve bizi "uzmana bağımlı" yapmayı hedefleyen eğitim meyvesini veriyor: [Ve] biz, er ya da geç, "bilgili insanlar"dan güvenilir rehberlik temin etme arayışına giriyoruz. Kendi yargımıza güvenmeyi bıraktığımız an yanlış yolda olma korkusuna tutuluyoruz. Günah diyoruz, suç diyoruz ya da utanç diyoruz; fakat ne dersek diyelim, bizi yeniden kesinliğin rahatına çekecek bir uzman yardımına gereksinim duyuyoruz. İşte uzmanlığa bağımlılık böyle bir korkunun üzerinde büyüyor. Fakat ne zaman ki bu bağımlılık kök salıyor ve yerleşiyor işte o zaman etik uzmanlığa duyulan gereksinim "gün gibi aşikâr" oluyor ve hepsinden de önemlisi kendi kendini üretiyor.

Bunun bir anlamı da şudur: Etik uzmanlar gereksinimi, uzmanların kendi vaatlerini yerine getirip getiremeyeceklerine çok az bağlıdır (ki tabii bağlıysa). (Tıpkı bizim, hizmetlerinin etkinliği ne olursa olsun, tıp uzmanlarına ihtiyacımızın olduğu gibi.) Bu gereksinim, yalnızca, kişinin böyle bir hizmeti aramadan yaşayamayacağı koşuluna dayanır. Paradoksal olarak, sunulan mallar beklentileri tam olarak karşılayamadığı ve dolayısıyla da bastırmaları düşünülen gereksinimi tatmin edemedikleri sürece bu gereksinim daha da artıyor.

Kaos düşüncesi, diyor Polonyalı kültür sosyoloğu Elzbieta Tarkowska, "yaratılışı öncelleyen belli bir duruma, asal bir duruma; tüm öğelerin akışkanlığı, biçimsizliği, belirlenmezliği, benzerliği ve tamamen karmaşıklığı ile tanımlanan bir duruma" gönderme yapıyor. Kaos durumunda "değişim daimi olduğu" için bu durum "içeridekilere (ve aynı zamanda da bu durumu çalışan ve gözleyenlere) belirsiz, okunamaz ve öngörülemez görünüyor". Burada şunu belirtelim: Tarkowska'mn tanımladığı kaos, içinde her şeyin vuku bulabileceği bir durumdur (tıpkı kaosun zıt anlamlısı olan düzenin, içinde belli olayların pratik olarak dışlandığı, öte yandan da öteki bazı olayların daha olası bir durum olduğu gibi). Kaosta, hiçbir olayın olasılığı başka bir olayınkinden daha fazla değildir; ve böyle olsa bile biz bunu daha önceden söyleyemeyiz. Kaotik varlık –eğer "yapı", tam olarak olasılıkların eşitsiz dağılımı ve olayların rasgele olmayışı anlamına geliyorsa– yapıdan yoksundur. "Kaos" kavramını kültürel çalışmalar sözlüğüne ekleme girişimini izleyen tartışma bağlamında Tarkowska şunu hatırlatıyordu: Sosyal bilimlerin mevcut dili bu eklemeye direniyor; hatta tartışmaya katılanlar "kaos"u (geçici olduğunu umarak) "paradigma krizi" sırasında ortaya çıkan teorik karmaşa ve belirsizlik durumları olarak tanımlamada anlaşsalar bile bu bağlamdaki isteksizliklerini ("kaos" kavramını, insani durumun teorisinin tanımında kullanmaktan ziyade, bu durumun kendisinin tanımında kullanmada akıldan çok sezgilerini kullandıklarını) gösteriyorlardı. Bilginler arasındaki bu tartışmaya katılanlar, toplumsal gerçekliğin "re'sen kaotik" olarak temsiline direnişlerinde, bizim dilimizle terbiye edilen ve dünyanın ayrımsanabilir doğasını, farklılaşmasını, sınıflanmasını ve genel "muntazamlığını" varsayan ve ima eden sağduyusal sezgilerle tam bir uyum/anlaşma içinde bulunuyorlardı. Bunlar, kültürün "yeniden yapılan(dırıl)ması" ya da basitçe "dönüşüm"ünden söz etmeyi tercih ediyorlardı. "Nesnel" bir yapısızlık durumu (ki tabii bu düşünülebilir bir şeyse), bunlara, yalnızca yapının geçici olarak zayıflaması –ya da, daha doğrusu, bir düzeni bu düzenin yerini alacak başka bir düzenden

ayıran kısa, dramatik ve gebe an– olarak görünüyordu. [Dolayısıyla da] bunlar için "kaos" yalnızca bir *normdan sapma*, şeylerin normal işleyişinin bozulması –ve nitekim anormal ve olağandışı bir durum, tehlikeli bir durum, bir "kriz" ya da hastalık durumu– idi. Tıpkı "suç" ya da "hastalık" gibi, kaos düşüncesi de ta en başından, hiçbir tanımlama çabasının silemeyeceği bir leke ile yaftalanıyordu.

"İnsanoğlu", diyordu Cornelius Castoriadis 1982'de, "Kaosu kabul edemez, bunu Kaos olarak kabul edemez; Boşluk ile yüzleşemez." İnsanların bunları kabul edememeleri ve bunlarla yüzleşememeleri "açıklanamaz", "anlamlandırılamaz"; başka bir şeyin, bir sebebin sonucu olarak temsil edilen bu durumun kendisi, bütün anlam-yaratma telaşlarının ve tüm açıklama çabalarının kaynağı ve sebebidir ve kendisi anlamsız ve açıklanamazdır. Diyebiliriz ki, bu, saf ve "katıksız" olgunun ta kendisidir: İnsanoğlu, asla tam olarak başarılamadığı için hiç bitmeyen bir Kaos'tan kaçma çabası ile vardır; [ve] toplum, toplumsal kurumlar ve rutinler, toplumsal imgeler ve bunların kompozisyonları, toplumsal yapılar ve bunların yönetsel ilkeleri, bütün bunlar işte bu hiç bitmeyen ve dur-durak bilmeyen kaçışın façetalarıdır. Diyebiliriz ki, toplum, muazzam ve sürekli bir örtme operasyonudur. Fakat bu kaçışın ortaya çıkarmayı başardığı en iyi şey, üzerini örttüğü Kaos tarafından sürekli olarak parçalanan, yırtılan ve katlanan ince bir düzen naylonudur. Kaos "sürekli olarak iddia edilen içkinliği –verileni, aşina olunanı ve evcilleştirileni– istila ediyor". Ve bu istila, tıpkı "içkinliğin" kendisi gibi, her ne kadar asla tam olarak evcilleştirilmiş bir olay olmasa da günlük ve aşina bir şeydir; ve kendisini "tamamen yeninin ve radikal başkalığın doğuşu" ve "yıkım, yok etme ve ölüm vasıtası" ile gösterir.[1]

Ancak şunu da söyleyebiliriz: Toplum denen örtme operasyonu, Castoriadis'in sözünü ettiği "Kaos", "Boşluk" ve "dipsizlik"in biz

1. Cornelius Castoriadis, "Institution of Society and Religion", çev. David Ames Curtis, *Thesis Eleven*, C. 31 (1993), s. 1-17. Elzbieta Tarkowska'nın bulguları için bkz., "Chaos kulturowy, albo o potrzebie antropologii raz jeszcze", *Kulturowy wymiar przemian spolecznych*, der. Aldona Jawlowska, Marian Kempny ve Elzbieta Tarkowska (Varşova: IfiS Pan, 1993), s. 34-35.

insanlara, kaçmak ve gizlenmek için uğraştığımız asal sahne olarak değil de "verilen"den kopma, bir kesiklik, aslında sağlam olan normallik kayasındaki bir yarık ve varlığın pürüzsüzce akan rutinindeki bir delik olarak görünmesi için genel olarak yeterlidir. Bu bizim yaşamımıza, bir mağlubiyet işareti, bir iflas notası ve gülünç bir kibir ve bunu izleyen çabaların dayanıksızlığının hatırlatıcısı olarak giriyor. Verili olanın rutininin savurduğu vaatler için en korkutucu şey Kaos'tur. Toplum, korkudan bir kaçıştır. Aynı zamanda da bu korkunun üreme zeminidir ve bizi kavrayan pençesi gücünü buradan alıyor.

Doğum ve ölüm, yeninin girişi ve aşinanın çıkışı, düzen aldatmacasındaki, hiçbir çabanın kapatamayacağı iki dev/doymaz deliktir. Giriş ve çıkış arasındaki kısa/dar zaman/mekânda hapsolan ve kendi limitleri arasında seyrettikçe her gün, her iki limitin inatçı olumsallığı ve kaçınılmazlığına toslayan varlık, "önce" ve "sonra"yı kapsayacak şekilde savurduğu anlamları oraya buraya çekemiyor. Bu denetlenmeyen ve gözetlenmeyen *başka yer*'den, bu *varlıktan başka türlü*'den yenilik ve beklenmeyen ortaya çıkıyor ve burada mutat ve evcil olan her şey sonunda batıyor. Anlamlar, anlamsızlık denizindeki adalardır; fakat bu adalar, denizin dibine demir atmayan (tabii eğer denizin dibi varsa), yüzen ve sallanan adalardır. Bu kendi kendine gelişen anlamlılık adaları, kendi demirleri olmadığı için, dışarıdan yardım almaya muhtaçtırlar: Demirin olmadığı bir yerde bir temel gerekiyor. Nietzsche'ye kulak verelim:

> Doğal ölüm her türlü mantıktan bağımsızdır ve gerçekten de irrasyonel bir ölümdür: Burada, kabuğun önemsiz varlığı içerideki özün ne kadar yaşayacağına karar veriyor; dolayısıyla da, gelişmemiş, hastalıklı ve kalın kafalı gardiyan efendi oluyor ve seçkin mahkûmunun öleceği anı işaret ediyor. Doğal ölüm doğanın intiharıdır –başka bir deyişle, en rasyonel varlığın, kendisine iliştirilen en irrasyonel öğe yoluyla yok edilmesidir. Bu, yalnızca dinsel aydınlanma yoluyla tersine çevrilebilir; çünkü o zaman yüce akıl (Tanrı) alt aklın uymak zorunda olduğu kendi buyruklarını veriyor.[2]

2. Friedrich Nietzsche, *Human All-too-human: A Book for Free Spirits*, kısım 2, çev. Paul V. Cohn (Edinburgh: T. W. Foulis, 1991), s. 286-7.

Tanrı'nın gizemli aklı, Kaos'un mantıksızlığını örtüyor. Artık burada varlığın kısa/dar zaman/uzamını yaşanabilir kılmayı hedefleyen ilke, bu zaman/uzamı dayanılmaz kılan sınırların ötesine geçerek bu öteleri yatıştırıyor. Akıl, mantıksal ile saçma arasındaki ateşkesi denetliyor. Kaos'a, kendi zeminsizliğini/dipsizliğini yalanlayan bir ad veriliyor ve Varlık, kendisini, kendi hedefini ve kendi anlamını açıklama zorunluluğundan affediliyor. İnsani düzen asla, gerek kendi varlığını gerekse de sınırlarını açıklamak için kendisinden başka hiçbir şeyden yararlanamayacağını kabul etmeye zorlanmıyor. Toplum, kendisinin yönetmediği şeylerin yönetimini devrettiği sürece, kendi kurallarının geçtiği yerde güvendedir. Hatta bir zaman için bu devretme işini gizli de tutabilir ve kendi yetersizliğini Tanrı'nın kadiri mutlaklığı, kendi kavramazlığını Tanrı'nın alimi mutlaklığı, kendi ölümlülüğünü Tanrı'nın bakiliği ve kendi dargörüşlülüğünü Tanrı'nın her yerde hazır ve nazırlığı olarak maskeleyebilir.

Toplumla din arasındaki bağ hakkında olumsal hiçbir şey yoktur. Bu bağı bir takım tarihsel tesadüf ve seçimlerle açıklamayı sürdürmek boşuna bir çaba olacaktır. Din ve toplum birdir; dinsiz toplum natamamdır ve kendisini hiçbir mahkemede savunamaz. Kendisi anlamsız olsa da bütün anlamların sebebi; kendisi amaçsız olsa da bütün amaçların onaylayıcısı. Bu uyumsuzluğun kanıtını bastırmaya gücü yetmeyen toplum, yazarlıktan ve kendi işlerinden sorumlu olarak mahkeme salonuna sanık olarak çağrıldığında davayı kaybedecektir.

Eğer kişi Boşluk ile yüzleşemiyorsa yapılabilecek en iyi şey bunu göz önünden uzaklaştırmaktır. İşte toplum/dinin başardığı şey tam da budur. Toplumun Tanrı'ya ihtiyacı vardır. En iyisi, "kişisel" bir Tanrı, senin ve benim gibi bir Tanrı, sadece sonsuz olarak daha zengin; senin ve benim yalnızca anlam ve hedefin bir istihzası olarak görebileceğimiz ya da kuşkulanabileceğimiz yerdeki düzen ve anlam ve planı açık seçik gören birisi. Akıl ya da Tarih Yasaları gibi gayri şahsi bir Tanrı ise ancak ikinci –tabii ki uzak bir ikinci– en iyi çözümdür. "Görünmez El" ya da "Aklın Kurnazlığı" ya da "Tarihsel Kaçınılmazlık"; bütün bunlar kişisel bir Tanrı ile çok önemli sıfatlar olan gizemlilik ve açıklanamazlığı paylaşıyorlar. Ancak

bunların gözetlenmemiş ve denetlenmemiş olarak bıraktıkları şeyler, Varlık'ın, Tanrı'yı en başından zorunlu kılan ayrılmaz niteliklerdir: Her şeyden önce, varoluşun, ölümlülüğün, ölümün kısalığı/darlığı; "en rasyonel varlığın en irrasyonel öğeler tarafından yok edilmesi". Bunların vekil olduğu yerde, ölüm bir saldırı, bir meydan okuma ve Saçma'nın yaşamın içine sızdığı bir delik oluyor; anlamlı varoluşun sıcak fakat daracık yuvasında –anlamsızlığın sonsuzluğuna açılan– kapatılamayan bir pencere. Bu "anlamlandırılamadığı" zaman ölüm saklanmalı, kültürel bir gizemler yasası ile bastırılmalı ya da yapısöküme tabi tutulmalıdır;[3] ki bu dayanılamayacak kadar zor bir iştir.

Tanrı'nm yokluğunda ve onun yardımı olmadan, "Boşluk'la yüzleşmemek" kolay değildir. Bu durumda kişinin yüzde gözünü diktiği yer/şey şu acımasız gerçektir: Arthur Schopenhauer'in uzun zaman önce –henüz genç, taşkın ve özgüvenli bir modernlik için– belirttiği gibi, "varoluş sadece tesadüfidir":

> Herhangi birisi neden bu dünyadan başka hiçbir şeyin olmadığı sorusunu sormaya kalkışacak olsa o zaman bu dünya kendiliğinden açıklanamaz; kendi içinde varoluşunun hiçbir temeli ve hiçbir nihai sebebi bulunamaz; kendi rızası için, başka bir deyişle kendi iyiliği için var olduğu gösterilemez.

O halde bu sorunun cevabı nedir?

> Ölüm, yaşamın sonucu, *résumé*'sidir ya da yaşamın ayrıntılarıyla ve parça parça olarak verdiği eğitimi bir kerede veren bir öz: Fenomeni yaşam olan bütün bu mücadele, boş, meyvesiz ve özüyle çelişen ve bir kurtuluşa dönülecek olan bir çabadır.[4]

---

3. Bu çareleri *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*'de (Cambridge, Polity Press, 1992) tanımlamıştım.

4. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, çev. E. F. J. Payne (New York: Dover, 1996), s. 579, 637. Hegel, Schopenhauer için, varlığın nihai boşluğunu –temelsizliğini– gizleme yönündeki tüm çabaların özetidir. Tanrıdan boşalan denetleme koltuğuna Aklı geçirmek için en geniş çaplı ve standartlaştırıcı çabayı gösteren yazar Schopenhauer tarafından "eşi benzeri olmayan bir yüzsüzlükle deli saçması bir sistem derleyen, sıradan, saçma, iğrenç, tiksinç ve cahil bir şarlatan" olarak tanımlanıyor. *Parerga and Paralipomena*, C. 1, çev. E. F. J. Payne (Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 96.

O zaman Schopenhauer'in sesi çölde bir haykırıştı; ya da daha doğrusu, bu tür bir sesin duyulabildiği mekân, Tanrı'nın beceremediği ya da artık icrasına izin verilmeyen bir işi yapabileceğinden emin olan uygarlık tarafından çöl olarak tanımlanıyordu. 19. yy. felsefesi Schopenhauer tarzı içgörüleri başarıyla marjinalize ve aforoz ediyordu. Hegel'in muhteşem optimist ütopyasıyla başlamıştı; bilimciliğe duyulan kayıtsız şartsız güvenle devam etti; ve Nietzsche'nin bir tımarhaneye kapatılmasıyla sona erdi. Bütün bu hülyalı yüzyıl boyunca (ki herhalde bu yüzyılı en iyi simgeleyen şey, uşağına kendisini her sabah şu sözlerle uyandırmasını tembihleyen Kont Saint-Simon'du: "Kalkın, efendi hazretleri, yapılacak büyük işler var") şu umudun sönmesine asla izin verilmedi: Sadece yapılacak olanların yapılmasıyla kalınmayacak aynı zamanda da yapılan şeylerin yapılması gereken *und kann nicht anders* olduğu hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde açığa çıkacaktı. ("Modern zamanlar" –diyor E. M. Cioran– "iki histerikle başladı: Don Quichote ve Luther.")[5] Yukarıda Castoriadis'ten yapılan alıntılardaki görüşlerde bunlara has olan şey bunların yenilikleri değil (Schopenhauer bunları zaten söylemişti) fakat bunların artık marjinal olmamalarıdır. Bir zamanlar azınlığın çıkardığı ihtilaf niteliğindeki şeyler artık bugün hızla bir ortodoksiye dönüşüyor. Bir zamanlar kentin lanetli varoşlarında kulaklara fısıldanan şeyler şimdi artık kentin meydanlarında bağırılıyor. Ve yine bir zamanlar gece karanlığında el altından pazarlanan şeyler bugün artık şaşaalı ışıklarla ışıklandırılan kalabalık mağazalarda açıktan alınıp satılıyor. Ve işte bütün farklılık da bu.

---

5. E. M. Cioran, *The Temptation to Exist*, çev. Richard Howard (Londra: Quartet Books, 1987), s. 35. Bu dönemde, diyor Cioran, "[Avrupa'nın] kuşkuları bile yalnızca tebdili kıyafet etmiş kanaatlerdi" (s. 55). Tıpkı bugünkünün tersine: "Roma'nın ne kendi günahlarına ne de bunların çarelerine artık dayanamayacağını söyleyen eski tarihçi, bizim dönemimizi öngördüğü kadar kendi dönemini tanımlamıyordu." (s. 63)

Artık bugün nihayet "Kaos'un karşısında durabiliyor ve yüzleşiyoruz". Daha önce bunu asla yapmamıştık. Sadece Kaos'la yüzleşmek yeterince caydırıcı ve altüst edici olacaktı. Ancak bu edimin yeniliği –örnek alınacak herhangi bir kılavuzun olmaması– ise bu durumu tamamen cesaret kırıcı yapıyor. İçine atladığımız sular yalnızca derin değil aynı zamanda da ne olduğu belirsiz sular. Bugün biz kavşaklarda bile değiliz: çünkü kavşakların (kavşak) olması için öncelikle yolların olması gerekiyor. Şimdi biz, yolları –var olan ve var olabilecek yolları– kendimizin *yaptığımızı* ve bunu da yalnızca *yürüyerek* yaptığımızı biliyoruz.

Ya da, aynı şeyi felsefeciler ve eğitimcilerin dilinde (fakat henüz vaizlerin, bugün bu sınıftan kalan ne varsa onların dilinde değil) söylemek gerekirse: Varlık için hiçbir temel bulunamadı ve bulunacağa da benzemiyor; ve bu tür temelleri koymak için gösterilen çabaların hiçbiri başarılı olmadı ve olacağa da benzemiyor. Ahlâkın ne sebebi ne de mantığı var. Ahlâki olma zorunluluğu ve ahlâki olmanın anlamı ne gösterilebiliyor ne de mantıksal olarak çıkarımsanabiliyor. Dolayısıyla da ahlâk tıpkı diğer tüm varlıklar gibi ve onlar kadar olumsal bir şeydir: Ahlâkın hiçbir etik temeli yok. Biz artık ahlâki benlikler için etik kılavuz sunamıyoruz, ahlâkı "yasayamıyoruz" ya da bu işe kendimizi daha gayretli ve daha sistematik bir biçimde verdiğimizde böyle bir yetiyi kazanabileceğimizi umamıyoruz. Ve, kendi kendimizi ve dinlemek isteyen herkesi, ahlâk davasının, yalnızca ahlâki benliklerin kendilerininkinden daha güçlü güçler tarafından –ahlâki benliklerin kısa/dar zaman/uzamını hem öncelleyen hem de ardıllayan güçler tarafından– inşa edilen sağlam temeller üzerine kurulduğunda güvende olacağına inandırdığımız için, benliğin neden ahlâki olması gerektiğini ve ahlâki olduğunda ya da olursa onu nasıl tanıyacağımızı kavramayı, imkânsız olmasa da, çok zor görüyoruz.

Etik temellerin *henüz* bulun(a)*ma*dığına ya da *henüz* inşa edil(e)*me*diğine inanmak başka bir şey, etik temellere hiç inanmamak ise tamamen başka bir şeydir. Dostoyevski'nin "Eğer Tanrı

yoksa her şey mübahtır" deyişi, tanrısız (ya da, belki de, "post-tanrısal") düzenin modern banilerinin en derin korkularını haykırıyordu. "Tanrı yoktur"un anlamı şudur: İnsan iradesinden ve insan direnişinden daha güçlü ve insani benlikleri ahlâki olmaya zorlayabilme yetisi olan hiçbir güç yoktur; aynı şekilde, insanların kendi arzuları ve önsezilerinden daha soylu ve güvenilir olan, insanların görgülü, adil ve doğru –ahlâki– gördükleri eylemlerin gerçekten de öyle olduğunu onaylayacak ve bunları saptıkları zaman yanlış yoldan kurtaracak hiçbir otorite yoktur. Eğer böyle bir güç ve böyle bir otorite yoksa o zaman insanlar kendi akıl ve kasları ile baş başa kalıyorlar. Ve bunlar da, felsefeciler ve vaizlerin sürekli vurguladığı gibi, insanları yalnızca günah ve kötülüğe götürüyor ve ilahiyatçıların çok inandırıcı biçimde bize söyledikleri gibi, bunlar doğru davranışa varmak ya da doğru yargıya geçmek için güvenilebilecek şeyler değildir. "Etik olarak temellendirilmemiş ahlâk" diye bir şey yoktur; ve "kendi kendisini temellendiren" ahlâk, çok kaba ve kötü bir biçimde, etik temeli olmayan bir şeydir.

Bir şeyden emin olabiliriz: Kendi temelsizliğini, amaçsızlığını ve sadece kolay kırılır bir dosa tahtası şeklindeki konvansiyonla kapatılan dipsiz uçurumu kabul ve itiraf eden bir toplumda olan ya da olabilecek bir ahlâk sadece *etik olarak temelsiz bir ahlâk* olabilir. Aslında bu denetlenemeyen ve öngörülemeyen bir şeydir ve böyle olacaktır. Bu, *toplumsallığın* işleyişi içinde, insanlar bir araya gelip yeniden ayrılırken, güçlerini birleştirip dağıtırken, anlaşmaya varıp bu anlaşmalarını bozarken, kendilerini bir araya getiren bağ, sadakat ve dayanışmalarını toplayıp bunları yeniden dağıtırken, kendi kendisini inşa ediyor, kendi kendisini bozuyor ve farklı bir biçimde yeniden inşa ediyor. Biz bu kadarını biliyoruz. Fakat geri kalanlar –bütün bunların sonuçları– ise açık olmaktan çok uzak.

Ya da belki de bu ümitsizlik yersiz/temelsizdir, belki de bu bilmemezliğimiz abartılıyor. Şu söylenebilir: Toplumun kendi kendisini kurması yeni değildir fakat sadece "haber"dir; toplum, ta zamanın başlangıcından bu yana, kendi kendisini kurma yoluyla var oldu, *yalnızca biz bunu bilmiyorduk* (ya da, daha doğrusu, biz gözlerimizi bu olgudan uzaklaştırmayı başarmıştık şimdiye dek). Fakat

bu "yalnızca" çok şey ifade ediyor. Castoriadis'in deyimiyle: toplum, sürekli olarak kendi kendisini kurmasının yanında, bir de şimdiye dek hep "kendisini gölgeliyordu". Bu "öz-gölgeleme", öz-kurma olgusunu inkar etme ya da örtmeyi içeriyordu; öyle ki, toplum, kendi öz-yaratımının tortusu ile, dışerksel (heteronomous) bir emrin bir sonucu ya da dışsal şeyler düzeni olarak karşılaşıyordu. Dışerksel bir emri takip etmek, muhtemelen, kişinin kendi test edilmemiş projesini izlemekten daha kolaydır; burada sonuçlar daha kolay taşınabilir, acılara daha kolay dayanılabilir, vicdan azapları daha hafif oluyor ve beceremezlik yarasının üzerine sorumluluk tuzu basılmıyor. (Mahkemeye getirilen ve parmağıyla emri veren "oradakiler"i işaret ederek kendisinin masum olduğunu savunan her suç işleyicisi –dışerksel emirdeki– bu farkı çok iyi bilir.) "Açığa vurulma"nın ıstırabı, ilk olarak ve her şeyden önce, elden çıkarılamayan ve hiç kimsenin talip olmadığı sorumlulukla yüz yüze gelme olgusunun türevidir.

Bu ıstırap, *özerk toplum*un (müşkül) durumudur; bu, yeniden Castoriadis'e kulak vermek gerekirse,

> açıkça kendi kendisini kuran bir toplumdur. Bunun anlamı şudur: Bu [toplum], onlar vasıtasıyla ve onlardan dolayı toplum olarak yaşadığı ve var olduğu anlamların kendi *oeuvre*'ü olduğunu ve bunların ne zorunlu ve ne de olumsal olmadığını biliyor.[6]

Bunun anlamı şudur: Bunlar [anlamlar], ne müzakere edilemeyen şeyler ne de hiçbir yerden ve hiç habersiz ortaya çıkan şeylerdir. Özerk toplum için anlamlar (aynı zamanda da "ahlâki olma"nın anlamları) temelsiz değildir; fakat bunlar, etik felsefecilerinin kastettiği anlamdaki "temeller"den yoksundur. Bunlar hiç kuşkusuz "temelli"dir, fakat bunların temelleri, bunların buldukları anlamlarla

6. Castoriadis, "Institution of Society and Religion". Castoriadis, özerkliğin doğuşunun insanlığın şansı olduğunu söyleyerek yüceltiyor. Sonuçta bunun yerini alan şey bütün dışerklik (heteronomy) varsayımlarının ahenksiz gayri insaniliğidir: "Gerçek Vahiy, bizim kendisinden faydalandığımız vahiydir, bizim toplumumuz tek gerçek toplumdur ya da eşsiz (par excellence) toplumdur, ötekiler gerçekten var değildir, daha aşağıdır, -Hıristiyanlığın Arafında kalan ve var olmayı uman şeylerdir" (a.g.e.).

aynı maddeden yapılmış şeylerdir. Bunlar aynı zamanda da süregiden öz-yaratım sürecinin tortularıdır. Etik ve ahlâk (eğer tabii hala bunları ayırmakta ısrarlıysak) aynı toprakta yetişiyorlar: Ahlâki benlikler kendi etik temellerini "keşfetmiyorlar" fakat (tıpkı kendisini yorumlamak için kullanılan çerçeve ve standartları da kendisi tedarik etmek zorunda olan çağdaş sanat eseri gibi) kendi temellerini kendi kendilerini inşa ederken inşa ediyorlar.

Şimdi isterseniz yeni-görünüşü ile bu dünyayı alın ve içini de normatif olarak düzenlenmemiş ya da az düzenlenmiş, yalnız ve "asosyal" bir Hobbes ya da bir Durkheim azmanı gibi çok bildik bir umacı nüfusuyla doldurun; bu durumda insanlığın geleceği için korkmanın her türlü gerekçesi doğmuş olacaktır. Ya da daha doğrusu, bu, bir kere daha (ve hatta pek çok defalar) tekrarlanmayı hak eden bir olgu için olmasaydı, şöyle olacaktı: Birlikte yaşama biçimimiz, bu önemli işi becermeyi nasıl devam ettirdiğimizi anlamamız kadar değişmedi. Ve dolayısıyla da biz şunu biliyoruz: Tıpkı insani düzenin dışerksel etik temellerinde olduğu gibi, asosyal gulyabani olan bostan korkuluğu da öz-gölgeleyici toplumun bir kurgusudur. (Gerçekten de, bu iki kurgu birbirine muhtaçtı, birbirini üretiyordu ve tıpkı kendi kendisini haklı çıkaran kehanetlerdeki gibi birbirini destekliyordu.) Öz-yaratım işi, tıpkı eskiden olduğu gibi, bugün de hâlâ azap verici zorluktadır fakat bunun eskisinden *daha* zor olması için hiçbir hazır ve açık gerekçe bulunmuyor. Değişen şey şudur: Bugün artık biz, bu işin ne denli zor olduğunu biliyoruz ve bu zorluktan kaçışın kolay bir yolunun bulunup bulunamayacağından kuşkuluyuz: Hiçbir kaçamak ya da kişinin gözlerini kapaması fayda etmeyecektir.

İnsan, Schopenhauer'i "zamanımızın öğretmeni" seçen Max Horkheimer'in yolundan da gidebilir. (Horkheimer 1961'de şunları yazıyordu: "Bugünkü dünyanın, Schopenhauer'inkilerden daha fazla ihtiyaç duyduğu çok az düşünce vardır; [çünkü] bunlar, mutlak ümitsizlik karşısında, bu ümitsizliğe karşı koyabildiği için, diğer tüm düşüncelerden daha fazla ümitle yoğruludur.")

Schopenhauer'in ebedi bir güç olarak kör irade doktrini, eski metafi-

ziğin dünyaya verdiği değerli altın foyasını dünyadan [geri] alıyor. Bu, pozitivizmin tam tersine bir hareketle, negatifi ilan ediyor, düşüncede bunu koruyor ve dolayısıyla da insanlar ve tüm varlıkların paylaştığı dayanışma güdüsünü –kendilerini bırakmayı– ifşa ediyor. Hiçbir ihtiyaç hiçbir biçimde karşılanmıyor. Bunun *bu* dünyada azaltılması dürtüsü, buna bu lanetin tam farkında olarak bakamamak ve bunu durdurma şansı olduğunda bunu tolere edememekten kaynaklanıyor. Çünkü ümitsizlikten, *principium individuationis* bilgisinden ortaya çıkan böyle bir dayanışma ikincildir...

Schopenhauer için ahlâk, merhametsiz ebediliğe karşı geçiciliği savunmaktır.[7]

C. ÖRTÜYÜ ÖRMEK

Modern ruhun en bariz özelliklerinden biri, bu "[kendini] bırakma"yı asla kabul etmemesi ve bir an bile olsa "ümitsizliği" benimsememesiydi. Bu anlamda bu, modern-öncesi, teolojik eğilimli gölgeleme ile aynı çizgideydi. Modern "büyü bozma" her zaman için kısmi oldu: [Yani] eski stratejileri ve yorgun generalleri kötüledi ve reddetti fakat bunların yerini alan genç subayların güçlerini, strateji gereksinimini ve doğru stratejinin en sonunda üretileceği vaadini yüceltti. Tanrısal rahiplerin yerini bilimsel rahipler aldı. Tanrı tarafından ezeli ve ebedi olarak belirlenen toplumun başaramadığı şey(ler)i, kılavuzu ilericilik olan toplum başaracaktı. Nihai başarı konusundaki kuşkular, gayri mükemmel geçmişin eleştirisi olarak yeniden tanımlanıyordu. Dünün zaaf ve yanlışları bu yeni yönetim altında düzeltilecekti; ve ilerici hareketin rahiplerini ezeli ve ebedi Tanrı'nın rahiplerinden ayıran şey bunların kendilerini sürekli yenilemeleriydi. Modern eleştiri, [insanları] "pozitif" programa götürmediği sürece natamamdı; kabul edilebilir tek eleştiri "pozitif" eleştiriydi; eleştiri, ne kadar korkutucu ve şok edici olursa olsun, mutlu bir sonu işaret etmeliydi. Modern eleştiri, enerjisini ve meşruiyetini, bir "çözüm"ün mutlaka bulunacağına, "pozitif" bir prog-

7. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, çev. Matthew O'Connel v.d. (New York: Seabury Press, 1974), s. 83, 82.

ramın kesinlikle mümkün ve hatta zorunlu olduğuna olan sarsılmaz inançtan alıyordu. Geriye doğru bakıldığında, övülen bu modern büyü bozmanın, büyücülerin bayrak yarışında bayrağı taşıdığı görülüyor. Modern büyü bozma, yeni ve tamamen işleyen bir büyü paketini içeren bir paket program olarak doğdu.

Burada artık büyülü formül Tarih ve Akıl'dı: Tarihin Aklı, ya da Aklın eseri olarak Tarih, ya da Aklın, Tarih vasıtasıyla kendini bulan Aklın öz-arılaştırma süreci olarak Tarih. Böyle bir formülde Akıl ve Tarih, birbirinden ayrılmayacak Siyamlı ikizlerdi. Akıl, Tarih olarak, henüz gerçekleşmeyen daimilik olarak, her yerden *başka bir yer* olarak ve her andan *başka bir an* olarak geliyordu. "Akıl", bir fiil gibi davranan ve daima gelecek zamanda kullanılan ilginç bir isimdi; ve kafası tamamen amaçta olan şimdinin Akla itaat etmesi bekleniyordu çünkü bu kendi anlamını, başaracağı düşünülen amaçtan, hizmet ettiği projeden alıyordu. Yönetmek üzere olan Akıl, zamanı bağlayan ve geleceği denetleyen çabaya ortak olacak olan şimdiye anlam katıyordu. Modern anlatı, Jean-François Lyotard'ın sözcükleriyle, kendi meşruiyetini, "kendisinin yaratacağı bir gelecekte, yani icra edilecek bir düşüncede" arıyordu. Öyle görünüyordu ki, ümidin ölümsüzlüğü, hiçbir zaman ulaşılamayan gelecek ile bu geleceği daima daha da yakınlaştıran şimdi arasındaki bastırılamaz gerilim tarafından garanti ediliyordu; yani, "şimdinin tikelliği, olumsallığı ve matlığı ile bunun vaat ettiği geleceğin evrenselliği, öz-belirlenimi ve şeffaflığı"[8] arasındaki gerilim tarafından.

Modernlik, hiç bitmeyen bir amaçları sabitleme çabasıydı: Bu çabaya anlam veren aynı geleceği bağlamaktı. Bu, en sonunda bunun boşuna olmadığının görüleceğinden emin olma ve meşruiyeti, kendisinin *ex post facto* olduğunu peşinen sağlamaya zorlama çabasıydı. Öz-gölgelemenin o eski, modern-öncesi teolojik yorumunun tersine, modern versiyon, değişimi, belirsizliği ve olumsallığı kolaylıkla benimsiyordu: Anlam bulutu içerisine yalnızca *olanı ve*

8. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985* (Paris: Galilée, 1988), s. 36, 47. Tam tersine, diyor Lyotard, "postmodernlik, tarihteki insan-kralların sonudur" (s. 39).

olması gerekeni değil fakat aynı zamanda da *yok olmak üzere olanı* ve dolayısıyla da gözden kaybolmasıyla bulunduğu mekân boşalacağından anlamlandırılamayanı da alıyordu. Modernliğin, varlığın ve aynı zamanda da modern varlığın temelsizliğini örtmeye çalışması *yaratıcı bir yıkım*dı.

"Bir dolu başarıları göz önüne alındığında", diyor Cioran,

> Batı ulusları, tarihi yüceltmede, ona bir anlam ve bir nihailik atfetmede hiçbir zorluk çekmediler. Tarih onlara ait bir şeydi, bunlar onun ajanlarıydı: dolayısıyla da bunun rasyonel bir yolu olmalıydı... Nitekim de bunlar tarihi, sırasıyla, Tanrı'nın, Aklın ve İlerlemenin himayesine koydular.[9]

Kendisine modernlik adını veren Batı uygarlığının yerel hukuku, Batı'nın dünyanın geri kalan bütün bölgelerini sıkıp suyunu çıkardığı evrensel sarmalama sayesinde evrensel olarak tanımlanabiliyor ve kendisini evrensel *hissedebiliyor*: Avrupalıların "*kendi* uygarlıklarını uygarlığın *kendisi*, *kendi* tarihlerini tarihin *kendisi* ve *kendi* bilgilerini bilginin *kendisi* olarak"[10] yansıtmalarını sağlayan şey, bunların tahakkümlerinin küreselliğidir. Algılamayı yaratan perspektifler güç farklılıkları tarafından sabitleniyor. Algılama nesnesi, bunu değiştirme ya da yoldan çıkarma gücünün eziciliği kadar

9. Cioran, *The Temptation to Exist*, s. 48-9. Eğer "bir tanım daima bir mabedin köşetaşı ise", "insanın, artık adına ve rızası için katil olmadığı tanrı gerçekten ölüdür" (E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, çev. Richard Howard (Londra: Quartet Books, 1990), s. 18, 172). Bir uygarlık artık tanımlamaktan, mabetler inşa etmekten, bir tanrı adına katil olmaktan vazgeçip savunma savaşlarına döndüğü zaman – [yani], "Hayat", bu uygarlığın kendisini adadığı değerleri gerçekleştirmenin bir aracı olmanın yerine, "sadece kendisi için var olduğu" zaman – çöküş dönemi başlıyor (s. 111). Bu, mukadderatın anlamı aydınlandığı zaman oluyor; bir bütün olarak dünyayı iyileştirmek için hiçbir şey yapılamıyor, "artık ne kolektif cihatlar ve ne de vatandaşlar var, artık yalnızca kendilerini küçük iddialar/hedefler çılgınlığına bırakan ölgün ve büyüsüz bireyler vardır" (*The Temptation to Exist*, s. 49). [Burada] meyve(ler) daha sulu yapılamıyor; herkes meyve suyunun yarın akacağı konusunda hiçbir kesinlik bulunmuyor; herkes meyveyi son damlasına dek sıkıp suyunu çıkarmak için elinden geleni yapsın. Artık "tarihi olmayan" uygarlıklara, "her koyun kendi bacağından asılır" sonuçlarıyla dolu olan böyle bir mukadderat anlayışı çullanıyor.

10. David E. Klemm, "Two Ways of Avoding Tragedy", *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, der. David Jasper (New York: St Martin's Press, 1993), s. 19.

zayıf ve tesadüfidir. Zirveden bakıldığında, hiyerarşinin en altındaki nesneler minik görünür. Amerika, Avustralya ya da Yeni Zelanda'yı kolonileştiren silahlı öncülerin gözünde, sahiplendikleri bu yeni topraklar bomboştu: Tarihin sıfır noktası, taze bir başlangıç noktası ve yeni bir başlangıç.

Öz-gölgelemenin özellikle modern biçimi, dünyayı bir sınır olarak algılamaktı; modernlik, birincil olarak ve her şeyden önce, bir *sınır uygarlığı*dır. Bu [uygarlık], ancak ve yalnızca vaat ve ümit edilen bir başlangıç mekânı olarak bazı sınırlar var olduğu sürece yaşayabilir; ya da, daha doğrusu, dünyanın, kendisini bir sınır olarak algılamasına –ve tabii hepsinden de önemlisi, böyle muamele edilmesine– izin verdiği sürece. "Batı", diyor Castoriadis, "'arı keyfilik (Willkür)' olarak, henüz niteliklerle doldurulmayı bekleyen 'mutlak boşluk' olarak anlaşılan "mutlak özgürlük düşüncesinin kölesidir".[11] Yapılabilir olan her şey yapılmalıdır. Birincil önemi haiz olan şey *hareket etme yetisi*dir, yoksa hareketin kendisi değil. Hareketin içeriği, hareketin amacı, hareketin sonuçları, bütün bunlar türevdir, ikincildir.

Modern varoluş sadece görünüşte amaç-yönelişlidir. Asıl önemli olan şey, "araca sahip olma"nın türevi olan özgüvendir; çünkü, "Tarih Aklın ilerlemesidir" türü bir öz-gölgelemeyi besleyen şey, kişinin denemeyi (ki, hiçbir başarısızlık mutlak değildir) sürdürebilme güvenidir. Nitekim, kendi öz-bilincinin ve/veya öz-iyileştirici propagandasının tersine, modern uygarlık daima *hareket-yetisi*-yönelişli olagelmiş ve hâlâ da öyledir, yoksa *hareket*-yönelişli değil. Ancak bu yeti, kişinin toplayabileceği araçların ve hammaddenin direnişinin (yani, maddelerin hammadde muamelesi görmeye hazır olmamasının) ortak ürünüydü: kısaca, güç fark(lılığ)ının [ürünüydü]. Şu mantıklı bir önermedir: Batı ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki güç farkının kaldırılması, tarih-, ilerleme- ve proje-yönelişli öz-gölgeleme versiyonunun, modernlik krizinin, postmodernliğin doğuşunun, sadece Varlığın, ezelden belirlenen Düzen ve Anlam tarafından değil de Kaos ve Saçmalık tarafından desteklendiğinin, aynı zamanda da bunun böyle sürüp gideceğinin ve bizim

11. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, der. David Ames Curtis (Oxford University Press, 1991), s. 196-7.

yapabileceğimiz hiçbir şeyin bunu değiştiremeyeceğinin kabul edilmesi yönündeki artan eğilimin temel nedenlerinden birisidir.

D. DELİNMİŞ ÖRTÜ

Modernlik bir zamanlar kendisini *evrensel* görüyordu. Şimdi ise kendisini *küresel* sayıyor. Bu sıfat değişikliğinin arkasında, modern öz-bilinç ve özgüven tarihindeki bir dönüm noktası gizlidir. Evrensel[lik], aklın hâkimiyeti[nde] olmak demekti: Duygulara köleliğin yerine rasyonel varlıkların özerkliğini, hurafe ve cehaletin yerine hakikati, sürüklenen planktonun sıkıntılarının yerine kendi kendisini yaratan ve tamamen gözetlenen tasarım-ürünü-tarihi koyacak olan şeyler düzeni [demekti]. "Küresellik", tersine, sadece herkesin her yerde McDonald's burgerleriyle beslenip TV'de en yeni belgesel dramayı izleyebileceği anlamına geliyor. Evrensellik, gurur duyulan bir projeydi, gerçekleştirilecek Herkülvari bir misyondu. "Küresellik" ise, tam tersine, "dışarıda" olup bitenlere koyun gibi rıza gösterme; "bükemediğin bileği öpeceksin" türü bir öz-teselli nasihati ile şekerlendirilse de, daima kapitülasyonun acılığı ile karışan bir kabullenmedir. Evrensellik, felsefecilerin koltuklarını kabartan bir başarıydı. Küresellik ise, felsefecileri çıplak bırakarak yeniden, evrenselliğin kendilerini kurtarmayı vaat ettiği çöllere sürgün ediyor. David E. Klemm'in sözleri ile:

> Küresel ekonominin rekabetçi sistemine, felsefi söylemi oldukça ilgisiz kılma anlamına gelen bir yasa yerleştiriliyor: Ekonomik çıkarlarınızı maksimuma taşıyın. Bu yasa, hareketi yönlendirme ve kısıtlama normunun rolünü oynuyor ve bunu da hakikate başvurarak değil, yaşamın aktüel sonuçlarını belirleyerek yapıyor. Bizzat bu yasa, bir tür ekonomik Darwinizm çizgisinde, başarılıyı başarısızlıklardan ayırıyor. Hakikate başvurmak bu yasaya meydan okuyamıyor...[12]

Başka bir deyişle, felsefeciler tersi bir durumun geçerli olmasını ne kadar isterlerse istesinler ve Hegel'den Habermas'a kadar, tarih ve

12. Klemm, "Two ways of Avoiding Tragedy", s. 18-9.

modernliğin ve hepsinden de önemlisi modern evresine doğru ilerleyen/olgunlaşan bütün bir tarihin *felsefi* bir mesele olduğu –(Habermas'ın düşündüğü gibi, bunu bilmese ya da kabul etmeyecek olsa bile) felsefenin hakemliğini *bekleyen* bir ödev olduğu– konusunda ne kadar ısrarlı olurlarsa olsunlar, bugün kendi söyledikleri şeylerin çok da önemi yok. Rasyonel düzenin toplumsal adalarının sınırları dışına kovulacak şeyler olan kaos ve olumsallık bütün güçleriyle yeniden aramızdalar. Doğa yasası tarafından değil de yasanmış yasalar tarafından yürütülen Aklın güvenli yuvası bugün bunların idaresinde bulunuyor. Ve hâkimiyet olumsallığın olduğu zaman, bilgeler, yüksek tarih-yapıcılar kürsüsünden sıradan bir iş olan saray vakanüvisliği durumuna düşüyorlar. Bu onur kırıcılığa bir de şaşkınlığı ekleyecek olursak, bu yüksek kürsünün kendisinin, evrenselliken küreselleşmeye kayma (ya da, daha doğrusu, evrenselliğin maskesinin küreselleşme olarak düşürülmesi, ya da evrensellik *projesi*nin küreselleşme *pratiği* olarak küçültülmesi) sürecinden sağ salim çıkıp çıkmadığı hiç de belli değildir. Artık toplum, olumsallığa karşı bir kalkan postuna bürünmüyor. Yabani kendiliğindenlik hayvanını evcilleştirme çabası için yeterince sağlam ve iradeli güçlerin yokluğunda toplumun kendisi kaos mekânına –hepsi de aynı şekilde gıda ve güvenli bir yuva peşinde koşsa da her biri kendi yolunu arayan sürülerin otlağı ve/veya çarpışma alanına– dönüşüyor. Tarihin yerini kronoloji alıyor, ilerlemenin yerine "gelişme" geçiyor ve asla gerçekleşmeyecek olan plan mantığının tahtına olumsallık kuruluyor. Temelsiz ve olumsal varlığı güvenli temellere oturtmayı başaramayanlar felsefeciler değildir. Ancak olan şey şudur: İnşaat malzemeleri bunların elinden alınıyor; daha az hak eden ve daha az güvenilir olan başkalarına verilmek için değil, sadece evrensel akıl rüyalarını yıkılan hayaller ve gerçekleş(tiri-le)meyen vaatler çöplüğüne atmak için.

Yasamacıların rütbe tenziline uğra(tıl)maları siyasal öfkeyi doğuracaktı; yasama sürecinin dağıtılması felsefi ümitsizliği besliyor. Durum yalnızca, hakikat ile güç arasındaki uzun sürmesi umulan evliliğin boşanmayla noktalanması ile kalmadı. Bundan daha kötüsü, felsefecilerin hakikati evlenebileceği bekârlar bulamadı. Yani,

evde kalmak mukadder görünüyor. İşin açığı, kabile reisleri –bugünün isyancıları fakat yarının küçük tiranları– arasında ümitsizce aransa da, felsefecilerin hakikat damadı için diktiği "aydınlanmış despot" elbisesini giymeye istekli görünürde hiç kimse yok. (Yarının tiranları eğiliminde olanlar için Cioran şu uyarıyı yapıyor: "Bir tanım her zaman için bir mabedin köşetaşıdır"; bütün "gözü dönmüşlükler katliamın habercisidir"; "yeni bir inancı benimseyen kişi, kendisi zalimleşene dek zulüm görüyor: hakikat, polis ile çatışmayla başlıyor ve polisin çağrılmasıyla sona eriyor".)[13] Yasama nostaljisinin pençesindeki felsefecilerin postmodernist (postmodern değil) söylemi, sadık bir biçimde, bütün hüsran anlatılarının gündemini takip ediyor. Beklendiği gibi, kinle suçlananlar haberin taşıyıcılarıdır; haberin kendisi ise şiddetle yalanlanır ya da küçümsenerek bir tarafa atılır.

Felsefeciler bunu yaparken, gerçekliği, kendilerinin ilerici tarihin ufku olarak belirlediği yönlendirilen rasyonalitenin standartlarına yetişememekle suçluyorlar. Aslında olan şey şudur: Bir yanlış anlaşılmayla eşgüdümlü ve/veya yönlendirilmiş (evrensel) rasyonaliteye doğru bir ilerleme olarak anlaşılan modernliğin doğuşuyla başlayan süreçler, evrensel rasyonel düzenin önündeki başlıca engele dönüşen pek çok eşgüdümsüz ve öz-yönlendirmeli (yerel, dargörüşlü) rasyonaliteyi doğurdu. Modern serüvenin ufkunda Ulrich Beck'in "risk toplumu" beliriyor; ki bu toplum, en iyi haliyle, zaman içinde dünün yerel, küresel olarak zararlı işlerini sınırlamak için bazı yerel ve küresel olarak riskli inisiyatiflere girişileceğini umabilir.

"Ulaşılamayan ciğer" duygusu sıkça dile getirilen şu düşüncede yankı buluyor: İçinde yaşadığımız çağın başı, "ileri(yi) düşünme" yetisinin tavsaması ve özellikle de ütopyaların solması ile derttedir. Ancak insan merak ediyor: Acaba bu teşhis gerçekten doğru mu? Sakın burada genel bir ad altında sözü edilerek gittikçe yok olmasına ağıt yakılan şey belli bir *tür* ütopya olmasın? Postmodernlik, ümitle yaşama anlamında yeterince moderndir. Modernliğin şamatacı iyimserliğinden çok az şey kaybetti (fakat tabii felsefeciler bu konuda pek böyle değiller; bunlar, eğlence masasının altında çok

13. Cioran, *A Short History of Decay*, s. 18, 4, 74.

daha az yiyecek kırıntısı görüyorlar; "yeni ve iyileştirilmiş" geleceğin özellikle postmodern versiyonunda, *kendi* beceri ve ehliyet türleri için pek bir yer bulamıyorlar). Postmodernliğin de kendi ütopyaları var; fakat bu ütopyalarda, şimdinin her zaman için gayri mükemmel olan gerçeklikleri karşısında sabırsız olan modernliğin körüklediği ütopyalarda aranan ve bulunan şeyler zor bulunur.

Joe Bailey, birbirlerini tamamlayan iki postmodern ütopyayı çok iyi tanımlıyor: Serbest piyasanın harikulade sağaltma yetisi ütopyası ve bir de sonsuz "teknolojik vuruş" kapasitesi ütopyası. Neo-liberal olan ilk ütopya, zenginlik ve mutluluğa giden en kısa ve ucuz yolu bulan, tamamen liberalleştirilmiş ve serbestleştirilmiş piyasa rekabeti cennetinin tasavvurunu yapıyor.

> Aslında toplum, içinde doyurucu toplumsal kurumların kastedilmeden doğduğu doğal bir düzen olarak görülüyor. Müdahale, planlama yoluyla bilinçli tasarım ve toplumsal provizyonun "politizasyonu"; bütün bunlar kendiliğinden bir toplumsal düzenin tehlikeli bozulmaları olarak görülüyor.

Teknolojik olan ikinci ütopya ise

> şunları söylüyor: Toplumdaki toplumsal, siyasal ve hatta ahlâki sorunlar teknolojik bir çözüme açıktır; bütün alanlardaki ilerlemelerin tek garantisi teknolojik değişimdir; ve bugün içinde yaşadığımız toplum, teknolojik kalkınma yoluyla yeni niteliksel iyileşmeler gerçekleştiriyor.

Bailey şu sonuca varıyor:

> Bunlar, kamusal söyleme bir iyimserlik yansıtan önemli ve bana göre, güçlü yeni ütopyalardır. Dahası, bunlar iyimserliği domine ve kolonize ediyor.[14]

Postmodern ütopyalar anarşisttir [ve] yalnızca bazen anarko-sendikalisttir. Bunlar, hakların olduğu fakat yükümlülüklerin olmadığı ve hepsinden önemlisi de yönetici ve *jandarmaların (gens d'armes)* olmadığı, yalnızca aylakça gezinmeyi güvence altına alacak

14. Bkz. Joe Bailey, *Pessimism* (Londra: Routledge, 1988), s. 73, 75, 76.

ve alışveriş çantalarını hırsızlara karşı koruyacak kadar jandarmanın olduğu bir dünya tasarlıyor. Bunlar olmayan aklın hikmetine güveniyorlar. Tasarım ve plana, gelecekteki faydaları için fedakârlığa ve hazzın ertelenmesine karşı duruyorlar; geleceğin denetlenebileceğine, bağlanabileceğine, peşinen çizilen resme uymaya zorlanacağına ve dolayısıyla da kişinin şimdi yaptığı şeyin yarın da önemli olacağına –"sonuçlara gebe olduğuna"– inanıldığından dolayı dünün bütün bu pratik yolları etkin görülüyordu. Postmodern akıl yalnızca tek bir planlamayı tanır: (özünde tam da ailelerin yaratılmasını önlemek yattığı için tam bir Çift Anlamlılık'la, zıt ve ikiyüzlü bir biçimde adlandırılan) "aile planlaması"nı. Bu, "gebeliğin" önlenmesi ve edimin sonuçlarından temizlenmesi ile uğraşan bir planlamadır. Burada yeni aksiyom sanki eskisinin tam tersidir: Yani, geleceği bağlayan aktörler yerine, bu defa gelecek aktörleri bağlıyor, kısıtlıyor ve bastırıyor. Postmodern ütopyaların tasavvur ettiği dünyanın kendiliğindenliği, gelecekten bağımsız olma bağından –dolayısıyla da ilgisiz bir biçimde hareket etme yetisinden– başka gelecekle olan bütün bağları anlamsızlaştırıyor.

Modernliğin iki yüzyıldır iş hayatından defetmek için uğraştığı kaos ve olumsallık şimdi yeniden vizyona girmekle kalmıyor aynı zamanda da buraya (belki de ilk defa olarak bu kadar utanmazca ve bu kadar çok seyircinin karşısına) çıplak, örtüsüz ya da süssüz ve elbise arayacak kadar bile utanmadan çıkıyor. Temelsizlik bugün artık, toplumun var gücüyle telafi etmeye çalıştığı, varlığın suçlu ve utanç verici bir gizi değildir. Tam tersine bu, varlığın güzelliği ve neşesi olarak, gerçek özgürlüğün tek zemini olarak yüceltiliyor. Postmodernlik, modern çağda insanları, bireyler ve kolektif olarak, ideal durumlarına –yani, rasyonalite ve mükemmellik durumuna, rasyonel mükemmellik ve mükemmel rasyonalite durumuna– sokma ödevi ile görevlendirilen ajanları işlerinden azletmek, dağıtmak ve serbest bırakmaktır. Postmodern ütopyalar bizim bu azledilmenin tadını çıkarmamızı, (talepkâr, esneyen ve can sıkıcı) ideallerin teslim oluşunu özgürleşmenin nihai edimi olarak kutlamamızı istiyor.

Kendi temelsizliğine alışmışa benzeyen, bunu hiç de kafasına takmayan ve Kaos'u uzak tutma ödeviyle yükümlü ajanların yoklu-

ğundan çok az endişe duyan bir dünyada, ahlâk, iyilik ve adaletin nasıl olup da ciddi biçimde yükseltileceği hiç de açık değildir. Nitekim, etik felsefesi cesaretini kaybediyor ve eski metinler üzerine bilginlerin getirdiği yorumların büyülü çemberinde kalmayı geleneksel fakat artık gittikçe tehlikeli ve seçkin hale gelen etik yasama ve yargılama işine tercih ediyor. Siyasal yelpazenin hem solu hem de sağındaki mevcut entelektüel takıntıya dikkatle bakan Castoriadis "*literati (aydınlar sınıfı)* arasında korkunç bir ideolojik gerileme" görüyordu.

Tanımlama ve yasama her zaman için, ya açıktan ya da dolaylı olarak, mevcut gerçekliğin bir eleştirisidir. Bugün her ikisi için gösterilen isteksizlik de eleştirel düşüncenin –ve aslında, görüldüğü kadarıyla bugün makul ve mümkün bir alternatiften yoksun kalan toplumdan farklı bir toplum tipi (önerme şöyle dursun) tasavvur etme yetisinin– tamamen yok olması ile çakışıyor ve bu hiç de tesadüf değil. "Dolayısıyla bugünkü dönemi en iyi tanımlayan şey konformizme genel dönüştür" hükmünü veriyor Castoriadis üzgün ve kızgın biçimde. Ancak, hızla solmaya yüz tutan toplumsal ve bireysel özerklik projesinin içine yeni hayat enjekte edilmesini isteyen Castoriadis bile, (doğru bir biçimde) günümüzdeki aydınlar sınıfının ideolojik yoksullaşması ve uyuşukluğu ile suçlanan düşünceden çok farklı olmayan bir gözlemle bitiriyor: "Bugün itibarıyla çok az işareti görülen yeni siyasal hedefler ve yeni insani tutumlar gerekiyor."[15]

15. Cornelius Castoriadis, "The Retreat from Autonomy: Post-modernism as Generalized Conformity", *Thesis Eleven*, no. 31 (1992). Castoriadis'e göre, alternatif tutumlar göstermediği sürece "uzun bir parantezi yaşayıp yaşamadığımıza ya da özde özerklik projesiyle bağlantılı olan ve onunla birlikte belirlenen bir tarih olarak Batı tarihinin sonunun başlangıcına şahit olup olmadığımıza karar vermeye çalışmak saçma olacaktır". Ancak bu entelektüel tereddüt tam da birçok yorumcuyu, taahhütten bu kadar uzak olan Castoriadis tarafından suçlanır kılan şeyin kendisidir. Şöyle bir yorum yapılabilir: Gerçeklik için yasama yapmak, gerçeklik kendisi için yapılan yasamaya doğru uzanmadığı sürece, "özerklik projesi" için mutlaka hayra alamet olmayabilir ve Castoriadis'in aklındaki türden alternatif topluma yol açmayabilir.

Halen bütün kararlı etik taahhütleri solduran ve sakatlayan "kötü baskı"nın sorumlusu olsa bile, bir alternatif karşısındaki genel ve umutsuz körlük öyle görünüyor ki etik usanmışlık ve ihtiyatın sebebi olmaktan çok bunların bir belirtisidir. Etik hakemliğin ketumluğu öyle görünüyor ki daha önceleri işlenen, özellikle modern biçimindeki "Kaos-gate" operasyonunun meziyetleri konusundaki gerçek belirsizlikten kaynaklanıyor. Bu operasyon, çok sayıdaki yerel düzen adasını tesis etmede kesinlikle başarılıydı; fakat ne kaosu sınır dışı (ya da bu anlamda zihin dışı) etmeyi başarabildi ve ne de ümitle beklenen "etik ilerlemeyi" güvenceye alabildi. Düşünülünce fark ediliyor ki, ilaç, tedavi etmesi düşünülen hastalıktan daha alımlı değildir (tabii daha itici değilse). "İnsanoğlunun genel ilerlemesi" her iki anlamda da gerçekleştirilemedi (hem birincil, olumsal ve potansiyel tehlikeli şeyler üzerindeki etkin denetim anlamında hem de toplumsal ve bireysel özerkliğin artırılması anlamında); fakat bunu gerçekleştirme çabaları epeyce zehirli meyve verdi. Düşünen her aklın başına musallat olması gereken soru, bu çabanın zehirli meyveden başka bir şeyler getir*ebilip* getiremeyeceğidir. Bu soruya mantıklı bir cevap verilene dek, [bu] "ideolojik gerileme"nin bir ihtiyat ve sorumluluk meselesinden çok bir ihanet ya da korkaklık meselesi olup olmadığı açıklığa kavuşmayacaktır. Jean-François Lyotard'ın ifade ettiği gibi,

> Bu iki yüzyıldan sonra biz [ilerlemeye] karşı bir hareketi gösteren işaretlere daha duyarlı hale geldik. Bu kanlı yüzyıllardan, ister ekonomik ister siyasal olsun ne liberalizm ne de Marksizmin farklı biçimleri, insanlık suçu suçlamasına maruz kalmadan, doğmadı.

Batı'nın etik güvenini ve öz-haklılığını en çok zayıflatan şey iki kuşkudur.

Birincisi, inatla zihinlere musallat olan, Auschwitz ve Gulagların (tıpkı daha sonra ve epey yakınlardaki –etnik temizlikten tutun da yabancılara karşı el altından yürütülen saldırılara ve oradan

da kamusal alkış alan "yeni ve iyileştirilmiş" göçmenlik-karşıtı ve milliyet yasalarına kadar– pek çok biçimlerde ortaya çıkan yabancılara öfkenin yeniden doğuşu gibi), tipik bir modern uygulama olan "emirle düzenleme"den bir sapma olmaktan ziyade, bunun meşru ürünleri olduğu kuşkusudur: [Bu bağlamda], "evrenselleşme"nin öteki yüzü de bölücülük, baskı ve tahakküme doğru atılan bir adım iken sözde "evrensel" temellerin çoğu zaman ötekiliğe hoşgörüsüzlüğün maskeleri ve Öteki'nin başkalığını örtme lisansları olarak hizmet gördüğü kuşkusu; ya da, başka bir deyişle, insanileş(tir)me projesinin bedelinin daha da gayri insanileştirme olduğu kuşkusu. Bu kuşkunun duyargaları çok derinlere –ve aslında modernlik projesinin ta kalbine– iniyor. [Bununla] sorgulanan şey, rasyonel denetimin artması ile toplumsal ve kişisel özerkliğin artması arasındaki evliliğin, yani modern stratejinin bu can damarının ta en başından yanlış tasarlanıp tasarlanmadığı ve bu evliliğin gerdekle noktalanıp noktalanmayacağıdır.

İkinci kuşku da aynı şekilde özseldir ve bu da modern projenin başka bir esas varsayımını ilgilendiriyor: [Bu varsayıma göre] Modernlik aslında evrensel bir uygarlıktır ve hatta insanlığın uzun ve eziyetli tarihinde küresel pratiğe uyan ilk uygarlıktır. Bu inancın doğal sonucu, dünyanın modern bölgelerinin kendilerini –insanlığın geri kalan bölgelerinin izleyeceği yolu açan bir tür avangard anlamında– "ileri" olarak resmetmeleridir (böyle olunca, yeryüzünün en ücra köşelerindeki "modern-öncesi" yaşam biçimlerinin acımasızca yok edilmeleri *jus cosmopoliticum* tarafından yönlendirilen bir tür Kantçı *civitas gentium* anlamında eşit partnerlerin gerçekten küresel bir birliği –aynı değerler peşinde koşan ve aynı etik ilkeleri paylaşan özgür halklar federasyonu– için yapılan bir uvertür olarak görülebilirdi). [Ne var ki] birbirleriyle çok yakından ilintili olan bu inançların hiçbiri zaman testinden başarıyla geçemedi. Şu yöndeki işaretler gittikçe artıyor: Modern uygarlık, tamamen evrensel olmak şöyle dursun, evrensel uygulama için asla uygun bir şey değildir; bazı yerlerde batmaktan kurtulması için modern uygarlığın öteki yerellikleri kazıması ve yoksullaştırması/güçsüzleştirmesi gerekiyor; ve kendi yuvasındaki düzen-inşası ve kaos-fethi faaliyetle-

rinin atık ürünlerini boca edeceği yerelliklerden yoksun kalırsa modern uygarlık dümenini şaşırabilir. Sözü yeniden Lyotard'a bırakacak olursak:

> İnsanlık iki kısımdır. Bunlardan biri karmaşıklığın meydan okumasıyla karşı karşıyadır; öteki ise hayatta kalmanın eski ve korkunç meydan okumasıyla. Modern projenin başarısızlığının başlıca yüzü belki de budur...
>
> Toplu savaşları, totaliterlikleri, Kuzey'in zenginleri ile Güney'in yoksulluğu arasındaki büyüyen uçurumu, işsizliği ve "yeni yoksul"u mümkün kılan şey ilerlemenin olmaması değil, tam da tersine, –teknobilimsel, sanatsal, ekonomik, siyasal– kalkınmadır...

Lyotard'ın hükmü açık ve suçlayıcı: "Bir bütün olarak insanlığın özgürleşmesi vaadiyle kalkınmayı meşrulaştırmak [bugün artık] imkânsızlaşmıştır."[16] Fakat, bununla birlikte, Harry Truman'ın 1947'de "geri kalmışlığa" karşı açtığı savaşın ardında hayal meyal da olsa yatan şey işte tam da bu "özgürleşme"ydi (ihtiyaçlardan, "düşük hayat standartları"ndan, kıtlıklardan, kişinin gelecekte de yapmak isteyeceğini "yapabilir olmak" yerine toplumun yaptığını yapmaktan özgürleşme). O günden bu yana, dünyanın mevcut "yeryüzü ekonomileri" (ki bugün artık "gelişmiş" yani modern yaşam biçimleri olarak anılıyorlar) çok kötü acılara maruz bırakıldılar. Bunların, basitlik suçlaması, tutumluluk, insani sınırların kabulü ve insanların dışındaki yaşam biçimlerine saygı sınavlarını geçemeyen, çok ince bir dengede bulunan geçimleri bugün artık iflas etmiş bulunuyor; fakat yaşayabilir ve yerel olarak gerçekçi hiçbir alternatif de ortada gözükmüyor. "İleri kesimlerin uzak durduğu ve eski biçimlerden [de] uzaklaştırılan ..." –önüne çıkan her şeyi ve herkesi ezip geçen gerçek bir Giddens silindiri olan– "kalkınma"nın kurbanları "öz yurtlarında sürgün vaziyetindeler."[17] Bu silindirin geçti-

16. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, s. 116, 118, 124, 141.
17. Bkz. Wolfgang Sachs, "Introduction", *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, der. Wolfgang Sachs (Londra, 1992). Ayrıca bu önemli, ateşli fakat düşüncelerin derinlemesine irdelendiği kitaptaki Gustavo Esteva, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Gerald Berthaud ve Ivan Illich'in makalelerine de özellikle bkz. Yine kitabın iyi kavranarak tartışıldığı şu makaleye de bkz. Walter Schwarz, "Beware the Rich Bearing Gifts", *The Guardian*, 11 Temmuz 1992.

ği hiçbir yerde know-how diye bir şey kalmıyor ve bunun yerini beceri kıtlığı alıyor; bir zamanlar *insanların* yaşadığı bu yerlerde artık metalaşmış *işgücü* boy gösteriyor; gelenek hantal bir safra ve maliyetli bir yük oluyor; ortak yararlar az kullanılan kaynaklara, akıl önyargıya ve bilge insanlar da hurafe aktarıcılarına dönüşüyor. [Ancak tabii] bu silindir sadece kendi ivmesiyle hareket etmiyor; bunun hareketi, kendilerini bunun önüne atarak ezilmek isteyen müstakbel kurbanların da yardımıyla gerçekleşiyor. Çoğu zaman insan bunun bir silindir değil de [kendisine kurbanlar adanan bir tanrı olan, ç.n.] bir Moloch olduğunu düşünüyor: Gönüllü kurbanlar neşeyle, şarkı söyleyip danslar ederek göbeğinde bir odun yığını olan bu taş tanrısının ateşine atlıyorlar; ve bu bir başlamaya görsün, ardından bir sürü kurbanın el altından ancak hiç durmayan ateşiyle körükleniyor: Tohum, gübre, böcek ilacı, araç ve motor uzmanları, mühendisleri, müteahhitleri, araştırma enstitülerindeki bilim adamları ve prestij ve şan-şeref peşinde koşan yerel ve kozmopolit siyasetçiler. Böylece silindir asla durdurulamaz görüntüsü veriyor ve yine bu asla durdurulamaz izlenimi ile daha da durdurulamaz oluyor. Hayatta ve zinde kalmak için, ümitsizce, gereksinim duyduğu yeni bakire kanı arayan yeryüzünün modern bölgeleri tarafından neredeyse bir "doğa yasası" olarak "doğallaştırılan" bu "kalkınma"dan kaçış yok gibi görünüyor. Fakat acaba bu "kalkınma" neyi kalkındırıyor?

"Kalkınma" [rejimi] altında en çok "kalkınan" şeyin, insanların yaptıkları şeyler ile hayatta kalmak (bu koşullar altında "hayatta kalmak" artık neyi ifade ediyorsa) için sahip olmak ve kullanmak zorunda oldukları şeyler arasındaki mesafe olduğu söylenebilir. En bariz olan şey şudur: "Kalkınma", insanların, [kendileri] üretmedikleri, denetlemedikleri, görmedikleri ve hatta anlamadıkları şeyler ve olaylara bağımlılığını geliştiriyor. Öteki insanların eylemleri, uzun dalgalar yayıyor ve bu dalgalar kapı eşiklerine ulaştığında, hiçbir yerden ve habersizce gelen ve öngörü, kurnazlık ve ihtiyatla alay eden bir sele ve öteki doğal felaketlere dönüşüyor. Planlamacılar ne kadar inanarak bunların denetlendiğini ya da en azından denetlenebileceğini söylerlerse söylesinler ve şeylerin akışında bir

düzenin olduğunu gördüklerine ne denli kuvvetle inanırlarsa inansınlar, bu değişim, (kalkınmanın "nesneleri" olan) kurbanlar için bütün kapıları ağzına kadar açıyor ve açılan bu kapılardan da bunların muntazam hayatlarına kaos ve olumsallık doluyor. Bunlar [kurbanlar] bir zamanlar evleri olarak gördükleri yerlerde şimdi kendilerini kaybediyorlar. Planlamacılar için büyünün bozulması [olan şey] bunlar için büyüdür; bir zamanların sıcak, şeffaf ve aşina dünyasını şimdi sıkıca saran sersemletici bir gizem. Artık bunlar nasıl devam edeceklerini bilmiyorlar ve artık –kaygan ve sallanan zemini yeterince kavrayamayan– ayaklarına güvenmiyorlar. Dayanaklara –rehberlere, uzmanlara, öğretmenlere, emir vericilere– ihtiyaç duyuyorlar.

Ancak ekonomik ve siyasal anlatılardaki "kalkınma"dan anlaşılan şey bu değildir. Burada kalkınma tüketilen ürün hacmi ile –mal ve hizmetler için olan efektif talebin ölçeği ile– ölçülüyor. Ekonomi bilimi ve siyaset pratiği bağlamında, bu ölçek yükseldikçe kalkınma yaratılıyor. Tipik bir laf kalabalığı uslamlamasında bu, ihtiyaçların tatminindeki artış olarak sunuluyor (Yale Üniversitesi'nden Robert E. Lane'in de işaret ettiği gibi, ortodoks ekonomistler için "herhangi bir şeydeki doyum, bunun, bu şeyin getirebileceği haz ya da sıkıntıdan ya da kişinin zamanını ve çabasını piyasa dışındaki alternatif kullanımlarından bağımsız olarak, yaratılması ile ifşa edilir";[18] öyle ki, şunu söylemeye bile gerek yok: insanlar ihtiyaç duydukları şeyi satın alırlar ve bunu ihtiyaç duyduklarından *dolayı* satın alırlar): Bu, talebi ve kendi müstakbel müşterilerini "satın alan" malları öncelleyen arz sorununu ve tıpkı kendilerini tatmin etmesi düşünülen piyasa malları gibi endüstriyel ürünlere olan ihtiyaçlar sorununu örten bir uslamlamadır. Yukarıdaki eşitliği inanılır –hatta "aşikâr"– kılan ve dile getirilmeyen öncül şudur: Mutluluk, arzuların tatminini izleyen bir şeydir (ki bu, Schopenhauer'den Freud'a kadar bir dizi önemli düşünür tarafından tekrar tekrar itibardan düşürüldüyse de, güçlü sağduyusal kökleri olan bir inançtır). Bir totolojik ve bir de yanlış öncüle dayanan bu sözde-kı-

18. Robert E. Lane, "Why Riches Don't Always Buy Happiness", *The Guardian*, 9 Ağustos 1993.

yasın sonucu şudur: Kalkınma zorunlu, istenir ve etik olarak doğru bir şeydir çünkü insanların mutluluğunu artırıyor; dairesel uslamlamanın başka bir noktasında ise bu sonuç, tekrar tekrar, dünyanın "kalkınmış" bölgelerindeki artan gelir ve ticaret hacmi konusundaki istatistiklerle destekleniyor.

Tatmin olduğu varsayılan insanlar tarafından algılandığı ve tanımlandığı biçimiyle yaşamsal-doyum düzeyi hakkındaki mevcut bulguları araştıran Robert Lane, ortodoks ekonomik akılla tamamen çatışan bir sonuca varıyor:

> İleri ekonomiler üzerine yapılan çalışmalar, tahmin edileceği gibi, şunu gösteriyor: Gelirdeki her 1000 sterlinlik artış ile birlikte gerçekten de mutluluk düzeyi de artıyor; fakat bu yalnızca nüfusun en yoksul %20'si için geçerlidir. Bunun ötesinde, gelir düzeylerindeki artış ile insanların doyumunda hiçbir artış olmuyor... ABD ve İngiltere'de [bu bağlamda] yalnızca çok önemsiz ve kararsız bir ilişki bulunuyor. Zenginler orta sınıflardan ve üst orta sınıflar da alt orta sınıflardan daha mutlu değil. Para eğer mutluluğu satın alıyorsa, yoksulluk ve yoksulluk sınırındaki gelir düzeyleri hariç tutulduğunda, çok az bir miktar satın alıyor ve çoğu zaman da hiç alamıyor.

Artan gelir yalnızca yoksul insanların yaşamına mutluluk katabiliyor. Fakat bütün istatistiklerin de gösterdiği gibi, "kalkınma"nın sonucunda gelirinde çok az artış bekleyenler de zaten bu yoksul insanlardır. Eğer olan bir şey varsa o da bunların düzeylerinin biraz artmasıdır fakat bunların eski ve yeni zenginliklerdeki göreli payları daha da düşüyor. (Ve burada hemen belirtelim ki, yalın/tutumlu varoluşu "maddi yoksunluk" olarak yeniden tanımlayan, dolayısıyla da kendi kendisini meşrulaştırmada kullandığı biçimiyle sosyo-psikolojik "yoksulluk sorununu" çözmekten çok üreten de zaten "kalkınma"nın ta kendisidir.) Daha fazla bir gelirden dolayı mutlulukları artabilen insanlar, kazanımlarını artırma şansı en az olan insanlardır; öte yandan daha fazla kazanan (ve daha fazla harcayan) insanlar ise mutluluklarının arttığını fark edemeyen insanlardır...

Ve son olarak bir de "kuyruğunu yutan yılan" fenomeni var ve bu fenomen, savaş-sonrası yeniden yapılanma boyunca batmayan

büyümenin durma noktasına gelmesiyle ve dünün gönül zenginliğinin hızla etik dilinden ekonomi diline çevrilmesi ve "zıddını üreten" bir biçimde tanımlanması ile iyice gün yüzüne çıkan bir fenomendir. Dünya çapında kalkınma (*herkesi* modern ve mutlu kılma) düşünün, yerel korumacılığın bataklığında, başıboş dolaşan sermayeden daha fazla pay almak için evrensel çapta verilen mücadelede ve ulusal hükümetlerin öteki halkların işlerini çalma ve kendi işsizliklerini başka memleketlerin üzerine yıkma çabalarında, hiçbir iz bırakmadan batacağı beklenebilir. Nereden bakılırsa bakılsın, kalkınma-yoluyla-özgürleşme şeklindeki eski inancı canlandırmak ve kalkınma macerasının/tünelinin ucunda bizi muntazam, rasyonel olarak tasarlanan ve yönetilen bir dünyanın beklediği umudunu yaşatmak için elimizde çok az şey kaldı.

F. ÖRTÜSÜZ KALMIŞ AHLÂK

Modernlik, nereye gittiğini biliyordu ve oraya ulaşmaya kararlıydı. Modern zihin nereye varmak istediğini ve buraya ulaşmak için yapması gereken şeyleri biliyordu. Eğer modernlik kendi kendisini yasama saplantısına sahip idiyse ve modern zihin yasamacı bir zihin idiyse bunun nedeni açgözlülük ya da emperyal iştahlar değil kibir ve özgüvendi. Küresel emperyalizm ve sınırsız oburluk ise sadece, kaosun hüküm sürdüğü bir düzen tasavvur etmek ve bunu da dışarıdan hiçbir yardım almadan kendi kendine ve kendi kararlılığından başka herhangi bir garantisi olmadan yapmak biçimindeki sersemletici işin pragmatik yansımalarıydı. Bu iş için soğukkanlı kafalar ve güçlü eller gerekiyordu. Bu yolda çok şeyin yıkılması gerekiyordu; fakat bu yıkım *yaratıcı* bir *yıkım*dı. Bu hedefe ulaşmak için acımasızca davranmak gerekiyordu; fakat hedefin yüceliği merhameti bir suç ve vicdansızlığı da insanseverlik yapıyordu. Ufukta görünen sağlığın parlaklığı ona ulaşmak için içilecek ilacın acı olmasını gerektiriyordu. Baş döndürücü parlaklıktaki evrensel özgürlük projesini gerçekleştirmek için sıkı bir denetim ve katı kurallar gerekiyordu. Ufukta parıldayan aklın hâkimiyeti vizyonu, aklın nimetlerinin

keyfini çıkarmaya göz koymuş kişilerin akıl güçlerine güvenmeyi men ediyordu.

Yasama saplantısının bütün uygarlıkların bir özelliği olduğu söylenebilir ("bu, yüzyıllardır uygarlaştırılan ve binbir türlü yolu olan bir dünyadır" diye yazıyordu Michael Ondaatje *İngiliz Hasta*'da [*The English Patient*]; bununla anlatılmak istenen şuydu: Bir insan bir uygarlığı, kendi yolunu kendisi çizmekten ziyade çizilen yolları izleyen gezginlerden ve bu gezginlerin izlemesi için açılan yollardan tanır). Fakat *kendisini* uygarlık olarak gören, kendisine bu adı veren ve önünde bulduğu yazgısından bilinçli olarak bir kader yaratan (ve ötekileri yalnızca arkasına dönüp baktığında kendisinin astları olarak tanımlayan ve dolayısıyla da kendi tikelliğini evrensel kip olarak sunan; tıpkı Aydınlanmanın eğitim-saplantılı pedagoglarının kocakarıları ve keşişleri öğretim mesleği tarihindeki selefleri olarak görmeleri gibi) tek [uygarlık] modernliktir. Modernlik kendisini uygarlık olarak, yani, elementleri evcilleştirme ve kendi yaratım çabası olmasa başka türlü olacak olan bir dünya yaratma çabası olarak tanımlıyordu: Bu dünya, yapay bir dünya, sanat eseri bir dünya, tıpkı bütün sanat eserleri gibi kendi temellerini aramak ve kurmak ve savunmak ve korumak zorunda olan bir dünya idi. Öteki uygarlıkların tersine modernlik kendisini yasama –bir meslek ve yükümlülük ve bir hayatta kalma meselesi olarak yasama– halinde yasıyordu.

Yasa, düzen ile kaos arasında, insan varoluşu ile her şeyde özgür olan hayvan arasında, yaşanabilir ve yaşanamayan dünya arasında, anlam ile anlamsızlık arasında duruyordu. Yasa, herkes ve her şey içindi: Aynı zamanda da herkesin herkese yapabileceği her şey içindi. Etik ilkeler için yapılan sonsuz arayış, yasama çılgınlığının bir parçasıydı (beklenen bir parçası, ayrılmaz bir parçasıydı). İnsanlara iyi olanı yapma *yükümlülükleri* söylenmeliydi ve [zaten] bu yükümlülüğü yerine getirmek iyiliğin kendisiydi. Ve insanlar, öğretilmedikleri ya da dürtüklenmedikleri ya da zorlanmadıkları sürece çok zor yapacakları, bu yükümlülük çizgisini izlemeye razı edilmeliydi. Modernlik *Etik Çağı*ydı ve böyle olmak zorundaydı; çünkü başka türlü zaten modernlik olmayacaktı. Tıpkı yasanın bü-

tün düzen(ler)i öncellemesi gibi etik de bütün ahlâkı öncellemeliydi. Ahlâk, etiğin bir ürünüydü. Etik ilkeler üretim araçlarıydı. Etik felsefesi teknoloji ve etik öğreti de ahlâki endüstrinin edimbilgisiydi. Bu [endüstrinin] planlanan ürünü iyilik, ıskarta ya da standartaltı ürünü ise kötülüktü.

Modernliğin savaş naraları, düzenleme ve yaratım idiyse, postmodernliğin şiarı serbestleştirmek ve yeniden kullanıma sokmak (recycling) oldu. İlerleme hikâyesinin çıkarıldığı kılavuz kitaplarının boşta kalan sayfalarını Nietzscheci "ebedi dönüş" üzerindeki düşünümler dolduruyordu. Biz hâlâ gidiyoruz fakat artık nereye gittiğimizi bilmiyoruz. Düz bir hat boyunca mı yoksa dairesel bir yolda mı yürüdüğümüzden emin olamıyoruz. Zaman-uzam kıvrımlarının bir an için unutulabildiği kısa yollar ve kapalı mekânlar haricinde, "ileri" ve "geri" kavramları anlamlarının çoğunu yitirdi. Bugün artık yeni [demek] sadece eskinin yeniden kullanıma sokulmuş hali [demek]tir; eski ise yeniden kullanıma sokulmayı ve yenileştirilmeyi bekliyor. (*Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*'nde göstermeye çalıştığım gibi, ölümlülük –"nihai ölüm", bir daha dönmemecesine ölmek, dönüşsüzlük, telafisizlik– diye bir şey yoktur. Var olan şey sadece gözden kaybolma, geçici olarak unutulmaya geçme –unutulma, yani, gerektiğinde çıkarılmak üzere buzdolabına konma– dır. Ancak ölümlülük olmadığında ölümsüzlük –yani, "ebedilik", daimilik, yaşlanmama ya da tükenmeme– de yoktur. Sadece anlık bir ölümsüzlük, *bir an için* ölümsüzlük vardır. Dolayısıyla da kazanılacak, elde edilecek ve sahiplenilecek pek bir şey yoktur; yazgıya hükmetme, kaosu fethetme, bir günlük ömrü olan şeyi muhafaza etme, geçiciyi daimi kılma çabasını körükleyecek hiçbir şey yok. Ölümsüzlüğün ortadan kaldırılabilir olduğu varsayılmadan ölümlülük de ortadan kaldırılabilir olamaz.) Tarih parçalanıyor; tarih, tıpkı modernliğin doğuşundan önce olduğu gibi bugün bir kere daha, bize yığılarak bir şeyler "inşa etme" sürecinden ziyade, bir olaylar dizisini hatırlatıyor. Şeyler, birbirlerini izlemek ve birbirlerini bağlamak yerine, *sadece vuku buluyor*. Fakat bu defa, modern-öncesi zamanlardakinin tersine, bunların vuku bulmasını *sağlayan* ve olmayan bağlara vekalet eden hiçbir üstün akıl

ya da yüksek güç yok.

Vakalar ve yerelliklerin zaman-uzamında, nesnel hakikatin ve kaya gibi sağlam ilkelerin yerini *phronesis*, pratik know-how ve şeyleri yerinde çözümleme alırken; temeller hakkındaki endişenin yerine hareketi sürdürme yetisi ve evrensel ilkelerin yerine de pratik yollar geçiyor. Bu zaman-uzamda, anlık ve [sadece] o mekân için yapılan yasamalardan başka her türlü yasama beyhudedir. Dolayısıyla da, sırılsıklam nostalji dolu akademi sığınakları dışında etik yasama için hiçbir yer kalmıyor.

Ahlâkı, etik endüstrisinin ana ürünü olarak görmeye alışık olan herkes (yani, ahlâkı bu şekilde düşünmeye alışan hepimiz) için Etik Çağı'nın (yani, *ahlâk yasaması* çağının) sonu ahlâkın [da] sonunun habercisidir. Üretim hatlarının devre dışı bırakılmasıyla mal arzı da hiç kuşkusuz kuruyacaktır. Tanrı buyruğunun bağlarıyla bir arada tutulan bir dünyanın ve bir de Aklın yönetimindeki bir dünyanın ardından şimdi artık insanların kendi uyanıklık ve kurnazlıklarına bırakılan bir insanlar dünyası doğuyor. İnsanlar serbest artık... Serbest erkekler, serbest kadınlar? Ve hayat, yine, çirkin, zalim ve kısa?

Korku yayan bir yasama çağının bizi hazırladığı şey budur. Düzen-inşası stratejisi kaçınılmaz olarak alternatifsiz, benden-sonratufan politikası doğuruyor. Bu, her zaman için *bizim* tipimiz olan bir uygar yaşam ya da barbarlıktır. Bu düzenin yerini alacak olan şey başka bir düzen değil tamamen rasgeleliktir. Dışarısı bir orman ve orman korkutucu ve içinde *yaşanılmaz* [bir mekân] çünkü ormanda *her şey olabilir*. Fakat her şeyin serbest olduğu bu ağza alınamayan korkutuculuk bile, uygar düzenin korku yayan propagandası tarafından "ormanın *yasası*" olarak sunuluyordu. İnşa edilen düzenler ve düzen-inşası çağında, tasavvuru (imkânsız olmasa da) en zor olan şey, "düzen"in olmadığı bir dünyaydı (bu düzen ne kadar sahte, bozuk ya da sapkın olursa olsun); tıpkı kötü öğreticiler olmadan "hurafeler"in ya da isyan liderleri olmadan ihtilafın olmasının düşünülemeyeceği gibi. Ne var ki bugün biz hayal bile edilemeyenle karşı karşıyayız: Herhangi bir yasanmış ilkeler kümesi adına başka bir yasanmış ilkeler kümesinin değil, tam da ilkelerin

yasanmasının sorgulanmasıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Orman yasasından bile yoksun bir orman... Etiksiz bir ahlâk... Bu sadece herhangi bir ahlâkın yerine başka birinin konması düşüncesi değil; hatta yanlış ilkelere ya da evrenselleştirilemeyen, dağbaşına ait en ücra ilkelere dayanan yanlış bir ahlâk türünün promosyonu da değildir. Bizimkisi, ahlâkı *olmayan* bir toplum gibi düşünülemeyen bir düşüncedir.

Yasamacılar yasamanın olmadığı düzenli bir dünyayı hayal [bile] edemezler. Etik yasamacılar ya da vaizler yasanmış bir etiğin olmadığı ahlâki bir dünya düşünemezler. Kendi açılarından bunlar haklıdır. Post-etik ve post-yasama dönemindeki insani durumun ahlâki sorunlarının tasarlanacağı, eklemleneceği ya da tartışılacağı dili tasavvur etmenin ne denli zor olduğu konusunda pek kuşku yok. Böyle bir tasavvur çabasının çok şiddetli bir entelektüel direnişle karşılanacağı daha da açık bir durum.

Ne var ki, sırf "etik yasa olmadan ahlâk [da] olmaz" ilkesinin modern promosyonundan dolayı, *etiğin olmadığı dünya* mecburen *ahlâkın olmadığı bir dünya* görünüyor. Fakat eğer bu promosyonun zihinsel tortularını kaldıracak ve ahlâk ile etik olarak yasanan ahlâk arasına zorla yerleştirilen kimlik işaretini sökecek olursanız karşınıza pekâlâ şöyle bir manzara çıkabilir: Efektif etik yasamanın ortadan kalkmasıyla ahlâk da ortadan kalkmıyor; tam tersine kendine geliyor. Gücün desteğini arkasına alan etik yasanın, ahlâki standartların sallantıdaki gövdesini dağılmaktan koruyan sağlam bir çerçeve olmaktan çok uzak olmanın yanında, bu standartların kendi gerçek boyutlarına kavuşmasını ve hem etik hem de ahlâkın nihai testinden –yani, insanlararası birlikteliği yönlendirme ve yaşatma testinden– geçmesini engelleyen bir kafes olduğu pekâlâ düşünülebilir. Bu çerçeve parçalandığında, bunun tuttuğu ve koruduğu düşünülen içeriğin dağılmaması, tam tersine, artık kendi gücünden başka dayanacağı bir şey kalmayacağı için kendi kendisini sağlamlaştırması da pekâlâ muhtemeldir. Aynı şekilde, etik yasama meselelerine dağıtılacak dikkat ve otorite kalmayınca, bu defa insanlar kendi ahlâki özerkliklerinin (ve dolayısıyla da bunların defedilemez ve koparılamaz ahlâki sorumluluğunun) gerçekliğiyle –bütün çıplaklı-

ğıyla– yüz yüze gelmekte serbest –ve buna zorunlu– olacaklardır. Tıpkı modernliğin tarihe *etik çağı* olarak geçmesi gibi önümüzdeki postmodern dönem de tarihe *ahlâk çağı* olarak geçebilir (sadece –ebilir)...

G. ETİK YASALAR, AHLÂKİ STANDARTLAR

"İyi" ya da "kötü" olarak geçen her şey, diyordu Friedrich Nietzsche, hiyerarşi, üstlük ve astlık, tahakküm ve yönetme ile ilgilidir. Herhangi bir davranış ile iyilik arasında "doğal" ve içkin hiçbir ilişki yoktur (örneğin, "diğerkâm eylemlerle *iyi* sözcüğünün ilintilendirilmesi için *a priori* hiçbir zorunluluk yoktur"); aradaki bağın görülmesi için öncelikle bunun emir ve vaaz edilmesi gerekiyor. Ve bunu da bu bağı emredecek ve bu emrin tutulmasını sağlayacak güçte olanlar yapar:

> *İyi* yargısı iyiliğin yapıldığı insanlarla ortaya çıkmıyor. Tersine, "iyiler"in kendileri, yani soylular, güçlüler, yüksek mevkidekiler ve zihni yüceler, kendilerinin ve kendi eylemlerinin iyi olduğunu, yani en üst mevkiye ait olduğunu, avam, zihni alçaklar ve ayaktakımının karşıtı olduğunu vaaz ediyorlar. Bunlara değerler yaratma ve bunları adlandırma otoritesi veren tek şey *mesafe pathos*'udur...
>
> [Buradaki] temel kavram, her zaman için, hiyerarşik ve sınıfsal anlamdaki *soylu* kavramıdır ve buradan, tarihsel zorunluluk dolayısıyla, zihnin soyluluğunu ve ruhsal farklılığı kapsayan *iyi* kavramı gelişti. Bu gelişmeye sıkı sıkıya bağlı bir gelişme olarak da *sıradan*, *avam* ve *ayaktakımı* nosyonları *kötü* nosyonuna tahvil edildi.[19]

Nietzsche'nin iyi ve kötü hakkındaki ezeli (ve kendisine göre "do-

19. Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, çev. Francis Golffing (New York: Doubleday, 1956), s. 160, 162, 171. Aristokrasinin kendi kendisini doğrulamasının kaygısız kendiliğindenliği, sıradanı küçümsemeyi, bunun öteki ve daha itici yüzünü bile yumuşak fakat yarı-ciddi kılıyor: "Bütün küçümseme(ler)de, kendi nesnesinden tam bir karikatür ve azman yaratmak için çok fazla sıradanlık ve umursamazlık, çok fazla gerçeklere gözünü kapama ve çok fazla içkin bir şen-şakraklık var... Bunlar, bütün kindar insanların yapmaya alışık olduğu gibi, kendi düşmanlarına bakarak yapay bir mutluluk yaratmak zorunda değiller." (s. 171-2)

ğal", içkin ve bozulmamış)[20] aristokratik vizyon üzerine çizdiği resmin, kuralların yarattığı bütün kodifikasyonlara karşı ve bunları sarsan bir etiksiz ahlâk resmi, iyiliğin kendiliğindenliğinin ve kendiliğindenliğin iyiliğinin resmi olduğu söylenebilir... Fakat, hemen belirtelim ki, soylunun özgürlüğü avamın özgürlüksüzlüğüdür; yüksek ve güçlünün kendiliğindenliği, alçak ve güçsüzün yabancı ve denetimdışı kaderi olarak yankılanıyor. Dolayısıyla da "astların ve ayaktakımının" karşı-ahlâkı kurallara sığınıyor: Yani, kurallara, sınırlayıcı ve bağlayıcı kurallara, yaptırım gücü tahakküm altındakilerin güçsüzlüğünü örtecek kurallara sığınıyor. Nietzsche, kurallara bağlı bütün ahlâklarda, bütün etiklerde kölelerin komplosu olduğu kokusunu alıyor. İyi, soylu, güçlü, güzel, mutlu ile tanrıların gözdeleri arasında yapılan aristokratik eşitlemeye meydan okuyarak en sonunda da bu eşitliğin kökünü kazıyan ve ardından da "iyi olanın yalnızca yoksullar ve güçsüzler olduğu; gerçekten kutlu olan [tanrılar tarafından kutsanan] şeyin yalnızca acı çekenler, hastalar ve çirkinler olduğu" karşı inancını üreten şey, diyordu Nietzsche, öfkeli, haset eden ancak güçsüz kölelerin garezidir. Kuralların yönlendirmesinde olan bir ahlâkı icat edenler zayıflar, güçsüzler ve herhangi bir ustalığı olmayan sıradan insanlardır ve bunlar böyle bir ahlâkı, soyluların hakiki ahlâkına karşı bir şahmerdan olarak kullanmayı sürdürüyorlar.[21]

Nietzsche, bütün bir etiği –bütün kural-bağımlı ahlâkı– mazlum

20. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, çev. R.J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968). "[H]atta bir ahlâkçı bireye dönüp "*Sen* şöyle şöyle olmalısın" dediğinde bile kendisini gülünçlükten kurtaramıyor. Birey, geçmişinde ve geleceğinde, var olan ve var olacak olan her şeyi kapsayan bir yasa ve zorunluluğun, yani kaderin bir parçasıdır." (s. 46)

21. Nietzsche'nin analizi, elbette ki, etik tarihin tarafsız bir analizi değildir. Taraflı bir biçimde analiz yapıyor ve bu, kendisinin orijinal, asıl/arı ve aristokratik öz-doğrulama olarak kabul ettiği, kendisine yöneltilen bütün eleştirileri küstah bir biçimde kaba ve alçakça bir *kızgınlık/öfke* (*ressentiment*) olarak göz ardı eden şeyin harabesinden olabildiğince fazla eşya kurtarmaya adanan bir taraflılıktır. *The Anti-Christ*'ta Nietzsche okuyuculara şu tavsiyede bulunuyor: "Kişi, güçte, *küstahlıkta* ve küçümsemede insanoğlunun üzerinde olmalıdır..." Ve ardından da kendi pozitif ahlâkının özeti geliyor: "İyi nedir? [İyi,] güç duygusunu, güçsel iradeyi, bizzat insanın içindeki gücü artıran her şeydir. Kötü nedir? [Kötü,] zayıflıktan kaynaklanan her şeydir. Mutluluk? [Mutluluk,] gücün *artırdığı* duygudur." (*The Anti-Christ*, çev. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 114-5)

ve alt sınıflarla özdeşleştiriyor; çünkü bunların zıttı olan irade ve ruh aristokrasisinin kurallara hiç ihtiyacı olmadığını düşünüyor. Nietzsche'nin aristokrasisi kendi kendisini doğruluyor; "norm"un tesviye edici baskısının saygısızca ve küçümseyici bir biçimde reddi ile kendisi –yani soylu– oluyor. Ancak, Nietzsche'nin soyluluk modeli için prototip oluşturan şey, çitler ve dev duvarlarla etrafından soyutlanan malikâneler ve köşklerdir: Bunlar, düşünce ve pratikte ayaktakımından (*hoi polloi*) tecrit edilen, bunlardan sonsuz derecede uzak, bu iki dünya arasındaki dipsiz hendeği kapatacak köprüler kurmayan ve zaten buna ihtiyaç da duymayan, avam ve sıradan insanlarla iletişime girmeyen ve buna hiç gereksinim duymayan bir sınıftı. Belki de böyle bir aristokrasi kendi karşıtını pratik angajmanlar nesnesi olarak değil de kaygısız ve başıboş düşüncenin arı bir yansıması olarak serbestçe yorumlayabilir –ve bunu da yanlış yorumlama durumunda doğacak sonuçlar konusunda hiçbir korkusu olmadan baştan savma bir biçimde ve düşüncesizce yapabilir– idi.

Bu aristokrasinin yerine geçen modern seçkinlerin böyle bir avantajı yoktu. Bu yeni dönemin ta başından itibaren bu seçkinler sınıfı efendi-köle diyalektiğine kilitlenmiş ve dolayısıyla da kendi ayrıcalıkları için "yığınlar"ın esnekliğine ve bu yığınların kendilerini efendileri olarak görmeye devam etmeleri için bu ayrıcalığı sürdürme gereksiniminin farkında olmaya bağımlı olmuştu. Tıpkı eskinin aristokrasisi gibi modern seçkinler de yöneticiydi. Fakat bunlar, aristokrasinin tersine, kendi hâkimiyetlerini sürdürebilmeleri için aynı zamanda da öğretmen, bekçi ve denetçi/müdür olmak zorundaydılar. Bunların siyasal ve ekonomik *tahakküm*leri ruhsal *hegemonya* ile de desteklenmeliydi. Bunlar bir an olsun yığınların varlığını göz ardı edemezlerdi. Bunları yok saymanın ya da bu konuda yanlış bir yargıda bulunmanın maliyeti çok yüksek olabilir ve bunların sonuçları onarılmaz olabilir ve sonuçta kendilerini [seçkinleri] bitirebilirdi. Modern seçkinler, öyle Nietzscheci elitlerin çocuksu, benmerkezli ve başkalarını yok sayan vurdumduymazlığına yeltenemezler, hakiki ya da farazi oyun oynamaya kalkışamazlardı. Bunların yaşamları bir oyun değildi; keyifleri için oradan ora-

ya dolaşıp duran maceracı şövalyelerin serüvenlerine ya da halk ozanlarının şiirsel fantezilerine hiç benzemiyordu. Modern tahakküm, hiç şakaya gelmeyen, ölümcül derecede ciddi bir mesele ve yüksek beceriler ve daimi konsantrasyon isteyen tam zamanlı bir işti.

Nietzsche'nin aristokrasisi neye gereksinim duyarsa duysun ya da nelere gereksinim duymazsa duymasın, modern zamanlarda kurallara gereksinim duyanlar seçkinler ve mütehakkimler/egemenler idi. Bu kurallar da, katı kurallar, tercihen yoruma açık olmayan kurallar, icrası mümkün kurallar, etkin kurallar [olmalıydı]. Bunların etiğe ihtiyacı vardı; etiğe, yani herkes ve yaşamın her anı için olan kurallardan, hâkimiyet altındaki alanın en ücra köşelerine kadar işleyen, her yerde hazır ve nazır kurallardan oluşan bir koda. Hiçbir şey ve hiç kimse kendi kendisine, tek başına ve şansa bırakılamazdı. [Evet,] egemenler, kendi tahakkümlerini daimileştirmek –intizamsız ve başıboş yığınlardan ortaya çıkan karanlık güçleri kontrol etmek, "yabanileri evcilleştirmek", *mobile vulgus*'u ya da *les classes dangereuses*'ü daima denetim altında tutmak– için böyle kapsamlı şeylere muhtaçlardı. Ancak bütün bunları gerçekleştirebilmek için de, kendi tahakküm düzenlerini –yani, kendi tahakkümlerinde olan ve başka türlü de olmayan bir düzeni– kendi biriciklikleri bağlamında değil de egemenleri egemen ve yönetilenleri de yönetilen kılan ve bunları daima oldukları gibi kalmaya zorlayan bir ilkelerin evrenselliği bağlamında sunacak bir hukuk biçimine ihtiyaçları vardı. Yani bunlar, iyi ve gerçek bir temele dayanan, evrensel ya da evrenselleştirilebilir ve Aklın otoritesine –başka hiçbir melekeye benzemeyen, herhangi bir konuda bir defalığına nihai kararı veren ve bunun ardından da hiçbir temyiz hakkı tanımayan bir melekenin otoritesine– dayanan bir etiğe muhtaçlardı.

Tam tersine, böyle bir ihtiyaç duymayanlar artık yönetilenlerdi. Yönetilenlerin kendi yaşamlarını evrensel ve genelin kabul edebileceği "-meli, -malı"larla açıklama eğilimi zor olacaktı. Artık her zaman için, egemenler tarafında Aklın postulaları olarak çerçevelenen kurallar, yönetilenlerin/ezilenlerin dünyasında zalim güç ve "kör zorunluluk" olarak görülecekti. Bu, yönetilenler için, yüzmek-

ten ziyade dalgalara kapılmak, serbestçe hareket etmekten ziyade itilmek ve seçmekten ziyade "zorunda olmak"tı. Yönetilenler açısından, böyle bir "zorunluluklar" ve "alternatifliksizlikler" kalıbının olup olmaması sorunu ile bu kalıbın rasyonelliği ya da irrasyonelliği sorunu tamamen akademik bir meseledir ve yönetilenlerin de ne böyle akademik bir oyuna düşkünlükleri ne de bunun için zamanları var. Eğer yönetilenler, kendi yaşam deneyimlerini bir başlangıç noktası ve ölçüt olarak alarak, içinde yaşadıkları evren üzerine bir teori geliştirecek olsalardı, ortaya şık bir etik ilkeler ve ahlâki emirler kodu değil, karşı konulamayacak güçler ve hiçbir soruyu gerektirmeyen kaçınılmazlıklardan oluşan arapsaçına dönmüş bir yumak çıkardı.

Kapitalizm dönemi (eğer kapitalizm değilse o zaman totaliterlik dönemi) olarak da ortaya çıkan modern dönemde, "yığınlar"ın, kendi davranışları bu seçim olgusu ile açıklanabilsin diye, "değerler"i seçmesi, benimsemesi ve *izleme*si, pekâlâ, bunların atanmış ve kendi kendilerini atamış ruhsal rehberlerinin bir yanılsaması olabilir. Böyle bir görüş, "yığınlar"a, şimdiye dek sahip oldukları ve bundan sonra da olabileceklerinden daha fazla bir manevra özgürlüğü veriyor. Kaynaklar ve güç konusunda "sıradan" ölçüler ile donatılan "sıradan" insanlar, değerler arasında gerçek bir seçim yapma durumuyla çok az karşılaştılar. Çok önceleri Joseph A. Schumpeter'in de gözlemlediği gibi,

> İster gözde olsun isterse de olmasın, kapitalist performans hakkındaki değer yargılarının çok az önemi vardır. Çünkü insanoğlu seçmekte özgür değildir. Bunun tek sebebi, halk yığınlarının alternatifleri rasyonel olarak karşılaştırma durumunda olmaması ve her zaman için kendilerine söyleneni kabul etmesi değildir. Bunun daha derin bir nedeni var. Ekonomik ve toplumsal şeyler kendi hızlarıyla hareket ediyorlar ve bu hareket sonucunda doğan durumlar bireyler ve grupları kendi istedikleri biçimde davranmaya zorluyor. Bunu da, onların seçme özgürlüklerini yok ederek değil, seçme zihniyetlerini biçimlendirerek ve seçim yapılacak olabilirlikler listesini daraltarak yapıyorlar.[22]

22. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra: George Allen & Unwin, 1976), s. 129-30.

Felsefeciler, eğitimciler ve vaizler için çok korkunç bir olay olan etik yasamanın çökmesi, yaşamın kendileri için "-meli, -malı"lardan değil de "zorunluluklar"dan, yani ilkelerden değil de zorunluluklardan meydana gelen bir zincir olduğu çoğu insan tarafından farkına bile varılmadan gelişen bir olay olabilir. Tıpkı önceleri olduğu gibi, birçok kimse yürümekten çok arkadan itekleniyor; ve yürüseler bile, bir sonraki iteklemenin kendilerini götüreceği yere yürüyorlar. Yine daha önceleri olduğu gibi, oturmaları ve ilkeler üzerine düşünmeleri için pek zamanları olmuyor: [Burada da] oyunun adı hayatta kalma oyunu ve söz konusu hayatta kalma genellikle bir sonraki günbatımına dek ya da ondan sonrakine dek hayatta kalmadır. Şeyler geldikçe içeri alınıyor ve gittikçe unutuluyor. Bu birçok kişi için etik ilkeler yok olmadı; bunlar zaten ilk planda orada değillerdi. Felsefecilerin cesaretlerini yitirmeleri, vaizlerin kakofonisi ve felsefecilerin evrensel hukukunun yerine geçen piyasa öğütleri de çok az şeyi değiştiriyor. İnsanlar daha önceki dönemlerden daha az ahlâki değiller; şimdi yalnızca bir etik/felsefi anlamda –gerçek yaşam pratiğine uygulanması durumunda bunları yüce etik ümitlerin eski dönemlerinde de "gayri ahlâki" kılacak bir anlamda– "gayri ahlâki"ler.

Günlük hayatta kalma mücadelesinin içinde boğulan insanlar, kendi iyi ve kötü anlayışlarını bir etik kod biçiminde kodlama fırsatını asla yakalayamadılar; ayrıca böyle bir gereksinim de duymadılar. Sonuçta ilkeler gelecekle –geleceğin şimdiden ne kadar farklı olması gerektiği ile– ilgilidir. Doğaları itibarıyla ilkeler, doyurulma, giydirilme ve barınma kaygılarından arınmış ve dolayısıyla da bütün zamanını bu tür kaygıları "aşmaya" hasredebilen, özgürleşmiş, "yerinden edilmiş", "yüklerinden kurtulmuş", kendi kendisini kuran ve geliştiren modern bireye çok iyi uyuyor. Aşkınlığın elden çıkmasını önlemek için ilkeler gereklidir. Hayatta kalmak ise, tam tersine, özünde muhafazakârdır. Hayatta kalmanın ufku dünün boyalarıyla çiziliyor. Bugün hayatta kalmanın anlamı, dün kişinin hayatını garanti eden ne varsa onların yitirilmemesidir ve bundan daha fazla bir şey değildir. Hayatta kalma, bir önceki durumdan daha kötüye gitmeyen şeylerle ilgilidir.

Dolayısıyla da, hayatta kalma ödevinin altında ezilen insanların yapabileceği ahlâki yargılar pozitif olmaktan çok negatif olma eğilimindedir: Bunlar, öğütleme değil kınama ve emretme değil de men etme biçiminde olacaktır. Barrington Moore Jr.'ın gözlemlediği gibi, bütün çağlarda avam, ahlâki olarak gündelik olanın yerine koymak istedikleri herhangi olası bir adalet modelinden ziyade *adaletsizlik* deneyimi tarafından harekete sevk edilmiştir. Bu insanlar, günlük ve rutin bir biçimde karşılaşılan sefalet ne kadar ciddi ve gayri insani olursa olsun ve bazı soyut "nesnel" nezaket ilkeleriyle tartıldığında ne kadar "adaletsiz" görülürse görülsün "alışageldikleri" baskıdan *kopuş*u adaletsizlik olarak yaşıyorlardı. Bu, çiftçilerin kendi *Rechtsgewohnenheiten*'leri olarak savunmaya kalkıştıkları, feodal sömürünün çıplak gerçekliğiydi. Ahlâki öfke, geleceğe yönelik mükemmel bir adalet projesi tarafından maskesi düşürülen, ifşa edilen ve kınanan günlük baskı düzeyinin yarattığı hoşnutsuzluk tarafından değil de baskının biraz daha artırılması tarafından destekleniyordu.[23] Axel Honneth, bu –ilkelerden çok işaret taşlarına gönderme yapma eğilimindeki– "popüler ahlâk" görüşü üzerinde şu yorumu yapıyor: Bu, popüler ahlâkın yapısının "ahlâki kınamanın standartları" yoluyla aranması gereksinimini ima ediyor:

> Ezilen yığınların toplumsal etiği, total bir ahlâki düzen hakkında hiçbir düşünce ya da tikel durumlardan bağımsız adil bir toplum projeksiyonu içermiyor; fakat, sezgilerle tanınan ahlâki iddialara verilen zararlara çok duyarlı bir duyum sistemidir... [T]oplumsal adalet bilincinin içsel ahlâkı, toplumsal olaylar ve süreçlerin ahlâki reddi tarafından konulan standartlar temelinde yalnızca dolaylı olarak kavranabilir.[24]

Eğer insan Barrington Moore'un ufuk açıcı keşfine güvenecek olursa, popüler ahlâk, modern felsefeye göre doğru etiğin hedeflemesi gereken evrensel ilkeler koduna hiçbir zaman benzemedi. Bu-

23. Bkz. Barrington Moore Jr., *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* (Londra: George Allen & Unwin, 1979).
24. Axel Honneth, "Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality", çev. Mitchell G. Ash, *Praxis International*, Nisan 1992.

nun anlamı, "yığınlar"ın ahlâki duygulara ve ahlâki duyarlığa yabancı oldukları ve bunlara ahlâkın öğretilmesi ya da buna zorlanmaları gerektiği anlamına gelmiyor. Fakat bunun anlamı şudur: Bunların sahip olabilecekleri ahlâk, genellikle, iyi-kötü ayrımının dışerksel ilkelerini monte etme yönündeki uzman çabalarıyla ne yükseldi ne de bu çabaların olmamasından dolayı da alçaldı.

Dolayısıyla da, tekrar edelim ki, etik krizi mutlaka bir ahlâk krizinin habercisi değildir. Bundan daha kesin olan şey de "etik çağı"nın sonunun ahlâkın da sonunun geldiğini göstermediğidir. Tersine bir önerme ile inandırıcı bir iddia kurulabilir: "Etik çağı"nın sonu "ahlâk çağı"nın öncüsüdür ve postmodernlik böyle bir çağ olarak görülebilir. [Bu,] ilke peşinde koşan ve evrenselliği teşvik eden etik yasamacı modernlikten mutlaka daha fazla iyi ve daha az kötü üretme anlamında değildir; hatta ahlâki seçimleri basitleştirme ya da ahlâki ikilemlerin başımıza daha az musallat olmasını sağlama anlamında da değildir. Ahlâk hayatını daha kolay kılma, önceki dönemdekilerden daha az ezici ve çıkıntılı garipliklerle karşılaşma anlamında hiç değildir. Postmodernliğin yalnızca bir anlamda bir "ahlâk çağı" olduğu söylenebilir: Bu *"ifşa" sayesinde* –[yani] ahlâki benlik ve ahlâki sorumluluk gerçekliğini sıkıca saran ve örten etik bulutların dağı(tı)lması sayesinde– *ahlâki meselelerle bütün çıplaklıklarıyla, insanların yaşam deneyimlerinden çıktıkları haliyle ve bütün onarılamaz ve kurtarılamaz müphemlikleri ile ahlâki benliklerle karşılaştıkları haliyle yüz yüze gelmek bugün artık –kaçınılmaz olmasa da– mümkündür.*

Paradoksal olarak, hareketler yalnızca artık bugün ahlâki benliklerin gözünde sorumlu seçim meseleleri olarak –nihai anlamda ahlâki vicdan ve sorumluluk meselesi olarak– beliriyor. Bir taraftan, "serbestleştirilmiş" ve parçalanmış postmodern durumu tanımlayan ıraksak, çoğunlukla muhalif sesler ve çatışan ve kayan bağlılıkların çokseslilığı içinde, iyi ile kötü arasındaki bölünmenin ezeli olduğu ve dolayısıyla da herhangi bir eylemi gerçekleştiren bireye sadece o eylem için uygun olan aşikâr etik ilkeyi öğrenmenin ve bunu uygulamanın kaldığı artık inandırıcı değildir. Öte yandan ise, varlığın bariz olumsallığı, yaşam olaylarının anlık oluşu ve toplum-

sal varoluşun her bir yüzü ve bütün yüzlerinin istikrarsızlığı, bir zamanlar –sağlam ve kararlı olduğu dönemlerde– adaletsizliğin, "normal" ve "alışılagelmiş"in ihlalinin ölçüldüğü ölçü aracını sunan ve dolayısıyla da dolaylı bir biçimde popüler ahlâkın istikrarlı ve "nesnel" standartlarını onaylayan "normalliğin" standartlarının hızla değişmesini doğuruyor. Postmodern çağın sakinleri, deyim yerindeyse, kendi ahlâki özerklikleriyle ve dolayısıyla da kendi ahlâki sorumluluklarıyla yüzleşmeye zorlanıyorlar. [Bugün yaşanan] ahlâki acının sebebi budur. Bu aynı zamanda, ahlâki benliklerin şimdiye dek hiç karşılaşmadıkları bir şanstır.

II

Birliktelik biçimleri

Birlikteliğin birçok türü var.

İşlek caddelerin ya da alışveriş merkezlerinin *mobil* birlikteliği var. Teğet geçme, anlık yakınlık ve ayrılık mekânları. Akışkan içerikli mobil bir mekân: Mekân hareket ettikçe biçimler de bu mekânın içine giriyor (ya da emiliyor) ve dışına çıkıyor (atılıyor). Bazı biçimler kendi kendilerine hareket ediyor gibi görünürken bazıları da sadece mobil mekânın hareketiyle hareket ediyor. Yalnızca bazı biçimler yabancılar *–niyetleri olan varlıklar*, niyetleri bilinmese de önemli olan ve bilinmediği *için* önemli olan varlıklar– olarak yoğunlaşma şansına sahiptir. (Önemli olan şey niyetlerin bilinmemesidir, çünkü bu, söz konusu mekânın mobilitesi ve akışkanlığına müdahale edebilir.) Çoğu biçimler asla bu kadar ileri gidemiyor

çünkü kıyısından köşesinden dikkate alınıyor. (Dikkatin kendisi "çevresel kayıt"ta tutulduğu zaman bunun faydası oluyor.) Çevresel biçimler yalnızca mobil mekânın mecrasının dış sınırlarıdır: [Yani,] kaçınılması gereken ya da arada tutulması gereken engeller. Çevik ve ustaca yapılan bir seyrüsefer bütün biçimleri güvenli bir biçimde çevrede tutabilir. Tecrübeli (ve şanslı) bir yaya *hiçkimseyle* karşılaşmadan ve hiçkimsenin gözüne ilişmeden bir yerden öbür yere geçebilir. (Ya dikkatin titiz oluşundan ya da kendileri fazla çıkıntılı olduğu için) yabancılar halini alan çok az biçim, ilerlemeyi *karşılaşmalarla* beziyor: Bir mecra ve bunun kendi ilerlemesi ile biçimlendirdiği uzam yerine şimdi artık iki mecra ve iki (eşgüdümsüz) uzamlama var. Bu tür biçimler artık *davetsiz misafir*e dönüşüyor. Bir yerde durmaları ya da kararlı ve monoton bir şekilde ilerlemeleri bağlamında bunlara güvenilemez. Artık bunların hareketleri peşinen hesaplanamıyor; *tahmin etmek* gerekiyor. Seyrüsefer *risk-yönetimine* dönüşüyor. Cadde türü birliktelikte yabancı, bir engeldir; karşılaşma ise bir başbelası ve gecikme. Caddede [insanların] birbirlerinin *yanında* olmaları kaçınılmazdır. Fakat kişi(ler) birbirleri *ile* olmamak için çok uğraşırlar.

Bu, aynı şekilde insanın, istemediği fakat kaçamadığı bir başka birliktelikte de yapmaya uğraştığı bir şeydir: [Bu birliktelik] tren vagonlarındaki ya da uçak kabinlerindeki ya da bekleme salonlarındaki *istasyon* birlikteliğidir. Burada, birazdan ayrılacaklarını, herkesin kendi yoluna gideceğini ve ondan sonra da asla buluşamayacaklarını bilen yabancılar bir araya geliyorlar; ancak bunlar, ayrılmadan önce burada ve şimdi içinde bulundukları mekânı paylaşmak zorunda olduklarını bilen yabancılar. Ve bu mekânı paylaşmalarının özel herhangi bir "sebebi" yok; yapmak zorunda oldukları şeyin kendilerinin fiziksel olarak birbirlerine yakın olmalarını gerektirdiği için de bir arada bulunmuyorlar. Yabancılar arasındaki yabancıların hiçbiri gerçekten içlerindeki herhangi bir yabancının varlığına gereksinim duymuyor. Bu varlık, nereden bakarsanız bakın, tamamen tesadüfi, rastlantısal ve plansızdır. Eğer diğer tüm yabancılar bir anda bu mekândan kaybolacak olsalar ya da ilk anda zaten oraya gelmemiş olsalar, kişinin kendisinin orada bulunuş

amacı en ufak bir zarara uğramayacaktır. Evet doğru, ötekiler (bir karşılaşmayı dayatmadıkları, görünmezliği reddederek can sıkıcı hale gelmedikleri sürece) engel değildir; fakat bunların faydası da yoktur. Burası, canlılığın askıya alındığı ve karşılaşmaların dondurulduğu bir mekândır. Ve biz ne zaman böyle bir istasyon birlikteliği durumunda kalsak, canlılığı askıya almak için elimizden gelen her şeyi yapıyor ve bu yönde bütün hünerlerimizi sergiliyoruz. Nükteli bir tanımlama ile, "bir kafeye girdiğimizde mümkünse yanımızdaki koltuğu/sandalyeyi yağmurluğumuz ve şemsiyemizle dolduruyor, doktorda sıra beklerken sürekli duvarlardaki kızamık afişlerine bakıyoruz... [birileriyle] karşılaşmaktan ve ilgilenmekten başka her şeyi yapıyoruz." Bütün bunlar "yabancılardan uzak durmak" içindir.[1] [Zaten] hünerli tasarımlar da bunun başarılmasına yardım ediyor: Son model vagonlarda, arabalarda ve uçaklarda, yolcuların gözleri, önlerindeki yolcuların enselerine denk gelirken bütün öteki koltuklardaki yolcular gözden ırak düşüyor. Kalabalık mekân boş gibi oluyor ve uzamlama [mekân tasarımı] fiziksel doluluğu ruhsal boşluğa döndürüyor. Bu yöndeki tasarımların iflas ettiği yerlerde ise kişisel mekân boşaltma becerileri imdada yetişiyor: Aşırı kalabalık çağın, insanları birbirinden koparan portatif tecrit aletleri, mesela, bir gazete ya da bir cep kitabıdır. Kişi gözlerini insanlardan kaçırabiliyor, sayfalara gömebiliyor ya da kapatabiliyor. Kulaklara gelince, onlar ayrı bir hikâye. Yolcu-tipi birliktelik suskunluk anlaşması ile serpiliyor ve sesli konuşmalar bu anlaşmanın koruyucu kabuğunu çatlatıyor.

Bir diğer birliktelik ise, bir işyerindeki ya da fabrikadaki ölçülü ve *tavında* birlikteliktir. Bu, kasıtlı bir birlikteliktir; fakat insanları

1. Michael Schluter ve David Lee, *The R Factor* (Londra: Hodder & Stoughton, 1993), s. 15, 14. Askıya alınmış canlılık düzeyinin üzerine çıkma korkusu, bir zamanlar yoğun ilişkilerin mekânı olan derin ve nüfuzlu yerlere ulaşıyor. Yazarların sözleri ile, "ev bile soğuklaşıyor, geniş ailelerin yerini, bireyin arzu ve çıkarlarının tipik bir biçimde grubunkilerin üzerine çıktığı çekirdek aileler ve ayrılmış ebeveyn birimleri alıyor. Mega-toplulukta birbirimizin ayağına basmaktan kurtulamayarak ayrı evlere giriyor ve kapıyı kapatıyoruz; ondan sonra da ayrı odalara girip kapıları kapatıyoruz. Bugün artık evler, aile üyelerinin yan yana ama ayrı ayrı yaşadıkları, çok-amaçlı bir eğlence merkezine dönüşüyor. Artık yalnızca gaz sanayii değil aynı zamanda da bütün bir hayat özelleştiriliyor." (s. 37)

bir araya getiren amaçlar, bunların birlikte olma amaçlarıyla aynı olmayabilir. Bu birlikteliğin amacı ne olursa olsun, birlikte bulunmak bu amaca ulaşmanın koşuludur. Bu amaca ulaşmanın başka herhangi bir yolu olmadığı için bu birlikteliğin amacı, birlikteliğin alması gereken biçimi belirliyor. Fakat bu biçime hizmet etmek ve bunu desteklemek için başka amaçlar –özellikle de toplananları toplanmaya vë birlikteliklerini sürdürmeye iten amaçlar– da gerekiyor. Bu tür bir birliktelik, yapılandırılmış karşılaşmaların bir matrisidir (ve bunlar için bir matristir); bu karşılaşmalar, farklı bir kayıtta tutulması, odakta bulunmaması ya da ilk amaçtan başka amaçlara da açık olması gereken öteki karşılaşmaları aşmaması için normatif olarak düzenlenen, kurallar doğrultusunda yönetilen, önceden çerçevelenen ve tercihen keskin ve kısa olan karşılaşmalardır. Bu ofis-tipi birlikteliğin ustaca tasarımı için yapılandırılmış karşılaşmaların önünün açılması ile yapılandırılmamış karşılaşmaların önünün kesilmesi ödevleri arasında bir dengenin sağlanması, fakat aynı zamanda da –bu iki ödevin başarıyla gerçekleştirilmesi için de birincil bir koşul olan– birlikte-bulunmanın ilgili herkes için cazip kılınması gerekiyor. Bu, en iyi durumlarda [bile] olmayacak bir iştir; çünkü sözü edilen koşul, sürekli olarak, koşulu olduğu ödevlerin temelini sarsıyor: Yapılandırılmış (istenen) karşılaşmalar ile yapılandırılmamış (istenmeyen) karşılaşmalar arasındaki, açıklamalarla sızıntılar arasındaki ve sadakat ile hizipsellik arasındaki ilan edilen karşıtlık ne kadar kesin olursa olsun, bunlar arasındaki sınırları çizmek zor, bu sınırları korumak ise neredeyse imkânsızdır. Çünkü karşılaşmalar, ne kadar parça parça olursa olsun, çok yönlü olarak ve hatta yeterince sıkça tekrarlandığında tamamen bir bütün olarak gelişme eğilimindedir. Ofis-tipi birlikteliğin onsuz zor olduğu süreklilik, aynı zamanda, yalnızca yapılandırılmış karşılaşmalar için düşünülen matrisi, niyet-dışı, kendiliğinden ve "rizomik" gelişen dayanışmalar için bir matrise dönüştürme eğilimindedir.

Bir diğer birliktelik ise, bir protesto yürüyüşündeki, bir futbol maçındaki ya da bir diskodaki *aşikâr* birlikteliktir. Bu, yalnızca araçsal kılığa giren bir birlikteliktir. Dışsal bir gerekçeye yalnızca

bir bahane ya da bir toplanma çağrısı olarak gereksinim duyar çünkü bu birlikteliğin birincil ve her şeyden önceki amacı kendisidir. Bu birlikteliğin amacı birlikte olmak ve kalabalıklar olarak –yani, normal koşullarda bu boyutlarda bir mekânda ikamet etmeyen, sıradan, belirlenmiş ya da gündelik olarak yaşanan yoğunluğu fazlasıyla aşan sayıda insanlar olarak– birlikte olmaktır. Alışılageldikten daha fazla bir fiziksel yoğunluk, benzer bir duyumsal izlenim yoğunluğu yaratıyor: Görüntü ve seslerin aşırılığı, alışılmıştan daha yüksek düzeyde bir duyumsal uyarı; fakat daha da önemlisi –sadece aşırı ses sayesinde değil aynı zamanda da uyarıcının monoton homojenliği (boyna sarılan aynı renk binlerce kaşkol, aynı cıngıl ya da melodiler, binlerce yürekten aynı anda ritimle çıkan aynı sözler, binlerce bedenin aynı anda aynı biçimde kıvrılması) sayesinde aksi takdirde ulaşılamayacak düzeylere ulaşan– *sıkıştırılmış* ve konsantre bir uyarı. Bir kitle, fakat –özel ve bireysel olan her şeyin (yalnızca belli bir süre için bile olsa) susturulabildiği– tektip bir kitle. Bu süre için gündeliğin rutini, kendisinin acı şekeri olan küçük özgürlükler ve büyük bağımlılıklarla, olabilirliklerin günlük tiranlığı ve karar almanın kederli neşesi ile birlikte askıya alınıyor. Başarılı bir aşikâr birliktelik, aşırı uyarma yoluyla uyuşturuyor; esrime (vecd) nirvanaya götürüyor (nirvanaya ulaşıyor ve nirvanayla karışıyor). Bu birlikteliği Nietzsche diyonizyak, Maffesoli ise sefahatsal olarak niteleyecekti. Durkheim ise burada belki de çoktan tarihe karışmış olan mekanik dayanışmanın kolektif ayinini görecekti. Victor Turner bunu, iş günlerinde *societas*'ın dikişleri arasında saklanan *communitas*'a düzenlenen bir tatil gezisine benzetecekti. Fakat ne ad koyarlarsa koysunlar bütün bu insanlar, bu tür bir birlikteliğin genel anlamda bireysellik yükünden kurtulmak ile ilgili olduğunda hemfikir olacaklardı. Görünüşte, çıplak yüzdeki ekşiliğin ifşa edilmesi için maskeler yırtılıyor. Gerçekte ise yüzler, hiçkimsenin olmayan bir kimliğin öne çıkması için, zaten kendi kimliklerinden sıyrılıyorlar. En azından birliktelik süresi için bireysel bir mal olmayan bir kimlik vasıtasıyla aşikâr birliktelik karşılaşmayı ta başından öldürüyor. Çünkü burada kendi benlikleri içinde ötekilerle karşılaşabilecek benlikler bulunmuyor ve dolayısıyla da aşikâr bir-

liktelik karşılaşmanın olmadığı bir uzamdır. Böyle bir birliktelikte insan sıkıcı ve tasalandırıcı, masraflı ve denemesel karşılaşma kumarından uzakta durmayı arıyor ve buluyor ya da aramadan buluyor.

Koyutlanmış birliktelikte (uluslar, ırklar, sınıflar, cinsiyetler ve öteki gölgeli ve muğlak rüya-cemaatlerin kardeşliğinde) ise bunun tam tersi geçerlidir. Fakat hem teorisyenler hem de pratisyenler bu ikincisini yukarıda tanımlanan birliktelik ile çok sık olarak birbirine karıştırıyorlar. Koyutlanmış birliktelik, her zaman için, *yurtsamanın* tahrik ettiği bir imgelemin eseridir. (Yurtsama, Jonathan Matthew Schwartz'ın da işaret ettiği gibi, "nostaljik özlem"den ayrı değerlendirilmesi gereken bir şeydir. Yurtsama, "uzaktayken evi yaşamak"tır; [kişinin] kendisini yurdunda (evinde) hissetmesi, çevresindekileri tanıması ve buraya ait olması yönündeki bir dürtüdür". Ancak hemen belirtelim ki, "yurtsama"nın "yurt"u, "gelecek zamanda hissetmek"tir;[2] tuğla ve harçtan yapılan hiçbir gerçek ev, hatta insan ilişkilerinden sağlamca örülen bir ev bile "yurtsamanın yurdu"nun istediği standartları karşılayamayacaktır. Yurtsama yalnızca yurdun yokluğu ile ilgili değil, aynı zamanda –her ne kadar bilinmeden de olsa– bir yurt bulmanın imkânsızlığı ile de ilgilidir. Bu, umudun sonsuza dek ertelenmesi yoluyla umudun canlı tutulması ile ilgilidir). Evet doğru, gündelik, sıkıcı ve usandırıcı işleri ile, kimliğin inşa mekânı, üzerinde hem aşikâr birlikteliğin hem de koyutlanmış birlikteliğin yetiştiği topraktır. Fakat bu ikisi arasındaki benzerlik burada bitiyor; çünkü bunlardan birinin yapmak istediğini öbürü yıkmak istiyor. Aşikâr birlikteliğin cazibesi katılanlarını karşılaşmalardan kurtarmasıdır. Koyutlanmış birlikteliğin ayartıcılığı ise, daha girişilmeden bile önce tamamlanmışlıkları garanti edilen sıcak karşılaşmalar vaat etmesidir. "[Kendisini] evinde/yurdunda hissetmek" ve "ait olmak", sorunsal olmayan sayısız karşılaşmaya, aynı şekilde doyurucu karşılaşmalara, "ile" olmanın ya da baskıya dönüşen sıcaklığın tehlikelerinden temizlenmiş ötekiler ile ol-

2. Jonathan Matthew Schwartz, *In Defence of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality* (Kobenhavns Universitet Akademisk Forlag, 1989), s. 15, 13, 32.

manın rahatlığına işaret ediyor. Gerçek ve aşina evler, beceriksizce evler ile cezaevleri arasında salınıyor. "Yurtsama"nın "yurt"u/"ev"i, sarkacın cezaevi tarafına yaklaşması durumunda geri dönüş garantisi olan bir evdir. Böyle bir ev, daimi bir mesken rüyasıdır; fakat daimilik bu rüyanın kâbus kısmıdır. "Yurtsama"nm "yurt"u, ayartıcı güçlerini, kendi portatifliğini koruduğu sürece koruyabilir. Gelecek zamanda ikamet etmenin şöyle bir yardımı oluyor: Hüsranla bitmiş karşılaşmalar, umut mahkemesine tanık olarak çağrılmıyor; dava hiçbir zaman mahkemeye getirilmiyor ve asla bir nihai karara varılmadığı için de bunun [davanın] testlerinden hiçbiri *experimentum crucis* statüsü ile ödüllendirilmiyor.

Bir de bir bar/meyhanedeki, bir tatil plajındaki ve bir dans salonundaki *meta*-birliktelik, *matrissel* birliktelik var. Bu, kendi başına, "gerçek şey" için –ipliklerin bir kumaşa dönüştürülebildiği, yalnız hayatların birbirlerine geçirildiği bir dokuma tezgâhı için– bir matris olarak çok da birlikteliğe benzemiyor. Buraya kim gelirse gelsin müstakbel bir dokumacı ya da müstakbel bir ipliktir ve şunu bilir: Etrafta bulunan ötekilerin tamamı, öteki dokumacıların kumaşları için iplik dokumak ve/veya öteki dokumacıların kumaşlarının ipliği olarak hizmet etmek istiyorlar. Meta-birliktelik, karşılaşmalar için bir sahne olarak tasarlanır; ve burada iyi tasarımın ölçüsü karşılaşmaları kolaylaştırmaktır. Burada beklemek, istemekten kaynaklanıyor; birincil önemi olan şey tek başına burada olma olgusudur. Burada, öteki yerlerdeki durumun tersine, şundan emin olabiliriz: [Burada] birliktelik teklifi nezaketsiz ve saygısızca reddedilmeyecektir; her gambit karşılığını bulacaktır; ve bu mekânın konvansiyonunun izin vermediği şeylerden biri de ilerlemelerin küçümsenmesidir. Fakat tabii nihai başarı garanti edilmemektedir. Bununla birlikte kişinin başarı için sahip olması gereken cesaret ve beceri miktarı önemli ölçüde sağlanmaktadır. Çok az bir maliyetle karşılaşmalar sağlanmakta/gerçekleştirilmektedir; bu iyi haber. Bir de kötü haber var: İndirim reyonlarından alınan birçok öteki malda olduğu gibi [burada da] malların dayanıklılığı tam garanti kapsamına girmemekte ve tüketici hakları tam olarak dikkate alınmamaktadır. Tesislerden ayrıldıktan sonra çok az kumaş tek parça halinde

kalabilmektedir; son siparişten sonra ya da tatil sezonunun bitiminin ardından çok az karşılaşma hayatta kalabilmektedir. Meta-birliktelik birincil olarak ve her şeyden önce sonsuz deneylerin, hiç bitmeyen deneme ve yanılmaların vatanıdır; fakat burada yanılmalar ileriki denemeleri önemsizleştirmeyen yanılmalar ve denemeler ise asla sonsuza dek doğruluk aramayan denemelerdir.

Tabii burada sayılan birliktelik biçimleri ideal-tipik biçimlerinde sunuldu. Ve bir de –lütfen dikkate alınız ki– bu sıralama, herhangi tikel bir değişkenin artan ya da azalan değerinin önerdiği herhangi içkin bir mantık ya da tercih sırası ile yapılmadı. Bu sıralamanın tamamen rasgele bir sıralama olduğunu varsaymak daha doğru olacaktır. (Hatta bu listenin bütün birliktelik biçimlerini kapsayıp kapsamadığı da kesin değildir. Hiç kuşku yok ki, okuyucular, yazarın dikkatinden kaçan ya da şu ya da bu nedenden ötürü buraya dahil edilme gereği duyulmayan birliktelik biçimlerini listeye ekleyebilirler.) Özellikle de ardıl modellerin, yükselen ya da alçalan, bizi birlikteliğin "daha fazlası"na, daha "yakın/sıcak" bir birlikteliğe ya da "daha iyi" (bu nasıl ölçülürse ölçülsün) bir birlikteliğe götüren herhangi bir düz hat üzerinde düşünülmemesi gerekiyor. Öte yandan şunun da belirtilmesi gerekiyor: Kendilerine has özellikleri ne olursa olsun, buraya kadar tartışılan birliktelik biçimleri ortak bazı önemli karakteristikleri, belki de ahlâki sonuçları için belirleyici olan ortak karakteristikler taşıyorlar.

A. YANINDA-OLMA, İLE-OLMA, İÇİN-OLMA

Sözü edilen ortak özelliklerin en belirgin olanları şu iki özelliktir: Burada sayılan düzeneklerden her birinde karşılaşmalar (ki tabii karşılaşma oluyorsa) *parçalı* ya da *epizodik*tir ya da iki özellik bir aradadır. Parçalıdırlar çünkü çok-yönlü benliklerin ve bunların çeşitli arzu ve çıkarlarının yalnızca bir kısmı karşılaşma ile ilgilidir; geri kalan kısımlar geçici olarak askıya alınıyor, el altından bir kenara itiliyor ya da açıkça özel dünya olarak tanımlanıyor (yani, burada ve şimdi gerçekleşen karşılaşma ile ilgili olmadığı varsayılı-

yor). Ve epizodiktirler çünkü bu karşılaşmalar sanki hiçbir geçmişleri ve hiçbir gelecekleri yokmuş gibi yaşanıyor. Karşılaşma ile ilgili ne varsa karşılaşmanın süresi içinde yaratılıyor ve yine bu süre içinde tüketiliyor; yani, bu süre içinde başlıyor, gelişiyor ve bitiyor. Her bir karşılaşma, tamamen kendi içinde olup biten ve hatta kendi kendisini yaratıp öldüren bir varlık görüntüsü içinde veriliyor. Karşılaşmanın bu epizodik doğasının en önemli sonucu, sonuç*suz* olmasıdır. Karşılaşmalar, arkalarında süreğen bir karşılıklı haklar ve/veya yükümlülükler mirası bırakmama anlamında *sonuçsal olmama* eğilimindedir. Ya da, en azından, parçalı-epizodik karşılaşmalar sanatının çoğunun amacı, böyle bir mirasın doğmasını engellemektir; [yani] karşılaşmalar, sonuçsal olmama *niyetiyle* oynanan oyunlardır.

Yukarıda sayılan birliktelik biçimlerinin tanımladığı düzeneklerde kişiler birbirlerinin *yanında* konumlanıyor. Bunların birliktelikleri *yanında-olma* kipindedir. Şurası açık ki, kuşbakışı bakıldığında ötekilerin varlığı (ki bu bir yanında var olma bile olsa) önemlidir; hareket alanı boş değildir, burada bulunan kaynakların paylaşılması gerekmektedir ve ötekilerin yaptığı ya da bir şekilde yapabileceği şeyler amaçların fizibilitesini ve olası stratejilerin yelpazesini dolaylı olarak belirliyor. Fakat birliktelik durumunda bulunan insanlar kuş değil, layıkıyla böyle bir kuşbakışı gözlem yapamazlar ve zaten bunun için de çok zamanları bulunmuyor. Bunların birlikteliğinin içinden bakıldığında, öteki kişi-benzeri varlıkların çoğu genel olarak sadece "yanda" görünüyor. Bunlar, kişinin içinde hareket ettiği yerleri süslüyor. Fakat bunlar, pratik anlamda genel olarak, görüntünün kıyısında/çevresinde sadece yanıp sönüyor ya da konumları belirlenir belirlenmez saklanıyor ve göz önünde dikkat çekmeye yetecek kadar kalanlara pek rastlanmıyor. İşte bazı kendilikler, böyle genellikle ayrımsız ve çok kötü boyanmış bir arka perde üzerinden dağınık bir dikkatle ayrımsanıyor ve kişiler –yani, bir karşılaşmanın partnerleri– olarak tanımlanıyor.

Ancak birlikteliğin doğası, çatısı içinde gerçekleşen karşılaşmalara kendi kokusunu veriyor. [Dolayısıyla] karşılaşmalar da, birlik-

teliğin kendisi gibi, parçalı ve epizodik olma eğilimindedir. Seçilen/ayrımsanan ötekiler, yanında-olma kipinden ile-olma kipine geçiyor. Bunlar artık dikkat edilen nesnelerdir. Etkileşimi öncelleyen karşılıklı bağımlılıklar şimdi artık etkileşim sırasında ortaya çıkıyor ve/veya karşılaşma sürecinde tartışılıyor ve değiştiriliyor, görüş alanına giriyor, güncel ilgi kazanıyor ve düşünme ve karar nesnesi haline dönüşüyor. Fakat şunu vurgulamak gerekiyor: Buradaki ilgi sadece günceldir; genel olarak söz konusu ilgiyi/ilgililiği hem yaratan hem de sınırlayan şimdiki bir konu, *ad hoc* bir meseledir. Güncelliğin sınırlayıcı etkisi kendisini her iki tarafa da kazıyor. Benlik, karşılaşmada, şimdiki meselenin istediğinden daha fazla bir biçimde rol alamaz. Aynı şekilde öteki de bu güncel meselenin izin verdiğinden daha fazla bir biçimde ifşa edilemez. İle-olmak, natamam varlıkların, noksan benliklerin bir buluşmasıdır. Böyle bir buluşmada, ifşa etmek gizlemek kadar önemlidir; ilgilenme (angajman) ilgilenmeme ile tamamlanmalıdır; bazı kaynakların kullanımı öbürlerinin kullanımdan çekilmesi ile eşleştirilmelidir. Gerçekten de, ile-olmak tipi karşılaşmanın ana inşa tekniği ifşa ve gizliliğin nöbetleşe birbirinin yerini almasıdır. Tamam(lanmış) benliklerin buluşması –ne parçalı ne de epizodik olmayan bir buluşma– ile karşılaştırıldığında, ile-olmak tipi karşılaşma haklı olarak bir *yanlış(lıkla)*-buluşma olarak adlandırılabilir. Ancak acaba kendisine bakılarak yanlış(lıkla)-buluşmanın noksanlığının ölçüldüğü bu noksan-olmayan buluşma, diğer tüm buluşmaları belirleyen hayali bir ufuk çizgisi görevi gören ve diğer tüm buluşmaları yanlış(lıkla)-buluşmalar olarak yeniden tanımlayan bu tamam-benliklerin-buluşması nedir? Herhalde bu, buraya kadar sayılan tiplerin hiçbirinde bulunacak bir şey değildir. Dolayısıyla bunun ne olduğunu bulmak için, ile-olmak türü karşılaşmalardan *başka* karşılaşmaları içine alan ve doğuran başka bir birlikteliğin olabilirliğini araştırmak gerekiyor.

Mesafeler koymak ve zamanı bölmekle ilgilenmeyen bir birlikteliğin karşılaması gereken koşulları düşünün. Bu birliktelik, *bütün* ve *sürekli*dir ya da bu hale dönüşür ya da böyle olma eğilimindedir. Böyle bir birliktelik, her ne kadar çoğu zaman olana ters düşse de,

şunu varsaymalıdır: Bu [birliktelik], sonsuza dek yaşamaya mahkûmdur; [çünkü] bütünlüğün mümkün olması için zamanın sonsuz olması gerekmektedir. Ayrıca, çoğu durumda yine olana ters olsa da, kendisinin her şeyi kapsadığını varsaymalıdır; çünkü iletişim, ancak tamam/mükemmel varlıklar arasında gerçekten sürekli olabilir. Bu birlikteliğin, kendisinin varsaydığı gibi, pratikte de gerçekten bütün ve sürekli olup olmadığı ayrı bir meseledir; ve bu mesele, nihai olarak asla çözülmeyen, nihai ve dönülmesi imkânsız cevabını asla bulamayan bir meseledir. Ancak burada önemli olan şey, kendisinin böyle (yani, daimi ve cihanşümul) olduğunu varsaymasının zorunlu olduğudur. Ayrıca partnerlerin de birbirleri ile ilişkilerinde bu varsayımın doğruluğunu ve kesinlikle doğru olduğunu –yani, tartışmaya ya da daha fazla teste tabi tutulması gerekmeyen bir varsayım olduğunu– kabul etmeleri gerekmektedir.

Nitekim partnerlerin, birbirleriyle ilişkilerinde ile-olmaktan başka türlü davranmaları gerekiyor. (İnsanın, biraz küçümseyici bir ifadeyle, "*sadece* ile-olmaktan başka türlü" diyesi geliyor; [çünkü] sonuçta aranan "başka türlü bir yol"un –mükemmelliği *bütünlük/tamamlık* anlamında alırsak– "daha tamam/mükemmel" olması gerekiyor.) İşte böyle bir ilişki türü için-olmaktır: Bu, –ile-olma koşulu altında, her karşılaşmanın kendisinden geçici bir kopuş olduğu ve her karşılaşma vakasından sonra partnerlerin kendisine döndüğü (ya da döndürüldüğü) bir temel çizgisi olan– bu parçalanmışlığı tamamen ortadan kaldırıyor. Bu temel çizgisi, ile-olmak türü karşılaşmaların içkin parçalılığı hayatta kaldığı sürece, ne kadar anlık olursa olsun hiçbir tam kopuşun olamayacağı bir çizgidir. İçin-olmak ise, tecritten bütünlüğe doğru bir sıçramadır. Bu, kimlik yükünden kurtulma şeklinde bir mistik rüyası olan bir *bileşim* (füzyon) değil, değerli nitelikleri tamamen içindeki öğelerin başkalık ve kimliklerinin korunmasına bağlı olan bir *alaşım*dır. İçin-olma ilişkisine, Öteki'nin eşsizliğini korumak ve savunmak için girilir. Ve, benlik tarafından kendi ödevi ve sorumluluğu olarak üstlenilen bu koruma, benliğin kendisini –yerine başkasının geçirilememesi anlamında– tam anlamıyla eşsiz kılıyor. Ayrıca Öteki'nin eşsiz öte-

kiliğini savunanların sayısı ne kadar çok olursa olsun, benlik sorumluluktan kurtulamıyor. İşte sıfırdan eşsiz bir benlik yaratan şey, hiç yardım almadan böyle bir ödevin üstlenilmesidir. İçin-olmak, ile-olmanın ötesine geçme (bunu aşma) eylemidir.

Bu aşma, yanında-olma kipinden ile-olma kipine geçişin tersine, düzeneğin *–herhangi bir* düzeneğin, birlikteliğin ampirik olarak verili biçimlerinden birinin– önceden hazırladığı bir imkân olarak sunulmuyor. Bilinen birliktelik biçimlerinin hiçbiri için-olmayı beslemiyor; fakat yine bunların hiçbiri için-olmayı engellemiyor. [Yani] için-olma durumu ile herhangi bir toplumsal düzenek arasında hiçbir nedensellik ilişkisi ve hatta hiçbir "seçici ilişki" bulunmuyor. Dolayısıyla eğer bu ikisi arasında pozitif ya da negatif bir korelasyon bulunacak olursa bunun tesadüfi olduğu düşünülmelidir. İnsan varoluşunda bulunan çok şey ile-olmanın değişik biçimlerini belirliyor ve bunları kaçınılmaz kılıyor. Ancak, bu varoluşun hiçbir öğesi, karşılaştırılabilir hiçbir "determinist" ya da "olasılıkçı" biçimde için-olmanın doğmasına karar vermiyor. İçin-olmak, ile-olmanın bir ürünü, bir uzantısı, bir sonucu, bir sorunu ya da bir meyvesi değildir. Çünkü ile-olmanın dayandığı ve ardıl her bir vakada doğruladığı zamansal ve uzamsal parçalanma, ile-olmanın sahip olduğu kaynak ve stratejilerle onarılamayacak bir şeydir. [Dolayısıyla da] bu, yalnızca bir tarafa atılabilir, göz ardı edilebilir, teğet geçilebilir ve ihmal edilebilir bir şeydir. İçin-olmak, deyim yerindeyse, yalnızca ile-olmanın arkası dönükken gelebilir.

Ayrıca benlik, ile-olma kipinden için-olmaya geçişi planlayamaz, belirleyemez, tasarlayamaz ve hesap edemez de. İçin-olmak yargıdan doğan bir sonuç değildir. Aynı şekilde bir seçim meselesi de değildir. Bu kipe, tercih edildiği için –daha faydalı, daha zevkli, daha makul ya da genel anlamda daha doyurucu olduğu için– girilmez. Hatta, neyin tercih edileceğini ve neyin (diğer tüm şeylerin üzerinde) bir işleve sahip olduğunu ve dolayısıyla da değerli bir nesne olduğunu belirleyen/öncülleyen bir sorun olan, tercih sorununun nasıl belirlenebileceği bile açık değildir. Kişinin seçim ve tercih meselesinin çözümünde kullanabileceği bütün bilgiler, zaten

varlığın parçalılığını önvarsayım olarak alan parçalanmış bir bilgidir; halbuki için-olmak tam da bütünlük ve bölünmezlik ile ilgilidir. İçin-olmanın Akıl mahkemesinde kendisi lehine söyleyebileceği şeyler sınırlıdır çünkü Akıl mahkemesinin başkanı "neden?", "ne için?", "hangi temele dayanarak?", "kimin otoritesi ile?" gibi –için-olmanın, hiçbir iyi cevap veremediği ve için-olmak olduğu için de cevap veremeyeceği– sorular soruyor. İçin-olmak, Aklın bir yüzkarasıdır; Aklın yüzkarasıdır çünkü, gerçekten de, Akıl kendi kendisini doğruluyor ve yargılama ağından kaçan her şeye muhalif olarak ve bunlara karşı mücadele vererek kendi kendisini doğrulamaya devam ediyor. Ve işte için-olmak da bu ağdan kaçan balıkların en büyüğüdür. Bu o denli büyük bir balıktır ki, ağı paramparça ediyor.

Kişi-kişiye bir karşılaşma, diyor Arne Johan Vetlesen (ve bu terimi, benim kullandığım için-olmak ile ya da *yanlış(lıkla)*-buluşmanın karşıtı olarak *buluşma* ile aşağı yukarı eşanlamlı olarak kullanıyor),

> Göz göze gelme, bir yüzle karşılaşan yüz, bir anlık yüklenme/taahhüt olarak ortaya çıkan bir ilişkidir. Fakat bu ilişki ötekilerin hiçbirine benzemez. Bu, öznenin kasıtlılığının bir ürünü değildir. İstenmez ve kendisini, bu ikili yakınlaşmanın yapısının tam ortasındaki bir öğe olarak dayatır.[3]

[Artık] gözler oradan oraya gezinmeyi ve hareketli biçimleri örtmeyi bırakıyor; gözler göz göze geliyor ve öylece kalıyor. Ve bir *taahhüt* filizleniyor; [bu taahhüt] görünüşte hiçbir yerden doğmuyor, öncel bir niyetten, talimattan ve normdan kesinlikle doğmuyor. Taahhüdün doğuşu, bu taahhüdün varlığının emrediciliği kadar ilginçtir. Karşılaşmalar taahhüde gebedir ve bu özel gebeliği önleyici hiçbir yol ortalıkta görünmüyor... Kişinin deneyebileceği tek yol kürtajdır; ya da ikinci bir çare olarak taahhüt yaratan karşılaşmaların özel evlerle, dinsel mekânlarla ya da yetimhanelerle sınırlandırılmasına başvurulabilir.

3. Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgement: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance* (Pennsylvania State University Press, 1993), s. 202.

Bunun azgın ve tehditkâr karşıtı, yani, bu [bir anda] "ateşleme ve ateşlenme", aniden Öteki'ne açılma, hiç hesapta yokken kayıtsız kalamama halinin doğması ve mesafelerin bir anda kapanması; bunlar Akıl tarafından duygusallık, tutku, his ve heyecan olarak adlandırılıyor.

Akıl, tekrar tekrar, bu "ötekileri", "kendileri olarak" ve "kendi içlerinde", sözde özel ve içkin özelliklerine gönderme ile ve dolayısıyla da kendi kimlikleri ile nesnevari varlıklar halinde değerlendirerek tarif etmeye ve tanımlamaya çalışıyor. Ancak bunun pek bir faydası olmuyor çünkü duygusallık-tutku-his-heyecanın tek katı/çekirdek anlamı Aklın hiçe sayılması, küçümsenmesi ve reddidir. Akıl ve duygusallık birbirini tanımlıyor: Tek başına değil fakat karşıtından bağımsız olarak anlam taşıyan şey sadece bunların karşıtıdır. Aklın kural-yönetimli olması için karşıtının, kuralsızlığın ya da duygusallığın gayri akli olması gerekir. Kant, tutkuların (yani, ahlâki yasa –kişisel ve öznel Ben ve Sen güdülerince çürütülemeyecek olan ahlâki yasa– duygusu hariç hiçbir tutkunun) Aklın işine karıştırılmaması gerektiğini, çünkü bunların yargıyı gölgelediğini ve bozduğunu söylerken totoloji yapıyordu: "Duygular" tam da "yargı"yı "bozan" şey neyse odur ve başka bir şey değildir. Eğer Aklın yasamada öne taşıdığı/yücelttiği kural ve normlar insan birlikteliğini tam ve mutlak bir pençe ile sarmış olsaydı o zaman tutku nosyonunu hesaba katmaya pek gerek kalmayacaktı. Ancak Aklın denetimi tamlıktan, insani davranışlar monotonluktan ve insani ilişkiler de öngörülebilirlikten çok uzaktır. İşte duygusallık-tutku-his-heyecan, ne kadar uzun olsa da Aklın kolunun uzanamadığı yerlere açılan bu öngörülemezliğin adıdır. Duygular, Akıl bahçesindeki yabani otlardır; yani, hiç beklenmedik ve uygunsuz noktalarda kendi kendilerine biten bitkiler. Bu noktalar uygunsuzdur çünkü önceden [onlara] tahsis edilmemişlerdir. Orijinal plan açısından bakıldığında bu noktalar rasgeledir ve dolayısıyla da tasarımı baltalıyor; çünkü tasarı, birincil anlamda ve her şeyden önce, rasgeleliğin imkânsızlığı ile ilgilidir.

"Kamusal alan" adında evrensel bir ötekiliği olan ve sürekli olarak bu ötekilik kaosundan bir düzen yaratmak için uğraşan modern-

liğin ta başından beri, tutkular, akıl denetimindeki düzenin "ubi leones"i idi. Bunlar, her defasında Aklın kariyer biyografisine eklenen tamamlanmamış işler gündemine alınan, evcilleştirilecek ve planlanacak şeylerdi. Kamusal alan –yani, birliktelik alanı– *gizliliği* kendisinin karanlık, itici ve utandırıcı yüzü olarak gören) *medenilik* ile yönetilecekti. Ve medenilik de, sayısız öğretici metne ve kişisel eğitim kitaplarına göre, "kalp ve bedenin gizli tutkular yönetimindeki hareketlerine tamamen zıttı" (Philippe Ariés).[4] Medenilik, pozitif olmayan, çoğunca negatif bir öğrenme meselesiydi: yani, kişinin neleri gizleyeceği, nelerden konuşmaması gerektiği ve nelerden utanması gerektiği ile ilgiliydi. Planlanmamış ve denetlenmeyen her kendiliğindenlik, her jest ya da her yüz ekşit(il)mesi, medeni cilanın ne denli yüzeysel ve altta kaynayan tutkuların da ne kadar sebepsiz olduğunu ifşa ediyor ve ele veriyordu. Dolayısıyla da, bütün kendiliğindenlikler medeni düzen için yıkıcı bir unsurdu; bu düzenin iyiliği/hatırı için "varlık için bir utanç olduğu", küçük düşürücü ve utanç verici olduğu ilan edilmeli ve bu şekilde muamele edilmeliydi. Modernliğin eşiğinde, medeni davranışlar üretmeye adanmış bir metinde Erasmus, bir çocuktaki "öfke saçan gözlerin şiddeti gösterdiğini, bir şeye/yere kilitlenmiş gözlerin kibrin alameti olduğunu, oradan oraya gezinen ve bir yere odaklanmayan gözlerin aptallığı gösterdiğini" (ve saire) yazıyordu.[5] Gözler, içerideki özelin dışarıya bakmasını sağlayan pencerelerdi ve medeniliğin kuralları bu pencerelere ulaşamıyor ve bunları denetleyemiyordu. Bu pencereler matlaştırılmalıydı; çünkü denetlenmeyen şeylerin, medeniliğin denetim altındaki alanına müdahale etmemesi sağlanmalıydı. "İçimizdeki vahşi insan"ın yularının asla elden bırakılmaması ve tercihen asla kamu önünde sergilenmemesi gerekiyordu. Tersinden ifade edecek olursak, insanın içindeki "vahşi", tam da, ka-

4. Philippe Aries, *Histoire de la vie privée*, der. Philippe Ariés ve Georges Duby, C. 3 (Paris: Seuil, 1986), s. 165. Medenilik, diyor Ariés, kişinin "kamusal alan"ı oluşturan anonim ötekilere sunmak istediği bir kimliğin (ya da bunun bir tarafının) kamuya aktarılması için tasarlanan ve dolayısıyla da "sıcak ilişkilerle" kamusal ilişki "arasında zorunlu bir ayrım" öngören "sıkı bir biçimde düzenlenmiş bir davranış biçimidir".

5. Aktaran *La Civilité puérile* (1530), Jacques Revel, "Les Usages de la civilité", *Histoire de la vie privée*, s. 172.

musal yaşamın kurallarının düzene uymasını yasakladığı şeylerdi. Ve bu kurallar, kendilerinin yönetmediği ve yönetemeyeceği her şeyi yasaklıyordu.

Knud E. Logstrup karşılaşmada içkin olan, *dillendirilen* ve *dillendirilmeyen* taleplerden söz ediyor ve bu ikisi arasındaki tüm benzerliklerin "tamamen tesadüfi olduğunu; bunların genellikle benzeşmediğini" iddia ediyor. "Bütün insan ilişkilerinde var olan talep ... dillendirilmiyor ve bu, bir kişinin ifade ettiği isteği ya da ricası ile eşit görülecek bir şey değildir."[6]

B. SÖZLEŞME VE TAAHHÜT

Dillendirilen talep (söze dökülen, dökülebilen talep) bir kural kipindedir. Tıpkı kural gibi bu da, yapılacak şeyi ve –kasıt ya da ihmal ile– yapılmaması gereken ya da yapılması gerekmeyen şeyi ifade ediyor. Ayrıca bu, kuralı yerine getiren insanların verilen talimatları düşünmeden uygulamalarını da hoş görüyor. Çünkü bunlara, "yerine getirilmiş yükümlülük", "yapılmış ödev" ve "bitirilmiş iş" gibi tartışmasız sondalar veriyor. Dillendirilen talep, aktörü bir sürü beladan kurtarıyor. Bu, ister evrensel bir kural biçiminde isterse de karşılaşmada böyle bir kurala başvuran partnerin bir ricası biçiminde ortaya çıksın, durumun değerine göre değerlendirilebilir. Buradaki tek endişe, kuralın uygulanmasının (ya da kurala başvurulmasının) durumun doğası tarafından haklı kılınıp kılınmadığıdır (yani, partnerin, söz konusu kuralın öngördüğü özel muameleyi "hak edip etmediği" ve bunu ne kadar hak ettiğidir). Kurallı bir karşılaşmada aktör başka bir kişi ile değil, "dillendirilen bir talep" ile karşılaşıyor. Gerçek ilişki aktör ile kural arasındadır. Aktörün hareketinin sebebi ya da hedefi olan öteki kişi ise, haklar ve yükümlülüklerin satranç tahtasında dolaştırılan bir piyondur. Kurallı (kura-

6. Knud E. Logstrup, *The Ethical Demand*, çev. Theodor J. Jensen (Philadelphia: Fortran Press, 1971), s. 20-1. "Hiç kimse", diyor Logstrup, "bir defa verilen talimatları uygulamaya ve bunları gerçekleştirmeye özen gösteren birisinden daha düşüncesiz değildir... Her şey çok mekanik bir biçimde yürütülebilir; yapılması gereken tek şey, tamamen teknik bir hesaplamadan ibarettir. Yalnızca belirsizlik ve kuşku tarafından ateşlenen hiçbir düşünme ve imgelem yoktur." (s. 121)

lın geçerli olduğu) bölge bir *sözleşme* alanıdır. Sözleşme ise, yalnızca duygusal taahhütlerin olmaması ile hayatını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda da kurala sadakat dışındaki bütün duyguları ve kurala bağlılık taahhüdü dışındaki bütün taahhütleri potansiyel olarak tehlikeli sahtekârlar sayar. Sözleşme, karşılaşmanın partneri ile ilgilenmenin (muhatap olmanın) yerine kuralla ilgilenmeyi (muhatap olmayı) ikame ediyor ([çünkü] birinci ilgi, sadece gereksiz bir şey değil aynı zamanda da "yargıyı gölgeleyen" ve dolayısıyla da kuralın tam olarak gözetilmemesi, bir köşeye atılması ya da tamamen ihlal edilmesi olasılığını doğuran bir muhataplık kipidir). Levinas diyor ki: "Öteki'nin muhteşem başkalığı, 'kişilerarası bir alışveriş' olarak yerleşen basit bir iltifat takası biçiminde bayağılaştırılıyor ve sönükleştiriliyor."[7] Biz, diyor Logstrup, sözleşmeyi "birbirimizden uzak kalma ve kendimizi soyutlamanın bir aracı olarak" kullanıyoruz. Kurallı birliktelik, [yani] kurallara itaatte tükenmiş ile-olma, bir münzeviler kolonisi ve her adasında yalnızca bir kişinin yaşadığı bir takımadadır. Bu, ayrıca, etkileşimin yordamına odaklanan duygular dışındaki bütün duygulardan sıyrılmış bir etkileşime olanak verir.

Paul Ricoeur'e göre "l'homme entre dans le monde éthique par la peur et non par l'amour."[8]* Bu, "etik dünyası"nı kural yönetimindeki "ile-olmak" birlikteliği ile özdeşleştirdiğimiz sürece doğrudur. Buradaki korku, –her ne kadar Yasa yönetimini teşvik eden metinler genellikle tersini ima etse de– uçarı, vahşi ve dizginsiz Öteki korkusu değil, katı ve sert Yasa korkusudur. Buradaki Öteki'nin vahşiliği (ve kendi içinde kişinin kendi vahşiliği), yeniden işlenen ve konumlandırılan Yasa'nın katılığının cisimleşmesidir. Yasaya duyulan kızgınlığın sebebi olabilecek ne varsa –kurnaz bir manevra ile– Yasa'nın hizmetinde yeniden kullanılıyor. Etik, yani ahlâki olanla olmayan arasındaki farkın yasa biçiminde ifadesi, ahlâki ola-

7. Emmanuel Lévinas, "La Souffrance inutile", *Entre-nous: Essais sur le penser-a-l'autre* (Paris: Grasset, 1991).

8. Paul Ricoeur, La Symbolique du mal, C. 2, *Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité* (Paris: Aubiére Montaigne, 1960), s. 35.

* (Fr.) "İnsan, etik dünyasına aşk aracılığıyla değil, korku aracılığıyla girer." (ç.n.)

rak tanımladığı dünyaya korku kapısından, hem de ikili korku kapısından giriyor: Yasasız dünya korkusu ve itaatsizliğe Yasa'nın vereceği ceza korkusu.

Ancak bir de sevgi, duygudaşlık, ilgi ve *taahhüt* kapısı var. Bu da başka bir binaya, ahlâk binasına, (her ne kadar etik, bu binayı işgal ve ilhak etmeyi ve bu *Anschluss*'a direnen herkesi dışarı atmayı hedeflese de) etik evi ile benzerliği (Logstrup'un deyimiyle) "tamamen tesadüfi" olan bir eve girişin kapısıdır. Taahhütle girilen bu ahlâk binasında, sakinleri yönlendiren şey dillendirilmeyen taleplerdir. Bu bina da yalnızlığın istilasında bulunuyor fakat buradaki yalnızlık ile-olma birlikteliğindeki yalnızlıktan farklı bir yalnızlıktır. Etik yalnızlık tasavvur ediliyor fakat ahlâki kişinin yalnızlığı tasavvur edilmiyor. Birincisi, öğütlenen kayıtsızlığın ve taahhütsüzlüğün yalnızlığı iken ikincisi rasgele taahhüdün ve ilginin yalnızlığıdır.

Ahlâki performansın önkoşulları olarak duygular üzerine yaptığı muhteşem keşif araştırmasında Vetlesen, (Eichmann örneğindeki etkin değerlendirmesindeki biçimiyle) kötülüğü *düşüncesizliğin* bir ürünü olarak yorumlayan Hannah Arendt'e itiraz ediyor ve buna karşı olarak şunu diyor: "Eichmann sadece düşüncesiz *değil*di, öncelikle *duyarsız*dı"; aslında kötülüğü doğuran şey Eichmann'ın "acının anlamına ve acı çekmeye karşı *kayıtsızlığı*" idi; "hemcinslerine karşı paylaşımcı-empatik (participatory-empathic) değil de nesneler olarak yaklaştığı sürece Eichmann, pratikte nereden bakılırsa bakılsın, *ahlâki fenomenler alanının kendisine açılmasını önlüyor.*"[9] Ancak burada hemen belirtelim ki bu, Eichmann ve diğer "yasa suçu" işleyen insanların illa da etik-dışı oldukları anlamına gelmez. Tam tersine, paylaşımcı-empatik duruş her zaman için ve onarılamaz bir biçimde kişinin tek başına aldığı kişisel bir duruştur. Bu tamamen kararsızdır, kodifikasyondan uzak durur ve ezber metoduyla öğretilemez ya da kazanılamaz. İşte tam da bundan dolayı, etiğin dünyasında, düzenlemenin, kodların, öğretme ve öğrenmenin dünyasında Öteki'nin acılarına karşı empatiye ve bunların paylaşıl-

9. Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgement*, s. 305. Vetlesen şu sonuca varıyor: "Acı (çekme) fenomenine giden hiçbir yansız/dürüst yol yoktur. Eğer kişi ahlâktan duyumsama yetisini çıkarıyorsa oradan insanlığı çıkarıyor demektir."

masına yer yoktur. "Paylaşımcı-empatik tavır", etik olarak örgütlenen dünyada yabancı bir cisimdir ve Eichmann'ın takındığı bu "nesneleştirici" tavır etiğin bir yenilgisi değil zaferidir. (Yine Hannah Arendt bizi şu olguya karşı uyarıyor: "Büyük ölçüde örgütlü ve mekanize olmuş bir insanlığın bir gün oldukça demokratik bir biçimde –yani çoğunluğun kararıyla– bazı parçalarının yok edilmesinin bütün insanlığın iyiliğine olacağı sonucuna varma" olasılığının dayandığı kişiler "etik olarak doğru" aile babaları –yasalara uyan vatandaşlar, dürüst tüccar, sadık koca ve özenli baba– dır.)[10] Vetlesen'in haklı olarak işaret ettiği gibi, insanlığa yönelik güvence arayışlarında mantıksal kanıt için aklın kapasitesine yönelen insanlar elleri boş dönmeye mahkûmdur (tabii eğer daha kötüsü olmazsa). Nitekim, örneğin, favorisi olarak "belli bir derecede içgüdüye dayanan bir günah bilincinin yerini alması gereken aklın sorumluluğunu"[11] gösteren Karl-Otto Apel, bilmeden de olsa, artık suç işleyicilerinin ahlâki mobilizasyonuna dayanmayan yeni ve modern bir suçluluk olan, yasal olarak kutsanan ve örgütlenen suçluluğu doğuran aynı modern strateji adına konuşuyor.

Yasal olarak suçlanan (ve yasal olarak önlenen ya da kovuşturulan) şey, yasal-etik kodun otoritesinden başka bir otoriteye dayanan

10. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Londra: Andre Deutsch, 1985), s. 299. Hannah Arendt, Hitler'in "anormalliği"nin, köklerini, modern toplumun formel-yasal dokusunun derinlerine dek uzattığını göstermek için çok uğraştı. "Hitler'in 'Doğru, Alman halkı için iyi olan şeydir' şeklindeki sloganı, her yerde bulunabilecek olan bir yasa anlayışının sadece kabalaştırılmış biçimidir" (s. 299). Hitler, "çoğu insanın ... birincil olarak ve her şeyden önce işçi ve iyi aile çocuğu olduğunu varsayarak, yığınları mutlak bir tahakküm altında örgütlemedeki üstün yeteneğini ispatladı" (s. 338). "Entelektüel, ruhsal ve sanatsal [buna biz ahlâki tamlayanını da ekleyebiliriz] inisiyatif, totalitarizm için, en az yığınların gangsterlik inisiyatifi kadar tehlikelidir ve bunların her ikisi de tek başına siyasal muhalefetten daha tehlikelidir" (s. 339). *Bütün* inisiyatifler budanmalıdır. Nefretten doğan inisiyatif de sevgiden doğan inisiyatif kadar tehlikelidir. Bu anlamda, ahlâkın yerine ikame edilen etik anlayışın "ezbere totaliter" olduğu söylenebilir. Bu, hiçbir biçimde, kolektif zalimlikle çatışmaya girmiyor; eğer bunlar arasında bir ilişki varsa o da bunun, kolektif zalimliğin zorunlu koşullarından biri olduğudur.

11. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 1989), s. 17-18. Apel'in söylediği şeyi, şu ya da bu biçimlerde, "söylemsel etik"in tüm çağdaş takipçileri de söylüyor. Dolayısıyla da Apel'e yöneltilen eleştiri büyük ölçüde "söylemsel etik"e, ve mesela bu etiğin önder savunucusu Jürgen Habermas'ın önermelerine de yöneliyor.

harekettir. İşte asi ahlâki duyguların (asi çünkü bunlar hesap değil duygudur) isyan ettiği şey, aklın bu vaaz eden-men eden yasamasının korkunç gücüdür. Bu da asiyi yalnız kılıyor. Bu asinin bir kılavuz için (ne emredici öğretmenler ne de doğru yolda olma ve yükümlülüğün gerektirdiği şeyleri yapmaya kefil olan güç-destekli kurallar için) hiçbir muteber tarafı bulunmuyor. Bu asi *yalnız*dır çünkü yerine getirdiği talep *dillendirilmiyor*. Toplumsal normlar, diyor Logstrup, "ne yapmamız gerektiğine ve nelerden sakınmamız gerektiğine dair görece kesin talimatlar veriyor." Dillendirilmeyen ve dolayısıyla da radikal olan talep [ise] "hiçbir direktif vermiyor... Hiçbir şeyi tanımlamıyor... bunu tamamen bireye bırakıyor."

Bu "dillendirilmemişlik" bir tür "verilmişlik" –kişiyi harekete zorlayan bu hareketin ne olması gerektiğini söylemeyen bir ses– değildir. "Dillendirilmemişlik" sessizliği –sadece öğütlerin gürültüsünün ve şamatacı tahriklerin tersi olarak duyulabilen bir sessizliği– simgeliyor. "Dillendirilmemişlik" şunu anlatıyor: Bildiğimiz biçimiyle ve olmasını beklediğimiz haliyle bir emir verilmiyor ve eğer pek çok talebin dillendirilmesine alışık olmasaydık bu durumda dillendirilmemiş talep hakkında hiçbir şey bilemeyecektik. "Dillendirilmeyen talebi" kendi içinde ve "başka bir talep biçimi" olarak tanımlama ve tarif etme çabalarının pek bir anlamı yok (ve, Logstrup'un kendi başına yapmaya çalıştığı gibi, dillendirilmeyen talebin mantıksal "gerekçelerini/temellerini" göstermeye çalışmak ise daha bir anlamsızdır). "Dillendirilmemişlik" saf bir negatiflik, arı bir kılavuz yokluğudur. (Ve hiçlikten ancak dolaylı olarak ve "olmayan" bir şey dolayısıyla söz edebildiğimiz için biz bir "dillendirilmemiş buyruk"tan bahsediyoruz. Fakat şunu da unutmamamız gerekiyor: Biz "buyruk" sözcüğünü, Derrida'nın deyişiyle, *sous rature*, deyim yerindeyse linguistik bir zorunluluktan doğan boş bir kabuk olarak kullanıyoruz. [Dolayısıyla da] *sous rature* teriminin göz kırptığı bir nesneyi –hele hele bu nesnenin ardındaki bir otoriteyi, *buyruğu veren* bir otoriteyi– tasavvur etme girişimi hipostasis hatası olacaktır.) "Dillendirilmemişlik" tam da şu demektir: Aktör şimdi tek başına ve sadece kendi kendisi iledir; hiç kimsenin yardımı olmadan kendi yolunu kendisi çizmekte, karanlıkta el yordamıyla yürümekte ve seçtiği yolun doğru yol olup olmadığından as-

la emin olmamaktadır. Fakat bunun başka bir anlamı daha var: Aktör kendi cehaletinden *habersiz*dir ve yol seçiminin doğru olup olmadığını *sor(gula)mamakta*dır; [zaten] bu soruyu soracak olsa bir buyruğa gerek duyacak ve bunu da kesinlikle bulacaktır, çünkü etrafta dikkat çekmeye uğraşan pek çok buyruk var. "Dillendirilmemişlik", buyruğun otoritesinin *araştırılmaması*, aktörün bir buyruk olmadan hareket etmesi ve sanki buyruğa gereksinimi yokmuş gibi hareket etmesi demektir. Hatırlayacak olursak, hareketin bu kaygısız kendiliğindenliğine ve bu tasarlanmamışlığına Akıl dilinde duygusallık-tutku-his-heyecan deniyor. Duygular başa geçtiği zaman talepler uyuşturuluyor ve fuzuli hale geliyor ve işte bu, nihai anlamda, "dillendirilmeyen talep"in simgelediği şeyin ta kendisidir. İşte kişi buyruksuz ve buyruğa gerek duymadan hareket ettiği zaman benlik, Lévinas'ın "kendi formunu aşma"[12] *–toplumsal olarak çizilen bütün formları* aşma, toplumun diktiği *bütün* elbiselerden kurtulma, öteki ile bir maske olarak değil bir yüz olarak yüz yüze gelme ve bu süreçte de kendi yüzüyle bütün çıplaklığıyla karşılaşma– olarak tanımladığı şeyi gerçekleştiriyor.

C. İÇİN-OLMANIN DAYANILMAZ BELİRSİZLİĞİ

İle-olmadan için-olmaya, sözleşmeden taahhüde yapılan bu geçiş ve çıplak ve savunmasız yüzün kendisi tamamen ortaya çıkıncaya ve görülünceye kadar var olan bütün maskelerin atılması genel olarak (ve Logstrup ve Lévinas tarafından da) sevginin/aşkın eseri olarak tanımlanıyor. Logstrup'a göre "dillendirilmeyen talep" bir "sevgi talebi", Öteki'ne karşı gösterilecek bir "özen talebi"dir.[13] Lévinas için

12. Bkz. Emmanuel Lévinas, "Freedom and Command", *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis (Lahey: Martinus Nijhoff, 1987), s. 20. Lévinas'a göre "yüz ile karşılaşma", "karşılaşmayı tanımlayan kurumlardan önce gelen bir buyruğu" izliyor (s. 21). Başka bir deyişle, karşılaşma, bu karşılaşma süreci işlerken, yani "yolda" inşa edilen kendi kurallarını izliyor. Bu, özgürlük egzersizidir ve sözleşmelerin ile-olma dünyasında tasavvur bile edilemeyecek bir şeydir: "Kurumlar, özgürlüğün kendi kendisini tanımadığı rasyonel düzene uyuyor... İrade, kendi aşağılanmasına karşı başka bir tiranlık olarak yarattığı garantileri/teminatları deniyor" (s. 17).

13. Bkz. Logstrup, *The Ethical Demand*, s. 22, 58.

ise ahlâkın başlangıcı "une préoccupation de l'autre jusqu' au sacrifice, jusqu' a la possibilité de mourir pour lui"dir.[14*] İçin-olma alanı ile özdeşleştirildikten sonra ahlâk alanı artık Öteki'ne karşı sempati, ona hizmet etme istekliliği, onun için iyilik yapma ve kişinin kendi kendisini feda etmesi çerçevesine konuyor. Yüze uyanmak –ki Lévinas bu deyimi kullanmaktan asla bıkmıyor–, yüzün çıplaklığı durumunda ifşa olunan, Öteki'nin korumasızlığı/çaresizliği ve zayıflığının hiç konuşmadan yaptığı duyulmaz imdat çağrısını duyma şokunu yaşamaktır. Bu şok öyle güçlüdür ki, sözleşmeler ve sözleşmesel yükümlülükler dünyasında kendi kendisini yüceltmenin (önemli olanın kendisi olduğunun) tadını çıkaran bütün rasyonel mülahazaları ve hesapları önemsizleştiriyor ve bunlarla alay ediyor. Ahlâki kişinin doğuşu öz-buyruktur: O [Öteki] benim sorumluluğum ve yalnızca benim sorumluluğumdur. Ve bunun anlamı şudur: Onun bütünlüğünden ve refahından/mutluluğundan ben ve yalnızca ben sorumluyum.

> Şu anda ben Öteki için sorumluyum ve eşsizim. Yerimi dolduracak birileri olmadığı ve bu sorumluluk için seçilmiş olduğum sürece eşsizim. Sorumluluk seçim olarak yaşanıyor.[15]

Ahlâki sorumluluk almak, Öteki'ni artık bir türün ya da bir sınıfın bir temsilcisi olarak değil de eşsiz bir varlık olarak almak ve bunu yapmakla kişinin (kendisini "seçilmiş" kılarak) kendi kendisini de eşsizlik payesine yükseltmesi demektir.

Ancak uzun bir etik yasama ve telkin rejimi, ahlâkın etik imgeye bağlı olarak tanımlanması gibi genel bir sonuç doğurdu. Eğer etik, iyinin sınırını çizmek ve bu arada da bu sınırın bu tarafında kalmakla ilgili bir şey ise bu durumda etiğin idaresindeki bir dünyada imgelenen ahlâkın da iyi (yapmanız gereken) ile kötü (yapmamanız gereken) arasındaki ayrımla ve burada da iyilik tarafında kalmakla ilgili bir şey olmalıydı. İster (başat sosyolojinin yardım ve yataklık ettiği başat etik felsefesinin tanımladığı biçimiyle) eti-

14. Lévinas, *Entre-nous*, s. 10; ayrıca bkz. "La Philosophie et l'éveil", a.g.e.
* (Fr.) Öteki'ne, onun için kendini kurban ederek ölecek kadar değer verme. (ç.n.)
15. Entretiens Emmanuel Lévinas-François Poirié, François Poirié, *Emmanuel Lévinas – Qui etes-vous?* (Lyons: La Manufacture, 1987), s. 115.

ğin bir piçi ya da tortusu olsun isterse de (başat felsefeye karşı Logstrup veya Lévinas'ın açtığı isyan bayrağında resmedildiği haliyle) etik kodun uzlaşımsallığına bir alternatif olsun, ahlâk hâlâ etiğin resmi bir portresinin yansıması olarak yaşıyor. Bu portre, iyi-yi kötü-eylemden ayırma ve [kişiyi] kötünün tuzak ve kumpaslarından kurtararak iyiye giden yolu gösterme yetisi iddiasında bulunacak kadar özgüvenli (fakat kibirli olmayan) bir etik imgesi bağlamında çizilen bir portredir.

Öyle görünüyor ki, uzlaşımsal olmayan ahlâkın ("dillendirilen"den farklı olarak) "dillendirilmeyen" talep bağlamında ya da ("koşullu"dan, sözleşmesel tanımlanmadan farklı olarak) "koşulsuz" bir sorumluluk bağlamında tartışılması önerileri de aynı şekilde bunların kökenlerinin yükünü taşıyor: Bu önerilerin başı da kendisinden kurtulmak için tasarlandıkları yasavari etik hayaleti ile derttedir. Bunlar, üstü kapalı olarak, –her ne kadar bunları açıktan yanlışlayarak ve hasmane tavır alma yoluyla da olsa– bu etik tarafından tanımlanan zihinsel çerçeveleri ve sınır çizgilerini ebedileştiriyor. Farklı (ve çok zor uyuşabilen) bir söylem evreninde atılan her adım bağlamında, bu iki öneri bunların hiçbiriyle tam olarak uyuşmuyor. Aynı şekilde bunlar, daha sonra kendisi de çözümü neredeyse imkânsız açmazlara yol açan bir karmaşa yaratıyor. Bunların önerdiği ve cisimleştirdiği sıçrama (aşma hareketi), hiç de ahlâk meselesinin "post-yasama" dönemine uygun bir biçimde yeniden açılmasını sağlayacak radikallikte görünmüyor.[16] Son olarak da

16. Strasbourg'da toplanan "Uluslararası Yazarlar Parlamentosu" konusunda Le Monde'a verdiği bir röportajda (bkz. "La Ligne de résistance", *Le Monde*, 5 Kasım 1993, s. 29) Jean-François Lyotard "siyasal"ın, Fransız Devrimi'nin kurduğu "200 yıllık meşruiyet ilkesinin dışında" yeniden düşünülmesinin gerekliliğinden söz ediyordu. Bu ilke insan hak ve yükümlülüklerinin meşruiyetini gerektiriyor ve bu meşruiyetin emredici metinlerce sağlandığını ve bu metinlere bakılarak tesis edilebileceğini varsayıyordu. Bu ilke, diyor Lyotard, artık işlemiyor (bu işlerliğin kalmamasının sebebinin yasamacı aklın çöküşü olduğunu söyleyebiliriz; *Intimations of Postmodernity* (Londra: Routledge, 1992) adlı kitabıma bakınız); ki bu da bize "s'avancer sans autorité pour essayer de signifier ce qui n'est pas signifiable ou, du moins, qu'il y a un manque de sens, faire entendre que quelque chose n'est pas clairement audible, qui est meme difficile a nommer"dan* başka bir seçenek bırakmıyor. Otorite olmadan hareket etmek –ve düşünmek– öteki bazı şeylerle birlikte, kendisini yasama-odaklı söyleme bağlayan göbek bağından ko-

bunlar, şimdi artık açıkça uyuşmaz hale gelen, miras olarak devralınan buyruk ya da talep nosyonlarına rehine oluyorlar. Eğer etik olarak yasanan ahlâk buyrukları ve talepleri, konuşan bir özneye (bu ister Tanrı isterse de Akıl olsun) dayandıkları sürece anlamlı idiyseler, bugün bunlar kaynak hakkındaki ısrarlı ve yerinde sorgulamalara iyi bir cevap olarak görünmüyor. Sorgulamaya yapılan itirazlar, bırakın nihai olmayı, inandırıcı bile gözükmüyor. Çünkü zaten "talep" ya da "buyruk" kavramının ta kendisi itaatin gerekçeleri ve inandırıcılığı konusunda kuşku duymaya yapılan daimi bir davettir. Bu soruları cevaplandırma girişimleri ise çok daha sersemletici/kafa karıştırıcı sorunlara yol açıyor; tıpkı Logstrup'un "hayatın bir armağan olarak alındığı gerçeği karşısında" radikal talebe uyulmasının gerektiği ısrarında olduğu gibi.[17]

Bana göre sözleşme idaresinden ahlâki koşula geçişi tanımlayan şey, bir zamanlar dillendirilen talebin aniden uyuşması ya da bir zamanlar sorumluluğu çerçeveleyen koşulların düşmesi değil, etik yasamanın ahlâk dünyasının dışına ittiği şeyin ortaya çıkması (ya da yeniden ortaya çıkması)dır: Yani, Öteki ile olan duygusal ilişkinin ortaya çıkması. Aynı şekilde şuna inanıyorum: İlişkiye renk veren duygu türü ikincil bir şeydir ve bunun için birincil –belirleyici– olan şey karşılaşmanın bizzat duygusal oluşudur. Bir defa, için-olmak, iyi ve kötüyle ilişkisinde tarafsızdır; iyi ile kötünün karşıtlığını hazır ya da hatta kesin hatlarıyla, yanılmaz bir biçimde ve ebedi olarak çizilecek bir şey olarak almıyor. Bunun yerine, *karşıtlığın kendisinin, edimlerin iyi ya da kötü olabilirliğinin, için-olma tarihi içinde doğduğunu ve şekillendiğini* söylüyor (fakat burada bile, alimi mutlak etik yasamanın öngördüğü kesinlik derecesine çok az ulaşıyor, tabii ulaşıyorsa).

Yine bana göre, için-olmak, Öteki'ne karşı spesifik bir eylem çizgisi çizmeden (ve tabii ki çizilebilir olmadan) *önce* Öteki ile

parılan yeni bir dil gerektiriyor.

* (Fr.) Dillendirilemeyene dil vermeyi herhangi bir otoriteye başvurmadan deneyerek bir yerlere varmaya çalışmak ya da en azından bir anlam eksikliğini adlandırılması zor, duyulması açık olmayan bir şeyin varlığını vurgulamak. (ç.n.)

17. Logstrup, *The Ethical Demand*, s. 123.

duygusal bir angajmana (taahhüde) girmektir. Duygular, şu üç hayati başarının yardımıyla, "tek başına ile-olma"yı için-olmaya dönüştürüyor. Birincisi, duygu, nesnevari ötekiler arasında yaşanan *kayıtsızlık* durumundan çıkışı tanımlıyor. İkincisi, duygu, Öteki'ni sonluluk ve stereotip kesinlik dünyasından çekip alarak belirlenmezlik, sorgulama ve açıklık evrenine yerleştiriyor. Üçüncüsü, duygu, Öteki'ni sözleşme, rutin ve normatif olarak yaratılan monotonluk dünyasından çıkararak evrensel geçerliği olan hiçbir kuralın olmadığı bir dünyaya götürüyor; bu ikinci dünyada da bazı kuralların geçerliği var fakat bunlar kesinlikle ve açık bir biçimde tikel ve spesifiktir ve dış etkilerden duygusallık duvarıyla korunan yüz-yüze [ilişkinin] kendi içinde doğan ve şekillenen kurallardır. İşte duyusal angajman, bu üç başarı yoluyla, Öteki'ni bir sorunsala ve benliğin ödevine ve kendisi için yaptığı bir ödeve dönüştürüyor (ki bu, her şeyi düzenleyen birey-üstü etiğin önüne geçmek için çırpındığı bir durumdur). Şimdi artık Öteki'ne yönelik bir şeyler (tanımlanmamış bir şeyler) yapmak benliğin kendisine ve sadece kendisine kalıyor. [Böylece] Öteki, benliğin *sorumluluğu*na dönüşüyor ve işte bu da, iyi ile kötü arasındaki seçim olanağı olarak ahlâkın başladığı yerdir.

Bizim burada sözünü ettiğimiz duyguların illa da sempati ya da duygudaşlık olması gerekmiyor; empati, sıkıntısını paylaşma ya da merhamet olması da gerekmiyor. Buradaki tek koşul, Öteki'nin duygular için seçilen bir hedef olarak tanımlanmasıdır. Sempati ya da merhametin kendi yerlerini almasından önce ilk başta olması gereken şey, Martin Buber'in *nesneleştirmeye direnme* olarak tarif ettiği şeydir:

> İnsanlararası alan sempati alanının çok ötesine gidiyor... [Burada] önemli olan tek şey şudur: [Karşılaşan] iki insanın her ikisi için de, öteki özel bir ötekidir, her biri ötekinin bilincindedir ve öteki ile öyle bir ilişki içindedir ki, bu ilişkide ötekini kendisinin nesnesi olarak görmüyor ve kullanmıyor, onu bir yaşama anındaki kendi partneri olarak alıyor... Önemli olan şey kişinin ötekini kendi nesnesi yapması değil, kişinin bunu yapmaya tam olarak yeterli olmaması ve bu yetersizliği-

nin gerekçesidir... Benim insan olarak ayrıcalığım şudur: varlığımın gizli faaliyeti ile ben nesneleştirmeye karşı aşılmaz bir engel kurabilirim.[18]

Nesne, nesnelerin ele alındığı gibi ele alınabilir: İncelenir, kesilip parçalara ayrılır, ölçülür, sınıflandırılır, bir yerden başka bir yere taşınır. Bu şekilde bir muameleye karşı bir engel, [yani] "nesneleştirmeye karşı bir bariyer" dikmek, duygusal bir tavır geliştirme kavramıyla eşanlamlı bir nosyondur. Biz, ölçme ve değerlendirmenin sonuçlarından bağımsız olan edim ve düşünceleri "duygusal" olarak niteliyoruz. Duygular, mantıklı bir uslamlamayı bir yana bırakın, uslamlama bile yapmıyor. Duygular tutarlı değildir. Kendi içlerinde bazen uyumludur ve iç çelişkilerinden zaman zaman kurtulurlar. Normlar ya da kurallardan inşa edilen her türlü çerçevenin dışına taşıyorlar. Biz, Jean-François Lyotard'ın hatırlattığı gibi, insanlardaki olgunluğu davranışlarının öngörülebilirliği, güvenilirliği ve tutarlılığı ile tanımladığımız için, duyguların *çocuksuluğun* –yani, modern zamanların tanımladığı haliyle olgunlaşma projesinin bizi kurtarmaya çalıştığı ruh halinin– tezahürü olarak küçümsenmesinden başka şansı kalmıyor. Biz, duyguların pençesinde, sanki çocuksu bir savunmasızlık ve kendinde-değillik durumuna sapıyoruz. Duygularımızın eline düştüğümüzde, takip edilecek kural kalmıyor ve bir kere daha tanımlanmamış bir dünyaya giriyoruz ve bu dünyayı, sıfırdan başlar gibi, yürüdükçe yeni baştan tanımlıyoruz.

İşte "sorumluluk taşıma"nın anlamı –normlara tedricen teslim olma anlamındaki olgunlaşma nosyonu tarafından gizlenen olgu– tam da budur (ve bu nosyonda "sorumlu ol!" demek "kurallara uy'" demektir). Parmağımla kuralları gösterdiğim ve Öteki'ni benzer varlıklardan oluşan bir kümenin herhangi bir elemanı, bir sınıfın temsilcisi ve genel bir kuralın geçtiği bir durum olarak tanımlayarak onunla bu tanım bağlamında bir ilişki kurduğum zaman sadece yordamsal bir sorumluluk haricindeki bütün sorumluluklardan kaçmış oluyorum. Halbuki Öteki'ne duygular yoluyla bağlanmanın an-

18. Martin Buber, *The Knowledge of Man: Selected Essays*, çev. Maurice Freedman ve Ronald Gregor Smith (New York: Harper, 1965), s. 73-4.

lamı şudur: Ben ona karşı, ve, edimimin ya da edimsizliğimin onun için doğuracağı sonuçlardan sorumluyum. Artık ben bir sıfır değilim, bir kümedeki yerine başka bir şeyin konabileceği bir eleman ya da bir ilişki ağındaki yeri doldurulabilir bir delik değilim. Yaptığım şey önemlidir ve benim bunu yapmaktan vazgeçmem de önemlidir. Artık Öteki benim rehinem olurken ben de sorumluluğumun rehinesi oluyorum.

Nitekim Öteki'ni kendi duygularımın ağına almamla birlikte karşılıklı bir sorumluluk bağı doğuyor: Bu asal karşılıklılık aynı zamanda benim tek yaratımım ve tek sorumluluğumdur. Ben, bu karşılıklı bağımlılığı canlı tutmakla sorumluyum. İşte benim Öteki'ne "doğru duygusal açılımım"ın tesis ettiği tek gerçeklik budur. Geri kalan her şey sessizliktir; ben sorumluluğumun uygulanmasının ne anlama geldiğini bilmiyorum [çünkü] sorumluluk iki biçimde geliyor: Hem doldurulmayı bekleyen bir boşluk ve hem de asla gerçekleştirilemeyecek (doyurulamayacak) bir sonsuzluk olarak. Dolayısıyla da ben, bu varoluşsal sorumluluğu pratik bir sorumluluğa dökmekten, bunu kendinde olmayan şeylerle doldurmaktan ve bunu, her şeye rağmen, doyurulabilir kılmaktan da sorumluyum. Bu sorumluluk beni güçlü kılıyor ve aynı zamanda da benim güçlülüğümü varsayıyor; Öteki'ni bana güçsüz olarak sunuyor ve onun zayıflığını varsayıyor. Kişi kendisinden daha güçlü birisine *karşı* ve kendisinden daha zayıf birisi *için* sorumludur.

Dolayısıyla da için-olmak, için-sorumlu olmak temelde *bir güç ilişkisi*dir. Bu durum yok sayılamaz. [Çünkü] bu, her ne kadar arka plana itilse ya da kesin bir biçimde yalanlansa da, sorumluluktan doğan bütün bir etkileşim dolayısıyla ve aynı zamanda da onun için Öteki'ne teslimiyetin sahip olduğu bir harekette de böyledir. (Hatta teslim olmayı seçişim bile kendi seçme gücümü yürütme egzersizidir.) Sorumlulukla güç arasındaki bağ tamamen totolojik bir bağlantıdır: Güç olmadığı takdirde sorumluluk da olmayacaktır. Güç olmadan, sorumluluğun içini doldurmak düşünülemez (tabii tersi de geçerli; [zaten] bu içini doldurma gücün tezahüründen başka bir şey değildir).

Bunun bir diğer anlamı ise sorumluluğun *özgürlük* ile eşanlam-

lı olduğudur. Gerçekten de şu söylenebilir: Öteki-için-sorumluluk, Öteki-üzerinde-güç ve Öteki bağlamında özgürlük, üç farklı söylem tarafından kurulan fakat aynı "asal ahlâki sahne" alanında kesişen üç terimdir.

Bu asal sahnede hareket çizgisi henüz belirlenmemiştir. İyi ile kötü arasındaki sınır çizgisi henüz çizilmemiştir. Bu ayrımı gerçekleştirecek, iyiyi kötüden ayıracak ve yapılacak olan şeyin iyilik ya da kötülüğünü belirleyecek olan tek şey, aktörlerin ardıl eylemleridir. Burada baştan yazılmış olan bir senaryo yoktur. Senaryoyu, aktörler rollerini oynamayı sürdürürken yazarlar. Burada her varlık kendi kendisinin yönetmenidir ve yazının dili yazım devam ederken yaratılmaktadır.

Öteki için sorumluluğum, diyor ısrarla Lévinas, aynı zamanda bu sorumluluğumu gerçekleştirmem için neleri yapmam gerektiğine karar verme sorumluluğumu da kapsıyor. Bunun anlamı ise şudur: Öteki'nin gereksinimlerini tanımlamak, Öteki için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirlemek benim sorumluluğumdur. Eğer ben onu seviyor ve dolayısıyla da onun mutluluğunu istiyorsam bu durumda onu gerçekten neyin mutlu edeceğini belirlemek de benim sorumluluğumdur. Eğer ben ona hayransam ve onun mükemmel olmasını istiyorsam, onun mükemmel halinin nasıl olacağına karar vermek benim sorumluluğumdur. Eğer ona saygı duyuyor ve onun özgürlüğünü korumak ve artırmak istiyorsam bu durumda da onun sahici özerkliğinin nasıl olacağını tanımlamak yine benim sorumluluğumdur. "Kötülük kendisini günah olarak, yani, kendisine rağmen, sorumlulukların reddi için bir sorumluluk olarak gösteriyor" diyor Lévinas.[19] Buna ben şunu eklemek istiyorum: Sorumluluğu reddetmemek kötülük cinini kovmuyor. Sorumluluk almak, iyiliğin zorunlu bir koşuludur fakat maalesef yeterli koşulu değildir. Sorumluluğun icrası, kesinliğin ya da emredici doğrulamanın yardımı olmadan ve iyi ile kötü arasında nihai, kesin ve tartışmasız bir yol bulma ümidi olmaksızın, sonsuza dek iyi ile kötü arasında bir yol izlemek demektir. Eğer sorumluluğun reddi günah dolu bir hayata

19. Emmanuel Lévinas, "Language and Proximity", *Collected Philosophical Papers*, s. 137.

yol açıyorsa, sorumluluğun kabulü de bizi endişe ve kendi kendisini beğenmemekten oluşan bir hayata götürüyor. İşte bundan dolayı, aktörlük ve yazarlığın yükü karşısında ümitsizliğe düşen benliği ayartmak için kötülüğün sunabileceği en çekici ayartma *iyilik yapmak*tan kaçmak değil sorumluluk *ahlâk*ından kaçmaktır (iyiliğin değil ahlâkın dışında kalmayı seçmektir).

"İnsanların iyi ya da kibar olarak övdüğü şey", diyor Logstrup iğneleyici bir biçimde, "gerçekte genellikle güvensiz ilişki doğuran bir tür uzlaştırmayı temsil ediyor. İnsanların genellikle sevgi dediği şey, çoğunca, insanlar arasındaki hakikatten, tıpkı salgından kaçar gibi, sakınan bir yapmacıklıktır." Fakat sevgi, diyor Logstrup, düşkünlük değildir. Hoş görmek, Öteki için özen göstermekle aynı çizgide değildir. Özen göstermek, ötekinin kaderini olduğundan *daha iyi* kılmak için bir şeyler yapmaktır. (Lévinas'ın da ekleyeceği gibi, ben aynı zamanda Öteki'nin kusurlarından da sorumluyum.) Fakat bu, diyor Logstrup, başka bir sapmaya gebedir. Logstrup'un sapmalarının ilki, hiç kuşku yok ki, hiç de bir "sapma" gibi görünmüyor; daha çok doğrudan bir sorumluluktan *kaçma*ya ve dolayısıyla da bunun çarpıtılması olasılığının yerine geçmeye benziyor; ve bu Lévinas'ın ihmal günahına daha yakın bir şeydir. (Logstrup bu ilk sapmayı, "tembellik, insanlardan korkma ya da sıcak ilişkilere duyulan eğilime bağlı olarak, bir yandan sürekli olarak sorundan kaçarken öte yandan da birbirini memnun etmeye çalışmaktan oluşan bir animasyon türü" olarak tarif ediyor.) Fakat ikincisi gerçek bir sapmadır: "[Bu,] öteki insanları değiştirmek istememizdir. Öteki insanların nasıl olmaları gerektiği konusunda kesin bir kanaate sahibiz." Fakat "öteki insan için sorumluluk bunu asla onun sorumluluğu varsaymamız demek değildir."[20] Çok güzel, fakat biri olmadan diğeri nasıl olacaktır? Onun için iyinin ne olduğu konusunda bir fikrim olmadan nasıl olacak da kendi sorumluluğum doğrultusunda hareket edeceğim? Ve eğer ben kendimi sadece ondan duyduğumu nominal değeri ile almakla sınırlayacak olursam bu durumda bu, ihmal günahı ile eşit olmayacak mı?

Kayıtsızlık ve vazgeçilen sorumluluk ile çalınan özerklik ve

20. Bkz. Logstrup, *The Ethical Demand*, s. 24 ve ilerisi.

zorlamaya dönüşen sorumluluk birbirlerine çok yakın görünüyor. Hem sevgi hem de nefret ve hem iyilik hem de kötülük; her ikisi de ahlâki sorumluluğun idaresindeki evin meşru sakinlerine benziyor. Asal ahlâki sahne müphemlikle kaplanıyor. Bu sahnedeki bütün roller müphemliğin azaltılmasını hedefliyor. Ancak [rolleri] oynamanın yarattığı şey, hafif çekici olan ya da çekici olmayan sonuçlar arasında hiç bitmeyen bir dizi yerleşimin yaratılmasıdır. (Yerleşme/iskan, diyor Lars-Henrik Schmidt, bir karar değildir. Bu, rasyonel bir hesaplamadan farklıdır ve "sabit ölçütler olmadan" ilerler. "Anlama ya da uslamlamada yardım arayışı" ve "kavram ya da ilkelere göre karar verme" değildir. Bunun "sabit hiçbir yordamı" yoktur. Kısacası, "bu, anlamanın 'bilebilme'sinden, yargılamanın 'umabilme'sinden ve aklm 'yapmalı'sından farklıdır.")[21] En korkuncu ise, müphemliğin tamamı –tıpkı başı kesildikçe çoğalan ateş kusan ejderha gibi– kırpma ve eğer mümkünse, büyütme çabalarına bağışık gibi görünüyor.

[İşte] ahlâki olarak hareket etmek, tedavisi imkânsız bu müphemliği cesaretle karşılamak demektir.

D. İYİ GELECEKTEDİR

Maurice Blanchot şiir hakkında şunu söylüyordu: "Geleceğin ötesinden geliyor ve geldiği zaman da gelmeyi bırakmıyor."[22] Yazar hakkında ise şunları: "Ne yazdığınızı asla bilmeyeceksiniz, hatta yalnızca bunu görmek için yazsanız bile... Eserden önce yazar he-

21. Lars-Henrik Schmidt, *Settling the Values* (Aarhus: Center for Kulturforskning, 1993), s. 1-8.

22. Maurice Blanchot, *The Siren's Song: Selected Essays*, çev. Sacha Rabinovitz (Bloomington: Indiana UP, 1982), s. 241. [Aslında] bu genel olarak sanat için geçerlidir. Sanat, diyor Blanchot, "her zaman için kazanılmış kültürel formların önündedir; öyle ki, aslında, sanat post-kültüreldir" (s. 188). "Kültür, tamam(lanmış) olarak görülebilen ve müzelerimiz, konser salonlarımız, akademilerimiz, albüm koleksiyonlarımız ve kütüphanelerimiz gibi kültür hazinelerindeki statik halleriyle hayranlık uyandırabilen bitmiş eserleri gerektiriyor... Dolayısıyla da sadece soruları olan ve hiçbir cevabı olmayan ve hatta sanatın varlığını bile sorgulayan bir sanatın, bozucu, düşmansı ve zorul olarak görülmesi doğaldır." (s. 189)

nüz var değildir; eserden sonra ise artık yoktur."[23] Ve yabancı hakkında da şunları:

> Birisinden bahsetmek, onu şeyler, yani bilinecek (öğrenilecek) şeyler sisteminin içine sokmamayı kabul etmek ve onu farklılığını bırakmaya zorlamadan onun bilinmezliğini tanımak ve bir yabancı olarak kabul etmek demektir. Bu anlamda bu sözcük, oradan sürülmenin orada kalmakla gerçekleştiği vaat edilmiş topraklardır; çünkü buradaki mesele evde olmak değil, daima dışarıda olmak, yabancının kendisini, kendi kendisini inkâr etmeden ifade ve naklettiği bir harekette olmak demektir.[24]

Sanat ile ahlâki ilişkideki Öteki –için-olmanın Ötekisi, *yüz* olarak Öteki– aynı statüyü paylaşıyor: Var oldukları zaman gelecekte var oluyorlar; [eğer] gelecekte olmuyorlarsa artık [var] olmuyorlar. Bunlar, yalnızca zaten var olana ve olmuş olana bir meydan okuma olarak vardır. Bunlar daima "dışarıda"dır (Lévinas'ın deyimiyle "varlıktan başka türlü"dür). Kavrandıkları ve verildikleri zaman kendilerini kendileri yapan şeyi kaybediyorlar. Ve bunların oluş biçimi gelecek kipine yakındır:

> Hiçbir şekilde kavranmayan şey gelecektir; geleceğin dışarılığı mekânsal dışarılıktan tamamen farklıdır çünkü gelecek mutlak anlamda sürprizlerle doludur. Bergson'dan Sartre'a kadar bütün teoriler tarafından zamanın özü kabul edilen, tahmin edilen/beklenen ve yansıtılan gelecek yalnızca geleceğin şimdiki zamanıdır ve dolayısıyla da otantik gelecek değildir: [Yani] yakalanmayan/kavranmayan ve üzerimize çullanan şey değildir. Gelecek Öteki'dir.[25]

---

23. Maurice Blanchot, *Vicious Circles*, çev. Paul Aster (New York: Station Hill, 1985), s. 59, 60.
24. Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), s. 187.
25. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre* (Paris: PUF, 1991), s. 64. Sürprizliğinden kurtulamadığımız gelecek hakkında Kari Jaspers şunları diyordu: "Biz [oturup] olabilirlikleri ve olasılıkları ve imkânsızlıkları tasavvur edebiliriz fakat deneyim bize imkânsızın olabildiğini, olasının asla olmayabildiğini ve hepsinden önemlisi de yeni ve hiç düşünülmemiş gerçekliklerin ortaya çıkabildiğini söylüyor... Büyük ve temel hiçbir şey önceden söylenmiyor ve bunların kökenleri dönülüp geçmişe bakılarak da anlaşılmıyor" (*The Future of Mankind*, çev. E. B. Ashton (University of Chicago Press, 1961), s. 282-3).

Gelecek sürprizlerle doludur; tıpkı, mutlak başkalığı içinde kabul edildiği sürece, Öteki'nin sürprizle dolu olduğu gibi. İçin-olmak, geleceğe yönelik yaşamak gibidir: [Bu,] beklentiyle dolu ve tahmin edilen gelecekle nihayetinde gerçekleşen gelecek arasındaki dipsiz kuyunun bilincinde olan bir varlıktır. İşte benliği Öteki'ne doğru tıpkı bir mıknatıs gibi çeken şey bu uçurumdur. Bu uçurum aynı zamanda yaşamı bir aşma, ötesine geçme ve geride bırakma etkinliği yaparak bu yaşamı da geleceğe doğru çekiyor. Tıpkı yaşamın geleceğe doğru uzanması gibi benlik de Öteki'ne doğru uzanıyor. Bunların hiçbiri ne(re)ye doğru esnediğini kavrayamıyor fakat benliğin her daim yeniden yaratıldığı ve yaşamın da her an yeniden yaşandığı yer işte bu ümit dolu ve umutsuz, asla sonuçlanmayan fakat hiçbir zaman da terk edilmeyen esnemedir. M. M. Bakhtin'in sözleri ile, yaşamın yaşanabileceği tek yer, "vuku bulmuş olan olaylar"ın dünyası değil, beklenti ve denemenin, başka bir Öteki'ne doğru inadına açılmanın/eğilmenin henüz gerçekleşmemiş dünyasıdır. Birinci dünyada "yaşamak ve sorumlu hareket etmek imkânsızdır; burada bana gereksinim duyulmuyor ve ilke olarak ben asla orada değilim."[26]

Sanat, Öteki, gelecek: Bunları birleştiren ve boşu boşuna aynı gizemi yakalamaya çalışan üç sözcük yapan şey olabilirlik/olanak kipidir. Ne ontolojide ne de epistemolojide kendisini evinde/rahat hissetmeyen ilginç bir kip; kendisi de, tıpkı ağı ile yakalamaya çalıştığı şey gibi "daima dışarıda", sonsuza dek "varlıktan başka türlü" olan bir şey. Burada sözünü ettiğimiz olabilirlik, çok bildik bir şey olan kendisinden-emin-olmama ve emin olmama dolayısıyla da noksan, aşağı ve natamam varlık ve muzaffer varoluş tarafından

26. M. M. Bakhtin, "K filosofii postupka", aktaran, P. S. Guravich, "Problema drugogo v filosofskoi antropologii M. M. Bakhtina", *M. M. Bakhtin kak filosof* (Moskova: Nauka, 1992), s. 86. Lévinas'ın niyeti de çok benzer. Lévinas, "geleceğin gizemine doğru bir şimdinin zamansal aşkınlığı"nda kurulan Ben-Sen "kolektivite"sini, "daima bir füzyon (birleşme) idealinde aranan", "öznenin kolektif –bu kolektiflik, [Ben-Sen değil] "biz" diyen ve anlaşılırlık güneşine ve hakikate yönelerek Öteki'ni *en face* değil kendisinin yanında bir yerlerde hisseden bir kolektifliktir– bir temsil ya da ortak bir idealde erirken Öteki ile özdeşleşme eğilimi taşıdığı" post-Platon "toplumsal"ın mirasına karşı koymak istiyor. (Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, s. 88).

"yalnızca bir olabilirlik", "sadece olabilir bir şey" olarak küçümsenen bir şey değildir. Bunun yerine, bu olabilirlik "plus que la réalité"dir; varlığın hem kökeni hem de temelidir. Ümit, diyor Blanchot, olasıdan kaçan şeyin olabilirliğini ilan ediyor: "Kendi sınırı içinde bu, şimdi kaybolduğu yerde yeniden yakalanan bağ umududur."[27]

Bu ümit her zaman için *gerçekleştirilme* ümididir; fakat bu ümidi canlı tutan ve hep açık ve hareketli kılan şey tam da bunun *gerçekleştirilmemesi*dir. Ümit paradoksunun (ve ümitte kurulan olabilirlik paradoksunun), kendi hedefini yalnızca kendi kendisine ihanet ederek kovalayabilmesi olduğu söylenebilir. Olabilirlik kendi açıklığını kapanma arayışında tüketiyor. Bunun kendisi hakkındaki daha iyi olma düşüncesi kendi kendisini kötüleştirmesidir...

İçin-olma birlikteliği [de] aynı özelliklerden ortaya çıkıyor; bu da bütün bir olabilirliğin paradoksal kaderini paylaşıyor. Bu da gerçekleşmediği sürece yaşıyor; fakat hiç bitmeyen gerçekleşme mücadelesinde, bağı yeniden yakalama ve bunu bütün müstakbel ayartmalar karşısında sağlama alma girişiminde kendisini tüketiyor. Önemli ve belki de kesin bir anlamda, bu, öz-yıkıcıdır: Zaferi ölümüdür.

Tıpkı rahat olmayan ve öngörülemeyen sanat gibi ve tıpkı bizzat gelecek gibi Öteki de bir *gizem*dir. Ve Öteki-için-olmak ve sevginin sarp ve yılankavi vadisinden Öteki'ne doğru gitmek bu gizemi ortaya çıkarıyor ve bunu bir meydan okumaya dönüştürüyor. Bu gizem, ilk planda duyguyu ateşleyen şeydir; fakat bu gizemi kırmak, bunun sonucunda ortaya çıkan hareketi ilgilendiren şeyin kendisidir. İçin-olmanın Öteki'nin üzerinde odaklanmasının sağ-

27. Blanchot, *L'Entretien infini*, s. 58-9. Max Scheler, "Ordo Amoris"te, "bizim bir imkân (potansiyel) olarak yaşadığımız sevginin/aşkın sınırsızlığından" söz ediyor; "sonuç itibarıyla, sevgi edimine dayanan uğraşı da sınırsızdır... Ne kadar kesintiye uğrarsa uğrasın ve taşıyıcısının özel örgütlenmesi tarafından ne denli sınırlarsa sınırlansın ve ne kadar özelleştirilirse özelleştirilsin, özünde sınırsız olan aşk kendi doyumu için *sınırsız bir iyiyi* gerektiriyor... İster bireysel isterse de topluluk olarak olsun, insan(lar)ın *sonlu/sınırlı bir iyi*de nihai ve mutlak bir doyuma ulaştığına inandığı her yerde bir *yanılgı* ve insanın kendi ruhsal-etik gelişimini durdurması ile karşı karşıyayız demektir." Bu, diyor Scheler, bir aşk değil "karasevda"dır (*Selected Philosophical Essays*, çev. David R. Iachterman (Evsanton: Northwestern University Press, 1973), s. 114).

lanması için gizemin ortaya çıkarılması gerekmektedir: Kişinin, neyin üzerinde odaklaş(ıl)acağını bilmesi gerekiyor. ("Talep" dillendirilmiyor ve yüklenilen sorumluluk koşulsuzdur. Bu talebin yerine getirilmesi ve bu sorumluluğun üstlenilmesinin pratikte ne anlama geldiğine karar vermek, bu talebe uyan ve bu sorumluluğu alan kişinin kendisine kalıyor.)

Gizem –diyordu Max Frisch– (ki Öteki bir gizemdir) heyecanlandırıcı bir bilmecedir; fakat kişi bu heyecandan yorgun düşme eğilimi taşıyor. "Nitekim kişi kendisi için bir imaj yaratıyor. Bu sevgisiz bir edim ve bir ihanettir."[28] Öteki için bir imaj yaratmak, bu imajın Öteki'nin yerine ikame edilmesini doğuruyor ve artık Öteki –hafifletilerek ve rahat bir biçimde– sabitleniyor. Artık heyecan duyulacak bir şey kalmıyor. Ben Öteki'nin neye ihtiyacı olduğunu ve sorumluluğumun nerede başlayıp nerede bittiğini biliyorum. Artık Öteki'nin yapabileceği her şey kendisinden sıyrılıyor ve ona karşı kullanılıyor. Önceleri heyecanlandırıcı bir sürpriz olarak alınan şeyler şimdi artık daha çok bir sapma gibi görülüyor. Daha önce neşelendirici bir yaratıcılık olarak hayran olunan şeyler artık adi hoppalıklar olarak algılanıyor. Eros'un yerini Tanatos alıyor ve kavranamayanın heyecanı, kavrananın/bilinenin donukluğuna ve bıktırıcılığına dönüşüyor. Fakat, György Lukacs'ın gözlemlediği gibi, "bir kişinin bir başka insan hakkında bilebileceği her şey, sadece daha sonra vuku bulanın bir sonucu olarak gerçeklik kazanan bir beklentidir, sadece imkândır, umut ya da korkudur. Ve bu gerçeklik de hemencecik imkân/potansiyel haline geçiyor". Bu gerçek ve imkân/potansiyelin müzik eşliğinde sandalye kapmaca oyununa bir son veren tek şey, nihai ve geri döndürülemez oluşu ile, ölümdür; [ölüm], daha önce davetkâr olan ve yalnız benliği ayartan birlikteliğin kucaklayan kollarını bir defa ve sonsuza dek kapatıyor.[29] "Bir imaj yaratmak", bu ölümün kostümlü provasıdır. Fakat bir imaj ya-

28. Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949*, çev. Geoffrey Skelton (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), s. 17.
29. Bkz. György Lukacs, "The Moment and Form", *Soul and Form*, çev. Ann Bostock (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1974), s. 107-9.

ratmak bütün sevgilerin iç itkisi, sabit ayartması ve *zorunlu* koşuludur...

İçin-olma birlikteliğini harekete geçiren şey, çözülemeyen bir müphemliğe ve demirlenmemiş ve biçimsiz bir duyguya terk edilmenin yalnızlığıdır. Fakat yalnızlığın birliktelikte aradığı şey, kendisinin mevcut durumuna –kendisine– bir son vermektir. Sıkıcı yalnızlığın yerine birlikteliğin konması umudunun yalnızca kendisinin gerçekleşmemesine bağlı olduğu ve artık yalnızlığın olmadığı bilinmeden –bunu bilme yetisi olmadan– birlikteliğin (için-olma birlikteliğinin) de çökmesi gerekiyor; çünkü bu, kendisini gerçekleştirdikten sonra yaşayamaz. Yalnızlığın (kendi özlemleri/hedefleri için intihar olarak) birliktelikte aradığı şey, geleceğin ipotek edilmesi ve engellenmesi, geleceğin gerçekleşmeden iptal edilmesi ve geleceği gizeminden ve aynı zamanda da gebe olduğu olabilirlikten sıyırmaktır. Ve bütün bunları, bilmeyerek ama mecburen, kendi zararına arıyor çünkü başarı (ki eğer bir başarı varsa) kendisini ancak başladığı yere ve ilk başta kendisini yolculuğa iten koşula geri götürebilir.

İçin-olma birlikteliği her zaman için gelecektedir ve başka hiçbir yerde değildir. Benliğin "İşte geldim", "Başardım", "Görevimi yaptım" dediği andan itibaren artık yoktur. İçin-olmak görevin temelsizliğinin realizasyonu ile başlıyor ve sonsuzluğun bittiği ilanı ile bitiyor. Bu, için-olmamn trajedisidir; ve bunun bir yandan hiç ölmeyen bir cazibe olarak kalırken aynı zamanda da ölüme mahkûm olmasının nedenidir. Bu trajedide pek çok mutlu an vardır fakat hiç mutlu son yoktur. Ölüm daima olabilirliklerin haczedilmesidir ve sevginin sabırsızlığı ile yaratılmasa bile sonuçta kendi zamanında ortaya çıkar. Buradaki sorun, sevgiyi sonu bir süre için durdurmaya yöneltmek ve bunu sevginin doğasına karşı yapmaktır.

Buradan çıkan durum şudur: Eğer ahlâki ilişkinin temeli için-olma birlikteliği ise (ki öyle) o zaman bu, bir proje olarak var olabilir ve (henüz tamamlanmamış) bir proje olarak kendi doğası inkâr edilmediği sürece benliğin davranışını yönlendirebilir. Tıpkı geleceğin kendisi gibi ahlâk da her zaman için henüz-olmayan bir şeydir. (Ve işte bundan dolayı etik kod, böyle oldukça kendi standart-

larına göre mükemmel olan her etik kod, ahlâkı, bir idam ipinin asılı adamı desteklediği gibi destekliyor.) Biz, yalnızlığımızdan dolayı birlikteliğin hasretini çekiyoruz. Yalnızlığımızdan dolayı kendimizi Öteki'ne açıyor ve Öteki'nin kendisini bize açmasına izin veriyoruz. Biz, (ile-olmanın gürültü-şamatasıyla ancak üstü örtülen fakat üstesinden gelinemeyen) yalnızlığımızdan dolayı ahlâki benliklere dönüşüyoruz. Ve bugün/şimdi, sadece birlikteliğe yalnızca geleceğin ifşa edebileceği imkânlarını sunarak ahlâki davranma ve hatta bazen iyi olma şansını yakalıyoruz.

III

Parçalanmış hayatlar, parçalanmış stratejiler

Gillian Rose'un *The Broken Middle*[1] *(Parçalanmış Orta)* kitabının başlığındaki "Orta", "Başlangıç" ile "Son" arasında uzanan mekân ve bu arada geçen zamanı gösteriyor. Buradaki "Başlangıç" varlığın *imkânı/potansiyeli* (potentiality) ve "Son" da varlığın *gerçekliği*dir (actuality). Orta'dan bakıldığında, başlangıç, artık zaten yok olmaya ya da kemikleşmeye başlamış olan bir olabilirlikler demeti olarak hatırlanıyor; son ise, olabilirliklerin önünün kesilmesi olarak beliriyor. Fakat bu potansiyel, Orta'da kırpılıyor ve gerçeklik halinde pıhtılaşıyor. Yine Orta'da zavallı simyacılar olarak bizler, özgürlük altınını zorunluluğun adi madenine dönüştürüyoruz. Kendi bi-

1. Gillian Rose, *The Broken Middle: Out of our Ancient Society* (Oxford: Blackwell, 1992).

leşiği olan özgürlük ve yükümlülük ışıklarını iki farklı ve karşıt ekran üstünde kıran ve başlangıcı olabilirlik evreni ve sonu da özgürlüksüzlük alanı olarak yeniden saptayan da yine Orta'dır, burada yapılan iş ve bu işi yapan düşüncedir. Başlangıcı sondan ayıran ve bu ikisini birbirine karşıt kılan da, Orta'da sessizce ya da alenen yapılan iştir.

Orta, müphemliğin, belirsizliğin ve kaçamağın –"süreç ve acıyı başlatabilen" (s. xiii) fakat ne kadar acılı olursa olsun bu süreçte çözülmeyen karşıtlıkların– yeridir. Acının karşılığında verilen ödül, "muttali olma riski", yani karşıtların varlığını ve çözülmezliğini ve varlığın "aporetik" kaderini bilme riskidir.

"Ben ya bir başlangıç ya da bir sonum" diyordu Franz Kafka. "Ben ya bir başlangıç ya da bir sonum", Orta'nın kipidir. Burada buluşan böyle bir son ve başlangıç, başlangıcın sonu ve sonun başlangıcıdır: Başlangıç sona eriyor çünkü [artık] pençesi gevşiyor ve son sadece başlıyor çünkü bunun pençesi henüz zayıftır. Bu, yalnızlığın, korkunun, endişenin –ve ahlâki seçimin– yeridir. Bu, sorumluluğun yeridir. Başlangıçta endişenin lengeri/çapası yoktur; bu, yalnızca "olabilirliğin olabilirliği"nin önsezisidir. Rose şöyle diyor: "Ne mantıksal ne de etik olmayan, sadece özgürlüğün kendi içinde karmakarışık olduğu yerde varoluşsal bir 'karmakarışık özgürlük' kavramı olarak olabilirliğin gerçekliğin üzerine geçmesi için kullanılan 'ara' bir psikolojik terim olan endişenin ortaya çıkmasına neden olan şey ... iyi ya da kötüyü seçmek değil sadece olabilirliktir" (s. 95). "Etik", zaten önüne geçilen, "toplumsallaştırılan" ya da tanrısallaştırılan bir ahlâktır. Orta'nın zamanında, etik –yasa– her zaman için zaten oradadır. Bunun, endişenin bastırılmasına yaptığı yardım, Tanrı'nın emrinin zaten belli/kayıtlı olduğunun bilinmesinin dindar Kalvinistin kâbuslarının dağılmasına yaptığı yardım kadar küçüktür. Ancak insan yine de, bunun gerçekten göründüğü ya da görünmek istediği kadar özgür olmadığından kuşkulanan fakat köleliğin doğası hakkında da çok az şey bilen bir özgürlükle karşılaşıyor. Maurice Blanchot'un sözleri ile, "buradaki herkesin kendi hapishanesi var fakat bu hapishanede herkes özgürdür."[2] Tıpkı Her-

2. Maurice Blanchot, "Idyll", *Vicious Circles*, çev. Paul Aster (New York: Station Hill, 1985), s. 10.

mann Hesse'nin Knecht'i gibi Blanchot'nun kahramanı "Idyll" de, nihayet izin alarak dünyaya girdiği zaman dünyayı yaşanılmaz buluyor. İnsan yalnızca hapishane içinde özgür olabilir mi? Köleliğin gerçek başlangıcından ötesi özgürlük yanılgısı değil midir? Aktör-yazar (ki herkes kendi hayatının aktörü-yazarıdır), "kendisini aşırı derecede göstermek ve kendisini görünür kılan performans tarafından öldürülmek için her akşam yeniden doğan ve ölen tek günlük karakter değil midir"?[3] İş yapılmadan ve söz yazılmadan önce özgürlük henüz yoktur. Yapıldığı ve yazıldığı zaman da artık yoktur (ve yapan-yazan herkes olarak aktör-yazar da böyledir).

A. FİRAR, HAPİSHANEYE

Rose'un "*parçalanmış* Orta"sı "yıkılan *hapishane*" (ya da, her ne kadar daha kafa karıştırıcı olsa da, belki de daha doğrusu, hapishane ile dış dünya arasındaki sınırın yıkılması) olarak okunabilir. Modernliğin kendi (ölümü)nden sonrasına ulaştığı yolda tam olarak olan şey, hapishane duvarlarının yıkılması ve bunun sonucunda da, artık ortalıkta "içeri"yi dışarıdan ayıran duvarlar kalmadığı için, aktörlük-yazarlığın kendisini kendi işini kendisi görür bulmasıdır. *Parçalanmış* Orta, her biri kendi "tekil", "eşsiz" sakini tarafından ısmarlama yapılan özel hapishane barakalarıdır. *Hapishane hizmetinin özelleştirilmesi* sürecinde Orta parçalanıyor (tabii eğer parçalanmamış bir Orta var idiyse).

Parçalanmış Orta'nın mekânı olan hücre hapishaneleri kolonisinde özgürlüğün anlamı "her zaman için endişeye zaten hazır olmak"tır (s. 87). Burada "endişe günahı tanımlar yoksa günah endişeyi değil"; fakat "yasa arzu ve anlaşılırlığı öncelleyen bir şeydir" (s. 86). Her zaman için Orta'ya varılmadan *önce* bir başlangıç vardır fakat bireysel bir hapishanede her şey "baştan başlar", yeniden ve içten –bizzat Orta'da– başlar görüntüsü verir. Günah endişenin ürünüdür; fakat endişe, günahta *zaten* bulunan muğlak fakat yakıcı duygudan ve bu günahın doğasında var olan daha acı belirsizlikten ortaya çıkıyor.

3. Maurice Blanchot, "After the Fact", *Vicious Circles*, s. 60.

Bu "zaten" neyi temsil ediyor? Daha da önemlisi, hangi güç –hangi aktör-yazar gücü– bu "zaten"i günahkâr kılıyor? Bilindiği takdirde kişinin kendi aktörlük-yazarlığını anlaşılır kılacak olan bu Yasa nereden geliyor? Kafka'nın K.'sı mahkemede boşu boşuna bunların cevaplarını bulmaya çalışıyordu; mahkeme, kendisini, geldiği zaman içeri alıyor ve gittiği zaman da kovuyordu. Öyle görünüyordu ki, suç birisinin üzerine yıkılacaktı; fakat hiç kimse suçlamada bulunmuyor ve davacı sandalyesine hiç kimse oturmuyordu. Kendi suçunun başlangıcını bulmaktan ümidini kesen Kafka şöyle yazıyordu: "Mükemmel olmayışım ... doğuştan değil, kazanılmış [da] değil." "Suçlamalar içinde yatıyor."[4] Yasanın muğlaklığı ve insanın zihnini sürekli meşgul eden kavranamaz oluşu, "sürekli buyruk" üzerine yazan Kierkegaard'ı yönlendiriyordu: "Bu [sesi] duymadığım zamanlarda bile sanki öyle duyuyorum ki, kendisi duyulmuyor olsa bile, bana başka şeyler yapmamı emreden sesi bastırıyor ya da hırçınlaştırıyor." Rose [ise] şöyle yorumluyor: "Karşı gelinen ve hırçınlaşan sesin zamansal taleplerine karşı kulakları tırmalayan sürekli buyruğun laneti... İletilme üzerinde ısrarla durmasına rağmen anlaşılır olmayan iç buyruk, aslında zorlayıcı fakat anlaşılmazdır" (s. 73-4). Kierkegaard'dan yüzyıl sonra Emmanuel Lévinas ise "formüle edilmeden önce emre uymak"tan ve dile getirilmeden önce bağlayıcı olan buyruktan söz ediyordu.[5] Knud E. Logstrup ise şöyle bağlıyordu: "Buyruk", "koşulsuz, sonsuz, mutlak" ve hepsinden önemlisi de "dillendirilmemiş" olduğu için "insan kendisinin doğru yolda olup olmadığından asla emin olamaz."[6]

Orta'nın "yıkılmışlığı" belirsizlik olarak yaşanıyor. Bu, her bir edimin kendisinden kaçmak (her şeyin yalnızca bir olabilirlik olduğu Başlangıç'tan, özgürlük karşılığında kesinliğin satın alındığı bir yer olan Son'a geçmek) için atılan bir adım olduğu fakat her bir

4. *The Diaries of Franz Kafka*, der. Max Brod (Harmondsworth: Penguin, 1964), s. 18-19.
5. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, çev. Alphonso Linges (Lahey: Martinus Nijhoff, 1981), s. 13.
6. Knud E. Logstrup, *The Ethical Demand*, çev. Theodor J. Jensen (Philadelphia: Fortran Press, 1971), s. 48, 46, 114.

edimin yalnızca kendisini derinleştirmeyi başardığı bir belirsizliktir. Sanki Orta, asla bitmeyen Başlangıç'ın laneti altında çalışmakta ve sanki Başlangıç, yani "bu fırsatlar tiranlığı" (Hannah Arendt) asla bitmemektedir...

Bir sosyolog, doğal olarak, asla dillendirilmeyen ve asla formüle edilmeyen buyruğun "belirlenmezliği"ni, İlahi'nin ve bunun tek ve biricik Ahlâki Yasa Kodu'nun güvenli barınağından, yayılmış, merkezsiz ve çelişkisel toplumsal baskıların doğuşu olarak okuma eğiliminde olacaktır. Evrenselliğin (ki bu sadece insanüstü olarak tanımlanabilir) bütün aldatmacalarını bir kenara atan bu "özgürleşme/kurtuluş", Orta'nın hücre mahkûmunu kendi hapishanesini inşa etmekte özgür bırakıyor...

Bu, Rose'un Orta'ya düzenlediği keşif gezisi ile ortaya çıkan bulgudur:

> Yazarlığın ıstırabı, başlangıçtaki endişe ve etiğin kaçamağı ile kalmaktır... Bu, orta onarılamadığı için ve hiçbir siyaset ya da bilgi elimizde ya da kullanılabilir olmadığı için, hiçbir kavramanın ya da temsilin olası olmadığı ya da her halükârda kaçılabilir olduğu anlamına gelmez. (s. 296)

Bu yarığın onarılması için sunulan reçetelerin hiçbirine güvenilmeyecektir; bunlar radikalleştikçe üzerlerindeki kuşkuların da artması gerekiyor. Her bir onarım girişimi (kî hiçbir girişim şiddetsiz olamayacaktır) onarmak istediği durumu daha da azdıracaktır. Parçalanmış Orta'da ikamet etmek hepimizin ortak kaderidir. Başka hiçbir yerde yaşayamayız; başka hiçbir yer yok ve olamaz da.

Rose bize, yanılsamalardan ve –her şeyden fazla da– öz-yanılgılardan sakınan dingin ve vakur felsefeyi öneriyor. Bunun reddettiği şey, nihai anlamda, Tanrı'nın yerine geçen ve kendi işini kendisi gören insanı düşleyen modern rüyadır. Bu bağlamda en önemli nokta, yazarın kendi itirazlarına rağmen, Rose'un felsefesinin *tam anlamıyla ve baştan aşağı postmodern* oluşudur. Bu felsefe, tipik bir postmodern düşünce biçimi ile, modernliğin rüyalarının gerçek olmasının iyi bir şey olacağını düşünüyor fakat bunun gerçekleşeceğine de inanmıyor.

Rose'un felsefesi "ikinci dalga büyü bozma"nın ("disenchantment mark two") günümüzdeki ruh haline tam uyuyor: Bu ikinci dalga, ilk büyü bozmanın yani modern büyü bozmanın, yani (İlahi'nin kod-adı olan) Doğa'nın büyüsünün bozulmasının büyülü güçlerle ve yenilmezlik armağanı ile donattığı/yücelttiği (ki bu yüceltme, bu ilk dalgayı bir optimizm ve şamatacı özgüven felsefesine dönüştürmüştü) aynı *insan aklı ve iradesi*nin güç ve hikmetinin büyüsünün bozulmasıdır. "Artık toplum kurtuluş dağıtmıyor" diye yazıyordu Peter Drucker yakınlarda. Bugün hepimiz, değişik acı tonlarda, toplumsal mühendisliğin zamanının geçtiğini haykırıyoruz. Bugün artık herkesin kuşkuyla baktığı devlete karşı düşünülen komünal/toplumsal alternatif rüyasına gelince; toplumsal olarak körüklenen duygular ateşi, yeni ve gayri medeni dayanışma kalıplarına dökmek için eski medeni dayanışmaları erittikçe daha çok sayıda parmak yanıyor. Bu taraflardan gelen kurtuluş konusunda dikkatli olun; bugün itibarıyla bu kadarını bilebiliyoruz: Fakat ne kadar *bile*bilirsek bilelim birçok insan bunu arıyor ve daha pek çok kişi de bu arayışa katılacaktır.

Paul Valéry[7] bir defasında içinde yaşadığımız uygarlığı bir "yoğun heyecanlar rejimi" olarak tanımlamıştı. Böyle bir uygarlığa dalmak, diyordu Valery, "enerji ile sarhoş olmak", "hızla başı dönmek" demektir. Gerçekten de bizim uygarlığımız, sabit içeriklerden çok kendi kendisini iptal eden ilginç bir kip tarafından tanımlanan, özlerden çok tutumlarla özdeşleşen bir medeniyettir. [Burada] neyin yapıldığı ve hangi hedeflerin kovalandığı çok önemli değildir; önemli olan şey, yapılan şeyin hızlı yapılması ve kovalanan hedeflerin yakalanmaktan kaçması, hareket etmesi ve hareketliliğini korumasıdır. "Enerji ile sarhoş" olmak, yapılacak herhangi bir iş ile ya da varılacak herhangi bir hedef ile değil, hareket etme ve eylem yapma *yetisi* ile sarhoş olmak demektir. Bizim uygarlığımız hazzın/mutluluğun *ertelenmesi* (ki bu kendi doğası ile çelişecektir) ile değil hoşnut olmanın *imkânsızlığı* ile ilgilidir.

Modern yaşam, diyordu Valery, "ebedi yaşam istekleri"nin tatmini ihtiyacı tarafından yönlendirilmiyor fakat hiç dindirilemeyen

7. Bkz. Paul Valéry, "Sur la crise de l'intelligence", *Vues* (Paris: La Table Ronde, 1948), s. 122-4.

bir enerjiye susamışlık tarafından hareket ettiriliyor. Yeni enerji kaynaklarının bulunması ve bunların daha verimli bir biçimde kullanılması emeğin potansiyelinin, genellikle duyulan ihtiyacı aşacak şekilde artırılması demektir. Modernlik "istekler/ihtiyaçlarla doludur" ("les prodigue"): Gittikçe yeni ihtiyaçlar, daha önce hiç hissedilmemiş ve hayal bile edilmemiş ihtiyaçlar yaratıyor. "Yeni bir malzeme bulunca, *kendi kendisini tatmin için*, tedavi edebileceği yeni hastalıklar ve karşılayabileceği yeni özlemler yaratıyor..."

> Dolayısıyla insanlar israfla sarhoş olmuş durumdadır. Hız israfı; ışık israfı; ağrı kesici, sakinleştirici ve uyarıcı israfı; bir çocuğun eline inanılmaz güçler veren korkunç *harekete geçirme* ve *durdurma* araçlarının israfı. Bugünkü yaşamın hiçbir tarafı bu israftan ayrı düşünülemez... İnsanlar zehre bağımlılık geliştiriyor, bunun sürekli sağlanmasını istiyor ve verilen her miktarı yetersiz buluyor. Ronsard zamanında bir mum gözlere yetiyordu. Kendi istekleriyle geceleri çalışan o zamanların bilgeleri, titrek yanan ve küçücük bir ışık altında hiç zorluk çekmeden okuyor (ki okudukları okunaksız karalamalardı!) ve yazıyorlardı. Bugün ise insanlar yirmi, elli, yüz muma [vat] gereksinim duyuyorlar.

Yaşamın her zaman için ve –her yerde– bir özeleştiri olduğu söylenebilir. Fakat modern yaşam, Valery'nin işaret ettiği gibi, bu eleştiriyi o derece ileri götürüyor/hızlandırıyor ki, daha önceleri kovalanan hedefin başarılması, gereksinimi tatmin etmek yerine bu gereksinimi itibardan düşürüyor ve bununla alay ediyor. Yani şunu söyleyebiliriz: Gereksinim-tatmini bir iptila haline geldiği zaman tatminin hiçbir dozu artık tatmin etmez oluyor. Belli bir hıza gelindiğinde tatmin tasavvur bile edilemez oluyor ve bu durumda da kovalamanın güdüsü hızın bizzat kendisi oluyor; kazanımların birikimi değil. Bu koşullar altında da muhafazakârlık ile yaratım ve savunma ile eleştiri arasındaki karşıtlık çöküyor. (Karşıtlığın bu içpatlaması [da zaten] yerinde bir kavrayışla, muhafazayı yenilenme ile ve reddi de onaylama ile harmanlayan *yeniden kullanıma sokma (recycling)* düşüncesi olarak algılanıyor.) Burada muhafazakâr olmak demek hızlanmanin hızını devam ettirmek demektir. Ya da da-

ha iyisi, hızlanmanın kendi hızını artırma eğilimini korumak demektir...

B. HIZLANMA VE HOŞNUTSUZLUKLARI: "YAŞAM KALİTESİ"

Gerçekte yaşamın "yeterince iyi olmadığı" şeklindeki yaygın, çoğunlukla belirsiz fakat her zaman için keskin ve cesaret kırıcı duygu olmasaydı "yaşam kalitesi" ile ilgilenilmeyecekti (ve hatta böyle bir kavram da zor yaratılacaktı). Yaşam kalitesi hakkındaki tartışma, gerçekten iyi bir yaşamın nasıl olacağına karar verilmesinden çok, bu muğlak ve elle tutulmayan hoşnutsuzluk duygusunu somutlaştırma çabası ile, yani sadece, yaşamı böyle yeterince keyif vermeyen ve bütününde de tatmin etmeyen bir şey kılanın gerçekte ne olduğunun tanımlanması ile ilgilidir.

Bundan dolayı da "yaşam kalitesi" söylemi nihai anlamda *gündelik yaşamın bir eleştirisi*dir. Bunun ilk planda olmaya çalıştığı şey kendisinin sadece ikincil yüzüdür: Toplumsal entegrasyon ve sistemik örgütlenme ilkelerinin ya da toplumun ahlâk standartlarının ya da (benimsenen teorik çerçeveye bağlı olarak) bunların her ikisinin eleştirisi. Dolayısıyla da bu, ta işin başından beri "parçalanmış Orta"da (Kafka'nın hatırlattığı gibi, "buradan dışarısı, işte benim hedefim bu") kendisini rahatsız/huzursuz hisseden ve fakat buradan kaçışın bulunabileceğine inanan, şeyleri şu anda bulundukları halden farklı kılma yetisi ile sarhoş olan (ve dolayısıyla da şeyleri oldukları gibi almanın/kabul etmenin geçerli hiçbir mantığının var olduğunu düşünemeyen) ve de gayretle çalışıldığı takdirde mevcut gerçekliğin sokulabileceği hal adına bu mevcut gerçekliğin otoritesini inkâr eden modern zihniyetin ruhuna uyuyordu. Ne var ki, "yaşam kalitesi" başlığı altında yapılan eleştiri, "klasik" modernliğin ana kültürel eleştirisinden iki önemli anlamda farklılık gösteriyor. Bu iki farklılık buna, kendine has olan *post*modern karakterini kazandırıyor.

Birincisi, "yaşam kalitesi" düşüncesi, eskiden modern eleştiri-

nin kalbi olan *öz-koruma ve hayatta kalma* takıntısının yerine geçti. Toplumun kapitalizmin himayesinde aldığı biçimiyle modern topluma yöneltilen en radikal Marksist eleştiride, toplum, insanın hayatta kalmasını sağlama ödevinin icrasında yetersiz kalmakla ve ahlâki standartlardan yoksun olmakla suçlanıyor. Modernlik (en azından kapitalist biçimi ile), insanoğlunun yaratıcı gücünü çarçur etmek ve insan bekasının gerektirdiği kaynakların adil dağıtımını sağlamaktan aciz kalmakla suçlanıyor. Dolayısıyla da, kapitalizmin başarısız olduğu ve sosyalizmin başarmasının beklendiği oyunun adı "hayatta kalma" idi. Halbuki "yaşam kalitesi", temel ve biyolojik anlamı ile hayatta kalmanın bütün insanlar ya da neredeyse bütün insanlar için garanti edildiği (ya da en azından böyle varsayıldığı) bir dünyadaki gerçeklik-eleştirisinin ana standardıdır. Öyle ki, bugünü eleştirmenin ölçütlerini sunan gelecek, "daha fazla *hayatta kalma*" ("daha güvenli hayatta kalma") olarak değil, sadece (mutluluğu kovalama ve mutlu olma yetileri ile donatılan varlıklar olarak) bekaları zaten garantiye alınmış insanların "daha fazla *mutluluğu*" olarak tasavvur edilebiliyor. Ulrich Beck'in *Risikogesellschaft*'ta ve daha keskin bir biçimde de *Gegengifte*'de işaret ettiği gibi, hayatta kalma meseleleri çağdaş tartışmada farklı bir biçimde ortaya çıkıyor: [Yani] bilim ve teknolojinin hayatta kalmayı temin ödevini *ifa*daki muhteşem başarıları tarafından kasıtsız olarak yaratılan risklerin tanımlanması ve nötralizasyonu sorunları olarak [ortaya çıkıyor]. Ancak şunu hatırlatalım ki, bu ikinci dalga hayatta kalma kaygısı pratikte yaşam kalitesi kaygılarıyla tamamen birbirine geçmiş bulunuyor. Örneğin, ekolojik harekete en fazla destek verenler, insan türünün devamı biçimindeki daha soyut bir mesele hakkında değil de, kendi yaşadıkları mekânın mutluluk-üretme potansiyelinin azalması hakkında endişeye kapılan insanlardır.

"Yaşam kalitesi"nin "hayatta kalma"dan (ve modernliğin hedeflediği diğer bütün amaçlardan) farklılaştığı ikinci ve belki de daha semptomatik olan özelliği bunun *gayri nihai* oluşudur. Hayatta kalma üzerine oturan yaşamın paradoksu şuydu: Peşinde koşulan ideal durum (ki bu ideal durumun rengi ne olursa olsun), her şeyden öte mücadelenin sonu olarak ve "çözüm" bekleyen bir "sorun" ola-

rak hissedilebilen her şeyin nihai çözümü olarak beliriyordu. Bu, "tarihin sonu" gibi bir şeydi; kararlı ve değişmeyen bir durumdu fakat daha doğrudan bir biçimde yaşamın kendisinin sonuydu. [Yani] hayatta kalma endişeleri ile yaşanan yaşamın dillendirilmeyen ve dillendirilemeyen ideali ölümdü... Özünü korumak için yaşanan bir hayatın ufku, *mükemmellik* durumuydu ve mükemmellik de, ta Alberti'den beri hepimizin bildiği gibi, değişimin olmadığı, daha ileriye gidilemeyen –ve her türlü değişimin yalnızca kötüye gitmeyi doğurduğu– bir durumdu. Nitekim modern gerçeklik-eleştirisi gerçekliğin noksanlıklarını ölçmek ve ifşa etmek için daima katı standartlar kullandı. (İlerlemenin mecrası –ki bu, eleştirmenlere bugünü zaten geçmiş, "geri kalmış" ve dolayısıyla da yok olmaya mahkûm olarak tanımlama şansı veren bir mecra idi– her halükârda bir bitiş çizgisi olan bir yol olarak tasavvur ediliyordu.) Halbuki yaşam kalitesi kavramı etrafında örgütlenen çağdaş (postmodern) gerçeklik-eleştirisi, "nihai bir durum" düşüncesine, iyileşme/ilerleme arayışındaki insanların tırmanabileceği önceden bilinen bir zirve düşüncesine sahip değildir ya da böyle bir düşünceyi açıkça reddeder. Yaşam kalitesinin hedefi doğası gereği açık-uçludur. Ancak bu açık-uçlu oluşun nedeni tahayyülünün cansız oluşu değil; fakat "geleceği ipotek etme", geleceğin kendisiyle birlikte getirebileceği olabilirliklerin önüne geçme korkusu, "sabitlenme/durağanlaşma" korkusu ve belli bir "ideal durum"un tercih edilişinin iyi yaşam mücadelesi üzerine zorunlu olarak dayatacağı kısıtlamalardan hoşlanmamaktır. Paradoksal olarak şöyle denebilir: Postmodern iyi yaşam düşüncesini tanımlayan şey, iyi yaşamın tanımının olmamasıdır.

Yaşam kalitesi adına yürütülen ardıl kampanyalar elbette ki spesifik olma eğilimi taşıyor. Her bir kampanyanın tetiğini belli bir şikâyet çekiyor: [Her bir kampanya] en acı verici uyumsuzluk, en korkunç tehlike ve belli bir yer ve zamandaki belli bir insan sınıfı için en keskin rüya tarafından ateşleniyor. Ancak kampanya konuları "doğal bir biçimde", daha ilerideki iyileşme çabalarının tamamını nedensiz ve fuzuli kılacak olan zamanlarüstü vee mekânlarüstü "nihai" bir yaşam kalitesi modelini doğurmuyor. Bunun yerine,

popüler (fakat nadiren tanımlanmış) iyi yaşam imge/postulasma en çok yaklaşan şey, özel herhangi bir hedefi değil de herhangi yeni hedefleri belirleme yetisidir. (Zaten Karl Jaspers 1958'de şuna işaret ediyordu: "Zamanımız, yapılacak hiçbir şeyin olmadığı bir yerde bile, 'bir işin nasıl yapılacağını bilme' bağlamında düşünüyor.") Zaten gayri sabitliğe, manevra özgürlüğüne ve ne olursa olsun yeni deneyim ve yeni fırsatlara sarılma ve bunları emme yetisine yapılan bu vurgu, postmodern varoluşun parçalanmış, "sistemik olmayan" karakterine, özsel olumsallığına ve bölünmüşlüğüne uyuyor.

"Yaşam kalitesi" kavramı entelektüel söylemde, tam da içeriğinin meşhur ele gelmezliği ve belirlenmezliği ile postmodern yaşam deneyiminin benzer özellikleri arasındaki rezonanstan dolayı gösterişli bir kariyere sahiptir. Tıpkı yaşam kalitesi düşüncesi gibi postmodern yaşam stratejileri de "seçeneklerin açık tutulması", taahhütten kaçmak ve daha genel olarak da "geleceğin ipotek edilmesi"nden sakınmak şeklindeki bulgusal ilkeler tarafından yönlendiriliyor.

İşte bundan dolayı –şimdi olmayan fakat kazanılması gereken– yaşam kalitesinin nasıl olacağı/neleri içereceği hakkındaki her türlü tanımlama yerel ve geçici olmaya, bugün kendisine bağlananlar tarafından çok geçmeden unutulmaya ve kapı komşuları tarafından bile anlaşılamayacak kadar belirsiz olmaya mahkûmdur (fakat bu, böyle bir tanıma "doğal olarak" ve eleştirel olmayan bir biçimde kendi kendisini kanıtlayan bir tanım olarak sarılan insanlara inanılmaz gelebilir; zaten Schopenhauer'in keşfettiği ve Freud'un da açıkladığı gibi, bize her zaman "tam anlamıyla mutluluk" olarak görünen şey, buradaki ve şimdiki spesifik bir mutsuzluğun üstesinden gelme umududur). *"Yaşam kalitesi" nin en önemli özelliği, bunun daima bir imge olarak var olması* ve bu imgenin sürekli olarak *değişmesi*dir. Her bir imgenin bu inanılırlığı, ayartıcı gücü ve seferber olma potansiyeli (ya da bunun yokluğu), yerel ve tarihsel olarak sınırlanan/tanımlanan deneyimle uyuşmasına (ya da uyuşmamasına) bağlıdır. İlke olarak "yaşam kalitesi" imgeleri *evrenselleşmeye dirençlidir*; ve daha somut oldukları ve tam olarak tanımlan-

dıkları sürece daha da böyledirler.

Dolayısıyla yaşam kalitesi söyleminin herkese açık hale getirdiği alan, bir her yerde ve sürekli belirlenmezlik alanıdır (fakat bu, aslında usandırıcı biçimde kavranamaz ve muğlak hoşnutsuzluk ve endişenin tedavi edilmesi niyeti ile doğan bir şeydir). Müphemlik daima *uzmanlık talebini* üretiyor: Oryantasyonun yokluğu uzmanları yol-bulmaya itiyor. Uzmanlar, belirsizlikten kaçışın ebedi ve güvenli bir yolunu bulma vaadinde bulunma eğilimi taşıyorlar fakat bunların pratikte önerdikleri şey, mevcut ikilemin, ikilemin müphemliğini hiç azaltmadan nasıl "çözüleceği" kararıdır. Bu tartışmalı ve sonuçsuz "çözümler" işte tam da müphemliğin azaltılmasının mümkün olmayışından dolayı mümkündür ve yine aynı nedenden dolayı uzmanlara duyulan gereksinim bu kadar açıktır. Bunlara her şeyden önemlisi *otorite* olarak, herkes güvendiği için bizim de güvenebileceğimiz birileri olarak ihtiyacımız var; bunların önerilerine uymakla, kendi başımıza hareket ettiğimiz zamankine göre, kuşkulardan ya da suçluluk duygularından daha az azap çekebiliriz. Tüketici toplumu tarafından tanımlanan yaşam-çerçevesinden doğan hoşnutsuzluk, yepyeni uzmanlıkların gelişimi ve yayılması için gereken özellikle verimli bir zemin için bu gerekçeyi üretiyor. Bu gelişme kendi kendisini yaşatıyor çünkü uzman "çözümleri"nden hiçbiri, tanımları icabı, nihai ve son çözüm değildir. Wittgenstein'ın sözlerini başka ve daha anlaşılır bir biçimde söylemek gerekirse, yaşam kalitesindeki ardıl değişiklikler insani durumdaki her şeyi eskiden olduğu kadar müphem bırakıyor.

C. HIZLANMA VE HOŞNUTSUZLUKLARI: "KİMLİK"

"Kimlik", diyor Douglas Kellner, "modernlik boyunca olduğu gibi sorun olmaya devam ediyor" ve ekliyor: "Kimlik, çağdaş toplumda, bırakın ortadan kalkmayı, yeniden inşa ediliyor ve yeniden tanımlanıyor." Bundan yalnızca birkaç paragraf sonra Kellner, "kimlik bugün serbestçe seçilen bir oyuna, benliğin icra ettiği bir tiyatro temsiline dönüşüyor" ve "kişi radikal bir biçimde kimlikle dile-

diği gibi oynadığı zaman denetimi kaybedebilir..." diyerek aynı "yeniden inşa ve yeniden tanımlama"nın fizibilitesi hakkında kuşkularını dile getiriyor.[8] Kellner'ın müphemliği, bizzat sorunun kendisinin mevcut müphemliğini yansıtıyor. Kimlik ve sorunlarından, bugün, modern zamanlarda daha önce konuşulduğundan daha fazla konuşuluyor. Yine de insan merak ediyor: Acaba günümüzdeki bu saplantı, şeylerin yalnızca *ex post facto*, yok olduklarında, battıklarında ve parçalandıklarında fark edildiğini söyleyen genel kuralın bir başka özel durumu mudur?

Bana göre, evet, kimliğin "sorun olmaya devam ettiği" doğrudur fakat bu sorun "modernlik boyunca var olan sorun" *değildir*. Gerçekten de eğer *modern* "kimlik sorunu" bir kimliğin nasıl inşa edileceği ve nasıl sağlam ve sabit tutulacağına dair idiyse, *postmodern* "kimlik sorunu" birincil olarak sabitlemekten nasıl kaçılacağı ve seçeneklerin nasıl açık bırakılacağına dairdir. Diğer durumlarda olduğu gibi kimlik meselesinde de modernliğin sloganı "yaratım", postmodernliğin sloganı ise "yeniden kullanıma sokma"dır. Ya da şunu söyleyebiliriz: Eğer modernliğin "mesajın kendisi olan medyası" fotoğraf kâğıdı idiyse (ki durmadan kabaran aile albümlerini, geri döndürülemeyen ve silinemeyen kimlik-yaratım olaylarının yavaş yavaş eklenmesiyle izlenen ve sararan sayfaları düşünün), özellikle postmodern medyası videokasettir (bir de daima silinebilen ve yeniden kullanılabilen, hiçbir şeyi sonsuza dek tutmaya göre ayarlanmamış olan, bugünün olaylarını yalnızca dünküleri silme koşulu ile kabul eden ve kaydetmeye değer olduğuna inanılan her şeyin evrensel "anlığı" mesajını veren videokaseti düşünün). Modern zamanların kimlik-bağımlı temel endişesi devamlılık endişesiydi; bugün ise bu, taahhütten kaçma kaygısıdır. Modernlik çelik ve betonla inşa ediyordu; postmodernlik ise plastikle.

Tıpkı "yaşam kalitesi" gibi tam anlamıyla kimlik de modern bir icattır. Sıkça dile getirildiği gibi modernliğin kimliğin "yerinden edilmesi"ne yol açtığını ya da kimliği "yüksüzleştirdiğini" söyle-

8. Douglas Kellner, "Popular Culture and Constructing Postmodern Identities", *Modernity and Identity*, der. Scott Lasch ve Jonathan Friedman (Oxford, Blackwell, 1992).

mek bir laf kalabalığıdır. Çünkü kimlik hiçbir zaman bir sorun "haline gelmedi"; kimlik zaten ancak bir *sorun* olarak var olabilirdi ve zaten ta doğuşundan itibaren bir "sorun"du; bir sorun olarak (yani, kişinin –ödevi olarak– bir şeyler yapmak zorunda olduğu bir şey olarak) *doğdu*. Kimlik, tam da *ex post facto* "yerinden edilme" olarak tanımlanacak olan belirlenmezlik ve yüzer-gezer deneyiminden dolayı bir sorundu ve dolayısıyla da böyle doğacaktı. Kimlik, "yerinden edilmiş" ya da "yüksüzleştirilmiş" olmaktan başka hiçbir görünür ve kavranır varlık biçiminde ortaya çıkmayacaktı.

Kişi, ne zaman kendisinin nereye ait olduğundan *kuşku duyarsa*, kimlik üzerine o zaman düşünüyor. Yani, ortada görünen davranış biçimleri ve kalıpları arasında kendisinin nerede durduğundan ve etrafındaki insanların kendisinin bu duruşunu/yerini doğru ve uygun kabul edeceklerinden nasıl emin olacağından (sonuçta bu bilindiğinde her iki taraf da birbirlerinin varlıklarında nasıl davranmaya devam edeceklerini bileceklerdir) emin olmadığı zaman. *"Kimlik", işte bu belirsizlikten kaçış arayışına verilen addır*. Dolayısıyla da bir ad gibi görünen "kimlik" (tabii ki garip bir fiil olsa da) bir yüklem gibi davranıyor: Yalnızca gelecek zamanda görülüyor. Çoğu zaman maddi bir varlığın bir sıfatı olarak görülse de aslında kimlik bir proje ve bir *koyut*un ontolojik statüsüne sahiptir. "Koyutlanmış kimlik" demek de bir laf kalabalığıdır; çünkü koyutlanmış bir kimlikten başka bir kimlik yoktur ve olamaz da. Kimlik, istenen ve/veya aranan şeyin "olan" şey üzerine yansıtılmasıdır; fakat bir şartla: "Aranan/istenen"e karşı, kendi gayretiyle direnmek "olan"a kalmıştır; ya da daha doğrusu, *kimlik, "olan"ın yetersizliği ve natamamlığının dolaylı bir biçimde onaylanmasıdır*.

Kimlik, modern zihin ve pratiğe, ta başından itibaren bireysel bir ödev olarak girdi. Belirsizlikten kaçışın bir yolunu bulmak bireye kalıyordu. *Toplumsal olarak* yaratılan sorunlar ne ilk ve ne de son olarak *bireysel* çabalarla çözülecek ve *kolektif* hastalıklar da yine ne ilk ne de son olarak *özel* ilaçlarca tedavi edilecekti. Fakat bu, bireylerin kendi inisiyatiflerine bırakılması ve bunların ferasetlerine güvenilmesi anlamına gelmiyordu. Tam tersine, kişinin kendi kendisini kurması için bireysel sorumluluk gerektiğinin gündeme

getirilmesi, sürüyle eğitmenin, öğretmenin, antrenörün, danışmanın ve rehberin doğmasına yol açtı. Bunların hepsi de, önerdikleri kimliklerin nasıl olacağı konusunda ve bu kimliklerin nasıl kazanılacağı, tutulacağı ve bu kazanım ve muhafazanın nasıl gösterileceği nakkındaki en iyi bilgilerin kendilerinde olduğunu iddia ediyordu. Kimlik-inşası ve kültür kavramları (yani, bireysel güçsüzlük/yetersizlik düşüncesi, kolektif yetiş(tiril)me ihtiyacı ve usta ve bilgili yetiştiricilerin önemi) birbirini tamamlayan, birbirlerini anlamlandıran ve dolayısıyla da yalnızca birlikte doğabilen kavramlardı. "Yerinden edilmiş" kimlik, bireysel seçme özgürlüğü ile bireyin uzman rehberliğine bağımlılığına aynı anda girdi.

D. HAC OLARAK MODERN YAŞAM

Hacı figürü modern bir icat değil, Hıristiyanlık kadar eskidir. Ancak modernlik buna yeni bir anlam ve yepyeni bir biçim verdi.

Roma harabeye döndüğü –[Vizigotların kralı, ç.n.] Alaric ve göçebeleri tarafından yağmalandığı ve burnu sürtüldüğü– zaman Aziz Augustine şu gözlemini karalıyordu: "Kabil'in bir kent inşa ettiği, Habil'in ise, kendisi yeryüzünde sadece bir hac yolculuğunda imiş gibi, hiçbir kent inşa etmediği söylenir." "Azizlerin gerçek kenti cennettedir"; burada, yeryüzünde [ise], diye yazıyordu Aziz Augustine, Hıristiyanlar "tüm zamanlarını ebediyet Krallığı arayışındaki bir hac yolculuğu olarak" geçirirler.[9]

Ömür boyu hacılar için hakikat başka bir yerdedir. Hakiki mekân her zaman için biraz ötededir. Hacı şu anda nerede olursa olsun olması gerektiği ve olmayı düşlediği yerde değildir. Hakiki dünya ile buradaki ve şimdiki bu dünya arasındaki mesafe, ulaşılması gereken ile halen var olan arasındaki uyuşmazlıktır. Gelecekte alınacak yolun şerefi ve çekiciliği bugünün değerini düşürüyor, anlamını küçümsüyor ve bunu hafife alıyor. Hacı için kent hangi amaca hizmet eder? Hacı için anlamlı olan şeyler yalnızca sokak-

9. St Augustine, *The City of God*, çev. Gerald S. Walsh, vd. (New York: Image, 1958), s. 325. Judith Adler yakında çıkacak olan kitabında bu İlk Dönem Hıristiyanlıktaki hac-inzivanın anlamını çok güzel açıklıyor.

lardır, evler değil; çünkü evler yorgun seyyahı dinlenmeye ve rahatlığa, gideceği yolu unutmaya ya da bunu süresiz olarak ertelemeye iterek ayartır. Fakat aslında sokaklar bile yardımdan çok birer engele ve işlek caddelerden çok birer tuzağa dönüşebilirler. Kişiyi yanlış yönlendirebilir, doğru yoldan saptırabilir ve ayartabilirler. "Yahudi-Hıristiyan kültürü", diyor Richard Sennett, "ta kökenleri itibarıyla, ruhani evsizlik ve yerinden olmuşluk deneyimleri ile ilgilidir... Bizim inancımız mekânla sorunlu biçimde ortaya çıktı."[10]

"Ömür boyu hacıyız" sözü Aziz Augustine'in kaleminde bir tavsiye değil sadece bir durum tespitidir. Biz, ne yaparsak yapalım, hacıyız (hac yolculuğundayız) ve bu konuda istesek de pek bir şey yapamayız. Dünya hayatı, ruhun ebediliğine yapılan kısa bir giriş müziğinden başka bir şey değildir. Nihai anlamda bizim varacağımız yer değildir. Ve bizim varlığımızın dikkat ve özene değer tarafı da yalnızca başka bir yer için yaratılan tarafıdır.

Çok az insan, kendi kendisine, bu kısa yeryüzü uvertürünü cennet müziği ile uyumlu besteleme –kendi yazgılarını bilinçli biçimde benimsenen bir kader olarak alma– istek ve yetisine sahiptir. Bu çok az sayıdaki insan kentin oyalamalarından kaçma gereksinimi duyar. Ve bunların kaçacağı yer çöldür. Hıristiyan münzevinin çölü, gündelik yaşamın hayhuyundan, kent ve köyden, dünyevi alandan ve *polis*ten uzak bir yerdir. Çöl, kişinin kendisi ile "burası" arasına –kişinin kendisi ile yükümlülük ve sorumlulukları, başkaları ile olmanın sıcaklığı ve ıstırabı, başkaları tarafından gözlenme, bunların gözlemleri tarafından biçimlendirilme ve kalıba dökülme, talep ve beklentiler arasına– bir mesafe koymak anlamına gelmektedir. Burada, yani dünyevinin gündelik ve önemsizliği içinde kişinin elleri kolları bağlanıyor ve tabii düşünceleri de. Burada ufuk, barakalar, evler, ambarlar, çalılıklar, korular ve kilise kuleleri tarafından iyice kapatılıyor. Burada kişi nereye giderse gitsin orada *bir yerde* oluyor; ve bir yerde olmak da oraya bağlanmak ve oranın gerektirdiklerini yapmak demektir. Halbuki çöl, henüz mekânlara bölünmemiş bir topraktır ve bundan dolayı da öz-yaratım alanıdır.

10. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities* (Londra: Faber and Faber, 1993), s. 6.

Çöl, diyordu Edmond Jabes, "bir adımın, kendisini silecek bir sonraki adımın önünü açtığı ve ufkun, konuşan bir yarın umudu anlamına geldiği bir uzamdır." "Siz çöle kimlik bulmak için değil, kimliği yitirmek, kişiliğinizi kaybetmek ve anonimleşmek için gidersiniz... Ve ondan sonra da olağanüstü bir şey olur: Sessizliğin konuştuğunu duyarsınız."[11]

Çöl, sınırların yokluğundan başka bir şey olmayan ham, çıplak, asal ve temel özgürlüğün arketipi ve serasıdır. Ortaçağ münzevilerinin kendilerini çölde Tanrı'ya o kadar yakın hissetmelerini sağlayan şey, kendilerini tanrı-gibi hissetmeleridir: [Yani] âdet ve geleneklerin, kendi bedenlerinin ve öteki insanların ruhlarının gereksinimlerinin, geçmiş eylemlerinin ve şimdiki hareketlerinin boyunduruğunda olmamak. Günümüz teorisyenlerinin sözleri ile ifade edecek olursak, münzeviler, "yerinden edilmiş" ve "yüksüzleştirilmiş" benlikler deneyimini yaşayan ilk insanlardı. Bunlar tanrı-gibiydiler çünkü ne yaparlarsa *ab nihilo* yapıyorlardı. Tanrı'ya doğru olan hacları bir öz-inşa egzersiziydi. (İşte bundan dolayı, kendisini Tanrı'ya giden tek yol olarak sunmak isteyen Kilise ta başından beri münzevilere öfkeliydi ve zaten çok geçmeden de kurallar ve rutinin yakın denetiminde bunları manastır tarikatları haline gelmeye zorladı.)

Weber'in dediği gibi, Protestanlar, eski zamanın yalnız münzevilerinin tasavvur bile edemeyeceği bir şeyi başardılar: *İç-dünyala-*

11. Edmond Jabes, *The Book of Questions*, C. 2, çev. Rosmarie Waldrop (Hanover: Wesleyan University Press, 1991), s. 342. *The Book of Margins*, çev. Rosmarie Waldrop (Chicago University Press, 1993), s. xvi. Jabes, Gabriel Bounoure'un sözlerini aktarıyor: "... Çöl, iskana izin vermediğinden dolayı, insanın özünün seyahati için sonsuz bir 'başka bir yer' yaratıyor. Burada, hiçbir 'burası'nın anlamı yoktur." (*The Book of Margins*, s. 16) Jean Baudrillard, meşhur Amerika gezisinde, çöl ile modern metropol arasındaki yakınlıktan çok etkilenmişti: "İşaretlerin sirkülasyonunun gayri ahlâkiliği ile çöllerin ilkel sahnesi arasında yalnızca derin ve zorunlu bir ilişki mevcut değildir, aynı zamanda bu[nlar] aynı şeydir... Çöller, unutmayalım ki, (Hintliler de dahil olmak üzere) bir imha yeri ve (doğa da dahil olmak üzere) anlamın kaybolduğu bir yerdir. Bütün 'Amerikan yaşam biçimleri' ile birlikte metropoller ve megapoller de insanın inceden inceye imha edildiği ve insanların sonunun geldiği yerlerdir. Çölün tam tersi olan bunların muhteşem uzantıları da yine anlamın kurnazca imhasıdır." ("The End of the End", John Johnston röportajı, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, der. Mike Gane (Londra: Routledge, 1993), s. 162)

rında hacı oldular. Bunlar, evlerinden çıkmadan hac yolculuğuna çıkma yolunu icat ettiler. Fakat bunu yapabilmelerinin tek nedeni çölün ta kentlere dek uzanması ve kentlerin de çölleşmesiydi. Artık çölde maceraya atılmaya gerek yoktu. Çünkü zaten gündelik yaşamlarının cereyan ettiği dünya gittikçe "çölleşiyordu". Tıpkı çöl gibi dünya da mekânsızlaştı. Bildik özellikler yok oldu; fakat bunların yerini alması beklenen yeni özellikler de bir zamanlar yalnızca çöllerdeki kum tepeciklerine has olduğu düşünülen bir devamlılığa sahipti. Modernliğin yeni post-reformasyon kentinde çöl kapının dışında başlıyordu.

Protestan, yani modern yaşam-stratejisinin bu kalıp-dökücüsü (ya da acaba Protestan yalnızca bir alegori miydi?), diyor Sennett, "çöl/yaban tarafından, kendisinden ayartıcı hiçbir talepte bulunmayan bir boşluk mekânı tarafından ayartıldı". Bu bakımdan münzeviden farklı değildi. Aradaki fark şuydu: Protestan, çöle seyahat etmek yerine, var gücüyle çölü ayağına getirmek –dünyayı çöl biçiminde yeniden yaratmak– için uğraşıyordu. "Gayri şahsilik, soğukluk ve boşluk, Protestanlığın çevre dilindeki temel sözcüklerdir. Bunlar, dış dünyayı değersiz ve boş olarak görme arzusunu dile getiriyor."[12] Bu dil, insanın çöl hakkında konuşurken kullandığı dildir: [Çöl hakkında, yani,] yalnızca bir an için bir şeyler olmayı bekleyen hiçlik hakkında; yalnızca geçici bir anlamlandırılmayı bekleyen anlamsızlık hakkında; dış hatları olmayan fakat, sadece başka hatlar sunulana dek herhangi bir hattı kabul etmeye hazır olan bir uzam hakkında; geçmişin izlerini taşımayan fakat keskin bıçak ağzı beklentileri ile dolu olan bir uzam hakkında; henüz sürülmemiş ve işlenmemiş bakir bir toprak hakkında; daimi başlangıçlar vatanı hakkında; ve adı ve kimliği henüz olmayan yersiz-yer hakkında. Böyle bir mekânda, yollar hacının yolu tarafından belirleniyor ve hesaba katılacak başka çok az yol bulunuyor.

Genellikle modern toplum olarak adlandırılan böyle bir uzamda hac, artık bir yaşam biçimi *seçeneği* değildir; kahramanca ya da *azizce* bir seçim ise hiç değildir. Kişinin hayatını hac olarak yaşaması artık, seçilmiş ve doğru yoldaki kişilere vahiy edilen ya da

12. Sennett, *The Conscience of the Eye*, s. 44, 46.

bunlar tarafından sezilen bir tür etik akıl değildir. Hac, kişinin *zorunluluktan* yaptığı bir şeydir; buradaki itme mucizevi bir biçimde çekme olarak yeniden dirilse ve bir hedef kaçınılmaz olarak belirlense bile bu böyledir. Kişi, bir çölde kaybolmaktan kurtulmak –ve hiçbir hedefi olmayan bir yolda gezinirken bu gezinmeye bir amaç yüklemek– için kendi hayatını hac olarak yaşamak *zorunda*dır. Bir hacı olmakla kişi yürümekten daha fazla bir şey yapabilir: *bir yere doğru yürüyebilir*. Ayrıca kişi geride bıraktığı ayak izlerine bakarak bunları bir yola/mecraya dönüştürebilir. Geçmişi yola *yansıtabilir* ve bunu [bir yere/şeye] *doğru ilerleme* ve *yaklaşma* olarak görebilir. "Geri" ve "ileri" arasında bir ayrım yapabilir ve "önündeki yol"u, toprakta öylesine iz yapan ayak izlerinin bir ardıllaması olarak tanımlayabilir. Hayat haccının belirlenmiş hedefi olan gidilecek yer, biçimsizi biçimlendiriyor, parçalardan bir bütün oluşturuyor ve epizodik olana süreklilik katıyor.

Çölvari dünya, hayatın hac olarak yaşanmasını emrediyor. Fakat hayat zaten bir hacca dönüştürüldüğü için kapı eşiğindeki dünya çöl gibi özelliksizdir. Bu dünyanın anlamı, kendisini anlamın bulunduğu bitiş çizgisine giden bir yola dönüştürecek olan gezinme yoluyla kazandırılacaktır. *İşte bu "anlam kazanımı"na "kimlik inşası" deniyor*. Hacı ve hacının üzerinde yürüdüğü çölvari dünya anlamlarını *birlikte* kazanıyorlar ve *birbirleri yoluyla* kazanıyorlar. Hedef (asla ulaşılamayacak ve daima gelecekte olan dünyanın anlamı ve hacının kimliği) ile şimdiki an (gezinmenin durağı ve gezinenin kimliği) arasında bir mesafe olduğu için bu iki süreç devam edebilir ve etmelidir.

Hem anlam hem de kimlik yalnızca proje olarak var olabilir ve bu projeleri var eden şey de bu mesafedir. Bu "mesafe", "öznel" psikolojik dilde burada ve şimdiden hoşnutsuzluk/doyumsuzluk ve burada ve şimdinin küçümsenmesi olarak söz edilen deneyimin "nesnel" mekân dilindeki adıdır. Bu "mesafe" ve "doyumsuzluk" aynı şeye bakıyor ve her ikisi de hac olarak yaşanan hayatta anlam kazanıyor.

"Alınan herhangi bir pozisyonda hiçbir tereddüde izin vermeyecek itici gücü tedarik eden fakat, şairin sözleriyle, 'sürekli boyun eğmeyene doğru bastıran' (Faust) şey, istenen ile gerçekte başarılan

doyum hazzı arasındaki mesafedir" diyordu Freud *Beyond the Pleasure Principle*'da (*Haz İlkesinin Ötesinde*). Janine Chasseguet-Smirgel,[13] öz-gelişimin, kimlik-inşasının, vs., başlangıcını ertelenen hazzın ve ego-ideali ve şimdinin gerçeklikleri arasındaki asla kapatılamayacak mesafenin asal durumuna kadar izleyerek, bu ufuk açıcı gözlem üzerinde geliştirilmiş bir yorum yapıyor.

"Mesafe" "erteleme" anlamına geliyor... Uzamda hareket etmek bir zaman fonksiyonudur ve mesafeler, bunları atlamak için gereken zamanla ölçülüyor. "Burası" bekleme, "orası" ise hoşnutluktur. Burası ile orası, bekleme ile hoşnutluk, boşluk ile anlam, proje ile kimlik arasındaki mesafe/zaman ne kadardır? On yıl, yoksa yirmi mi? Yoksa kişinin işini yapma süresi kadar mı olacaktır? Kişinin mesafeleri ölçmek için kullanabileceği zaman, öğrencilerin kullandığı cetvel gibi –doğru, tek parça, eşit aralıklarla işaretlenmiş olan ve katı ve sağlam bir maddeden yapılmış– olmalıdır. Ve projeleri hedefleyerek yaşanan modern zaman da gerçekten böyledir. Bu, hayatın kendisi gibidir; yönsel, sürekli ve düzeltilebilir. Yani, "ilerleyen" ve "geçen" bir zaman. Hem hayat hem de zaman hacca göre yapılmıştı.

Hacı için, modern insan[14] için bunun pratikteki anlamı şuydu: Hacı (modern insan), nihai hedefini yaşamının epeyce erken bir döneminde ve kendinden emin bir biçimde –yani, önündeki ömrünün çizeceği doğrusal çizginin eğilip bükülmeyeceğinden, duraksamayacağından ya da geriye dönmeyeceğinden emin bir biçimde– seçebilir, seçmelidir ve seçmek zorundadır. Hazzın ertelenmesi, tıpkı bunun yarattığı anlık hüsran gibi, zamanın doğrusallığı ve kümülatifliği inancıyla birleştiği takdirde güç verici bir faktör ve kimlik-

13. Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego-Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, çev. Paul Barrows (Londra: Free Association Books, 1985).
14. Hacıdan ısrarla eril (man) olarak söz ediyorum. Bu, özellikle yaptığım bir tercihtir. Modern hayatın hac olarak inşasına dair buraya kadar söylenen her şey yalnızca erkekler için geçerlidir. Öz-yaratım yetisine sahip (ya da, daha doğrusu, mevcut durumlarını aşarak şimdiki hallerinden daha iyi olma yetisine sahip) olarak düşünülmeyen diğer sınıflar ile birlikte kadınlar da arka plana atılıyor, hacının takip edeceği yolu *belirleyen* arka manzaraya terk ediliyor ve daimi "burada ve şimdi"ye, yani, mesafesiz bir uzama ve geleceksiz bir zamana terk ediliyordu. Mesafe ve doğrusal zaman erildi...

inşası isteğinin kaynağıdır. Hac olarak yaşamın, kimlik-inşası olarak yaşamın en birincil stratejisi "gelecek için tasarruf etmek"tir. Fakat gelecekte kullanılmak üzere tasarrufun bir strateji olarak anlamlı olması için kişinin şunlardan emin olması gerekiyor: Geleceğin tasarruflarını faizle ödüllendireceğinden ve biriken primlerin kaybolmayacağından, tasarrufların ikramiye/prim dağıtımından önce değer kaybetmeyeceğinden ya da geçersiz sayılmayacağından ve bugün "sermaye" olarak görülen şeyin yarın ve ondan sonraki gün de aynı şekilde görüleceğinden [emin olmalıdır]. Hacılar yürüdükleri dünyanın güvenilir/istikrarlı olmasını isterler. Yaşamın sürekli bir hikâye olarak, "anlamlı" bir hikâye olarak, her bir olayın bir önceki olayın sonucu ve bir sonrakinin de sebebi olduğu, her yaşın/devrin gerçekleşme/doyuma doğru giden yolda bir istasyon olduğu bir hikâye olarak anlatılabildiği bir dünya hacıların çıkarınadır. Hacıların –kimlik-inşacılarının– dünyası muntazam, belirli, öngörülebilir ve garantili olmalıdır. Fakat hepsinden önemlisi de bu dünya, ayak izlerinin iyilik için hak edildiği ve dolayısıyla da eski gezilerin iz ve kayıtlarının muhafaza edildiği bir dünya olmalıdır. Yani, gezinin gerçekten bir hac yolculuğu olduğu bir dünya; hacılara dost bir dünya.

E. HACILARA DOST-OLMAYAN DÜNYA

Fakat artık dünya hacılara karşı dost (konuksever) değildir. Hacılar, kendi muharebelerini kazanmakla kaybettiler. [Evet] dünyayı bir çöle çevirdiler fakat ondan sonra gördüler ki, kendi izlerini bırakma peşindekiler için rahatlatıcı biçimde özelliksiz olan çöl aynı zamanda özellik tutmuyor. Ayak izi ne kadar kolay bırakılırsa o kadar da kolay siliniyor. Bir rüzgâr yeterli. Ve çöller de rüzgârlı yerler.

Çok geçmeden şu ortaya çıktı: Gerçek sorun kimliğin nasıl inşa edileceği değil bunun nasıl korunacağıdır. Kumda ne inşa ederseniz edin bu bir kale olmayacaktır. Çölvari bir dünyada ayak izleriyle bir yol yaratmak zor bir iş değildir; zor olan şey, bu yolu belli bir süre sonra tanınabilecek şekilde muhafaza etmektir. İleriye doğru gidiş ile daire çizme ya da sürekli geriye gitme birbirinden nasıl

ayırt edilecektir? Burada ayak izlerini birleştirerek –bırakın bu şekilde ömürlük bir seyahat planı yapmayı– bir keçiyolu yaratmak bile neredeyse imkânsızdır.

Kimliğin anlamı, diyor Christopher Lasch, "hem kişilere hem de şeylere gönderme yapıyor. Modern toplumda bunların ikisi de sağlamlıklarını, kesinliklerini ve sürekliliklerini yitirdiler." Dayanıklı nesnelerden oluşan dünyanın yerini "anlık kullanım için tasarlanan dayanıksız ürünler dünyası aldı". Böyle bir dünyada "kimlikler tıpkı bir kostüm değiştirmek gibi [bir süreliğine] benimsenebiliyor ve atılabiliyor".[15] Bu yeni durumun korkunç tarafı şudur: Canla başla inşa edilen her şey boşa çıkabilir. Çekici yönü ise, eski denemelerden bağımsız olması, altından kalkılamayacak yenilgilerin asla olmaması ve "seçeneklerin her zaman için açık tutulmasıdır". Hem korkunç yüzü hem de çekici yanı, hac-olarak-hayat'ı bir strateji anlamında pek mümkün ve seçilebilir bir strateji kılmıyor; en azından birçok kişi tarafından ve büyük bir başarı şansıyla seçilecek bir strateji kılmıyor.

Postmodern tüketicilerin yaşam-oyununda oyunun kuralları oyun oynanırken sürekli değişiyor. Dolayısıyla da burada güdülebilecek mantıklı strateji her oyunun kısa tutulmasıdır; böyle olunca, mantıklı biçimde oynanan hayat oyunu, çok büyük riskler taşıyan kapsamlı bir oyunun küçük riskler taşıyan bir dizi kısa ve dar oyun şeklinde bölünmesini gerektiriyor. Burada artık bütün rasyonel davranışların takip ettiği ilkeler, "günlük yaşama kararlılığı", "gündelik yaşamın küçücük olayların bir ardıllaması olarak resmedilmesi"dir.[16]

Oyunu kısa tutmak demek, uzun vadeli taahhütlerden sakınmak demektir. Şu ya da bu biçimde "sabitlenme"yi reddetmek. Şu anda bulunulan mola yeri ne denli hoş olursa olsun bir yere bağlanmamak. Kişinin bütün yaşamı boyunca bir mesleğe bağlanmaması. Hiçbir şeye ve hiç kimseye bağlılık yemini etmemek. Geleceği *denetlememek* fakat geleceği *ipotek etmeyi reddetmek*: [Yani] oyunun

15. Christopher Lasch, *The Minimal Self; Psychic Survival in Troubled Times* (Londra: Pan Books, 1985), s. 32, 34, 38.
16. Lasch, *The Minimal Self*, s. 57, 62.

sonuçlarının oyunun kendisinden daha fazla yaşamamasını sağlamak ve bu tür sonuçlar doğduğunda da bunların sorumluluğunu üstlenmemek. Geçmişin şimdiyi bağlamasını engellemek. Kısacası, şimdiki zamanı her iki ucundan kesmek, bugünü tarihten koparmak. Şimdiki zamanın bir koleksiyonu ya da keyfi bir silsilesi haricindeki bütün zamanları çöpe atmak. Zamanın akışını *sürekli bir şimdi* halinde düzleştirmek.

Bir defa sökülen ve artık bir vektör olmayan zaman bundan böyle uzamı yapılandırmıyor. Bundan dolayı artık ne "ileri" ne de "geri" var. Artık önemli olan tek şey durmama yetisidir. Normallik standardı ve bu standardın kararlı biçimde ve yaralanmadan muhafazası anlamındaki *sağlığın* yerini *uygunluk* (fitness) –hareket ederken rahatça hareket etme ve her deneyime hazır olma yetisi– alıyor. Bütün ertelemeler, ve tabii bu arada "hazzın ertelenmesi" de, anlamını yitiriyor: [Çünkü] artık bu ertelemeyi ölçecek vektörel bir zaman bulunmuyor.

Dolayısıyla da artık mesele, bir kimliğin nasıl inşa, icat ve keşfedileceği, nasıl toplanabileceği (hatta nasıl satın alınacağı) değil, bunun çok bağlayıcı/sıkı olmasının –vücuda yapışmasının– nasıl önleneceğidir. Sıkıca inşa edilmiş ve dayanıklı bir kimlik artık kazanç olmaktan çıkıp borç/yükümlülük haline gelmiştir. *Postmodern hayat stratejisinin özü kimlik inşası değil, sabitlenmekten kaçmaktır.*

Bizim bu dünyamızda hacı-tipi "ilerleme" stratejisi hangi olası amaca hizmet edebilir? Bu dünyada sadece ömürlük işler yok olmakla kalmadı aynı zamanda "olmayan yerlerden ortaya çıkma" ve göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolma alışkanlığı kazanan mesleklerin de Weberci "meslekler" olarak yaşanması artık çok zorlaştı (ve tıpkı yaraya tuz basmak gibi, bu tür mesleklerin icrası için gereken becerilere olan talep –pek çok öğrencinin başına geldiği gibi– bu becerileri kazanmak için gereken zaman kadar yaşamıyor). İşler artık korunmuyor ve daha da kesin olan bir gerçek olarak, daha nazik ve güvensiz yerlerde icra ediliyor. Artık ne zaman "rasyonalizasyon" ya da "yatırım" ya da "teknik ilerleme"den söz edilse buradan çok yakında daha fazla işin ve işyerinin ortadan kalkacağı kesin olarak anlaşılıyor. İnsan ilişkileri ağının istikrar ve gü-

venilirliği de daha iyiye gitmiyor. İçinde yaşadığımız çağ, Anthony Giddens'ın deyimiyle "arı ilişki" çağıdır. Bu ilişki, "kendi hatırı için, ilişkinin tarafı olan kişilerin kazanabildiği şey için girilen" ve dolayısıyla da "her iki tarafın da herhangi bir noktada ve aşağı yukarı keyfi olarak bitirebildikleri" bir ilişkidir. Bizim çağımız, "romantik aşk kompleksinin 'ebediyen' ve 'bir ve tek' özellikleri ile arası iyi olmayan" "birliktelik aşkı" çağıdır; öyle ki "artık aşk süreklilik ile özdeşleşemiyor". Yine bizim çağımız, "plastik cinsellik", yani, "üreme, akrabalık ve nesillerle olan asırlık bütünlüğünden koparılan" cinsel haz çağıdır.[17] Kişi artık, kendileri onarılmaz derecede "uçucu" olan ilişkilere bir kimlik vermeye pek cesaret edemiyor ve kişilere ciddi biçimde bunu denememeleri öneriliyor (çünkü, neredeyse kesinlikle mukkader olan ayrılma anında –bırakın sadakati– güçlü bir taahhüt ve derin bir bağlanma kişiyi yaralayabilir. Ayrıca en ezicileri de dahil olmak üzere bu dünyanın bütün güçleri istikrarlı ilişkinin aleyhinde işliyor. Buna şaşırmamak gerekiyor çünkü, Dean MacCannell'ın işaret ettiği gibi,

> Heteroseksüel oluşumlara benzeyen homoseksüel sözleşmeler de dahil olmak üzere aileler ve sürekli yetişkin eşler (yani, "Çay-Hane Ticareti" modelinin tersi olarak uzun vadede sürekli eşler) şirket kapitalizmi çatısı altında "işlev-bozucu"dur. Cinsel eşler elbette ki zamanlarını bu sembolik düzenin yıkılması için kumpaslar kurarak geçirmiyorlar. Eşler ve aile üyeleri, yalnızca bedenlerini, mimiklerini, iltifatları ve en basit teknolojileri kullanarak birbirlerini sonsuza dek eğlendirme yetisine sahiptirler.[18]

Yaşam oyunu hızlı, kafa patlatıcı ve dikkat gerektiren bir oyun; dolayısıyla da oturup düşünmeye ve kapsamlı planlar yapmaya zaman bırakmıyor. Üstüne üstlük oyun bitmeden oyunun kuralları sürekli

17. Anthony Giddens, *The Transformations of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cammbridge: Polity Press, 1992), s. 58, 137, 61, 52, 27.
18. Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers* (Londra: Routledge, 1993), s. 60. Bu baskının spektaküler sonuçlarından biri, diyor MacCannell, şudur: "Profesyonel kadınların görünür başarılarının, "yıldız" statülerinin yeni doğan ölçütlerinden biri kendilerinin homoseksüel ya da biseksüel olduklarını ya da en azından heteroseksüel ilişkilerle ve bunların ayrılmaz kültürel parçası olan aile ile, 'ana kuzuluğu' ile ilişkilerinin olmadığını ilan etmeleridir."

değişiyor. Yüceltilecek ve fiilen peşinden gidilecek değerler, kazanılması için mücadele edilecek ödüller ve bunları elde etmek için güdülecek stratejiler; bütün bunlar, George Steiner'in deyimi ile, "azami etki ve anlık kullanım" amacıyla hesaplanıyor. *Azami etki* için; çünkü bilgiye fazlasıyla doymuş olan bir dünyada, dikkat kaynakların en kıtı haline geliyor ve dikkat çekebilecek tek şey şoke edici bir mesaj (hakiki bir Heideggerci *StoB*) ve en sonuncudan daha şoke edici bir mesajdır (ve tabii bu da bir sonraki şoka kadar). Ve *anlık kullanım* için; çünkü, yeni gelen mesajlara yer açılması için, dikkat alanının doldurulur doldurulmaz boşaltılması gerekmektedir.

Bütün bunların sonucu, zamanın *vakalar* halinde *parçalanmasıdır*; bu vakalar, her biri kendi geçmişi ve geleceğinden koparılmış, kendi içinde olup biten hücre olaylarıdır. Zaman artık bir nehir değildir, sadece gölcük ve havuzlardan oluşan bir koleksiyondur.

Böyle bir dünyadan edinilebilen deneyimlerden hiçbir tutarlı ve bütünsel bir yaşam stratejisi ortaya çıkmıyor; hiçbir yaşam stratejisinin anlamla ve haccın çetin kararlılığıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu deneyimden, (çoğu olumsuz öneriler/emirler olan) pratik kurallardan başka bir şey doğmuyor: Yolculuklarınızı çok uzun planlamayın, yolculuğunuz ne denli kısa olursa onu tamamlama şansınız da o kadar büyük olur; molalarda karşılaştığınız insanlarla duygusal bağlar kurmayın, onlarla ne kadar yüzeysel ilişkiler kurarsanız onlardan ayrılarak yolunuza devam etmeniz de o kadar kolay/maliyetsiz olacaktır; insanlara, mekânlara ve amaçlara çok fazla bağlanmayın, bunların ne kadar süreceğini ya da sizin taahhüdünüze ne kadar değdiğini bilemezsiniz; elinizdeki kaynaklara sermaye gözüyle bakmayın, tasarruflar çok çabuk değer yitirir ve bir zamanlar göklere çıkartılan "kültürel sermaye" bir anda kültürel *borca* dönüşebilir. Hepsinden önemlisi de, mutluluğunuzu ertelemeyin; tabii bu elinizde ise. Neye sahip olmak istiyorsanız onu *şimdi* elde etmenin yollarına bakın. Çünkü bugün aradığınız mutluluğun yarın da hâlâ mutluluk verici olup olmadığını bilemezsiniz.

Nasıl ki hacı kavramı, kafa patlatıcı kimlik-inşası işine takan modern yaşam stratejisini örnekleyen en uygun alegoridir, işte bağ-

lanma ve sabitlenme korkusu ile güdülenen postmodern stratejinin en uygun metaforunun da gezinen (stroller), aylak (vagabond), turist ve oyuncunun ortak yapımı olduğunu düşünüyorum.

Sayılan tiplerin/tarzların hiçbiri postmodern icat değildir. Bunlar postmodern zamanlardan çok önce de bilinen tiplerdi. Fakat nasıl modern koşullar Hıristiyanlıktan devralman hacı figürünü yeniden biçimlendirdiyse aynı şekilde postmodern bağlam da daha önce bilinen bu tiplere yeni nitelikler veriyor; ve bunu iki önemli anlamda yapıyor. Birincisi, bir zamanlar marjinal insanlar tarafından marjinal zamanlarda ve marjinal mekânlarda hayata geçirilen bu tarzlar/biçimler şimdi artık çoğunluk tarafından zamanlarının prime-time'ında ve dünyalarının en merkezi mekânlarında sergileniyor: Bunlar artık tam anlamıyla ve gerçekten *yaşam-biçimleri* oldular. İkincisi, bunlar –her ne kadar dörtlü bir takım oluştursalar da– ya o ya da bu gibi bir seçimle takınılan tipler değildir: Postmodern yaşam o kadar karışık ve tutarsız ki bunların hepsini bir modelde birleştirebiliyor. Bu tiplerin her biri hikâyenin yalnızca bir kısmını aktarıyor ve buradan bir bütünlüğün çıkması çok zor oluyor (bu hikâyenin "bütünlüğü", değişik tiplerin anlattığı kısımların toplamından *başka bir şey değildir*). Postmodern koroda bu dörtlünün hepsi de şarkı söylüyor; bazen armoniyi yakalasalar da buradan en çok kakofoni çıkıyor ortaya.

F. HACININ HALEFLERİ

Gezinen: Constantin Guy kent sokaklarını, gezinenin (*flâneur*) gözüyle çizdiği için Charles Baudelaire ona "modern yaşamın ressamı" diyordu. Baudelaire'in gözlemini yorumlayan Walter Benjamin *flâneur*'ü kültürel analizin meşhur kavramlarından biri ve modern kentin merkezi sembolik figürü haline getirdi. Modern yaşamın bütün lifleri gezinenin meşgale ve yaşantısında bir araya geliyor ve bağlanıyor gibiydi: Sinemaya gider gibi gezintiye çıkmak, kendilerini yabancılar arasında bulmak ve onlara yabancı olmak (kalabalıklar içinde olmak fakat kalabalıktan olmamak), bu yabancıları "yüzeyler" olarak almak –öyle ki, "kişinin gördüğü şey"

"gerçekte var olan şey"i tüketiyor– ve hepsinden önemlisi de bunları epizodik olarak görmek ve bilmek. Ruhsal olarak, gezinmek, insani gerçekliği bir dizi vaka olarak –yani, geçmişi ve sonucu olmayan olaylar olarak– prova etmektir. Aynı şekilde buluşmaların yanlış(lıkla)-buluşmalar olarak, sonucu olmayan karşılaşmalar olarak –gezinenin kendi keyfince hikâyelere dönüştürdüğü öteki insanların hayatlarının yüzeysel parçaları olarak– provasını yapmaktır. Burada, bu ötekileri, kendi yazdığı senaryonun aktörleri yapan şey gezinenin kendisinin algısıydı ve bu ötekiler –oynadıkları dramanın senaryosu şöyle dursun– kendilerinin aktör olduklarını bile bilmezlerdi. Gezinen, simülasyonun ustasıydı: Kendisini, öteki insanların kaderlerine herhangi bir zarar vermeden ya da kaderlerini bozmadan bunların yaşamları üzerindeki kendi gizli gücünü kullanan bir oyun yazarı ve yönetmen olarak tasavvur ediyordu. Gezinen, "gibi" bir yaşam sürüyor ve öteki insanlarla da "gibi" bir ilişkiye giriyordu. "Görünüş" ile "gerçeklik" arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırıyordu. Gezinen, yaratığına zarar vermeyen bir yaratıcı, eylemlerinin sonuçlarından korkması gerekmeyen bir usta ve cüreti karşılığında asla fatura ödemeyen bir cüretkârdı. Gezinen, modern yaşamın bütün hazlarını alıyordu; hem de karşılığında hiç acı çekmeden.

Gezinme olarak yaşam ile hac olarak yaşam arasında dağlar kadar fark vardı. Hacının ciddiyetle yaptığı her şeyi gezinen oyun gibi dalgasına yapıyordu. Bu süreçte de eylemlerinin hem maliyetini hem de sonuçlarını ortadan kaldırıyordu. Gezinen modern sahneye hiç de uymuyordu; böyle olunca da sahnenin bir köşesinde saklanıyordu. O bir boş zaman adamıydı ve gezintisini de boş zamanlarında yapıyordu. Gezinen ve gezinme kenarda bir yerde kendi sahne alma zamanlarını bekliyorlardı. Ve o zaman geldi; ya da daha doğrusu, kahraman üreticinin postmodern zamanlarla birlikte oyunbaz tüketici şeklinde yeniden doğmasıyla birlikte o an geldi. Bir zamanlar marjinal insanlarca "gerçek yaşam"ın marjinlerinde sergilenen bir etkinlik olan gezinme artık yaşamın kendisi oldu ve artık "gerçeklik" sorunuyla da kimsenin uğraşması gerekmiyordu.

"Büyük alışveriş merkezleri" ("mall", "çarşı"), orijinal anlamla-

rı ile, gezinti alanlarına gönderme yapıyor. Şimdi artık bu çarşıların çoğu, alışveriş yaparken gezindiğiniz ve gezinirken alışveriş yaptığınız *alışveriş* alanlarıdır. Tüccarlar gezinenlerin alışkanlıklarındaki çekiciliğin ve ayartıcı gücün kokusunu aldılar ve bu alışkanlıkları biçimlendirmeye başladılar. Geriye dönüp bakıldığında Paris'in kapalıçarşılarının, geleceğin ileri karakolları, yani modern denizdeki postmodern adalar olmaları için teşvik edildikleri görülür. Alışveriş merkezleri dünyayı gezinme olarak yaşam için güvenli bir dünya (ya da dış dünyadan özenle ayrılan, elektronik olarak gözlenen ve sıkıca korunan bir küçük dünya) yapıyor. Ya da, daha doğrusu, alışveriş merkezleri, rüştünü ispat etmiş tasarımcılar tarafından gezinenin ölçüsüne göre tasarlanan ve inşa edilen dünyalardır. Yani, yanlış(lıkla)-buluşmaların, epizodik oluşları teminat altına alınan karşılaşmaların, geçmiş ve gelecekten koparılmış bugünün ve yüzeyleri örten yüzeylerin mekânları. Bu dünyalarda, her ne kadar bütün gezinenler yönetilen nesneler olsa da, her gezinen kendisini bir yönetmen olarak tasavvur edebilir. Bu yönetme, görünmeden ve göze batmadan yapılan bir şeydir (fakat genelde sonuçsaldır); öyle ki, burada iştah kabartan nesneler arzular, baskılar niyetler ve ayartma da karar-alma gibidir. Alışveriş merkezlerinde, yani gezinmek için alışveriş ve alışveriş yapmak için gezinme olarak yaşanan hayatta bağımlılık özgürlükte eriyor ve özgürlük bağımlılık arıyor.

Alışveriş merkezleri gezinenin postmodern promosyonunu başlatmakla birlikte gezinenin yaşam-biçiminin daha da yükselmesi için (ya da acaba arılaşması için mi?) zemin hazırladı. Bu yaşam biçimi (Henning Bech'in yerinde deyimiyle) telekentte, gezineninuğrak-yeri-olarak kentte hayata geçirildi, arı özüne varıncaya dek damıtıldı ve şimdi artık yalnız monadın (özün, benliğin) tamamen özel, güvende, kilitli ve hırsız geçirmez tertibatı bulunan dünyasının nihai barınağına giriyor. Burada, yabancıların fiziksel varlıkları kendilerinin ruhsal ulaşılmazlıklarını değiştirmiyor ya da buna müdahale etmiyor. Bunun telekent versiyonunda, sokaklar ve alışveriş merkezleri, gezinenin gözünde eğlence bozucu, bu yaşamın arılığına leke sürecek, fazlalık ya da ıskarta olan her şeyden arındı-

rılıyor; öyle ki, her şey lekesiz saflığında yaşanıyor. Bech'in sözleri ile,

> Telekentin ekrandan süzülen dünyası yalnızca yüzeyler biçiminde var oluyor ve burada her şey hayranlıkla bakılacak bir nesneye dönüştürülebiliyor ve dönüştürülmelidir... Yüzey işaretlerinin "okunmaları" yoluyla burada çok daha yoğun ve değişken kimlik empatisi fırsatı bulunuyor çünkü müdahale edilmeyen ve sürekli izleme olanakları var... Televizyon taahhütten/bağlanmadan tamamen uzaktır.[19]

Nihai özgürlük ekran-yönetimlidir, yüzeylerin eşliğinde yaşanıyor ve zapping adını alıyor.

Aylak: Aylak, erken modernliğin başının belası ve yöneticiler ve felsefecileri düzenleme ve yasama çılgınlığına iten ucubeydi.[20] Aylak *efendisiz*di ve efendisiz (denetim dışı, çerçeve dışı, başıboş) olmak [da] modernliğin kaldıramayacağı bir durumdu ve modernlik de zaten bütün bir tarihi boyunca bununla mücadele etti. Elizabeth dönemi yasamacılarının saplantısı, serserileri ortalıktan temizleyerek "ait oldukları" (fakat tam da artık ait *olmadıkları* için terk ettikleri) yerlere göndermekti. Aylaklar, (Öteki'nin imajını resmetmek için bir ayna kullanma şeklindeki genel modaya uygun bir biçimde yöneticiler tarafından *anarşi* olarak tanımlanan) post-geleneksel kaosun öncü askerleri ya da gerilla birlikleriydi. Ve eğer egemenlik düzenin (yani, yönetilen ve gözetlenen mekânın) olacak idiyse bunların gitmesi gerekiyordu. Başıboş dolaşan aylaklar yeni, devlet-yönetimli ve toplumsal düzeydeki düzen arayışını zorunlu ve acil kıldılar.

Aylağı bu derece tehlikeli kılan şey, hareket etme özgürlüğü ve dolayısıyla da daha önce yerel olarak temeli atılan denetim ağından kaçma özgürlüğüydü. Daha da kötüsü, aylağın hareketleri önceden

19. Henning Bech, "Living Together in the (Post)Modern World", 22-8 Ağustos 1992'de Viyana'da toplanan Avrupa Sosyoloji Konferansındaki *Değişen Aile Yapısı ve Birlikte Yaşamanın Yeni Biçimleri* oturumunda sunulan tebliğ.
20. Bkz. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpretors: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals* (Cambridge: Polity Press, 1987), böl. 3.

tahmin edilemiyordu; hacının ya da, bu anlamda, bir göçebenin tersine, aylak belirli bir hedefe gitme durumunda değildi. Aylağın bir sonraki hareketinin ya da durağının neresi olacağını bilmezsiniz; çünkü zaten bunu kendisi de bilmiyor ya da umursamıyor. Aylaklığın önceden belirlenmiş hiçbir rotası yoktur; mecrası, parça parça durakların yamanmasıyla oluşuyor. Aylak için her yer bir duraktır fakat bu durakların herhangi birinde ne kadar kalacağını asla bilmiyor. Bu süre, o duraklarda ikamet eden sakinlerin cömertliği ve sabrı ile beraber yeni umutlara gebe olan öteki yerlerden gelen haberlere de bağlıdır. (Aylak, artık hüsranla neticelenen umutların iteklemesi ve henüz denenmemiş umutların çekmesiyle hareket eder.) Aylak hangi tarafa döneceğine kavşağa geldiği zaman karar veriyor. Bir sonraki durağını yoldaki işaretleri okuyarak belirliyor. Hacıyı (ya da hatta bir göçebeyi) denetlemek kolaydır çünkü hacının bir hedefe doğru gitmesinden ya da göçebe hareketlerinin rutin monotonluğundan dolayı bunların hareketleri tamamen öngörülebilir. Kararsız ve değişken aylağı kontrol etmek ise kafa patlatıcı bir iştir (fakat sonuçta bunun, modern becerikliliğin çözdüğü çok az sorundan biri olduğu ortaya çıktı).

Aylak nereye giderse gitsin orada yabancıdır. Hiçbir yerde "yerli", "yerleşik", "toprağa bağlı" olamaz. Ve bunun nedeni böyle olmaya çalışmaması değildir. O anda bulunduğu yerdeki yerlilerin gözüne şirin görünmek için ne yaparsa yapsın bu yeterli değildir çünkü orada henüz çok yenidir. Üzerinde hâlâ başka yerlerin kokusu vardır. Yerlileşme rüyası yalnızca karşılıklı suçlama ve acı ile bitebilir. Dolayısıyla da aylağın yapacağı şey, bulunduğu yere fazla bağlanmamaktır. Neyse ki, henüz gidilmemiş, belki de şu anda bulunduğu yerden daha az acımasız ya da hatta daha konuksever ve bulunduğu yerin kendisine vermediği şansları verebilecek başka yerler kendisine el ederek çağırıyor. Kişinin kendi "yersizliği"ne tutunması mantıklı bir stratejidir ve gelecekteki idamın ertelenmesinin tek yoludur. Bu durum, bugünkü acıya "anlık" bir tat veriyor. Seçeneklerin ebediyen kapanmasını engelliyor. Eğer yerliler dayanılamayacak kadar çirkinleşirse kişi her zaman için daha dayanılabilir yerler arayabiliyor.

Erken-modern dönemin aylakları meskun yerlerde geziniyordu. O zamanlar aylaklar, hiçbir yerde öteki insanlar gibi yerleş(tiril)emediği için aylaktı. Birçok sakin varken çok az aylak vardı. Postmodernlik ise bu oranı tersine çevirdi. Şimdi artık ortalıkta çok az "meskun" mekân kaldı. "Ebedi yerleşik" sakinler sabah uyandıklarında bakıyorlar ki ortalıkta (topraktaki, toplumdaki ve yaşamdaki) "ait oldukları" yerler yok ya da artık uygun değil. Bugün tertemiz olan sokaklar yarın kirleniyor. Fabrikalar işlerle birlikte yok oluyor. Beceriler artık alıcı bulamıyor. Bilgi cehalete dönüşüyor. Profesyonel deneyim borç haline geliyor. Güvenli ilişkiler ağı parçalanıyor ve ortalığı kokmuş atıklarla dolduruyor. Şimdi artık aylakların aylak olmasının nedeni yerleşip yerleşmeme konusundaki tereddüt ya da zorluk değil, meskun alanların kıtlığıdır. Artık gezerken rastladığı insanlar da aylaktır; bugünün ya da yarının aylakları. Artık dünya aylağın düzenine geçiyor ve bunu hızla yapıyor. Dünya, aylağın ölçüsüne uyacak şekilde kendisine yeni elbiseler dikiyor.

Turist: Tıpkı aylak gibi turist de bir zamanlar "doğru toplumsal" hareketin marjinlerinde bulunuyordu (gerçi aylak marjinal *adam*ken turizm marjinal *etkinlik*ti); fakat artık (her iki anlamda da) merkeze kaydı. Tıpkı aylak gibi turist de hareket halindedir. Yine aylak gibi turist de gittiği her yerde *orada* idi fakat hiçbir yerde *oradan/oralı* değildi. Bununla beraber aralarında farklar da var ve bunlar önemli farklar.

Birinci fark "itici" ve "çekici" faktörler arasındaki denge ile ilgilidir. Aylak için daha ağır basan faktör "itme" faktörüyken turist için bu "çekme" faktörüdür. Turist isteyerek hareket ediyor (ya da öyle zannediyor). Turistin hareketleri öncelikle "-mek, -mak için"dir ve sadece ikincil anlamda (tabii böyle bir şey varsa) "-den dolayı"dır (hatta bu "-mek, -mak için", en son çılgınlığın doğurduğu hayal kırıklığından kaçmanın amacından başka bir şey olmasa bile). Chris Rojek'in imalı biçimde söylediği gibi, içimizdeki turist "hiç bitmeyen hoşnutsuzluktan ve kontrast arzusundan doğuyor... Biz, şeyleri... yeterince tattığımıza kanaat getirmiyoruz. Her zaman

için, deneyimlerimizin daha iyi olabileceğini düşünüyoruz; onlardan kaçma dürtüsünün başımızın etini yemeye başlamasıyla "kaçış" etkinliklerine girişmemiz bir oluyor.[21] Amaç her zaman için aynıdır: Yeni deneyimler. Turist, bilinçli ve sistematik bir deneyim arayıcısıdır; yeni ve farklı bir deneyim, farklılık ve yenilik deneyimi arayıcısı. Bildik şeylerden alınan zevk azaldıkça ve çekiciliğini yitirdikçe yeni deneyimler arar. Turistler kendilerini yabancı ve garip öğelere daldırmak isterler (bu, kişinin kendisini denizin dalgalarına bırakması gibi, müphem bir tehlike ile kurtuluşun tadını harmanlamaktaki gibi hoş, gıdıklayıcı ve tazelik verici bir duygudur); fakat bunu, haz verme yetisi sürdüğü sürece ve istedikleri an çıkmak üzere yaparlar. Atlayacakları bu öğeleri seçerken de bunların ne denli tuhaf fakat aynı zamanda da ne kadar zararsız olduklarına bakarlar. Turistlerin favori uğrak yerlerini, şamatacı, fiyakalı (özenle süslenmiş) acayipliklerinden ve aynı zamanda da can yeleklerinin bolluğundan ve çok iyi belirlenmiş kaçış yollarından tanırsınız. Turistin dünyasında yabancı evcildir, uysallaştırılmıştır ve artık korkutan bir şey değildir. Şoklar güvenliği de beraberinde getiren bir paket program olarak ortaya çıkar. Bu durum dünyayı sonsuz derecede kibar, turistin istek ve kaprislerine boyun eğen bir dünya görüntüsüne sokar. Aynı şekilde bu dünya, hoşnut edici ölçüde esnek, turistin arzusu ile yoğrulan ve bir amaca –heyecanlandırma, mutlu etme ve şaşırtma– hizmet edecek biçimde yaratılan ve yeniden yaratılan bir kendin pişir kendin ye dünyasıdır. Bu dünyanın varlığını ve turistin bu dünyada bulunuşunu haklı çıkaracak başka hiçbir amaç yoktur. Turistin dünyası tamamen ve tek başına *estetik* ölçütü ile yapılan(dırıl)maktadır (bugün, ahlâki olan da dahil olmak üzere öteki boyutlarının zararına postmodern dünyanın "estetikleştirilmesi" üzerinde duran daha fazla sayıda yazar –farkında olmasalar bile– dünyayı turistin gözüyle tanımlıyorlar; "estetikleştirilmiş" dünya turistlerin ikamet ettikleri dünyadır). Aylağın yaşamındaki durumun tersine, estetik biçimlendirmeye direnen katı ve sert gerçeklikler turistin yaşantısına müdahale etmiyor. Denebilir ki, turistin satın aldığı, para ödediği, kendisine ulaştırılmasını istediği

21. Chris Rojek, *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel* (Londra: Macmillan, 1993), s. 216.

(ve bu ulaştırma geciktiği zaman da avukata başvurduğu) şey, tam da rahatsız edilmeme hakkı, estetik uzamlama haricindeki her şeyden azat olma hakkıdır.

İkincisi, evsizliğe alışmaktan başka pek bir seçeneği olmayan aylağın tersine turistin bir evi vardır ya da, nereden bakarsanız bakın, olmalıdır. Bir eve sahip olmak güvenlik paketinin bir parçasıdır: Mevcut macera bittiği zaman ya da gezi beklendiği kadar maceralı çıkmadığı zaman, alınan hazzın gölgelenmemesi için, kişinin gidebileceği sıcak ve hoş bir yer olmalıdır ve böyle bir yer de hiç kuşkusuz kişinin kendi evidir. "Ev", zırhın çıkarıldığı ve bavulların boşaltıldığı –hiçbir şeyin olduğundan farklı olabileceği kuşkusunun olmadığı, açık ve bildik– bir yerdir. Turisti yeni macera aramaya iten şey evin bu dinginliği/sakinliğidir. Fakat bu macera arayışını, hazzı gölgelenmemiş bir eğlence kılan da yine evin bu dinginliğidir: Burada, turist toprağında yüzüme ne olursa olsun ya da hangi maskeyi takarsam takayım benim "gerçek yüzüm" güvendedir, temizliğini koruyor, lekelere karşı korunuyor. Fakat burada şöyle bir sorun var: Turistik çılgınlıklar ömürlük oldukça, hayatın kendisi uzun bir turist çılgınlığına dönüştükçe, turistin davranışları yaşam biçimi ve turistin duruşu karakter haline geldikçe ziyaret edilen yerlerden hangisinin turistin kendi evi olduğunu çıkarmak zorlaşıyor. Buna karşı yapılacak "Ben burada sadece ziyaretçiyim, benim evim var" itirazı eskisi kadar kesindir fakat zor olan şey bu "var"ın nerede olduğunun çıkarılmasıdır. "Var" gittikçe bütün maddi özelliklerinden sıyrılıyor ve bunun işaret ettiği "ev" artık *hayali* bile değil (çünkü artık her türlü zihinsel imge çok spesifik ve çok sınırlayıcı kalacaktır) sadece *koyutlanmış* hale geliyor. Koyutlanan şey bir eve *sahip olmak*tır; özel bir binaya, sokağa, peyzaja ya da eş-dosta değil. Jonathan Matthew Schwartz "*yurtsama*yı nostaljik özlemden ayırmamızı" öneriyor. İkincisi, en azından görünüşte, geçmiş-yönelimli iken yurtsamadaki yurt (ev) genellikle "gelecek zamandadır... Bu, [kişinin kendisini] evde/rahat hissetmesi, çevresini tanıması ve oraya ait olması güdüsüdür."[22] Yurtsama bir *aidiyet düşü*dür; sade-

22. Jonathan Matthew Schwartz, *In Defence of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality* (Kopenhag: Akademisk Forlag, 1989), s. 15, 32.

ce orada olma değil bir defalığına da olsa oralı olma düşü. Ne var ki, eğer şimdi(ki zaman), herkesin de bildiği gibi, bütün gelecek zamanların gelecekteki durumu ise o zaman "yurtsama"nın gelecek zamanı bir istisnadır. Yurtsamadaki "yurt"un ("ev"in) değeri tam da her zaman için gelecek zamanda kalma eğiliminde yatıyor. Bu, kendi çekiciliği ve büyüsünden sıyrılmadan bugüne gelemez: Turizm bir yaşam biçimi olduğu zaman, o ana dek yaşanan deneyimler daha fazla heyecan için iştah açtığı zaman, heyecanın eşiği hiç durmadan yükseldiği ve her yeni şokun bir öncekinden daha etkin olması gerektiği zaman ev-düşünün gerçekleşmesi olasılığı bunun asla gerçekleşmemesi olasılığı kadar korkunç olur. Yurtsama, deyim yerindeyse, turistin tek duygusallığı değildir; bir diğeri de *eve-bağlanma*, bir yere bağlanma ve oradan çıkamama korkusudur. Turist hayatının ufkunda "ev" barınak ve hapishanenin gizemli bir karışımı olarak duruyor. Turistin favori sloganı "daha fazla yer"dir. Ve kişinin bir evde arayacağı en son şey de yerdir.

Oyuncu: Oyunda ne kaçınılmazlık vardır ve ne de kaza/tesadüf (zorunluluk ya da belirlenimin olmadığı bir dünyada kaza olamaz). Hiçbir şey tam olarak öngörülebilir ve denetlenebilir değildir fakat hiçbir şey tamamen sabit ve değiştirilemez de değildir. Oyun dünyası yumuşak fakat ele gelmez bir dünyadır. Burada en önemli şey kişinin kendi elini iyi bir biçimde nasıl oynayacağıdır. Tabii ki –kartlar kişinin lehinde karıldığı ya da topu fileye taşıyan bir rüzgâr estiği zaman olduğu gibi – "şans rüzgârı" diye bir şey vardır. Fakat bu "şans rüzgârı" (ya da bu anlamda şanssızlık fırtınası) dünyaya bugün sahip olmadığı çok açık olan bir katılık/sağlamlık vermez; sadece "kişinin kartlarını doğru oynaması"nın oyunu kazanmasına ne kadar etki ettiğinin sınırlarını işaret eder ve bu arada da oyuncunun yaptığı hesapların zorunlu olmadığını ve kaza olmadığını teyit eder.

Oyunda dünyanın kendisi de bir oyuncudur. Şans ve şanssızlık ise yalnızca dünyanın oyuncu olarak yaptığı hamlelerdir. Oyuncu ile dünya arasındaki karşılaşmada ne yasa vardır ne de yasasızlık, ne düzen vardır ne de kaos. Yalnızca hamleler vardır; zekice ya da

zeki olmayan, kurnaz ya da hileli, vakıf ya da bilgisiz. Buradaki mesele, karşıdakinin hamlelerini tahmin ederek bunlara karşılık düşünmek, karşıdakinin hamlelerini önlemek ya da ondan önce davranmaktır; yani, "bir adım önde" olmaktır. Oyuncunun izleyebileceği kurallar pra(gma)tik kurallardan başka bir şey olmayabilir; deneyimsel fakat algoritmik olmayan emirler. Oyuncunun dünyası, *risklerin*, sezginin dünyası ve önlem alma dünyasıdır.

Oyun-olarak-dünya'da zaman oyunların ardıllamasıdır. Her bir oyun kendi sözleşmelerinden doğar. Her bir oyun ayrı bir "anlam alanı"dır; kendi içinde olup biten ve kendi kendine yeten küçük bir evren. Her bir oyun güvensizliğin/inanmamanın vestiyerde bırakılmasını ister fakat bu güvensizlik her bir oyunda farklıdır. Sözleşmelere uymayı reddedenler oyuna itiraz ve isyan etmezler; sadece oyundan çıkma yolunu seçer ve oyunculuktan istifa ederler. Ancak oyun devam eder ve oyundan çıkanlar sonradan ne derlerse desinler ve ne yaparlarsa yapsınlar bunlar oyunu hiç etkilemez. Oyun (alanının) duvarları ses geçirmezdir; dışarıdaki sesler içeriye sadece kısık bir uğultu olarak girebilir.

Her bir oyunun kendi başlangıcı ve sonu vardır. Oyuncunun endişesi, sanki daha önce hiç oyun oynanmamış gibi ve oyuncuların hiçbiri hiçbir şey kazanmamış ya da kaybetmemiş gibi her oyunun ta baştan, "sıfırdan" başlaması gerektiğidir. Bundan dolayı da kişi oyunun kesin ve tartışmasız bir sonunun olduğundan emin olmalıdır. [Hiçbir] oyun kendi zamanının dışına "taşmamalıdır". Daha önce oynanan hiçbir oyun, daha sonraki oyunlarda oyuncu için avantaj ya da dezavantaj yaratmamalı ya da oyuncuyu etkilememelidir; yani, hiçbir oyun *sonuçsal olmamalı*dır. Orta'ya çıkan sonuçtan kim memnun kalmazsa o kişi "kayıplarını silmeli" ve sıfırdan başlamalı ve sadece bunu yapabilir olmalıdır.

Hiçbir oyunun kalıcı sonuçlarının olmadığından emin olmak için oyuncu (ve tabii eşleri ve rakipleri de) "bunun *sadece* bir oyun olduğunun" farkında olmalıdır. Fakat burada kabul edilmesi zor olsa da önemli bir uyarının yapılması gerekiyor: Oyunun amacı kazanmaktır, dolayısıyla da oyunda acımaya, merhamete, karşı tarafın acısını paylaşmaya ya da işbirliğine yer yoktur. Bu oyun savaşa

benzer fakat bir oyun olan bu savaşın arkasında hiçbir zihinsel yara izi ya da devam ettirilen kin bırakmamalıdır: "Bizler yetişkin insanlarız. Yetişkinler gibi davranalım ve dostça ayrılalım" [ilkesi], ne denli ciddi ya da acımasız olursa olsun, gelecekteki oyunlarda oynama adına, eş-oyuncunun evlilik oyunundan çıkmasını istiyor. Bir oyun olan bu savaş, vicdansızlığın azabını azat ediyor. Postmodern yetişkinliğin alameti, tıpkı çocuklar gibi, [kişinin] oynanan oyuna bütün kalbiyle sarılması istekliliğidir.

A. AHLÂKIN ŞANSI? YÖNETİMİN ŞANSI?

Yukarıda kabaca tanımlanan dört tipin her biri kendi içinde yoğun bir müphemlik içerirken belli konularda da birbirlerinden ayrılıyorlar. Dolayısıyla da bunları tek bir tutarlı yaşam biçimi halinde harmanlamak kolay bir iş değildir. Zaten postmodern kişiliklerin her birinde bol miktarda şizofreni dozunun olması şaşırtıcı değildir ve bu da pratik yaşam stratejilerinin o meşhur huzursuzluğunu, kararsızlığını ve oynaklığını biraz olsun açıklıyor.

Bununla beraber bu dört tipin bazı ortak yönleri de var. Bunların en önemlisi, popüler ahlâki ve siyasal tutumlar üzerindeki etkileri ve dolayısıyla da ahlâk ve siyasetin postmodern bağlamdaki statüleri üzerindeki etkileridir.

Başka bir yerde şunu savunmuştum: Modernlik, ahlâki sorumlulukları ahlâki benliğin kendisinden alarak ya toplumsal olarak inşa ve idare edilen birey-üstü ajanlara kaydırması ya da bu sorumluluğu "hiç kimsenin tek başına sorumlu olmadığı" bir bürokraside eritmesi ile meşhurdur.[23] Bütün bunların sonucu şudur: Bir yandan, özerk benliklerin ahlâki duygu, sezgi ve itkilerinin yerine kural ve konvansiyonlardan oluşan yasavari bir kod olan etiğin ikamesi eğilimi doğarken diğer yandan da "adiaforizasyon" –yani, insani hareketlerin önemli bir kısmının ahlâki yargı ve hatta ahlâki anlamdan

23. Bkz. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989), böl. 7; Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Blackwell, 1993).

muaf tutulması– eğilimi ortaya çıkıyor. Bu süreçler hiç de geçmişin meseleleri değildir. Fakat öyle görünüyor ki, bunlar bugün "klasik" modernlik çağına göre daha az etkindir. Bana göre, bugün ahlâki tutumların biçimlendirildiği (ya da biçimlendirilmediği) bağlam, toplumsal ve sistemik *yapılar* bağlamı değil *yaşam-siyaseti* bağlamıdır. Başka bir deyişle, postmodern insanların ahlâki durumlarını biçimlendiren faktörlerin en etkini toplumsal süreçlerin ve eşgüdüm hareketinin idaresinin bürokratik tarzı değil, postmodern yaşam stratejileridir.

İç içe geçmiş bütün bu dört postmodern yaşam stratejisinin bu bağlamda ortak noktası şudur: Bunların tamamı insan ilişkilerini parçalı (tek bir işleve ve hizmete indirgenen ilişkilerin "arılığını" hatırlayın) ve süreksiz değerlendirme eğilimindedir. Hepsi de "birbirine bağlanan olaylar"a ve kalıcı sonuçlara karşıdır ve kalıcı bir yükümlülükler ve zorunluluklar ağının inşasının aleyhine çalışmaktadır. Dördü de birey ile Öteki arasında bir *mesafe* olmasını savunmakta ve teşvik etmekte ve Öteki'ni ahlâki yargının değil estetik yargının nesnesi olarak –ve bir sorumluluk meselesi olarak değil bir tat meselesi olarak– tanımlamaktadır. Sonuçta da, bireysel özerkliği (öteki bütün anlamlarla birlikte) ahlâki sorumluluğa (da) karşı tanımlamakta ve önemli bir insan ilişkileri alanını ve hatta bunların en yakın/sıcak olanlarını ahlâki yargı alanından çıkarmaktadır (bu, sonuçları itibarıyla, bürokratik olarak körüklenen adiaforizasyon sürecine çok benzer bir süreçtir). Ahlâki itkinin izinden gitmek demek, Öteki için *sorumluluk* almak demek ve dolayısıyla da Öteki'nin kaderini *paylaşmak* ve onun iyiliğini *üstlenmek* demektir. Bu dört postmodern stratejinin hepsinin de favorisi olan paylaşmama (bağlanmama) ve üstlenmeme (taahhüt vermeme), ahlâki itkinin bastırılması ile birlikte ahlâki duyguların inkârı ve küçümsenmesinde etkindir.

Burada söylenen şeylerin pekâlâ kişilerarası yakınlık kültü (ki bu da postmodern bilincin önemli bir özelliğidir) ile çatıştığı düşünülebilir. Fakat aslında burada herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Bu kült, estetik-yönelimli arzu öznelerini kaçınılmaz olarak kuşatan yalnızlığın psikolojik (yanılgısal ve endişe-üretici) bir taz-

mininden başka bir şey değildir. Dahası, bu kendi kendisini baltalayan bir külttür. Çünkü "arı ilişkiler"e indirgenen gayri sonuçsal kişilerarasılıktan çok az yakınlık doğabilir ve bu kişilerarası ilişkiler yabancılaşmanın kum havuzunda emniyetli hiçbir köprü kuramaz. Christopher Lasch'ın on beş yıl önce belirttiği gibi, "tıpkı bedensellik/cinsellik kültünün en ilkel biçimleri haricindeki bütün bedenselliğin yadsınmasını getirmesi gibi, kişisel ilişkiler kültü de... kişisel ilişkilerin gerçek yüzünün ortaya çıkmasını tamamen engelliyor." İçinde yaşadığımız toplum "derin ve kalıcı dostlukları, aşkı ve evlilikleri giderek daha da güçleştiriyor".[24]

Postmodern insanların siyasal sakatlığı da ahlâki sakatlıkla aynı kaynaktan ortaya çıkıyor. Yukarıda sayılan postmodern stratejilerin tamamının tercihi olan estetik uzamlama, öteki tür (örneğin ahlâki ya da bilişsel) toplumsal uzamlamalardan farklılaşıyor: Bu tür [estetik] uzamlamada, referans ve oryantasyon noktaları olarak seçilen şey uzamlama nesnelerinin sahip olduğu ya da devraldığı özellikler ve nitelikler değil, uzamlayan öznenin (çıkar, heyecan, doyum ya da haz gibi) sıfatlarıdır. Yakınlarda Jean-François Lyotard'ın gözlemlediği gibi, "nesneler ve içeriklerle ilgilenilmez oldu. Buradaki tek sorun bunların 'ilginç' olup olmadıklarıdır."[25] Burada dünya, potansiyel olarak ilginç nesnelerden oluşan bir havuza dönüşüyor ve kişiye düşen iş bunlardaki bu potansiyeli olabildiğince aktifleştirmektir. Ancak işin kendisi ve bunun başarıyla tamamlanması tamamen ilginçlik peşindeki kişinin gayret ve marifetine bağlıdır. [Yani] burada nesnelerin kendilerinin yapabileceği ya da bunlar üzerinde yapılabilecek pek bir şey ya da hatta hiçbir şey yoktur.[26] İlginçlik arayan özne üzerinde yoğunlaşmak, ilginçliğin ara-

24. Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: Warner Books, 1979), s. 102, 69).

25. Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes* (Paris: Galilée, 1993), s. 32-3.

26. Lasch şöyle diyor: "Önemli olan hiçbir alanda kendi yaşamlarını iyileştirme umudu olmayan insanlar kendilerini, önemli olan şeyin ruhsal öz-gelişim olduğuna ikna ederek duygularıyla temasa geçiyor, sağlıklı gıdalar yiyor, bale ya da göbek dansı dersleri alıyor, Doğu felsefesi ile ilgileniyor, nasıl 'ilişki kurulacağını' öğreniyor, 'haz korkusu'nun üstesinden geliyorlar." (*Culture of Narcissism*, s. 29) Biz de şu eklemeyi yapalım: Bu programa tam olarak uymayan dağınık ve yo-

nacağı dünyanın dış hatlarını bulanıklaştırıyor. Sadece öylesine, geçerken, yüzeysel olarak buluşan (yanlışlıkla buluşan?) nesneler, daha fazla canlılık, gelişim ya da tamamen farklı bir biçim gerektirebilen, kendi başlarına varlıklar olarak görünmüyorlar. Bizler, süpermarket raflarındaki malların nasıl düzeltileceği üzerinde düşünmüyoruz: Bu malları kusurlu gördüğümüzde atlayıp geçiyor, süpermarket sisteminin sağlamlığına güveniyoruz ve bizim isteklerimize cevap veren ürünleri bir sonraki rafta ya da bir sonraki mağazada bulacağımız umudunu taşıyoruz. Özgürleşme, diyor Lyotard, "artık gerçekliğe bir alternatif olarak, gerçekliği dışarıdan fetheden ve kendisini bu gerçekliğe dayatan bir ideal olarak ortaya konmuyor". Dolayısıyla da saldırgan pratiğin yerini savunmacı bir tutum alıyor; ve bu, "sistem" tarafından kolaylıkla asimile edilen bir tutumdur. Çünkü sistemin, bugün artık, nihai olarak "özgürleşmiş benliği" oluşturacak olan bütün öğeleri içerdiği varsayılıyor.[27] "Sistem", yapabileceği her şeyi yapıyor. Gerisi ise "sistemi oynayanlar"a kalıyor.

Bu durum yoksullar için, gezinen, turist ya da oyuncu hayatı yaşayamayanlar için, bu oyunu oynamayı reddeden ve dolayısıyla da oyundan alınan hazzı zehir etmeseler bile oyunu oynamaya devam edenlerin eğlencelerine hiçbir şey katmayan "oyun bozanlar" için felakettir; bu durum bunların ayıplanması, dışlanması ve bunlarla alay edilmesi demektir. Jean Baudrillard'ın dediği gibi,

> Bu kolay hayat hiçbir acıma bilmiyor. Mantığı acımasız bir mantıktır. Eğer ütopya zaten başarılmışsa o zaman mutsuzluk yoktur ve yoksullar da artık inanılır insanlar değildir... Reagan sık sık Batı'mn zengin çiftlik sahiplerinin ya da sanayicilerinin kapılarını aşındırırken en ufak bir yoksul izine rastlamıyor, bunların varlıklarını bile bilmiyor ve bunlarla en ufak bir temasta bulunmuyor... Yoksullar tamamen ve bir çırpıda unutulmaya ve yok olmaya terk edilecekler. Bu, "terk et" mantığıdır: "Yoksullar aramızdan çıkmalıdır". Servet ve verimlilik adına ve-

günlaşmamış duygu, şanssız ve uygunsuz öz-geliştiriciyi hedefleyen bir terapi meselesi olarak ortaya konuyor fakat programdan çıkarılıyor. Eğer arada bir fark varsa, program, güçlendirilmiş otorite testinden doğuyor.

27. Lyotard, *Moralités postmodernes*, s. 66-8.

rilen ültimatomlar bunları haritadan siliyor. Ve bunu da haklı olarak yapıyorlar çünkü bu insanlar genel konsensüsten sapma gibi bir zevksizlik örneği sergiliyorlar.[28]

Yeniden medya-destekli kolektif hayırseverlik çılgınlığı nöbetleriyle kandırılmayalım; bu nöbetler, dikkatler (ve moda "geyikler"/muhabbetler) yeni ve daha yeşil medya-destekli otlaklara çevrilir çevrilmez uçup giden nöbetlerdir. Bunlar, en fazla da gündeliğe ve normale hizmet eden ve bayağılığın sürekli dramasına verilen ara olan Bakhtin'in karnaval olaylarıdır. Stjepan G. Mestroviç'in yerinde tespitiyle,

> Hakiki ahlâk, özveri ve komşu sevgisi alışkanlıkları gittikçe azalıyor... Bu arada yoksullar günden güne daha da yoksullaşıp zenginler de her gün biraz daha zenginleşirken, dünyadaki açlık ve öteki felaketler karşısında neden hiçkimsenin kaygı duymadığını açıklamaya çalışan medya bunun için "merhamet yorgunluğu"na gönderme yapıyor.[29]

Manzarayı biraz (fakat fazla değil) abartarak şunu söyleyebiliriz: Popüler anlayışa göre postmodern vatandaşın en birincil ve belki de tek yükümlülüğü (tıpkı Rabelais'nin Téleme Manastırı sakinlerinin yükümlülükleri gibi) şen bir hayat sürmektir. Uyruğundakilere vatandaşlar olarak muamele etmek için devletin böyle bir hayat için zorunlu görülen faktörleri sağlaması ve bu görevinin mümkün olup

28. Jean Baudrillard, *America*, çev. Chris Turner (Londra: Verso, 1998), s. 111.
29. Stjepan G. Mestroviç, *The Barbarian Temperament: Toward a Postmodern Critical Theory* (Londra: Routledge, 1993), s. 5. Bütün istatistikler hep bir ağızdan, ulusal servetteki yoksulların payının giderek azaldığını ve zenginlerinkinin ise giderek arttığını gösteriyor. (Ignacio Ramenet'in hesaplarına göre, zengin ülkelerle yoksul ülkeler arasındaki mesafe son 30 yılda 5 kat arttı. Bugün günde 40 peni kazanan yaklaşık 1 milyar insan yaşıyor) bkz. *Le Mode Diplomatique,* Ekim 1994). Richard Alcock, gezici-turist-oyuncu zihniyetinin siyasal yaşama egemen olduğu bir dönemde bu trendi durdurmanın ne denli zor olduğunu acı bir dille ortaya koyuyor: "Ürettiklerinden fazla tüketen Westminster Dükü ve benzerlerinin sistemden 'bir şeyler aldıklarına' inandırılmaları gerekiyor; bu, devletten aldıkları maaşlar ve gerektiğinde haftada aldıkları 50 küsur sterlin anlamında değil, fakat yoksulların yeterince doyurulduğu ve sağlıklı olarak yaşadığı ve sokak köşelerinde yasadışı amaçlarla sürünmediği bir toplumda yaşamanın dolaylı kazançları anlamındadır." ("New Poverty Overtakes Beveridge's Welfare State", *The Guardian*, 6 Eylül 1993).

olmadığı konusunda kuşku [bile] doğurmaması gerekiyor. Fakat bu illa da sadece böyle bir yükümlülüğe indirgenerek tanımlanan vatandaşın hayatının katıksız bir cennet mutluluğu olması gerektiği anlamına gelmiyor. Hoşnutsuzluk da olacaktır; hem bu bazen öyle keskin olacaktır ki sıradan öz-kaygı takıntısını aşan bir hareket yaratacaktır. Bu hoşnutsuzluk zaman zaman ortaya çıkar ve hatta düzenli bir biçimde doğar. Bu hoşnutsuzluğun düzenli bir biçimde ortaya çıktığı zamanlar, bireyin "ilginçlik" arayışının bireysel olmayan sınırlarına gelindiği ve bireysel denetimin kesinlikle dışındaki faktörlerin (örneğin, "dışarıdakiler"i cezbedecek olan iskân gelişmeleri, yeni bir otoyol, "doğal bir güzellik alanı"nı kirleteceği için peşinen kuşkuyla karşılanan bir fabrika, "bilimsel önemi olan bir bölge"nin özelliğini bozan bir turist kampı hakkında kararlar almak gibi), çevrenin ilginçliğine müdahale ettiği zamanlardır. Ne var ki, bunların sonucunda doğabilecek dayanışma hareketinin anlık patlamaları postmodern ilişkilerin temel özelliklerini değiştirmiyor: [Yani] bu ilişkilerin parçalanmışlığını ve süreksizliğini, yoğunlaşma ve amacın darlığını ve ilişkilerin sığlığını. Ortak angajmanlar geliyor ve gidiyor ve her gelişte ortaya çıkan "bütünlük" de gerçekten "parçalarının toplamı"ndan başka bir şey değildir. Bunun yanında, ne kadar fazla ve çok yönlü olurlarsa olsunlar, genellikle bir konuya hasredilen kampanyalar doğuran bu dağınık öfke ve şikâyetler bir araya gelmiyor, yoğunlaşmıyor ya da birbirlerini güçlendirme eğilimi göstermiyorlar. Tam tersine, her biri halkın dikkatini daha fazla çekmek için birbirleriyle çekişen bu kampanyalar birleştirdikleri kadar da bölüyorlar. Denebilir ki, postmodern davanın kemik parçaları, parçalanmamış, sürekli ve ortak bir angajmanı taşıyabilecek bir iskelet oluşturmaya uygun değildir.

Buradan çıkan sonucu ve doğabilecek durumları Stuart Hall özlü bir biçimde özetliyor:

> İnsanların geleneksel yaşama ve düşünme biçimleri bağlarından sıyrıldıkları biçimlerden yetişkinlerin yararlanabileceği alternatif yollara sahip değiliz ve de hâlâ özgür ve açık bir biçimde ötekilere karşı sorum-

luluklar yaratıyoruz. Bu anlamda demokratik vatandaşlık nosyonuna sahip değiliz.[30]

Ya da belki de böyle bir nosyona sahip olabiliriz –bunu tasavvur edebiliriz: Fakat bizim burada gerçekten tasavvur edemeyeceğimiz, yani böyle bir tasavvur için vaktimizin olmadığı şey, bir araya gelerek böyle bir nosyon yaratacak ve bu nosyonu yaşatacak olan bir ilişkiler ağıdır. Sonuçta burada da yine o eski hakikat egemendir: Her toplum, tasavvur edilebilecek yaşam stratejileri için sınırlar çizer ve uygulanabilecek stratejilere ise kesinlikle sınırlar çizer. Ancak içinde yaşadığımız toplum türü, kendi ilkelerini eleştirel ve saldırgan bir biçimde sorgulayabilecek stratejileri sınırdışı ediyor ve bugün mümkün olmadıkları gerekçesiyle dışlanan yeni stratejilere yol açıyor...

Bu bölüm, kısmen, Open University için hazırlanan bir seminere dayanıyor.

30. Stuart Hall, "Thatcherism Today", *New Statesman and Society,* 26 Kasım 1993, s. 16.

IV

Bir postmodern korkular kataloğu

Korku insan yaşamında yeni bir şey değil. İnsanoğlu baştan beri bunu biliyor. İnsanlığın en belirgin özellikleri için düzenlenebilecek herhangi bir listede korku en başta yer alacak öğeler arasındadır. Tarihin her döneminin, kendisini diğerlerinden ayıran korkuları vardır. Ya da, daha doğrusu, her bir dönem, aslında bütün dönemlerde var olan korkulara kendine uygun farklı adlar veriyor. Bu adlar gizli yorumlardır ve bu korkulan tehditlerin kökenlerinin nerede olduğu, kişinin bu tehditlerden korunmak için neler yapabileceği ya da kişinin bunları savuşturmak için neden hiçbir şey yapamadığı hakkında bilgiler verirler. Sonuçta insanlığın en belirgin özelliklerinden birisi de şudur: İnsanlardaki bilişsel ve itkisel yetiler/melekeler birbiriyle o denli iç içe geçmiştir ki, bunları birbirinden

ayırabilecek ve birini ötekinden ayrı düşünebilecek olanlar yalnızca ayırma sanatının ustaları olan ve kendilerine felsefeciler denen insanlardır.

Bu tehditlerin kendileri de her zaman için aynı olagelmiş gibi görünüyor. [Nitekim] Sigmund Freud tüm zamanların tehditlerini sınıflandırıyordu:

> Biz üç yönden gelen acıların tehdidi altındayız: Birincisi, çürümeye ve dağılmaya mahkûm olan ve uyarı işaretleri olarak acı ve endişe olmadan yapamayan kendi bedenimizden; ikincisi, ezici ve acımasız yıkım güçleriyle üzerimize gelen dış dünyadan; ve son olarak da diğer insanlarla ilişkilerimizden [kaynaklanan acıların tehdidi altındayız].[1]

Görülebileceği gibi, bu "yönler" de zaten birer yorumdur; fakat belki de –"aşikâr" olma ve yorum olarak kabul edilemeyecek kadar kesin olma noktasındaki– en değişmez ve belirgin yorumlardır. Bütün bu üç tehdidin arkasında hayalet gibi duran şey, "bütün tehditlerin anası" olan, bütün öteki tehditleri doğuran ve bunların bitmesine asla izin vermeyen bir tehdittir: Sonun, ani bir bitişin ve nihai bir bitişin, ötesinde hiçbir başlangıç olmayan bir sonun tehdidi. Ölüm, böyle bir sonun prototipidir ve sadece tek bir biçimde ortaya çıkan tek sondur. Öyle ki, insan olmak demek aynı zamanda hem zaman-bağlayıcı (time-binding) hem de zaman-bağımlı (time-bound) olmak demektir. Zaman-bağlayıcı zihin kendisini ebedileştirmenin bütün gerekçelerine sahiptir fakat kesin ve tedavi edilemez bir biçimde geçici bir mahfazada yaşamaktadır. İçinde yaşadığı mahfazanın geçiciliği zaman-bağlayıcı bu zihnin ebediliğine ket vuruyor, bunu cüceleştiriyor ve bununla alay ediyor. Bu geçicilik bu zihnin potansiyel olarak sahip olduğu ebediliği aslında nihai olarak öldürecektir fakat bunu yapmadan önce zaten saf "ebediyen"i can sıkıcı "-diği sürece"ye indiriyor. [İşte] insan olmak demek bunu bilmek, bu konuda hiçbir şey yapamamak ve hiçbir şey yapamayacağını bilmek demektir. Bundan dolayı da *insan olmak demek aynı zamanda da korkmak (korkuyu tatmak) demektir.*

1. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, çev. Joan Riviére (Londra: Hogarth Press, 1973), s. 14.

Tarih boyunca yaşamı korkularıyla yaşanabilir kılma stratejilerinin tamamının değişmez ilkesi, kişinin dikkatinin, hakkında hiçbir şey yapamayacağı şeylerden, iyileştirilmesi için uğraşabileceği şeylere kaydırılmasıydı. Bir de uğraşmanın işe yaramadığı şeyler hakkında duyulacak endişeye mümkün olduğunca az yer bırakmak (ve tabii mümkünse hiç bırakmamak) için bir şeyler üzerinde enerji ve zaman harcanması idi. Küçük mutluluklar satın alacak bir miktar para, insanları varoluşsal darboğazla yüz yüze gelmekten kurtarıyordu. Bu bağlamda her dönem kendi parasını yaratıyordu; tıpkı her dönemin farklı mutlulukları, aramaya değer ya da aranması gereken mutluluklar olarak tanımladığı gibi.

A. PANOPTİCON* KORKULARI

Kesinlik ve saydamlık çoğunlukla modernliğin "projesi" olarak sunuluyor. Halbuki iyice düşünülürse bunlar, önceden tasarlanmış ilkelerden çok, kriz-yönetiminin tahmin edilmeyen ürünlerine benziyor. Modernliğin kendisi de, tasarlanmış bir "proje"den çok, yeni ve daha önce görülmemiş bir duruma zorunlu bir uyum [çabasın]a benziyor. Modernlik, (bırakın bir "proje" olmayı, kendisini bir "düzen" olarak bile görme gereksinimi duymayan bir düzen tipi olan) *ancien regime*'in [devri sabık, ç.n.] çöküşüne verilen mecburi tepki olarak ortaya çıktı ve bu tepkinin alternatifi de yoktu. Modernlik, bu devri sabıkın çökmesiyle ortaya çıkan büyük terörden kaçışın uzun ve sonuçsuz bir hikâyesi olarak anlatılabilir.

Terörün adı *belirsizlik*, anlayış yoksunluğu ve *nasıl davranılacağının* bilinmemesiydi. Toplumsal gözetimin sıkı ağı yırtılmış ve ortalığa bilinmezlik korkusu egemen olmuştu. Bu ağı hiçkimse bilerek yırtmamıştı. Olan şey sadece şuydu: İnsani etkileşimlerin yoğunlaşan zinciri ve [ağın] barındıramayacağı ya da tahammül edemeyeceği "yüksüzleşmiş" bireylerin çılgın huzursuzluklarının/endişeliliklerinin baskısı altında bu ağ dağılmıştı. İşte güya modern-

* Zindancı/nezaretçi kulesinin etrafında inşa edilen ve böylece sürekli denetim/gözetim altında tutulan hapishane (ç.n.)

lik "projesi", durumdan vazife çıkarmaktan başka bir şey değildi. "Benim olmadığım yerde hiçbir şey olmasın" ilkesi gereğince, ölümlerinin ardından mevcut karmaşanın ve bunun korkularının doğduğu şeyler en çok korkulması gereken şeyler ilan edildi ve bunlara iğrenç adlar verildi. Savaş ilan edildiği zaman, bu savaşın kendilerine karşı ilan edildiği gelenek, töre ya da komünal tikelcilik zaten ölümcül hastalığın pençesinde son demlerini yaşıyordu.

Dağınık ve zaten bütün etkinliklerini yitirmiş olan *mini*-düzenlerin son kalıntılarına karşı yapılan eşmerkezli propaganda saldırısı, yeni *küresel* bir düzen kurma yönündeki eşmerkezli maddi girişimlerin bir avukatıydı. Bu yeni bir düzen kurma işi, "yüksüzleşen"lerin "yeniden yüklenmesi"ni, "yerinden edilmiş"lerin "yeniden yerleştirilme"sini gerektiriyordu. İktidar-destekli monotonluğun ısmarlama kesinliğinin, toplumsal (komünel) olarak desteklenen törenin tartmayan, kendiliğinden oluşan ve kendi kendisini üreten kesinliklerinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurması gerekiyordu. Burada artık "düzen" hareketin başlangıcından sonuna taşınıyordu: Önceden alelade bir biçimde sağlanan (ve artık bir başarı olmadığı bir zamanda başarı olarak görülen) şey, bir *sıkıyönetim* ürünü olacaktı. Mini-düzenlerin bütünlüğünü sağlayan dağınık ve karşılıklı gözetim, tek taraflı ve modern Panopticon'un merkezi kulesinde yoğunlaşacak biçimde yaratılacaktı.

Michel Foucault Jeremy Bentham'ın içgörüsünü izleyerek şuna işaret ediyordu: Gözetimin, tavandan tabana doğru biçimde yapılarak verimlileştirilmesi, izlemenin asimetrikliği ve gözetimin profesyonel ve ustaca bir işlev olarak tanımlanması, aksi halde işlevsel olarak ıraksak olacak olan okulların, askeri kışlaların, hastanelerin, psikiyatri kliniklerinin, işyerlerinin, fabrikaların ve hapishanelerin modern yeniden-yaratımlarının ortak özellikleridir. Bütün bu kurumlar, düzenin fabrikalarıydı. Ve bütün fabrikalar gibi bunlar da, ta işin başında tasarlanan bir ürünü elde etmek için girişilen maksatlı etkinliklerin mekânıydı. Bu düzen fabrikalarının yapmak istediği şey ise, kesinliğin restorasyonu, rastgeleliğin ortadan kaldırılması ve kendi sakinlerinin davranışlarının yeniden düzenli/kurallı ve öngörülebilir –belirlenmiş– kılınmasıydı. Bu yeni düzenin ge-

reksinimi, diye zekice gözlemliyordu Bentham, "güvenli nezaret, hapsetme, inziva, zorunlu emek ve talimdir". Bunlar, "uslanmazları cezalandırmaya, delileri denetlemeye, suçluları ıslaha, sanıkları tevkife, aylakları çalıştırmaya, muhtaçlara yardım etmeye, hastaları tedaviye, isteyene istediği sanayi dalında eğitim vermeye ya da eğitim yolundaki artan yarışı düzenlemeye" yetecek faktörlerdi. Panopticon'un görüşü kötülük, kin ya da nefretten örülmüyordu; bu, bilerek zulmeden bir şey de değildi. Sonuçta insani ilerlemenin muhteşem vizyonu ile sarhoş olan ve bu ilerlemeyi hızlandırma güdüsü ile güdülenen gerçek bir reformcu olarak Bentham'ın düşündüğü her şeyde aradığı şey "daha fazla insanın mutluluğu"ydu. Ona göre panoptik düzen fabrikasının yan ürünü fabrika sakinlerinin mutluluğu olacaktı: "Bunlara ister asker, ister keşiş, ister makine deyin; bunların mutlu olmalarından başka hiçbir şey beni ilgilendirmiyor." Öyle görünüyor ki, sakinler mutlu olmaya yazgılıdır. Çünkü bunların mutsuzluğunun en derin kaynağı belirsizlikti. Belirsizliği varoluşun dışına itin ve onun yerine de, ne kadar keder ve ıstırap verici olursa olsun, zorunluluğun kesinliğini koyun; bunu yaptığınız takdirde oraya, yani yeniden doğan düzenin mutlu dünyasına çok yaklaşacaksınız.

Böylece belirsizlik hayaleti sıkıyönetim yoluyla kovuluyor. Bunun yerine bireyin dışındaki güçler tarafından *–dışarıdan–*yeniden kesinlik inşa ediliyor. Son kertede modernliğin belirsizlik hastalığına yazdığı ilaç seçme alanının kapatılmasıydı. Kapatılan bu alan, teorik ve soyut seçme alanı değil (çünkü modernlik bu alanı daha da açıyor ve dolayısıyla da endişe ve korkunun hacmini artırıyordu), pratik ve pragmatik anlamı olan seçme alanı ve "gerçekçi olan"ın ve maliyeti çok fazla olmayan seçimlerin alanı (dolayısıyla da seçimi yapanın "çıkarına en çok yarayan" olarak görülen ve böylece de seçilmesi en fazla olan seçimlerin alanı) idi. (Yeniden Bentham'a kulak verecek olursak: "Eğer bir kişi çalışmayacak olursa, sabahtan akşama kadar yapabileceği tek şey, ruhsuz bir biçimde kuru ekmeğini yemek ve katıksız suyunu içmektir."[2] Teorik

2. *The Works of Jeremy Bentham*, C. 4 (Edinburgh: William Tait, 1843), s. 40, 64, 54.

seçme alanı herkes için olduğu gibi Panopticon sakini için de boldu. Halbuki pratik seçme alanı sadece şu ikisi arasında yapılacak bir seçimden oluşuyordu: Aptallaştırıcı ve aşağılık aylaklık ile aptallaştırıcı ve aşağılık ücretli çalışma. Burada elbette ki ikincisi seçilecekti ve yine –neredeyse– kesinlik egemendi.)

Sıkıyönetim gücüyle düzenin (yani, öznel anlayışa göre kesinlik olan düzeneğin) yeniden inşasının mümkün bir girişim olması için, sıkı yönetilecek herkesin bir ya da birkaç panoptik kurumun idaresinde olması gerekiyordu. Gerçekten de modern yasamanın yapmaya çalıştığı şey buydu ve bunu başarmak için de zorunlu eğitim süresini durmadan uzatıyor, askerliği evrensel ve zorunlu yapıyor ve hepsinden önemlisi de, geçimi/rızkı "istihdam"a –yani, birisinin denetimi altında olmaya, patron altında çalışmaya– bağlıyordu. (Eğer "düzenli" istihdam yoksa ve geçim devlet ya da toplumun verdiği yardım parasıyla oluyorsa bu durumda patronun yerine aynı denetleme haklarıyla –belki de daha fazla imtiyazlarla– kamu denetçisi geçiyordu.) Düzen ve kesinliğin gözetleyici-eğitici-disipline edici fabrikaları kendi aralarında anlaşarak *erkek* ömrünün bütün evrelerini denetliyorlardı. Denetlemedikleri tek evre, ömrün –belirsizlik olarak yaşanabilecek olan şeylerin "toplumsal bir sorun" olarak görülmediği– başlangıç ve sonundaki kısa dönemlerdi. (Nüfusun öteki yarısı *–kadınlar–* ise tıpkı bir patron görevi görmesi düşünülen erkek "aile reisleri"nin denetimine verilecekti. Foucault'yu, panoptik gücü "kılcal damar" olarak, bütün toplumun en ücra doku ve hücrelerine dek işleyen güçler olarak tanımlamaya iten şey muhtemelen işte bu ailenin tamamlayıcı bir denetleme mekânizması olarak kullanılmasıydı.)

Bu yeni kesinliğin başlıca endüstriyel fabrikaları olarak sıkı sıkıya tesis edilen panoptik kurumlarla birlikte bireyler, öncelikle ve birincil olarak, bu tür kurumların mevcut ya da müstakbel sakinleri olarak tanımlanıyordu. Erkek nüfusun büyük bir çoğunluğu için bunun anlamı, her şeyden öte, fabrikalar ve askeri kışlalardı. Kesinlik üreten sürece tabi tutulmaları için erkeklerin, fabrikada çalışma ya da asker olmaya uygunluk testlerinden geçmeleri gerekiyordu. Bunların "toplumsal uygunluğu", endüstriyel işleri ve askeri faali-

yetleri yürütme yetileri ile ölçülüyordu. O zamanlar bu faaliyetlerin ikisi de fizik güç ve fiziksel beceri, başka bir deyişle, *güçlü/sağlam vücutlar* gerektiriyordu. "Sağlam vücudun" ne olduğunu tarif eden şey fabrika ve kışlanın gerektirdiği beden egzersizleriydi. Sağlamlık ve sakatlığın, sağlık ve hastalığın standartlarını bu egzersizler belirliyordu. Beden sosyolojisinin öncüsü ve kurucusu olan Bryan S. Turner, bütün devirlerde "kültür tarafından işlenen ve toplumsal ilişkilerde geliştirilen bir potansiyel"in olduğunu söylüyor.[3] [İşte] modern kültür ve modern toplumsal ilişkiler ağı [da] bu potansiyeli bir bedene –öncelikle endüstri işçisinin ve askerin bedeni haline– dönüştürdü. "Sağlıklı olmak" –bedensel olarak "normal" olmak– demek fabrika işine ve/veya askerlik hizmetine uygun olmak demekti. Nüfusun ve özellikle de alt sınıflarının gerçek ya da farazi "fiziksel bozulması" karşısında 19. yüzyıl politikacıları, doktorları, eğitimcileri ve felsefecilerinin düştüğü ve belgelenmiş panikler, ulusun ekonomik ve askeri potansiyeli hakkındaki endişeden kaynaklanıyordu. Ancak bunun da altında yatan ve daha temel bir endişenin tespiti zor değildir; o da, toplumun temeli olan –ve modern koşullar altında endüstriyel ve askeri talimin desteğiyle sürdürülen– yasa egemenliğinin ve düzenin korunması endişesiydi. İstihdam edilme ya da askere alınma standartlarının dışında kalan bir erkek –tıpkı 17. yüzyıl yasa-ve-düzen paniğinin başının belası olan, dönemin tek yasa-ve-düzen sağlama araçları olarak köy toplumu ve kilise nüfuzunun denetiminden kurtulan bir "serseri" gibi– toplumsal denetim ağının dışında bir kişiydi.

"Bedensel yetersizlik" paniğinin en belirgin ve etkileyici yansıması savaş zamanlarında oluyordu; [çünkü] savaşlar dramatik doğaları dolayısıyla, normal zamanlarda dağınık ve az olan kaygıları yoğunlaştırıyor ve yükseltiyordu. J. R. Searle arı ırk hareketi üzerine yaptığı klasik çalışmasında, "Boer Savaşı'nın olası bozulma karşısında yarattığı paniğin", bunun sonucunda doğan yoğun " 'Ulusal Verimlilik' takıntısının ve toplumsal 'çevre' politikalarının görünen iflası hakkındaki ümitsizliğin" belgelerini veriyordu. Fakat savaşın

3. Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (Londra: Routledge, 1992), s. 16.

patlak vermesi ve savaşın çetin koşulları için asker toplama yönündeki çılgın gayret sadece, modern talim düzenlemelerinden yeterince destek görmeyen yasa-ve-düzen çılgınlığı hakkındaki zaten var olan ve için için yanan endişeyi tutuşturmuştu:

> 1870'lerden sonraki "toplumsal sorun" üzerine yorum yapan orta sınıf yorumcuları, büyük kentlerin varoşlarının sakinlerini ve geçici işçileri korkuyla izliyorlardı. Bunlar, hem korku hem de hayal kırıklığıyla, bu insanların, kendilerini daha yüksek/iyi bir ulusal ve ahlâki düzeye çıkarmaya çalışan yasamacıların ve hayırsever örgütlerin girişimlerine "yanıt" vermediğini belirtiyor ve bazıları bu durumu kentsel dejenerasyon hipotezi ile açıklamaya çalışıyordu.[4]

Gerçekten de, Daniel Pick'in ufuk açıcı çalışmasında gösterdiği gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki belli başlı düşünürlerin neredeyse tamamı, şu ya da bu biçimde, zamanında önlem alınmadığı takdirde uygar ulusları tehdit altına alacak olan "dejenerasyon" korkularından söz etmişlerdi. Bu kaygıların odağında "sağlam vücut" kaygısı vardı. Fakat yine de müphem ve doğru tanımlanmamış bir kavram olarak adı çıkan (belli bir fenomen kümesine gönderme yapan bilimsel bir terimden çok belirsiz duyguların genel bir ifadesi olan) "dejenerasyon" kavramı,[5] "enerji kaybı", bedensel güçsüzlük,

4. J. R. Searle, *Eugenics and Politics in Britain*, 1900-1914 (Leyden : Noordhodd, 1976), s. 9, 20. Chris Shilling'in gösterdiği gibi (bkz. *The Body and Social Theory* (Londra: Sage, 1993)), "bedenin bozulması" çığlıkları ile büyük savaşların patlak vermesi genellikle eş zamanlıydı. Çığlıklardan biri, Birinci Dünya Savaşı sırasındaki asker toplama sırasında yayımlanan Amerikan gençliğinin bedensel nitelikleri istatistiğine gösterilen ulusal tepkiydi. "Cornell'den bir fizyoloji profesörü şu tahminde bulunuyordu: Yalnızca New Yorklular asker karavanası olabilecekken olamayan 5 milyon kilo fazla yağa sahipler." (s. 30)

5. J. Edward Chamberlain ve Sander J. Gilman'ın kendilerinin derlediği kitabın (*Degeneration, the Dark Side of Progress* (Columbia University Press, 1985)) girişinde belirttikleri gibi, "dejenerasyon, en belirsiz ve –tıpkı bazı virüsler gibi– atılması en zor nosyonlardan biriydi. Dejenerasyon düşüncesi tamamen müphemlik goblenine bulaşmış durumdaydı ve bunun goblenin dikine mi yoksa enine mi dokunan bir örgü olarak düşünülmesi artık bir zevk meselesiydi." (s.xiii) Gerçekten de, muhteşem popülaritesi ve kamusal tartışmalardaki merkeziliği ile (1) aksi halde farklı nüksetme korkuları olarak kalacak olan korkuları kaos halinde toplamayı, (2) anlatılamayan uysallığı dile getirmeyi ve (3) kişinin uzaklaştıramadığı tehlikeleri yine kişinin icra edemediği pratik görevlerle örtmeyi başaran ve yalnızca

gevşeklik ve halsizlik görüşü etrafında örülüyordu. Herbert Spencer'ın ufuktaki tehlikeler sıralamasında birinci sırayı alan şey "ne kadar az sapasağlam insanla karşılaşıyor olduğumuz"du. Yenice fark edilen ve daha önce olmadığı söylenen insan bedenindeki bu güçsüzlüğün anlamı, Spencer'a göre, "gelecek kuşakların sefaletlerinin bilerek biriktirilmesi" idi. "Gelecek nesle yapılabilecek en büyük kötülük onlara gittikçe artan bir alıklar, aylaklar ve suçlular nüfusu miras bırakmaktır."[6]

"İstihdam edilemeyenler" ile "askerliğe uygun olmayanlar"ın sayılarındaki bu artış, bu durumu modern yüklenmelerin en önemli alanındaki iflasın işaretleri olarak okuyan (ve bunda da pek haksız sayılmayan) entelektüel ve yasama çevrelerinde bir paniğe yol açıyordu. Geçici olarak istihdam ve askerlik dışı kalan bu insanlar yine de halen dışında kaldıkları işlerin –yani, ne olursa olsun gelecekte kendi geçici aylaklıklarına biçim ve amaç verecek işlerin– standartları ile ölçüleceklerdi. Bu varsayım bunların "emeğin yedek gücü" ya da "yedek askerler" olarak tanımlanmalarında açıkça ortaya konuyordu.

B. ERZAK MÜTEAHHİTLERİNDEN DUYUM-KOLEKSİYONCULARINA

Bugün talep ne emeğe ne de askerliğe. "Teknik ilerleme"nin bugünkü anlamı, yeni işlerin yaratılması ve "emeğin yedek gücü"nün kullanılması değil –tam tersine– her geçen gün biraz daha işgücünün üretim açısından gereksiz kılınmasıdır. Bugün yatırım demek işçi çıkarmak demektir. 20. yüzyıldaki endüstri işçiliği –tıpkı yüz yıl önce Batı Avrupa'daki tarım işçiliğinde olduğu gibi– "yok olma rolü"nü icra ediyor. Ömürlük, gün boyu, disiplinli, çoğunlukla erkeklerin istihdam edildiği ve sağlam temelli endüstriyel işlerin (kısmen ve kusurlu bir biçimde) yerini almaya başlayan geçici, yarı-za-

gerçek gönderme noktalarının gizlendiği zaman pragmatik bir değer kazanan bir nosyon için onarılamaz müphemlik bir handikap değil tersine bir değerdi.

6. Bkz. Herbert Spencer, *The Study of Sociology* (New York: Appleton, 1874), s. 342-5.

manlı, esnek, çoğunlukla kadınların istihdam edildiği ve her an son verilebilecek kadar temelsiz hizmet [sektörü] işleri, toplumsal düzene seleflerinin sunduğu talim-terbiye hizmetinin aynısını maalesef sunamıyor. Benzer bir değişim askeri alanda da oldu. Yüksek teknolojiye dayanan modern savaşların kitlesel orduların seferber edilmesinden kazanacağı çok az şey var. Tıpkı endüstride olduğu gibi orduda da teknik ilerlemenin anlamı –hem aktif hem de yedek hizmetlerde– personel sayısının azaltılmasıdır. Endüstri ve ordu, dehşet-yayıcı, gözetleyici, eğitici ve disipline edici kesinlik fabrikaları olarak, kendi faydalılıklarını kesinlikle aştılar. (Nitekim artık hiç kimse, 19. yüzyıl öz-bilincinin yinelenen motifi olan, işverenlerin "ahlâki misyon"undan bahsetmiyor; bkz. Zygmunt Bauman, *Memories of Class*, 1983, Routledge.)

Başlıca araçları ve kurumsal modelleri fabrika ve ordu olan "sıkıyönetim rejimi", modernliğin orijinal belirsizlik korkusunun yerine normlara uy(a)mama korkusunu –normlardan sapma ve dolayısıyla da ceza korkusunu– ikame etti. Yüzyıl dönümünün kodladığı biçimiyle modern toplumun öz-bilinci olan sosyoloji, modern deneyimden genellemeler yapıyor ve toplumu "tam anlamıyla" normatif olarak düzenlenen ve bütünlüğü cezai yaptırımlarla sağlanan bir yapı olarak sunuyordu. Bu yapı, kendisini oluşturan bireylerin davranışlarının, dışarıdan uygulanan güçlerin baskısıyla tektipleştirildiği bir düzenekti (fakat pek çok başka konuda olduğu gibi burada da Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçuyordu ve günün hikâyesi tam olarak zaten artık günün geceye döndüğü zaman anlatılıyordu). Tutumların uyumu tarafından yinelenen davranışların tektipliği ("sosyalizasyon"/"toplumsallaştırma", insanların, yapmaları *gereken* şeyleri yapmak *isteyecekleri* biçimde eğitilmeleri olarak açıklanıyordu) toplumsal kaygıların başta geleniydi ve çoğu toplumsal kurumun (belki de tamamının) işlevlerini ölçen bir ölçüttü. Dışarının talimine açılan bireysel aktörlerde gönüllülük diye bir şey kalmıştıysa, bu kendisini bizzat uyulacak norm ve öğrenilecek talimat arama biçiminde ifade ediyordu. Yani bireylerin gönüllülükleri, genele *uyma*, başkaları gibi olma ve başkalarının yaptığını yapma ezici arzusuydu.

[Şimdi ise,] artık müstakbel işçiler ve/veya askerler olmayan erkekler (ve, artık fabrika-ordu sıkıyönetimindeki aile reisleri tarafından sıkı yönetilmeyen kadınlar) genele uyma yolundaki panoptik baskılardan kurtulmuş bulunuyor. Ancak bu baskıların ortadan kalkmasıyla beraber belirsizlik korkusunun, modern toplumun başlangıcından beri yapıldığı gibi, kendisinin yerine normdan sapma kaygısının ikamesiyle savuşturulması da işlemez oldu. Bu korku hâlâ yaşıyor; eğer bir değişiklik varsa o da bu korkunun daha da derinleşmesi ve bütün çıplaklığıyla yüz yüze gelindiği için daha da korkunçlaşmasıdır. Bireyin kimliği, tıpkı bütün modern zamanlarda olduğu gibi, muğlak, yüzer-gezer ve "yerinden edilmiş" haldedir. Fakat bugün bu, normatif gücünü yitiren ya da zaten sahip olmayan güçlü "yeniden yerleştirme" mekanizmalarının devreye girmesinden dolayı, çok daha ıstırap verici ve ölümcüldür.

Toplumsal yaşamın koşullarının yeniden üretimi bugün artık kolektif toplumsal araçlardan başka şeyler tarafından gerçekleştiriliyor. Artık bu yeniden üretim –devlet politikası alanından ve hatta kamusal karar mekanizmalarından çıkarılarak– büyük ölçüde özelleştirildi. Ancak buradaki "özelleştirme" sadece sorumluluğun yoğunlaştırılmış toplumsal güçler tarafından üstlenilmemesini ve toplumsal entegrasyon ve sistemik yeniden üretim işlerinin serbest özel girişim oyununa bırakılmasını ifade etmekle kalmıyor; bunun daha başka anlamları da var. Artık [bu] süreçler genellikle *kurum-dışılaştırılarak* en temelden, bireyden, bireyin öz-yaratımına yönelik kendi-işini-kendin-gör girişimlerinden ortaya çıkıyor. Artık varlığın belirlenimsizliğinden, (under-determination), belirsizliğinden ve muğlaklığından kaçış yolları arayan kişilere devlet-denetimli ve kurumsal düzeyde hiçbir hizmet sunulmuyor. Bugün artık olmayan kaçınılmazlığı telafi eden zorunluluk rejimlerinin saldırısı ile karşılaşmayan belirsizlik korkusu, kurbanlarına bütün çıplaklığı ile saldırıyor. Bunun bütün o ezici baskısı bireyin üstüne neredeyse dolaysız yükleniyor. Dolayısıyla da bunun bireysel eylem tarafından savuşturulması ya da nötralize edilmesi gerekiyor.

Bu belirlenimsizlik korkusu, idari girişimleri harekete geçirmek

yerine, bireyi öz-yaratım ve öz-onaylama çılgınlığına itiyor. Bugün artık belirsizliğin kişinin kendi çabalarıyla aşılması gerekiyor; *-den-dolayı* kıtlığının ev işi [kendi-işini-kendin-gör usulü] *-mek-için*'lerle tazmin edilmesi gerekiyor. Hiç bitmeyen öz-yaratım mücadelesindeki mağlubiyet ya da zaferin belirsizliği, kişilere *yetersizliğin* acısı olarak geri dönüyor. Bu yetersizlik kişinin uymaya zorlandığı kesin ve katı bir standartla ölçülen eski-tarz yetersizlik değil, kişinin –ne olursa olsun– almak istediği biçim ve formu alamaması anlamındaki yeni ve gelişmiş postmodern yetersizliktir. Bu anlamdaki yetersizlik halinde kişi hareketini sürdürememekle beraber seçtiği yerde de duramıyor, istediği biçimleri alamıyor ve aynı anda hem biçimlendirilebilir kil hem de becerikli bir heykeltıraş olamıyor.

Bugün keskiler, spatülalar ve öteki biçimlendirme araçları –biçimlendirmeye rehberlik eden yontma kalıpları ile birlikte– toplumsal olarak tedarik ediliyor (daha doğrusu dükkânlarda satılıyor). Fakat yontma (heykeltıraşlık) işinin üstlenilmesi ve tamamlanmasının sorumluluğu tamamen heykeltıraşın omuzlarına biniyor (tıpkı mahkeme heyetinin mülayim bir yüzle oturduğu ve hiç kimseye celp kâğıdı yollamadığı ve iddianamenin yazılması ve savunma ve kararın tamamen sanığa kaldığı Kafka'nın *Duruşma*'sında olduğu gibi). Denetçi, ustabaşı ve öğretmen; hepsi de –zor kullanma güçleri ve sorumluluklarıyla beraber– ortadan kayboldular. Bugün artık öz-denetim, öz-teftiş ve öz-öğretim günüdür. Artık bireyler kendi kendilerinin rehberi ve öğretmenidir. Maurice Blanchot'nun deyimini tersine çevirmek gerekirse, bugün artık herkes özgürdür fakat herkes özgürce inşa ettiği kendi hapishanesi içinde özgürdür.

Bundan dolayı bireyin yaşam çabalarını güdüleyen şey artık topluma uyma ödevi değil, bir tür meta-çabadır, [yani] *girişim yapmaya uygun olma girişimi*dir. Yorgun ve bitkin düşmeme ve zayıflamama çabası; herhangi bir molada fazla kalmama çabası; geleceği ipotek etmeme çabası; mahkeme heyetinin konuşmaya karar vermesi durumunda bunların kararını etki altında bırakmama çabası, sadece tek bir mahkemenin kararları ile bağlanmama çabası, kişinin yargılanacağı hukuk sistemini kendi isteğine göre seçme çaba-

sı; ve hareket edilebilecek "uzam"ı olabildiğince geniş tutma çabası.

Belirsizlikle mücadele işlevinin özelleştirilmesi ile özel tüketimi hedefleyen piyasa arasında açık bir seçici yakınlık/bağlantı var. Belirsizlik korkusu, kişinin öz-yaratımdaki yetersizliği korkusuna dönüştüğü için tüketici piyasasının arzı karşı konulmaz oluyor. [Yani] bu arzın kendi talebini yaratması için herhangi bir zorlama ya da telkine gerek kalmıyor ve zaten özgür bir biçimde seçiliyor. Gözetim ve zorlama rejiminin konformizme karşılık olarak verdiği ödül ise seçme ve sorumluluk işkencelerinden kurtulmaktı. Piyasa mallarının sunduğu öz-yaratım rejiminde böyle bir özgürlük arzı yoktur. Fakat bu yeni rejimin sunduğu ödüller sorumluluğun korkunç hayaletini kovabilecek kadar parlaktır. Bu, piyasanın yarattığı sorumluluktan kurtulma –eylemlerin doğuracağı sonuçlar hakkındaki kaygının yükünden kurtulma, hayatı sonuçsal olmayan ve sonraki eylemleri etkilemeyen vakalara bölme– özgürlüğüdür. [Yani] mahkûmun (büyük bir mahrumiyet ve esaret yükü getiren) zorunlu ve dayatılan sorumsuzluğunun yerine bir kelebeğin (kolayca alınan ve bir armağan ve özgürlük olarak görülen) sorumsuzluğudur. Bugün ışık dün karanlığın olduğu yerdedir. Yeni bağımlılığa geçiş hürriyet gibi, "firar" gibi görülüyor.

Seçici yakınlıklarda her zaman olduğu gibi sebep ve sonucu birbirinden ayırma girişiminin pek bir yararı olmayacaktır. Yetersizlik korkusu tüketim coşkusunun sebebi midir? Yoksa acaba bu yetersizlik korkusu, belirsizlik korkusunun popüler yorumu olarak kurallardan sapma korkusunun yerine yetersizlik korkusunu ikame eden büyüyen tüketici piyasasının kurnaz bir hilesi ya da hesaba katılmayan bir sonucu muydu? Her iki seçenek için de argümanlar geliştirilebilir. Fakat bu hiç önemli değildir; çünkü –tıpkı Weber'in yorumladığı biçimiyle kapitalizmde olduğu gibi– zarif örtü, göz önünde hiçbir firarın olamayacağı bir demir kafese dönüşeli çok oldu. Yetersizlik korkusu ve tüketim çılgınlığı birbirini besliyor, enerjilerini birbirlerinden alıyor ve her ikisi de "öteki"nin sağ ve salim olması için üzerine titriyor.

Sonuçta, ne olursa olsun, (artık arzı pek fazla olmayan bir rol

olan) *mal-tedarikçisi* (goods-purveyor) rolü olarak yaşanan Panopticon sakinliği koltuğundan inen modern birey, *haz-koleksiyoncusu* (pleasures-collector) –ya da, daha doğrusu, *duyum-toplayıcı* (sensations-gatherer)– rolü olarak yaşanan mal-tüketicisi koltuğuna oturdu. Bu iki konum, modernlik denen büyük "yüksüzleştirme" sürecinin doğurduğu belirsizlik korkusu ile mücadelede biri kolektif öbürü de özel olmak üzere iki ayrı metoda işaret ediyor. Bu iki rol de, bu metotları uygulama görevi ile görevlendirilen iki ayrı –kolektif ve özel– ajanı gösteriyor. Bu savunma değişikliğinden –yaralı olsa da– sağ çıkan tek şey belirsizlik korkusunun kendisidir; fakat bu da artık sapma korkusu olarak değil yetersizlik korkusu olarak arzı endam ediyor.

Sapma korkusu, iyice yoğunlaşmış bir endişe türüdür. Biçimlerin çeşitliliğinin ardındaki ortak paydayı göstermek görece kolaydır. Horkheimer ve Adorno modern endişelerin çekirdeği olarak, farklı olma ve dolayısıyla da yalnız kalma korkusu biçiminde yaşanan "boşluk korkusu"nu gösteriyorlar. Ancak postmodern *yetersizlik* korkusunda iş bu kadar kolay değildir. Bunun bir nedeni, bu korkunun yaşandığı dünyanın kendisinin –"klasik" modern dünyanın tersine– parça parça oluşu ve postmodern zamanın –doğrusal ve sürekli modern zamanın tam tersine– "düzleştirilmiş" ve epizodik oluşudur. Böyle bir dünyada ve böyle bir zamanda kategoriler "çekirdek kadrolar" ya da hatta "ortak paydalar"dan çok "aile benzerlikleri"ne işaret ediyor. Zengin postmodern korkular havuzunda havuzdaki her tür korkuda görülecek tek bir özellik bile bulmak zordur. Burada "yetersizlik" –farklı yönelimleri olan, farklı olarak yaşanan ve farklı olarak mücadele edilen– bir dolu korku türünü dosyalayacak bir başlık görevi görüyor. Bu birçok korkunun hiçbiri, bırakın bütün korkuların "asal kaynağı" olarak gösterilmeyi, endişeler zincirindeki "ana hat" olarak bile gösterilemez. Dolayısıyla da yapılacak olan şey postmodern "bütün korkuların anası"nı tespit etmek yerine postmodern endişelerin bir envanterini çıkarmaktır. İşte bu bölümün yapmaya çalıştığı da budur; daha fazlası değil.

Modern beden, yani üretici-asker bedeni, sıkı yönetiliyordu; akıllıca manipüle edilen çevre güçleri tarafından biçimlendiriliyor ve tıpkı Taylor'un montaj hattında olduğu gibi, zekice tasarlanan çevreler tarafından kurallı hareketlere itiliyordu. Burada bedenin kendisinden istenen tek şey, dışarıdan yapılan uyarılara doğru biçimde ve gerekli canlılıkla tepki vermesi için gereken iç gücü kendisinde toplama yetisiydi. Bu yetiye "sağlık" deniyordu. Bunun tersi olan "hastalık" ise yetisizleşmeyi simgeliyordu. Ve pratik anlamda, böyle tanımlanan sağlığın korunması ve güçsüzlüğün önlenmesi demek, beslenme (nutrition) ve iş-askerlik standartları için gereken miktarda gıdanın alınması demekti. Bu miktarın üzerindeki her şey lüks sınıfına giriyordu. Ve lüks şeylerin tüketilmesi savurganlığın/sefahatin, tasarrufu ise ölçülülüğün ve ahlâkın işaretiydi. Yüzyılımızın başında Seebohm Rowntree tarafından Britanya işçileri için hesaplanan ilk "minimum yaşam standardı", bu işçilerin favori içkisi ve sosyalleşme ritüellerinin vazgeçilmez öğesi olan çayı kapsamıyordu; çünkü çayın beslenme değeri yoktu. Dikkat edilecek olursa bu düşünce yoksullar, noksan tüketiciler, postmodern toplumun kapısında bekleyenler için hâlâ geçerlidir. Peter Townsend, yıllardır –her ne kadar sonuçsuz olsa da– kahramanca, örneğin, Noel kartı atamamanın yoksulluk sınırının altında olmanın bir göstergesi olarak sayılması için mücadele veriyor. İçecekler hâlâ dışlanıyor ve bunların tüketimi acı bir biçimde israf ve savurganlık işareti sayılıyor. Ancak bugün yoksulluk sınırının üstü için bedensel gereksinimler tamamen farklı bir biçimde değerlendiriliyor. [Çünkü] bunlar her şeyden önce ve birincil anlamda *tüketen* bedenlerdir ve bunları tanımlayan şey, tüketici toplumunun sunmak zorunda olduğu şeyleri tüketme kapasitesidir.

Postmodern beden birincil olarak ve öncelikle bir *duyum* alıcısıdır. *Deneyimleri* emer ve hazmeder. Uyarılma kapasitesi kendisini bir *haz* aracı kılar. Bu kapasiteye uygunluk (fitness) denir ve tersi olan "uygunsuzluk durumu" iştahsızlığı, uyuşukluğu, kayıtsızlığı, bezginliği, uyarıcılara tepkisiz kalmayı, yeni duyum ve dene-

yimler karşısında az ya da sadece "ortalamadan az" tepki vermeyi tanımlar. [Burada] "depresyona tutulma"nın anlamı "çıkıp keyfine bakma" ve "eğlenme" isteksizliğidir. "Düzensizlikler"in en popüleri ve korkuncu *tüketim* düzensizlikleridir... Bedeni uygun tutmak demek, bunu, almaya ve uyarılmaya hazır tutmak demektir. Uygun bir beden, duyarlığı yüksek ve tavında bir haz aracıdır; ve bu haz, ister cinsel ister midesel haz isterse de sadece fiziksel egzersizden ve uygunluğun teşhirinden alınan haz olsun, her türlü hazzı kapsar. Burada önemli olan şey bedenin performansından ziyade bu performans sırasında bedenin aldığı duyumlardır. Bu duyumlar derin ve derinlemesine hoşnut edici –"heyecan verici", "büyüleyici", "çıldırtıcı", "mest edici"– olmalıdır.

"Duyum"un derinliği "performans"a göre ölçüye çok daha az uygun olduğu, daha az hedef-saptayıcı olduğu ve daha az somut ürünler ve "nesnel" sonuçlarla değerlendirildiği için vurgunun kaymasının yan etkisi, bir zamanlar merkezi nosyon olan "normallik"in (ve dolayısıyla da "anormallik"in) değerini yitirmesidir. Modern tıp sağlıkla hastalık arasında kesin ve gözle görülebilir bir hat çizmeye çalıştı ve dolayısıyla da normal ile anormal arasındaki ayrımı temel kaygısı yaptı. Bu ayrım ideal anlamda ampirik olarak test edilebilen ve nicel terimlerle tanımlanacak ve ardından da –tıpkı bedenin "normal sıcaklığının" bir termometre ile ölçülmesi gibi– kesin olarak ölçülecekti. Ancak bu –daima öznel olarak yaşanan, bütün öznelerin anlayabileceği terimlerle tanımlanması ve dolayısıyla da aktarılması, başka birinin duyumu ile değerlendirilmesi ve "nesnel olarak" karşılaştırılması olanaksız olan– duyum için pek geçerli bir durum değildir. Kişi hayatı boyunca kendi duyumlarının "standarda uyup uymadığı" ve –daha acısı da– öteki insanların ulaşabileceği zirveye kendi duyumlarının ulaşıp ulaşamayacağı kuşkusuyla yaşamaya mahkûmdur. Duyumlar, ne denli derinden yaşanırlarsa yaşansınlar, her zaman daha derin olabilirler ve dolayısıyla da asla yeterince derin olarak görülemezler. Bu anlamda yaşanan her şey daha da iyileştirilebilir. Yakalanan her duyumsal başarı, yaşanan bu duyumun aslında "gerçek" deneyimin ulaşabileceği (ve *ulaşabilir* olduğu için de ulaşmasının *gerektiği*) noktanın sadece

solgun bir gölgesi olduğu kuşkusu altında gerçekleşir. Bu durumda "normallik" düşüncesi hiçbir anlam ifade etmiyor. [Burada,] yaşanan şeylere uygulandığı zaman her bir deneyime derin bir "sakatlık" gölgesi düşüren değişken ve sonsuz bir coşku ölçeği vardır. Bu değişken haz ölçeği bir değişken işlemezlik ölçeğine dönüşüyor ve sonsuz bir hoşnutsuzluk ve huzursuzluk veriyor.

Dolayısıyla da her fitness (uygunluk) egzersizi –ne kadar muhteşem ve doyurucu olursa olsun– kendini gösteren uygunsuzluğun acı tadıyla zehirleniyor; ve uygunsuzluk da beklenen hazzın yitirilmesinin habercisidir. "Tamamen uygun" beden arayışı, kendisinden asla kurtulunamayacak olan endişe ile felce uğruyor. Bedenin canlı duyum ve coşku kapasitesi ideale asla ulaşamamaya mahkûmdur. Dolayısıyla da bedene ne denli özen gösterilirse gösterilsin ve beden ne kadar eğitilirse eğitilsin sakatlık/kusurluluk kuşkusu atılamayacaktır. Hiçbir ilaç bu testten başarıyla çıkamayacaktır. İlaçlar otoritelerini düşlendikleri ve gayretle arandıkları sürece koruyor ve bulundukları anda da diskalifiye oluyorlar. Kişi var gücüyle ve zorluklar altında "duyumsal artış" reçetesine uyuyor fakat bunu takip eden her gelişme vaat edilenden ve beklenenden yoksundur. İlaçlar çok çabuk çöpe atılıyor ve yerlerinde de olabildiğince çabuk olarak yeni ve geliştirilmiş ilaçların yerleştirilmesi gerekiyor. Bedenin uygunluğu ulaşılabilecek bir hedef değildir ve kişinin bütün kalbiyle "işte başardım" diyebileceği hiçbir an yoktur. Sabırsızlık, yetersizlik kuşkusunun iteklemeleriyle, hiç durmadan büyüyen ardıl hayal kırıklıkları yığınına tırmanıyor.

Unutmayalım ki bütün bunlar artık sıkı yönetilmeyen –en azından bir zamanların üretici-asker bedeni gibi sıkı yönetilmeyen– bir bedenin başına geliyor. [Eskiden] dış baskının ve gözetimin öteki yüzü kolektif muhalefet ve protesto idi; siyasal baskı daima siyasal muhalefeti doğuruyordu. Fakat duyum-koleksiyoncusu beden bir kendi-işini-kendin-gör üretimidir ve bunun aksamaları sadece kendisini vuran talihsizliklerdir. [Bireysel] başarısızlıklar kolektif yoksunluk durumu yaratmıyor ve şikâyetler kolektif aklamalar halinde yoğunlaşmıyor; onarım/tedavi, özü ne olursa olsun, bireysel olarak aranmalı, kazanılmalı ve uygulanmalıdır. Üretici-asker bedeninin

talimi birleştiriyor[du]; duyum-koleksiyoncusunun öz-talimi ise bölüyor ve ayırıyor. Ulusal Sağlık Hizmeti, sağlık kavramının toplumsal olarak inşa biçiminin doğal bir uzantısıdır. Ulusal hizmetler doğaları itibarıyla norm ve anormallik ile –herkes için geçerli olan, istatistiksel olarak ortalaması alınabilen ve bütün sıradışılıkları anormallik olarak alan bir norm sayılabilen insani yönler ile– uğraşıyor. Halbuki bir "Ulusal Uygunluk/Fitness Hizmeti" kendi içinde çelişen bir terim olacaktır. Ve uygunluk kaygılarının sağlık düşüncelerinin önüne geçtiği (toplumsal kurumların artık norm dayatma ya da üretici-asker arzı ile ilgilenmediği) zamanlarda Ulusal Sağlık Hizmeti de eskiye göre daha az "doğal" ve "aşikâr" görünüyor. Geleneksel yapısı içinde siperlenen ve kurumsallaşan bu kavram, vurgunun sağlıktan uygunluğa kaymasıyla müşterilerin aradığı hizmet türleri için artık uygun düşmüyor.

Bugün artık beden tartışmasız olarak bir *özel mülk*tür ve bunun bakımı sahibine kalan bir şeydir. Artık bahçesinde biten yabani otlar ya da bozulan fıskıyeler için kişinin suçlayabileceği hiçkimse yoktur. Bu durum insanı korkunç ve bütün tehlikelere açık bir duruma sokuyor. Kontrolü elden bırakmamalıdır fakat kontrol edilmesi gereken kendisidir. Beden duyumların akıntısında yüzmeli ve kendisini varoluşun düşüncesiz hazlarına terk etmeye hazır olmalıdır, ancak deneyim sırasında bedende "bulunan" ve sadece imgelem gücüyle buradan "çıkarılabilen" bedenin "sahibi" (ve antrenörü) bu akışı ve kendi kendisini bırakmayı gözetlemeli, değerlendirmeli ve ölçmeli, kalitesini karşılaştırmalı ve yargılamalıdır... André Béjin, böyle bir aporetik durumun klinik teşhisini, şimdi artık iyice cinsel performans "anlam"ında alman orgazmik duyum arayışı bağlamında sunuyor:

> Kişi ... kendi hareketlerini rasyonel bir "cinsel çıkarcılık" hesabına tabi tutmayı bırakmadan kendisini duyumun ellerine bırakmalıdır. Haz aynı zamanda hem tamamen kendiliğinden bir olay hem de beyin tarafından sahnelenen bir tiyatro oyunu olmalıdır... Dolayısıyla da kişi kendisini, zihninin yardımıyla kendisini kendi bedeninden uzaklaştırmaya talimatlı, içinde olmakla beraber cinsel edimin bir izleyicisi, bir yandan uyarıcı tarafından ezilirken diğer yandan da bunları kendisinin

canlandırdığı ve yönettiği fanteziler vasıtasıyla eyleme geçiren ve programlanması gereken hareketler sürecinde kendisini "kendiliğinden" ifade eden birisi olarak buluyor...[7]

Tamamen şizofreni eğilimli bir durum: Kişinin kendisini *bütün bilgileri öncelleyen ve aşan şeylere* nasıl açacağını *öğrenmesi*; *beynini bedeni*nin uyarılması için kullanması; bedenini, başıboş kalması için eğitmesi ve terbiye etmesi olmadı bu yolda *zorlaması*, denetimden çıkarması ve *dizginsiz* haz için uygun kılması gerekiyor... Kişinin aynı anda hem içeride hem de dışarıda olması gerekiyor. Gerçekten içeride olmanın vazgeçilmez önkoşulu dışarıda kalmaktır; fakat bu aynı zamanda da "içeri"nin "içeriliği"ni temizlenemez biçimde bozuyor. Toplumsal olarak yürütülen gözetim ve talimden öz-gözetim ve öz-talime geçiş, özne ile nesne ve aktör ile eylemin nesnesi arasındaki ayrımı iptal ediyor; hatta yapma ile bu fiilinin cezasını çekme ve eylem ile bunun sonuçları arasındaki ayrımı bile ortadan kaldırıyor. Bir zamanlar çelişki olan şey bugün artık aporia (çıkmaz) oluyor: [Yani] her kurtulma girişiminin sadece daha da batmayı doğurduğu ve asla kurtulunamayacak bataklık tipi bir müphemliğin karmaşık durumu.

Öz-zorlama yoluyla kovalanan fakat asla ulaşılamayacak olan yüce hedef olarak bedensel uygunluk, daima, boşu boşuna bir çıkış noktası arayan fakat her daim yeni ve denenmemiş çıkış noktaları için sürekli artan bir talep yaratan endişe ile dolu olmaya mahkûmdur. Bana göre postmodern müphemliğin "asal sahne"si [işte] bedenin ve bedenin toplumsal üretim ajanlarının "özelleştirilmesi"dir. Bu, postmodern kültüre hiç duyulmamış enerjisini ve hareket etme yönündeki iç itkisini veriyor. Ayrıca bu, anlık tüketim (anında aşınma) içkin eğiliminin –postmodern kültürün nörotik, "rizomik", rastgele, kaotik, karmaşık ve zorlayıcı huzursuzluğu ile birlikte kapris ve heveslerinin, günlük arzularının, kısa ömürlü umutlarının ve daha şiddetli korkular tarafından yutulan şiddetli korkularının

7. André Béjin, "The Influence of the Sexologists and Sexual Democracy", *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, der. Philippe Ariés ve André Béjin, çev. Anthony Foster (Oxford: Blackwell, 1985), s. 211.

nefes kesici ardıllamasının– önemli bir nedeni belki de ana nedenidir. Postmodern kültürel yaratıcılık, ardında silgisi olan bir kurşun kaleme benzetilebilir: Yazdığını siliyor ve dolayısıyla da kâğıdın göz kamaştıran boşluğunda durmadan ilerliyor.

Asal müphemlik pek çok kalıba giriyor, birçok şekil alıyor ve birçok ad alıyor. Aldığı başlıca şekillerden biri, *proteofobi* –zirveye hiç ulaşamama (ve zirveye giden yolu hiç bilmeme) korkusu– ve *fixeofobi*'nin –zirveye ulaşma (ve zirveye ulaşıldığını kesin olarak bilme) korkusu– aporetik müphemliğidir. Hakiki uygunluk (fitness) hedefi kendisini kovalayandan ebediyen kaçabilir; fakat bu hedef vurulabilir de ve kişi hangi olasılığın daha meşum olduğunu bilmez –bilemez– ve bilmek istemez. Sonuçta zirveden öteye tırmanılacak bir yer yoktur ve artık gittikçe aşağıya inilir... Kişi, nihai duyumun yakalanabilirliğini ummadan edemez; fakat bunun yakalanması ile *her şey bitecektir* –bu, vekaleten bir ölüm olacaktır; kişinin dışarıda tutmak için bütün gücünü harcadığı o en tiksindirici şeytanın içeri alınması.

Proteofobi ve fixeofobi birbirini besliyor ve destekliyor. El ele vererek –sonsuz duyarlı ve deneyim-ayarlı olan– "proje Beden"in gerçekleştirilmesine giden yolda, kendini kırbaçlamanın hiç bitmemesi, hiçbir coşkunun asla nihai olarak görülmemesi, hiçbir duyumun arzulanacak-bir-şey-bırakmayan olarak ve yolun geride bırakılan hiçbir bölümünün bir daha kat edilmekten muaf olarak görülmemesi için çalışıyorlar.

D. KUŞATMA ALTINDAKİ BEDEN

"Proje Beden"in endişe üreten ve onarılamaz müphemliği, (Mary Douglas tarafından çok önceleri bütün zamanlar ve bütün kültürlerde sinir-bozucu müphemliklerle bezeli olan bir ödev olduğu gösterilen) bedenin sınırlarını tanımlama ve koruma ödevini özellikle kafa patlatıcı ve dolayısıyla da pek çok korku için özellikle verimli bir zemin yapıyor. Haz-koleksiyoncusunun bedeninin yaşayabileceği/tadabileceği çoğu duyum, dış dünyadan gelen uyarıcılara ge-

reksinim duyuyor. Ve tüketimci ortam, bedenin kendisini bu uyarıcılardaki zengin ve daha zengin deneyim potansiyeline olabildiğince açmasını ve bedenin uygunluğunun bu uyarıcıları emme yetisi ile ölçülmesini zorunlu kılıyor. Ne var ki, dış dünya ile yapılan bu takas bireyin bedensel uygunluğu üzerindeki denetimini azaltıyor. Buradaki yoğun sınır trafiği –ki bu trafik duyum-toplamanın kaçınılmaz koşuludur– aynı zamanda uygunluk için potansiyel bir tehdittir de; halbuki uygunluk da bedenin duyum-toplama kapasitesinin koşuludur. [Sınırdaki] göç denetimi yeterince sıkı olmazsa bu kapasite azalabilir; bundan dolayı da sınırdan karşı tarafa geçiş daima seçici olmalıdır. Fakat acaba tamamen seçici olmak potansiyel duyumlar havuzunu yoksullaştırmayacak ve bedenin henüz bilinmeyen kim bilir ne çok şeyi tatmasını engellemeyecek midir?

[Bugün] en çok satan 20 kitap listeleri, tıpkı kısa ömürlü modalar gibi, haftadan haftaya durmadan değişiyor. Fakat iki tür kitap var ki bütün listelerde yerlerini alıyorlar: Yemek kitapları ve diyet/zayıflama kitapları. Fakat bunlar öyle sıradan yemek kitapları değil; en rafine, egzotik, başka dünyalardan, özel, titiz ve müşkülpesent tariflerden oluşan koleksiyonlar. Bunlar, daha evvel hiç tadılmamış tatları ve gözler, burun ve damak için en yüksek zevkleri vaat ediyor. Bu yemek kitaplarının yanı başında ise bunların ayrılmaz gölgeleri olan diyet-zayıflama kitapları bulunuyor. Bunlar ise, öteki kitapların vermiş olabileceği zararların nasıl giderileceği ve o kitapların geride bırakmış olabileceği şeylerin nasıl püskürtüleceğine dair talimatlardan oluşan ve hiç de anlamsız olmayan öztalim ve özveri reçeteleri: Muhteşem duyumlarla yaşama kapasitesi; ki bu da ilk planda kendini kırbaçlamayı zorunlu kılıyor.

Modern bedenin mükemmelliği, ölçülülük ve ılımlılık, dinginlik/sükunet ve istikrar ilkesince yönlendirilen Rönesans tipi armoni gibi tasarlanıyordu. Nitekim sosyal bilimler insani gereksinimleri gerilimlerin yatıştırılması ve giderilmesi olarak ve bu gereksinimlerin doyurulmasını da gerilimsizlik durumu olarak tanımlıyordu. Mükemmellik, daha fazla ilerlemek imkânsız olduğu için bütün hareketlerin durduğu bir durum olarak görülüyordu. Postmodern beden eğitimi pratiği ise, tam tersine, sadece aşırılıklardan oluşan

ve sadece ortaya çıkan gerilimlerin güzel bir biçimde dengelenmesi yoluyla ayakta durabilen Gotik tarzı bir inşayı doğuruyor. [Burada] herkes kendi gerilimini akıllı biçimde seçiyor; bu seçim öyle yapılmalı ki, kişi buradan olabilecek en fazla heyecanı duymalı ve bir yandan yepyeni "nihai deneyimler"i tadarken öbür yandan da geleceğe ve daha "nihai" deneyimlere açık kalmalıdır. Burada gerilimsizlik bir kâbustur. Dolayısıyla da buradaki sorun gerilimlerden nasıl kaçılacağı değil, gerilimin birinin öbürüyle nasıl telafi edileceği, nasıl eşleştirileceğidir. Kişi sarhoş olmanın ve ayılmanın tatlı bir yolunu bulmalıdır.

Bütün bunlardan sorumlu olan birey, yani bedenin özel sahibidir. Sınırın muhafazası ve sınırın içinin idaresi kişinin kendi sorumluluğudur. İçkin müphemliği tarafından iyice devleştirilen bu görevin büyüklüğü bir kuşatılma zihniyetini doğuruyor: Beden ve özellikle de bedenin uygunluğu her taraftan tehdit altındadır. Ne var ki kişi bu tehditlere karşı tek başına siper alamıyor çünkü sınır trafiği sadece kaçınılmaz değil aynı zamanda da istenen bir şeydir: Sonuçta bu sınır trafiğinin yoğunluğu "uygunluğu koruma"nın nihai hedefidir. Dolayısıyla da bu asla kalkmayacak –daimi ve ömürlük– bir kuşatmadır.

Uygunluk/fitness idealinin ve buna hizmet eden araçların müphemliği göz önüne alındığında şuna pek şaşmamak gerekiyor: Bu kuşatılma zihniyeti, zaman zaman ve gittikçe daha da sık bir biçimde, bedenin kısa fakat şiddetli panik patlamalarına dönüşüyor. Her zaman için yenen her lokmada bir zehir kokusu alınıyor ve bedenin her faaliyetinde patojenik yan etkiler görülüyor. Fakat tabii bu gıdaların hiçbirini yememek ve bedenin bütün faaliyetlerini durdurmak –duyum-koleksiyoncusunun yaşamı ile uyuşan bir çözüm olmak şöyle dursun– mümkün bir öneri bile değildir. Burada kişinin yapabileceği tek şey, belli gıdalara ve özel bazı bedensel hareketlere karşı yürütülen kampanyalarla (ya da başka gıdalar yiyerek bunların zehirli etkilerinden korunmak veya bedeni başka tip hareketlere yöneltmekle) hiç durmadan bir kuşku ve engelleme davranışına girmektir. Bu kampanyalardaki enerji şu rahatlatıcı ve geçici olarak güven verici duyguyu doğuruyor: "Kapıdaki düşman" yenil-

di ve artık bundan korkmaya gerek yok. Kendi içinde çelişen uygunluk idealine asla ulaşılamayacağı için (tabii "bedenin uygunluğunu muhafaza" idealinin postmodern yedeği ya da daha doğrusu örtüsü olan ölümden kurtulma düşünün olanaksızlığından söz etmeye gerek bile yok), ardıl hiçbir kampanya nihai/istenen sonuçlara ulaşamıyor. [Evet] belli bir gıda aforoz ediliyor ve belirli bedensel egzersizler lanetleniyor ve bunlardan kaçınılıyor fakat yine de durum aynen eskisi gibi çelişkilerle dolu ve hedef de her zamanki gibi uzak kalıyor.

Nitekim yeni ve tercihen daha gösterişli beden paniklerine olan talep devam ediyor. Eski kampanyaların hayatta kalan tek sonucu zehir-panzehir fabrikaları çarklarının artan dönüş hızı ve tebdili kıyafet etmiş zehir oldukları açığa çıkarılacak olan panzehir satan tüccarların yeni hünerleridir.

E. ELLEMEKTEN TATMAYA

Her ego [kendi] Öteki[si]ni yaratır ve bu yaratım sürecinde kendisi de yaratılır. Fakat her bir egonun kendi kaygı ve arzularına uyan bir Ötekisi vardır ve dolayısıyla da haz-koleksiyoncusu egonun Ötekisi, mal-tedarikçisi egonun Ötekisi'nden farklıdır.

Mal-tedarikçisinin Ötekisi, doğanın, "doğal" şeylerin bütün katılığını ve bedensel/cismani maddeselliğini taşır. Mekâna yayılır, ağırlığı vardır, nüfuz edilemeyen ve kaçılamayan *ellenecek/dokunulacak* bir nesnedir. Bu, egonun dünyasına daima işlenecek bir hammadde ya da harekete direnme olarak girer. Kendisini egonun iradesine bırakır ve [aynı zamanda da] egonun iradesinin sınırlarını çizer. Hem egonun özgürlüğünün yayılma alanı hem de bu özgürlüğü sınırlayan şeydir. Dolayısıyla da bu, bir emme ve özümseme ya da bir mücadele nesnesidir.

Duyum-koleksiyoncusunun Ötekisi ise izlenimlerin yüce ve ruh gibi ince cevherinden yapılıdır. Bu, düzgün ya da pürüzlü, okşanacak ya da yalanacak bir yüzey –ve *tadılacak* bir nesne– dir. Bu Öteki'nin yanından geçilip ya da dönülüp gidilebilir ve böylece de dik-

katten düşer ve yok olur; çünkü bunun varlığı kendisinin yarattığı ilgi/dikkattir. Egonun dünyasına beklenen bir haz kaynağı olarak girer ve bu dünyayı gerçekleşmemiş beklenti ya da tüketilmiş haz olarak terk eder. Daima duyular için deneyimin ya da hüsranın hammaddesidir. Dolayısıyla da bu, ya bir keşif ve macera alanı ya da heyecandan yoksun metruk ve kısır bir bölgedir.

Öteki, her zaman için, zaptedilemeyen ve yönetilemeyen gelecek ve daimi belirsizliğin mekânı –ve aslında bir cazibe ve korku odağı– dır. Mal-tedarikçisinin Ötekisi, bir *hareket* şansı olarak çekicidir; duyum-koleksiyoncusunun Ötekisi ise bir *duyum* vaadi olarak çekicidir. İlk Öteki'nin yarattığı korku, harekete direnç gösterilmesi korkusu ve hedefe ulaşmanın önündeki tehdit korkusudur. İkinci Öteki'nin sızdırdığı korku ise, deneyimin yavanlığı ve uyarı arayışının hüsrana uğraması korkusudur. İlk Öteki bir *felakete* dönüşebilir. İkincisi ise bir hoşnutsuzluğa ya da bir hazsızlığa ya da beklenenden daha az hazza –ve bir *hüsrana*– dönüşebilir.

Mal-tedarikçisinin, üretici-askerin dünyası *bilişsel olarak* uzamlanma eğilimindedir. Bu uzamın düzenlenmesi bir amaç-araç uygunluğu oyunu, araçların tanımlanmış amaçlarla ve amaçların da mevcut araçlarla eşleştirilmesi oyunudur. Bilişsel olarak uzamlanan dünya, hedefi kovalama ve ilgili hesapların ürünü fakat –ikincil anlamda da olsa– aynı zamanda hareket etme ve verimli olarak hareket etme kapasitesinin sınırlarının da test alanıdır. Duyum-koleksiyoncusunun, tüketicinin dünyası ise *estetik olarak* uzamlanma eğilimi gösterir. Bu mekân tasarımı bir duyum-uyarma uygunluğu oyunu, nesnelerin aranan duyumlarla ya da bu arayışın mevcut nesnelerin duyum-üretme kapasiteleri ile eşleştirilmesi oyunudur. Estetik olarak uzamlanan dünya deneyim arayışının, yeni deneyim arayışının ve öncekinden daha yoğun bir deneyim kovalamanın ürünüdür. Ancak bu aynı zamanda ve ilk planda da bedenin deneyim kapasitesinin sürekli test edilmesinin tortusu ve bu kapasiteyi artırma yolundaki süreğen girişimlerdir.

Mal-tedarikçisinin dünyadaki varlığı ve dolayısıyla da Öteki ile bağlantısı *dışadönüktür*. Bu varlığın ve bağlantının yapılanması ve hareketi, dünya ile ve dünyaya ve bu dünyadaki Öteki ile ve Öte-

ki'ne ne yapılabileceği düşüncesince yönlendirilir. Bu dünyada bıraktığı izlerin derinliği ve cismani dünya koşullarında yarattığı değişiklikler tarafından gözetlenir ve değerlendirilir. Duyum-koleksiyoncusunun dünyadaki varlığı ve dolayısıyla da Öteki ile bağlantısı ise *içedönüktür*. Bunun yapılanmasını ve hareketini yönlendiren şey ise kişinin bu dünyaya dalması ve Öteki'ne sürtünmesi ile yaşayabileceği deneyimlerdir. Burada gözetim ve değerlendirmeyi yapan şey ise dünyanın uyardığı duyumların derinliği ve öznenin duyumsal durumunda yaptığı değişikliklerdir. Mal-tedarikçisi için dünya çalınacak bir enstrümandır. Duyum-koleksiyoncusunda ise hoş müziklerin yaratılacağı enstrüman duyum-koleksiyoncusunun kendisidir.

Dünyadaki varlıklarının doğası itibarıyla ne mal-tedarikçisi ne de duyum-koleksiyoncusu *ahlâki* bir uzamlama girişimine itiliyor. Ahlâki uzamlamanın ilke olarak bunların her ikisi için de ters-etkili olduğu gösterilebilir. Bunların hiçbiri Öteki *için-olmak*tan kazançlı çıkmayabilir; her ikisi de bundan zararlı çıkacaktır. Üretici/askerin Ötekisi icra edilecek işin bir parçasıdır ve bunun uygunluğu –ve dolayısıyla da buna nasıl muamele edileceği– ta işin başından hedeflenen amaç ve bunun için gereken araçlar tarafından tanımlanır. Böyle bir Öteki'ne başka herhangi bir anlam yüklemek, amacın kovalandığı esnekliğin ve araç ve amaçların eşleştirildiği doğruluğun değerini düşürür. Tüketicinin Ötekisi ise bir duyumlar havuzudur ve bunun uygunluğu –ve dolayısıyla da nasıl muamele edileceği– de yaşanan ya da yaşanacağı umulan deneyimin kalitesi ile karşılaşma sürecinde tanımlanır ve yeniden tanımlanır. Böyle bir Öteki'ne başka herhangi bir anlam yüklemek ise konsantrasyonu azaltacak, uyarıyı zayıflatacak ve nihayet deneyimin kendisini sulandıracaktır.

İlk bakışta bu iki tanımlamanın hiçbiri de ahlâki ilişki için, içinolmak için pek bir umut sunmuyor. Eğer bir fark varsa, bunların her ikisi de ahlâki-tip birlikteliğin ilgisizliğini/uygunsuzluğunu ilan ediyor ve ahlâki sınırlamalardan kurtulma mücadelesi veriyorlar. Bunlardan biri, Öteki'nin kimliğinin hesaba katılmamasını ya da ihlalini, tanınamayacak biçimde değiştirilmesini ya da eritilmesini

istiyor. İkincisi ise, Öteki'ni potansiyel duyumlarla dolu bir balon olarak tanımlıyor; burada balonun içi boşaltıldığında ve balon patlatıldığında balon kendi kimliğini yitiriyor. [Yani] her iki durumda da Öteki'nin pek şansı kalmıyor. Ya da öyle görünüyor.

Ne var ki... Mal-tedarikçisinin varoluşu kadar düz ve amaca kilitlenmiş görünmeyen duyum-koleksiyoncusunun dünyadaki varlığında belli bir müphemlik var. Müphemlik, duyum-toplama arayışlarının doğasında ya da daha doğrusu bu arayışların, içinde yaşandığı dünya ile tamamen uyuşma biçiminde ikamet ediyor. [Burada] duyum-koleksiyoncusu, kendi gerçekleşme umutları boşa çıkmasın diye, Öteki'nin kimliğini ve ötekiliğini/başkalığını yok etmeye kalkışamıyor; ki bu [Öteki'nin ötekiliğinin ve kimliğinin yok edilmesi] mal-tedarikçisinin alameti farikasıdır. Haz-koleksiyoncusu Öteki'ne duyumların tedarikçisi/sunucusu olarak yaklaşabilir ve ilişkilere asimetrik bakabilir; fakat yine de bu, şu gerçeği değiştirmez: Öteki'nin kendisine yüklenen görevi icra edebilmesinin tek yolu Öteki olarak kalması ve ötekiliğinin (bu nüfuz edilemez, öngörülemez, mutlak ve gelecekvari başkalığının) korunmasıdır. Haz-koleksiyoncusu bir yandan deneyim tatma konusundaki kendi susuzluğunu söndürmeyi amaçlarken öte yandan da ister istemez Öteki'nin başkalığını –ve Öteki'nin ötekilik hakkını– sağ salim korumak için uğraşıyor. Çünkü gerçekten de Öteki'nin özerkliğini kışkırtmak, dürtüklemek ve beslemek kendi çıkarınadır. [Fakat] çıkarları olmak ve çıkarlarını bilmek ile bunlar doğrultusunda hareket etmek arasında elbette ki daima bir fark vardır. Kişi çıkarları olduğundan habersiz olabilir ve bunların bilincine vardığı zaman da bunları kovalamaktan geri durabilir. (Ve, *Postmodern Etik*'in 4. Bölüm'ünde göstermeye çalıştığım gibi, Öteki'nin ötekiliği ile ilgilenmenin sorunları çoktur ve bunların çözümleri de kolay değildir.) Öteki'nin başkalığı, kimliği ve özerkliği için sorumluluk yüklenmek haz-koleksiyoncusunun yaşamında hiç de aşkın bir zorunluluk değildir. Fakat bu, hiç kuşkusuz, başarının hayati bir koşulu ve "ticaretin edimbilgisi"nin sağlıklı her tanımının vazgeçilmez bir parçasıdır.

Kabul etmek gerekir ki, bu, postmodern tüketicinin ahlâki angajman umudu için sallantılı ve nazik bir temeldir; hatta angajma-

nın kendisinden daha ip üstünde ve güvenilmez bir temeldir. Zaten başka türlü de olamaz; ilk bölümde de gördüğümüz gibi, ahlâkın sarsılmaz temelleri ancak kendi kendisinin rağmına düşleyebileceğinden kuşkulanmamızı gerektiren gerekçeler var... Fakat bu temelin yalnızca güvensizliğinden dolayı çöpe atılması da yanlış bir düşünce olacaktır. Ahlâki angajman umudu sürdüğü müddetçe dünyayı "tatma"nm bunu "elleme"ye göre önemli bir ilerleme sağlayacağı görünüyor. Elleyen kişi şeylerin bulunduğu biçimler tarafından kaale alınmıyor ve çoğunlukla da kızdırılıyor; çünkü bu kişi bunların almasını istediği şekli (ya da şekilsizliği) biliyor. Tadan kişi [ise] şeylerin tatları olmasını, orijinal tatlara ve kendi tatlarına sahip olmasını istiyor. Ve bu kişi, şeylerin verebildikleri ve sadece kendilerinin verebildiği tadı geliştirmesine *yardım ederek* tat alabilir (sadece alabilir). "Öteki" denen şeyin tadı ve büyüsü ise, sadece kendisinin olan, eşsiz ve özerk başkalığıdır. Duyum-arayıcıları-vetoplayıcılarını ayıran gücün aynısı bunları [tekrar] bir araya da getirebilir; sadece bunları birbirlerinin eşsizliğine hoşgörülü kılarak değil aynı zamanda da bunları yardımlaşmacı yaparak: İşte bu güç, hazzı tam da birbirlerinin özerkliğinde bulma ve birbirlerinin eşsizlikleri[nin bekası] için sorumluluk yüklenme gücüdür.

V
Yeniden yabancı

Bütün kent yaşamı modern değildir fakat bütün modern yaşam kent yaşamıdır. Çünkü yaşamın modernleşmesi demek kent yaşamına daha fazla benzemesi demektir. Yani [burada]

- Her yol için aralarından seçim yapılacak birden fazla hedef vardır ve seçilen hedefe ulaşmak için kişinin hareketlerinin dikkatle düşünülmesi, kat edilmesi ve gözetilmesi gerekir.
- Kişinin oryantasyon gereksiniminden fazla sayıda yol işareti vardır ve dolayısıyla da gürültü arasından uygun duyumları seçmek ve/veya anlamsız(lığ)a anlam yüklemek gerekir.
- Benzer gereksinimlerle güdülenen ötekilerin yaşadığı bir uzamda yol alınır ve dolayısıyla da kişinin kendi yolunu sürerken bir yandan da ötekilerin hareketlerini hesap etmesi gerekir.

Ötekilerin hareketleri tamamen öngörülebilir ve dolayısıyla da tamamen hesap edilebilir değildir. Yol almada (seferde) her zaman için bir risk ve macera öğesi vardır ve bu yolculuk daima güvenilir yol işaretlerinin kıtlığını çeker ve daha rutin olmayı ister.

Kişinin yolculuk için bilmesi gereken şey(ler) ile ötekilerin mevcut ve muhtemel hareketleri hakkında bildiğini bildiği ya da düşündüğü şey(ler) arasındaki gedik, ötekilerdeki "yabancılık" öğesi olarak anlaşılmaktadır. Ve bu gedik bunları *yabancılar* olarak tanımlıyor. Kent yaşamı yabancılar arasındaki yabancılar tarafından yürütülür. Michael Schluter ve David Lee'nin sözleri ile, yabancı "dışarıya çıkan herkes"tir.[1]

Bu gedik tamamen müphem bir alandır; hem tehlike hem de özgürlük mekânıdır. Olasılıkların/beklentilerin müphemliği yine coşturucu macera ve sakatlayıcı karmaşanın benzer müphem duygusuna dönüşüyor. Bu fark ittiği kadar çekiyor da. Bunun çekiciliği ve iticiliği birbirine dayanıyor, birbirini besliyor ve iyi günde kötü günde bir ömür boyu nikâhlı yaşıyorlar.

Kent mutluluğunun gizemi, bir yandan kişinin kendi yolu ve hedefinin bu belirlenimsizliğinin yarattığı maceranın nasıl besleneceğinin bilinmesi, öte yandan da öteki yabancıların benzer belirlenimsizliğinden doğan tehdidin sınırlanması ya da zararsızlaştırılmasıdır. Bu iki hedef birbiriyle açıkça çelişiyor çünkü kentteki herkes bir yabancıdır ve yabancının statüsü üzerinde dayatılan bütün kısıtlamaların, kişinin nefret ettiği tehditlerle beraber çok sevdiği özgürlüğü de sınırlaması gerekiyor.

Mutlu bir kent idealinin istediği/gerektirdiği şey –radikal "çözümler" değil– fırsatlarla tehlikeler arasında ince bir denge güden, çatışan talepler arasında (Lars-Henrik Schmidt'in yerinde deyişiyle)[2] bir "anlaşma/orta yol" bulan bir uzlaşmadır. Buradaki sorun,

1. Michael Schluter ve David Lee, *The R Factor* (Londra: Hodder & Stoughton, 1993), s. 15.
2. Bkz. Lars-Henrik Schmidt, *Settling the Values* (Aarhus: Center for Kulturforskning, 1993), s. 1-8.

özgürlükten yalnızca belirsizliğin ıstırabını dayanılabilir –yaşanabilir– kılmak için gerekecek miktarda ödün vermenin ve daha fazla ödün vermemenin nasıl başarılabileceğidir. Halbuki mutlu kent fantezileri ve projelerinin çoğu, bütün bir modern tarih boyunca, birbirleri olmadan yaşayamayan ve birinin ölümüyle öteki de ölen karşıtlıklar arasındaki nihai hesaplaşmaya yöneldi. Bunların mantığı, (Alf Hornborg'un sözleri ile) "sınırlı benlikten daha büyük bir şeyin parçası olma arzusu olan *communitas* özlemi ile öz-erime korkusu arasında gidip gelme"ye[3] mahkûm olan modern insanın en derin ve tedavisi en zor ıstırabı etrafında dönüyor ve buradaki tek amaç da toplumsuz özgürlüğün delilik, özgürlüksüz toplumun ise kölelik olduğunun tekrar tekrar ortaya konması idi.

A. YABANCILARLA YAŞAMAKTA İKİ STRATEJİ

Teorik anlamda, kişi, rasyonel (fakat rasyonel olduğu kadar da özyıkıcı olan) iki stratejiyi izleyerek kent yaşamının müphemliği konusunda "radikal çözümler" arayabilir. Bu stratejilerden biri, yabancıların davranışındaki sürpriz öğesini ve dolayısıyla da öngörülemezliği önemli ölçüde azaltmak ya da tamamen yok etmektir. Öteki strateji ise bu olumsallık öğesini ilgisiz/önemsiz kılacak yol ve araçlar kullanmak; yabancıların hareketlerini, kişinin fark etmek ya da dikkat etmek zorunda olmadığı arka planla harmanlamaktır. Her iki strateji de kenti, Lyn Lofland'ın tarifiyle, "yabancıların *rutin* dünyası"na[4] –tekrarlanan olaylar ve öğrenilebilen kalıplardan oluşan bir dünya anlamında "rutin" bir dünyaya; olumsallığın olmadığı bir dünyaya– dönüştürmeyi amaçlıyor. Bu iki strateji, ne kadar yaygın olsalar da, kendileri de etkisiz olan fakat bununla birlikte rasyonellik konusunda güçlü bir iddiası olmayan öteki stratejileri dışlamıyor. Bunlar arasında en öne çıkanı, belirsizliği belli bir ye-

3. Alf Hornborg, "Anthropology as Vantage-Point and Revolution", *Anthropological Visions: Essays on the Meaning of Anthropology,* der. (İsveççe) Kaj Arhem; alıntı yazarın İngilizce çevirisiden yapılmıştır.
4. Bkz. Lyn Lofland, *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space* (New York: Basic Books, 1973), s. 176 ve ilerisi.

re hapsetme yolundaki yinelenen girişimlerdir. Buradaki amaç bir yandan belirlenimsizlik nefretini seçilen bir yabancılar sınıfı (göçmenler, etnik kökeni farklı insanlar, serseriler, gezginler ya da evsizler, garip ve dolayısıyla da dikkat çeken alt-kültürler) üzerinde odaklaştırırken öte yandan da bunların yok edilmesi ya da bir yerde tecrit edilmesi ile bu olumsallık sorununa aranan çözümün bulunacağı ve böylece de rutin düşüne ulaşılacağı biçiminde boş bir hayale kapılmaktır.

Bütün ütopyalar, yani modern zihnin dağınık özlemleri ve serpik umutlarının billurlaşmış bu çökeltileri bu iki "rasyonel" stratejiden birincisini takip etti: Bütün bu ütopyalar, muntazam, saydam ve öngörülebilir, "kullanıcı-dostu" bir dünya ütopyasıydı. Ve yine bunların tamamı mimari ve "kent-planlama" ütopyalarıydı. (Zaten "düzen" sözcüğü modern düşünceye mimariden girmişti. İlkin mimaride kullanılan bu sözcük, bütün parçalarının birbirine uygun olduğu ve armonisi bozulmadan bu parçalardan hiçbirinin yerinden edilemeyeceği bir bütüne işaret ediyordu ve burada hiçbir değişim ilerleme yaratamazdı.) Ütopyaların bütün okuyucuları, yazarların cadde ve halk meydanlarının planlarına, buralarda oturanların özelliklerine ve bunların kamusal alanlardaki hareketlerine ayırdıkları titiz ilgiden ve metnin çok büyük kısmının bu konulara –kent planlaması ile ilintilendirdiğimiz konulara– ayrılmasından etkilenirler. Düzen hayalcilerinin gözünü mimariye diktiren ve gözlerini oradan ayırttırmayan şey, insanların içinde yaşadıkları dünyanın uyarılarıyla hareket ettikleri şeklindeki –örtük ya da açık– inançtı: [Buna göre] dünyayı düzenli hale getirdiğinizde insanların özlem ve eylemlerini de düzenli yapacaktınız. Bu dünyadan rastlantısal ve plansız öğeleri çıkardığınızda bütün düzensizliğin ve değişken hareketlerin kökünü kazımış olacaktınız. Bu anlamda kent planlaması yabancılara –yabancıları ötekilerden ayıran bu belirlenimsizliğe, bu muamma tuhaflığa– karşı açılan bir savaştı. Ve bu savaş, bi. fethi (yani, yabancıları zorla evcil ve uysal, tanıdık bireylere dönüştürmeyi) değil, "yabancılığı/tuhaflığı" (yani, yabancıları bütün öğeleri *aynı* olan kategorilere indirgeyerek bunlardaki eşsiz, sürpriz ve şaşırtıcı unsurları) bünyeden atma ve kökünü kazımayı hedefleyen

bir savaştı. [Çünkü] yabancı tektipliliğin ve monotonluğun düşmanıydı ve kentsel/medeni ütopya (kent planlaması yoluyla mükemmel topluma ulaşma ütopyası) tarafından yönlendirilen kent planlamasının işi de yabancılardaki bütün yabancı unsurların ve gerekiyorsa yabancıların kendilerinin kökünü kazımaktı.

Modern kent planlamasını yönlendiren düşünceler ve bunların sonuçları üzerine yapılan en kavrayışlı analiz olan *Gözün Vicdanı*'nda (The Conscience of the Eye) Richard Sennett, tektip, gayri şahsi, soğuk ve nötr bir yaşam düzeneği olarak kent rüyasının en mükemmel ve uygun ifadesinin –doğru açılarla kesişen caddelerden oluşan bir kent, aynı biçim ve boyutta blokların dikey ve yatay dizilerinden oluşan bir kent anlamında– ızgara olduğunu söylüyor. Burada ızgaralar, öz-dayatmacı ve anlam yükleyici diktatör merkezlerin yerine yüzsüz ve anonim "düğümler" ve kavşakları ikame ediyordu. Bunu yaparken hedeflediği şey ise doğanın kaosunun ve tarihsel olumsallıkların üstüne yapay ve sanatsal olarak tasarlanan homojen ve tektip bir mekân koymaktı.

> Izgara, çevresel karaktere –başta da coğrafi karaktere– karşı kullanılabilecek bir silah olarak anlaşılabilir. Chicago gibi kentlerde ızgaralar düzensiz alanların üzerine döşeniyor... Tesviye edilebilecek doğal özellikler; doğanın bu ızgaranın karşısına koyduğu aşılmaz engeller, nehir ya da göllerin düzensiz konumları bu öncü kent planlamacıları tarafından –sanki bu mekanik ve tiran geometri için kullanılamayan şeyler hiç yokmuş gibi– ihmal ediliyordu... 19. yüzyıl Manhattan'ındaki çiftlikler ve mezraların, kâğıt üstündeki bu ızgara hayata geçirildikçe, yeni düzene yamanmasından çok yutulması bekleniyordu.[5]

Sonuçta doğanın kayıtsız eksantrikliğini ve tarihsel rastlantıların keyfiliğini bastırmak ya da ihmal etmek ne kolay oldu ne de sorunsuz. Ancak çok daha can sıkıcı olan şey, ızgaranın geometrik şıklığının ulaşması beklenen noktaya ulaşmaktaki korkunç başarısızlığıydı. Bu ızgara, kentsel uzamı tektipli, kolay okunur ve güvenle gezilir bir mekân yapmadı. Çok geçmeden ızgara yeni bir hetero-

5. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities* (Londra: Faber & Faber, 1993), s. 52.

jenlik matrisine ve çeşitli kent sakinlerinin üzerinde kendi plansız ve değişken tasarılarını çizeceği bir tuvale dönüştü. [Dolayısıyla da] kent sosyolojisinin öncüleri, kent yaşamının gerçekliklerini aktarmak için, –mecburen ve akılları karışmış bir biçimde– Chicago haritası üzerine büklümlü, düzensiz ve geometrik olarak şık olmayan figürler çizmek zorunda kaldılar. Bu figürler ise, doğa ve tarihin içkin anarşisini bertaraf etmeye kararlı olan bu ızgaranın geometrik armonisini bertaraf ediyordu.

Modern gelişimin sonunda ortaya çıkan kent homojen bir uzamdan başka her şeye benziyordu. Daha doğrusu, her biri yalnızca daimi sakinlerinin tiplerine göre değil aynı zamanda da kendilerini ziyaret edecek ya da içlerinden geçecek olan arızi yabancıların tipine göre tanımlanan ve büyük ölçüde seçici çekiciliklerden oluşan farklı niteliklerdeki bölgelerin bir toplamıydı. Bu bölgeler arasındaki sınır çizgileri bazen açıkça çiziliyor ve gösteriliyor; fakat daha çok da birbirine karışıyor. Çoğu zaman tartışma yaratıyor ve sınır çatışmaları ve keşif akınları yoluyla yeniden düzenlenmeleri gerekiyor. Bu koşullar altında yabancıların "yabancılığı" [sadece] bir derece meselesi oluyor. Bu yabancılık, kişi bir bölgeden öbürüne geçerken değişiyor ve bu değişimin ritmi değişik yabancı kategorileri arasından farklılaşıyor. Bir kişinin evi gibi olan yer öteki kişiye düşman bir çevre oluyor. Kent içindeki hareket özgürlüğünün başlıca *katmanlaştırıcı* faktör olduğu söylenebilir. Kentin toplumsal hiyerarşisinde yüksek bir yerde bulunmanın ölçütü kişinin gitmek istediği bütün bölgelere gidebilir olmasıdır. Ancak tabii kişi bazı bölgelere gitmek istemeyebilir ve "yasak" bölgeler kendi isteğine göre oluşur.

Başka bir deyişle, kent sakinlerini katmanlaştıran şey, bunların ne derece, sanki "yabancılar arasındaki yaşam" stratejilerinin ikincisi başarıyla uygulanabilirmiş gibi davranabildikleri ve yabancıların varlığını ne derece *yok sayabildikleri*, bu varlığın doğurduğu tehlikeleri ne derece savuşturabildikleridir. Burada önemli olan nokta şudur: Böyle davranmak için gereken kaynaklar kent sakinleri arasında eşit olmayan biçimde dağıtılıyor ve dolayısıyla da ikinci stratejinin izinde hareket etme şansı asla eşit değildir. Çağdaş

kentin birçok sakini uygulanabilir bir stratejiden yoksundur, çoğu zaman da kendi yaşanabilir (ve aslında "kamusal" yani özgürce girilebilen) alanlarını sıkıca çevrelenmiş "gettolaştırılmış" bölgeyle sınırlandırmak zorunda kalıyor ve kent sakinlerinin geri kalan kısmını sınırların dışında tutmaya çalışmaktan öteye gidemiyor. (Dick Hebdidge'in listesini kullanacak olursak, "ritüeller, garip giyimler, çarpıcı tuhaf tutumlar, kural bozmalar, şişe, pencere ve kafa kırmalar ve yasaya tumturaklı meydan okumalar"[6] yoluyla [bu gettolara] sahiplik damgası basılıyor ve bu damgalanan bölgeye "Giriş Yasaktır" işareti asılıyor. Meşhur "yasak bölgeler" kişinin buralara nereden baktığına göre farklılaşıyor: Buraların dışında kalma şanslılığına sahip kişiler için buralar "*girilmez bölgeler*", içeridekilere göre ise "*çıkılmaz bölgeler*"dir.) Önlerinde sere serpe yayılan bölgeleri özgürce gezme şansına sahip olan "kentin geri kalan sakinleri" için bu katmanlaşmanın sonucu, getto-sakinlerinin bunların karşılaşabileceği yabancılar envanterinden çıkarılabilir olmasıdır. Bu insanlar, şehir-içi yol ağlarının, işlek caddelerin ve otoyolların ve tabii bir de kırılmaz camlar ve hırsızların açamadığı kilitlerle korunan özel güvenli arabaların yardımıyla, yabancılarla karşılaşabilecekleri mekânları buralara hiç uğramamış gibi geçip gidiyorlar. Eğer bir fark varsa, o da kent bölgelerinin içkin farklılığının iyice vurgulanmasıdır. Fakat bunlar, hiç değilse bu farklılığın en itici ve tehlikeli parçalarını görmezden gelebiliyorlar. Bu farklılığın çoğu bunlar için görünmez ve kişinin kendi hareketleri için hesap edilmesi gerekmeyen şeylerdir. [İşte] özgürlük, bu farklılığın ne denli yokmuş gibi varsayılacağına ya da çekilmez olduğunda uzaklaşılabilir ve mutluluk verici olduğunda da yararlanılabilir olduğuna bağlıdır.

Özetlemek gerekirse: Kent yaşamının farklı insanlar için farklı anlamları vardır; yine yabancı figürünün ve bunun işaret ettiği varlık kümesinin anlamı da farklı insanlara göre farklılaşıyor. Bu basit hakikatin vurgulanması gerekiyor çünkü postmodern kent yaşamı deneyimi yalnızca bir perspektiften tanımlanmaya çalışılıyor (ki bu eğilim yalnızca –etnik, sınıfsal, kuşaksal ve cinsiyete dayalı– "alt-

6. Dick Hebdidge, *Hiding in the Light* (Londra: Routledge, 1988), s. 18.

kültürler" üzerine çalışan araştırmacılar tarafından kırılıyor). Bu perspektif de, bir zamanlar yalnızca çok az bir zengin sınıfının boş vakit eğlencesi olan bugün ise çok daha yaygınlaşan fakat yine de hâlâ büyük ölçüde bir orta-sımf takıntısı (ya da en azından tam teşekküllü tüketicilerin yaşam biçimi) olan postmodern, "demokratik" fakat ticari olarak sıkı-yönetilen bir *flanerisme* (aylakçılık) versiyonu perspektiftir. Bu deneyim yorumlanırken şu gerçek asla unutulmamalıdır: Bunun temel koşulu, her yere gidebilme ve istediği yeri/şeyi yok sayabilme özgürlüğüdür.

B. *FLÂNEUR*'ÜN (AYLAK) GÖZÜYLE YABANCI

Henning Bech çağdaş kent yaşamı üzerine yaptığı önemli çalışma dizisinde ve özellikle de *Citysex*'te[7] çağdaş kent yaşamının gezicinin yaşadığı haliyle tanımlayıcı özelliklerini çıkarıyor. Charlotte Bronte, Bech'in *Living Together* (Birlikte Yaşama) makalesinin sloganı olarak kullandığı bir fragmanda, Londra'da yaptığı bir yürüyüş sırasında "talihi nereye götürürse oraya gitme"nin ve "akıp giden yaşama karışma"nın verdiği "mutluluk ve haz"dan, "özgürlük ve keyfin coşkusu"ndan bahsediyor. Mutluluk ve coşkunun kaynağı [kişinin] talihini izlemesi, bu arada da talihinin sürüklediği her yerde yaşamla buluşması ve her yerde *akıp giden* yaşamla buluşmasıdır (burada yaşam, gezinen dikkatten kaçmayacak kadar göz önünde kalan fakat bu dikkatin kendisini bir yere bağlanmış, kilitlenmeye zorlanmış ve talihini izleme özgürlüğünden olmuş hissedeceği kadar da uzun bir biçimde göz önünde kalmayan; tahayyülü serbest bırakacak kadar uzun fakat tahayyül edilen şeylere karşı katı ve inatçı bir karşı-hakikat ile meydan okuyacak kadar da uzun olmayan bir şeydir). Bu, erotik ve orgazmik hazza benzer bir

7. Henning Bech, "Citisex", Amsterdam Üniversitesi'nde 19-19 Haziran 1993'te düzenlenen *Geographies of Desire: Sexual Preferences, Spatial Differences* başlıklı uluslararası konferansa sunulan gözden geçirilmiş tebliğ. Ayrıca bkz. "Living Together in the (Post)modern World", 26-28 Ağustos 1992'de Viyana'daki Avrupa Sosyoloji Konferansının *Changing Family Structures and New Forms of Living Together* oturumunda sunulan tebliğ.

deneyimdir. Bu, kısacası, Bech'in, Bronte'nin kentsel deneyim açımlamasından çıkardığı derstir.

Ve bu, kent yaşamına egemen olan "evrensel ötekilik"e *rağmen* değil, bu ötekilik *sayesinde* oluşan bir durumdur. Ve mesafenin mucizevi biçimde yakınlığa dönüşmesinden ve yabancıların karşılıklı yabancılıklarının iptalinden dolayı değil tam tersi bir nedenin sonucudur. Eğer kent deneyiminde haz, kendisinin doğal sonucu olan korkuyu yeniyorduysa –ya da, daha doğrusu, bazen hâlâ yeniyorsa– bu, yabancıların yabancılıklarının korunması, mesafenin dondurulması ve yakınlaşmanın önlenmesi sayesindedir. Haz tam da karşılıklı yabancılıktan, yani sorumluluğun olmamasından ve şu kanaatten kaynaklanıyor: Yabancılar arasında ne olursa olsun bu, yabancıları uzun süreli yükümlülüklere sokmayacak ve ardında (denetimi kolay sanılan) eğlence/mutluluk anını aşacak (belirlenmelerinin zorluğu ile ünlü) sonuçlar bırakmayacaktır.

Yabancıların yabancılaşmasını iptal etmeyen fakat bunu koruyan ve besleyen kent karşılaşmalarının doğasını anlamaya çalışan Erich Fromm şipşak resim metaforunu kullanıyordu:

> Resim çekme, görmenin yedeği haline geliyor. Elbette ki objektifinizi istediğiniz nesneye yöneltmek için ona bakmak zorundasınız... Fakat *bakmak görmek* değildir. Görmek insani bir işlev ve insana bahşedilen en büyük nimetlerden biridir. Görmek için etkinlik, içsel açıklık, ilgi, sabır ve konsantrasyon gerekiyor. Bugün bir şipşak resim ([ki burada] saldırgan ifade önemlidir), temelde görme edimini bir nesneye dönüştürmek demektir...[8]

"Snapshot" ("şipşak resim") kavramında sözcüğün iki kısmı da önemlidir: Bu, namluyu [objektifi] çevirdiğim yeri vuran bir *shot (vuruş, atış)*tır; buradan nesne etkilenirken silahı tutan kişi olarak ben etkilenmiyorum; ayrıca da bu, *snap (ani, anlık, şipşak)* bir atıştır, nişancı ile hedef arasında kurulan ve silahın boşalmasıyla sona eren anlık bir bağdır. "Snapshot" türü bakış –yani, gerçekten görmeden bakmak– *anlık* bir olaydır (dolayısıyla da bakanın gelecek-

8. Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Londra: Jonathan Cape, 1974), s. 343.

teki hedef-belirleme özgürlüğünü ipotek altına almayan bir olaydır) ve bir *vaka*dır (yani, kendi içinde olup biten, kendisinden önceki olaylara bağlı olmayan ve kendisinden sonraki olayları da bağlamayan bir olaydır; bu, şimdiyi geçmişin kısıtlamalarından ve geleceğin de yükünden kurtarıyor).

Seyircilerin öncüsü, görmeden bakmanın, sığ karşılaşmaların ve karşılığında hiçbir yükümlülüğe girmeden ötekinden alınabilecek en fazla hazzı almanın ilk uygulayıcısı olan yalnız *flâneur*'ün hazları, zamanın akışını birbirinden bağımsız fragmanlara ayıran yüzeysellik, duygusal ve zamansal düzlüktü. Bugün ise bu düzlük ve yüzeysellik artık çoğu (fakat hepsinin değil!) kent sakininin ve sahneyi kent gezicileri için hazırlayan ya da olmadı mevcut ve müstakbel gezicilerin özlem ve tutumlarını takman ve bu durumun yarattığı sonsuz ticari fırsatları sonuna kadar değerlendiren kişilerin ulaşabileceği bir şeydir. Gezicilerin dünyasını yansıtan (ve bu dünyanın standartlarını belirleyen) büyük parlak dergilerden biri olan ve Dick Hebdidge'in[9] yakın ve çok içgörülü incelemesine konu olan *The Face* işte bu yeni kent gerçekliğinin mükemmel bir örneği olarak hizmet görebilir: "Bakmak görmenin önüne geçiyor ([ve] 'görmek' de 'bilme'nin)... Gerçeklik, üzerine yazıldığı kâğıt kadar incedir. İmgenin altında ya da ardında hiçbir şey bulunmuyor ve dolayısıyla da ifşa edilecek hiçbir hakikat yoktur..."

> *The Face* okunmaktan çok geziliyor; "[içinde] seyre çıkılıyor". "Okuyucu", buradaki her şeyi istediği ve en çok yarar getirecek ve doyurucu olacak biçimde kullanmaya yetkilidir. (Tekeşliliğin, tektanrıcılığın ve tekil/monad öznelerin olmadığı bir dünyada "herkesle [cinsel] ilişkide bulunma" diye bir şey olamaz; normların olmadığı bir dünyada "sapma" diye bir şey olamaz...) Bir metnin içinde seyre çıkan bir "okuyucu" bunun hazzını çıkarırken herhangi bir evlilik yeminine bağlanmıyor ve bir evde hapis kalmıyor.

Buradaki mesaj kesin ve ezici olduğu kadar da basittir: "Hazzın/faydanın, 'aşk/sevgi, onur ve itaat'e karşı herhangi bir bağlılık/taahhütten ayrılması". Bu ayrıma ben başka bir yerde *adiafori-*

9. Bkz. Hebdidge, *Hiding in the Light*, s. 159 ve ilerisi.

zasyonun –insan ilişkilerini bunların ahlâki anlamlarından koparma, bunları ahlâki değerlendirmeden muaf tutma ve bunları "ahlâken nötr" saymanın– postmodern versiyonunun başlıca mekanizması olarak işaret etmiştim. Aidaforizasyon, ilişki bütün bir kişinin bir kısmını kapsadığında, ilişkinin nesnesi seçilmiş bir yön –Ötekinin "uygun", "faydalı" ya da "ilginç" façetası– olduğunda devreye sokuluyor. Çünkü "ahlâki" olabilecek, yani öteki için sorumluluğu kapsayabilecek olan tek şey, *tam* bir ilişkidir, yani mekânsal ve zamansal olarak *bütün/tam* benlikler arasında gerçekleşen bir ilişkidir. Bakmanın görmeye dönüşmesini önlemek –ki bu, modern kent yaşamının örgütlenmesinin başarmaya çalıştığı bir iştir– adiaforizasyonun ana mekanizmalarından biridir. Bu mekanizmalar arasında "hiç kimsenin tek başına sorumlu olmadığı" modern bürokrasi ile sözleşme ve resmi yeminler yoluyla insan ilişkilerinin zamansal ve mekânsal olarak sınırlandırıldığı modern iş dünyası da var. Kent yaşamı, ahlâken yoksullaşmış ve dolayısıyla da ahlâki ölçütlerden başka her türlü sorgulanmayan kurala tabi olma özgürlüğüne (ki bu, sadece estetik ilgi tarafından yönlendirilen haz-verici-duyumlar arayıcılarının önemli bir idealidir) sahip bir yaşamdır.

Henning Bech'in analizine göre, kent yaşamı ile ilintili olan coşku verici fırsat ve özgürlük duyumu, yalnızca piyasadaki izlenim bolluğundan değil aynı zamanda –ve belki de birincil olarak– "kişinin kendisinden kurtulması"ndan, bütün ve dolayısıyla da ahlâki olarak özbilinçli ve kendi kendisini kısıtlayan benliğin askıya alınmasından ortaya çıkıyor. (Neşeyle benimsenen seçimler vasıtasıyla sürekli desteklenen) kentsel ilişkiler ister istemez anonim ve taahhütsüz ilişkilerdir. Ayrıca bu ilişkiler tüketicilik ruhuyla doyuruluyor. Bu ilişkilere girmenin tek amacı bunların sonradan dağıtılması/bitirilmesidir. Bu ilişkiler haz verdikleri sürece devam ediyorlar ve başka bir kaynaktan daha fazla bir haz belirir belirmez de bitiyorlar. İnsani karşılaşmalar/ilişkiler, tıpkı süpermarketten mal seçer gibi, kolaylıkla alınıyor ve yine kolaylıkla elden çıkarılıyor ve bunlar, kendileri olarak, yalnızca dikkat ve isteğin kaymasıyla güdüleniyor ve devam ettiriliyor.

Yabancılar arasındaki sürükleyici ve taahhütsel olmayan ilişki-

ler, öncelikle *dokunsal* haz arayışları tarafından yönlendiriliyor gibi görünüyor. (Bu, tahmin edilebileceği gibi, Bech'e kentsel hazların öncelikle cinsel doğasını gösteren şeydir.) Sonuçta görmeden bakmak yüzeyde bitiyor ve yüzeyler de kendilerini duygulara, her şeyden önce, potansiyel dokunsal duyum nesneleri olarak sunuyor: Görmeden bakmak, tutmadan dokunmanın, kavramadan vurmanın bir yedeği ya da bir önsezisidir. Kent yaşamında "benliğin sunumu" birincil olarak ve her şeyden önce, belki de sadece yüzeylerin sunumudur. Sunumun görselliği dokunsallığın sezinlemesi ile ortaya çıkıyor. Gösterilen, emredici ve göze batıcı varlık verilen –ve *görsel olarak* dikkat çekici kılınan– şeyler potansiyel dokunsal hazlardır.

Kentin cadde yaşamında insanlar birbirleri için yüzeylerdir. Her gezici sabit bir yüzeyler sergisi boyunca hareket ediyor ve her gezici hareket ettiği sürece sürekli olarak sergileniyor. Bu sergilemede çekicilik var fakat hiçbir vaat ve taahhüt bulunmuyor. Dolayısıyla da büyük bir risk yükü taşıyor. Tatlı başarı ve acı yenilginin olabilirlikleri öyle güzel dengeleniyor ki ayrıt edilmeleri çok zor oluyor. Kent caddesi/sokağı aynı anda hem heyecanlandırıcı hem de korkutucudur. Benliği bir yüzeye, yani kişinin istediği gibi denetleyebileceği ve düzenleyebileceği bir şeye indirgeyen kent caddesi benliğe kendisini davetsiz misafirlere karşı koruyacağı güvenliği sunuyor. Gerçekten de kişi, yüzeylerin ister istemez yarattığı semantik karmaşadan dolayı, sürekli savunma halinde olmalıdır. Kişi hareketlerini ne kadar hesaplayarak yaparsa yapsın yine de her adımında bir risk vardır. Uzun vadede kişinin kaçamadığı kumar insanı tüketen bir şey oluyor ve bir iltica –bir *ev*– düşüncesi karşı konulması zor bir ayartmaya dönüşüyor.

C. *ANTE PORTAS* YABANCI

Phil Cohen, şovenizm ve ırkçılık üzerine yaptığı ufuk açıcı çalışmasında[10] şunu ifade ediyor: Etnik ya da ırkçı bütün yabancı düşmanlıklarında ve yabancıyı bir düşman ve kişinin bireysel ya da ko-

10. Bkz. Phil Cohen, *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life* (University of East London, The New Ethnicities Unit, 1993).

lektif egemenliğinin sınırları olarak tanımlayan bütün düşüncelerde, kendi anlamlandırıcı metaforları olarak idealleştirilmiş bir güvenli ev anlayışı vardır. Güvenli ev imgesi "evin dışı"nı tehlikelerle dolu bir bölgeye dönüştürüyor. Böylece bu evin dışında yaşayanlar da tehlikeli –ve dolayısıyla da tecrit edilmesi, kovalanması ve uzaklaştırılması gereken– varlıklara dönüşüyor:

> Dış çevre bütünüyle istenmeyen ve tehlikeli olarak görülebilirken simgesel dantelalı perde arkasındaki "kişisel standartlar yaşatılabiliyor". Evin anlamı, bazı içkin "düzen ve nezahet" öğelerinin konmasıyla kaotik dünya içinde öznenin doğrudan sahiplenebileceği ve denetleyebileceği bir parçaya dönüştürülen bir mekâna indirgeniyor.

Aslında sadece "bildik olmayan" (ve kent gezicisinin normal koşulları altında karanlık/bilinmeyen arzu nesneleri olan) insanları katıksız düşmana çeviren şey işte bu "savunulabilir mekân" düşüdür. Bu mekân, güvenli ve etkin olarak korunan sınırları olan bir yer, semantik olarak saydam ve semiyotik olarak okunaklı bir toprak parçası ve riskten ve özellikle de hesaplanamayan risklerden arındırılmış bir mekândır. Ve, bütün girift becerileri, vergilendirme çabaları ve bunun gerektirdiği çetin uyanıklığı ile, kent yaşamı bu ev düşlerini daha yoğunlaştırmaktan başka bir şey yapamıyor.

Bu düşteki "ev", anlamını, risk ile denetim, tehlike ile güvenlik, savaş ile barış, anlık oluş ile daimilik ve parça ile bütün arasındaki karşıtlıklardan alıyor. Bu ev, başka bir deyişle, kent yaşamının, yani yabancılar arasındaki yabancıların yaşamının acı ve huzursuzluklarının özlenen ilacıdır. Fakat buradaki felaket şudur: Bu ilaç yalnızca tahayyül edilebiliyor ve sadece koyutlanabiliyor; [yani] bu ilaca özlenen biçimiyle sahip olmak, kent yaşamının huzur bozucu özelliklerinin ve bunların her yerde hazır ve nazır olmalarının kaçınılmaz olduğu kadar imkansızdır. İşte evi yalnızca bölgesel bir savaş olarak tanımlattıran ve [mekânlar arasındaki] sınırları ve evin kendisini "gerçek" kılmanın tek pratik yolunun sınır çatışmaları olduğunu varsayan şey, koyutlanan ilacın gerçekdışılığı, düşlerdeki ev ile her bir inşaat ve her "gözlenen komşuluk" arasındaki uçu-

rumdur. Yabancı daima *ante portas*'tır (kapıdadır); fakat kapıyı somut/gerçek yapan şey [zaten] yabancının, yani sınır ihlali ve işgal için fırsat kollayan bir yabancının ilan edilen varlığıdır.

Ante portas (kapıdaki) yabancı (ki kapı, böyle bir yabancının bulunabileceği tek yerdir) biraz evvel gördüğümüz yabancı değildir; yani, kent gezicisinin arka planında eriyen ya da burada katılaşan yabancı değildir: Bu ikisi arasındaki benzerliğin tamamen tesadüfi olduğunu söyleyebiliriz. Ortak isim, teorik ve çoğunlukla da pratik karmaşanın mümbit bir kaynağıdır. Aslında belki de bu iki yabancıya farklı adlar verilmelidir. En azından bunların kavramsal olarak birbirinden ayrılması gerekiyor. *Ante portas* yabancı, kent caddesi sakinlerini fasılasız fakat çoğunlukla maliyetli hazzın kaynağı yapan müphemlikten sıyrılmıştır. Eğer aralıklı olarak haz ve risk yaratan yabancı, gezicinin kendi duyum-arama gezileri üzerinde inşası ise; *ante portas* (kapı önünde) yabancı, duyumlar tarafından ezilen fakat bunların bombardımanından kaçma gücü de kalmayan yurtsayan dolaşıcıların inşasıdır. İşte yurtsama anlarında gezici yabancıyı ayartmadan tehdide ve gezinen hazdan *ubi leones* (yılanların olduğu yerin) alametine dönüştürüyor. Öyle ki, kent gezicisinin yabancısının *proteofili*'nin tortusu, ev-savunucusunun yabancısının da *proteofobi*'nin çökeltisi olduğunu söyleyebiliriz. Ve çağdaş kentlerin her kalıba giren dünyası sevme (fili) ve korkma (fobi) tepkilerini eşit ölçüde besliyor.

Çağdaş kentlerde *kimlik* ebedi olarak ve geri dönülmez bir biçimde *doğuşsallık*tan ayrılıyor. Yabancıların birbirlerinin gözünde dönüştükleri yüzeylerin "doğal" hiçbir yanı yoktur. Bunların ait olduğu ve bunlara ait olan hiçbir derinlik bulunmuyor. Sennett'e yeniden kulak vermek gerekirse, yüzeyvari yaşamın anlatısı dizisel değil, farklılıkların deneyimi ise doğrusal değildir. (Şunu söyleyebiliriz: Yüzeylerin görünüşleri üst üste birikmiyor; ya da, başka bir deyişle, ne kadar fazla yüzey olursa olsun kişi bu yüzeylerden benliği yeniden yaratamıyor.) "İnsan, kimliğin bildik çerçevesine, görünüşte toplumsal olan ırk, sınıf, yaş, cinsiyet ya da etnisite sabitliklerine uymayan şeyler yaparak ya da böyle duygulara girerek

kendi kendisine yabancı hale gelebilir."[11] Hiçbir kimlik sabit değildir; her birinin inşa edilmesi gerekiyor. Ve, dahası, bu inşaatın biteceği ve tamamlanan binanın üzerine çatının konulacağına dair herhangi bir garanti yoktur. Doğuşsallığa "geri dönüş" yoktur. Geçmiş, çıkarılacağı, tozunun alınacağı ve eski güzelliğine yeniden kavuşturulacağı zamana kadar bir ambarda saklanmıyor; bunun yeniden örülmesi ve kent caddesinde –ve daima öylesine– karşılaşılan anlamların aynı işaretlerinden örülmesi gerekiyor. Bu anlamda geri ile ileri, geçmiş ile gelecek ve "şanlı miras" ile cesur proje arasında herhangi bir statü farkı yoktur. Aranan/özlenen ev ister geçmişte tahayyül edilsin isterse de bilinçli olarak gelecekte tasarlansın bu ev her zaman için *koyutlanan* bir evdir ve koyutlanmış hedefi besleyen umudun önüne geçmek hiç durmadan çalışmayı ve yoğun bir duygusal yüklenmeyi gerektiriyor.

D. JANUS-YÜZLÜ YABANCI

Kent, hazzın ve tehlikenin, fırsat ve tehdidin mekânıdır. Çekiyor ve itiyor ve bunlardan birini yapmadan öbürünü yapamıyor. Kent, aynı tepsi içinde hem özgürlüğün tadını hem de yetkisizleştirmenin lavmanını sunarak, heyecanı ve bitkinliği birlikte yetiştiriyor. Haz kristalinin arıtılması ve buna karışan pisliklerin temizlenmesi yönündeki modern vaat iflas etti. Kent yaşamını aklın emrindeki bir çerçeveye girmeye zorlayarak ve bu tasarının zorunlu kılmadığı her şeyi yasaklayarak bu vaadi gerçekleştirme çabaları ise, eski ve kendiliğinden doğan karmaşalara yeni ve yapay olarak üretilen arızalar eklemekten başka bir işe yaramadı. Öyle görünüyor ki kent yaşamındaki müphemlik devam edecek. Jonathan Friedman'ın yorumladığı gibi,

> Modernist kimliğin genellikle uzak durduğu rengârenk ve çoğunlukla çelişkili kültürel sunumların istilası çağdaş durumun bütün yönlerine nüfuz ediyor. Bu istila belli bir coşku, yeni bulunan anlamın coşkusu

11. Sennett, *The Conscience of the Eye*, s. 148.

ile korkuyu, yabancı korkusunu, ihanet ve şiddet korkusunu birleştiriyor. Bu istila yalnızca coğrafi ve "ötekiler"in içeriyi istilası değil; aynı zamanda da içseldir, yani içerideki ötekini bastıran ve şimdiye dek bastırılan psişik arzuların istilasıdır.[12]

Bu istila hiçbir yerde, kent gezintilerinde olduğu kadar keskin ve şiddetli biçimde yaşanmıyor (ve bu, her geçen gün artan bir biçimde, kent mekânının "yüzey-üretme" eğilimini vurgulayan ve bunu uç noktasına getiren bir araç olan, Bech'in deyimiyle, "tele-kent" vasıtasıyla günlük olarak gerçekleştirilen gezintileri de içeriyor). Ve yine bu coşku ve korku karışımı başka hiçbir yerde bu kadar yoğun yaşanmıyor. Burada, yani kentte, yanar-döner ve bağsız kimliğin keyfi ile postmodern Proteus'un daimi sürgününe son veren "ev" ve bir "cemaat" arzusu birlikte –ikiz olarak, belki de Siyamlı ikizler olarak– doğuyorlar. Dean MacCannell'ın sözleri ile

> Postmodernliğin merkezi sorunu, bir cemaat "duygu"su üretmek ya da hatta satmak için yapay "cemaatler" yaratmak olacaktır... Toplum mühendisliğinin bu maharetinin giriftliği –yani, hiçbir cemaatin olmadığı bir yerde inanılır bir cemaat simgesinin inşası– küçümsenmemelidir; bu başarıyı yaratan güdü de küçümsenmemelidir.[13]

Postmodern kentin deneyimsel muğlaklığı, yabancının postmodern müphemliği olarak geri dönüyor. Yabancının iki yüzü vardır. Birincisi ayartıcıdır çünkü gizemlidir (Bech'in diyeceği gibi, seksidir), işmarcıdır ve kişiye hazzı vaat eder; fakat bütün bunları yaparken hiçbir bağlılık yemini de talep etmez. Bu yüz, sonsuz fırsat, henüz denenmemiş haz ve yepyeni maceranın yüzüdür. İkinci yüz de gizemlidir. Fakat bu, bütün bu yüzü kaplayan uğursuz, tehditkâr ve yıldırıcı bir gizemdir. Her iki yüz de sadece yarı-görünür ve bulanıktır. Yüzün olması gerektiği yere belli/aşikâr özellikler yüklemek için uğraşmak –yorumlamak ve anlamlandırma yapmak– gerekiyor. Anlamı sabitlemek ve akışkan izlenimleri haz ya da korku du-

12. Jonathan Friedman, "The Implosion of Modernity", müsveddeden alıntıdır.
13. Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers* (Londra: Routledge, 1992), s. 89.

yumlarına çevirmek yorumcuya kalıyor. Bu duyumlar daha sonra –duyumların kendileri kadar çelişkili ve muğlak olan – yabancı figürü halinde somutlaşıyor. Miksofili ve miksofobi, hiçbir tarafın kazanamayacağı bir yarışa kilitlenmiş olarak birbirleriyle çekişiyorlar.

VI
Şiddet, postmodern

Bugün biz istediğimizi yapabiliyoruz; buradaki tek sorun neyi istediğimizdir. Gelişimimizin sonunda Adem ile Havva'nın bulunduğu yerde bulunuyoruz: Bugün karşı karşıya olduğumuz bütün mesele ahlâk meselesidir.

Max Frisch

Şiddet fenomenini açıklamaya çalışan neredeyse bütün yazarlar bu kavramın ya küçümsendiğini ya da abartıldığını söylüyorlar. Ayrıca, bu karmaşayı çözme ve sorunu doğru biçimde ortaya koyma anlamında öteki yazarlarda şaşırtıcı bir isteksizlik ya da beceriksizlik olduğunu kaydediyorlar. Hepsinden önemlisi de okudukları metinlerde bir sürü boş ve yalan yanlış söz, utangaç sessizlik ve başka mahcubiyet işaretleri görüyorlar. [Öyle görünüyor ki] şiddette, kendisine, ne kadar ustaca örülürse örülsün, bütün kavramsal ağlardan kaçma fırsatı veren bir şeyler olmalı. Ve zaten var. Yani, bizim kudret, zor ve yaptırım konusundaki modern müphemliğimiz.

Modernlik, ta başından beri, şeyleri olduklarından farklı olmaya zorlamakla ilgili bir şeydi. Daha fazla güç-üreten enerji topla-

mak, elindekileri daha cömert biçimde ve çoğunlukla da etraftaki şeyleri karıştırmak için kullanmak ve bazı şeylere daha çok ve öteki bazılarına da daha az yer vermekle ilgiliydi. Ve, her zaman için gerçeklikten bir adım önde olmakla ilgiliydi: Her zaman için, mevcut hareketin amaçlarının gerektirdiğinden daha fazla araca sahip olmak, daima kabul edilen ihtiyaçların zorunlu kıldığından daha fazla enerjisi olmakla ilgiliydi. (Sonuçta enerji arı bir *pouvoir*, şeyleri yapma yetisidir; bu şeyler ne olursa olsun.) Modernliğin yaptırımsız yaşaması balığın susuz yaşaması gibi bir şeydir. Kavrayışlı Polonyalı-Fransız tarihçi Krzysztof Pomian, Avrupa'yı, "bariyer, engel ve yasaklara olan saygının azaldığı" bir *ihlal* uygarlığı, "sınırlar yalnızca ihlal edilmek için vardır"a inanan bir uygarlık ve "marjinal kaldıkları sürece ihlalleri yalnızca hoş görmekle kalmayıp aynı zamanda da teşvik eden" bir uygarlık olarak niteliyordu.[1] Sınırın ötesindeki şeylere daha iyi olduğuna inanılan şekiller vermek için onları eğip bükmek ve doğru şekillerdeki şeylerin bulunduğu toprakları daha da genişletmek amacıyla sınırı itelemek için büyük bir güç gerekiyor. Bu güç olmazsa hiçbir *düzenleme faaliyeti* de olmayacaktır. Ve bu olmadan ve toplumsal yaşamı yeniden üretmenin otomatik mekanizmaları iflas edince, çözülünce ya da dağılınca da modernlik yaşayamaz.

Modernlik, John Law'un yakınlarda belirttiği gibi,

> Bir canavar doğurdu: [Bu canavar] her şeyin saf olabileceği umudu ya da beklentisidir; her şey saf olduğunda durumun bugünkünden daha iyi olacağı beklentisi. Ve biz, bazıları için daha iyi olan şeyin ötekiler için neredeyse kesin olarak daha kötü olduğu gerçeğini, belli bir azınlık için daha iyi, daha yalın ve daha saf olan şey(ler)in, ötekilerin [çoğunluğun] emeğine ve çoğu zaman da acı ve sefaletine dayandığı gerçeğini gizledik.[2]

Düzenleme, daha önce fark edilmeyen farklılığı göze batar hale getiriyor ve daha önce olmayan farklılıklar yaratıyor. Düzenlenecek

1. Krzysztof Pomian, "L'Europe et ses frontiéres", *Le Débat*, no. 68 (1992), s. 30 ve ilerisi.
2. John Law, *Organizing Modernity*, (Oxford: Blackwell, 1994), s. 6-7.

alandaki nesneleri, düzene uyan ve uymayan nesneler kümesine ayırıyor. [Burada] uymayan nesneler kendilerini değiştirmeye ya da yerlerini değiştirmeye *zorlanmalı*dır. "Modern Avrupa örneğinde", diye gözlemliyor Michael Winter zekice, "işaretparmağı, ortaçağda olduğu gibi, yukarıyı ya da aşağıyı değil, doğrudan ufku gösteriyordu."[3] Ve, biz ekleyelim, burada durum şuydu: İşaretparmağı ile ufuk arasındaki uzam, yanlış biçimde bu uzamın kendi evleri ve çiftlikleri olduğuna inanan ve öteki insanların parmaklarının başka türlü bir durumu işaret etmesini beklemeyen insanlarla doluydu.

Modernlik, doğası itibarıyla, sürekli fethedilecek yeni topraklar ve her daim yeni ihlal işmarları ya da bahaneleri yoluyla kendi kendisini yeniden yaratan ve gençleşen bir sınır uygarlığıdır. [Burada] düzenleme faaliyeti asla tek ve sınırlı bir düzen doğurmadığı ve temizliğin yanında çöplük, güzelliğin yanında çirkinlik, kesinliğin yanında müphemlik ve düzenli bölgelerin yanında karmaşa üremesine engel olamadığı için gençleştirici meydan okumaların bitme olasılığı çok azdır. Nitekim modern uygarlığın en ezici ve yönlendirici saplantısı enerjidir; ve enerji demek, hareket etme yetisi, yapma ve yeniden yapma, şeyleri değiştirme, şeyleri olduklarından farklı olmaya yoksa da sahneden çıkmaya zorlama kapasitesidir.

Bundan dolayı, modern bilinç, zor, yaptırım ve şiddet kullanımı konusunda ikiyüzlüdür ve böyle de olmalıdır. Modernlik kendi kendisini bir "uygarlaşma süreci" olarak –kabayı kibar, zalimi müşfik ve görgüsüzü görgülü yapma yolunda daimi bir süreç olarak– meşrulaştırıyor. Fakat tıpkı çoğu meşrulaştırmada olduğu gibi bu meşrulaştırma da gerçekliğin yansımasından çok bir reklam örneğidir. Nereden bakılırsa bakılsın ifşa ettiği kadar da örtüyor. Ve bunun gizlediği şey şudur: Modernliğin ajanları, yok etmeye yeminli oldukları yaptırımdan yalnızca kendi uyguladıkları yaptırım yoluyla kurtuluyor; ve bir kişinin uygarlaşma süreci öteki kişinin zorla acizleştirilmesi sürecidir. Uygarlaşma süreci kökünden koparılma ile değil, şiddetin *yeniden dağıtımı* ile ilgili bir süreçtir.

Weber "zor [kullanımı] devlete has bir araçtır" diyor[du] ve he-

3. Michael Winter, *Ende eine Traumas: Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas* (Stuttgart: J. B. Matzler, 1993), s. 330.

pimiz de onun ardından bunu tekrarlıyoruz. "Geçmişte çok çeşitli kurumlar fiziksel zor kullanımını çok normal olarak yapıyordu. Ancak bugün şunu söylemek durumundayız: Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde *fiziksel zorun meşru kullanımı tekelini* elinde bulunduran bir insan topluluğudur."[4] Bu devlet tekelinden dolayı yaptırım birbirinden tamamen ayrı iki biçime ayrıldı: meşru ve gayri meşru, zorunlu ve gereksiz, istenen ve istenmeyen, faydalı ve zararlı yaptırımlar. Öyle görünüyor ki, –her zaman için taraflı olan– birine verilen ve öbüründen esirgenen haklılıktan başka bugün farklı olan bu iki sınıfı birbirinden ayıracak hiçbir şey bulunmuyor. Evet doğru, bugün bunlara farklı adlar veriliyor; ve bir yaptırım sınıfına "yasa ve düzenin infazı" denirken öbürüne çirkin bir sözcük olan "şiddet" adı veriliyor. Fakat bu sözcüksel ayrımın gizlediği bir şey var: Kınanan "şiddet" aynı zamanda düzenleme ve infaz edilecek yasalar için de geçerlidir; ancak bu ayrımı yapanların kafasındaki düzen ve yasalar böyle değildir. Hélé Béji'nin gözlemlediği gibi, adaletin adaletsizlikle paylaştığı bir şey var: "Etkin olmak için zorun bütün otoritesine gereksinim duyuyor."[5]

Peki bu durumda bu ayrımın gerçek anlamı nedir? Bu ayrım neyi anlatıyor? Tıpkı modernlik pratiğinin ürettiği muhalefetlerin çoğu ve yeniden akıl kategorilerine (ürettikleri pratikler kadar karışık olan kategorilere)[6] dökülen modernliği meşrulaştırıcı söylem gibi bu da *tasarlanan düzen ile bunun dışında kalan her şey arasındaki ayrımı* simgeliyor; [yani] denetlenen ile denetlenmeyen, düzenli ile

4. *Wirtschaft und Gesellschaft;* alıntı, *From Max Weber,* der. H. H. Geertz ve C. Wright Mills (Londra: Routledge, 1970), s. 78.

5. Hélé Béji, "Le Patrimoine de la cruauté", *Le Débat,* no. 73 (1993), s. 167. Béji, adalet ve adaletsizliğin, günah ve sevabın taksiminin yeniden tartışılmasının "s'est accompagnée d'une manifestation de la puissance" [olduğunu] göstermeye çalışıyor. "Meşru yaptırım", yalnızca mürtekipleri yenildiği ve kurbanları onları yargılamaya başladıkları zaman şiddet olarak yeniden adlandırılıyor. Yoksa, kartların (yine zorul olarak!) yeniden karılması olmadan "la mémoire transforme la cruauté en histoire, elle lui donne un sens, un statut, elle l'integre pieusement au patrimoine..." (s. 163)

6. Helmut König şöyle diyor: "Betimleyici-analitik olması düşünülen uygarlık kavramından normatif ve emredici uygarlık kavramına giden yol genellikle çok kısadır" (*Mittelweg,* C. 36 no. 6 (1993), s. 50). Evet bu yol gerçekten kısadır fakat, König'in dediğinin tersine, genellikle ters istikamette gider.

değişken, öngörülebilir ile öngörülemeyen, hesaplanabilen ile hesaplanamayan, temelli ile olumsal, monoton ile kendiliğinden arasındaki ayrımı. (Burada Youri Lotman'ın çarpıcı metaforuna baş vurmak gerekiyor: Bir yanda önüne çıkan her şeyi sürükleyip ya da yutup giden fakat yatağı belli olduğu için istikameti tamamen belli ve dolayısıyla da sabit ve peşinen biliniyor olan güçlü bir nehir; öte yanda ise belli yerlerde kesinlikle patlamalar olacak olan fakat hiç kimsenin bu patlamaların ne zaman ve nerede olacağını bilmediği bir mayın tarlası.)[7]

Jan Philipp Reemtsma'nın icat ettiği *Irritationserfahrungen* (öfke deneyimi) nosyonu, modern söylemde (ve ilk olarak da modern pratikte) yorumlandığı haliyle "şiddet"in gerçek anlamını muhteşem bir biçimde yakalıyor. Reemtsma'nın kavramlarından biri de *şok* kavramıdır: "hakikat ve bilgi-işlemin alışılmış biçimlerinin yetersizliğini ifşa eden beklenmedik ve duyulmadık olaylara verilen tepki."[8] Şiddet, düzen fabrikasının verimli atığıdır; faydalı bir şey haline getirilemeyen, mevcut araçlarla ele alınamayan ve üretim sürecinin maliyetine dahil edilmeyen bir şeydir. Eğer düzen-yaratımı, şeyleri zorla *düzenliliğe/kurallılığa* sokmak demekse, "şiddet"in anlamı *düzensiz/kuralsız* zorlama, düzenin eşanlamlısı olan kurallılığın burada ve şimdi temelini sarsan bir zorlamadır. İşte bu zorlama *şiddet*tir.[9] Hiçbir düzen tam istediği noktaya ulaşamadığı için, bir kişinin düzeni ötekinin düzensizliği olduğu için ve de düzen görüşleri –tıpkı düzen-muhafızlarının kendileri gibi– sürekli değiştiği için, bu karşıt kategoriler arasındaki sınır çizgileri genellikle bulanık oluyor; fakat daha da önemlisi, düzen-koruma ve şid-

7. Bkz. Y. M. Lotman, *Kul'tura i vzryv* [Culture and Explosion] (Moskova: Gnosis, 1992), s. 9. Mayın tarlasında, diye vurguluyor Lotman, patlamanın olacağı yerin seçimi "ne nedensel yasallar ne de olasılıklarca tanımlanmaz; patlama anında bu iki mekanizma da kulaklarını tıkarlar." Buradaki seçim *rastgele*dir.

8. Bkz. Jan Philipp Reemtsma, "Die 'Signatur des Jahrhunderts' – ein kataleptischer Irrtum?", *Mittelweg*, C. 36, no. 5 (1993), s. 9.

9. Dolayısıyla, Ulrich Bielefeld'in "beklenmedik şiddet her an için olasıdır" gözlemi ("Die Folgen der Gewalt", *Mittelweg*, C. 36 no. 6 (1993), s. 82) totolojik olduğu kadar doğrudur da. "Şiddet", modern düzenleme uğraşının teori ve pratiğinin tanımladığı haliyle, tam da "beklenmedik" şeydir. [Dolayısıyla da] planlı, tasarlanmış, meşrulaştırılmış ve "resmi" güç kullanımının adı başka olacaktır.

det arasındaki ayrım tartışmalıdır. Bu ayrım asla tam olarak çizilmiyor: [Dolayısıyla da] sınır tellerinin etkin olması tamamen bunları koruyan baştan ayağa silahlı insanlara bağlıdır.

A. SÜRÜKLENEN SINIR

"Düzen-koruma ile şiddet" arasındaki karşıtlık, denetlenen ile denetlenmeyen, kurallı ile kuralsız, öngörülebilir ile öngörülemeyen arasındaki merkezi modern karşıtlık üzerine bindirilen ve büyük ölçüde çakışan çok sayıdaki karşıtlıklardan (akıl ile duygu, rasyonalite ile duygusallık arasındaki karşıtlıklar gibi) sadece biridir. Modern kurumların başlıca eğlencesi olan düzenleme faaliyeti büyük ölçüde monotonluk, tekrarlanabilirlik ve belirlenim dayatmakla ilgilidir. Bu dayatmaya direnen her şey, sınırın ötesindeki yaban ve fethedilecek ya da en azından barışın götürüleceği bir düşman toprağıdır. Denetlenen ve denetlenmeyen bölge arasındaki fark *uygarlık/medenilik* ile *barbarlık* arasındaki farktır. Uygarlık toprağında (ideal olarak) hiçbir zorlama aniden ve beklenmedik yerlerden gelmez; bu rasyonel olarak hesap edilir ve, Hegel'in ardından giderek söyleyecek olursak,[10] kişinin özgürlük olarak kutlayabileceği bir "bilinen zorunluluk" haline gelir... Barbarlık toprağında ise zor kullanma (ki bunun bu topraklardaki adı şiddettir) dağınık, serpik ve değişkendir; dolayısıyla da öngörülemez ve acizleştiricidir. Ancak barbarlık toprağında uygarlığın kuralları geçmez. Burası, işleyen her yolun mübah olduğu bir topraktır. Barbarlar, tanımları gereği şiddete başvuran kişiler oldukları için, şiddetin meşru nesneleridir. Uygarlık uygarlar, barbarlık da barbarlar içindir.

Howard Caygill, modern uygarlık ile modern felsefe arasındaki

10. Ya da, aslında, "uygarlaştırıcı davranış değişimi" ("kendiliğinden duyguların ılımlılaştırılması ve duyguların yatıştırılması") ile birlikte [fiziksel] gücün devletin ve devlet-yetkili kurumlarının elinde yoğunlaşmasının, fiziksel şiddetin "artık daimi bir güvensizlik değil ... özel bir güvenlik biçimi olduğu" bir durum yarattığını söyleyen Norbert Elias'ın izinden giderek. "Gündelik yaşamın sahne gerisinde saklanan fiziksel şiddet, bireysel yaşam üzerinde sürekli ve tektip bir baskı uyguluyor." (*The Civilising Process: State Formation and Civilisations*, çev. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1982), s. 236, 238).

yakın bağ üzerine yaptığı kavrayışlı çalışmasında şuna işaret ediyor:

> Ulus-devletteki rasyonel şiddet yönetimi, yalnızca potansiyel ve mevcut şiddet –ister nüfusun dikkafalı öğelerinin ihracı yoluyla isterse de metropolisin refah kurumlarının desteklenmesi için yağmalanan servetin ithali yoluyla olsun– sınıra çekildiği zaman mümkündü.

Ancak bu koşul bugün artık karşılanmıyor:

> Kendileri de rasyonelleştirilen uygarlık ve egemen şiddetin birbirine dönüşmesi sınırına ulaşan... topraksal yayılma sınırları ile beraber... çevreye/periferiye çekilen şiddet potansiyeli artan bir hızla yeniden merkeze dönüyor...
>
> Bugün artık uygarlık ile şiddet arasındaki sınır egemen bir topraksal uzamın sınırlarında bulunmuyor; bu sınır artık bu uzamı aşıyor.[11]

Bu hiç kuşku yok ki ufuk açıcı bir gözlem; fakat bunun kabul edilmesinden ve sonuçlarının izlenmesinden önce şu iki durumun gözlemlenmesi gerekiyor.

Birincisi, bütün modernlik tarihi boyunca uygarlık ile barbarlık arasındaki sınır ulus devletin sınırları ile asla çakışmadı; bir bütün olarak "uygar dünya"yı çevreleyen sınırla ise hiç çakışmadı. Hiroşima'da "dışarıdaki" barbarların hakkından gelinirken Auschwitz ve Gulag ile "buradaki/içerideki" barbarların hakkından gelindi. Modern tarihin hiçbir döneminde barbarlara "kapıda durma" izni verilmedi. Bunlar, kendi tanımlarındaki keyfiliğe uygun çok keyfi bir biçimde, her yerde arandılar, takip edildiler ve kovuşturuldular. Grek olmayan (ve daha sonra da Roma Hukuku'nun dışında kalan) herkesi tanımlamak için bu sözcüğü uyduran antiklerin gözünde barbarlar yalnızca rahata çok yaklaştıkları ve *ante portas* [kapıda] durdukları zaman korku uyandırıyordu; bunlar ne misyoner faaliyetinin ne de denetimin nesneleriydiler. Modernlik ta başından itibaren barbarların statüsünü *tarihselleştirdi* ve *içselleştirdi*. [Buna

11. Howard Caygill, "Violence, Civility, and the Predicament of Philosophy", *The Political Subject of Violence*, der. David Campbell ve Michael Dillon (Manchester University Press, 1993), s. 51-2.

göre] artık barbarlık yalnızca farklı bir yaşam biçimi değil aynı zamanda da geride kalmış/bırakılmış ve yok olmaya mahkûm bir yaşam biçimiydi. Barbarlar yaşayan fosiller ya da zamanlarını aşmış ve en kısa zamanda kendi kendilerini yok etmeleri gereken varlıklardı. Aynı şekilde ufuk açıcı bir gözlem de şuydu: Artık barbarlar, uygar dünyanın kalesinde pusuya yatan ve uygarlaş(tır)ma sürecinin kendilerine vurduğu darbelerin intikamını almak için fırsat kollayan bir tür "beşinci kol" olarak görülüyordu. Barbarlar, modern "korku montajı"nın (Reemtsma) başlıca araçlarından biri olarak hizmet görüyordu. Bu, "modernleşme"nin giriştiği her yeni ihlale ivedilik ve hatta görünür bir anlam eklediği için, modernliğin özellikle körüklediği bir duyguydu. Barbarlar ayrıca kültürel hegemonyanın yeniden üretimi ve katmanlaşmanın bir aracı olarak da hizmet görüyordu. Tembel, savurgan, oynak ve sorumsuz yoksullardan, duygusal, düşüncesiz ve hafifmeşrep kadınlardan, aksi ve asimilasyona direnen kültürel-etnik azınlıklardan, velhasıl –ister (cezabilimin artı baskısına tabi tutulan) suçlular, ister (psikiyatrinin artı baskısına tabi tutulan) deliler, isterse de sayısız öteki soysuzlar (dejenere olmuş kişiler) olsun– gündelik baskıların olağan tedbirleri ile kendilerinden kurtulunamayan aksi, azgın ve inatçı bütün öteki sınıflardan oluşan resmi kimlik tabaklarının üzerine şöyle bir tutam "barbarlık" serpiliyordu. (Daniel Pick'in özlü yargısı ile, 19. yüzyıl Avrupası'nda dejenerasyon "gerçekten de koşulların koşulu ve patolojinin nihai işareti haline geldi; bu, aynı anda hem herkesin potansiyel kaderi olarak evrenselleştirildi, hem de ötekilerin durumu olarak tikelleştirildi.")[12]

Son olarak, belki de en ufuk açıcı durum şuydu: Daima her uygar insanın içinde pusuya yatmış bir yabani vardı. "Bu barbar"ın, her sağlıklı ve akıllı modern insanın içinde, en ufak bir dikkatsizlik

12. Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848-c. 1918* (Cambridge University Press, 1989), s. 8, 42-3. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Britanya entelektüel seçkinlerinin prestijli bir yayınında "avam tabakası" arasındaki "barbarlık, açgözlülük ve haydutluğun, Sir Robert Walpole ve Lord George Gordon'ın devirlerinde olduğu kadar yaygın" olduğu yazılıyordu. "Sonuçta, bütün uygar yaptırımların altında yatan şiddet öğelerinden ne denli ince ve nazik şeylerle ayrıldığımızı görüyoruz." ("Mobs", *Blackwoods* (1893), s. 123)

anında ve ilk fırsatta uyanmak ve delirmek üzere uykuya yatmış olduğu ima ve ihsas ediliyordu. "İçimizdeki yabani" ile savaşmak, onu zincire vurmak ve o şekilde tutmak, belki de, daima kavgacı olan modern uygarlığın en çok vurgulanan ve sözü edilen muharebe cephesiydi. Bu muharebeye yardım için bütün modern tarih boyunca en etkili silahlar icat edildi ve bu cephede savaşmak üzere her modern insan askere kaydoldu. Bu savaşta asla ara vermek yoktu. Her modern beden bir hapishane ve her modern insan da burada yatan tehlikeli psikopatı bekleyen gardiyandı; ve gardiyanların görevi kapıları kilitli ve alarmları da çalışır halde tutmaktı. Buradaki hiçbir uyanıklık yeterli görülemezdi. Çünkü "içimizdeki yabani"nin yanlış hareketleri her duyguya, her tutku patlamasına ve her duygusallığa sinmişti. Hepimizin içindeki barbar umacısı, gündelik yaşamın olumsal ve zaptedilemeyen dünyasına tasarlanmış bir düzen ve rutin bir sözleşme ağının dayatılması için verilen modern savaşın kullandığı en güçlü silahtı. Gerçekten de barbarların böyle her yere sinmiş olması, devlet yönetimindeki büyük hapishaneleri kendi-işini-kendin-gör usulü ile yönetilen sayısız hapishane ile takviye ederek modernliğin verdiği bu savaşa çok büyük yardım ediyordu. Özetlemek gerekirse şunu söyleyebiliriz: Uygarlık –yani, modern seçkinlerin bu kültürel cihadı ve modern devletin bu silahlı mücadelesi–, deyim yerindeyse, kendi oyununun kurallarını kendisi belirledi ve kimin barbar olduğunu belirleme hakkını da tekeline aldı. Uygar ile barbar arasındaki sınır asla tek bir hat değildi ve daima "satha yayılıyordu".

İkincisi, "uygarlık ile şiddet arasındaki sınırın artık egemen toprak alanının sınırlarında bulunmadığı" da tam doğru değildi. "Bizler ile onlar arasındaki" geleneksel ve bildik savaşlar, uygarlığın barbarlığa karşı ve barışın da şiddete karşı verdiği kutsal savaşlardı ve bir süre daha da böyle olacak. Körfez'e yapılan cezai çıkarma sadece bunların en yakın ve şaşaalı örneklerinden biridir (fakat öyle görünüyor ki bu son olmayacak). Silah sanayiinin çarkları, Ulrich Beck'in insan ürünü fakat insanların denetleyemediği güçlerce yönetilen dünya vizyonu ile uyumlu bir biçimde, tıpkı kendi hedeflerini öncelleyen bütün teknolojik araçlar gibi gözü dönmüş bir bi-

çimde kendi varlıklarını anlamlandıracak savaş alanları arayan her daim daha sofistike ve yıkıcı silahlar üretiyor. (Zaten Karl Jaspers ta 1958'de "Zamanımız, yapılacak hiçbir şey olmadığında bile, 'neyin nasıl yapılacağının bilinmesi' çağıdır" diyordu[13] ve sonraki tarih de bu gözlemi iyice haklı çıkardı.) Daha sonra zorul damgası vurulacak ve dolayısıyla da barış çıkarmalarının meşru hedefleri olarak nitelendirilecek nesneleri yaratan ve yeniden yaratan şey bugün artık uygarlığın barışa kavuşturulan "egemen toprakları"dır. Bugün artık "dışarıdaki barbarlığın" arzlarını sürekli ve bol tutan şey, dolup taşan askeri silah ambarları ve en son buluşlarını "fiilen" denemek için yanıp tutuşan binlerce askeri araştırma-geliştirme personeli ile uygar dünyanın kendisidir. Bunun yanında, sanki şiddete karşı yürütülen savaşa yepyeni hedefler üretmek ister gibi, yalnızca "egemen toprakların sınırı"nın öte yakasına çok daha etkin şiddet araçları pompaladıkları sürece yaşayabilen güçlü mekanizmalar devrededir. Tıpkı Körfez çıkarması sırasında satılan Batı teknolojisi ile satılmayan Batı teknolojisi arasındaki düello üzerine şairin dediği gibi:

> Sürpriz, sürpriz, sürpriz...
> Biricik eski müşterimiz
> Şimdi artık Yalanlar Prensi
> İğrenç canavarlıklar kovalayan

Dolayısıyla sorun, dünyanın uygar bölümünün, şiddet dolu, çok sayıdaki ve hiç bitmeyen kabile savaşlarıyla cebelleşen ve katliam ve teröre başvurmaya pek iştahlı olan "uygarlaşamamış" ya da "uygarlaşmakta olan" çevreyi "uygarlaştırma"ya ve buralara barış götürmeye ne kadar ehliyetli olduğudur. Büyük Bölünme [Soğuk Savaş] dönemlerinde ideolojik yarığın iki tarafındaki "uygar" ülkeler (teoride olmasa da pratikte) şu konuda büyük ölçüde anlaşıyorlardı: Çevre ülkelerdeki yerel liderlere olan siyasal bağlılık, bunların uygar idarenin ilkelerine bağlılıklarından önce gelmeliydi; eğer bir

13. Karl Jaspers, *The Future of Mankind*, çev. E. B. Ashton (University of Chicago Press, 1961), s.viii.

fark varsa, "güçlü" (acımasız ve zalim) idareciler güvenilirliklerinden dolayı tercih ediliyordu. Öte yandan, Berlin Duvarı'nın ve bununla beraber de küresel polislik için güç-siyasetinin motivasyonlarının çökmesiyle birlikte "uygar merkez"in, önleyici girişim şöyle dursun, tedavi edici hareketlere bile girişmesi için pek bir gerekçe kalmadı. Yalnızca olası mülteci dalgalarını önleme isteği böyle bir gerekçe olabilir (ve en önemlisi de, zengin ulusların kapısına dayanan bir göçmen dalgası; bu ikincisi, eski Yugoslavya'ya yapılan müdahalenin açıkça söylenen güdüsüydü ve bunu Amerika'nın, düzen-sağlama faaliyetine asker gönderme taraftarı olduğu bir zamanda Amerikan Dışişleri Bakanı açıklamıştı).

Ancak şu söylenebilir: "Uygar merkez" yönetimlerinin demokratik yönetimi ve insan haklarına saygıyı desteklemek için uyguladığı siyasal ve özellikle de ekonomik baskı belki biraz daha az radikal ve yavaş işleyen bir baskıdır; yine de uygarlaştırmanın ve barbar şiddet biçimlerinin tedrici eliminasyonunun etkin bir yoludur. Eğer yönetimlerin sözcüleri yerkürenin "uygar" ve "uygarlaşan" bölgeleri arasındaki tek "arabulucu" –ve, güç bloklarının dağılmasının ve yönetimlerin küresel siyasete olan ilgilerinin azalmasının ardından arabulucuların en etkini– olmasaydı durum bu olacaktı. Eğer güç blokları [soğuk savaş] döneminde çevre ülkelerini kitlesel kıyım silahlarına (yerel diktatör güçleri ve azgın kabile çatışmaları ile birleştiğinde gerçekten patlayıcı bir karışım yaratan silahlara) doyuran şey düşman bloklar arasındaki siyasal-askeri rekabet idiyse, bugün bunu başaran ve belki de bu konuda öncekine göre daha büyük bir başarı kaydeden şey, ulus-üstü silah üretici ve tüccarları arasındaki amansız rekabettir. Bu rekabet zaman zaman "istihdamı korumak" yoluyla oy toplama sevdasındaki yerel siyasetçilerce körüklense de genellikle "serbest" işliyor (ulus-üstü oldukları için teoride olmasa da en azından pratikte) ve dolayısıyla da titiz kamusal denetimden kurtuluyor ve [sadece] kârın çağırdığı yere koşuyor. Modern-öncesi düşmanlıklar (ve farklılıklarla barış içinde yaşamadaki modern-öncesi kabiliyetsizliğin çoğu) ile en gelişmiş modern silahların ve katliam araçlarının birleşmesi demokrasi vaaz etmenin

ve insan hakları promosyonunun muhtemel "uygarlaştırıcı" etkisini boşa çıkarıyor.

Bütün bunlardan sonra kabul etmemiz gerekiyor ki, Caygill genel eğilimi doğru biçimde yakalamış bulunuyor: Bir zamanlar, insanlık âleminden sonsuza dek sürüleceği vaat edilen ve hatta bazen sürüldüğü ilen edilen "şiddet potansiyeli" olanca hızıyla "merkeze [geri] dönüyor". Fakat hangi şekilde?

B. EYLEMLERLE AHLÂK KURALLARINI AYIRMANIN YOL VE ARAÇLARI

İster şiddet olarak resmen damgalanan biçimiyle isterse de maskelenen "yasa ve düzenin sağlanması" (ya da aslında "uygarlaştırma süreci") biçimiyle olsun, zor kullanma her zaman için ve en azından zora tabi tutulan insan açısından, *zalim* bir şeydir. Zor kullanmak zalim olmak demektir. (Britanya'nın son iki başbakanının her acı reçete sunumunda tekrarladıkları gibi, "İlaç acı olmazsa fayda etmiyor".) Sadece zorul tedbirlerin mucit ve tasarımcılarının değil, aynı zamanda bunların tasarılarını uygulayan sayısız "aracı kurum"un da zalim ya da öteki insanların acılarına duyarsız olmaları gerekiyor. Eğer, benim gibi, "komşunun acılarını hak ettiğini savunmak kesinlikle bütün ahlâksızlığın kaynağıdır"[14] diyen Emmanuel Lévinas'la aynı görüşteyseniz o zaman şunu da kabul edeceksinizdir: Zalim eylemler gerçekleştirme yetisi ile ahlâki duyarsızlık arasındaki bağ nedensellikten öte bir bağdır.[15] İnsanların kitleler ha-

14. Bkz. Emmanul Lévinas, "Useless Suffering", *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, der. Robert Nernesconi ve David Wood (Londra: Routledge, 1998), s. 163.

15. Arne Johan Vetlesen, duyguların ahlâki davranışta oynadığı rol üzerine yaptığı önemli çalışmada, Eichmann'ın kötülük kapasitesinin "düşüncesizliği"nden doğduğunu söyleyen Hannah Arendt'e karşı çıkıyor: "Eichmann sadece düşüncesiz *değil* aynı zamanda ve her şeyden önce *duyarsız*dı... Eichmann değil mi ki kendi hemcinslerine karşı nesneleştirici bir tutum takınıyor bunun pratik sonucu olarak *ahlâki fenomenler alanını kendisi için girilmez yapıyor.*" (*Perception, Empathy and Judgement: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance* (Pennsylvania State University Press, 1994), s. 305) Bekleneceği gibi, Vetlesen, ayrıca, Hans-Otto Apel'in "bir anlamda içgüdüye dayanan günah bilincinin yerini

linde zalim eylemlerde bulunmasının mümkün kılınması için ahlâki suç ile bu zulmün gerektirdiği edimler arasındaki bağın koparılması gerekiyor. İşte bilimsel yönetimi ve insan hareketlerini eşgüdümlemesi ile modern örgütlenmenin yaptığı iş tam da budur. Bunun bu işi nasıl yaptığını *Modernlik ve Soykırım* ile *Modernlik ve Müphemlik*'te ayrıntılarıyla anlatıyorum. Oralarda demek istediğim şey şudur: Bu kopar(ıl)mamn başlıca aracı *adiaforizasyon*du ve hâlâ da öyledir: [Yani] belli hareketleri ya da belli hareket nesnelerini ahlâki olarak nötr ya da ilgisiz kılma –ahlâki değerlendirmeye/yargılamaya tabi tutulabilecek fenomenler kategorisinin dışında tutma– dır. Adiaforizasyonun amacına ulaşması, bazı insan sınıflarının ahlâki özneler alanından çıkarılması, parça parça hareketler ile eşgüdümlü hareketlerin nihai sonucu arasındaki bağın gizlenmesi ya da prosedür disiplininin ve kişisel bağlılığın ahlâki performansın tek ölçütü yapılması ile gerçekleşir.

Adiaforizasyon bütün bir modern dönem boyunca ve her geçen gün biraz daha artan bir biçimde, modern bürokrasinin, modern teknolojinin yardım ve yataklığı ile gerçekleştirdiği bir şeydi ve bana kalırsa bugün de belli bir derecede ve belki de daha da fazla olarak, böyledir. En azından iki yeni gelişme, tipik modern fakat bugün artık geleneksel hale gelmiş olan adiaforizasyon metotlarına yeni bir güç katıyor.

Bunlardan birincisi, insani acı imgelerinin bugüne dek görülmedik biçimde fazlasıyla sergilenmesinden doğabilen zulme karşı "duyarsızlaştırma"nm genel etkisidir. (Gerek "haber" kuşaklarında, gerek drama, komedi ya da polisiye dizilerde, gerekse de konulu film ya da çocuk programlarında olsun, bugün televizyon ekranları vasıtasıyla önümüze düzinelerce ceset ya da katlin getirilmediği bir gün neredeyse geçirmiyoruz.) Norbert Elias kamusal infazların ucunda uygarlaştırma sürecinin işaretlerini görüyordu: Gerçi halka açık idamlar ve kan sporları denen sporlar seyrek oluyordu fakat

---

alması gereken akli sorumluluğa" (*Diskurs und Verantwortung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998), s. 17-18) yönelmesini de yanlış bir yöneliş olarak değerlendiriyor; ahlâk için var olan tüm umutların, keyfi zalimliğe karşı duyulan içgüdüsel nefretin korunması ile ilintilendirilmesi gerekiyor. Halbuki modern akıl, tam tersine, bu nefreti bastırması ya da ilgisizleştirmesi marifeti ile biliniyor.

Mikhail Bakhtin'in "karnaval kültürü" dediği şeye ait olan festivaller ve partivari olaylar, sıradanlığm bağlayıcı rutinini iyice vurgulamak için gerçekleştirilen gündelik normların periyodik ve gösterişli tersyüz edilmeleriydi. Karnaval kültürü [terimi], normal yaşamdaki "kırılmalar" sırasında cereyan eden şeylerin sıradışılığı ve olağandışılığı –ve, öyle görünüyor ki, karnaval-tipi davranışla gündelik rutinin karıştırılmasını men eden yasaklamanın geçerliliği– hakkında empatik bir ifadeydi. Bugün ise biz sürekli bir zulüm karnavalında yaşıyoruz. Anında fark edileceği gibi "sürekli karnaval" bir *contradictio in adiecto*'dur (terimlerde çelişkidir); sürekli bir karnaval artık bir karnaval değildir. [Çünkü] zaten karnaval, ayrılmış ve tecrit edilmiş bir rezervden gündelik yaşamın ana kanalına taşan zulüm görüntüleridir. Bunun bir sonucu şudur: Çıplak rakamlar ve imgelerin monotonluğu "soldurucu" bir etkiye sahip olabilir. "Seyretme bitkinliği" yaratmamaları için, bunların gittikçe daha kanlı, şok edici olması yoksa da sıfırdan duygu yaratmak ya da dikkat çekmek için "yaratıcı" olmaları gerekmektedir. "Bildik" şiddet düzeyi –ki zalim edimlerin zalimliği bu düzeyin altında dikkat çekemiyor– sürekli yükseliyor.

Ancak bundan da önemlisi, şiddet görüntülerinin kompozisyonlanma ve gündelik yaşama girme biçimidir. Medyanın doğasından dolayı, "makyajlanan", simüle edilen ve yönetilen zulüm imgeleri, genellikle "gerçekte yaşanan"ın doğrudan kayıtlarından çok daha canlı, ilgi çekici ve gerçekten "dramatik" oluyor. [Yani] "gerçeklik" solgun, "teknik olarak natamam" ve gerçekten de "daha az ilginç" görünüyor. Gerçek zulüm, "hakiki şey"in –yani, ileri teknoloji ile ve uzman tasarımı gözüyle yaklaşıldığında acizleştirmenin, sakatlamanın, fiziksel ve zihinsel işkencenin ve rafine katlin "alabileceği" şeklin– standartlarına göre aşağı, solgun ve sessiz kalıyor. Bugün artık "kameramanın çevresinde yaşanan" şeylerin standardını sahnelenen zulüm belirliyor. Artık "gerçeklik", bir suç ya da felaket filminin dramatik gerçekliğine ve doğruluğuna ya da her dakika "yok edilen" ("terminated") binlerce "uzaylısı" ("alien") ile bir atari oyununun verimliliğine ne denli yaklaşıp yaklaşmadığına göre değerlendiriliyor.

Öte yandan, "gerçek savaş"ın elektronik aktarımı yufka yüreklilerin yüreğine biraz su serpiyor. Kişi bu kurşunlama ya da bombalamanın ne [neye yönelik] olduğunu kolayca unutuyor. Sonuçta kişi gerçekten kurşun atıp bomba yağdırmıyor, sadece elindeki kumanda ile oynuyor ve önündeki tuşlara basıyor. Himmler, Bolşevik ve Yahudileri öldürmekle görevli Einsatzgruppen'inin akıl sağlığı için endişelenebilirdi. Fakat General Schwarzkopf'un kendi katliam kıtalarının sağlığı hakkında endişelenmesine gerek yoktu. Çünkü bunlar kurbanlarını gözleriyle görmüyorlardı; cesetleri değil sadece ekrandaki göstergeleri sayıyorlardı. General'in pilotları bombalama uçuşlarından dönerken heyecan ve kıvanç duygularıyla "Tıpkı filmlerdeki gibiydi", "Tam da bir bilgisayar oyunu gibiydi" diyorlardı. Ve General'in dünyanın dört bir yanındaki hayranları, televizyonlarından, eğlenceli atari oyunlarından çok iyi bildikleri resimleri nefeslerini tutarak izliyorlardı: Çarpışan noktalar. Bunların gördüğü şey [bir savaş değil] çok iyi oynanan bir oyundu.

Hepsi bu: [Artık] "haberler", drama ve oyun arasındaki ayırıcı sınırlar gittikçe önemsizleşiyor ve bu süreçte de gerçeklik sadece pek çok imge arasındaki bir imge haline geliyor ve dolayısıyla da özellikle açık ya da ilginç ("eğlenceli") olmuyor. [Burada olan şey şudur]: Bütün imgeler aynı anlam evreninde, yani eğlence evreninde – çekicilik, haz-potansiyeli ve ilginçlik-yaratıcılığı bağlamında yapılandırılan ve estetik olarak uzamlanan bir dünyada – birbirleriyle dikkat çekme yarışı yapıyorlar. Jean Baudrillard'ın yinelemekten bıkmadığı gibi, bu dünya bir taklitler (simulacra) dünyasıdır. Burada imgeler gerçeklikten daha gerçektir; her şey bir temsildir ve dolayısıyla da temsil ile temsil edilen arasındaki fark artık ortaya konamıyor. Fakat bütün bu "hiç kuşkusuz gerçekçi" ve canlı imgeler, yalnızca, kendileri üzerinde bir otorite kurabilen bir gerçekliğin olmadığını örtme işine yarıyorlar. [Dolayısıyla da] gerçekliklerin görünüşteki temsilleri içinde "erimeleri" ile birlikte yaşamın adiaforizasyonu neredeyse tamamlanmış oluyor. "Gerçek için değildir" hızla "gerçek içindir" standardına dönüştüğü (ve zaten bunlar arasındaki sınırın tespiti çok zorlaştığı) için bu oyun ve eğlence dünyası için geçerli/doğru olan estetik ölçütler pekâlâ, artık

insan ilişkileri dünyasında yersiz-yurtsuz kalan ahlâki ölçütlerin yerini alabiliyor.

Ortodoks modern adiaforizasyon mekanizmalarını önemli ölçüde besleyen ikinci yeni gelişme, zalimlerle bunların kurbanları arasındaki mesafenin tamamen yeni niteliğidir. Yarım asır önce Max Frisch günlüğüne şunları yazıyordu: "Hepimiz katliamcı olarak doğmuyoruz. Fakat neredeyse hepimiz asker olabilir, tüfek kullanabilir, nöbet tutabilir ve pimi çekebiliriz."[16] Frisch o zamanlar tüfek ve pimden söz ediyordu. Bugün bunların yerini alan şeyler yazarın gözlemine tamamen yeni boyutlar katıyor. Michael J. Shapiro'nun sözleriyle, kitlesel katlin en gelişmiş silahları ile birlikte "elektronik belirleme sistemleri ile çalıştıkları için çıplak bedenler olarak değil de yalnızca simgeler olarak görülebilen hedeflere atış yapan insanlar için 'düşmanlar', tamamen ve sürekli görünmez hale geldi". Dikkat ediniz: Artık nihai öldürücü vuruş işini üstlenen elektronik, yalnızca hareketin aracı olmakla kalmıyor aynı zamanda kurbanları "belirleme"nin (seçme!) sorumluluğunu da üstleniyor. Hannah Arendt'e göre bütün bürokrasilerde yüzme eğilimi gösteren sorumluluk burada artık daha önce hiç görülmedik biçimde "yüzüyor". "Masum" kurbanlar (ki bu laf, çoğu kurbanın ya da "normal" kurbanların aslında masum olmadığı ve yaşadıklarını hak ettikleri mesajını veren hileli bir ifadedir) artık kolaylıkla "*bilgisayar* hatası" olarak açıklanabiliyor.

> Körfez Savaşı'ndaki şiddetin nesneleri belirsiz ve uzaktı; aynı anda hem görüşün ve öteki duyuların dışında kalıyorlar hem de dolambaçlı işaret zinciri vasıtasıyla doğru hedefler oluyorlardı. Daha genel anlamda da, bunlar, saldırganlarının ve saldırganların meşrulaştırıcı ve lojistik destekçilerinin gözündeki *anlamları* bağlamında uzaktılar.[17]

Eylemi ahlâki anlamından ayırmak asla daha kolay ve daha tamam olmamıştı.

Ancak bu yeni silahlar başka bir atılımın da habercisiydi: Kör-

16. Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949*, çev. Geoffrey Skelton (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), s. 34.
17. Miichael J. Shapiro, "That Obscure Object of Violence: Logistics and Desire in the Gulf War", *The Political Subject of Violence*, s. 118, 126.

fez pilotlarından birinin "kavga" deneyimini özetlediği gibi, "biz ona ulaşıyor ve dokunuyorduk fakat o bize dokunamıyordu". Bu anlamda, bir zamanlar doğru bir biçimde "kavga" olarak tanımlanan savaş bugün artık infazlarla, cezai çıkarmalarla ya da polis taramalarıyla ilintilendirilen bir duruma benziyor: Hareketin nesnelerinin buna cevap vermesi beklenmiyor, bütün hareket tek yönlüdür ve bütün inisiyatif tek taraftan çıkıyor. Kavga süreci içinde hiçbir şeyin ispat edilmesi beklenmiyor; bütün roller ve haklar daha ilk ateş açılmadan önce dağıtılıyor ve yerleştiriliyor. Mürtekipler, kendi hareketlerinin cezasız kalacağından ve yaptıklarının haklı olup olmadığının tartışılmayacağından gayet emindir. Generaller ve bunların düşüncelerinin kitlesel yayıcıları olan medya ana stratejik ilkenin "hayatları kurtarmak" olduğunu söyleyip dururken dinleyiciler de başlarını sallıyorlar. Bu ifade zımnen şunu varsayıyor: Yalnızca bazı hayatlar kurtarılacak –kurtarmaya değer– hayatlardır. Bunları kurtarmanın yolu, mümkün olduğunca fazla değersiz hayatın söndürülmesidir; bunun da, bu değersiz hayatların, kaderleri ile karşılaşmadan kendilerine cevap verme fırsatı verilmeden bitirilmesi ile sağlanması gerekiyor. En gelişmiş silahlar ve en gelişmiş stratejiler, kavga değil katliam ve kıyım silahları ve stratejileridir. Bundan dolayı, şunda kuşku uyandıracak ortada çok az şey kalıyor (eğer kalıyorsa tabii): Başka ülkelere karşı yürütülen savaştaki şiddet bile ulusal "yasa ve düzeni koruma" kategorisine alınabiliyor; yıkım [artık] "yaratıcı bir yıkım"dır; ve azınlığın acıları, çoğunluğun mutluluğu için ödenen küçük bir bedeldir.

Kısacası, ortodoks bürokratik adiaforizasyon mekanizmalarının hâlâ canlı ve sağlam olduğu söylenebilir. Eğer bir fark varsa, bunlar, yeni enformasyon ve silah teknolojilerinin akını sayesinde daha da güçlendi. Yine de şu söylenebilir: Bugünkü postmodern koşullar altında, başlıca adiaforizasyon mekanizmaları ve dolayısıyla da şiddeti "güçlendirici" faktörler artık bürokratik örgütlenme dünyasından uzaklaşarak gündelik yaşam dünyasına kayıyor.

Heide Gerstenberger, modernliğin şiddet biçimleri ile gündelik yaşamın modern biçimleri arasındaki yakın bağıntıya işaret ediyordu: "Nasyonal Sosyalizm zamanında harekete geçirilen yıkım süreci, modern dünyanın gündelik pratiği biçiminde örülüyordu..."[18] Ben, bugün bütün medyayı saran görece yeni şiddet biçimleri ile bugün Avrupa'daki gündelik yaşamın gittikçe doyduğu postmodern fenomenler arasında da benzer bir bağın izlenebileceğini düşünüyorum. Özellikle de şunu söylemek istiyorum: Tipik modern adiaforizasyon mekanizmalarından başka, bugünkü gündelik yaşamın yapısına görece yeni postmodern mekanizmalar sokuluyor ve bu da tipik postmodern şiddet biçimlerini doğuruyor.

Modernliğin postmodern dönemine geçişin altında yatan en önemli değişiklik, bireyin toplumsal olarak inşa biçimindeki ve kitlelerin toplumsal olarak bütünleştirilmesi ve sistemik yeniden üretim sürecine yapıştırılmasındaki derin değişiklikte bulunabilir.

Modern koşullarda bireyler esas olarak *üretici/asker* olarak inşa ediliyordu; yani, hepsinin ya da çoğunun icra etmeleri istenen ve bunun icrası için eğitildikleri üretici ve asker rolleri, kendi aralarında, bireylerin oluşumuna hizmet eden değerlendirmenin ana kalıplarını ve kriterlerini de sağlıyordu. Dolayısıyla da yaratılan birey şu özelliklere sahip oluyordu: (1) Bireyler birincil olarak ve her şeyden önce üretici ya da askerin yaratıcı ya da yıkıcı işgücüne dönüştürülebilen kinetik gücün taşıyıcılarıydı; bu anlamda bireyler, böyle bir gücü muntazam olarak ve hiç bitkinlik duymadan üretme kapasitesine sahip olmalıydı. (2) Bireyler "disiplinli" aktörlerdi; yani, davranışları genellikle düzenli/kurallı olan ve her şeyden önemlisi de düzenlenmeye boyun eğen aktörler, uyarıcılara tekrarlanan ve öngörülebilen biçimde tepki veren ve muntazam ve eşgüdümlü baskıya tabi tutulduğunda monoton davranabilen aktörlerdi. (3) Bireyler, tıpkı Lego ya da Meccano oyuncaklarındaki taşlar gibi, yalnız başlarına natamam olan, anlamlı bütünler oluşturabilmeleri için öteki birimlerle birleşmesi gereken şeylerdi; bireyle-

18. Heide Gerstenberger, "Vernichtung und Alltag: Anmerkungen zur Erforschung des Alltags in Nationalsozialismus", *Mittelweg*, C. 36 no 3 (1992), s. 41.

rin sınırları öncelikle ve birincil olarak, sınırlamaktan çok uymak ve bağlanmak/yapışmak için tasarlanan ara kesimlerdi. (4) Başlıca doğruluk/uygunluk modeli –yani, kişinin mevcut durumu ile olması gereken durumu arasındaki armoni modeli– *sağlık*tı; ve sağlık, yukarıdaki üç alanda başarılı olma kapasitesi ile yakından ilgili bir düşünceydi. "Sağlık", bedensel güç ve enerji ile birlikte, disiplinli, düzenli ve istenen biçimde davranma ve toplulukların eşgüdümlü faaliyetlerine uyma kapasitesini simgeliyordu. Tersi olan bedensel zayıflık ya da uyma ve tabi olmadaki kabiliyetsizlik hastalık işareti sayılıyor ve dolayısıyla da tıbba ya da psikiyatriye havale ediliyordu.

Postmodern koşullar altında ise bireyler esas olarak *tüketici/oyuncu* olarak inşa ediliyor; yani, tüketiciler ve oyuncuların hepsinin ya da çoğunun icra etmeleri istenen ve bunların icrası için eğitildikleri roller, kendi aralarında, bireylerin oluşumuna hizmet eden değerlendirmenin ana kalıplarını ve kriterlerini de sağlıyor. Bu şekilde yaratılan birey ise şu özelliklere sahiptir: (1) Bireyler öncelikle ve birincil olarak, daima yeni deneyimler arayan (buradaki "deneyim" hem *Erfahrung* (deneyim) hem de *Erleben* (hayat) anlamındaki deneyim) ve asla doymayan –yani, sürekli ve tercihen daima artan bir uyarıcı akışını emebilen ve bunlara tepki verebilen– "deneyim organizmaları"dır. (2) Bireyler "yaratıcı" aktörlerdir; yani, en önemli özellikleri kendiliğinden ve kolayca ateşlenebilen bir davranış esnekliğine ve kendiliğindenliğine sahip olmaları olan ve önceki öğrendiklerine ve kazanılmış alışkanlıklarına çok az bağlı olan aktörler. (3) Bireyler, asla tamamen dengede olmasalar da, neredeyse kendi kendisine yeten ve kendi kendisini güdüleyen birimler olarak kendi kendilerini dengeleme eğilimindedir; böyle bir "iç düzenleme", hem amacı hem de güdüsü olduğu sosyalleşme sürecinde de sürdürülüyor. (4) Dolayısıyla da başlıca doğruluk modeli sağlık değil *uygunluk*tur (*fitness*). "Uygunluk", bireyin gittikçe artan yeni deneyimleri bedensel ve ruhsal olarak emme ve bunlara yaratıcı bir biçimde tepki verme kapasitesini, hızlı değişimlere dayanma yetisini ve kendi kendisini gözetlemek ve performans yetersizliklerini düzeltmek suretiyle "formunu koruma" yeteneğini tem-

sil ediyor. Bunun tersi olan bedensel gevşeklik, ruhsal *ennui* (düşük emme gücü ve uyarıcılara duyarsızlık) ve süregiden öz-dengelemedeki ortalamadan yüksek rahatsızlıklar ise "uygunsuzluk" belirtileridir ve ya tıbba ya da psikolojik danışma veya psikiyatrik tedaviye havale edilir.[19]

Sözü edilen değişim ile insanların üretme ve askerlik performanslarına olan talebin hızla azalması arasında yakın bir nedensel/işlevsel bağ olduğu gösterilebilir. Bugün artık üretim ve savaş nüfusun çok küçük (ve gittikçe de azalan) bir bölümünün uğraşıyla başarılabiliyor. "Üretim yapan" bireyler, her ne kadar *sistemik* beka ve yeniden üretimde hiç de marjinal olmasalar da, *toplumsal* işbölümünde gittikçe marjinalleşiyorlar. Bu süreci ilk olarak tanımlayan kişi "işin merkezsizleşmesi" kavramı ile Claus Offe idi. Ancak işin merkezsizleşmesi aynı zamanda da, (sistematik zor kullanma ve ideolojik mobilizasyonun) panoptik ve meşrulaştırma stratejilerinin önemindeki azalmayı da ifade ediyor ve bu durum üretim-askerlik kapasitelerinin bütün –sistemik, toplumsal ve güdüsel– düzeylerde hâlâ merkeziliğini koruduğu bir zamanda çok önemlidir. Habermas'ın tersine, postmodern devlette "meşruiyet krizi" diye bir şey yoktur; olan şey sadece postmodern koşulların meşruiyeti gereksiz kıldığıdır.

Bugün nüfusun tamamı ya da büyük bir çoğunluğunun aktif ka-

19. "Cinsel sorunlar"la, "doğum kontrolü, hamilelik, kürtaj ve zührevi hastalıklarla sadece ikincil olarak ilgilenen psikoterapi"nin yerini gittikçe "cinsel terapi"nin (ya da, daha doğrusu, "orgazmoloji"nin) aldığı konusundaki André Béjin'in tespitini tartışılan değişim için bir paradigma olarak alabiliriz. ("The Decline of the Psycho-analyst and the Rise of the Sexologist", *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, der. Philippe Ariés ve André Béjin, çev. Anthony Forster (Oxford: Blackwell, 1985), s. 183 ve ilerisi.) Bu bağlamda vurgu çok kesin ve radikal bir biçimde "şeylerin nasıl yapılacağı"ndan "şeylerin nasıl yaşanacağı"na kayıyor. Dahası, "terapötik sorun" olarak tanımlanan şey artık *sapma* (ki bu tipik bir modern kabustu) değil –deneyimin yoğun bir biçimde "yaşanması"ndaki yetersizlik bu deneyimin üretebildiği duyumlara cevap vermekteki kapasitesizlik olarak anlaşılan– *dysfunction*'dur. Orgazmoloji pratiklerinin altında yatan uygunluk modeline göre, kişi, "kendi hareketlerini rasyonel bir 'cinsel çıkar' hesabına tabi tutmaktan vazgeçmeden kendisini duyumun kollarına terk etmelidir". Hazzın aynı anda hem tamamen kendiliğinden bir olay olması hem de beynin yönettiği bir tiyatro temsili olması gerekiyor." ("The Influence of Sexologists and Sexual Democracy", *Western Sexuality*, s. 21 ve ilerisi.)

tılımı olmadan yapılamayacak olan şey, ürünlerin dağıtımı ("takas talebi") ve dolayısıyla da yeniden stoklama gereksiniminin ve verimli koşulların yeniden üretimidir (bunlar çağdaş toplumda piyasa mekanizmaları vasıtasıyla yürütülüyor). Piyasa insanlara tüketici kapasitesi veriyor. Yukarıda kabaca tanımlanan "postmodern birey yaratımı"nın hedefi mükemmel bir tüketici yaratmaktır.

Hacıdan Turiste[20] (ki yukarıda 3. Bölüm'de ayrıntılı olarak inceleniyor) adlı çalışmamda şunu söylemiştim: Modernliğin favorisi ve desteklediği birey tipinin uygun metaforu hacı figürü ise, postmodern koşullar altında biçimlenen bireyin metaforu olabilecek tek bir kalıp bulunmuyor. Bunun yerine bir metaforlar karışımı yapmak gerekiyor. Bana göre, gezici (*flâneur*), aylak, turist ve oyuncu figürleri –kendi aralarında ve yalnızca hep beraber olmak üzere– postmodern kimlik-sürecinin giriftliğini ve iç çıkmazını (aporia) aktarıyor. Birbirlerinden ne denli farklı olurlarsa olsunlar, birbiri içine giren ve etkileşen bu postmodern yaşam biçimlerinin ortak özellikleri var: Bunların dördü de yaşam sürecini, (ideal olarak) geçmişi ve gelecek üzerine etkileri olmayan, kendi içinde olup biten ve kendi yağı ile kavrulan bir dizi vaka olarak algılamayı hedefliyor ve dolayısıyla da insan ilişkilerini parça parça ve süreksiz görüyor. Hepsi de kalıcı bir karşılıklı yükümlülükler ağı kurmayı reddediyor. Dördü de Öteki'ni *ahlâki* değerlendirme nesnesi olarak değil öncelikle *estetik* nesnesi olarak, *sorumluluk* değil *duyum* kaynağı olarak koyuyor. Dolayısıyla da insan ilişkilerinin büyük bir bölümünü ve hatta bunların en temel olanlarını ahlâki yargı nesnesi olmaktan çıkarıyorlar. Modernliğin en parlak dönemlerinde kurumsal yapısı içinde "hiç kimsenin sorumlu olmadığı" bürokrasi tarafından icra edilen işi bugün artık bunların yaptığı söylenebilir; yani bunlar adiaforizasyonun yeni postmodern faktörleridir. Ahlâki itkinin izlenmesi Öteki için sorumluluk yüklenmek demektir. Bu sorumluluk ise Öteki'nin kaderini paylaşmayı ve onun refahı/mutluluğu için yaşama taahhüdünü doğurur. Bütün bu dört postmodern stratejinin güttüğü paylaşmama ve taahhüt altına girmemenin, ahlâ-

20. *Questions of Cultural Identity*, der. Stuart Hall ve Paul du Gay (basılacak).

ki itkinin bastırılmasında ve ahlâki duyguların reddi ve küçümsenmesinde kamçılayıcı etkisi bulunuyor.

Ahlâki duyguların geleneksel sakinleştiricileri yanında bugün artık yepyeni ve gelişmiş sakinleştirici ilaçlar var ve bunlar artık otorite sahibi devlet kurumlarının reçetesi olmadan da piyasada satılıyor. Şiddet, bu yeni adiaforizasyon karışımları sayesinde, "uygarlaştırma süreci"nin ebediyen kovmayı vaat ettiği mekânlara yeniden dönebiliyor: Mahalleye, aileye, eş ilişkilerine, yani ahlâki yakınlığın ve yüz yüze karşılaşmaların geleneksel mekânlarına. Bu geri dönüşün çok kişinin kabul ettiği bir belirtisi, ebeveynlerin sıkı denetimi ile çocuklara yönelik tacizin, flört ile tacizin, cinsel yakınlaşma ile zorul saldırının birbirinden ayrılamaması hatta birbirine karışmasıdır. Girilen yükümlülüklerin zor kullanılarak tutulduğu kurumsal çatılar olarak ve tartışmasız ve herkesin kabul ettiği (ya da herkese kabul ettirilen) standartların neredeyse hiç olmadığı bir durumda bugün artık aslında sevgi ve karşılıklı özverinin egemen olması gereken en yakın insan ilişkilerinde bile bir şiddet karışımı bekleniyor. Bu arada, bir zamanlar bütün pazarlıklı birlikteliklerde hoşgörülen uzlaşma derecesi bugün artık gittikçe artan bir biçimde benliğin özlük haklarına saldırı olarak anlaşılıyor.

Üretici/asker toplumundan duyum-toplayıcı tüketiciler toplumuna geçişin sonuçlarından biri, düzen-korumanın panoptik sistemin kılcal damarlarının tedricen dağıtılmasıydı. Evlilikler, aileler, ebeveynlik, mahalleler ve işyerleri, toplumsal olarak yönetilen düzen fabrikasının öncü kuvvetleri rollerinin çoğunu yitirdiler. Buralarda günlük olarak ve gerçekten uygulanan zor kullanma bugün artık "yasa ve düzen"in aracısı olma işlevini yitirdi ve dolayısıyla da artık buna keyfi şiddet ve affedilmez zalimlik olarak karşı çıkılabiliyor. Bir zamanların tartışmasız hiyerarşilerine yeniden meydan okunuyor, alışılmış ilişki kalıpları tekrar tartışılıyor, eski zor kullanma ve disiplin hakları açıkça sorgulanıyor ve bunlara şiddetle direniliyor. Öyle ki, bütün bunlar şöyle genel bir izlenim yaratıyor: Bir yandan toplam şiddet artarken öte yandan eskiden boyun eğilen ya da görmezden gelinip geçilen üstlerin güç kullanması bugün yeniden gayri meşru şiddet sınıfına sokuluyor. Bu yeni an-

lam sorgulaması ile birlikte "düzen koruma" ve "şiddet"in bildik müphemliği bir kez daha açığa vuruluyor.

Tipik postmodern şiddet stokları "özelleştirilmiş"tir; dağıtılmış, serpilmiş ve odaksızlaştırılmıştır. Ayrıca bunlar, toplumsal dokunun en küçük hücrelerine kadar işleyen "kılcal damarlar"dır. Bunların her yerde hazır ve nazır oluşlarının ikili ve müphem bir sonucu vardır: [Bunlar] bir yandan (bazı yazarların "*post-devoir*" dönem olarak övdükleri) nihai özgürleşmenin coşturucu deneyimini doğururken öte yandan da tamamen başıboş ve denetlenemeyen Hobbesvari bir dünyanın kemirici korkusunu doğuruyor. Bu korku ise, başka bir postmodern gelişmenin, neo-kabileciliğin enerjisini aldığı havuzdur (fakat, hemen belirtelim ki, toplumsal hareketlerde, tıpkı arabalarda olduğu gibi, motorun kullandığı yakıt, aracın gittiği yönü belirlemiyor). Devletin bütünleştirici işlevini doğaları itibarıyla serbestleştirici ve özelleştirici olan piyasa güçlerine bırakmasıyla birlikte, öksüz kalan özel kimliklerin kolektif garantilerini sağlama işi –aslında "hayali" değil de– *koyutlanmış* "cemaatler"e kaldı. Postmodern düşünce, evrenselliğin sözcüleri kılığındaki ulus-devletlerin büyük hakikatleri ve kesinliklerinin beceremediği uygarlaştırma işini başarmayı düşleyen cemaatsel ve yerel hakikat ve kesinlikler rüyasıyla yatıp kalkıyor: [Yani] keyfi şiddet haricindeki her türlü şiddeti düşünülemez kılacak olan bir düşünce, duygu, irade ve eylem birliği sağlamak. Halbuki neo-kabilesel koyutlanmış cemaatler bu tür düşleri yalancı çıkarmaya mahkûmdur. Neo-kabilecilik, haklılığı kanıtlamanın bıçak ve bombalarla değil de söylem ve tartışmayla sağlandığı günleri düşleyenler için kötü bir haberdir.

Neo-kabilesel koyutlanmış cemaatler ile şiddet arasındaki yakın dostluğun iki ana sebebi var.

Birincisi, postmodern kültürdeki enformasyon bolluğudur. Buradaki kaynakların en kıt olanı kamu dikkatidir ve burada Descartes'ın ünlü deyişi, "Fark ediliyorum o halde varım"a (ve dolayısıyla da "Bağırıyorum o halde varım"a) dönüşüyor. Ne kadar fazla bağırırsanız o kadar fazla fark edileceksiniz ve dolayısıyla da varoluşunuz o denli sağlam olacaktır. İnsanların dikkatinin, her an bir öncekinden daha çok ve parlak olan oyalamalar tarafından körleştiril-

diği ve usandırıldığı böyle bir ortamda sadece bir öncekinden daha güçlü olan şoklar dikkat çekebilir. Dolayısıyla da şokların şok edici gücü gittikçe artıyor ve haklı olarak da en iyi strateji şiddet edimlerinin hüneri, kötülüğü, ayartıcılığı ve anlamsızlığı oluyor. "Şiddetin tırmanması", en aptallaştırıcı ve öldürücü şokların bile hızla etkisizleşmesinin bir sonucudur. Lewis Carroll'ın işaret ettiği gibi, burada yerinizde durabilmek için vargücünüzle koşmanız gerekiyor... İçinde yaşadığımız duyum bağımlısı dünyada, çekilen dikkatin bir an bile uzatılması için çok daha büyük uyarıcı gerekiyor.

İkincisi ise, neo-kabilelerin kendilerinin varoluşsal kipleridir: Bunlar, geçmiş zamanlardaki kabilelerin tersine, kendi biçimlerini korumaları, hayatta kalmaları ve kendilerini yeniden üretmeleri için yerleşik hiçbir kurumu ve "geleneğin meşruta sahipliği" olmayan *koyutlanmış* cemaatlerdir. Koyutlanmış cemaatler *noch-nicht-geworden* varlıklardır; bunlar yalnızca gelecek zamanda "vardırlar". Başka bir deyişle, bunların varoluşları sadece asla garantisi olmayan ve özgüvenden yoksun bir var olma umududur. Dolayısıyla da ortaya yerel asabiye, sinirlilik ve kötü huy çıkıyor. Sonuçta bu tür cemaatler sadece sözde üyelerinin en yoğun bağlılıklarını besleyecek bir dünyada kendi varlıklarını güvence altına alabilirler. Ve bu amaca ulaşmanın denenmiş metodu da, bir kez daha, (hem içe hem de dışa karşı uygulanacak) şiddettir. Neo-kabilelerin üyesi olacak insanların, Ferenc Feher ve Agnes Heller'in yakınlarda işaret ettikleri gibi, "aynı anda hem guruların ellerinde biçimlendirilebilecek kuklalar hem de dışarıya karşı kullanılacak saldırgan hücum kıtaları..."[21] olması gerekiyor. En korkunç tiranlık ise şehitlik maskesi altında uygulanıyor. E. M. Cioran'ın uyardığı gibi "gözü dönmüşler katliamın habercisi" iken "bir peygamberin pençelerine karşı hiçbir koruma yeterli değildir."[22] [Peygamberin] kehanet[i] ne ka-

21. Ferenc Feher ve Agnes Heller, *Biopolitics* (Viyana: European Centre, 1994), s. 28. Bu da yalnızca " 'bilinçlendirme' ya da (daha iyisi) 'duyarlılık eğitimi' adı altında beyin yıkanması ve grubun dışındakilerle dostane ilişkiler kuranların ya da grubun stratejileri ya da metot seçimleri hakkında kuşkularını dile getirenlerin hain olarak damgalanması" (s. 31) ile gerçekleştirilebilir.

22. E. M. Cioran, *A Short History of Decay*, çev. Richard Howard (Londra: Quartet Books, 1990), s. 4. Cioran ayrıca şu uyarıyı da yapıyor: Şehitler genellikle

dar müphem olursa gözler o kadar dönmüş ve katliam da o kadar kanlı oluyor.

D. ŞİDDET, KENDİ-İŞİNİ-KENDİN-GÖR USULÜ

Şiddetin neo-kabilelerin haklılık/üstünlük iddialarının hizmetinde yeniden kolektifleştirilmesi, kimlik sorunlarının postmodern özelleştirilmesinin sonuçlarından yalnızca biridir. Öteki ise, tedricen "normalleştirilen", yasal olarak meşru ve kültürel olarak onanmış şiddet biçimlerinin [bu defa] –artık gittikçe seçeneklerin esnekliği ve daimi açıklığı arayışının, "geleceği ipotek edici" taahhütlerden kaçınma isteminin, ötekilerin gereksinimlerine bağlı olmayı reddetmenin ve kişinin tüketici mutluluğuna görünür hiçbir yararı olmayan zorlukları üstlenmekteki isteksizliğin yönlendirdiği– bireysel üstünlük iddiasının hizmetinde kullanılması eğilimidir.

En can sıkıcı olanı ise sakınılabilecek bağlar ve kaçılabilecek zorluklardır. Gerçekten de yükümlülükler ya da taahhütler ancak kendilerinden kurtulmanın yolları belirdiği zaman can sıkıcı ve "sorun" olmaya başlıyor. Bunlardan kurtulmanın yolları mümkün olduğu zaman bunları kullanmamak hem aptalca geliyor hem de suçluluk duygusu veriyor. Bu yolları tedarik edenler ise bunun bu şekilde algılanması ve tıpkı Sir Edmund Hillary'nin Everest'e tırmanma gerekçesi gibi, bu araçları kullanmanın gerekçesinin çok açık olduğunu ispatlamaya çalışıyorlar: [Bu yolların kullanılması gerekiyor] çünkü bunlar var... Ve biz şunları biliyoruz: Yeni araçların/yolların icadı ve üretimi [bunlarla] icra edilecek görevlerin mantığından bağımsızlığını ilan edeli çok oldu; "teknoloji gelişiyor çünkü gelişiyor"; her yeni araç sadece kendi momenti/itkisi ile (daha doğrusu, araştırma laboratuvarlarının ve pazarlama kârlarının momentiyle) geliş(tiril)iyor; ve piyasa yorumundaki biçimiyle araç rasyonalitesi kendisini araç-seçiminin ölçütlerini belirleyen amaç-

"beceriksiz tiranlar"dır ve "büyük zalimler gaziler arasından çıkar". Geoff Dench, kendisini şiddetten koruma sloganı altında ezilmiş toplulukların sergileyebileceği şiddeti çok iyi açıklıyor; bkz. *Minorities in the Open Society: Prisoners of Ambivalence* (Londra: Routledge, 1986).

larla değil de amaç arayan araçlarla ifade ediyor. Bir biyo-etik sözleşmesi için Mayıs 1994'te Bonn'da toplanan uluslararası bir konferansta katılımcılar, üzülerek, "teknik olarak mümkün olan şeyin yapılmasının da haklı olduğu" düşünüldüğünde böyle bir sözleşmenin uygulamada çok az etkili olacağını söylüyorlardı; ancak içlerinden biri, Hiltrud Breyer, gen mühendislerinin kovaladığı "geciktirilmiş" ve "geciktirme"nin, yeni insan sınıflarını "aşağı" ve "geri" diye diskalifiye edecek "arka kapıyı yeniden açacağını" öngörüyordu.[23] Bu genel kural, zor kullanmanın bireysel üstünlük iddialarının hizmetinde kullanılması olasılığı için, ufukların sürekli yayıldığını ve genel "kumandayı elinde tutma" (yani, ötekilere karşı herhangi bir taahhüt ya da yükümlülüğün kısıtlamasında *olmama*) genel ilkesinin gerektirdiği sürekli genişleyen bir görev yelpazesini ifade ediyor.

Alman psikiyatr Klaus Dörner, müdürü olduğu Gutersloh Kliniği'ndeki ekibi ile beraber, yıllardır tanımlanan trendin sonuçlarını inceliyor ve çok çarpıcı sonuçlara varıyor: Bizim bireysel ve ortak yaşam-ödevleri görüşümüzü biçimlendiren şey, hâlâ, Nazilerin, dünyayı gereksiz ya da zehirli ya da hasta insan sınıflarından temizleme görüşünü biçimlendiren modern düşünce çatısının aynısıdır; bugün biz "sürekli ve sessiz bir katliam" dönemine giriyor olabiliriz ve bu katliam, Nazi katliamcıları için askeri hezimetle "yanlış oldukları ispatlanma"dan önce geçerli olan, bir "özgürleşme" (*Befreiung*) edimine benziyor. Naziler, diyor Dörner, aynı zamanda önceki ve sonraki bütün sıradan halk (folk) gibi "toplumsal sorunlar" olarak kendilerini sinirlendiren şeylere cevap arayan *Bürger*'di (kentli). Ve yaşadığımız hayat gerçekleri ile baş etmede kullanabileceğimiz araç ne kadar fazla ise içinde yaşadığımız toplumsal düzeneğin daha fazla yönü "sorun"a –dayanılmaz sorunlara, "haklarında bir şeyler yapmamız" *gereken* sorunlara– dönüşecektir. "Üçte-bir toplum"a doğru hızla yol aldıkça daha fazla insan "sorun" olacaktır. Ve bunları ortadan kaldırmak ve dolayısıyla da sorunlardan kurtulmak için elimizde araçlar [da] olduğuna göre bunların varlığını –bunların kısıtlayıcı varlığını, mütecaviz varlığını, ezici

23. Bkz. "Eine Biotechnik für ganz Europa", *Die Tageszeitung*, 2 Mayıs 1994, s. 13.

varlığını– hoş gösterebilecek hiçbir gerekçe olamaz.

Dörner'e göre bu "yeni usul katliam"ın –parça parça ve görünmeyen– bolca semptomu var. Bunlardan biri *Sterbenhilfe*'ye (ölüm yardımı) olan ilginin aniden patlaması, toplumun yükselen standartlarından dolayı "anlamlı" ya da "doyurucu" bir hayat yaşayamayan insanlar bağlamında kamusal sempatinin algılanabilir biçimde ve uzman görüşlerinin aktif desteği ile "istendiğinde ölünebileceğine" doğru kaymasıdır. Bir başkası, aynı şekilde kamusal bilinçte (ve bundan önce de piyasa reklamlarında ve uzman görüşlerinde) özgürlüğün koşulu olarak sunulan kürtajı zaten neredeyse herkesin desteklemesidir: Kadının bedeni üzerindeki sahipliği, kişinin yaptığı bir hareketin sonuçlarına katlanmayı reddetmesi (ve gen mühendisliğindeki hızlı ilerleme ile birlikte de özen isteyebilecek ve dolayısıyla da seçme özgürlüğünü kısıtlayabilecek ya da rahatsızlık yaratabilecek bir başka varlığın belli özelliklerinin reddedilmesi) başka bir insanın [doğacak bebeğin] yaşama hakkını tanımamanın yeterli gerekçesi görülüyor. Bu iki belirtinin ortak noktası şudur: Bunlar, güçlünün ellerini serbest bırakmak adına, zayıfı, tembeli ve savunmasızı felakete sürüklüyor. Özgürlük her zaman olduğu gibi bugün de genellikle yüksek ve güçlünün hakları bağlamında tanımlanıyor.[24] Her zaman olduğu gibi bu, ötekinin "çıkarı"nın ne olduğunu ve tabii ki kamu yararı ve *tarafsız* akıl için kimin çıkarlarının feda edileceğini tek taraflı olarak belirleme hakkını kapsıyor.

Bu, hiçbir biçimde, meselelerin apaçık ortada olduğunu ve etik çözümlerin açıkça ilan edilebileceğini ima etmiyor. Eğer birisi kalkıp da, kötülüğün tamamen üstünlük iddia eden tarafta olduğunu ve bireyin özgürleşmesi olarak tanımlanan şeyin frenlenmesi ile iyiye hizmet edilebileceğini söyleyebilecek durumda olsaydı mevcut müşkül bundan daha kolay olacaktı. Ne var ki durum öyle değil. "Sessiz", "derinden" ya da "parça parça" katliamla savaşmanın zorluğu, neredeyse her meseledeki kaçınılmaz ve silinemez müphemlikte yatıyor. Doğrular ve yanlışlar genellikle eşitçe ya da eşite yakın bir biçimde dengeleniyor. Tartışmanın her iki tarafının elinde

24. Bkz. Klaus Dörner, *Tödliche Mitleid: Zur Frage der Unetraglichkeit des Lebens, oder: Die Soziale Frage: Enttstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung – heute und morgen* (Gütersloh: Jakob van Hoddis, 1993), s. 128 ve ilerisi.

de başvurulabilecek geçerli ahlâki gerekçeler mevcut; ve bunların çok azı –tabii eğer varsa– haksız olarak elden çıkarılabiliyor. Ahlâki seçimlerin en uç örnekleri haricindeki durumlarda olduğu gibi, "hâlâ doğru" ile "zaten yanlış" arasındaki bütün sınırlar çok ince ve neredeyse tamamen tartışmalıdır. Yani: Hızla çoğalan "araçlar" gittikçe hayatın daha fazla bölgesini "sorun"a dönüştürerek, üstünlük/haklılık iddiası güdüsü ile güdülenen bireysel özgürlük tarafından fethedilecek çözümler ve sınırlar için yaygara koparıldıkça gri bölgeler, müphem durumlar ve kesinlikle haklı çözümü olmayan ahlâki ikilemler de artıyor. Aynı şekilde özen kılığına giren zalimlik ve kendisini şefkat olarak sunan şiddet de artıyor.

E. SONUÇSUZ BİR SONUÇ

Bana göre *postmodern şiddet biçiminin özelliği kimlik sorunlarının özelleştirilmesi, serbestleştirilmesi ve merkezsizleştirilmesinden kaynaklanıyor*. İster planlı ister kazara inşa edilsin ve ister sevilsin ister kınansın, kolektif, kurumlaşmış ve merkezi kimlik-inşası çerçevelerinin dağıtılması şunu doğurdu: Peter Wagner'in yakınlarda işaret ettiği gibi, yerel düşmanlıkların önüne geçebilen ortak çıkarlar adına bir müdahalenin "yapılabileceği ve önceleri devletin elinde olan" koltuk "bugün artık boş ya da hiç yokmuş gibi görülüyor". Burada yapılması gereken şey, "mevcut toplumsal pratikler altında bu farklı toplumsal gruplarda... ortak olan şeyler hakkında ve bu pratiklerin sonuçlarını bunların ortak olarak düzenlemesi için neler yapmaları gerektiği konusunda bir bilişim süreci başlatmaktır". Ancak bu gereksinim –Hannah Arendt'in deyimiyle– "siyasal alan boş"[25] olduğu için boş yere demirleyecek yer arıyor. İşte bu boşluk neo-kabilelerin cemaat müsveddeleri tarafından dolduruluyor ve eğer bunlar tarafından doldurulmazsa da tamamen boş kalıyor ve şiddetin kol gezdiği ve tartışmanın çok az olduğu, belki de hiç olmadığı gürültüde kaybolmuş bireyler tarafından dolduruluyor.

Teorik olarak, Wagner'in anlayışını mantıksız bulmak imkânsızdır. Modernliğin doğuşundan bu yana "yatıştırma/barış getirme"

25. Bkz. Peter Wagner, *Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (Londra: Routledge, 1994), s. 176, 190.

daima daha önce dışarıda olan şiddetin –fetih ve işgal etme yoluyla, daha önce dağınık ve değişken olan şiddetin düzenli zor kullanmanın sürekli baskısına dönüştürülmesi yoluyla– içselleştirilmesidir. [Nitekim] ne zaman halen dağınık ve "eşgüdümsüz" güç kullanımını yatıştırmanın yollarını düşünecek olsak aklımıza hemen ve otomatik olarak şu ya da bu şekilde "dünya çapında devletvari bir kurum", fakat daima da bir polis gücü ile silahlandırılan ve tercihen zor kullanımını tekelinde bulunduran bir kurum geliyor. Bu koşullar altında şu yerinde hatırlatması için Jeffrey Weeks'e teşekkür etmek gerekiyor: "İnsanlık gerçekleştirilecek bir öz değil, en geniş anlamıyla insanlığımızı oluşturan bireysel proje farklılıklarının ve değişikliklerin eklemlenmesi yoluyla geliştirilecek pragmatik bir bina, bir perspektiftir."[26] "İnsanlık"ın neo-kabileler üzerinde hiçbir statü üstünlüğü yoktur. Aynı onlar gibi insanlık da sadece "koyutlanan" bir şeydir. Tıpkı onlar gibi sadece gelecek zamanda var oluyor ve yine tıpkı onlar gibi tek tuğlası ve harcı insan sevgisi ve [kendisini] insanlığa adamaktır. Ve yine onlar gibi, bu da kendi elini dikkatlice gözetletmelidir; gözetletmelidir ki, masanın etrafındakiler, bundan önce defalarca olduğu gibi, bankacının *ad hoc* (oradaki) çıkarını ebedi evrensel kurallar sanma hatasına düşürülmesinler. Ve nihayet bu da onlar gibi *farklılıkta birlik bulma* görevi ile karşı karşıyadır. Böyle bir girişimin daha önce defalarca denendiği biliniyor fakat bu, vaatlerini yerine getirmedeki güvenilirliğine göre amacını ilanda daha güçlüydü. Bugüne dek ya birlik ya da farklılık gitmek zorundaydı. Ve tarihin bu defa da tekerrür etmeyeceğine dair en ufak bir garanti bulunmuyor. Biz, her zaman olduğu gibi, zaferi peşinen garantiye almadan hareket etmeliyiz. Bu arada, bu durum her zamanki durumdu. Fakat biz, bu defa bunun daha önce de, şimdi de böyle olduğunu biliyoruz.

26. Jeffrey Weeks, "Rediscovering Values", *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value*, der. Judith Squires (Londra: Lawrence & Wishart, 1993), s. 200. Weeks, kendilerine özel bağlılık talebindeki cemaatleri "bir yandan evrensel bir geçerlik iddiasında bulunurken öte yandan etnosantrizmi" (s. 202) körüklemekle suçluyor; bu, bütün modern oluşumların ördüğü yolları kökten/birleştirici amaçlarla yeniden yürümektir ve bunların suçlarının tekrarlanmasına da yol açabilir. "Buradaki meydan okuma", diyor Weeks, "bir yandan 'evrensel insani değerler'i başarırken ('icat' ya da 'tahayyül ederken') aynı zamanda da insanlar arasındaki farklılık ve renkliliğe saygı gösterecek bir [insanlık] bütünü inşa etmektir" (s. 199). Gerçekten de öyle.

VII
Kabile ahlâkları

A. ÖDEV OLARAK BEDEN

Modern ruhu başka her şeyden daha fazla tanımlayan birbiriyle yakından ilişkili iki özellik var: *Aşma* –yani, şeyleri olduğundan farklı *kılma*– dürtüsü ve edim *kabiliyeti* –şeyleri farklı *yapma kabiliyeti*– kaygısı. Bütün bir modern tarih boyunca, Aydınlanma'nın vaat ettiği ve modernliğin de yaşama monte etmekle övündüğü insanlığın özgürlüğü, insan cinsinin özgürlüğü olarak sunulan şey, şeyleri farklı yapma ve her zaman eldeki/halihazırdaki ödevi aşarak davranma gücüydü.

Mesele aşmanın [ötesine geçmenin] şeyleri daha iyi kılması değil, şeylerin mevcut durumları itibarıyla yeterince iyi olmamalarıydı. Mutluluk, hoşnutsuzluktan kaçıştır. Walter Benjamin'in gözlemlediği gibi, Tarih Meleği daima "yüzünü geçmişe dönerek" kaç-

mak üzeredir.[1] Neyse ki bir dolu enerjisi olan şanslılar için "şeylerin mevcut halleri"nden kaçmak mümkündür; şeyler bu halleriyle yeterince çekici güce sahip değiller. Şeyler, kasıtlı olarak insanların mevcut biçimlendirme kapasitesine göre biçimlendirilmedikleri ve yeniden biçimlendirilmedikleri müddetçe, oldukları halleriyle bulunmanın mantıklı gerekçelerinden ve otoriteden yoksundur. Biz şeylerden ne kadar kolayca kaçabilirsek onlara o kadar az otorite yüklemiş oluruz. *Bizim* kaçma kabiliyetimiz, *bunların* keyfiliklerinin ve dolayısıyla da –aklın egemen olduğu bir dünyada– bunların *dayanılmazlıklarının* ölçüsüdür. Değişme ihtiyacı ile değişme kabiliyeti birbirini besliyor ve tanımlıyor.

Krzysztof Pomian "bilim seçkinlere, sınırların sadece ihlal edilmek için var olduğunu öğretiyor" diye yazıyordu.[2] Kazanılmış alışkanlıklar çok geçmeden zorlamaya, kabul edilebilir tek yaşam biçimine dönüşüyordu. Avrupa uygarlığı, sınırları yalnızca ihlal etmek için icat etmeye başladı... Eğer yapılması istenen hareketin çapını belirleyen şey eldeki enerji ise bu durumda her şey bir sınıra dönüşüyor; aşma kapasitesine sahip olmak zaten ihlali zorunlu kılıyor. Aşma kabiliyeti, ihlal edilecek olan sınırları "gayrimeşrulaştırıyor".

Patrice Rolland'ın sözleriyle, modern ihlal edimi ile geride bırakılan dünya, "doğanın hakiki bir durumu, yani kurucunun mutlak gücünü meşrulaştıran bir durumdur; kurucuya gelince, o hiçbir normun boyunduruğunda değildir çünkü bir boşluktan, siyasal ve yasal bir hiçlikten yola çıkıyor".[3] Edward Craig'in işaret ettiği gibi, insanların "mümkün olan en yüksek derecede" sahip olduğu mülkiyet, "seçimin dışsal belirleyenlerinden tamamen özgür olmak"tı.[4] Elbette ki –ister canlı olsun ister cansız, ister insan olsun isterse de olmasın– ihlal/tecavüz edilecek şeylerin, ihlalin sınırlarını belirle-

1. Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, çev. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), s. 257.
2. Krzysztof Pomian, "L'Europe et ses frontieres", *Le Debat*, no. 68 (1992), s. 42, 45.
3. Patrice Rolland, "Robespierre, ou La Fondation impossible", *Le Debat*, no. 68 (1992), s. 50.
4. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1987), s. 28.

me ya da çizmede en ufak bir gücü yoktur. Bunların bu sınırları belirleme çabası ya da boşuna direnişi yalnızca özgürlük üzerindeki bir kısıtlama olarak algılanabilir; suçların en iğrenci ve koşulların en dayanılmazı. "Toplumun yalnızca özgürlük dostlarından oluşacağı biçimde bütün düşmanlar öldürülmeden ... temel tamamlanamaz."[5]

[İşte] modern ruh, böylece dünyayı aktörler ve bunların nesnelerine ve dünyadaki güçleri de hareket etme istemi ve hareketin engelleri halinde ikiye ayırarak, "soyut vecde ve temiz mazinin/sayfanın coşkusu"na giriyor. [Burada] arzulanan ile imkânsız arasındaki sınırı belirleyen tek şey eldeki [kullanılabilir] kaynaklar ve know-how'dır. Gerçek cesaret ve aşma boyutu sadece kişinin hükmedebildiği teknolojiye bağımlıdır. Fransız Devrimi, diyordu Jean-Marie Benoist,

> giyotini kullanmak suretiyle mekanizasyon ile siyasal ölümü birbirine bağladı... [böylece] biz zanaat (Damien, ilmik, balta) evresinden imalat evresine, yani, endüstriyel idam evresine geçtik. Mahkûmları giyotine taşıyan arabalar modern katliam yuvalarının habercileriydi: Dachau, Katyn, Lubianka.[6]

Eğer direnişi bastıracak araçlar varsa direnişi ezmemenin nasıl bir gerekçesi olabilir ki? Turgot Fransız kralına şunu öneriyordu: Hiçbir şey "sizi yasaları değiştirmekten alıkoymuyor... Yeter ki siz böyle bir değişikliğin adil, hayırlı ve mümkün olduğunu kabul edin".[7] Bu arada, modern ruhla bezenen bir başka yazar cevabını üslubuyla zaten kendisinin verdiği bir soru soruyordu: "İnsanların yönetilme yoluyla düşünülebilen her türlü şekle sokulabildikleri aşikâr değil mi?"[8] Fakat "korku, güç ve zor kullanma tamamen hayvanların/gaddarların yönetimine uygun bir taktiktir"[9] ve hayvanlar

5. Patrice Rolland, "Robespierre ...", s. 57.
6. Jean-Marie Benoist, "Au nom des Lumieres", *Le Monde*, 6 Ocak 1989, s. 2.
7. Aktaran, *Enlightened Absolutism* (1760-1790), der. A. Lentin (Newcastle: Avero, 1985), s. 15.
8. J. Burgh, *Political Disquisitions* (Londra: Dilly, 1775), C. 3, s. 176.
9. Andrew Scull, "Moral Treatment Reconsidered", *Mad-Houses, Mad-Doctors, and Madmen*, der. Andrew Scull (Londra: Athlone Press, 1981), s. 109-10.

ve sadece hayvanlar korkuyla, güç ve zor kullanılarak mevcut hallerinden farklı bir şekle itilebilir, iteklenebilir ya da zorlanabilir (itilmeli, iteklenmeli ve zorlanmalıdır; ve hepsinden önemlisi de *kendilerine böyle davranılmasına izin verirler*)... Ve nihayet, şekil-yönetimi olarak güç konusundaki zeki analist Yi-Fu Tan şunu gözlemliyor: "Nesneler dünyayı biçimlendirenlerin ve yapanların önünde durdukları zaman bertaraf ediliyorlar".[10] [İşte] bu bertaraf etme –hapsetme, sürme, imha etme– [bu biçimlendirme ve yapma işine] katılmayı reddedenlere (ya da buna katılma izni verilmeyenlere) uygulandığında aşmanın aldığı biçimdir.

Bu ilkenin uygulamalarının zaferi eşiğinde August Comte, insan bilgisinin durdurulamayan ilerlemesinin haklılığı konusundaki yorumunu yapıyordu: "Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir". Bilginin anlamı *bilgiyle yapabileceğiniz şeyde*dir: [Bilgiyle] ne kadar fazla iş yaparsanız o bilgi o kadar iyidir. Dikkat ediniz: P*ouvoir* –yani, "-ebilir olmak"– nesnesi olmayan ve dolayısıyla da tözsüz bir fiildir. *Ne yaptığımız* önemli değildir, yeter ki *o işi yapabilir olalım*. Ya da, daha doğrusu, bir işi yapmamızın tek gerekçesi o işi yapabilir olmamızdır. Önemli olan şey araçların çokluğu ve fazlalığı, kullanılmak üzere sırasını bekleyen araçların olmasıdır. Bu araçlarla nelerin yapılacağı meselesi sonraki iştir. Jacques Ellul bunu şöyle özetliyordu: Teknoloji gelişiyor çünkü gelişiyor. "Bir hedefe yönelik herhangi bir çağrı yok. Arkada bekleyen ve makinenin durmasına asla izin vermeyen bir motor baskısı var". Araçlar amaçlardan *önce geliyor*. Durmadan amaç arama işini ateşleyen şey elde hazır bekleyen araçların varlığıdır. "Teknik adamlar radyo, yakıt, metaller, elektronik, sibernetik, vs.'de belli bir teknik düzeye geldikleri zaman bütün bunlar birleşiyor ve şunu ispatlıyordu: Biz evrenin derinliklerine uçabiliriz, vs. Yapıldı çünkü yapılabiliyordu. Mesele bundan ibarettir." Ancak bundan sonra insanın aklına "ne için" sorusu geliyor: "Diyelim ki Ay'a gittik, peki *orada* ve *onunla* ne yapabiliriz?" Evet evet, öğrencilere evrensel zamanı doldurma-

10. Yi-Fu Tan, *Dominance and Affection: The Making of Pets* (New Haven: Yale University Press, 1984), s. 2.

da astronotlar için sürekli deneyler yapmalarını söyleyebiliriz...[11]

Biyoloji (canlıların "doğal durum"unu keşfetme) ve tıbbın (biyolojinin pratik ve uygulama tarafı, bu doğal durumu değiştirme ve aşmanın strateji ve teknolojileri) modern uygarlıktaki rolünü işte bu bağlamda değerlendirmek gerekiyor.

Bu modern uygarlıkta insanlar ta başından beri aşmanın birinci hedefiydi. Evet doğru, kör ve denetlenmeyen güçlerin savurgan ve kaotik işinin yerine geçmesi düşünülen düzen insanlardaki gerçek potansiyelin hakkını verecek, insanların "kendi doğalarına göre" yaşamasını sağlayacaktı. Ancak burada sözü edilen insanların gerçek doğası görülen ve somut olarak şu anda bulundukları durum değil tam tersine şu anda *olmadıkları* ve itme ve çekmeye tabi tutulmadan da asla olamayacakları durumdu. "Gerçek doğa" gerçekleştirilmemiş ve hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen *noch nicht geworden*'di (henüz olmamış olandı). Görünen ve ampirik insanlar, olabilecekleri ve olmaları istenen insan halinin sadece kaba örnekleri ve gerçek potansiyellerinin sadece solgun yansımaları idiler. Gerçek özlerine kavuşmaları ve doğanın kendilerine kader olarak belirlediği mukadder biçimlerini almaları için öncelikle dönüştürülmeleri gerekiyordu. Ve bu muazzam dönüştürme ödevi için de, insanların mukadder doğalarının ne olduğunu ve mevcut ampirik insanların, *gerçek doğa*larının emrettiği bu yüksek duruma nasıl çıkarılacağını bilen insanların rehberliği gerekiyordu.

Bu büyük dönüşüm için öncelikle ve birinci planda ruhsal bir yükselme gerekiyordu: [yani] terbiye (refinement), kültür, *Bildung* (kültür verme). Modernlik, kültürel cihatların, önyargı ve hurafeye, dargörüşlülüğe ve geleneğin "elden çıkarılamayan malı"na karşı açılan amansız savaşın; hayat yalnızca Aklın emrine verildiğinde ulaşılması beklenen insani homojenlik yolunda engel olarak görülen *tikelleştirici* otoriteleri diskalifiye etme ve kökünden söküp atmanın; ve eğitmenin ve talimin, terbiyenin, "uygarlaşma"nın, yetiştirmenin ve dönüştürmenin çağıydı. Farklılıkların dönüştürülmesi ve asimilasyonu yoluyla mevcut heterojenliğin yerine yalnızca mü-

11. Jacques Ellul, *Technological Society*, çev. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), s. 273, 280.

kemmel varlıkların yaşadığı *Neue Ordnung* (Yeni Düzen) tesis edilecekti.

Modernlik, insani hedefleri dikkate alındığında, öncelikle ve birincil olarak bir *kültür* işiydi. Bu kültür düşüncesi şunu ima ediyor: İnsanlar kendi başlarına kendi potansiyellerinin hakkını veremezler; bu anlamda yardıma ihtiyaçları var ve dışerksel ajan ve uyarıcılar tarafından itilmeli ve gerekiyorsa da zorlanmalılar. Nitekim kültür işinin tamam olması için farklı fakat birbirlerini tamamlayan kaynak ve stratejilerin kullanılması gerekiyordu. İşte okul, terapi, cezaevi ve genel gözetim/nezaretin hepsi de bu işin vazgeçilmez parçalarıydı. İnsanlar yeni ve muntazam bir dünyaya sokulacaklardı. Bu yoldaki eğitimin vereceği davranış kalıplarını hazmetme *yetisi olmadığı* kabul edilen insanlar patolojik vakalar olarak sınıflandırılıyor ve mümkünse tedavi edilmeleri gerekiyordu. Bu kalıplara uyma *isteği olmayan* kişiler –sapkınlar ya da suçlular gibi– ciddi cezalarla ıslah edilmeliydi. Ve nihayet, tedavi ve ıslaha *tepki vermeyen* (*bağışık olan*) insanlar ise "sağlıklı" ve "normal" insanlardan ayrılmalı, hapis ve tecrit edilmeli ya da olmadı "ortadan kaldırılmalı"ydı. Tabii ki son iki sınıf arasındaki sınır çizgisi (ve öncelikle de bunlarla "başa çıkma"nın iki metodu arasındaki sınır çizgisi; çünkü "sınıflar" düşünülen hareket metotlarının yansımalarından başka bir şey değildi) daima silikti. Doktorlar, psikiyatrlar ve gardiyanlar, *anormal* olduğu konusunda hemfikir oldukları davranışın tedavisinde en yetkili merciin ne olduğu konusunda sürekli çarpışıyorlardı. Belli bir anormalliğin "tıbbi" mi, "zihinsel" mi yoksa "cezai" mi olduğu öteden beri en fazla tartışılan sorundu.

Uygarlığın sınırlarının korunması

Büyük dönüşümün ilk yıllarında biyoloji gerçekçi çabaların sınırlarını temsil ediyordu. Bir vakanın *biyolojik olarak* belirlenmesi demek insanların düzeltme güçlerinin ötesinde kaldığı –belki de ebediyen ama kesinlikle belli bir süre– anlamına geliyordu. "Biyolojik olarak belirlenen" şeyler "eğitim ve ikna yoluyla yapılacak reform-

lara/ıslahata bağışık" ve –en azından mevcut halleriyle– sağlıklı ve normal toplum tarafından özümsenmesini önleyen bir kusuru/sakatlığı olan şeylerdi. Eğer bu kusurun tedavisi bilinmiyorsa geriye kalan tek "çözüm" bu kusurlunun sağlıklılardan sıkıca ayrılmasıydı. [Bu bağlamda] sadece bir –fakat tipik bir– sese kulak vermek gerekirse, "her cinsten güçsüzler, deliler, suçlular ve dekadanlar adaptasyonun ıskartası ve uygarlığın sakatları sayılmalıdır... Bazı insanların üretim yapmadığı ve yıkıcı olduğu bir toplumda koşulsuz bir toplumsal dayanışmayı kabul etmek mümkün değildir".[12] Biyolojik argüman, Helvétius'un özgüvenli "l'education peut tout"sunun (eğitim her şeyi yapar) tam zıt kutbunu tutuyordu. Biyolojinin tam zıddı olan bir şey de, liberalizmin toz pembe düşü/vaadiydi: Herkes, sadece yeniden eğitim yoluyla rasyonel insanların oluşturduğu tek bir toplumda özümsenecekti.

Dolayısıyla biyoloji ta işin başından beri çok tartışmalı ve derin siyasal ve *weltanschauliche* (dünya yorumuna özgü) çekişmelere gebe bir alanı işgal ediyordu. Hızlı değişimden doğan endişeler, modern varoluşun kökünden sökülmüşlüğü ve akışkanlığının getirdiği belirsizlikler ve tam olarak asla başarılamayan ve daima kaçan bir geleceğe doğru yaşamanın beslediği korkular; bütün bunlar, uzmanların ve siyasetçilerin keşfetmeyi ve güvenilir ile güvenilmez, doğru ile sahte, kesinlik ile kuralsız kaderin keyfilikleri arasındaki sınırı korumayı vaat ettikleri bölgede odaklanıyorlardı. Bu durum biyolojiye ve ilgili tekno-bilimlere özel bir statü sağlıyordu: Bu, modernlik projesinin kalbindeki kültürel dönüşümün *alter egosu* statüsüydü; uç müphemliğin mekânı ve aşırı duyguların mıknatısı.

Ancak bu, biyolojinin "özel statüsü"nün nedenlerinden yalnızca biriydi. Bunlardan bir başkası ise modernliğin hiç bitmeyen *ölümlülüğü yapısökümü tabi tutma* çabalarıydı. Ölüm, insani potansiyelin sınırlarının en iyi ve en eski örneği olduğu için, "modernliğin yüzkarası" ve bütün sınırları aşmayı ve insani potansiyeli varsayılan sınırsızlığına taşımayı hedefleyen modernliğe yönelen nihai

12. Charles Féré, aktaran, Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder*, c. 1848-c. 1918 (Cambridge University Press, 1989), s. 32.

meydan okumaydı.[13] Modernliğin bu meydan okumaya cevabı, kişinin hakkında hiçbir şey yapamadığı ölümü –kişinin, en azından ilkesel olarak, düzeltebildiği ya da onarabildiği– pek çok hastalık, patolojik mutasyon ve rahatsızlığa ayırarak parçalamaktı. Bunun sonucu, tek, eşsiz (ve aynı zamanda da uzak) olan ölüm olayının bütün ömrü kaplayan ölüm-önleyici ve ölüm-erteleyici bir dolu edime dağıtılmasıydı. Deyim yerindeyse ölüm hayatı sömürgeleştiriyor ve *ölümle mücadele* –hayatta kalma, kendini-koruma– ise *hayatın anlamı* haline geliyordu. Ölümün kaçınılmazlığının yarattığı *Angst* (kaygı, endişe) bütün bir ömre yayılıyor, bir dizi "ölüm-önleyici" hareketlere dönüştürülüyor ve en küçük bir "anormallik" kokan şeyler karşısında sürekli tetikte yaşanıyordu. Modernliğin bu dev endişe bölgesi de yine biyoloji ve ilgili tekno-bilimler tarafından –ve özellikle de tıp ve psikiyatri tarafından– ele geçiriliyor ve yönetiliyordu.

Daha önce de sözü edildiği gibi Daniel Pick, 19. yüzyıl tıp bilimi ve uygulamalarının gelişiminin en iyi anlaşılabileceği arka planın, bu yüzyıldaki "dejenerasyon paniği" olduğunu söylüyor. Modern yaşam yeni ya da daha önce fark edilmeyen tehditler ve endişeler doğuruyordu. Bunlar, belli bir güvenlik duygusunu yaşatmayacak kadar fazla ve afallatıcıydı. "Normallik" ve "sağlık" alanı, tam olarak anlaşılamayan ve denetlenemeyen güçlerin istilasına her yönden açık, zayıf ve kırılgan görünüyordu. Bu durum, sürekli ve asla dindirilemeyen bir endişenin tam istediği ve koruyucu önlemler için ateşli bir arayışı besleyen bir durumdu. Zaten tehditlerin sonsuz ve bulanık olarak algılanmasının bizzat kendisi, kararsızlık ve belirsizliğin sınırsızlığı ve pusluluğunun bir yansımasından başka bir şey değildi. Bundan dolayı da her yerde hazır ve nazır olan fakat ele geçirilemeyen *dégénérescence* düşüncesi

> asla tam olarak sabit bir aksiyom ya da teoriye indirgenemiyordu... Bunun yerine, beşeri bilimler, kurgusal anlatılar ve sosyo-politik yorumlar arasındaki hareket içinde üretilen, abartılan, tımarlanan ve yeniden

13. Bu konuyu bütünlük içerisinde Mortality, *Immortality, and Other Life Strategies*'de analiz ettim (Cambridge: Polity Press, 1992), böl. 4.

oluşturulan kaygan bir terimdi...

Buradaki önemli nokta dejenerasyonun uygulandığı tek bir kararlı/sabit vakanın olmamasıydı; bunun yerine, kretenizmden alkolizme ve frengiye, çiftçilerden kentli işçi sınıfına, burjuvaziden aristokrasiye, delilikten hırsızlığa, bireyden kalabalığa, anarşizmden feminizme, nüfus azalmasından nüfus artışına dek... fantastik bir ilgi ve nesneler yelpazesine uygulanıyordu...

[Dejenerasyon] görünmezliği ve her yerde hazır ve nazırlığı çağrıştırıyordu... Bu, uygarlık ve ilerlemenin yerle bir edilmesi tehdidinde bulunan, görünür kimliğin bütün sınırlarını gasp edecek bir süreçti.[14]

Biyolojik bilimlerle teknolojilerin sabitlendiği bu iki ilintili fakat farklı söylem ve uygulama alanı, bu bilimlerin ve teknolojilerin doğurduğu, güdülediği ve gözetlediği ve birbirini tamamlayan iki stratejiye ağırlık vermede güç birliğine gittiler. Birincisi *sağlığın* artırılması, öteki ise *hastalığın* yok edilmesiydi.

[Böylece] "normalliğin" ve sağlığın korunması herkesin kaygısı oldu ve herkesin ödevine dönüştü. Sağlık "öylece orada" değildi; katı kurallara göre ve doğru araçların yardımıyla inşa edilmeli ve her gün yeniden üretilmeliydi. Yaşam seçimleri –en azından seçim yapabilen becerikliler için– tıp uzmanlarınca tıbbileştirilmeli, önseçim yapılmalı ve gözlenmeli/denetlenmeliydi. Ölümün canlı organizmaya sızdığı pek çok deliğin kapatılması ve mühürlenmesi kişisel bir ödevdi; günlük olarak ve kişisel yaşamın devamlılığı yoluyla icra edilecek bir ödev. Bu ödevin icrası sıkıca uy(g)ulan(an) bedensel bir rejim –düzenli bir egzersiz, dengeli bir diyet, günlük ve yıllık olarak dikkatle izlenen bir faaliyet ritmi ve sürekli artan bir yasaklar ve "yapılamazlar" listesi– biçimini alıyordu.

Bedenin kendisi de bir teknoloji nesnesine dönüştü. Artık bedenin sahibi aynı anda hem bir müdür, hem bir denetçi hem de bir operatördü ve tıp kendisine bu işlevleri yürütmek için gereken çok girift teknolojik ürünleri sunuyordu. Lion Tiger, Alan Gutmacher Institute tarafından ABD'de yapılan bir araştırmanın verilerini örnek vererek, bütün bu süreci "bedenin sanayileştirilmesi" olarak adlandırıyordu: 36,5 milyon doğurgan kadından 11,6 milyonu kı-

14. Pick, *Faces of Degeneration*, s. 7, 15, 10.

sırlaştırılmıştı, 10 milyonu doğum kontrol hapı, 2,3 milyonu rahim-içi araç kullanıyordu, yaklaşık 5 milyonunun partneri kondom kullanıyordu, 1,9 milyonu diyaframdan faydalanıyor ve 1,5 milyonu da sperm öldürücü ilaçlar kullanıyordu. Kişinin bedeni üzerindeki denetim ve bedeninin hareketlerini yönlendirme özgürlüğü, teknolojiye ve sunduğu ürünlere bağımlılığın artması ile eşzamanlıydı. Bireysel güç, uzman denetimine bağımlılık ve teknoloji ürünlerini kullanma zorunluluğu ile yakından ilişkiliydi. Artık bedenin sahibi kendisini, her geçen gün biraz daha fazla, tıp otoritelerinin kendi denetimine verdikleri makine parçasını gözetlemekle görevlendirdiği bir ustabaşı olarak hissediyordu. Sağlık kaygıları, özgüven ile apaçık yetersizlik ve acizlik duygusunun müphem bir karışımını açığa çıkarıyordu. Bilim adamları, diyor Tiger, "insanları, kabaca ifade etmek gerekirse, fizyolojinin görece pasif parçaları olarak görüyorlar..."[16] İlginç bir paradoks olarak, kendilerini böyle sunan görüşü kabul eden ve içselleştiren insanlar bu içselleştirmeyi kendi kaderlerinin aktif denetleyicileri olarak özgürleşmelerinin işareti sayıyordu.

Hastalığa ya da, kuşatıcı ve korkutucu "dejenerasyon" tanımlaması düşünüldüğünde, ele geçmez ve yaygın olan bedenin bu kötü durumuna karşı açılan savaş, sağlık-inşası ve hıfzıssıhhanın vazgeçilmez bir tamamlayıcı öğesiydi. Tıbbın ayırdığı, adlandırdığı ve sınıflandırdığı sayısız hastalık, ölümün ilerleyen ordusunun öncü akınlarıydı. Eğer bu yenilmez ordu küçük küçük parçalara ayrılırsa o zaman kişi bunlarla teker teker savaşabilirdi. Bunlar daima dışarıdan –etkilenen organizmanın dışından, bu organizmanın "normal durumu"nun dışarısından– geliyordu. Tıp, her bir hastalığın kendi *sebebi* olduğunu, dolayısıyla da bu tekil ve alt edilebilir sebebin belirlenmesi ve yok edilmesi yoluyla her bir hastalıkla mücadele edilebileceğini (ve, umulur ki, başa çıkılabileceğini) göstermeye kararlıydı.

Böyle tanımlanan bir tehdide karşı başvurulacak olan strateji de hiç kuşkusuz çok bildik ve dış bir düşmana karşı sonsuz mücadele-

15. Lion Tiger, *The Manufacture of Evil: Ethics, Evolution and the Industrial System* (New York: Harper & Row, 1987), s. 219.
16. Tiger, *The Manufacture of Evil*, s. 10.

de denenen bir stratejiydi: Bu, hendekler kazarak, duvarlar ve kuleler dikerek, sınırları silahlarla koruyarak ve dikkatli gözlemcilerle çevirerek düşmanın uzak tutulduğu zorla ayırma/tecrit stratejisiydi. Böyle bir stratejinin uygulanabilmesi için yapılması gereken şey, düşmanın kolaylıkla tanınması için, onu tanımlamak, ayrıntılarıyla tarif etmek ya da damgalamak; ondan sonra da tecrit etmek, onunla teması yasaklamak ve en iyisi düşmanı asla ulaşılamayacak bir yere atmaktı. Bu strateji uygulandığında –tedricen ve çoğunlukla algılanamayacak küçük adımlarla– varılacak nokta, "hastalık taşıyıcıları"nın ve özellikle de tedavisi olmayan hastalıkları taşıyanların belirlenmesi ve damgalanmasıydı. Sander Gilman'ın işaret ettiği gibi, Öteki "hem hasta hem de hastalık bulaştırıcı, hem zarar görmüş hem de zarar verici" idi.[17] Stephan L. Chorover'in bu stratejinin iç mantığı üzerine yaptığı uzun ve kapsamlı bir araştırmanın ardından söylediği gibi, bu, üzerinde "katliamın mazeretlerinin nihai olarak inşa edildiği" "sosyo-biyolojik çatı" idi. Bu çatı "Nasyonal Sosyalizm henüz bir gerçeklik olmadan çok önce bilim adına kurulmuştu". "Nazilerin soykırım programı, Yahudilerle özel hiçbir ilgisi olmayan ve" –ABD, İngiltere ve modern dünyanın bütün öteki bölgelerinde olduğu gibi– "Üçüncü Reich döneminden çok önceleri Almanya'da büyük ölçüde filizlenen sosyo-biyolojik düşüncelerin ve nesil ıslah kuramlarının mantıksal bir uzantısıydı".[18]

17. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca: Cornell University press, 1985), s. 130.

18. Stephan L. Chorover, *From Genesis to Genocide: The Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979), s. 109, 80-1. Klaus Dörner öğretici çalışması *Tödliche Mitleid: zur Frage der Unetraglichkeit des Lebens, oder: Die Soziale Frage: Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung – heute und morgen*'de (Gütersloh: Jakob van Hoddis, 1993) şuna işaret ediyor: Modern toplum kusurluluğu ve performans düşüklüğü safralarından kurtulmak isterken kendisini sürekli olarak "die Tüchtigen und die Minderwertigen" olarak bölüyor ve yeniden bölüyor; buradaki ikinciler, görünür hiçbir işlevi olmayan ve dolayısıyla da topluma yalnızca giderilecek bir "toplumsal sorun" olarak girebilen düşük performanslılardı. Naziler de, diyor Dörner, "tıpkı öteki vatandaşlar gibi sürekli kendi sorunlarına çözümler arayan" (s. 13) *Bürger*'di. "Toplumsal sorun" üzerine çevrildiği zaman gözler, Primo Levi'nin çok iyi tanımlamasıyla "Pannwitz bakışı"na dönüşüyordu: "Bu şey, yok edilmesi kesinlikle iyi olacak bir türe aittir." (s. 9).

Hastalık taşıyıcıları; tedavi edilemeyenler; sakatlar; ölümün somut biçimde vücut bulduğu şeyler, rasyonel düzene giden yoldaki engeller ve mükemmel armoninin parlaması için dünya yüzünden silinmesi gereken lekeler. *Unwertes Leben* (değersiz hayat); kendini geliştirme ve mükemmelleşme mücadelesi veren bir topluma görünür hiçbir faydası olmayan hayatlar. Bunları yok etmek bir kurtulma deneyimidir; ve bu, yıkıcı değil *yapıcı* bir edim, ulusun sağlığı ve fitness'i kutsal davasına yapılan bir hizmettir. Hastalık taşıyıcılarını yok etmek ölümün kendisini öldürmek gibiydi. Raoul Hilberg'in tanımlama ile başlayıp ayırma, tecrit ve sürgünle devam ederek soykırımla biten meşhur mantık zinciri acaba bakteri, virüs ve pis maddeler kılığındaki ölümlere karşı savaşma ritüellerinde sürekli denenen bir zincir değil mi? Kişi "pis yerler"den ve "zararlı maddeler"den uzak durmalıdır. Hijyen bilincinin ana kaygısı, tehlike ile bedensel temastan kaçınma konusundaki bulaşıcı büyüdür. Hijyen çeşitli ayırma araçlarıyla sağlanıyor: süpürgeler, fırçalar, spatulalar, sabunlar, temizleme spreyleri, deterjanlar ve diğer yandan ise kamp duvarları ya da dikenli teller, temiz olmayanlar ve kirletenler için ayrılan karantina bölgeleri, gettolar (ve Cyclon gazı). Robert Proctor'ın işaret ettiği gibi,

> [aslında] ırksal hijyeni (ilk olarak) *icat edenler* büyük ölçüde tıpçılardı. Naziler iktidara gelmeden çok önce Almanya üniversitelerinde *Rassenhygiene* ve *Rassenkunde* (Irk Sağlığı ve Irk Bilgisi) konusunda önemli enstitüler ve dersler açıldı. Ve 1932'ye gelindiğinde artık ırksal hijyenin Alman tıp camiasında bilimsel bir ortodoksi olduğu rahatlıkla söylenebilirdi.[19]

Bilinen nedenlerden dolayı Almanya örneği, öteki Avrupa ülkelerinde ve bunların uzak diyarlarda, temiz olmadıkları ve kirletici oldukları için imhası düşünülen ırklar arasında ileri karakol kurdukları yerlerde bununla yakın paralellikleri olan gelişmelere göre çok daha fazla popülerlik kazandı ve üzerinde çok daha fazla çalışıldı. Daniel Pick'in uyardığı gibi, araştırma sahasındaki, siyasal olarak

19. Robert Proctor, *Racial Hygiene: Medicine under Nazis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 38.

yönlendirilen dengesizlik "Avrupa'nın geri kalan kısmı hakkındaki algılarımız üzerinde yersiz ölçüde rahatlatıcı ve hatta uyuşturucu bir etki yaratabilir". Gerçekten de aslında Fransa ya da İngiltere'de durum da pek farklı değildi. Buradaki dengeyi yeniden kurmak için elinden geleni yapan Pick şu sonuca varıyor: 1939-45'teki olaylar "Victoria ve Edward dönemi edebiyatlarındaki ilerleme ve gerileme/çöküş, suç ve toplumsal patoloji konusundaki netameli şeylerin realizasyonu ve berrak bir delili olarak ortaya çıkabilir".[20]

Genel modernlik projesinde biyolojiye ve bunun doğurduğu tekno-bilime biçilen rol, toplumsal kendini geliştirme yolunda atılan pragmatik, değerli, ahlâken nötr ve yaratıcı bir adım olarak yürütülen bir katliamı doğurabilir ya da doğurmayabilirdi. Ancak böyle bir sonucun olabilirliğinin kökeninde bu rol yatmaktaydı; yani, modern zihniyetin ve insan varoluşu hakkındaki modern kalıbın tanımladığı (ve icrasını körüklediği) bu rol. Modernliğin kendine has özellikleri arasında bu olabilirlikte en büyük sorumluluk payı, insanlar (yani, armoni krallığına uygun insanlar) için mükemmel ve armonili bir dünya yaratma dürtüsünün ve –zaman, kaynaklar ve irade olduğu takdirde– bunun pekâlâ gerçekleştirilebileceği özgüveninindi. İşte bu rüya ve inanç bağlamında biyoloji, özellikle de bunun biyo-teknolojik uzantısı toplumun kendi kendisini aşma ve mükemmelleştirme çabalarına katkı yapmaya çağrıldı. Ve bunun meşum gücü bu bağlamda su yüzüne çıktı.

Özelleştirilen sınır denetimi

Bugünün, kimi gözlemcilerin "postmodern" kimilerinin ise "geç modern" dediği dünyasında rasyonel olarak kusursuz ve estetik anlamda mükemmel bir düzen rüyaları artık moda değil. Artık bunu yaratmaya yetecek istek ve potansiyele sahip güçler ortalıkta görünmüyor. Ve bir yandan bu hedefe ulaşılabileceğine inananların sayısı çok azalırken buna ulaşmanın hayırlı sonuçlar getireceğine olan inanç da uçup gitti. [Peki] bu, bu öldürücü zehrin biyolojik tekno-bilimden çekildiği anlamına mı geliyor? Ve artık biz zehir

20. Pick, *Faces of Degeneration*, s. 31, 239.

korkusu olmadan bu tekno-bilimin bize sunacağı cömert armağanların keyfini çıkarabilir miyiz? Bu tıp uzmanlarının pençesinde –bu pençeler ne denli sıkı olursa olsun– güvende miyiz? Bana göre, biyolojik tekno-bilimin postmodern dünya bağlamında aldığı pozisyon eski modern bağlamdakinden daha güven verici değildir. Bu bize rahatlatacak çok az şey sunuyor. Evet eski bazı tehlikeler gitti ya da en azından daha da uzaklaştı. Fakat bunların yerine yenileri kuruldu.

Baskıcı, her şeyi bilen ve her yerde hazır ve nazır olan Devlet ortadan kalkıyor olabilir. Fakat baskının kendisi aynı kaderi paylaşmıyor. Modern saplantılar yalnızca dağıldı; ya da, denebilir ki, bunlar "özelleştirildi" ve bunların doğurduğu gerilimlerle mücadele de kendi-işini-kendin-gör araçlarına devredildi. Tepede, güçlerin bulunabileceği yerlerde modern aşkınlık ruhu yok oldu ve yerini endişeli ve gözü arkada kriz-yönetimi ve boşluk-doldurma aldı. Burada insanlar, bireyler olarak, kendi kendilerini inşa ve yeniden inşa zorunluluğu ve dün toparlayabildikleri şeyleri bugün aşma yoluyla kendi kimliklerini oluşturma ödevi ile karşı karşıya kaldılar. Dev devlet bahçesi sayısız küçük hisseye bölündü. Eskiden devletin normatif coşkusu sayesinde ve devletin polis gücünün denetiminde yerleştirilen evrensel yasalar yoluyla yoğunlaştırılmış ve konsantre bir biçimde yapılan şeyler bugün artık ticari şirketler, yarı-kabilesel gruplar ya da bireylerin kendileri tarafından eşgüdümsüz biçimde yapılıyor. Bugün biz –tıpkı eskiden olduğu gibi– yine rasyonalite için çalışıyoruz fakat bugünkü rasyonalite artık mikro-rasyonalitedir (ya da, daha doğrusu, genellikle çatışan, çelişen amaçlara sahip, kaynaşmayı ya da hatta uzlaşmayı reddeden mikro-rasyonalitelerdir) ve bunlar "bütünsel anlamda irrasyonalite üretmek"ten başka bir şey yapamıyor.[21] Yine eskiden olduğu gibi, hijyen –yani "zararlı maddeler"i belirleme ve ayırma– kaygımız bütün derinliğiyle de-

21. Willem H. Vanderburg, "Political Imagination in a Technological Age", *Democratic Theory and Technological Society*, der. Richard B. Day, Ronald Beiner ve Joseph Masciulli (Armonk, NY: M. E. Sahrpe, 1988), s. 9.
John Law'un zekice gözlemlediği gibi, "toplumsal düzen sorununun yerini bugün çoğul sosyo-teknik düzenleme süreçleri kaygısı almış bulunuyor"; fakat "gözetleme, anlam yaratma ve denetimdeki dönüşümlü modern proje" hâlâ gücünü koruyor (*Organizing Modernity* (Oxford: Blackwell, 1994), s. 2).

vam ediyor; fakat bugünkü çabalarımız o denli dağınık ve çelişkili istikametleri hedefliyor ki, bazılarımızın hijyenik başarıları başka bazılarımız tarafından yeni zehir ve tehlikelerin üretimi olarak görülebiliyor. Yaşadığımız postmodern dünyada, modern zihniyet, emredici biçimde tanımlanan herkesin kabul ettiği evrensel hakikat hedefinin sunduğu koordinatlardan kayıyor. Bugün artık bu zihniyet, temellerinden, meşruiyetinden ya da amacından emin olmayan bir zihniyettir. Bu, yalnızca tuhaf, dönek ve değişken hareketleri körükleyerek aslında fethetmeye niyetlendiği ve ağzına kadar zaten dolu olan belirsizlik havuzunu iyice kabartan bir zihniyettir.

Yüzyılımızın en büyük ahlâk felsefecilerinden biri olan Hans Jonas bunu şu şekilde ifade ediyor:

> Bugün normların düzenlemesi gereken güçleri bize kazandıran bu aynı hareket... zorunlu bir parçası olarak, normların türetilebildiği temelleri yıkıyor... Bugün biz, kadiri mutlaklığın boşlukla ve en büyük kapasitenin en az bilgiyle eşleştiği bir nihilizmin çıplaklığında titriyoruz.[22]

Ulrich Beck ise aynı açmazı bütün canlılığı ile fakat daha veciz bir biçimde ifade ediyordu: "Wir sind die Zeit mit der kleinstmöglichen Ursache und der größtmöglichen Zerstörung.""[23] "Biz", ortodoks modern devletin, özlemlerini yeniden bir bütünlüğe sokmaya çalıştığı bir kolektivite değil, satın alınabilir uzman hizmetlerinin ve uzmanların yazdığı öz-yardım kitaplarının ellerine bırakılmış bireylerden oluşan bir koleksiyondur. "Bir kapitalist yatırım analoğunda birey, değeri" uzman rehberliğindeki terapi ya da öz-terapiye "para ve zaman yatırımıyla geliştirilebilen *nevi şahsına münhasır* bir girişimdir".[24]

Modernlik ta başından beri araçların amaçlardan çok olması, kabiliyet ve kaynakların daima hedeflerin önünde gitmesi ve sürekli kendilerinin kullanım alanlarını araması demekti. Ancak içinde

22. Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974), s. 19.
* (Alm.) Elimizdeki küçüklü büyüklü imkânlarla zamanı yok ettik. (ç.n.)
23. Ulrich Beck, *Gegengifte: die organisierte Unverantwortlichkeit* (Frankfurt on Main: Suhrkamp, 1988), s. 14.
24. Tiger, *The Manufacture of Evil*, s. 137.

yaşadığımız postmodern dönemde araçlar sadece hedeflerden boşalan alanda kalan güçlerle ilgilidir. Emredici biçimde tanımlanan/belirlenen ödevlerin kısıtlamalarından en sonunda kurtulan araçlar bugün artık amaçsız –ve sadece çekişen laboratuvarlar, uzman koltukları, araştırma ekipleri ve bilgi tüccarları ağında oluşan momentuma tabi olarak– gelişebiliyor.

> En iyi imge [diye yazıyor Cornelius Castoriadis], Doğa Ana'ya karşı yapılan 1. Dünya Savaşı usulü bir hendek savaşı imgesidir. Bütün bir cephede sürekli olarak makineli silahlar patlatılıyor fakat ne zaman bir gedik açılsa dev taburlar harekete geçiriliyor; doğabilecek bütün atılımlardan faydalanılıyor fakat bu herhangi genel bir strateji olmadan yapılıyor... [Gerçekten de,] eğer siz nereye gitmek istediğinizi bilmiyorsanız yolun birini öbürüne nasıl tercih edeceksiniz ve bunu neye dayanarak yapacaksınız? Acaba bugünkü tekno-bilim savunucularından hangisi gerçekten nereye gitmek istediklerini biliyor ki?

Dolayısıyla da biz "kütlesi ve hızı sürekli artan ve hiçbir elin denetiminde olmayan bir çekiç" karşısında zor durumda kalıyoruz.[25]

"Biz", tekrar etmek gerekirse, hepsi ayrı ayrı kendileri üzerinde titreyen, kendi bedenlerine özen gösteren, zaten oldukları halden daima dışarıya taşan eşsiz "gerçek potansiyel"lerine bırakıldıklarında kendi eşsiz kişiliklerini biçimlendiren insanlardan oluşan [ve aralarındaki bağ] gevşek bir topluluktur; ve bunlar, umutsuzca, hiçbirinin kendi başlarına başa çıkamayacağı bütün bu afallatıcı yükümlülükleri nasıl taşıyacakları konusunda güvenilir bir otorite arı-

25. Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, der. David Ames Curtis (Oxford University Press, 1991), s. 250, 249, 259. Tödliche Mitleid'ın üçüncü baskısına (1993) eklediği yorumlarda (s. 129 ve ilerisi) Klaus Dörner, Almanya'daki "Bio-etik Hareket" ile "Deutscher Gesselschaft für humanes Sterben"i, bir zamanlar baskıcı devletin izlediği görüşleri, kendi-işini-kendin-gör usulü ile (ve tabii uzmanların yardımıyla) bireyler tarafından gönüllü olarak ve memnuniyetle üstlenilen ve icra edilen ödevlere dönüştürme çabaları olarak sunuyor. "İstendiğinde ölmek" ya da "isteyerek kürtaj" yoluyla yaşlılardaki zayıflık, istenmeyen çocuklar ya da tercih edilmeyen insani özellikler gibi "toplumsal sorunlar"ın hakkından gelmek genellikle hem "bireyin özgürleşmesi" hem de bireyin ödevi olarak görülüyor. W. Wolfensberger buna –aynı adlı kitabında– *Das neue Genozid an den Alten, Benachteiligen und Behinderten* (Gütersloh: Jakob van Hoddis, 1991) diyordu.

yor. Bu potansiyeller daha önce hiç olmadıkları kadar *küresel*dir fakat bunların gerçekleştirilmesi *bireysel* inisiyatife bırakılıyor. [Yani] tür genelinde sonuçlar üreten araçlar (Castoriadis'in belirttiği gibi, "barut hidrojen bombası için neyse" antraks/şarbon da "gen mühendisliği için odur") özel olarak belirlenen amaçlara göre kullanılacaktır.

Hiçbir şey, modernlik projesinin esas ilkelerinin elinden asırlık otoritelerini alamadı. Eskiden olduğu gibi bugün de insan doğası, kimliği ve kaderi üzerindeki "rasyonel egemenlik" ve hayatın yapay, tasarlanmış, gözetlenen ve dönüşümlü olarak geliştirilen rasyonalitesi metaforunun rehinesiyiz. Ancak bugün türün korkunç rüyası küçük özel kâbuslar halinde bölünüyor ve tamamen rasyonelleştirilmiş dünyada insanın mutluluğu vaadi, bireysel yaşamın küçük "rasyonelleşmeleri" yoluyla tek başına fakat sorumlu biçimde bir mutluluk kovalamacasına dönüşüyor. Mutluluk yavaş geldiği için ve geldiği zaman da ne kadar kalacağından asla emin olunamadığı için bu kovalamaca asla bitmiyor ve daima kovalanacak yepyeni hedefler istiyor. [İşte] bugün biyoloji esinli tekno-bilimlerin düzeneğini sağlayan şey, çok daha fazla ve çekici böyle hedefler yaratma işlevidir.

Jonathan Raban'm çağdaş kent yaşamı hakkındaki zeki ve kavrayıcı keşfine kulak verelim:

> Bu gözden kaybolan benlik arayışında fiziksel beden merkezi bir simge oluyor; mide, bağırsaklar ve üreme organlarına, kıymetli benliğin taşındığı damarlar olarak büyük değer veriliyor.
> [Raban, çok satan "makro-biyotik" kutsal kitaplardan birinde şu ifadeyi buluyor: "Mutfak, hayatın yaratıldığı stüdyodur... Ve hayatınızın resmini yapacak tek sanatçı sizsiniz".] Okuyucuları, kendilerini, yin ve yang yiyeceklerin armonili ve dengeli miktarlarla midelerini besleyen fırınlarla yaratıyor... Tıpkı bütün fanatikler gibi ciddi, narsisist ve korkunç derecede ihtiyatlı olan bunlar örtük şiddetle doludur; [bir şeyleri] dışladıkları ve kınadıkları zaman bunu zil sesi tizliğinde yapıyorlar... Kendilerini ustaca eğitmede minyatür sanatçıları gibiler.[26]

26. Jonathan Raban, *Soft City* (Londra: Collins Harvill, 1988), s. 174-5.

Daha önce de söylendiği gibi, Amerika'daki en çok satanlar listelerinin tamamında iki tür kitap bol miktarda bulunabilir: yemek kitapları ve diyet kitapları. Ve bütün moda listelerinde de bir etkinlik daima üst sıralardadır: beden egzersizi; ister jogging ister aerobik, ister yoga ister maraton koşusu olsun. Beden konusundaki özen, zamanımızın en imrenilen eğlencesi ve en gözde takıntısı oldu. Sağlıklı beslenme ve ilaçlar, egzersiz aygıtları ve aile sağlığı ve fitness üzerindeki "kendini eğit" kitaplarından akıl almaz paralar kazanılıyor. Bedensel bakımdaki en son modayı takip etmek ve sağlık konusundaki en son panikten kaçmak, yüksek kültürün ve yüce zevkin alameti farikası ve kişinin hiç bitmeyen kendisini inşa çabalarının olmazsa olmaz koşuludur. Burada özgürlükle bağımlılık ve hürriyetle kölelik birbirine giriyor. Bugün hepimiz biyo-tekno-bilimin bağımlılarıyız. Bağımlı olmayan çok az sayıdaki insanlar ise dışlanma, cehaletle suçlanma ve –Tifolu Mary'nin postmodern kaderdaşları olarak olmasa bile– sapkınlar olarak damgalanma riski taşıyor.

Ancak biyolojinin ve ilgili tekno-bilimin toplumsal rolü ve etkisindeki tek değişiklik bu değildir. Bunların etkisi özel yaşamın sömürgeleştirilmesi ile sona ermedi. Bugünkü siyasetin çoğu bu beden saplantısının bir uzantısından başka bir şey değildir; "başka araçlarla yapılan bir bedensel bakım", özelleştirilmiş sağlık konularının yeniden kolektifleştirilmesi çabası. Eğer bugün hayat ve sağlığı tehdit eden sayısız tehlikeden ürken bireyler ortak hareket için güç birliğine gidiyorlarsa bu, genellikle, kendilerini birey olarak tehdit eden ve fakat bireysel çabalarla yenilemeyecek kadar büyük güçlü bir tehlikeyi bertaraf etme amacına yönelik oluyor. Bu durumda ortak hareket, "konsolide sağlık tehlikeleri"ne karşı bir mücadeledir. Konsolidasyon, genellikle, yaygın ve her tarafı kuşatan *Ölüm-dehşeti*'nin (*Deathfright*) "rasyonel nedenleri" olarak görünürdeki suçluların –örneğin, suyu ya da havayı öteki şirketlerden daha fazla kirleten bir şirketin, iklim dengesinin bozulmasına yol açanların ya da hayırsever Doğa Ana'ya zarar verenlerin– görülmesidir. Ya da, yabancı görünüşleri ya da tuhaf alışkanlıkları yüzünden çevrede "Dikkat Tehlike" işareti ile damgalanacak bir insan sı-

nıfının. Bunlar, tıpkı ölümün varsayılan nedenleri olan yabancılar, "yabancı bedenler" ya da –tam da simgeledikleri ölümün kaçamak nedenleri gibi daimi bir yuvaları olmayan, sürekli yolda olan aylaklar olarak– gezginler; ve genellikle de aynı anda *hem* yabancı *hem de* serseri olanlardır. Kir, pislik ve kokuşma konusundaki popüler korkular en çok da Çingeneler üzerinde yoğunlaşıyor. Çingeneler bütün ulusal sınırları aştıkları için popüler öfkeler birbirlerini ve kendi kendilerini besliyor. Çingenelerin her yerde hazır ve nazır oluşları *ölüm-dehşetinin* evrenselliğinde yankı buluyor...

Tanımlamak, ayırmak ve sürmek (yani, sürgün etmek ya da yok etmek); bu klasik silsile, sağlık korkusunun körüklediği neredeyse bütün siyasetlerin stratejisini belirliyor. "Konsolide sağlık tehlikesi" karşısındaki mücadele etrafında, son derece öfkeli ve militan, tedirgin ve hırçın, temellerinin zayıflığı karşısında çok gergin ve endişeli siyasal hareketler ortaya çıkıyor. Ve bunların, korkunun körüklediği kolektif ayakta kalma gayretinden ve gerçekliğe kendi damgalarını vurma yönündeki gösterişçi yaramazlıklarından başka bir şeyleri yoktur. Bundan dolayı da bunların aktivistleri toplumun en güven(ce)siz, büyük ölçüde marjinal ve "kopuk" öğeleri arasından çıkacaktır; yani, deyim yerindeyse, zaten *toplumsal* ölüm tehdidi altında olan ve normal koşullar altında kendilerinden esirgenen bir kimlik özlemi ile en fazla ezilen kişiler arasından. Ancak toplamları ne kadar az olursa olsun bunlar daha büyük bir ordunun öncü kuvvetleri olarak hareket ediyorlar. Belirlenen ölüm taşıyıcılarında cisimleşen korkuların ritüel olarak öldürülmesi ya da rezil edilmesi işini görürken toplumdaki ortak ölüm dehşetini boşaltıyor ve toplumun bütün katmanlarında biriken buğunun çıkarılacağı bir delik açıyorlar.

Ve tabii bir de çağdaş biyolojik tekno-bilimin, öteki insanların bedenlerinin biçimlendirilmesi ve kalıba sokulması için bireylerin eline verdiği olağanüstü araçlar var. Dünyanın içinde bulunduğumuz bölgesinde şöyle bir varsayım var ve bu çok az sorgulanıyor: Çocuklar annelerinin karınlarındayken annelerinin bedenlerinin uzantılarıdır ve beden de bütün parçaları ve uzantıları ile özel mülkiyettir. Dolayısıyla da, annenin bedeninin bu parçasını isteyip is-

temediğine kendisinin karar verme hakkının olduğuna inanılıyor. (Tıpkı bu kadının vücudundaki "yağlı kısımları" eritmekte özgür olduğu gibi.) Aynı şekilde ebeveynler, nasıl bir çocuk dünyaya getirmek istediğine (ya da, tabii, *istemediğine*) karar verme haklarının olduğunu düşünüyor; ve bugün artık gen mühendisliği de bunlara kendi tercihleri doğrultusunda hareket etmeleri yolunda tamamen yeni ve eşsiz bir fırsat sunuyor.

Bu yeni durum, en azından teorik anlamda, birbirini tamamlayan iki olabilirlik yaratıyor. Birincisi, çocuklarını "ısmarlama" lüksüne sahip olan azınlığa açıktır. Bunlar yakın bir gelecekte uzun ve değişik bir gen mönüsünden kendi tercih karışımlarını seçecekler ve doktorlar da –gerekirse bir tüpte– bu ısmarlama bebeklerin yapımına göz-kulak olacaklar.

Öteki olanak ise, tıbbın jet sosyeteye sunduğu araç ve kaynaklardan bireysel olarak yoksun olan çoğunluğa açıktır. Tıpkı diğer konularda olduğu gibi, seçkinlerin bireysel başarıları, kitle siyasetinin kolektif gayri şahsiliğinde kopyalanacak –eritilecek ve sulandırılacak– tır. (Tıpkı seçkinlerin bireysel ölümsüzlük için verdiği mücadelenin, ulusun ölümsüzlüğünü temin için düşünülen kitlesel şovenizmin bozucu aynasında yansıtıldığı gibi.) Ulusal sağlık kurumlarını ulusu müstakbel ve muhtemel bütün rastlantısal kirlenmelerden kurtarmaya zorlama yolunda siyasal bir baskı ve ulusun istediği doğrultuda yasama yapmak için sıraya giren siyasal partiler beklenebilir.

Bugün biz planlanmamış olanı –hem de "sınırdışı" ve önlenemeyen anlamındaki ve daha önce biyolojik olarak tanımlanan planlanmamış şeyler de dahil– önleme araçlarına sahip olduğumuz için bedensel sakatlık ya da sadece anormallik olarak tanımlanan her şey pekâlâ suçsallaştırılabilirken bunlarla mücadeledeki mevcut uygulamaların envanteri artan bir hızla fazlalaştıkça sakatlıklar ve anormalliklerin listesi önü alınamaz biçimde genişleyecektir. Tanımlanabilen her şey değiştirilebilir. Eskiden kaderin sonucu olan şey artık bir seçim olacaktır. Ve kabul etmek gerekir ki, seçim meselesi olan bir şey de er ya da geç bir zorlamaya dönüşmeye mahkûmdur. Bugünün çok-kültürlü dünyasında bizler ilk defa olarak

"ırk"ın siyasal bir mit ya da kültürel bir binadan biyolojik gerçekliğe dönüşmesi yolunda gerçek bir olasılıkla karşı karşıya bulunuyoruz; aslında bunun hep böyle olduğu iddia edildi fakat şimdiye dek hiçbir zaman böyle olmamıştı... Bugün biz ilk defa olarak kültürel farklılıkları "doğallaştırma"nın araçlarına sahip oluyoruz; ki bu, Roland Barthes'ın keşfettiği gibi, geçmişte yalnızca mitolojide yapabileceğimiz bir şeydi.

Biyolojik tekno-bilimi şimdiye dek çok iyi bilinen meşum katliam virajına sokan sosyo-politik çerçevenin dağılması ile bazı tehlikeler gündemden çıktı ya da en azından bunların postmodern zamanlarda yinelenmesi olasılığı kalmadı. Ancak yeni zamanlar ve yeni sosyo-politik çerçeveler de yeni –fakat henüz keşfedilmemiş, sadece sezilen– tehlikeler doğuruyor. Bunların doğası hakkındaki bilgisizliğimizden dolayı çok daha meşum olan bu yeni tehlikelerin, Ulrich Beck'in *Risikogesellschaft*'ının birincil riskleri arasında sayılması gerekiyor. Geleceğin siyasal gündemini muhtemelen bunların gerçekliğe dönüşmesinin nasıl önleneceği sorusu belirleyecektir. Eğer bu gündemi bu soru belirlemezse o zaman belirlenecek bir gelecek hiç olmayabilir; ya da, daha doğrusu, bunu belirleyebilecek insanlar olmayabilir.

B. IRKÇILIK, IRKÇILIK KARŞITLIĞI VE AHLÂKİ İLERLEME

Claude Lévi-Strauss, tüm zamanların en güzel ve çarpıcı antropoloji çalışmalarından biri olan *Tristes tropiques*'te,[1] "ilkel" toplumların tehlike taşıyan yabancılarla mücadelede bizim bugün uyguladığımız ve normal ve "uygar" varsaydığımız stratejiden farklı (tabii illa da aşağı değil) bir strateji kullandıklarını söylüyordu. Bunlarınki *antropofajik* strateji idi: Bunlar, kuvvetli ve gizemli güçler taşıyan yabancıları yiyor, yutuyor ve hazmediyorlardı (*biyolojik olarak* özümsüyorlardı); belki de bunu yaparken bunların güçlerini

1. Paris: Plon, 1955; bkz.bölüm 38; kitabın John Russell'ın yaptığı İngilizce çevirisi *A World on the Wane* (Londra: Hutchinson, 1961) olarak yayınlandı.

özümseyerek kendi güçleri yapmayı umuyorlardı. Bizimki ise tam tersi olan *antropoemik* (Yunanca εμειν, "kusmak"tan) bir stratejidir. Biz tehlike taşıyıcılarını dışarıya –ve düzenli yaşamın yaşandığı bölgenin dışına– atıyoruz. Bunları –ya sürgün ederek ya da asla kaçamayacakları güvenli anklavlarda hapsederek– toplumun dışında tutuyoruz.

Buraya kadar Lévi-Strauss. Ben ise Lévi-Strauss'un tanımladığı stratejik alternatifin, tarihsel olarak birbirini ardıllayan toplum tipleri arasındaki ayrımı vurgulamaktan çok bizimki de dahil olmak üzere bütün toplumlara içkin olduğunu düşünüyorum. [Yani] *fajik* (yutma) ve *emik* (kusma) stratejiler bütün toplumlarda ve her türlü toplumsal örgütlenme düzeyinde birbirine paralel olarak uygulanıyor. Bunların her ikisi de toplumsal uzamlamanın vazgeçilmez mekanizmalarıdır; fakat bunlar tam da eşzamanlı –ve bir çift olarak– uygulandıklarından dolayı etkili oluyorlar. Bu stratejilerin her biri tek başına olduğu zaman biraz istikrarlı bir toplumsal uzam sağlayabilmek için çok fazla ıskarta üretecektir. Halbuki ikisi birlikte olduğu zaman biri diğerinin ıskartasını halledebiliyor ve biri ötekinin maliyet ve yetersizliklerini daha bir dayanılır kılıyor.

Yutma stratejisi *kapsayıcı*, kusma stratejisi ise *dışlayıcı*dır. Birincisi yabancıları içeride "özümserken" ikincisi bunları dışarıya atıyor. İkisi birlikte yabancıları kutuplaştırıyor ve içeri ve dışarı –"yurt" ve "yurtdışı", "biz" ve "onlar"– kutupları arasındaki en bozucu ve rahatsız edici orta alanı temizlemeye kalkışıyorlar. Yaşam koşullarını ve seçimlerini kendilerinin tanımladığı yabancıları gerçek bir "ya o – ya bu" durumuna sokuyorlar: Ya bize uyacaksınız ya da lanetleneceksiniz, ya bizim gibi olun ya da artık gidin, oyunu bizim kurallarımıza göre oynayın ya da oyundan tamamen atılmaya hazır olun. Bu iki strateji yalnızca böyle bir "ya o – ya bu" durumu ile toplumsal uzamı gerçekten denetleme şansını yakalıyor. Dolayısıyla da bunların her ikisi de her toplumsal tahakkümün araç çantasında mevcuttur.

Kabul kuralları, sadece sürme, atma, uzaklaştırma, gönderme ve gözden çıkarma yaptırımları ile tamamlandığında etkin olur; ancak bu yaptırımların bu kurallara uymayı getirmesi için de kabul edilme umudunun canlı tutulması gerekiyor. Tektip eğitim, başarısızları ve itaatsizleri karşılayan "düzeltici kurumlar" tarafından; "yabancı töreler"in kültürel olarak dışlanması ve kötülenmesi kültürel asimilasyonun cazibesi tarafından; milliyetçi misyonerlik "[yabancıları] ülkelerine geri gönderme" ve "etnik temizlik" ihtimali tarafından ve yasal olarak ilan edilen vatandaşların eşitliği de göçmen denetimi ve sürgün kuralları tarafından tamamlanıyor. Tahakkümün ve toplumsal uzamlama üzerindeki denetimin anlamı, yutma ve kusma stratejileri arasından seçim yapma, hangisinin kullanılacağını belirleme ve herhangi bir durumda hangi stratejinin "uygun" olduğuna karar verme kapasitesine sahip olmaktır.

Modern dünyada yabancılar her yere sızmış ve çıkarılamaz durumda bulunuyor. Bunlar, aynı anda hem yaşamın vazgeçilmez bir koşulu (modern yaşamın mümkün olabilmesi için insanların çoğunluğunun, Goffman'ın "sivil dikkatsizlik"inden daha fazlasını görmeyen yabancılar olarak tanımlanması gerekiyor) hem de bu yaşamın doğuştan rahatsızlıklarının en ciddisidir. Sözü edilen stratejilerin hiçbiri bu yabancılar "sorunu"nun –ne bunların doğurduğu endişenin ne de bunların statü ve rollerindeki süreğen müphemliğin– "çözümleri" değildir. Bunlar sadece "sorun"u "denetleme" ve meseleleri geldikleri haliyle "yerleştirme" yollarıdır. Denetimden (toplumsal uzamlamadan) kim sorumlu ise bunlar aporetik yabancılık fenomenini toplumsal tahakküme yeniden yerleştiriyor; tahakkümün düzeyi ve ölçüsü denetimin düzey ve ölçüsünü yansıtıyor.

Ben yabancıların –yani, tanımlanamayan ve belirlenemeyen ötekilerin, ne içeriden ne de dışarıdan olan fakat potansiyel (ve çelişkisel) olarak her ikisi olan ötekilerin– varlığından doğan karmaşık, müphem duyguların *proteofobi* olarak tanımlanmasını öneriyorum. Bu terim, tayin/belirlenmeden sürekli kaçan ve bildik sınıflandırma ağlarını zayıflatan çok-biçimli alotropik fenomenlerin varlı-

ğından doğan korkuya işaret ediyor. Bu korku –Wittgenstein'dan sonra artık– "nasıl devam edileceğini/davranılacağını bilmeme" olarak açıklanabilecek olan yanlış anlama endişesine benziyor. Dolayısıyla proteofobi, kişinin kendisini kaybettiğini, güçsüzleştiğini ve kafasının karıştığını hissettiği durumlardan duyulan hoşnutsuzluğa işaret ediyor. Şurası açık ki, bu tür durumlar toplumsal uzamlamanın bol miktarda ürettiği bir ıskartadır: Biz bazı durumlarda nasıl davranacağımızı bilmiyoruz çünkü "nasıl davranılacağını *bilmemizi*" sağlayan davranış kurallarımız bu durumlarda geçerli olmuyor. Bundan dolayı bizler, tam da zaten toplumsal bir uzamlama yapılmış olduğu için ve dolayısıyla da düzenlenen bu uzamdaki davranışları kendi kurallarımızla sıkıca yönettiğimiz için endişe yaratan durumları ayırıyoruz. Fakat bazı durumlarda bu kuralların hangisinin uygulanacağı açık olmuyor. İşte bu tür durumların tartışmasız en keskini ve acısı (aynı zamanda da en yaygını) yabancılarla karşılaşmadır. Düzenden sorumlu olanların gözünde yabancılar, "toplumsal uzamlama" denen üretken sürecin katı kalıntılarıdır ve bunlar yeniden kullanıma sokma ve ıskarta arıtımı konusunda daimi sorunlar yaratıyor. Ancak sadece tahakküm-kökenli ve destekli miyopluk bu son iki faaliyeti, toplumsal uzamlamanın "pozitif" etkilerinden farklı bir düzeye koyuyor.

Toplumsal uzamın yönetimi proteofobiyi yok etmiyor ve zaten bunu hedeflemiyor da. Proteofobiyi ana kaynağı olarak *kullanıyor* ve isteyerek ya da istemeyerek fakat sürekli olarak stoklarını *yeniden dolduruyor*. Toplumsal uzamlama süreçlerini denetlemek demek, genellikle proteofobinin odağını kaydırmak, proteofobik duyguların yöneldiği nesneleri seçmek ve ondan sonra da bu nesneleri yutma ve kusma stratejilerinin nöbetleşe çalışmalarına bırakmak demektir.

Ahlâki ilerleme?

Birisinin ahlâksızlıkla suçlanabilmesi ve bunun kanıtlanabilmesi için öncelikle o kişinin yenilmesi gerekiyor. Katliam emri veren Nazi liderleri yargılandı, mahkûm edildi ve asıldı; ve bunların ey-

lemleri –ki eğer Almanya savaştan galip çıkmış olsaydı tarih kitaplarında bu eylemleri insani yükselişin hikâyesi olarak okuyacaktık– insanlığa karşı işlenen suçlar olarak sınıflandırıldı. Hüküm –en az kendisini mümkün kılan zafer kadar– garantiydi. Kartlar yeniden karılana ve dolayısıyla da tarihsel hafıza yeni durumlara göre yeniden tanımlanana dek bu hüküm baki kalacaktır. Gün gelip de galipler yenilmedikçe, bunların zalimlikleri ya da bunların yardımcılarının ve himayelerindekilerin zalimlikleri yargılanmayacaktır. Adalet mağlup olana tesir ediyor. Ancak adaletin hikâyesi bugünün galiplerinden başka hiçkimse tarafından anlatılamadığı için dünya daima ahlâksızlığın ve cezalandırılabilirliğin eşanlamlı olduğu ve adaletin dağıtıldığı bir dünya olarak sunuluyor.

Modern dönem katliam üzerine kurulmuştu ve daha fazla katliamla yoluna devam etti. Nasıl olduysa oldu, dünün katliamlarının utancı bugünün katliamcılarına karşı zayıf bir teminat oldu ve ilerici aklın olağanüstü anlam-yaratma birimleri bunu zayıf tutmaya yardım etti. Hélé Béji'nin yakınlarda gözlemlediği gibi, Vietnam Savaşı'ndan sonraki derin rahatsızlık/hoşnutsuzluk, insanları öldürmekten duyulan bir vicdan azabı değil, yenilginin getirdiği yakıcı bir pişmanlıktı". Eğer savaş yenilgiyle sonuçlanmasaydı hiçbir rahatsızlık olmayacaktı. (Hannah Arendt'in işaret ettiği gibi, Alman Güney Afrikası'nda Carl Peters'in işlediği vahşetin, Boer'lerin Hotantu'ları kıyımının ya da Belçika Kralı II. Leopold'un yönetiminde Kongo nüfusunun 20 milyondan 8 milyona düşürülmesinin ardından pek öyle rahatsızlık görülmedi.)[2] Eğer, tıpkı Vietnam'daki aşağılık müdahaleden sonra olduğu gibi, bir rahatsızlık ortaya çıkıyorsa, yenilenin [buradan] çıkardığı ders, [bir dahaki sefer] daha fazla etik bilincine değil daha fazla ve etkin güce gereksiniminin olduğudur. Vietnam'ın yarattığı utanç Amerika'da ahlâki öz-sorgulamadan çok daha fazla yüksek teknoloji savaş araçlarını geliştirdi. Elektronik gözetleme ve hızlı füzelerle bugün artık insanlar cevap

2. Bkz. Hélé Béji, "Le Patrimoine de la cruauté", *Le Débat*, no. 73 (1993), s. 164-5. (Béji burada Hannah Arendt'in emperyalizm çalışmasından alıntılar yapıyor) "Adalet ile adaletsizliğin ortak bir yanı var:" diyor Béji, "her ikisinin uygulanması için de gücün bütün otoritesi gerekiyor." (s. 167) [Nitekim] eğer inandırıcı bir güç gösterisi eşliğinde geliştirilmeseydi modern bilinçte "insanlığa karşı işlenen suç" diye bir nosyon olmayacaktı.

verme şansına sahip olmadan öldürülebiliyor. Artık katiller kurbanlarını görmedikleri ve cesetleri saymak zorunda kalmadıkları (ya da, istedikleri anda da sayabildikleri) mesafelerden öldürüyorlar.

Galipler, muzafferler ya da hüsrana uğrayanlar ahlâki olarak yücelmiyorlar (bunların gösterdiği yüce gönüllülük ahlâki duyguların aniden kabarmasının değil zulmün bolluğunun sonucudur); ancak bunların kurbanları da yücelmiyor. Kurbanlar etik olarak zalimlerden daima üstün değildir. Bunları ahlâki olarak daha iyi yapan ve bu anlamda daha inandırıcı kılan şey, (zayıf olduklarından dolayı) zalim olma fırsatını daha az yakalayabilmeleridir. Ancak bunların kendi mağlubiyetlerinden, hüsrana uğramış zalimlerin çıkardığından farklı dersler çıkarmalarının hiçbir gerekçesi yoktur: Yani, müstakbel felakete karşı teminat etik durum değil, bol ve güçlü silahlardır (ancak ikincisi hiçbir biçimde birincisini dışlamıyor: Birincisi, ikincisinin kazanılması için faydalı bir araç ve ikincisi de birincisi için kırılmaz bir destektir). Vietnam askerleri, sıra kendilerine gelip de Laos ve Kamboçya'yı işgal ettikleri zaman, kendilerine işkence eden Amerikalılardan hiç de geri kalmadıklarını gösterdiler. Nazi idaresi sırasında Hırvat ustaşilerin ve bunların Müslüman gönüllü yardımcılarının işlediği katliam, Sırp kurbanların torunlarını öldürme, tecavüz ve etnik temizlikte çok daha gözü dönmüş yaptı.[3] Soykırımın hatıraları Arap topraklarının İsrailli işgalcilerini daha bir katılaştırdı: Kitlesel tehcir, toplama kampları ve re-

3. "Etnik temizlik" terimi ilk olarak 2 Mayıs 1941'de ustaşi bakan Milan Zaniç tarafından yeni Hırvatistan'ın Sırp, Yahudi ve Çingene nüfusundan "etnik olarak temizlenmesi" yönünde yayımladığı bir kararnamede kullanıldı. (Aynı yönetimin bir başka bakanı olan Andrij Artukoviç ise restoranlara, parklara ve toplu taşıma araçlarına Sırpların, Yahudilerin, Çingenelerin ve köpeklerin girmesini yasaklıyordu.) Teori gerçek oluyor ve Sırplar, Yahudiler ve Çingeneler, Bosnalı Müslüman SS birimlerinin gayretli yardımları ile ustaşi askerleri tarafından toplu kıyıma tabi tutuluyordu. Bugün tutsakları canlı bırakmamaları yönünde emir alan büyük bir paralı asker grubunu da içine alan "Hırvatistan Hukuk Partisi" (HOS) lideri Dobroslav Paraga'nın liderliğindeki hücum kıtaları bu ustaşi geleneğine açıkça sahip çıkıyor... [Nitekim] Sırplar da aynı tarzda cevap verdiler ve bu defa da Mihajloviç'in çetniklerinin geleneğini canlandıran Vejislav Eeljow ("Radikal Sırp Partisi"nin lideri) ve Zeljko Raznjatoviç'in "Beyaz Kartallar"ı benzer bir taktik uyguladı. [Yani] her iki taraf da ("tarihten ders alarak") "önemli olan tek şey *faits accomplis*'dir"i (oldu bittiye getirmek) kabul ediyor (Anndrzej Grajewski, "Trzecia Wojna Balkanska", *Przeglad Polityczny*, no. 21/22 (1993), s. 54-66).

hine alma, maliyet etkinliği olan şeyler olarak hatırlanıyor. Tarih akıp gittikçe adaletsizlik adaletsizlikle tazmin ediliyor. Böyle bir tazminatı adaletin zaferi olarak (yanlış) alan ve sunanlar sadece zaferlerini devam ettirebilen galiplerdir. Üstün ahlâk genellikle üstünün ahlâkıdır.

İnsaniyetsizlik karşısındaki hiçbir zafer, dünyayı insanlık için daha güvenli kılmış görünmüyor. Öyle görünüyor ki ahlâki zaferler birbiri üstüne birikmiyor. İlerleme nutuklarına rağmen hareket doğrusal değil; dünün kazanımları yatırım olarak yeniden kullanılmıyor ve bir defa kazanılan ödüller sürekli kalmıyor. Güçler dengesindeki her bir değişiklikte insaniyetsizlik heyulası her defasında sürgünden yeniden dönüyor. O anda ne denli güçlü görünse de ahlâki şoklar etkilerini gittikçe yitirerek unutulup gidiyorlar. Ahlâki seçimler, bütün o uzun geçmişlerine rağmen, her defasında işe sıfırdan başlıyor.

Dolayısıyla da ahlâki ilerlemenin ve özellikle de modernliğin yüceltmeyi vaat ettiği türden bir ahlâki ilerlemenin gerçekliği konusunda kuşku doğuran güçlü nedenler var. Öyle görünüyor ki ahlâki ilerleme tam da çekirdekten –ve tam da yüceltildiği biçim tarafından– tehdit altındadır. Düzenin ahlâki üstünlüğü ile düzen muhafızlarının tamamen maddi üstünlükleri arasındaki yakın ilişki/bağ her düzeni her an yıkılır kılıyor ve felakete davetiye çıkarmış oluyor: Muhafızları gergin ve denetimleri altındakileri de kıskanç yapıyor. Birinciler asileri itaate zorlama konusunda tereddüt etmeyecek ve yaptıkları zor kullanmayı da ahlâki bir iyilik ya da bir adalet edimi olarak sunacaktır. İkinciler ise bu durumu kabullenme ya da reddetme hakkını kazanmak için şiddetten kaçınmayacaktır.

Yeni dünya düzensizliği ya da dünyayı yeniden uzamlamak

Güvensizlik deneyiminin en keskin olduğu an sosyalizasyonun tortusunun sağlamlığını yitirdiği –ve dolayısıyla da mevcut toplumsal uzamın, kısıtlayıcı ve yetkilendirici güçleriyle birlikte saydamlığını da yitirdiği– andır. Böyle bir deneyime verilecek kendiliğinden tepki çok yoğun bir uzamlama çabasıdır. Toplumsal, estetik ve

ahlâki uzamlama arasında eskiden ulaşılan istikrarlı eşgüdüm/ayrım bugün artık çöküyor. Bu üç uzamlama arasındaki ateşkesin ve *modus vivendi*'nin (yaşama tarzı) koşulları artık yeniden tartışılacak ve daha da muhtemeldir ki bunlar için yeniden savaşılacak ve bunlar yeniden kazanılacaktır. Hiçbir zaman tam olarak bitmeyen bu uzamlar arasındaki çatışma ve uyuşmazlık potansiyeli bugün artık patlıyor ve açığa çıkıyor.

İp üstünde ve sürekli yeniden üretilen uzama bir doğallık görüntüsü verebilecek etkin hiçbir merkezi denetleme bulunmuyor. Eskiden sağlam bir uzam temeli olan sözleşmenin zayıflığı açığa çıktı ve dolayısıyla da iktidar mücadelesi ve daimi halat çekme oyunu düzenli ikametgâhın tek güvenilir temeli olarak sunuluyor. Anlamlı yeni bir toplumsal uzamın inşası görevi tekil, birkaç kişi ve kolektif olarak üstleniliyor. Bütün bu düzeylerde hakemlik ve sonunda da barış koşullarını dayatma konusunda yeterince kaynak ve isteğe sahip olan bir eşgüdüm/denetleme ajanının olmaması, dağınık tekil inisiyatiflerin sonsuz sayıda çoğalmasını doğuruyor, bunların her birine sertlik ve kararlılık katıyor ve üzerinde anlaşılmış herhangi bir çözümü de çok uzak bir olasılık kılıyor.

Bu tür güvensizlik nöbetleri hiç yeni değildir; bunlara verilen tipik tepkiler de yeni değildir. Her ikisinin de bütün tarih boyunca savaşların, zorul devrimlerin ve imparatorlukların yıkılmasının ardından ya da mevcut denetleme ajanlarınca özümsenemeyecek kadar hızlı toplumsal kopmaların doğal sonuçları olarak çıktığı biliniyor. Avrupa çapındaki yeniden uzamlama çabalarının bugünkü patlaması (ve sömürge-sonrası dünyadaki bu tür çabaların hiç bitmemesi) de aynı ortodoks gerekçelerle açıklanabilir. Pax Sovyetika'nın, Pax Titoica'nın, Berlin Duvarı'nın çökmesi ve bunları izleyen yeniden uzamlama çılgınlığı, aslında, en canlı ve en iyi hatırlanan biçimi karanlık çağlarda Pax Romana'nın yıkılışının ardından nükseden bir fenomenin sadece en yakın örnekleridir.

Eğer, sıkı baskının, can çekişen düzenin yapay hayatını uzatma yolunda sinsi telkinlerle işbirliği yaptığı, sıkı polis denetimindeki Sovyet imparatorluğunun çöküşünün ardından kabilecilik ve dargörüşlülüğün yeniden dirilmesi beklenecek bir şey idiyse, Batı'nın

"tamamen modern" ülkelerinde esasta benzer eğilimlerin canlanması sürpriz olmalıdır. Ne var ki, genellikle ve haklı olarak küresel güvensizliğin kaynağı olarak görülen dünyanın iki kutupluluğunun, paradoksal biçimde, geriye dönülüp bakıldığında *her iki taraftaki* istikrarın belki de meşum fakat etkin bir garantisi olduğu görülüyor. Küresel uzamın genel hatları, sorgulama ve meydan okumadan bağışık bir güç tarafından çiziliyordu; bu, en keskin akılların bile değişim olanağını görme konusundaki şaşırtıcı beceriksizlikleri ile dolaylı olarak onayladıkları bir durumdu. Dikenli tellerin ve tankların ortadan kalkmasıyla birlikte hiç düşünülmeyen olanaklar baş gösterdi. Dünya haritası ve türevsel otoritelerini bundan çıkaran yerel haritalar yeniden akışkanlaştı: [Ancak] bu artık kesin bir onayın kaynağı değil yine silahların davetçisiydi.

Güvensizlik ve zalimlik

Ulus-devlet döneminin insan ürünü kolektif kimliklerinin –sadece "verili" olarak algılandığı ve dolayısıyla da insani gücün yönlendirmesini aştığı zaman sıkıca tutan türden kimliklerin– paradoksu ortadan kalkmadı. Eğer bir fark varsa, o da bunun modern dönemin daha önceki bütün bölümlerinden daha keskin olduğudur. Öte yandan bunun çözümü her zamankinden daha da zorlaştı. Kimlikler sadece güvenli bir toplumsal uzam içinde güvende olur ve "sorunsal olmazlar": Uzamlama ve kimlik-üretimi aynı sürecin iki yüzüdür. Fakat bugün baskı altında kalan ve kritik meydan okuma ile karşılaşan şey tam da üniter, yönetilen ve denetlenen bir uzam konusundaki büyük modern projedir.

Modern dönemin başlangıcından beri bu, bilinçli ve kasıtlı bir faaliyet oldu; kimlik-inşası daima "düzeltici" ve "üretici" hedeflerden oluşan bir karışım içeriyordu (buradaki ilk kategori ifadesini *Blut und Boden, la terre et les morts*'a (Kan ve Toprak, toprak ve ölüler) başvurmakta; ikinci kategori ise yurtseverliğin istenmesinde, kayıtsızlığın sadakatsizlik olarak kötülenmesinde ve dönekler karşısında uyanıklık talebinde buluyordu). Ancak bugün –kimliğin (mesela toprağın ya da ırksal kökenin) görünüşteki en sağlam te-

melleri mevcut uygulamalar tarafından (en azından dünyanın postmodern duruma zaten yaklaşan bölgelerinde) onarılamaz biçimde akışkan, müphem ve güvenilmez bırakıldıkça– buradaki üretici yönler iyice merkeze kayıyor. Dolayısıyla da kendi tarihselliklerini ve insan ürünü kökenlerini açıkça kabul eden fakat birey-üstü bir otorite ve kimlik taşıyıcılarının sadece zararlarına feragat ya da göz ardı edecekleri bir değer olarak tanımlanabilecek kolektif kimliklerin böyle "nesnel" temelleri doğrultusunda bir tür "toplumsal talep" var. Kimlik taşıyıcısının özgüveni ile ters orantılı olarak doğurduğu yabancı düşmanlığı ile tamamlanan kimlik kaygıları (yani, tartışmasız toplumsal uzam) nereden bakılırsa bakılsın, aslında kendi içinde çelişen talebi karşılamak için ısmarlanan "kültür" olarak sınıflandırılan alanda demirlemeye çalışacaktır. Simmel'in "kültürün trajedisi" olarak tanımladığı fenomen (insan ruhunun bir ürünü olarak kültür ile artık bunu özümseyemeyen bireylerin yaşadığı yaratılmış kültürün korkunç kitlesel "nesnelliği" arasındaki çelişki), yüz yıl sonra olumsallık ve kitlesel göçün egemen olduğu postmodern dünyada sağlam kimlik arayanların son umudu oluyor.

Bugün artık hem tartışmalı toplumsal uzamlamamn hem de kimlik-inşasının odağı, Tönnies tipi devralınmış bir *Gemeinschaft* (Cemaat) kılığına giren fakat aslında Kant'ın estetik cemaatlerine benzer biçimde genellikle ve belki de sadece üyelerinin sadakatlerinin yoğunluğu tarafından var edilen ve yaşatılan tasarlanmış ve üretilmiş cemaattir. Aslında estetik uzama ait olan özellikler toplumsal uzama giriyor, burayı sömürgeleştiriyor ve toplumsal uzamlamanm başlıca araçları rolüne giriyor. Bu tür araçlarla üretilen cemaatin üretilmesi hiç durmuyor; [ve aslında] sadece üretilme sürecinde "var oluyor". Bu "hayali" bile değil, sadece *koyutlanmış* bir cemaattir. Yeri gelecektedir ve oradan günümüze zor kullanılarak –daima anlık olsa da– bireysel sadakat edimlerinin birleşik gücü ile getiriliyor. Böyle bir cemaat, doğasındaki belirsizlikten dolayı sürekli endişe altında yaşıyor ve dolayısıyla da meşum ve sadece çok ince bir maske altındaki saldırganlık ve hoşgörüsüzlük eğilimi gösteriyor. Bu, kendisi ile özdeşleşme konusundaki bireysel kararlardan başka hiçbir temeli olmayan bir cemaattir. Ne var ki, bireysel

sadakat toplamak için, cemaatin kendisini karar sahiplerinin akıllarına her türlü bireysel karardan *üstün* ve bunu *öncelleyen* bir şey olarak dayatması gerekiyor. Bu, yıldan yıla, günden güne, saat saat inşa edilmesi gereken ve tek hayat kaynağı popüler duyguların sıvı yakıtı olan bir cemaattir. Nitekim de güvenlik konularında sürekli ip üstünde ve dolayısıyla da hırçın ve hoşgörüsüz, sinirli ve çevresinin kötü niyetleri ve düşmanlığı konusunda da paranoyak olarak yaşamaya mahkûm bir cemaattir. Bu tür yeni tarz cemaatler, eski tarz kabilelerin güvenlik devşirdiği şeylerden kendilerinin mahrum bırakılması bağlamında çok daha kuruntulu ve kavgacı olan Michel Maffesoli'nin neo-kabileleridir: [Bunlar] yükselmeleri ve sadakat ve itaat konusundaki tekelci iddialarını "nesne(l)leştirme" de etkin güçlerdir.

Bu "neo-kabileler" ilke olarak epizodik ve bazen de anlık yaşayan toplumlardır. Anlık bir yoğunlaşma ile var olurlar fakat ondan sonra her gün buharlaşma tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar. Bunların yükselmesi ne kadar kısa olursa olsun bu, taahhüdün kısalığı peşinen tanındığı ve teslim edildiği (bırakın onaylanmayı) takdirde hiç mümkün olmayacaktır. Üretim restorasyon ve tazmin olarak anlatılmalıdır. Yeni temelin inşası, mevcut kıtaların birebir eşleşmesi olarak düşünülmelidir. Öz-imgenin karşıt-olgusallığı –böyle kırılgan ve ele gelmez başarı bile olsa– başarının birincil koşuludur. Nitekim kültürel söylemden çıkarılan kavramlar işe yarıyor: yaşam, gelenek, toplum biçimleri gibi kavramlar. Yabancıların reddi kendisini ırksal terimlerle ifade etmekten kaçınabilir fakat bu, bütün başarı umutları tükenmesin diye keyfi olmayı kabul etmeye yanaşamaz. Dolayısıyla da kendisini *kültürler*in uyuşmazlığı ya da karışmazlığı bağlamında ya da gelenekten devralınan bir yaşam biçiminin kendi kendisini koruması bağlamında ifade ediyor. Müphemlik korkusu bilinçte, sadece ortak anlayışın doğurabileceği toplumsal konsensüs ve tutkunluk değeri olarak çökeliyor. Bir zamanlar toprak ve kan imgelerinde demirleyen argümanlar kadar sağlam ve sıkı olmak isteyen argümanlar bugün artık insan ürünü kültür ve bunun değerlerinin retoriğine bürünmek zorundadır.

Nitekim, paradoksal olarak, bugün toplumsal kimlik-inşası stra-

tejisi ve ilgili *dışlayıcı* politikalara eşlik eden ideolojiler, geleneksel olarak [aslında] *kapsayıcı* kültürel söylemin kullandığı dili kullanıyor. Bu ideolojiler tarafından değişmez olarak sunulan şey kalıtsal bir gen koleksiyonu değil kültürün kendisidir: [Yani] olduğu gibi korunması *gereken* eşsiz bir varlık ve hiçbir kültürel köken metodu tarafından önemli ölçüde *değiştirilemeyen* bir gerçeklik olarak. Kültürler, deniyor bize, bir zamanlar kültürel homojenliğin ana silahı olarak görev yapması umulan aynı Aklı (her biri kendi *eşsiz* tarzıyla) öncelliyor, biçimlendiriyor ve tanımlıyor. Kültürler, tıpkı geçmişteki kastlar ya da sınıflar gibi, en fazla işlevsel işbölümü çerçevesi içinde etkileşebilirler yoksa asla birbirlerine karışamazlar. Ve zaten her birinin değerli kimlikleri bozulmasın ve bunlardan ödün verilmesin diye karışmamaları da gerekiyor. Kültür tarihinin garip bir ters dönmesi ile, bugün artık "gayri tabii" olarak –bizzat direnilmesi ve reddedilmesi gereken bir anormallik olarak– düşünülen şey kültürel *çoğulculuk* ve ayrımcılık değil, kültürel *misyonerlik* ve kültürel birliği işaret eden dürtüdür.

Bunun doğal sonucu olarak dışlamacı ideolojinin çağdaş vaizleri ırkçı damgasını kesinlikle ve küçümseyerek reddediyorlar. Gerçekten de bunların insan farklılıklarının genetik belirlenimi argümanlarına ve bunların kalıtsal devamlılığının biyolojik temellerine ne gereksinimleri var ne de bunları kullanıyorlar. Nitekim, bunların hasımları da ırkçı damgasının uyduğunda ısrar ettikleri zaman genellikle karşıt durumu yani birlikte yaşama ve karşılıklı hoşgörüyü öne sürmüyorlar. Hasımlarının işinin asıl giriftliği şuradan kaynaklanıyor: Bir zamanlar liberal, özümsemeci, *kapsayıcı* stratejinin mekânı olan kültürel söylem *dışlayıcı* ideoloji tarafından sömürgeleştiriliyor ve dolayısıyla da geleneksel "kültürelci" dilin kullanımı bugün artık dışlamacı stratejinin yıkılmasını garanti etmiyor. Bugün bütün bir Avrupa çapında kesin bir biçimde hissedilen güya "ırkçılık karşıtı" davanın zayıflığının kökünde bizzat kültürel söylemin kendisinin geçirdiği derin dönüşüm yatıyor. Bu söylemin çatısı içinde, insan farklılıklarının devamlılığına ve sınıflayıcı ayrım uygulamasına karşı çelişkisiz (ve suçlama olmadan) bir argüman geliştirmek çok zordur. Bu zorluk, "çokkültürcü" argümanın, kav-

gacı kabileciliğin ilerlemesini durdurmak şöyle dursun buna meydan okumaya bile gücünün yetmemesi endişesi ile yaşayan pek çok yazarı, bu dalgayı durdurma kapasitesine hâlâ –o da belki– sahip olan tek set olarak "tamamlanmamış modern proje"nin cilalanması çabalarını ikiye katlamaya itiyor. Bazıları, örneğin Paul Yonnet,[4] şunu önermeye kadar gidiyor: Dışlayıcı eğilimin artan saldırganlığının suçlusu, aslında karşılıklı hoşgörü ve farklı kültür ve kabilelerin barış içinde bir arada yaşamalarını vaaz eden ırkçılık karşıtı güçlerdir; ki bu, hoşgörü vaizlerinin yerleştirmeye çalıştığı daimi belirsizliğin "gayri tabii" rejimine verilen "doğal" bir tepkidir. Kendisinin de kabul ettiği bütün yapaylığıyla –diyor Yonnet– orijinal Aydınlanma esinli homojen düzen projesi, evrensel değerleri teşviki ve farklılığa ve bitmeyen kültürel cihatlara karşı ödünsüz duruşuyla, karşılıklı kıyımın yerine barış içinde bir arada yaşamayı koyabilecek en iyi fırsattı (belki de gelmiş ve gelebilecek tek fırsattı).

Daha önce de gördüğümüz gibi, "Öteki" toplumsal uzamlamanın bir yan ürünüdür; [yani] sınırları belli, iyice tasarlanmış/uzamlanmış yaşanabilir yerleşim yerinin kullanılabilirliğini ve güvenilirliğini garanti eden bir uzamlama kalıntısı ve insan *yerleşiminin/ikametgâhının* dış sınırlarını belirleyen eski haritaların *ubi leones*'i (yılanlı yer). Öteki'nin *ötekiliği* ile toplumsal uzamın güvenliği (aynı zamanda da kişinin kendi kimliğinin güvenliği) birbiriyle yakından ilintilidir ve birbirini destekler. Ancak hakikat şudur: Bu ikisinden hiçbirinin nesnel, gerçek ya da rasyonel bir "temel"i yoktur. Cornelius Castoriadis'in işaret ettiği gibi, her ikisinin tek temeli

> bu temele inanma ve daha özelde de dünyayı ve yaşamı tutarlı (anlamlı) kılma iddiasıdır ve yaşamı ve dünyayı tutarlı ve anlamlı kılmanın başka yollarının da olduğu ispatlandığı anda bu temel çürüyor...
>
> Böyle bir ötekinin varlığı acaba *beni* tehlikeye sokar mı?... Evet sokabilir, o da bir koşul altında: kişinin benmerkezli kalesinin en derin köşesinden bir ses alçak sesle fakat hiç durmadan "duvarlarımız plastikten, akropolisimiz kartonpattandır" diye tekrarladığı zaman.[5]

4. Bkz. Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français* (Paris: Gallimard, 1993).

5. Cornelius Castoriadis, "Reflections on Racism", çev. David Ames Curtis, *Thesis Eleven*, no. 31 (1992), s. 6, 9.

Bu ses kısık olabilir fakat bastırılması için çok bağırmak gerekiyor çünkü içerdeki bu ses –hem anlamlı hem de güvenli bir dünya için işportada her biri tamamen farklı bir reçete pazarlayan– etraftaki güçlü seslerin yankılanmasından başka bir şey değildir. Ve kişinin kendi malını satmasının tek yolu da bağırmak olduğu için her bir ses aklın sesi ve her reçete rasyoneldir: [Burada] daima bir rasyonalite ötekine karşıdır ve rasyonel argümanın pek bir yardımı olmayacaktır. Her reçetenin kendisini kabul ettirmek için iyi gerekçeleri vardır ve dolayısıyla da günün sonunda doğru yolda olmayı garanti eden tek şey sesin pazarlandığı işporta dükkânı ve koronun boyutudur. [Yani] *cogito*'nun bu neo-kabile usulü versiyonu şudur: Bağırıyorum o halde varım.

Postmodern kabileler kendi anlık/günlük varoluşlarına patlayıcı toplumsallıkla ulaşıyor. Ortak hareket ortak çıkarları izlemiyor, bunları yaratıyor. Ya da, daha doğrusu, hareketleri birleştirmek tamamen paylaşmaya yöneliktir. Ortak hareket, yasa-destekli sosyalizasyonun olmayan gücünün yerine geçiyor. Sadece kendi gücüne dayanabiliyor ve cesaret kırıcı yapılaş(tır)ma işinin üstesinden tek başına gelmesi gerekiyor. Yani, aynı anda hem kendi kimliğini hem de yabancıların yabancılığını ortaya koyuyor. Eskiden karnaval olaylarıyla su yüzüne çıkan ve devamlılığın anlık bir kırılması ve inançsızlığın festivalle askıya alınması olan şey artık yaşam biçimi oluyor.

Postmodernliğin iki yüzü var: "Zorunlunun seçilebilende çözülmesi"nin[6] tamamen farklı fakat birbirleriyle yakından ilişkili iki sonucu var. Birincisi neo-kabilesel üstünlük iddiasının mezhepçi şiddeti, şiddetin, düzen-inşasının başlıca aracı olarak yeniden di-

6. Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne* (Paris: Gallimard, 1991), s. 174. Finkielkraut şöyle devam ediyor: "Désormais post-moderne, l'homme contemporain proclame l'égalité de l'ancien et du nouveau, du majeur et du mineur, des gouts et de cultures. Au lieu de concevoir le présent comme un champ de bataille, il l'ouvre sans préjugé et sans exclusive a toutes les combinaisons."*

* Bundan böyle postmodernliği ele geçirmiş olan çağdaş insan, eski ile yeninin önemli ile önemsizin, zevklerin ve kültürlerin eşliğini öne sürmektedir. Şimdiki zamanı bir savaş alanı olarak kavrayacağı yerde, onu, önyargısız ve kayırmaksızın bütün olasılıklara açmaktadır. (ç.n.)

rilmesi ve metruk *agora*nın boşluğunu doldurması beklenen yurt hakikatleri arayışı. İkincisi ise, *agora*nın dünkü retorik ustalarının seçimleri yargılamayı, ayrımsamayı ve seçimler arasında seçim yapmayı reddetmeleri: Her seçim seçim olduğu sürece işliyor ve her düzen de pek çok düzenden biri ve öteki düzenleri dışlamayan bir düzen olduğu sürece iyidir. Retorik ustalarının hoşgörüsü kabilelerin hoşgörüsüzlüğünü besliyor. Kabilelerin hoşgörüsüzlüğü retorik ustalarının hoşgörüsünden güven alıyor.

Elbette ki, bir zamanlar ayrımsamak ve yasamak için can atan retorik ustalarının bugünkü ketumluğunun gerekçeleri var. Modern mutluluk-yasayıcı Akıl rüyası acı meyveler verdi. İnsanlığa *karşı* (ve insanlık *tarafından*) işlenen en büyük suçlar, Aklın egemenliği, daha iyi bir düzen ve daha fazla mutluluk adına işlendi. Kafaları uyuşturan bir yıkım, felsefi kesinlik ile sözü edilen güçlerin küstah özgüvenleri arasındaki evlilik meselesi oldu. Modern evrensel Akıl ve mükemmellik aşkı çok pahalıya patladı. Ayrıca büyük düzen fabrikası daha fazla düzensizlik üretmeye devam ederken müphemliğe karşı verilen kutsal savaş da daha fazla müphemlik yarattığı için bu aşk aynı zamanda da akim kaldı. Modern vaatler ve bunları gerçekleştireceği söylenen araçlar konusunda uyanık olmayı gerektiren bir sürü neden var. Felsefi kesinlik konusunda ihtiyatlı olmak gerekiyor ve böyle bir dikkatliliği gerçekçi ve makul görmemiz için de nedenler var. Çünkü evrensel kesinliğin atamayla evlendiği eş –evrenselleştirici özlemler ve bunları destekleyen kaynaklarla övünen güçler– hiçbir yerde görünmüyor.

Ne var ki ketumluğun kendisi de maliyetli bir şey. Tıpkı modern saydamlık ve *Eindeutigkeit* (tek yan) aşkının matlığı ve müphemliği doğurduğu gibi postmodern hoşgörü de hoşgörüsüzlüğü doğuruyor. Toplumsal uzamın modernlikle devletleştirilmesi ile kitlesel ve yoğunlaşmış bir baskı doğdu. Toplumsal uzamın postmodernlikle özelleştirilmesi ise dağınık ve küçük ölçekli fakat çok sayıda ve her yerde yapılan baskılar doğurdu. Artık zor kullanma devletin tekelinde değildir; ancak bu illa da katıksız bir iyi haber değildir çünkü bunun anlamı daha az zor kullanma değildir. Muhteşem kesinlik dağıldı fakat bu süreç içerisinde, sıskalıklarına karşılık çok daha

canavar olan sayısız küçük kesinlik halinde parçalandı. İnsan, (Castoriadis'in yerinde tanımlaması ile) "son birkaç on yıldır aynı anda hem insan haklarını hem de kültürler arasında, öteki kültürler hakkında herhangi bir değer yargılamasında bulunmamızı engelleyen radikal bir fark olduğu düşüncesini vaaz eden entelektüel izciler"in[7] belirsizlik illetine tutulmuş bu dünyaya nè gibi bir hizmetinin olduğunu –her ne kadar Batılı silahları ve video makinelerini neşeyle ve gayretle bağrına basan bu kültürler mesele habeas corpus (mahkemeye çıkarılma emri) ya da vatandaşlık gibi Batılı icatları almaya gelince şaşırtıcı bir çekince koysalar da– merak ediyor.

Bu açmazdan çıkmanın kolay bir yolu yok. Tecrübelerle şunu öğrendik ki, evrensel değerler, dargörüşlülüğün durgun sularının baskıcı çıkıntılılığına karşı geçerli bir ilaç sunarken ve komünal özerklik de evrenselcilerin kibirli duygusuzluğuna karşı duygusal olarak hoş bir kuvvet ilacı sunarken düzenli olarak alınan her bir ilaç zehre dönüşüyor. Gerçekten de sadece bu iki ilaç arasında bir seçim yapılabildiği sürece sağalma şansı az ve uzak olmalıdır.

Ancak burada her iki sağaltma terapisinin de aynı nedenden ötürü patojenik olma eğilimi taşıdığı söylenebilir. Bunların her ikisi de kendi nesnelerini –bunlar ister "insan hakları savunucusu" isterse de "halkın sadık evladı" olsunlar– bir kapasite haricinde bütün kapasitelerde kabul ediyor ve hoşgörüyorlar: [Kabul etmedikleri kapasite] ahlâki benlik kapasitesidir. Ahlâki benliğin özerkliği bu ikisinin hiçbirinin memnuniyetle kabul edeceği bir kapasite değildir; çünkü her ikisi de bununla, kendilerinin korumaya koşullandıkları kesinlik türü de dahil olmak üzere her türlü kesinliğin engeli olarak karşılaşıyorlar. Her ikisinin politikasının sonundaki sonuç çarpıcı benzerlikte olacaktır: Ahlâki itkilerin ve ahlâki sorumluluğun diskalifiye edilmesi ve sonra da tedrici kıyımı. Bunun kıyıma dönüştüğü noktada bu muameleyi engelleyebilecek tek gücü de peşinen zayıflatan ve yetisizleştiren şey işte tam da bu sonuçtur. Ahlâki sorumluluktan çıkarılan özneler artık (Bertrand Russell'ın dediği gibi) çığlık atmaya ne zaman başlayacaklarını bilemez oluyor.

7. Castoriadis, "Reflections on Racism", s. 10.

İnsan hayatını zalimliğe karşı koruma amacı (ki bu, her ne kadar her ikisi de zalimliğin köklerini farklı bir ağacın altında düşünse de, hem modern proje hem de bunun postmodern reddinin vaat ettiği bir şeydir) düşünüldüğünde toplumsal uzamlamadan kimin sorumlu olduğu ve kimin taslağının zorunlu ilan edildiği çok da önemli değildir. Aynı şekilde insan yerleşimini toplumsal uzamlamanın mı yoksa estetik uzamlamanın mı yapılandırdığı da önemli değildir. Önemli olan bir şey varsa o da, ahlâki kapasitenin kurtarılması ve sonuçta da insan uzamının yeniden ahlâkileştirilmesidir. "Bu öneri gerçekçi değil" şeklindeki muhtemel itiraza verilecek cevap ise "*Keşke* gerçekçi olsaydı"dır.

C. KAMPLAR YÜZYILI?

Çoklarının kabul ettiği gibi 17. yüzyıl, tarih kitaplarında Akıl Çağı adıyla geçiyor. Bir sonraki yüzyıl, tahmin edilebileceği gibi, "konuşan akıl" –yani, Aydınlanma– Çağı olarak tanımlanıyor. 19. yüzyıl ise genellikle, sözün eyleme dönüştüğü Devrimler Çağı olarak geçiyor. Bugün biz 20. yüzyılın son onluğundayız ve böyle bir *fin-de-siécle* (yüzyıl sonu) atmosferinde defteri kapatma eğilimleri çok yaygın ve ezici. (İşte tam da bundan dolayı Jean Baudrillard, yarı şaka yarı ciddi, ölüm ilanının yazılmasıyla harcanmaya mahkûm olan bu son on yılı atlayarak doğrudan gelecek yüzyıla geçmemizi öneriyordu.) Pekiyi bizim yüzyılımız tarihe nasıl geçecektir? Acaba eylemin öldürücüleştiği "Kamplar Çağı" olarak mı?

Tabii buna karar vermek bizim işimiz değil. Nasıl ki biz atalarımızın kendileri hakkındaki görüşlerini altüst etmekte kendimizi özgür görüyoruz, gelecek nesiller de bizim düşüncelerimizle bağlı olmayacaktır. Bizim yaptıklarımız ve ürettiklerimizle bizi tanıyacaklar; bizim gayret ve meşakkatlerimizin nasıl bir kalıcı miras bırakacağını ve çocuklarımızın ve torunlarımızın bizim biyografilerimizle dolu olan ve böylece yaratılan tarihin bu bölümünde ufuk açıcı olanı değişkenden, kalıcıyı epizodikten, unutulmazı unutulabilir olandan nasıl ayıracağını biz bilmiyoruz ve bilemeyiz. Onların ka-

rarını bırakın belirlemeyi belki tahmin bile edemeyiz. Sonuçta engizisyonu, cadı avlarını, kanlı çiftçi ayaklanmalarını ve serseri paniğini yaşayanların, ölümlerinden çok sonraları kendi çağlarının Akıl Çağı olarak adlandırılacağını anlayamamaları normaldi.

Tabii yine de kendimiz düşünmeden edemiyoruz. Bizler, biçimsizde bir biçim düşünme, algılama ve bunu "anlamlandırma", kaostaki düzeni görme ve normal koşullarda katıksız delilik olarak görülecek olan bir şeyde bir metot sezme yönündeki insani, tamamen insani ihtiyacımızı göz ardı edemiyoruz. Bütün kararların sadece anlık olmaya mahkûm olduğunu; bugünün yarının dünü olduğunu ve yarının kendi dünlerini defalarca yeniden kardığı ve düzenlediğini bildiğimiz için kendi hesaplarımızı yapmayı ve kendi kararlarımızı geçirmeyi pek beceremiyoruz. Ve 20. yüzyılın son onluğunda bunu yaptığımızda ortaya şu çıkıyor: Gölgesi en kalıcı olan ve muhtemelen çizebildiğimiz bütün resimleri gölgeleyecek olan şeyler Auschwitz ve Gulag'dır. Yaşadığımız yüzyılda pek çok şey oldu. Ve çok önemli ve gerçekten sonuçsal şeyler de genellikle habersiz ve fark edilmeden olur. Ancak bu yüzyılda olan şeylerin hiçbiri Auschwitz ve Gulag'dan daha beklenmedik değildi ve bunların hiçbiri, hepimiz gibi, kendi geçmişlerini akıl, aydınlanma ve özgürleştirici devrimler çağının durmadan ve coşku verici ilerlemesi olarak görme doğrultusunda eğitilen insanlar için bu ikisinden daha afallatıcı, şok edici ve travmatik değildi.

Buradaki mesele sadece yüzyılımızın adının ne olacağı değildir. Biz acaba bizi bugünkü noktaya getiren ilerlemeyi –şimdi buradayken ve "burası"nın nasıl olduğunu ve neler yapabileceğini bilirken– nasıl göreceğiz? Bu ilerlemenin sonrasında gelen ve bunun zirvesi ve meşruiyet meselesi olan yüzyılımız –eğer "Kamplar Yüzyılı" olarak anılacaksa– aynı zamanda da *yeniden değerlendirme çağı* olmalıdır ve zaten başka bir şey de olamaz; geçmişin, bunun içkin eğiliminin ve gizli potansiyelinin, ortak tarihimizin son birkaç yüzyılının anlamının ve bu tarihin doğurduğu ve ardından bize bıraktığı "modernliğin" yeniden değerlendirilmesi.

Bu yüzyılda biz şunu öğrendik: Modernlik sadece daha fazla üretme ve daha hızlı seyahat, daha da zengin olma ve daha özgür

hareket ile ilgili değildir. *Aynı zamanda da hızlı ve etkin öldürme, bilimsel olarak tasarlanan ve yürütülen katliam ile ilgilidir (ve eskiden beri de öyleydi).*

İnsanlık tarihi için zalimlik ve katliam hiç de yeni değildir. Modernliğin üç yüzyıl gibi kısa bir süreçte binlerce yıllık kökleri olan nefret ve saldırganlığı yok etmekte ve türümüzün milyonlarca yıllık evriminin tortusu olan tutkuları bastırmakta yeterince başarılı olamaması mazur görülebiliyor. Gerçekten de bazılarımız kendimizi tam da böyle avutuyoruz: Bizler, yani modern ve uygar insanlar, [bunu] *yeterince* yapamadık ama yaptığımız her şey *doğru*ydu; yeterince ilerleyemedik fakat bütün adımlarımız doğru istikametteydi. Bu bağlamda yapmamız gereken şey aynı şeyleri daha fazla, daha bir gayret ve kararlılıkla yapmaktır. Uygarlığımızda aksayan bir şey yoktur. Bunun tek –geçici– başarısızlığı şudur: İnsanın içindeki hayvanın, uygar insandaki barbarın öldürülmesi –ki bu, uygarlığımızın vaat ettiği ve gerçekleştirmek için de elinden geleni arkasına koymadığı bir şeydi– beklenenden daha uzun sürdü. Bu avuntu hoş ve teselli edici bir düşüncedir. Tabii eğer inandırıcı ise.

Ancak zaten sorun da bunun hiç de öyle inandırıcı olmamasıdır. Daima geçici ve kısa bir olay olan kötü içgüdülerin yığın halinde patlak vermesi ile uzun vadeli kamp *kurumu* ve bunların işlemesi için gereken dev eşgüdümlü faaliyetler ağı baki kalmayacaktı. Hermann Göring, Almanya'daki Nazi rejiminin ateşlediği sokak şiddeti patlamalarının en şaşaalısı olan *Kristallnacht*'tan (Kristal Gece) üç gün sonra, Alman seçkinlerinin en mümtaz üyelerini toplayarak onlara şunları söylüyordu: "Meine Herren, diese Demonstrationen habe ich satt ... Sorun, kısacası, kesinlikle ekonomiktir." Kendiliğinden ya da tasarlanmış nefretin sergilendiği münferit patlamalar yetmezdi. Meseleyi çözecek tek şey, operasyonun işleyişini bu operasyonu yürütenlerin duygu ve düşüncelerinden *bağımsızlaştıran* tamamen modern, aklı selim ve duygusal olmayan bir araçsal akıldı. Kamplar sadece, hapsedildiği zindandan kaçan ya da sonsuza dek kalacağı düşünülen sürgünden geri dönen eski insani gaddarlık değildi. Kamplar modern bir icattır; yalnızca modernliğin her şeyden fazla övündüğü başarıları –gözde çocukları olan rasyonalite,

teknoloji, bilim– sayesinde mümkün olan bir icattır. Ve kendi gerekliliğini, faydalılığını ve işlevselliğini, ilan edilen hedefleri üstünlüğünün alameti farikası olarak gören bir toplum olan modern toplumun bu tür hedeflerinden alan bir icattır.

Bana göre özellikle 20. yüzyıl tipi katliamın verdiği en şaşırtıcı ve aslında korkutucu ders şudur: Bireysel karakterlerdeki kötü damarların yoğunluğunun, sosyopatik yaradılıştaki bireylerin oranının ya da farklılıktan korkan inançların sıklığının ölçülmesi ile insanlığın yaşadığı kitlesel çöküşü (bırakın en ufak bir doğrulukla bildirmeyi) tahmin etmek bile imkânsızdır. İnsan davranışının gündelik uygarlığı üzerine yapılacak en dürüst araştırma bile çok az işe yarayabilir. Aydınlanmış düşüncenin kabul görmüş sesi olan uygar dünyanın en prestijli ve saygın basın kuruluşları [bile] Nazi idaresindeki Almanya'nın gündelik yaşamını aktarırken övgü ve hayranlık dolu sözler sarf ediyordu: Bununla ilgili, temizliği ile parlayan ve asayişin berkemal olduğu caddelerle ilgili haberlerinde *The Times, New York Times* ve *Le Figaro*'nun ağzından bal akıyordu: Caddelerde hiçbir kavga, kitlesel gösteri, protesto yürüyüşü, terörist eylem yoktu; yalnızca barışçıl, konuksever, karnı tok ve güleryüzlü insanlar vardı. Ve Amerikalı meşhur bir sosyolog, makul hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, kamuoyunun takdirini kazanarak ve "bilimsel olarak" şunu "ispatlıyordu": Sovyet yönetimi altında gençler Batı'daki yaşıtlarına göre daha fazla sosyal düşünüyor ve daha iyi davranıyor, Batılı erişkinlerin yakasını bırakmayan patolojiye karşı daha iyi korunuyordu ve bağımlılık ve suça daha az yatkındı. Ancak insanlık tarihinde eşi olmayan bir suçu ortaklaşa işlemek üzere olan ya da işlemelerine izin verilen insanlar da bu yasaya saygılı, barışçıl halk, disiplinli işçiler ve örnek kocalar ve aile babalarıydı. Ve Gulag Takımadaları'nın gözetleme kulelerinde nöbet tutacak olanlar da yine bu disiplinli ve iyi huylu delikanlılardı.

Bu kampların nasıl olup da mümkün olduğunu kendi kendisine soran herkesin, açık ya da gizli sadistlerin, psikopatların ve sapıkların istatistiklerine değil başka yerlere bakması gerektiğini düşünüyorum: Eylem ile etiğin, insanların yaptıkları ile inandıklarının

ya da hissettiklerinin, kolektif eylemin doğası ile bireysel aktörlerin güdülerinin birbirinden ayrılmasını mümkün kılan ve toplumsal olarak icat edilen bu ilginç ve korkunç modern aygıta.

Modernleştirici zalimlik

Bu tür koşullar –olmamaları durumunda hiçbir kampın ve katliamın da olmayacağı ve düşünülemeyeni gerçekliğe dönüştüren koşullar– bizim modern uygarlığımızın ve özellikle de aynı anda bunun hem şanının hem de sefaletinin altında yatan şu üç özelliğin eseridir: *Uzaktan iş yapma kabiliyeti, hareketin/işin ahlâki kısıtlamalarının nötrleştirilmesi* ve bunun "bahçıvan duruşu", yani, *yapay ve rasyonel olarak tasarlanan düzen arayışı*.

Bugün birisinin kurbanının yüzüne bakmadan onu öldürebildiği gözlemi bayağı bir gözlemdir. Bir zamanların metotları olan vücuda bıçak saplama, boğma ya da yakın mesafeden kurşun atmanın yerini artık –tıpkı eğlendirici atari oyunundaki gibi ya da portatif Nintendo ekranındaki gibi– bilgisayar ekranındaki noktalarla oynamak aldı. Böyle olunca da artık katilin acımasız olması gerekmiyor; [çünkü] acıyacak *durum*da iş yapmıyor. Ancak bu, "uzaktan iş görme"nin en dramatik olsa bile en bariz ve önemsiz yönüdür. Fakat bizim yeni modern uzaktan eylem becerilerimizin daha az dramatik ve daha az gösterişli tezahürleri daha sonuçsal oluyor (bu, açığa çıkmadığı kadar böyledir). Bunlar, aktörler ile bunların hedefleri arasındaki sadece *fiziksel ve optik* mesafeden çok *toplumsal ve psikolojik* mesafe denebilecek şeyin yaratılmasından oluşuyor. Böyle bir toplumsal-psikolojik mesafe, modern eylem yönetimi tarafından birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan üç yönüyle günlük olarak, her yerde ve kitlesel ölçekte üretiliyor ve yeniden üretiliyor.

Birincisi, modern bir örgütlenmede kişisel olarak icra edilen her iş, aracısı tarafından yapılan bir iştir ve her aktör de Stanley Milgram'ın "ajanlık durumu" dediği şeye yerleştirilir: Neredeyse hiçbir aktör, operasyonun nihai sonucuna yönelik "yazarlık" tutumunu geliştirme şansına sahip değildir; çünkü her aktör bir emrin yürütü-

cüsü ya da başka bir emrin vericisinden başka bir şey değildir. Hiçbir aktör bir yazar değildir, sadece başka birisinin niyetlerinin çevirmenidir. Operasyonu tetikleyen düşünce ile bunun nihai sonucu arasında uzun bir icracılar zinciri vardır ve bunların hiçbiri tasarı ile bunun sonucu arasındaki yeterli ve bağlayıcı hat olarak gösterilemez.

İkincisi, genel ödev yatay ve işlevsel olarak bölünüyor: Her bir aktörün, özel ve kendi içinde olup biten bir işi var ve [bunun sonucunda da] üzerinde gideceği yerin yazılı olmadığı ve müstakbel kullanımları konusunda hiçbir bilginin bulunmadığı bir nesne üretiyor. Hiçbir katkının, operasyonun nihai sonucunu "belirlediği" görülmüyor; katkıların çoğu nihai sonuca bağlanan önemsiz bir mantıksal hat –katılımcıların yalnızca geriye dönerek baktıklarında görebildikleri bir hat– olarak kalıyor.

Üçüncüsü, operasyonun "hedefleri" olan, operasyondan plan dahilinde ya da kazara etkilenen insanlar, aktörlerin gözünde nadiren "tam insanlar", ahlâki sorumluluk nesneleri ve etik öznelerin kendileri olarak görülüyor. Michael Schluter ve David Lee'nin nükteli fakat yerinde gözlemleri ile, "yüksek düzeylerde görünmek için parçalara ayrılmanız ve parçalarınızın çoğunun da atılması gerekiyor". Bu parçalanmayı kaçınılmaz olarak izleyen *Gleichschaltung* (sonradan gelen ve aynı parçalanmayı sürdüren) eğilimi konusunda ise şu gözlemi yapıyorlar: "Mega toplumun kurumları, insanların her birini tekil ve eşsiz kılan kapasitelerden çok insanların aynı olduğu kapasitelerle uğraşıyor."[1] Bunun sonucu olarak da bu örgütlenmelerdeki aktörlerin çoğu insanlarla değil, façetalarla, özelliklerle, istatistik olarak sunulan karakterlerle uğraşıyor. Halbuki sadece tam insanlar ahlâki anlamın taşıyıcıları olabilirler.

Modern organizasyonun bütün bu özelliklerinin genel etkisine ben (ortaçağ Kilise dilinden aldığım terimle) eylemin ahlâki *adiaforizasyonu* diyorum: [Bununla,] pratik anlamda nereden bakarsanız bakın, bireysel hareketlerin nihai ve birleşik sonucunun ahlâki anlamı, bireysel hareketlerin ölçüldüğü ölçütlerden çıkarılıyor ve

1. Michael Schluter ve David Lee, *The R Factor* (Londra: Hodder & Stoughton, 1993), s. 22-3.

dolayısıyla da bireysel hareketler *ahlâken nötr* olarak algılanıyor ve yaşanıyor (daha doğrusu, ahlâki anlam, hareketin kendi hedefleri üzerindeki etkisinden organizasyona bağlılık, meslektaş dayanışması, emirleri yerine getirenlerin refahı ya da yordamsal disiplin gibi güdülere kayıyor).

Hareketin nesnelerinin parçalanması aktörlerin parçalanması ile yenileniyor. Genel operasyonun yatay ve dikey olarak kısmi işlere bölünmesi her aktörü bir *rol-icracısı*na çeviriyor. "Kişi"nin tersine rol-icracısı, girift ödevler ağındaki bir koltuğun her an *değiştirilebilir* bir doldurucusudur. [Burada] rol-icracısı ile icra edilen rol arasında daima belli bir gayri şahsilik, bir mesafe ve yazarlıktan daha zayıf bir ilişki vardır. Bu rollerin hiçbirinde rol-icracısı tam bir kişi değildir; çünkü her bir rolün icrası aktörün beceri ve kişilik özelliklerinden sadece bir kısmı ile ilgilidir ve ilke olarak bu icranın ne kişiliğin geri kalan özelliklerini ilgilendirmesi ne de aktörün kişiliğinin geri kalan kısımlarını etkilemesi gerekiyor. Bu da yine rol-icrasını etik olarak adiaforik kılıyor: [Çünkü] yalnızca *tam* kişiler, sadece *eşsiz* kişiler (kişiler olmadığı zaman onların yaptığı eylemlerin yapılamaz oluşu anlamındaki "eşsizlik") ahlâki özne ve ahlâki sorumluluk taşıyıcısı olabilirler. Ancak modern örgütlenme gücünü esrarengiz bölme ve parçalama kapasitesinden alıyor. Öte yandan, parçaların yeniden bir araya gelmesini sağlayan durumların yaratılması modern örgütlenmenin asla *güçlü tarafı* olmamıştır. Modern örgütlenme *hiçkimsenin idaresi*dir. Bunun, *sorumluluğu* –özellikle de ahlâki sorumluluğu– *yüzdürecek* bir aygıt olduğunu söyleyebiliriz.

Çoğunlukla "bilimsel yönetim" adı altında tartışılan bütün bu icatlar sayesinde modern eylem etik duyguların dayattığı kısıtlamalardan kurtuluyor. *İş yapmanın modern yolu duyguların ve inançların seferber edilmesini gerektirmiyor.* Tam tersine, bunun şaşırtıcı etkinliğinin önkoşulu ve ana koşulu duyguların susturulması ve yatıştırılmasıdır. [Ancak] ahlâki itkiler ve kısıtlamalar yok edilmekten ziyade nötrleştiriliyor ve *ilgisiz kılınıyor.* İnsanlara, kendilerinde en ufak bir insaniyetsizlik hissetmeden insaniyetsiz eylemler işleme fırsatı veriliyor. (Hannah Arendt'e yeniden kulak vermek gerekirse)

"Nazilerin yürüttüğü bütün o kudurmuş propagandaya rağmen (ve hatta böyle bir katlin cezasız kalacağı ilan edildiği halde) kendisi bir Yahudi'yi öldüremeyen ortalama bir Alman" sadece "eski kendiliğinden hayvanlık, tamamen soğukkanlı ve sistematik bir insan kıyımına yol verdiği zaman" "karşı koymadan kıyım makinesine" hizmet ediyordu.[2] [Yani] *modernlik insanları daha zalim yapmamış, sadece zalim olmayan insanların zalim şeyler yapabildiği bir yol icat etmişti.* Modernliğin bayrağı altında kötülük artık kötü insan gerektirmiyor. Rasyonel insanlar, yani, gayri şahsi ve adiaforikleştirilmiş modern örgütlenme ağına iyice perçinlenen insanlar bu işi mükemmelen ifa edecektir.

İnsanlık tarihine damgalarını vuran öteki kitlesel zulüm edimlerinin aksine kamplar *bir amaçla yapılan* zalimliklerdi. Bir amaca giden bir araçtı. Yahudi katliamı konusunda yazan Cynthia Ozick, bunun, bir sanatçının mükemmel bir resmi bozan bir lekeyi silme darbesi olduğunu söylüyordu. Bu leke, mükemmel bir evren modeline uymayan belli bir halktı. Bunların kıyımı *yaratıcı* bir yıkımdı; tıpkı tasarlanan bir bahçenin mükemmelliği için içindeki yabani otların yok edilmesi gibi. Hitler için bu tasarım ırkı temiz bir toplumdu. Lenin için ise bu sınıfı temiz bir toplum. Her ikisinde ortak olan mesele, asap bozucu/ıstırap verici belirsizliklerden, müphemliklerden ve olumsallıktan –ve dolayısıyla da daha az değerli, geri, öğretilemeyen ve dokunulamayanlardan– kurtulmuş, estetik anlamda hoşnutluk verici, saydam ve homojen bir evrendi. Fakat bu, tam da Aydınlanma felsefecilerinin düşünü kurdukları ve vaat ettikleri ve bunların aydınlatmayı düşündükleri despotlar tarafından kurulacak evrenin kendisi değil miydi? Bir akıl krallığı, insan gücünün doğa üzerindeki nihai egzersizi, insanın sınırsız potansiyelinin nihai göstergesi...

Götz Aly ve Susanne Heim'ın en ayrıntılı ve derin çalışmalarında gösterdikleri gibi, Avrupalı Yahudilerin öldürülmesi, en iyi, sadece daha öncekinden daha iyi yapılanmış ve daha iyi örgütlenmiş bir Yeni Avrupa yaratma yönündeki genel girişimin ayrılmaz bir parçası olarak alındığında anlaşılır. Bu görüş, daima olmaması ge-

2. Bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Londra: André Deutsch, 1986), 3. Kısım.

reken ve faydası olmadığı için *unerwünscht* (arzulanmaz) olan yerlerde yerleşen halkların kitlesel tehcirini gerektiriyordu... Bu, diyor yazarlar empatik olarak, tamamen *modernleştirici* bir çabaydı; çünkü bunun nihai hedefi "modern-öncesi farklılıkları yok etmek ve 'yeni düzeni' tesis etmek"ti; ve bu, eşit biçimde *Umsiedlung*, *Homogenisierung* ve *Mobilisierung*'u (yerleştirme, eşleştirme ve seferber etme) gerektiren bir ödevdi. Eichmann'ın başında olduğu meşhur Masa IVD4'ün Aralık 1939'da sadece Yahudilerin değil aynı zamanda da Lehlerin, Fransızların, Lüksemburglulların, Sırpların, Hırvatların ve Slovenlerin de "Umsiedlung"unu gerçekleştirme amacıyla kurulduğunu unutmak kolay fakat affedilmez bir şeydir.

Modern ruhun düşü mükemmel bir toplum, hâlâ var olan insani zaaflardan arındırılmış bir toplum düşüydü. Bu zaaflar arasında başlıcası zayıf insanlardı; yani, Akıl ve bunun sözcülerinin vaaz ettiği ve eklemlediği biçimiyle insani potansiyel standardı ile ölçüldüğünde sınıfta kalacak olan insanlar. (Yahudi ve Çingene katliamları, bilimin en önde gelen seçkinleri de dahil olmak üzere, Aly ve Heim'ın tanımlamaları ile, "uzman-erk"in bilimsel tasarılarla geliştirdiği stratejiyi izliyor ve öncelikle de meşum *Gnadentodt* (Ölüm Lütfu) kampanyasında zihinsel özürlüler ve öteki "uygunsuzlar" üzerinde deneniyordu). Ve buradaki *nihai hedef*, sürekli, kararlı ve radikal "sorun çözme" girişimi ile ve bu düşün önündeki bütün engelleri –ki bu engeller arasında sorun yaratan, kendileri birer *sorun olan* insanlar da vardı– birer birer devirerek bu düşü gerçekleştirmekti. Modern akıl insan yerleşimine bir bahçe olarak bakıyordu. Ve bu, ideal biçimi dikkatle çizilmiş ve titizlikle yaratılan bir tasarım aracılığıyla önceden belirlenen ve tasarımın öngördüğü çiçek ve bitkilerin bakımı –ve istenmeyen ve planlanmayan diğer bütün yabani otların zehirlenmesi ya da kökünden sökülmesi– ile yaratılacak bir bahçeydi. Doğu Avrupa, diyor Aly ve Heim, "Yeni Düzen" inşacıları için "yeni bir site için temizlenmeyi bekleyen büyük bir metruk araziydi".

Modern tarihteki "toplum mühendisliği"nin (Hitler ve Stalin'in önderliklerindeki) en uç ve vesikalı örnekleri –bunlarla bağlantılı vahşetler bir yana– ne yeni rasyonel ve uygar düzenin henüz sön-

düremediği modern-öncesi barbarlıkların patlak vermesi ne de modernliğin ruhuna yabancı ütopyalar için ödenen bedeldi. Hatta bunlar, bazılarının kanaatlerinin aksine, "heterofobi"nin –yabancı, el, bilinmeyen ve dolayısıyla da ürküten her şeye karşı duyulan kendiliğinden ve irrasyonel öfke– uzun ve henüz bitmemiş tarihinde açılan yeni bir sayfa da değildi. Tam tersine bunlar, modern ruhun, yani modern çağın en önemli alameti farikası olan insanlığın mükemmele doğru yolculuğunu hızlandırma saikinin meşru evladıydı. Bilimsel ve endüstriyel ilerlemenin, ilke olarak, gündelik hayattaki planlama, eğitim ve toplumsal reformun olası uygulamalarının önündeki her türlü kısıtlamayı yok edeceği şeklindeki optimist düşüncenin ve her türlü toplumsal sorununun en nihayetinde çözülebileceğine ve dünyanın insan aklına göre yeniden yaratılacağına olan özgüvenin meşru çocuklarıydı. Muntazam, rastlantıya ve sapmaya yer bırakmayan toplumun Nazi ve komünist destekçileri kendilerini modern bilimin evladı ve şövalyeleri ve ilerlemenin de hakiki askerleri olarak görüyorlardı. Bunların nefes kesici görüşleri meşruiyetini (ve –hiç unutmayalım ki– Avrupa'nın "aydın sınıfları"nın en seçkin üyeleri arasındaki utanç verici entelektüel sempatiyi) bilimsel propaganda ve modern teknolojinin olağanüstü gücünün görsel sergileri ile dolu olan bir buçuk asırlık Aydınlanma tarihi boyunca kamuoyunda iyice kabul görmüş görüş ve inançlardan alıyordu. Yeniden Aly ve Heim'a kulak verecek olursak, "bu düşünce modelleri kendi soyutlamalarında çavuşun öfkesi ile tam bir zıtlık teşkil ediyordu". Bunlar "bütün sınıfların, azınlıkların ve halkların tehcir ve kıyımını isteyen ve kılı kırk yararak geliştirilen bir teori" gerektiriyordu.[3]

Ne Nazilerin ne de Komünistlerin vizyonu modernliğin gururu ve küstahlığa varan özgüveni ile çatışıyordu. Tek farkları, öteki

3. Bkz. Götz Aly ve Susanne Heim, *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Plane für eine neue europaische Ordnung* (Hamburg: Hiffman & Campe, 1991), s. 14-15; Götz Aly, "Erwiderung auf Dan Diner", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, C. 4 (1993). 6 Ekim 1939'da Avrupa'daki "milliyetler transferi"ni denetlemek üzere küçük bir büro olarak kurulan şey (Reichskommissar für die Festigung deutschen Volkstums) çok geçmeden "büro işçileri"nin yanında binlerce ekonomist, tarımbilimci, muhasebeci ve her türden uzman çalıştıran dev bir kuruma dönüştü (*Vordenker* .., s. 125-6).

modern güçlerin düşledikleri, belki de yapmaya çalıştıkları fakat beceremedikleri ya da sindiremedikleri şeyi daha iyi ve daha acımasızca (tabii doğal olarak da daha hızlı biçimde) yapma vaatleriydi:

> Unutulmaması gereken şey şudur: Faşist ırkçılık yeni bir toplum düzeni modeli, yeni bir iç düzenleme modeli sunuyordu. Bunun temeli, normdan sapan bütün unsurların ırkçı kıyımıydı: Asi gençlik, "tembeller", "asosyaller", orospular, eşcinseller, sakatlar ve işlerini becerememeyen güçsüz insanlar. Nazi ırk arıtımı –yani, insanların varsayılan genetik "değer" ölçeğinde sınıflandırılması ve ayrımı– yalnızca "değersiz"in kısırlaştırılması ve ötanazisi ve "değerli"nin üretiminin teşviki ile sınırlı değildi. Nüfusun tamamı için geçerli olabilecek değerlendirme ölçütleri, sınıflandırma cinsleri ve verimlilik normları vaaz ediyordu.[4]

Gerçekten de Detlev Peukert'in sadece bu gözlemini değil aynı zamanda şu hükmünü de onaylamak gerekiyor: Nasyonal Sosyalizmin yaptığı tek şey "toplumsal sorunların cihanşümul nihai 'bilimsel' çözümlerine olan ütopik inancı nihai mantıksal ucuna dayamaktı". Hitler ve Stalin'inki "sonuna dek" giderek nihaiye ulaşma kararlılığı ve özgürlüğüydü; fakat buradaki mantığı tanımlayan, meşrulaştıran ve arz eden şey modernliğin ruhu ve uygulamasıydı.

Yüzyılımızın en vahşi ve iğrenç suçları insanın, doğa ve dolayısıyla da *insan* doğası, insani istekler, özlemler ve düşler üzerindeki egemenliği adına işlendi. [Çünkü] bu egemenlik ödevi tartışmasız bir biçimde öteki bütün mülahazaların üstünde tutulduğu zaman insanların kendileri de fazlalık haline geliyor; ve zaten bu ödeve böyle bir öncelik tanıyan totaliter devletler insanları fazlalık/gereksiz *yapıyor*. Bu bağlamda –başka hiçbir şekilde anlamı olmayan– kampların kendi meşum *rasyonalitesi* oluyor. Kamplar bu ödevin araçlarıydı; dalkavukça amaca giden ve üç hayati iş görmesi düşünülen yararlı araçlar: Bunlar, o güne dek hiç duyulmamış yeni tahakküm ve denetim biçimlerinin keşif ve test edildiği laboratuvar-

4. D. K. Peukert, *Inside Nazi Germany*, çev. Richard Deveson (New Haven: Yale University Press, 1987), s. 208.

lardı. Bunlar, eskiden sıradan insanlar olan insanlara zalimliği kolayca işlemelerinin öğretildiği okullardı. Ve bunlar, dikenli telin öbür yakasında kalan insanların kafası üzerinde duran kılıçlardı; bu kılıçlar bu kafalar üzerinde tutulmalıydı çünkü bu insanlar sadece kendi muhalefetlerine müsamaha gösterilmeyeceğini değil aynı zamanda da kendi rızalarının da zaten istenmediğini ve itiraz ve muvafakat arasındaki tercihlerinin pek bir şey ifade etmediğini öğreneceklerdi. Bu kamplar, başka yerlerde sulandırılan bir özün damıtımı, totaliter tahakkümün ve bunun doğal sonucu olan insanın fazlalık/gereksiz/değersiz oluşunun başka bir yerde başarılması zor ya da imkânsız olan saf bir biçimde yoğunlaşmasıydı. Bu kamplar, değişken ve öngörülemeyen insan özgürlüğünün, kendiliğindenliğin ve gerilemeye neden olan tahmin edilememenin son izlerinin de silindiği, tam bir düzen, tahakküm ve egemenlik yönündeki modern rüya olan totaliter toplumun kalıpları ve planlarıydı. Bu kamplar, toplama kampları olarak yönetilecek olan toplumlar için kurulan test alanlarıydı.

Baskı ve özgürlüğün çağdaş savaş alanlarından bildiren savaş muhabirlerinin en yılmazı ve en iyi gözleyeni olan Ryszard Kapuscinski son kitabı *Imperium*'da (Varşova, 1993) Trans-Sibirya demiryoluyla Sovyetler Birliği'ne girişini şöyle anlatıyor:

> Dikenli teller, dikenli teller; insanın burada gördüğü ilk şey...
>
> İlk bakışta bu dikenli sert bariyer anlamsız ve gerçeküstü görünüyor: [Sonuçta] gözümüzün uzandığı her yerin çöl olduğu, hiçbir yolun ve insanın olmadığı, iki metre karın olduğu ve insanın adım bile atamadığı bir yerde bu tellerden kim geçmek ister ki; ne var ki, bu teller size bir şeyler söylemek ve bir mesaj vermek istiyor. Şunları söylüyor: Dikkat, başka bir dünyaya geçmek üzeresiniz. [Eğer girerseniz] buradan çıkamazsınız. Burası, ölümüne ciddiyetin, emrin ve itaatin dünyasıdır. [Önce] dinlemeyi öğrenin, alçakgönüllülüğü öğrenin, mümkün olduğunca az yer işgal etmeyi öğrenin. En iyisi yapmanız gerekenleri yapın. En iyisi ses çıkarmayın. En iyisi soru sormayın.

Kapuscinski'nin sözünü ettiği bu tellerin yerinde artık yeller esiyor; tıpkı bunları yapan totaliter devlet gibi. Ancak bunlar konuşmaya

ve dinlemek isteyen herkese bir mesaj yollamaya devam ediyor. Bu mesaj şudur: Korku ve zillet olmadan düzenli bir toplum olamaz, insan onuru çiğnenmeden ve insan özgürlüğü öldürülmeden dünya üzerinde bir insan egemenliği kurulamaz ve insani koşulların olumsallığına karşı verilen her türlü mücadelenin bizi götüreceği nihai nokta insanların gereksiz/değersiz kılınmasıdır. Bu kamplarda teste tabi tutulan tek şey insani dayanıklılık değildir. Burada aynı zamanda da nihai insan düzenini hedefleyen büyük modern projenin fizibilitesi deneniyordu; ve bu test bunun kaçınılmaz olarak gayri insani bir düzen olduğunu gösterdi. Bu kamplarda bu proje kendi *reductio ad absurdum*'u (saçmaya indirgemek) ile birlikte *experimentum crucis*'ini (haç deneyimi) de buldu.

Tabii sürprizlerden ve olumsallıktan arındırılmış saydam, muntazam ve denetlenen bir dünya modern rüyalardan sadece biriydi. Bir başka modern düş de insan özgürlüğü düşüydü; ancak bu, doğanın kısıtlamalarıyla ve bireyler olarak insanların istekleriyle alay etmeyi mümkün kılan insan cinsinin özgürlüğü değil, kendileri olarak, olmayı hedefledikleri ve ilk fırsatta olacakları şeyler olarak insanların özgürlüğüydü. Çoklarının her zaman *kuşkulandığı* fakat bugün çoğumuzun *bildiği* şey şudur: Bu iki düşün aynı anda gerçekleşmesi imkânsızdır. Ve bugün artık etrafımızda tasarlanan, Devlet-yönetimindeki düzenden etkilenen ve bunu özleyen çok insan bulunmuyor. Öyle görünüyor ki artık biz [mecburen de olsa] dünyadaki onarılmaz karmaşa ile barıştık. Ya da artık tüketici toplumunun ayartıcı yemlerini kovalamaktan yorgun düştük ve dolayısıyla da bunun tehlikelerini düşünecek vaktimiz yok; ya da bunu düşünmek istesek ve buna dikkat edecek olsak bile bununla mücadele edecek cesaretimiz olmayacak.

Ancak bu mutlaka, kamp ve katliam çağının kapandığı anlamına da gelmiyor. 1975'te Endonezya ordusu komşusu Doğu Timor toprağını işgal etti. Bu tarihten beri "nüfusun 1/3'ü katledildi. Bütün köyler ayrım gözetilmeden kıyıma tabi tutularak tecavüz, işkence ve sakatlamalar gerçekleştirildi." Batılı, uygar dünyanın tepkisi? *Bizim* tepkimiz?

ABD bu işgale göz yumdu ve sadece işgalin Başkan Ford'un resmi ziyaretine dek askıya alınmasını istedi. Avustralya Doğu Timor'daki petrol bölgelerini işletmek üzere Jakarta rejimiyle ticaret antlaşmaları yaptı ve Britanya, sivil hedeflerin bombalanması için gereken uçaklar da dahil olmak üzere, Endonezya'daki askeri diktatörlüğe büyük çapta silahlar sattı. Britanya'nın tutumuyla ilgili bir soruyu eski Savunma Bakanı Alan Clark şöyle yanıtlıyordu: "Doğrusu bir kısım yabancıların öbürlerine yaptıkları beni pek ilgilendirmiyor."

Bunlar –Doğu Timor katliamının başlamasından 20 yıl sonra– 22 Şubat 1994 tarihli *The Guardian*'da okuduklarımız. İşkence eden, insanları sakat bırakan ve öldüren askerlerin bunları karşılarındaki insanlara duydukları derin nefretten dolayı mı yaptıklarını yoksa bunun sadece aldıkları emri yerine getirme ve bir emir eri olma ile mi ilgili olduğunu bilmiyoruz. Ancak şunu biliyoruz: Bu askerlere kıyım işini gerçekleştirecekleri uçakları satan bir ülkenin bakanı, iyi bir iş yapmış olma mutluluğundan başka, hiçbir duygu hissetmiyor. Ve söz konusu bakan, bu uçakların devredildiği ve kullanıldığı tarihten bu yana Britanya seçmenlerince üç defa iktidara taşman bir partinin üyesi olduğuna göre bu seçmenlerin de, tıpkı seçtikleri bakan gibi, bir kısım yabancıların öbürlerine yaptıkları ile ilgilenmediklerini çıkarsayabiliriz. Ayrıca şunu da güvenle söyleyebiliriz: Doğu Timorlular, Endonezya yöneticilerinin planladıkları dünyada yerleri olmadığı ve dolayısıyla da bu dünya sadece kendilerinin yok edilmesiyle kurulabileceği için katliama tabi tutulmuştur. [Yani] Doğu Timorluların kıyımının –Endonezya yöneticileri için– yaratıcı bir edim olduğunu söyleyebiliriz.

Çağdaş katliam üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasında Helen Fein şöyle diyor: "1960-1979 arasında muhtemelen en azından bir düzine katliam ve kıyım yaşandı; bunlar arasında Irak Kürtleri, Sudan'daki güneyliler, Ruanda'daki Tutsiler, Burundi'deki Hutular, Endonezya'daki Çinliler, Doğu Pakistan'daki Hindular ve öteki Bengalliler, Paraguay'daki Ache halkı, Uganda'daki pek çok halk var..."[5] Kimimiz bunların bir kısmını duydu kimimizin ise bunların hiçbirinden haberi bile yok. Çok azımız bunları durdurmak ya da

5. Helen Fein, *Genocide: A Sociological Perspective* (Sage, 1993), s. 6.

yapanları yargı önüne çıkarmak için bir şeyler yaptı. Ancak biraz düşünecek olursak hepimiz şundan emin olabiliriz:

Yönetimlerimiz, bizim hatırımıza –fabrikalarımızın açık kalması ve *işsiz kalmamamız* için–, katliamcılara *işlerini yapmaları* için silahlar, mermiler ve zehirli gazlar sattı.

Her katliamda kurbanlar yaptıklarından dolayı değil [kim] olduklarından dolayı, daha doğrusu, bugünkü halleri itibarıyla ne/kim olabilecekleri ya da ne/kim olamayacaklarından dolayı öldürülüyor. Seçilen kurbanların yapabilecekleri ya da yapamayacakları hiçbir şey –bunlara itaat ya da ayaklanma, teslim olma ya da direniş arasında yaptıkları seçim de dahil olmak üzere– bunlara verilen ölüm cezasını etkilemeyecektir. Kurbanın kim olduğu ve ne olduğu bunların cellatlarının verebileceği kararla ilgili bir şeydir. Chalk ve Jonassohn'un yaptıkları öz bir tanımlama ile "katliam, bir devletin ya da başka bir otoritenin bir grubu, kendi tanımladıkları bir grubu yok etmeye niyetlendiği tek taraflı bir kitlesel öldürme biçimidir."[6] [Bundan dolayı] katliam yapanların, kurbanlarının *hayatları* üzerindeki güce sahip olmadan önce, bunları *tanımlama* gücüne sahip olmaları gerekiyor. İşte bu birincil tanımlama gücü, yaşamaya layık olmayanlar olarak tanımlanan kurbanların yapabildiği ya da yapamadığı her şeyi *a priori* önemsiz/ilgisiz kılıyor. Katliam *sınıflandırma* ile başlıyor ve kendisini *sınıfsal bir öldürme* olarak gerçekleştiriyor. Savaştaki düşmanların tersine katliamın kurbanlarının benlikleri yoktur ve dolayısıyla da bunlar kendi inançlarınca yargılanamayan öznelerdir. Hatta bunların suçlu ya da günahkâr olma anlamında bile benlikleri yoktur. Bunların tek ve yeterli suçları, suçlu ya da tedavisi imkânsızlar olarak tanımlanan bir sınıfa sokulmaktır. Nihai anlamda bunlar suçlanmaktan suçludurlar.

İşte –bana göre– katliamın bu tamamen monolog karakteri, bütün diyalogları bitiren bu kesin engellemesi, ilişkilerdeki bu prefabrik asimetri ve yazarlık ve aktörlüğün bu tek taraflılığı, bütün katliamların en temel özelliğidir. Ve zaten eğer ilişkinin yapısı şu ya da bu biçimde monolog olmaktan kurtarılacak olsa katliam –bırakın

6. Frank Chalk ve Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies* (New Haven: Yale University Press, 1990), s. 23.

gerçekleştirilmeyi– tasavvur bile edilemez.

Ne var ki, devletlerin o eski totaliter görüşlerinden yoksun olduğu, monolog bir duruşa yeniden başvurma umudunu bıraktıkları ya da bırakmak zorunda bırakıldıkları, düzen-kurma ve düzen-koruma çabalarının ve –egemen devlet ve bunun ajanları/kurumları tarafından tekelleştirildikleri zaman– bunlara eşlik eden zor kullanmanın bugün artık gittikçe "totaliter çözümler" halinde serbestleştiği, özelleştiği, dağıtıldığı ve indirgendiği yerkürenin içinde yaşadığımız bu görece küçük postmodern kısmında bile –diye uyarıyor bizi Hannah Arendt– devletler "totaliter rejimlerin çöküşünden sonra, siyasal, toplumsal ya da ekonomik sefaletin insan onuruna yaraşacak biçimde iyileştirilmesinin imkânsızlaştığı durumlarda ortaya çıkacak olan güçlü ayartmalar olarak hayatlarını sürdürebilir." Nitekim etrafta bir sürü sefalet kol geziyor ve kaynakların gittikçe kuruduğu ve kimsenin üretim yapmaya yanaşmadığı, her geçen gün biraz daha kalabalıklaşan ve kirlenen dünyada pek çok sefalet de sırasını bekliyor. Dünyanın zengin bölgelerindeki en az her on yetişkinden biri (ki bazı gözlemciler her üçünden biri diyor; bunlara göre biz zaten "2/3 toplum"da yaşıyoruz ve mevcut değişim kalıbı ile 30-40 yıl içinde "1/3 toplum"a ulaşacağız) bugün fazlalıktır; bunlar ne faydalı emek potansiyeli taşıyor ne de potansiyel bir tüketici. Eğer klasik ulus-devlet, toplumu ulusal-siyasal topluluğun tam teşekküllü üyeleri ile vatandaşlık haklarından yoksun yabancılar olarak kutuplara ayırdıysa entegrasyon ödevini üstlenen piyasa da bugün toplumu kendisinin ayartıcı güçlerine tepki veren tam teşekküllü tüketiciler ile uzattığı yemlere tepki veremeyen ve dolayısıyla da kendisi açısından tamamen yararsız ve fazladan olan noksan tüketiciler ya da tüketici olmayanlar olarak iki kutba ayırıyor. Açıkça ifade etmek gerekirse, dünün hor görülenleri üretmeyenler idiyken bugünün hor görülenleri tüketmeyenlerdir. Dünün işsizleri ve yoksulları olan "emeğin yedek gücü"nün yerini alan "sınıf-dışı"lar bugün artık üreticiler arasındaki sakat konumlarından dolayı değil tüketiciler sınıfından dışlandıkları için marjinalleşiyor. Piyasa uyarıcılarına gerektiği/istendiği gibi tepki veremeyen bu insanlar, piyasa güçlerinin kullandığı metotlarla uzaklaştırılamıyor. Bu tür insan-

lar için, eski moda denenmiş metotlar olan zorla denetleme ve suçsallaştırma devlet tarafından ve "yasa ve düzen"i koruma kapasitesi bağlamında uygulanıyor.

Bu koşullar altında, bazı insanların fazlalık ilan edildiği ya da fazlalık durumuna itildiği zamanlarda daima güçlü olan "totaliter çözümler"in ayartmalarının küçümsenmesi –her ne kadar totaliter çözümler her halükârda başka ve daha hoş adların altına gizlenecek olsalar da– aptallık ve sorumsuzluk olacaktır. Yine, çoğunluğun demokratik idaresinin, tek başına, totaliter çözümlerin ayartmasının geri çevrilmesinin yeterli bir garantisi olduğunu varsaymak saflık olacaktır.

Zengin ülkelerdeki büyük çoğunluğun entegrasyonunun, zorlayıcı normlar, gözetim ve talimden ziyade ayartma, halkla ilişkiler egzersizleri ve reklam vasıtasıyla sağlandığı zamanlarda, cazibe/ayartma ağından kurtulan ya da bu ağa giremeyen marjinallerin bastırılması ayartmanın kaçınılmaz bir tamamlayıcısı oluyor: Ayartma yoluyla uğraşılamayanlarla uğraşmanın test edilmiş yolu olarak, tüketici oyununun kaprisleri tarafından dışlanan herkese, piyasa-yaşamı ıstırabı ücretini ödememenin bedelinin kişisel özgürlüğün teslimi olduğunun acı bir hatırlatması olarak.

Yakınlarda yaptığı ve "Batı Usulü Gulaglara Doğru (mu)?"[7] altbaşlığı ile sunduğu bir çalışmada Norveçli kriminolog Nils Christie, başka biçimlerle birlikte cezaevi nüfusunun giderek artması ile tezahür eden "modern endüstri toplumunun nüfusun büyük bölümlerini kurumsallaştırma kapasitesi"ni inandırıcı biçimde gösteriyor. 1986'da ABD'deki okuldan kaçan (toplumdan dışlanan) siyah erkeklerin % 26'sı cezaevindeydi. Bu rakam o günden beri arttı ve artmaya da devam ediyor. Elbette ki liberal-demokratik toplumların cezaevleri totaliter devletlerin kampları değildir. Ancak "toplumsal düzensizlikler" ya da "toplumsal patolojiler" olarak tanımlanan her şeyin suçsallaştırılması eğilimi ve bununla bağlantılı olarak da gerçek ya da farazi patoloji taşıyıcılarının ayrımı, hapsedilmesi, siyasal ve toplumsal olarak yetkisizleştirilmesi ve oy hakları-

7. Bkz. Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?* (Londra: Routledge, 1993).

nın ellerinden alınması, büyük ölçüde "totaliter bir devlet olmadan denenen totaliter bir çözüm"dür; ve bunun teşvik ettiği "sorun çözme" biçimi, modernlikte hep var olagelmiş olan "totaliter eğilim" ya da totaliter ayartmalarla bizim tahmin ettiğimizden daha fazla ilgilidir.

Ancak şunu tekrar edelim: "klasik" Hitler ve Stalin usulü kampların ölüm ilanını hazırlamak için henüz erkendir. Bu kamplar, modernlik karşıtı hareketlerin hizmetinde kullanılsa bile modern bir icattı. Elektronik olarak yönlendirilen silahlar, petrol yutan arabalar, video kameralar ve kayıt cihazları ile birlikte kamplar, nereden bakılırsa bakılsın, modernleşme baskılarına açılan toplumların en çok istediği ve en arzulu biçimde kavradığı modern alet-edevat arasında kalacaktır; hatta bunlar arasında *habeas corpus*, ifade özgürlüğü ya da parlamenter yönetim gibi öteki modern icatlara karşı çıkan ve bireysel özgürlükler ve ötekiliğe hoşgörü ile tanrısızlığın ve dejenerasyonun semptomları olarak alay eden şeyler de olacaktır. Bizim bütün postmodern geriye bakış anlayışımız bir yana, biz hâlâ esasen modern ve modernleşen, korkunç ve çoğunlukla meşum kapasiteleri belki biraz daha görünür ve daha iyi anlaşılır olan fakat bundan dolayı tarihe karışmayan bir dünyada yaşıyoruz ve bir süre daha yaşayacağız. Kamplar bu modern dünyanın bir parçasıdır. [Ancak] bunların bu dünyanın ayrılmaz bir parçası [olup] olmadığı kanıtlanmayı bekliyor.

Dolayısıyla acaba yaşadığımız yüzyıl tarihçilerce "Kamplar Çağı" olarak adlandırılacak mı? Auschwitz ve Gulag'ın en kalıcı sonucunun ne olacağını zaman gösterecek. Bu sonuç, acaba, birikmiş insani sefaletin iyileştirilmesi imkânsızlaştığı zamanlarda ya da gelecekteki mutluluk tablosunun, bugün yaşayanları ihmal ettirecek kadar ayartıcı olduğu zamanlarda bu deneyimlere başvurma eğilimi mi olacak? Yoksa, tam tersine, bu deneyimler bizim modern ilerlemenin karanlık/çirkin tarafına uyanmamızı, modern ruhtaki doğuştan rahatsızlığı keşfetmemizi ve toplumsal ilerlemenin insani maliyetleri üzerine yeniden düşünmemizi sağlayacak bir rol mü oynayacaktır? Eğer birinci olasılık gerçekleşirse o zaman Kamplar Çağı gerçekten de Akıl, Aydınlanma ve Devrim çağlarının gerçek

ve meşru bir varisi olacaktır. Yok eğer ikinci olasılık gerçekleşirse yüzyılımız tarihe Uyanma Çağı olarak geçebilir. Seçimin bize ait olup olmadığından emin olamıyoruz. Yine de bir seçimin olduğunu bilmediğimizi söyleyemeyiz.

D. "ANTİSEMİTİZM", YENİDEN DEĞERLENDİRME

Neo-kabileler dünyasında saat başı yeni fay hatları ortaya çıkıyor, çoktan iyileşenler yeniden nüksediyor ve eski fakat devamlı fay hatları yeniden çiziliyor ve yeniden silahlanıyor. Her durumda neo-kabile bağlamı, bölünme ve çarpışmalara yeni anlamlar yüklüyor; genel bakış ne kadar kolaysa tarihsel belleğe yerleşen yorum geleneğinin pençesi de o kadar güçlü/kavrayıcı oluyor. Bu yeni bağlam sadece kendi doğurduğu yeni ve orijinal fenomenlere özel renkler vermekle kalmıyor aynı zamanda da eski kavramsal stokları yeniden değerlendiriyor ve dolayısıyla da bir zamanlar güvenilen ortodoks modellerin yeniden değerlendirilmesi fırsatını sunuyor. Bazen çok genel olarak, bazen de yetersiz biçimde "antisemitizm" tür/genel adı ile tanımlanan fenomen de (tek olmasa da özellikle öne çıkan) bu örneklerden biridir. Kişi, bu fenomen ve bunun etrafında dönen pek çok anlatı bağlamında, üzerinde kafa yorulmayan tarihsel belleğin içinde yaşadığı dünyanın doğru anlaşılması anlamında ne denli yanlış bir yol gösterici olduğunu açıkça görebilir.

Böyle doğru bir anlamanın önüne geçmek yerine bunu güçlendirmesi için tarihsel belleğin sık sık yeniden değerlendirilmesi gerekiyor. İşte bu bölümde böyle bir yeniden değerlendirme yapmaya çalışacağım ve bu amaçla da şu üç önermeyi öne sürüp kısaca tartışacağım:

1. "Antisemitizm" (Yahudi *düşmanlığı* ve *Yahudi* düşmanlığının keskin ölçütü) nosyonunun sınırladığı ve ayırdığı alan, nosyonun kavramayı düşündüğü fenomeni tam olarak açıklayacak kadar geniş değildir. Bu nosyon, bunlar olmadan anlamanın yanlış olmasa bile tam olmayacağı bazı sosyo-psikolojik gerçeklikleri dışarıda bırakıyor. Bana göre öncelikle açıklanması gereken –açıklama çaba-

sının odağında asıl bulunması gereken– şey, *anti*-semitizmin (tabii *filo*-semitizmle birlikte) sadece bir türü ya da bir uzantısı olduğu *allosemitizm* fenomenidir.

"Allosemitizm", Polonyalı edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Artur Sandauer'in ortaya attığı bir terimdir.[1] "Allus", Latince *ötekilik* demektir ve "allosemitizm" Yahudileri, bütün ötekilerden tamamen farklı insanlar olarak, tanımlanmaları ve anlaşılmaları için farklı kavramlar gereken ve –öteki insanlar ya da halklar bağlamında kullanıldığında faydalı olan kavram ve muameleler bunlar bağlamında faydalı olmayacağı için– toplumsal ilişkilerin hepsi ya da çoğunda özel bir muamele gerektiren insanlar olarak ayırma pratiğine işaret ediyor. "Allosemitizm", tıpkı bu pratik gibi, özünde nötrdür (taahhütsel olmayan bir şeydir); tek başına ne Yahudi nefretini ne de Yahudi sevgisini belirler fakat bunların her ikisinin de tohumunu içinde taşır ve hangisi ön plana çıkarsa onu yoğunlaştırır ve uçsallaştırır. Bundaki orijinal nötrlük (yani, anti-semitizm ya da filo-semitizmin olması için öncelikle allosemitizmin var olduğu ve belki de var olması gerektiği) allosemitizme radikal bir *müphemlik* katıyor. Dolayısıyla da allosemitizmin entelektüel ve duygusal müphemliği ile Öteki'nin, Yabancı'nm –ve tabii ki (en azından Avrupa *oikoumene*'si içindeki) Ötekilerin/Yabancıların en radikal cisimleşmesi ve örneği olan Yahudilerin– kendine özgü müphemliği arasında bir tür rezonans (semiyotik anlamda izomorfizm) var.

2. Yahudi düşmanlığını bir heterofobi (farklılık korkusu) örneği olarak saymak yönündeki genel kanı da yine hem kısıtlayıcı hem de sulandırıcı ve dolayısıyla da anlamayı desteklemekten çok köstekleyen bir kanıdır. Bana göre Yahudilere duyulan öfke heterofobinin

1. Bkz. Artur Sandauer, "O syttuacji pisarza polskiego pochodzenia zydowskiego w XX wieku (Rzecz, ktora nie ja powinienem byl napisac)" [Yahudi kökenli Polonyalı yazarın 20. yüzyıldaki hali pürmelali üzerine: yazmamam gereken bir deneme"], *Pisma Zebrane*, C. 3 (Varşova: Czytelnik, 1985). İngilizce çalışmalarda Sandauer'in bu kavramına yapılan tek referansı Bryan Cheyette'nin ufuk açıcı çalışmasında buldum (Bkz. *Constructions of "the Jew" in English Literature and Society: Racial Representations, 1875-1945* (Cambridge University Press, 1993), s. 8). Cheyette'nin kitabı, çalışma alanı olarak antisemitizm yerine allo-semitizmin seçilmesinin bilişsel olarak aydınlatıcı ve öğretici yararının parlak bir örneğidir.

değil proteofobinin bir türüdür. Yani, ötekiliğinden ve bildik olmadığından dolayı endişe yaratan bir şey ya da bir kimse ile ilgili değil, düzenli dünyanın yapısına uymayan, yerleşik sınıflandırmalara kolayca girmeyen, dolayısıyla da doğru davranış bağlamında çelişkili sinyaller yayan ve davranışsal olarak karıştırıcı olan, velhasıl bütün bunların sonucu olarak yaşam-dünyasının tamamen monoton, tekrarlayan ve öngörülebilir doğasını baltalayan ve sağlam/belirgin tutulması gereken sınır çizgilerini birbirine karıştıran bir şey ya da bir kimseyle ilgili bir korku ve hoşnutsuzluktur. Eğer bütün uzamlama, düzenleme ve yapılandırma faaliyetleri, öngörü ve seçim işinin riskinin biraz daha azalması için, bazı olayların gerçekleşme olasılığını artırmayı ve ötekilerininkini de azaltmayı amaçlıyorsa, o zaman bu manipülasyonlara karşı direnen şey ya da kişilerin daimi/inatçı varlığı bu düzenleme niyet ya da umutlarının sınırlarını ortaya çıkarıyor ve dolayısıyla da bu düzenleme çabalarının zaaflarını gözler önüne seriyor. Böylece de "uygunsuzlar", dünya düzeninde asla baş edilemez bir kaos yaratan bir doku oluyor.

Yine, değişken fenomenlerin kendilerine özgü belirlenimsizliği, tanımlanamazlığı (bunların tanımları gereği tanımlanamaz olduklarını söylenebilir çünkü bunlar tanımlama işi için düşünülen kategorileri tamamen birbirine geçiriyor), proteofobik endişenin belirsizliği ve yayılmacılığı ile Avrupa tarihinin önemli bir bölümünde bütün ayrımları delen ve kendileri için çizilen ölçütleri atlatan Yahudilerin sınıflandırmasal uygunsuzlukları arasında belli bir uygunluk ve bağıntı var.

3. Yahudi fobisinin (Judeophobia) doğru anlaşılmasının önündeki üçüncü engel ise, antisemitizmi, neredeyse zamandışı ve uzamdışı bir önyargıya dayanan neredeyse ezeli ve bütünsel bir duruş olarak değerlendirme yönündeki genel eğilimdir. Başka bir yerde de dediğim gibi, Yahudilerin kaderini özel bir tarih branşına ayırmak ve bunu da genel tarih anlatısından (ve özellikle de modern uygarlık anlatısından) çıkarmak bu genel tarihin yorum gücünü zayıflatıyor. Fakat tersinin de doğru olduğunu vurgulamak gerekir: Yani, antisemitizm çalışmalarını evrensel tarihin akışından

ayırmak ve bunu Yahudilerin kendi iç tarihlerinin ve bunların yakın komşularıyla ilişkilerinin açıklanmasına hasretmek Yahudi fobisinin anlaşılmasını güçleştiriyor, hatta belki de engelliyor.

Evet doğru, uygarlık yörüngemizdeki düşmanlık ve zulmün tarihi bugün itibarıyla iki bin yıla uzanıyor; ve "Yahudi sorunu"nun ve "bir sorun olarak" Yahudilerin bu denli devamlı oluşu, bunları üreten bazı sabit faktörlerin devamlılığını ve kalıcı varlığını gösteriyor. Tarihsel fenomenlerin kalıcılığı daima tarihsel olmayan açıklamaları teşvik etme eğilimindedir. Ancak, düşmanlık nesnesini "Musevilik [dini]" yerine "Yahudilik" olarak yeniden tanımlayan "antisemitizm" teriminin tamamen modern orijini zaten bizi şu gerçeğe uyandırmalıdır: Yüzyılların ayırdığı fenomenler için aynı ismin kullanılması bir şeyi açıkladığı kadar da gizler. Yahudilerin tarihi, tıpkı bütün öteki tarihler gibi, sürekliliğin ve sayısız süreksizliğin ince bir etkileşimidir. Bu, yine bütün öteki "özel" tarihler gibi, her evrede, toplumun bugün egemen olan tipinin bir parçasıdır. Bana göre görünürde benzer tutumlar ve öfke/hoşnutsuzluk pratikleri üreten faktörler değişti ve büyük ölçekteki toplumun toplumsal ve kültürel dönüşümlerini izleyerek değişmesini sürdürüyor. Dolayısıyla da bunlar ardıl her sosyo-kültürel formasyon için ayrı ayrı analiz edilmelidir.

Bu bölümde bir proteofobi örneği olarak modern-öncesi, modern ve postmodern allosemitizmin farklı biçimlerini ve nedenlerini ele alacağım.

Yahudiler başkalarına benzemez

1816'da, bütün Batı Avrupa'daki Yahudi gettolarının görünür ve görünmez duvarları yıkılırken ve Yahudiler sakallarını tıraş edip, Yahudi olmayan terziler çalıştırırken Friedrich Rühs, ne yaparlarsa yapsınlar Yahudilerin kendi eşsiz *Volkseigentümlichkeit*'ları (halka özgü olan, halk varlıkları) olduğunu; öyle ki, "bunların bu farklılıklarından gurur duymaları gerektiğini ve hatta –bir onur nişanesi

olarak– kendilerini belli etmek için özel bir kurdele takmaları" gerektiğini söylüyordu.[2] Rühs Yahudilerden nefret eden birisi miydi yoksa bir Yahudisever miydi? Onun Yahudilerin farklılığına duyduğu hayranlık gerçek miydi yoksa kurnaz bir maske miydi? Bundan emin olamayız ve zaten bunun çok da önemli olmadığını söyleyebilirim. Önemli olan şey şudur: Rühs, Yahudilerin, özgürleşmenin bu ilk yıllarında yapmaya başladıkları gibi, kalabalıkların içinde fark edilmemesini kaldıramıyor; çünkü bu durumda hem Yahudiseverler hem de Yahudi düşmanları artık bunları ayırt edemeyecektir. Rühs, Yahudilerin farklı olduğunu, farklılığın önemli olduğunu ve, o kadar ki, her yerdeki herkesin uyarılması gerektiğini düşünüyordu: Dikkatli olun, o, yani farklı olan birisi geliyor; artık alışılmış düşünme ve eylem biçimleri geçmeyecek ve özel bir tutum ve muamele geçerli olacaktır. Gerçekten de özel bir kurdele Onur Nişanesi gibi ayrım nişanı olarak kullanılabilirdi. Ancak ondan sonra bu, gettolardaki Yahudilerin giymesi gereken işaretli şapkalar gibi bir damga ve utanç işareti [de] olabilirdi. Burada önemli olan şey bir işaret, görünür bir işaret ve uzaktan görünür bir işaret olmasıydı. Yahudiler öteki insanlar gibi değildi ve öteki insanlar bunların Yahudi olduğunu bilmeliydi.

Bir buçuk asır sonra Polonyalı büyük göçmen yazar Witold Gombrowicz günlüğüne şunları yazıyordu:

> Bu insanlardan Yahudilerin tıpkı öteki uluslar gibi olduğunu duymak, Michelangelo'nun öteki insanlardan farklı olmadığını duymak gibiydi... Maalesef, üstünlük hakkını elde edenlerin eşitlik hakkı olmuyor... Yahudi dehası kendi yapısı içinde –yani, tıpkı bütün bireysel dehalar gibi, hastalık, düşme ve zilletle bağlantılı olması bağlamında– aşikârdır. İnsan dâhidir çünkü hastadır. Üstündür çünkü burnu sürtülmüştür. Yaratıcıdır çünkü anormaldir... Yahudilerin tarihi, tıpkı büyük insanların biyografileri gibi –kaderi tahrik eden, seçilmiş ulus misyonunun gerçekleştirilmesine yardım edebilecek bütün felaketleri davet eden–

2. Aktaran, Michael A. Mayer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany,* 1749-1824 (Detroit: Wayne State University Press, 1979), s. 140.

gizli bir provokasyondur... Siz kendinizi "sıradan" göstererek ve bayağı bir pastoral insanseverlik edebiyatı ile bu dehşetten kurtulamazsınız.[3]

Kavrayıcı, fakat yeterince kavrayıcı olmayan Yahudi-olmayan göz, Yahudilerin cesaret kırıcı eşsizliğini ta bunların müphemliğine dek götürüyordu. Bunun kaçırdığı şey, bu müphemliği daha da ileriye, ta köklerine, Yahudi olmayanların ortalarında bulunan ve uzlaşamayacakları ve kafalarını değiştiremeyecekleri bir grubu klişeleştirmesine götürmekti. Gombrowicz'in göremediği şeyi bir başka göz, Fransız-Rumen felsefeci E. M. Cioran görüyordu:

> İnsan olmak bir dramadır; Yahudi olmak bir başka dramadır. Dolayısıyla Yahudi bizim yaşadıklarımızı *iki kere* yaşama ayrıcalığına sahiptir. Yahudi, *tam anlamıyla (par excellence)* yabancılaşmış varoluşu ya da, ilahiyatçıların Tanrı'yı tanımlamak için kullandıkları bir ifade ile, *tamamen başkayı* temsil ediyor... Bir yere bağlı olma tiranlığından, *enracinement* (kökleşme) aptallıklarından kurtulan ve bağlantısız ve akozmik olan Yahudi, asla *buralı* olmayacak insan, başka bir yerli olan insandır ve asla yerli olarak konuşamayacak olan bir yabancıdır...
>
> Göç, Yahudinin yeri, kesinliği, *chez soi*'sıdır (kendi evinde, kendi yurdunda). Bizden iyi ya da kötü, Yahudi, bizim ulaşamadığımız ve hep özlediğimiz uçların cisimleşmiş biçimidir: Yahudi, kendimizi aştığımız zamanki *biz*dir...[4]

Cioran bir alıntıyla noktalıyor: "Uluslar, Yahudilere karşı, unun kendisini rahat bırakmayan mayaya karşı duyduğu düşmanlığın aynısını duyuyor." Doğru; rahat etme düşü kuran tüm unlar için [doğru]. Ancak pide olma düşü ile yatıp kalkan unlar için o kadar doğru değil. Bu, unun neyin peşinde olduğuna bağlıdır. Ancak maya, ister sevilsin ister sevilmesin, daima aynı nedenden ötürü "bir sorun"dur: Rahatsızlıktan dolayı, sakinliğin/dinginliğin sonunu işaret ettiği ve mevcut durumun gayri nihailiğini gösterdiği için. İşte bu,

3. Witold Gombrowicz, *Dzienniki, 1953-1955* (Paris: Instytut Kultury, 1957), s. 121.
4. E. M. Cioran, *The Temptations to Exist*, çev. Richard Howard (Londra: Quartet Books, 1987), s. 80-1.

müphemliğin, bütün düzenlerin ikiz dayanağı olan uyuşmazlık yasası ve dışlanan orta yasasının yeminli düşmanı olan müphemliğin yaptığı şeydir. Yahudi, cisimleşmiş müphemliktir. Ve müphemlik, en çok da müphem duygu olmadan düşünülemediği için müphemliktir: Aynı anda hem çekiyor hem de itiyor, kişiye olmak istediği fakat olmaktan korktuğu şeyi hatırlatıyor, kişinin gözünün önünde görmek istemediği şeyi sallayıp duruyor; yani kapanmış hesaplar hâlâ açıktır ve yitirilmiş olanaklar hâlâ canlıdır. Bu, bütün düzenleme telaşlarının, boşu boşuna da olsa, kapatmaya uğraştığı varlık hakikatine açılan bir içgörüdür.

Pekiyi Yahudiler nasıl [oldu da] cisimleşmiş müphemlik oldu? Yahudilerin varoluş biçiminde, ta baştan ve antik çağlardan beri, komşuları ürküten ve şaşırtan uyuşmaz ve bir anlamda saçma bir özellik vardı: [Bunlar,] eski imparatorlukların yükseliş ve çöküşleri ile elden ele geçen, sayısal olarak çok az ve askeri olarak önemsiz bir ulustu; ancak öte yandan da, bir görkemlilik, seçilmişlik ve dünya ve tarihin merkezi olma duygusu ile dolu bir ulustu. Gerçekten de bu ulus kendi merkeziliğine o denli inanıyordu ki, kendilerinden başka herkesi ve her şeyi, Tanrı'nın seçilmiş halkı ile ilişkisinde mükafat ve ceza için kullandığı bir kaynak havuzu olarak görüyordu. David Biale'in söylediği gibi, eğer Yahudiler antik Ortadoğu'da yaşadıkları mihnetlerden sağ çıkmışlardıysa bu her şeyden önce bu müphemlik sayesindeydi:

> Eğer bunlar antik imparatorluklar ölçeğinde gerçek güce sahip olsalardı muhtemelen Asurlar ve Babiller gibi olurlardı. Fakat eğer Yahudiler kendilerinin merkez oldukları yönündeki mitlerini geliştirmemiş olsalardı herhalde tıpkı öteki küçük uluslar gibi yok olup giderlerdi... Yahudilerin antik çağdan sağ salim çıkmalarının anahtarlarından biri de belki göreli güçsüzlükle bir güç mitinin birleşmesiydi.[5]

Yahudiler bu çağlardan kendileri olarak belki de Yahudiliklerine sinmiş olan bu müphemlik sayesinde sağ çıktılar. Fakat şundan eminiz: Bunların antik-sonrası Hıristiyanların egemenliğindeki

5. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History* (New York: Schocken Books, 1986), s. 28.

dünyaya kabul edilmelerinin nedeni, bu müphemliğin Hıristiyan uygarlığının uzamsal ve zamansal sınırlarını işaret ederek bu dünyanın *alter ego*'su olarak hizmet görecek olma kapasiteleriydi.

Gerçekten de Hıristiyanlık kendi öz-tanım ve sınır çizme sürecinde Yahudileri her şeyden önce bir tuhaflık –evrendeki ilahi düzene karşı ayaklanan tekinsiz, kafa karıştırıcı ve korkunç bir uyuşmazlık– olarak görüyordu. Mantıksal tutarsızlığın birçok versiyonu –gerçekten Hıristiyan Kilisesi'nin düzenli evinde hasıraltı edilen çözümlenmemiş bütün çelişkiler– kendi öz-onaylama süreçlerinde Hıristiyan düşünce ve pratiği tarafından büyük bir himmetle oluşturulan/örülen Yahudi imgesinde birleşiyordu. Yahudi imgesinde birbirini dışlayan ancak zaten en korkunç müphemlikle dolu olan ebeveyn katili ve evlat katili motifleri vardı: Yahudiler, Hıristiyanların saygıdeğer atalarıydı fakat Hıristiyanlık doğduğu ve başa geçtiği zaman geri çekilmeyi ve yerini bırakmayı reddeden, zamanlarını aşan ve ilahi misyonlarını bitiren yaşayan fosillerdi. Ve Yahudiler İsa'yı sadece reddetmek, yermek ve tanımamak için doğurmuşlardı. Yahudiler, müminlerle imansızları, hakiki iman ile pagancılığı birbirinden ayıran en hayati sınır çizgisini bulandırmaktan suçluydu: Yahudiler *putperest* değildi –bir anlamda bunlar Hıristiyanların kendilerinden bile daha az pagandı– fakat aynı zamanda da "sıradan" putperestlerden *daha pagan*dı (İsa'yı *bilerek* reddediyorlardı). Hıristiyan olmayan öteki insanlar, aydınlatılmayı, Müjde'yi almayı ve Hıristiyanlığa döndürülmeyi bekleyen cahillerdi. Ancak Yahudiler, ta başından beri hakikati gözleriyle gören fakat bunu kabul etmeyi ve benimsemeyi reddeden *kâfirler*di. Sıradan putperestler Hıristiyanlığın geleceğini kolaylaştırıyordu; Yahudiler ise bunun geçmişini sorguluyor ve bugününü örtüyordu. [Yani] şunu söyleyebiliriz: Yahudiler, Hıristiyan dünyasının öz-kimliğinin birliğini koruması ve kendi kendisiyle barışık olması için, evrendeki bütün müphemliğin boca edilebildiği bir çöplük hizmeti görüyordu.

Bana göre Batı uygarlığına sinmiş olan allosemitizm büyük ölçüde [eski] Hıristiyanlık dünyasının bir mirasıdır. Özümsenemeyen fakat vazgeçilemeyen, zaten tam da özümsenemediği için vazgeçi-

lemeyen Yahudi kipine karşı Hıristiyan Kilisesi'nin verdiği mücadele, sonraki çağlara, allosemitizmin doğuşu ve hayatını idamesinde hayati öneme sahip iki faktör miras bıraktı. Birinci faktör Yahudilerin *cisimleşmiş müphemlik*, yani cisimleşmiş düzensizlik olarak tanımlanmasıydı. Yahudiler –böyle tanımlandıkları için– ileride ortaya çıkabilecek bütün yeni müphemliklerin boşaltılabileceği bir çöplük görevi görebiliyordu. İkincisi de *soyut* Yahudiydi; bu, "ampirik" Yahudiler hakkındaki pratik bilgiden farklı bir söyleme yerleştirilen ve dolayısıyla da deneyimden uzak güvenli bir yere yerleştirilen, bu deneyimin sunduğu bilgiye ve gündelik ilişkilerin üretebileceği duygulara karşı bağışıklığı olan bir Yahudiydi. "Asıl Yahudi" ile "kapı komşusu Yahudi" arasındaki kapanmaz ayrım, modern çağın başında Yahudiler kapı komşularına dönüştüğünde zaten iyice yerleşmişti.

Yahudi, düzenin imkânsızlığı demektir

Müphemlik, bütün düzenleme faaliyetlerinin yok etmeye yemin ettiği ve bu umutla çalıştığı şeydir. Müphemlik, bütün düzenleme kaygılarının *sebebi*dir: Yaşama işi durumun açıklığını gerektirir ve işte düzen kurma –yani, karışıklıkları açığa kavuşturma: her nesneyi ve her durumu kendi sınıfına ve *sadece* kendi sınıfına hapsetme– girişimini ve dolayısıyla da karanlığı saydam ve karmaşığı belirgin kılma çabasını tetikleyen müphemlik olarak ortaya çıkan şey tam da bu açıklık ve kesinliğin yokluğudur. Ancak müphemlik aynı zamanda düzenleme telaşının *sonucu*dur da. Düzen üretiminin kendi zehirli atığı vardır; ayrık olmayan zaman-uzam üzerine boşu boşuna ayrık sınıflar dayatma çabası. Dolayısıyla da, kaçınılmaz olarak, bütün sınıflandırmaların, sınıflar arasındaki dokunulmaz bölünmeyi aşan kendi atıkları olmalıdır: Dosyalar arasında çapraz referanslar ve ciddi dosyalama işi ile alay eden "muhtelif" adlı kalın bir dosya olmadan hiçbir dosyalama tam ve doğru olmaz. Ve hiçbir bahçe düzenlemesi, ne denli zekice olursa olsun, bazı bitkileri yabani sınıfına koymaktan kendini alamaz. Düzen ve müphemlik kadar boşanmaya dirençli bir eş daha zor bulunur. Müphemlik, düze-

nin onsuz edemediği bir düşmandır.

Her toplumun dışlanmışları, diye özetliyor çalışmalarını Norveçli büyük etnograf Fredrik Barth,[6] "tabuyu yıkan"lar; yıkıldıkları zaman grubun kendi kimliğini koruyamayacağı şeyleri yıkanlardır. İster fiziksel ister simgesel olsun, bu dışlanmışların *yıkımı yaratıcı* bir edimdir. Bunların yok edilmesi (yok edilemiyorlarsa dışlanmaları; dışlanamıyorlarsa hapsedilmeleri; hapsedilemiyorlarsa damgalanmaları) düzenin inşasıdır.

Ve modernliğin şafağında birçok tabu yıkımı oldu ve bu yıkımlar ondan sonra da sürdü. Walter Benjamin bir defasında modernliğin intihar simgesi altında doğduğunu söylemişti. Bütün katıları eritme ve kutsal olan her şeyi dünyevileştirme yönündeki modern dürtüde mutlaka bir intihar eğilimi olmalıydı; çünkü modern savaşlar, yeni ve daha ileri bir düzen adına yapılıyordu. Ve her şey, aidiyetin hayatın önüne geçtiği ve herkesin, doğru yerlerinde doğmuş öteki insanlar arasında yaşamak için kendi doğru yerinde doğduğu kast sistemini yıkan ilk günahla başladı. Artık yıkılmış surlar ve çökmüş duvarlar arasında herkes özgürdü; fakat özgürlük, henüz olmayan bir yuva arayışı demekti: [Yani] yurtsama ile geçen bir ömür. Bu yeni zamanlar heyecanlandırıcıydı fakat korkutucuydu da. Bir barınağın içinde kilitli kalmak hiç de eğlenceli değildi. Fakat kişinin kendisini içine kilitleyebileceği bir barınağın olmaması da eğlenceli değildi.

Erken ve klasik modernlik *les classes dangereux, mobile vulgus* (tehlikeli sınıflar, hareket eden yığın), yoksul caddeler ve kaba mahalleler panikleri çağı; türedi ve türedi kılığına giren parya karşısındaki nefretin çağı ve kalabalık korkusunun çağıydı. Caddedeki meçhul yabancı, modernliğin icadı ve aynı zamanda da başının en çetin belasıydı. Jonathan Raban'ın yerinde işaret ettiği gibi, "kırsal bölgelerde şiddetle işlenen suçların kurbanlarının çoğunluğu saldırganları bilir... Kentlerde [ise] katil ve soyguncular meçhul karanlıklardan fırlıyor, yüzleri tanınmıyor ve dürtüleri bilinmiyor." Hatta kurban olmaktan kurtulsanız bile "anlamlarını çıkarmaya o kadar

6. Bkz. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (Bergen: Universitets Forlaget, 1969), s. 30 ve ilerisi.

çalıştığınız halde çıkaramadığınız ipucu ve imgelemler üzerine hareket etmelisiniz... [Burada] o kadar çok şey oluyor... fakat o kadar az şey biliniyor ve sabitleniyor."[7] Modern yaşamın büyük korkusu, belirlenimsizlik, belirsizlik ve muğlaklık –başka bir deyişle müphemlik– korkusuydu. Müphemlikle savaşmak zor ve bu savaşı kazanmak ise imkânsızdır; bu savaşta kişi, karşısında, kendi güçlerini yerleştireceği bir cephe ya da bombalarla yok edebileceği düşman grupları değil kaçamak savaşan gerilla birimleri buluyor. Nitekim kişi dağınık endişeyi somut bir korkuya dönüştürmeye çalışıyor; çünkü kişi endişe karşısında pek bir şey yapamaz fakat korkunun sebepleri konusunda bir şeyler yapabilir, yaptığını *düşünebilir*. Dolayısıyla da buradaki eğilim, müphemliği tek bir somut nesnede yoğunlaştırarak ya da odaklaştırarak "müphemlikten çıkarmak" ve ondan sonra da somut hale gelmiş bu düşmanı yok etmektir.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Yahudiler modern zamanlara zaten cisimleşmiş müphemlik rolüne sokularak girdiler. Bu modern dünyada olup bitenler ise devralınan bu düşünceyi doğrulamaktan başka bir işe yaramadı. Hareketli dünyada en hareketliler Yahudilerdi; sınır-ihlal dünyasında en fazla sınır ihlal edenler bunlardı; eriyen katılar dünyasında, kendileri de dahil olmak üzere her şeyi daha sonra yeniden erimesi koşulu ile her şekle sokulabilen şekilsiz bir plazmaya dönüştürenler de bunlardı. İlk getto sakinleri olarak Yahudiler, istikrarlı ve saydam kast toplumunun hâlâ taze ve canlı hatıralarını anımsatan varlıklardı. Özel düzenleme ve yasalardan kurtulacak ilk gruplardan biri olarak Yahudiler, kişiyi her şeyin serbest olduğu yeni garip bir dünyanın doğuşu karşısında uyaran yürüyen alarmlardı. Bunlar yalnızca yeni evrensel ötekiliğin kendine has müphemliğini temsil etmekle kalmıyor aynı zamanda da mantıksal olarak telif edilemeyen şeyleri kendi içlerinde bir araya getiriyorlardı: [Yani] kast toplumunun yaratığı olan *parya* statüsü ile modern hareket özgürlüğünün icadı olan *türedi* statüsünü. Bun-

7. Jonathan Raban, *Soft City* (Londra: Collins, 1988), s. 13, 15. Raban şöyle özetliyor: "Kenti insan kimliğinin büyük kurtarıcısı kılan plastik nitelikler aynı zamanda da kentin psikoz ve totaliter kâbuslara karşı özellikle savunmasız olmasına sebep oluyor." (s. 18)

lar, toplumsal düzenin ve en ciddi biçimde çizilen sınırların uyuşmazlığının, yapaylığının, iğretiliğinin ve çürüklüğünün cisimleşmiş halleriydi. Shulamit Volkov'un işaret ettiği gibi, "modern toplumsal katmanlaşma kalıplarının geleneksel kalıpların tam olarak yerine geçmediği ve bunların birlikte var oldukları yerlerde antimodernizm yeşeriyordu."[8] Ancak Yahudiler, bu yasak birlikteliğin en çok göze batan ve her taşın altından çıkan taşıyıcılarıydı. Jacob Katz'ın dediği gibi, Yahudi özgüleşmesinin sonucu olarak paryalar çok prestijli mesleklere hücum ettiler ve Yahudi parasının üzerindeki değersiz ve adi damgası temizlendi.[9] Yahudiler yükselen aşağı sınıftı ve dolayısıyla da üst sınıflara düşme korkusu salıyordu. Bunlar, sadece *altüst olan* bir dünyayı değil *sürekli* altüst olan bir dünyayı –hiçbir şeyin yerinde durmadığı ve hiçbir şeye güvenilmeyen bir dünyayı– temsil ediyordu. Bu, modern antisemitizmin büyük yasa koyucusu olan Éduard Dumont'un, Yahudi günahları ayininde zekice öne çıkarttığı şeydi: "Yüzyıl önce bugün bizi kovdukları bu topraklarda oturma hakkına bile sahip olamayan bu türedilerin adını hangi eski yerleşim sicilinde bulabilirdiniz?"[10] Ezra Pound ise biraz şiirsel biçimde fakat yine doğru biçimde Yahudileri "balçık"a, "bataklık"a, "duman-sis"e ve "mantar"a benzetiyordu.

Modern Yahudi nefreti bir proteofobiydi: Ortalıkta bir sürü yabancı dolaşıyordu, dünya bunlara karşı öfke doluydu ("Batı'da yabancı yeni gelen başka birisi değil, genellikle içimizden giden birisidir")[11] fakat modern insanlar artık yabancılar arasında bir yabancı olarak yaşama sanatını çok iyi biliyordu. Yahudi fobisi, Yahudileri sadece bir ötekilik biçiminde değil aynı zamanda da, tanımlanamayan ve dolayısıyla da güvenilmeyen (ve muhtemelen hilekâr) yabancıların her yere yayılan varlıkları ile aslında saydam olan dün-

8. Shulamit Volkov, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany: The Urban Master Artisans, 1873-1896* (Princeton University Press, 1978), s. 329-30.
9. Bkz. Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933* (Cambridge, Mass.: Harvard Universtiy Press, 1980), s. 81 ve ilerisi.
10. Éduard Dumont, *La France juive: essai d'histoire contemporaine*, 8. Bas. (Paris: Flammarion, tarihsiz), C. 1, s. 29.
11. Michael Schluter ve David lee, *The R Factor* (Londra: Hodder & Stoughton, 1993), s. 15.

yayı lekeledikleri müphemlik biçiminde cisimleştirmekti. Yahudiler, insanların, iyi korunan sınırın iki yakasına da girip çıkan fenomenlere karşı gösterdikleri tepki olan Haßliebe'nin –çekilme ve itilmenin, hayranlık ve korkunun (ya da, Miller ve Dollard'ın teknik terimleri ile adience ve abience'ın) karışımının– en ağırına maruz kalıyorlardı. Bu tür fenomenler tehdit edicidir fakat aynı zamanda da bazı korkunç, zorlu ve kıskanılacak güçlere sahiptir. Yahudiler hakkında bir şeyler yapmak sadece dünyayı yeniden hoşnut edici tektip hale getirme çabası değil aynı zamanda da dünyanın olumsallığı, matlığı ve denetlenemezliği ile mücadele idi. Başka bir deyişle, müphemlikle mücadele idi.

Değişen zamanlar, değişen mekânlar

Çerçeveler, toplumsal formasyonlar ve kültürlerin değişimi ile ölmeyecek biçimde katılaştırılabilir; fakat çerçevelerin içindeki resmi her defasında yeniden çizen şey toplumsal formasyon ve kültürdür. [Nitekim] allosemitizm de, haklı olarak, Batı-Hıristiyan uygarlığının kalıcı ve belki de daimi bir öğesi olarak görülebilir; fakat ardıl toplumsal ve kültürel formasyonlar bunun anlam ve sonuçlarını her defasında yeniden belirliyor.

Modernlik öncesi dünyada Yahudiler sınıflar arasında bir sınıf ve kastlar arasında bir kasttı. Tıpkı öteki kastlar gibi bunlar için de başka kastlarla *conubium, commensality* ve *commercium* (ticaret, evlilik ve aynı sofraya oturmak) aşağı yukarı yasaktı. Tıpkı öteki kastlar gibi bunlar da görece özerk, kendi içinde olup biten ve kendi kendisini idame ettiren bir kasttı. Yahudileri kendileri gibi olan öteki kastlardan ayıran şey, zaten oluşturulan müphemlik atmosferiydi.

Kilise idaresinin öz-onaylama yolundaki süregiden süreci içinde Yahudilere biçilen rolden doğan bu müphemliğin bir yönüne zaten işaret ettim. (Tekrar etmek istiyorum: Hıristiyan söyleminin ürettiği şey, *soyut* Yahudinin, kavramsal Yahudinin, "ampirik" Yahudilerin üzerine gölgesi düşen fakat "ampirik" Yahudilerin ne olduklarına ya da yaptıklarına indirgenemeyen mitsel bir cins/tür

olarak Yahudilerin müphemliğiydi.) Ne var ki, Yahudi müphemliğinin daha dünyevi ve modernlik öncesi kast toplumunda kendilerine biçilen rolle yakından ilgili bir başka yönü de vardı. Yahudiler, bütün Avrupa'da, prenslerin ya da soyluların hizmetinde bulunan ve yüksek sınıflarla alt sınıflar arasında *aracı* olarak kullanılan kimselerdi. Yüksek sınıflar için bunlar hizmetçilerdi; alt sınıfların görüldüğü bir prizma. Alt sınıflar için ise bunlar güçlü zalimlerdi; egemen ve sömürücü sınıfların toplandığı bir prizma. Anna Zuk'un modern-öncesi Polonya üzerine yaptığı örnek çalışmasında işaret ettiği gibi, "soylular ve yüksek sınıflar Yahudileri alt sınıflardan görüyor, bunlara küçümseyerek, kendi üstünlüklerinden emin biçimde ve üstten bakıyorlardı..." Alt sınıflar ise "yine aynı öznellikle, bazı Yahudilerin ayrıcalıklı sınıflar için icra ettiği hizmet işlevinden dolayı Yahudileri üst sınıflardan sayıyorlardı."[12] Bu aynı aracı ve "prizmatik" kategorinin birbiriyle uyuşmayan bu iki tezahürünün birlikteliği potansiyel olarak patlamaya hazır bir karışımdı. Fakat, sadece toplumun üstü ile altı arasındaki ilkel bir kültürel etkileşim sayesinde, belli bir süre patlaması ertelenerek yaşadı; bu bomba, bütün yıkıcı gücüyle birlikte ancak daha sonra, müphemliğe karşı verilen Büyük Modern Savaş sırasında patlayacaktı.

Modern-öncesi toplumun sınıfları ya da kastları arasındaki ilişkiler pek öyle yumuşak ve dostane değildi. Yahudilerin (kast toplumunun kendilerine yüklediği işlevlerden dolayı) ilişki geliştirdiği sınıfların Yahudilere karşı takındığı tutum da aynı durumdaydı. Nitekim, Jacob Katz'ın işaret ettiği gibi, "işi gereği günlük ya da haftalık olarak gettosundan çıkarak soyluların arasına giren bir Yahudi kendi doğal çevresinden çıkıp da yabancı bir dünyaya girdiğini hissediyordu. Ancak akşamları ya da en azından Şebat Günü evine döndüğü zaman geçimini teminden öte bir huzur ve hoşnutluk buluyordu."[13] Bütün bunlar göz önüne alındığında modern-öncesi akıl, Yahudileri, eşsiz sınıf durumlarına rağmen, İlahi Varlık Zinciri'nin belki uygunsuz ve çirkin fakat vazgeçilmez bir parçası –Ya-

12. Anna Zuk, "A Mobile Class. The subjective element in the social perception of Jews: The example of eighteenth-century Poland", *Polin*, C. 2 (1987), s. 169.
13. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times* (Oxford University Press, 1961), s. 133.

ratımın, en az dünyadaki öteki şeyler kadar gerekli ve anlamlı bir parçası– olarak algılıyordu. Alina Cala'nın, Yahudilerin popüler imajı hakkındaki öncü çalışmasına göre Yahudi kastı "müphem biçimde gözlenen özelliklerle ayrımsanabilir ve tehlikeli görülebilirdi fakat bunların varlığı gerekliydi". Modern-öncesi akıl için "dünya ve hayatın varlığı kozmik çatışmaların belli bir armonisinin sonucuydu".[14] Şunu söyleyebiliriz: Modern-öncesi akıl, dünyanın inşa ve işleyiş biçimi konusunda gerçekten "gotik" bir görüşe sahipti ve dünyayı ayakta tutan gerilimlerin ortadan kalkması (ki tabii bu tasavvur edilebilecek bir şey idiyse) dünyanın sonu olarak görülüyordu. Noman Cohn'un kendi bulgularını özetlerken söylediği gibi, "popüler öfkenin kendiliğinden patlak verişi olarak tehcirler bir efsanedir ve gerçekte bir kasaba ya da köyün sakinlerinin Yahudi komşularının üzerine yürüdüğü ve onları kitle halinde öldürdüğünün belirlendiği bir durum olmamıştır."[15] Modern-öncesi insanlar, şeyler *yarın* olması gerektiği gibi olmadığı için değil *dünkü* gibi olmadığı zaman şiddet eylemine girişiyordu. Birikmiş popüler öfke, şeyler daha kötüye gittiği zamanlarda genellikle Yahudilere karşı çevriliyordu; ancak bu işbilir operatörlerin işiydi, yoksa *halkın* inisiyatifinin sonucu gerçekleştiği durumlar çok azdı ya da hiç yoktu.

Ancak Modern Çağ'ın doğuşuyla her şey değişti. Artık devir bir proje için yaşama devri, mükemmel yarın için natamam bugünü paramparça etme devriydi; yoksa bu, Barrington Moore Jr.'dan bildiğimiz gibi, adalet standardı olarak dünün adaletsizliğinin savunusu değildi. Artık İlahi Varlık Zinciri'nin acilen onarılması gerekiyordu; çünkü zincirdeki birçok halkanın görünür hiçbir faydası yoktu ya da mükemmelin [tasarlanan] dünyasına girebilecek parlaklıkta değildi. Bir önceki çalışmamda söylediğim gibi Modern Çağ, Bahçecilik Çağı'ydı: Toplum, tasarım gerektiren ve ekim yapılacak bir bahçe olarak görülüyordu. Ve her bahçıvanın da bildiği gibi, bahçeciliğin vazgeçilmez bir parçası da yabani otların temizlenmesi, ya-

14. Bkz. Alina Cala, *Wizerunek Zyda w polskiej kulturze ludowej* (Uniwersytet Warszawski, 1992), s. 119, 139.
15 Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (Londra: Eyre & Spottiswoode, 1967), s. 264-5.

ni, tasarıma uyan bitkilerin uymayanların zararlarına karşı korunmasıydı. *Toplum* [böyle] bir bahçeye dönüştürüldüğü zaman, daha iyi bir toplum yönündeki bütün projelerin *unwertes Leben* (değersiz hayat) düşüncesinin işgaline uğraması kaçınılmazdı. Çünkü her iyi bahçecilik kitabının en önemli bölümlerinden biri yabani otlar ve parazitlerle mücadeleye ayrılırdı.

Modernliğe zaten cisimleşmiş müphemlik olarak miras kalan Yahudiler, yabani otların babası –hatta bütün "toplumsal yabanilikler"in genel adı ve bir prototipi olma– rolüne sokulmaya mahkûmdu. Modern pratiği öteki pratiklerden ayıran şey bunun düzenleme saplantısıdır ve bütün düzenlemeler de her türlü müphemliği otomatik olarak yabani otların en birincisi ve en korkuncu yapan kesin hatlar ve birbirini dışlayan sınıflarla ilgilidir. Düzen kurmak müphemlikle mücadelenin eşanlamlısıdır. [İşte] modern Avrupa'yı yaratmak da, antisemitik kutbuna doğru kayan allosemitizmin eşanlamlısıydı.

Modernlik ve Soykırım'da önerdiğim gibi, modernliğe giden yolda, kapanmasında Yahudilerin rol oynamadığı hiçbir kapalı kapı yoktur. Modern Avrupa'nın inşa edeceği düzen, devlet-ulus düzeni olacaktı. Ve burada, etnik azınlıklara, bölgesel törelere ve yerel lehçelere karşı kültürel bir cihada tutuşan siyasal güçler vardı; öyle ki, ulusal aynılık miti siyasal güçlerin meşrulaşma formüllerine girebiliyordu. Uluslar, devletler ve ulus-devletlerden oluşan bu Avrupa'da yeri olmayan neredeyse tek sınıf Yahudilerdi; bunların tek kaderdaşları Çingenelerdi. Yahudiler, ulus-devletlerin sadece birindeki bir etnik azınlık değildi ve her yere dağılmış durumdaydılar. Ayrıca bunlar komşu bir ulusun soydaşları da değildi. Bunlar, bir uygunsuzluk örneğiydi: Ulusal olmayan bir ulus. Dolayısıyla da modern Avrupa düzeninin temel ilkesine –yani, milliyetin insan kaderinin esası olduğu ilkesine– gölge düşürüyordu. Hannah Arendt, Almanya'dan gelen Yahudi sürgünlerinin sınırın Fransa tarafındaki ilk buluşmalarını görüyor. Orada grubun başı şöyle diyor: "Bizler örnek Almanlardık; örnek Fransızlar olamamamız için de hiçbir neden yok." Hiç kimse gülmedi, diye ekliyor Arendt.

Uluslar arasındaki dokunulmaz sınırlar, Yahudilerin ihlal ettiği tek sınır değildi. 1882'de Leo Pinster şunları yazıyordu: "Yahudi, yaşayanlar için ölü birisi, yerliler için bir yabancı ve serseri, yoksullar ve sömürülenler için bir milyoner, yurtseverler için bir vatansız ve bütün sınıflar için nefret edilen bir rakiptir."[16] Ve modern-öncesi zamanlardakinin tersine, birbirinden uzak mekânlarda toplumsal olarak üretilen imajlar artık birbiriyle buluşuyor ve etkileşiyordu. Yahudilerin durumu bağlamında [da], birbiriyle uyuşmayan imajlar, birbirleri ile harmanlanmadan, en fanatik ve kafa karıştırıcı kombinezonlar ve en uç tutarsızlıklar olarak birbirlerine karışıyordu. Böylece oluşan bileşik Yahudi imajı, yaşam-oryantasyonu için çok önemli olan bütün toplumsal, siyasal ve kültürel ayrımları ve esasen düzenli bir yer olarak dünya düşüncesini küçümsüyordu.

Özetlemek gerekirse, modern antisemitizm, modern düzenleme sağanağının sabit bir ürünüydü. Nitekim Yahudiler, aksi halde farklı olacak olan sınıfsal ve ulusal bağlamdaki endişelerin en bariz boşaltım alanı, bu tür endişeleri birbirine tutturmak, bunları bir arada tutmak ve devlet inisiyatifindeki ideolojik seferberlik yolunda kullanmak için en uygun ataç [ya da koşum takımı], ve cisimleştirerek öldürmek için en uygun somut varlıktı. Zaten Soykırım da, müphemlik ve belirsizliği cisimleştirerek yakma yönündeki bu eğilimin en uç, en uçuk ve en dizginsiz –ve aslında en birebir– ifadesinden başka bir şey değildi. Bu, tamamen ısmarlama bir toplum düzenine baş koymuş bir devletin yarattığı bir katliam ([ancak] tek başına Stalin'in ölümü ile Yahudilerin yine tamamen totaliter bir devletin Hitler usulü kıyımından kurtulduğu da bir gerçektir) ve birçoğunun ulaşmaya can attığı fakat cesaret edemediği ve çok azının bu fırsatı yakaladığı bir uç hedefti.

İçinde yaşadığımız postmodern zamanlarda düzenleme saplantısı hâlâ düşünce ve eylemin alameti farikasıdır. Ancak bugün olmayan şeyler, küresel düzen modelleri ve mevcut ve güçlü kurumların, özellikle de ulus-devletlerin rağmına bu tür modellerin peşinden gitme iradesidir; ki bu devletler, böyle bir arayışın ve dolayı-

16. Aktaran, George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (Londra: J. M. Dent & Sons, 1978), s. 188.

sıyla da farklı düzenleme itkilerini bir araya getirmenin aracı olarak hizmet edebilecek ve bunu isteyen devletlerdir. Modern devletin konsantre zor kullanması bir kere daha bugün artık genellikle kolektif bir öz-onaylama ve kimlik-inşası aracı olarak kullanılan merkezsiz, dağınık ve yerelleşmiş şiddet halinde parçalanıyor.

Modern ulus-devletlerin büyük zorluklar çekerek inşa ettiği geniş kimlikler bugün çöküyor; hem de devlet destekli göç karşıtı yasalar çıkarılarak bunların yeniden canlanması için yapılan isteksiz ve zorunlu çabalara rağmen. (Böyle bir yasama girişimi, siyasal çıkarlarla yapılan partizan hesaplarca güdülense de, etkisiz ve hantal kalmaya mahkûmdur; çünkü gittikçe küreselleşen bir ekonomi ve bunun sonucu olan devletler-üstü entegrasyonun ezici karşı baskıları karşısında etkisiz kalacaktır.) Bu koşullar altında kimlik-inşası ve hatta aslında kimlik-koruması, kesin atölyeleri ve fabrika müdürleri olmayan bir kendi-işini-kendin-gör işi haline geldi. Denebilir ki, kimlik-üretimi, tıpkı diğer bütün endüstriler gibi, serbestleştirildi ve özelleştirildi; ve burada devlet, bunun kendi işi ve kendi sorumluluğu olmadığını daha sık ilan ediyor ve bunu piyasa güçlerinin farazi aklına havale ediyor.

Kesin kurumsal demirleme ve garantiler olmadığı zaman kimlik kaygıları, saldırganlık olarak geri dönen endişe ile dolu oluyor. Kolektif kimlikler sadece öz-onaylama edimleri ile doğabilir –ve kısa da olsa yaşayabilir– ve ne kadar çığırtkan olursanız ve ne kadar fazla dikkat çekerek şok etkisi yaratırsanız o kadar iyi olursunuz. Hiçbir edim gelecekteki belirsizlikleri önleyecek kadar güçlü olmadığı için kimlik-arayışı ikide bir kolektif çılgınlık patlamalarınca kesilen duygusal yoğunluğu yüksek bir süreçtir. Kimlikler neredeyse tamamen, empatik, muhtemelen zorul öz-ayrım edimlerinden oluşur ve burada daima seçilmiş ve somut bir Öteki'nin belirlenmesi vardır. Ve işte Yahudiler de burada işe yarıyor; çünkü bunlar, Avrupa kültüründe eskiden beri grup kimliklerinin kendilerine karşı eklemlendiği Öteki'nin prototipi idi. Ancak bunlar, genellikle, öz-onaylama hareketleri için ne en uygun ne de en kesin hedefti; daha çıkıntılı ve daha yakın öteki gruplar bu amaca daha iyi hizmet ediyordu. Postmodernlik, devlet politikası olarak antisemitizmi çok uzak bir olası-

lık yapıyor. Ancak aynı zamanda da, temel düzeydeki kendi-işinikendin-gör antisemitik tavrı, güya kolektif kimliklerin ilk kez karşılaştığı *pek çok savaş alanından biri* haline indirgiyor.

Siyasetin gittikçe, ortodoks ulusal, sınıfsal ya da statüsel çelişkilerden çok kimlik çatışmaları etrafında örüldüğü postmodern koşullar altında öyle görünüyor ki allosemitizm, modern-öncesi ve modern dönem boyunca işgal ettiği eşsiz koltuğu kaybedecektir. Homojenlik özlemleri olan modern dönemin tersine bugün artık farklılıklar yarın hakkından gelinecek geçici baş belaları olarak görülmüyor. Yaşam biçimlerinin farklılığı ve çokluğu devam edecek bir şeydir ve öyle görünüyor ki insan ruhu, Paul Ricoeur'ün *l'ipséité* –öteki kimliklerden farklı kimlik– dediği şeyi tesis ve koruma yolundaki herkeste ortak olan kabiliyetten oluşuyor. Postmodern *miksofili* çeşnisi daima karşıt *miksofobi* eğilimince tokatlanıyor. Bu iki karşıt eğilimden hangisinin nihai zaferi kazanacağı konusunda tahmin yürütmek boşunadır. Muhtemelen daha çok uzun bir süre zor da olsa bir arada yaşamaya mahkûm olacaklardır.

Kültürel çoğulluğa militan çoğulculuk dayatan ve *Volksgeist* (halk ruhu) kültünün son moda versiyonlarına, arılaşma ritüellerine, ritüel sınır çatışmalarına ve çok daha hayali pek çok simgesel şiddete doğru dümen kıran toplumsal ayrım[cılık] baskısı muhtemelen devam edecek ve belki de güçlenecektir. Çağdaş hoşgörüsüzlük üzerine yaptığı ufuk açıcı ve aydınlatıcı çalışmasında Phil Cohen,[17] zamanlar-üstü bir olgu olan dışlama eğiliminin köklerinin değişen toplumsal ve kültürel oluşumlara karşı büyük ölçüde bağışık olduğunu söylüyor: Bu kökler, muhtemelen evrensel ve ebedi

17. Phil Cohen, *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life* (University of East London, 1994). Pek çok ufuk açıcı gözlemle dolu olan Cohen'in çalışmasında özellikle de şu uyarılara dikkat etmek gerekiyor: "Birey ya da grup ne kadar güçsüz ya da marjinalse, kişinin siyasal ya da kişisel merkeziliğinin yayılacağı ve karşıt ahlâki üstünlük iddiası yoluyla dışlama lekesinin silineceği hayali kadir-i mutlaklık pozisyonlarının benimsenmesi yönündeki baskılar da o kadar büyüktür"; "kurbanlar da cellada dönüşebilir"; "savunulabilecek mekânları daha kolektif ve siyasal özlemlerin test alanına dönüştürme projesi çok kolay bir biçimde nüfuz sahaları konusundaki yerel sınır çatışmaları halini alıyor"; ve "ideolojiler sürekli kendi ampirik doğrulama yordamlarını, kendi rasyonalitelerini üretiyorlar" ve dolayısıyla da, [iş] öz-onaylamanın edimbilgisine gelince rasyonel diyalog birbirini dışlayan monologlar haline geliyor.

olan "yurt/yuva" –sıcak, *chez soi* olmanın rahatlığı– özlemine dayanıyor; ve ırkçı ya da şovenist ideolojik formüller genellikle "hearth [yuva, aile ocağı] ile heath [fundalık, kır] arasındaki harf atlaması"nın metaforik dönüşümleridir. Bu doğru da olabilir yanlış da. Ancak Yahudi fobisinin geleceği, tıpkı müphemlik karşısındaki tüm öteki heterofobik ve proteofobik tepkilerin geleceği gibi, ne olursa olsun, bu, her ikisi de aynı derecede modern kesinliklerin ve modern saplantısal düzenleme biçimlerinin postmodernlikle çöküşünün sonucu olan hoşgörü ve hoşgörüsüzlük arasındaki mevcut mücadeleye bağlıdır. *Modernlik ve Müphemlik*'te açıklamaya çalıştığım gibi, hoşgörünün hoşgörüsüzlüğe yenilmemesi için bunun kendisini dayanışma düzeyine çıkarması gerekiyor.

Ancak bu başka bir hikâye; ve yaşandıktan sonra anlatılacak bir hikâye.

VIII

Ahlâk ve siyaset

A. POSTMODERN DÜNYADA ENTELEKTÜELLER

"Entelektüeller" sözcüğü ilk olarak Fransa'daki kamusal tartışmada –Emile Zola'nın Cumhurbaşkanı Felix Faure'ya yazdığı, Dreyfus'un hatalı yargılanmasını yüksek hakikat ve adalet değerleri adına protesto ettiği açık mektuptan (*L'Aurore litéraire*, 13 Ocak 1898) sonra– ortaya çıktı. Zola'nın mektubunu izleyen haftalarda gazete, 24 gün boyunca, kamuoyunun bildiği yüzlerce seçkin ismin imzaladığı *protestoları* yayınladı. Bütün bu isimler, her şeyden önce, değişik alanlardan seçkin üniversite hocalarıydı ve her biri bir dizi akademik unvan ve onursal san taşıyordu. Ancak akademisyenler arasında önemli oranda sanatçılar, mimarlar, hukukçular, tıpçılar, yazarlar ve müzisyenler de vardı. Ve 23 Ocak sayısında ga-

zetenin editörü Georges Clemenceau, yeni ve güçlü bir siyasal gücün doğduğunu ve bu doğumun bir siyasal düşünceye destek vermenin bir sonucu olduğunu söyleyebiliyordu. Ve bu yeni güce entelektüeller adını veriyordu: "Bu, farklı alanlardan gelen bütün bu entelektüellerin bir düşünce etrafından buluşmasının bir işareti değil midir?"

Clemenceau bu sözcükle, her biri kendi mesleğinin mümtaz bir üyesi olan, yeterince korunmadıklarını ya da hatta devlet otoritelerince tehdit edildiklerini gördükleri zaman önemli değerleri savunmanın kendi hak ve yükümlülükleri olduğunu düşünen yüksek-sınıf uzmanları kastediyordu. Bu girişimleri ile mektuplara imza koyanlar şu iki örtük varsayımı dile getiriyorlardı:

Birincisi, uzmanlık ve mesleki işlevdeki bütün farklılıklara rağmen seçkin akademisyenlerin, sanatçıların, hukukçuların, yazarların ya da müzisyenlerin önemli bir ortak vasfı vardır: Bunlar, sıradan insanlarda olmayan istisnai bilgileri, kendi meslek pratiklerinde kazandıkları ve gösterdikleri bilgileri sayesinde, bir bütün olarak toplumun niteliğini idame ettiren ve belirleyen merkezi değerlere özellikle yakındılar. Bunlar, deyim yerindeyse, hakikat ve nesnelliğin, dar grup çıkarları ve partizan önyargılar düzeyinin üstüne çıkma koşullarının bekçisiydiler. Kendi alanlarının önde gelen pratisyenleri olan ve kendi uzmanlık alanlarındaki mükemmelliklerinden dolayı istisnai bir kamuoyu güvenine sahip olan bu insanlar aynı zamanda da herhangi tekil bir uzmanlığı ve toplumsal işlevi aşan genel kültürel değerlerin de uzmanıydılar. Dolayısıyla da bunlar, kamusal konulardaki duruşları ile ilgili mesleki başarıları sayesinde büyük bir kamuoyu saygısına *hak* kazanıyorlar ve kendi uzmanlıkları ile doğrudan ilintili olmayan konularda da otorite sahibi olarak konuşma hakkını ellerinde bulunduruyorlardı. Bunlar Régis Debray'nin *haute intelligentsia*'sı, yani "sıradan vatandaşları bağlayan genel yurttaşlık prosedürlerinden bağımsız biçimde, kamusal konulardaki bireysel düşüncelerini halka yayma toplumsal temeline dayanan kişiler toplamı"dır.[1] Bu kişiler, kolektif olarak, farklı

1. Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France* (Paris: Ramsay, 1979), s. 43-4.

kaynaklardan gelse de, seçilmiş siyasetçilerin yanında (ve gerektiğinde karşısında) kullanılabilecek bir güce sahiptiler.

İkincisi, kamusal arenanın profesyonel yöneticileri olan siyasetçiler özen göstermediği zaman, kamusal siyaset meselelerindeki ve özellikle de etik konulardaki duruşunu belli etmek bu tür insanların bir *yükümlülüğü* oluyor. Entelektüeller, bir grup olarak, kamusal değerlerin atanmış nezaretçilerinin hareketlerini gözetlemede *sorumluluk* ve bu hareketler standardın altında kaldığı zaman da bunlara müdahalede *zorunluluk* taşıyor. Bu bağlamda entelektüeller kendi gruplarını ya da mesleki çıkarlarını aşıyor. Bunlar, en azından kendi anlayışlarına göre, toplumdaki "bencil olmayan" ve bundan dolayı da partizan olmayan, kendi görüşlerinde nesnel olan ve bütün olarak toplum adına konuşma hakkına sahip olan bir sınıftır. Lucien Herr'in keskin ifadesi ile sadece entelektüeller "hukuku ve adalet idealini kendi kişisel çıkarlarının, doğal içgüdülerinin ve grup egoizmlerinin üstünde tutmayı başarabilen" insanlardır.[2]

"Entelektüeller", başka bir deyişle, ulusun "kolektif vicdan"ı olarak hareket etme ve dolayısıyla da hem kendi içlerindeki uzmanlık ayrımlarını hem de yüce değerlerini kendilerinin koruduğu ve yücelttiği ulus içindeki mezhepsel/sınıfsal çıkar bölünmelerini aşma kabiliyeti ve aynı zamanda da *yükümlülüğü* taşıyan (ya da taşıdığını iddia eden) insanlardır. Bunları tanımlayan şey, kendi mesleki yükümlülüklerinin *üstünde ve ötesinde* yaptıklarıdır. Entelektüel olmak demek, *bir bütün olarak* toplum yaşamında *özel bir rol icra etmek* demektir. İşte bir insanı entelektüel yapan şey bu icradır; yoksa sadece, ne denli rafine ve girift olursa olsun, özel hizmetler görme, eğitim sürecinden resmi belgeler alan "bilgi sınıfı"nın ya da özel bir meslek grubunun üyesi olma (bu ikincisi entelektüeller sınıfına girmenin gerekli fakat yeterli olmayan bir koşuludur) olgusu değildir.

Clemenceau'nun icat ettiği bu entelektüeller kavramı yüzyılımız boyunca nüfusun belli bir bölümünün ampirik ve "nesnel" bir tanımından çok bir postula, bir proje ve bir seferberlik çağrısı ola-

2. P. Ory ve J. –F Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus a nos jours* (Paris, 1986), s. 18.

rak işlev gördü. Tanımlayıcı bir biçime sahip olduysa da gerçek anlamı, kişisel angajman seçiminin cevap vereceği açık bir davetti: Toplumun belirli prestijli gruplarına yapılan özel küresel sorumluluk alma ve bunu bir bütün olarak toplumun hizmetinde kullanma *daveti*. Bu aynı zamanda da bir meşrulaştırma aracıydı; yapılan siyasal müdahaleleri haklı gösteren bir araç. Entelektüellerin bu özel siyasal sorumluluğu ve toplumsal misyonu anlayışı, Jules Benda'nın 1927'deki son derece etkin manifestosundan başlayarak, –kendisine karşı yöneltilen itirazlar yoluyla bile olsa– eğitimli sınıfların öz-bilincine egemen olacaktı.

Dolayısıyla da entelektüeller kavramı ta başından beri, keskin ağzı şu iki düşman eğilime çevrilen saldırgan ve seferber edici kavramsal bir kılıçtı: Siyasetin kendisinin de, kendi tam-zamanlı pratisyenlerine ayrılan ayrı ve tam-zamanlı bir meslek olduğu bir zamanda bilgili meslek adamlarının (ve genelde de "kamu"nun) siyasal öneminin azalmasına ve mesleki uzmanlaşmanın yarattığı bilgi sınıflarının artan parçalanmasına [karşı mücadele eden bir kavramdı]. Nitekim bu kavram, görünüşte ileriye dönük olsa da aslında nostaljik bir tat barındırıyordu; bir zamanlar (gerçekte ya da farazi) var olan fakat artık erozyona uğrayan ve yitirilmek üzere olan bilgi takımının birliğini ve yüksek kamusal otoritesini yeniden sağlama çağrısıydı.

Entelektüellerin modern kökenleri

Robert Muchembled'e göre, modernliğin doğuşundaki başlıca kültürel faktör olan "uygarlaş(tır)ma süreci" her şeyden önce seçkinlerle kitleler arasındaki "kültürel kırılma"dan ("cultural desynchronization") oluşuyordu. Daha doğrusu Batı Avrupa, 16. yüzyıldan itibaren, seçkinlerin kendilerini kültürel olarak ayırmalarına, yani, toplumun geride kalan kısmını –genellikle cehaleti, irrasyonelliği, "kabalığı", acımasızlığı, bozuk insanlığı, hayvani doğasından yeterince kurtulamamışlığı ve uysallaştırılması ya da evcilleştirilmesi gereken tutkuların pençesinde olması ile tanımlanan– "kitle" biçi-

minde donduran kesinlikle öz-bilinçli bir güdüye sahne oluyordu.[3]

Aslında Avrupa toplumu zaten yüzyıllar öncesinden beri derin doğum/soy ve servet ayrımlarına sahne oluyordu ancak egemen sınıflarla alttakilerin *kültürel olarak* birbirlerine yabancılaşmaları ancak modern zamanların eşiğinde gerçekleşti; ve burada egemen sınıflar kendi yaşam biçimlerini "kültürlü" (rafine, cilalı, uygar) ve dolayısıyla da doğru ya da üstün olarak tanımlıyorlardı. Bunlar artık üstün değerleri yayma adına yönetiyorlar; bunları ya kirlenme ve alçalmadan kurtarıyor ya da nüfusun aşağı (kaba, rafineleşmemiş, uygar olmayan) kesimleri arasında yayıyor ve dolayısıyla da yönetici/denetçi rollerini öğretmen rolüyle birleştiriyorlardı. Böyle bir öz-tanımlama, mevcut *tahakküm*ü –siyasal, ekonomik ve toplumsal tahakkümü– kültürel bir *hegemonya* projesine dönüştürüyordu. Bu ise tahakküm altındaki kitleyi (ki bu, ortak "rafineleşmemişlik" ve "kültürlüleştirilme"yi bekleme özelliklerinin tahakküm altındaki sınıflar arasındaki farkı yok ettiği bir kitleydi), ya uzatmalı uygarlaştırma cihadının ya da sıkı denetim, gözetim ve nezaretin nesnesi yapıyordu. Bu stratejilerden hangisi seçilecek olursa olsun, "kitleler"in insanlığı bazı önemli bağlamlarda natamam olarak ve kitlelerin kendisi de bu noksanlarını kendi başlarına tamamlamaktan aciz varlıklar olarak düşünülüyordu. Nitekim seçkinlerin bu özayrımı toplumu ikiye değil üç gruba bölüyordu: Sıfatları kendinden menkul bir *l'honnete homme, l'homme civilisé* ya da *l'homme de lumiéres* modeli olarak hizmet gören seçkinler; ham, uygarlaşmamış ve aydınlanmamış *kitleler* (seçkinlerin "Öteki"si); ve üçüncü bir sınıf olarak da kitleleri rafineleştirecek, uygarlaştıracak ve aydınlatacak misyonerler, *eğiticiler* ya da öğretmenler. (Bu üçüncü kategori, belli bir zamandan sonra, "rafineleşmemiş" ve dolayısıyla da sağı solu belli olmayan "tehlikeli sınıflar"ı silahsızlandırma, denetleme ve etkisiz kılma görevine atanan düzen bekçilerini tamamlamak üzere ortaya çıktı.)

Öğretme mesleği, geçmiştekilerin hiçbirine benzemeyen bu yeni düzenin başlıca aracı olmaya mahkûmdu. Modern düzen, ta ba-

3. Roger Muchembled, *Culture populaire et culture des élites en France* (Paris: Fayard, 1978), s. 13, 220 ve ilerisi.

şından itibaren kendisinin insani bir proje oluşunun farkında olması anlamında eşsizdi. Bu düzen, kendi kendisini tartan ve gözetleyen, tek alternatifinin kör ve anlamsız doğa olduğuna ve kaosu önlemenin –her an ip üstünde olan– tek yolunun kendisi olduğuna inanan bir düzendi. Böyle bir düzen kendi güvenliğinden emin değildi ve herhangi bir dikkatsizlik/teyakkuzsuzluk anının doğal anarşiyi yeniden getirebileceği kuruntusuyla diken üstündeydi. Ve kaosa ve *bellum omnium contra omnes*'e (herkesin herkese karşı savaşı) karşı kullanılacak başlıca ilaç, "insandaki potansiyel hayvan"ın rafineleştirilmesi, insani tutkuların denetlenmesi ve bunların yerine rasyonel yetilerin geliştirilmesiydi.

Bu, düşünce üreticileri ve dağıtıcıları için işlevsel anlamda önemli bir toplumsal alan açan son ilkeydi. Bunlar, kendi hesaplarına, düzen-inşa ve düzene hizmet süreçlerindeki en önemli rolün bu ilkeye verilmesini sağlamak için elinden geleni yaptı. Bir toplumsal *düzen* teorisi ve bir toplumsal *terbiye* pratiği olarak kültür [işte] bu karşılıklı desteğin ürünüydü. Bu *teori*ye göre, insanlar kendi kendilerine barış içinde bir arada yaşamaya uygun ve toplumsal yaşamın girift ve kısıtlayıcı talepleri ile yüz yüze kalmaya hazır değildi; nitelikli yardım almadan bu noksanlarını tamamlayamazdı; dolayısıyla da "bilgili insanlar"m yardımına muhtaçtı; eğitilmeli, bilgili insanların doğruluğunu ve haklılığını onayladığı düşünce ve becerileri benimsemeleri yönünde eğitilmeliydi. *Pratik* ise *düşünce adamları*nın idaresini tesis edecek ve telkin/aşılamayı toplumsal düzenin üretim ve idamesinin su götürmez mekanizması pozisyonuna çıkaracaktı. Teori kabul edildiği ve pratiğe döküldüğü zaman Ernest Gellner'in dediğini tekrarlayabiliriz: "Modern toplumsal düzenin temelinde cellat değil profesör bulunuyor. Devlet gücünün ana aracı ve simgesi giyotin değil, (yerinde deyimiyle) *doctorat d'état*'dır (devlet doktorası). Bugün artık meşru eğitim tekeli, meşru şiddet tekelinden daha önemli ve daha merkezidir."[4]

Nitekim de sahne, "profesörler" ile bunların işverenleri yani devlet arasındaki karşılıklı hoşnutluk verici işbirliği için kuruldu. Bunlar birbirine muhtaçtı; çünkü bilgisiz güç, tanımı gereği başsız,

4. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), s. 134.

güçsüz bilgi ise dişsizdi. Yöneticiler ve öğretmenler dünyaya aynı yönetsel açıdan, ekilip biçilecek ve biçimlendirilecek biçimsiz ve bakir bir toprak olarak bakıyordu. Bunlar kendilerini de benzer biçimde algılıyordu; Biçimlendiriciler, tasarımcılar, mimarlar, yasamacılar, bahçıvanlar. Biri ötekisiz natamamdı. Bunlar sadece birlikte düşünüldüklerinde kendilerini bir bütün olarak toplumun sözcüleri ve bekçileri, toplumun yüksek değerleri ve kaderinin taşıyıcıları–pratisyenleri olarak görüyorlardı. Burada sürtüşmeye pek yer yoktu. Ve eğer hiçbir sürtüşme yoksa bu ikiliden herhangi birinin kendisini ötekinden ayırarak farklı bir varlık olarak "nesneleştirme" şansı da pek olmayacaktı.

Bu koşullar altında ve bunlar devam ettiği sürece entelektüel ödev icra edenler kendilerini toplumsal düzenin dokusundan ayırmayacaktı. Bunlar kendilerini, *toplum yaşamını ve toplumsal ilerlemeyi yönetme hak ve yükümlülüğü ile donanmış yöneticilerden farklı (düşman dememek için farklı diyorum) "entelektüeller"* olarak ayırmayacaktı. Yine bunlar ortak bir misyon yüklenmiş ve ortak ve grupsal dertleri olan tutkun bir grup olduklarını iddia etmeyeceklerdi. Ve elbette ki bunlar Valéry'nin yaklaşık yüz yıl sonra söyleyeceklerini söylemeyeceklerdi: "Entelektüel yaşamın ıstırabı, başarısızlığın, akim kalmanın ve geçmiş entelektüel yaşamların yetersizliğinin tescilidir."[5] Bunu söylemeleri için bunların öncelikle yabancılaştıkları toplumsal düzenin mevcut yöneticilerini *eleştirmeleri* gerekiyordu. Kendilerini, toplum yöneticilerinin koruyamadığı ya da korumayacağı değerlerin yüceltilmesinden sorumlu tek varlık olarak görmeliydiler. Bunlar yalnızca *eleştiri* faaliyeti (yani, sadece toplumun resmi otoritelerinin de karşı oldukları, ortadan kaldırıp yerine başka bir düzen kurmak istedikleri düzene değil, *resmi olarak yürütülen* düzene ya da *mevcut* düzenin resmi yönetimine karşı olduğu için eleştirel nitelik kazanan bir faaliyet) ile entelektüel (yani, tamamen kendilerine özgü nitelik, inanılırlık, sorumluluk ve ödevleri olan ayrı bir grup) olabilirlerdi.

5. Paul Valéry, *Mauvaises pensées et autres* (Paris: Gallimard, 1943), s. 9.

Siyasal yöneticilerle eğitimli sınıflar arasındaki yabancılaşma ve düşmanlığın koşulları ve dolayısıyla da entelektüellerin kendilerini sosyo-kültürel eleştirinin taşıyıcıları olarak görmelerinin koşulları ilk olarak uygarlaşmış dünyanın periferisinde (çevresinde) ortaya çıktı. Henüz derin toplumsal dönüşümlere açılmayan fakat çağdaş dünyanın artık "modernleşmiş" çekirdeğinin kıskandırıcı deneyiminden etkilenen çevre ülkeleri için modernlik, toplumsal değişimin planlanmamış bir neticesi değildi: Modernlik [burada] gerçekliğe *dönüşmeden* tasarlanıyor ve dolayısıyla da sadece bilerek sarılınan bir *proje* ve bilinçli biçimde izlenen bir hedef olarak düşünülebiliyordu. Merkeze göre bu "çevre" ülkeler "uygarlaşmamış", "görece geri", "gelişimi gecikmiş" ve "geride kalmış" ülkelerdi. Hiç kuşkusuz "ileri" ve kesinlikle "üstün" olan (çünkü bunlar siyasal ve askeri olarak egemendi) devletlerin otoritesi ile desteklenen bu sınıflandırma "daha zayıf" çevre ülkelerince kabul edildiği anda, daha dün normal olarak görülen (ya da "görülmesi" çok normal ve bildik olan) bu ülkelerin kendi koşulları bir anda anormal/yanlış, sakat, "eskimiş geleneğin pençesinde" olarak ya da utanç verici, aşağılık, rezil edici ve nihayetinde dayanılmaz olarak yeniden tanımlanıyordu. "Gelişmiş" merkezin gerçekliği ya da [daha doğrusu] (daima şu ya da bu biçimde güzelleştirilen ve yumuşatılarak sunulan) farazi gerçekliği "gelişen" çevrenin ütopyası oluyordu.

Yenice düşünülen bu handikap, antropologların "uyarıcı dağılması" dediği süreci başlatıyor: Bu, "üstün" bir toplumsal form düşüncesinin tek başına, kendisini doğuran sosyo-ekonomik koşullardan bağımsız olarak ve dolayısıyla da *düşsel dürtü* –insanların bilinçli çabalarıyla gerçekliğe dönüştürülecek bir düş– statüsü kazanarak ilerlediği bir süreçtir. Eğer uyarıcının ilkin ortaya çıktığı "lider" ülkelerde bu yeni kalıbın insan-yapısı karakteri bazen fark edilmeden geçebiliyor (ki başlangıçta bu böyleydi) ya da doğavari bir sürecin sonucu olarak geriye bakılarak kuramsallaştırılabiliyor idiyse bu durumda "vagon" ülkeler için müphemliğe yer kalmıyordu. Burada artık bu süreç yalnızca özellikle *kültürel* bir biçim ola-

rak düşünülebilirdi: [Yani] radikal ve devrimci fakat aynı zamanda da dikkatle tasarlanan bir yasamanın, güçlü ve bir hedefe doğru giden bir insani faaliyetin ve eski biçimleri "yıkma" ve –hepsi de "Yeni Düzen"de yaşamaya uygun "Yeni İnsan"ın inşasına giden ve buna bağlı olan– yenilerini "inşa"nın bir sonucu olarak.

Bundan böyle yerel koşulların değerlendirilmesi ve ölçülmesinde kullanılacak olan bu yabancı kalıpları benimseme işi, bunları benimseyenleri kendi toplumlarını eleştiren kişiler haline getiriyordu. Bunlar kendilerini en azından zihinsel anlamda yerel gerçekliğin dışında konumlandırıyordu ve bu zihinsel mesafe "gerçeklik" ile bunların kendi koşullarını birbirlerine tamamen karşı ve birbirleri ile kavgalı "nesnel" varlıklar yapıyordu. Bu karşıtlıkta yerel gerçeklik, tam ve kasıtlı olarak dönüştürülecek bir nesne ve/veya eğer arzulanan dönüşüm gerçekleştirilmek isteniyorsa böyle bir dönüşümün önündeki bir engel olarak tanımlanıyordu. Bunların kendi koşulları ise bu dönüşümün taşıyıcısı –uygarlaştırıcı bir ajan, bir mürebbiye ve bir yasamacı– olarak tarif ediliyordu. [Yani] gerçeklik kusurlu, natamam ve otoriteden yoksun, müstakbel faaliyetlerin biçimlendireceği bir hammaddeydi.

Tarihsel olarak, modernleşme/uygarlaşma sürecinin Batı Avrupa'daki merkezinde doğan bu gezgin uyarıcı ilk olarak –modernliğin doğum yerine en yakın coğrafya olan– Doğu Avrupa'ya ulaştı. Nitekim entelijansiya kavramı ve pratiği ilk olarak dünyanın bu bölgesinde ortaya çıktı (sözcük, uluslararası sözlüğe ilkin Rusça biçimiyle girdi); [böylece] daha sonraları, kendi evrenselliğinden kuşku duymayan bir uygarlığın misyonerlik hevesinden etkilenen yerkürenin sayısız ülkelerinde ve uzak köşelerinde sürekli denenen bir kalıp yarattı. Görünüşte terim sadece teknik bir terimdi ve eğitimsel diplomaları olan, fiziksel değil de zihinsel becerilerini kullanarak çalışan küçük bir insan tabakasını gösteriyordu. Ancak bu yeni kavramın gerçek anlamını hiçbir şey düşüncenin başından beri içinde bulunduğu semantik *karşıtlık*tan –"entelijansiya" ile "halk" arasındaki bir karşıtlıktan– daha iyi anlatamazdı. "Entelijansiya", deyim yerindeyse, bu karşıtlıktaki tanımlayıcı ajandı ve "halk" imgesi ise entelijansiyanın Ötekisi olarak tanımlanıyordu. "Halk", en-

telijansiyanın yaratıcı istekliliği karşısındaki etkimeyen bir maddeydi: enerjik karşısındaki uyuşuk/tembel, eğitimli karşısındaki hurafeci, aydınlanmış karşısındaki eğitilmemiş, bilgili karşısındaki cahil; kısacası, ilerici karşısındaki gerici. Halk, henüz biçimsiz fakat entelijansiyanın bilgili ve becerikli hareketlerinin lütfedeceği herhangi bir biçimi almaya hazır bir yığındı. Ve entelijansiya istek ve kararlılık göstermediği takdirde bu yığının kendi başına böyle bir biçimi almasına asla bel bağlanamazdı.

Arnold J. Toynbee,[6] "bir irtibat subayı sınıfı" ve "dönüştürücü bir sınıf" olarak entelijansiyanın "mutsuz olmak için doğduğunu" söylüyordu. Entelijansiya, kendi ülkesinde bir "piç ve melez" olarak görülmeye, "kendi halkının nefret ve küçümsemesi ile karşılaşma"ya mahkûmdu. "Adet, gelenek ve becerilerini" kendisi yönlendirdiği ve bunlara "bütün kalbiyle bağlı olduğu ülke"de kendilerine "hiçbir şeref payesi" verilmezdi. Böyle acı bir kader kaçınılmazdı. Çünkü entelijansiya, kendisini ayırmaya kararlı olduğu kendi toplumu ile hevesli bir sözcüsü olarak hareket etmeyi seçtiği fakat kendisini asla eşit bir partner olarak kabul etmeyen "model toplum" arasındaki insansız toprakların vatandaşıydı. Çevre ülkelerinin entelijansiyası kendisini tam bir çıkmazda buluyordu: Bir yandan mutlu etmeye çalıştıkları "halk" kendilerine kuşku ile bakıyor ve alay ediyordu; öte yandan otoritesini inşasına yardım ettiği seçkin sınıf ise en iyi biçimiyle bunlara küçümseyerek hoşgörü gösteriyordu. Bu durum her iki tarafa da lanet okuyarak noktalanabilecek bir durumdu. Eleştirel duruşları ve dolayısıyla da kendi eşsizlikleri ve yalnızlıkları konusundaki keskin bilinçleri kaçınılmazdı. Hepsinden önemlisi de entelijansiya sınıfının üyeleri kendilerini gerçekten *dönüştürücü* sınıf olarak görüyordu: Toplumu o zamana kadarkinden başka bir topluma çevirme, kaderini dönüştürme ve "doğru yol"a sokma sorumluluğu taşıyan bir sınıf.

6. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, C. 5 (Oxford University Press, 1939), s. 154-5).

İşte 20. yüzyıldaki, entelektüellerin toplumsal konum, kimlik ve rolleri hakkındaki tartışmanın biçimlendiği ve geliştirildiği bir kalıp/model olarak hizmet gören şey, sözü edilen yalnızlık ve yabancılaşma deneyimi ile birleşen çevre ülkelerdeki bu "dönüştürme misyonu" bilinciydi. Ve bu tartışmanın gidişatını en çok etkileyen yazar da, bilgi sınıfının toplumsal "kökünden kopmuşluğunu", yerleşik bütün sınıflardan yabancılaşmasını, bunların, siyasal yöneticiler de dahil olmak üzere, toplumun bütün sınıflarını yargılamaktaki eşsiz potansiyellerine bağlayan Karl Mannheim'dı. Maurice Natanson'un Mannheim'ın *freischwebende Intelligenz*'i konusunda yaptığı yoruma göre, "resmi hiçbir taahhütle bağlı olmadığı" ve "toplumsal nedensellik, denetim ve öngörünün geleneksel formülasyonlarında rahatça hareket edebildiği" için entelektüel "yalanlar ve ideolojilere nüfuz eden ve bunların maskelerini indiren, içkin düşüncenin değerini azaltan ve bunu göreceleştiren, *Weltanschauungen*'i (dünya görüşü) dağıtan" birisi oluyor.[7] Mannheim'a göre, bağlantısız entelektüellerin eşsiz içgörü ve algılayıcılıkları (ki bu, kendilerine, daha "yerleşik" sınıfların asla sahip olamayacakları yargısal açıklık, gerçeklik ve otorite veriyor) tam da bilgi sınıfının toplumun kesimleri arasındaki hareketlerini sağlayan özgürlükten kaynaklanıyor: "Eğer gözlemci ya da düşünür, toplumda belli bir yere bağlıysa o zaman sorunlara kapsayıcı bir içgörü ile bakması imkânsızdır." "Bir kararın oluşumunun gerçekten mümkün olması, kararın verilmesinden sonra bile devam eden seçim olanağına dayanan özgürlük koşulları altında geçerlidir."[8] Entelektüellerin, karşılıklı çıkar çatışmalarına kilitlenen sınıflardan herhangi birine ait olmaması ve kendileri bunlardan birine tamamen bağlanmayı reddederken bu sınıfların her biri tarafından da reddedilmeleri, entelektüel yargılamanın tarafsızlığının ve dolayısıyla da doğruluğunun garantisidir. Gerçekten "bilimsel" bir siyaset arzulayan ve yasamasını güvenilir bilgi ve aklın taleplerine göre yapmak isteyen bir toplum bu olguyu kabul

7. Maurice Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1962), s. 170.
8. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra: Routledge, 1968), s. 72, 143.

etmeli ve dolayısıyla da karar-alma işlerini entelektüellerine bırakmalıdır.

Mannheim'ın formülasyonları, özleri itibarıyla, bilgi sınıfı adına yapılan bir güç girişimi ya da, en azından, bunların kararlarının rasyonelliği konusundaki yetki sahiplerinin ve "kamusal bilirkişiler"in otoriter danışman ve denetçileri rolü için yapılan bir girişimdi. Bu girişim, "tam bilimler"in kabul edilmiş otoritesini bilim adamlarının siyasal aklını desteklemeye davet eden tipik bir 20. yüzyıl dili ile ifade ediliyordu. Ancak Mannheim'ın girişimi, özünde, toplum yasalarının ilan edildiği ve Aydınlanma felsefesi ile tamamen eklemlendiği bir yer olarak Francis Bacon'ın "Süleyman'ın Evi" görüşüne dek uzanan (en azından buraya dek uzanan) entelektüel potansiyel ve misyonun öz-anlayışım yeniden dile getiriyordu. Bu öz-anlayışa göre, toplumdaki öteki sınıfların tamamının doğal sınırları olduğu için bunların hiçbiri, bütün olarak toplum için neyin doğru olduğuna karar verecek durumda değildir. Matthew Arnold, İngiliz okuyucularına, kültürün entelektüel taşıyıcılarının icra etmeleri istenen ödev hakkında Aydınlanma'nın görüşünü sunarken bütün öteki sınıfları kültürün sunabileceği "tatlılık ve aydınlık"ı artırmaktan aciz sınıflar olarak küçümsüyordu: Aristokrasi bundan acizdi çünkü bunlar (yalnızca dış görünüşe ve etikete bakan) "barbar"lardı; burjuvazi acizdi çünkü bunlar (sahip olmadıkları anlayışa sahip gibi görünen) "kara cahiller"di; ve emekçi sınıflar acizdi çünkü bunlar (içgüdüleri ve ihtiyaçlarının esiri olan ve bütün standartları reddeden) "avam"dı. Bugün sınıf egoizminin ve sınıflararası çatışmanın egemen olduğu toplumda armoninin nihai zaferini güvenceye alabilecek tek topluluk, kendilerini içinde doğdukları sınıflardan ayıran ve tamamen kültürün yüceltilmesine adayan, kendi kendilerini seçen az sayıdaki bireydi. Ve bunlar, bütün öteki sınıfları kendilerinin yücelttikleri değerleri kabul ve değerlendirmede isteksiz ya da aciz kılan tembellik ve atalete karşı mücadeleye hazır olmalıydı: "Kültür bıkmadan usanmadan her bir ham kişinin mevcut halini kural/model yapmaya değil, bunları gerçekten güzel ve zarif olana yaklaştırmaya çalışıyor."[9]

9. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Cambridge University Press, 1963), s. 105, 50.

Toplumun en iyi örgütlenmesini yasama ve evrensel eğitimin içeriğinin seçimi ile ilgili üstün yeterlik bağlamındaki bu iddia girişimi bir yandan entelektüelleri siyasal sınıflarla rekabete sürüklerken öte yandan da bunların "kitleler"le ilişkilerini müphem kılıyor. Kitleler, deyim yerindeyse, entelektüellerin ve bunların iddia ettiği yüksek toplumsal konumun *varlık nedenidir*. Pierre Bourdieu'nün sözleriyle, "düşmanı iki koldan sarma ve iki kanattan vurma stratejileri kendilerini zaman zaman 'popüler' zevk ve görüşlere iten sanatçı ve entelektüellerin mitolojisinde 'halk' çoğu zaman, çöken aristokrasinin muhafazakâr ideolojilerindeki çiftçilerinkinden farklı olmayan bir rol oynuyor".[10] "Halk", entelektüellerin, korumaları/vesayetleri altındakilere karşı yükümlülüklerini ihmal etmekle suçladıkları iktidar sahipleri ile giriştikleri rekabette bunların doğal dostudur. Ancak entelektüeller çoğu zaman "halk"ı, adap ve zevk konusundaki kendi yargılarını kabul etmekte yavaş ya da tamamen isteksiz buluyordu; bu, "halk"a karşı tutumlarının korku ile karışık bir küçümsemeye dönüştüğü bir noktaya kadar götürdükleri bir suçlamaydı.

John Carey'in *Entelektüeller ve Kitleler'i, (The Intellectuals and the Masses)* çobanlıkları kendilerinden menkul ruhani çobanlarla bunların sürüleri arasındaki aşkın karmaşık öyküsü üzerine yapılan az sayıdaki çalışmaların en sonuncusuydu. Carey'in kitabı eleştirmenler tarafından, uygar tutum konusunda pek de şüphe duyulmayan akademik eleştiri alanında bile çok az rastlanan bir kin ve hınçla karşılandı. Bunda şaşılacak bir şey de yoktu; çünkü Carey'in topladığı kanıtlar, entelektüel uğraşın yakasını bırakmayan suçluluk duygularının en kesin bir dille inkâr edilenlerinin ve en fazla gizlenenlerinin (belki de en acı verici olanlarının) bir kısmını gün yüzüne çıkarıyor. Bu kanıtlar şunu gösteriyor: Nietzsche'nin "İnsanların büyük çoğunluğunun var olma hakkına sahip olmadığı, bunların yüksek insanlar için talihsizlik olduğu", öyle ki daha iyi bir ırk yaratmak için "milyonlarca başarısızlığın yok edilmesini" gerektirdiği yönündeki alçaltıcı kanaati, bir insanın bir kez için

10. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Londra: Routledge, 1984), s. 62.

düştüğü bir dil sürçmesi olmaktan çok uzaktı, pek çok kalem erbabından oluşan bir koronun sesini dile getiriyordu ve çok kereler de tekrarlandı: "Kitlelerin yok edilmesi ya da kısırlaştırılmasını düşlemek ya da kitlelerin gerçekten insan olduğunu reddetmek... erken 20. yüzyıl entelektüelleri için hayali bir iltica makamı idi."[11] En şiddetli nefretler, karşılıksız aşkların enkazından ortaya çıkıyor.

Entelektüeller, neredeyse her zaman için, siyasal sınıfın kullandığı zor kullanma ve ikna araçlarına başvurmadan "halk"taki bu atalet ya da direnişin hakkından gelinemeyeceğine inanıyor. İşte bu da, entelektüellerle kitleler arasındaki çalkantılı ilişkiyi gösteren müphemliğin güçlü kaynaklarından bir başkasıdır. Theodor Adorno'nun işaret ettiği gibi,

> kültür planlandığı ve yürütüldüğü zaman yara alıyor. Ancak kendi kendisine bırakıldığı zaman ise kültürel olan her şey sadece kendi etki olanağını değil aynı zamanda da kendi varoluşunu tehdit altına sokuyor... Özerk biçimi içinde ruhun, tüketicinin manipüle edilen ve şimdiye dek sıkıca sabitlenen gereksinimlerinden yabancılaşması onun yönetimden yabancılaşmasından daha az değildir.[12]

Nitekim "halk"ın yönlendirilmesinin alması gerektiği biçim konusunda entelektüellerin gösterdiği muğlaklık ortaya çıkıyor. Devletin, vatandaşlarının yaptığı seçimlere müdahale etmemesi yolundaki demokratik talepler kadar entelektüel coşku uyandıran bir başka şey de, henüz kendi değerlerini takdir edemeyecek kadar "tıfıl" bir halkın isteklerine karşı "ideal bir toplum" görüşünün peşinde koşan sağlam güçlerdir. Ne totaliter ne de demokratik rejimler, kendi davalarını desteklemeye hazır entelektüel kıtlığı çekmiyor.

Harold Perkin'in İngiliz profesyonel yaşamına dair yakınlarda yaptığı bir çalışmaya göre, eğitimli seçkinlerin uzmanlar/profesyoneller haline dönüşmesinin, bugün artık kendi uzmanlık becerilerinin pasif alıcıları olarak algılanan "insan nesneler"e karşı takındık-

11. Bkz. John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939* (Londra: Faber & Faber, 1992), s. 15.
12. Theodore Adorno, "Culture and Administration", Telos, no. 37 (1978).

ları tutum üzerinde derin bir etkisi var; bugünkü tutum kibir ve küçümsemeden yoğruluyor. Bugün artık sadece "üzerinde çalışılacak" "nesneler" olarak görülen meslek-dışı sıradan halk ile "konuşma" yönünde görünür bir niyet bulunmuyor. Sadece "meslektaşlar", ya da öteki uzmanlar/profesyoneller konuşulabilecek potansiyelde insanlar olarak görülüyor. Ancak farklı uzmanlık alanlarının (ve farklı kurumsal düzeneklerin) sözcüleri arasındaki ilişkiler kendilerini öncelikle ve birincil olarak kamu fonları için rekabet ve profesyonel kıskançlıkla ifade ediyor. Nitekim "bir profesyonelin ağzı, başka bir profesyonel tarafından küçümsenmedikçe açılamıyor. Öteki uzmanların itibarlarının düşürülmesi, kişinin kendi prestijini artırmasının en kesin yolu olarak görülüyor. Kolej eleştirisi genellikle düşmanlık ve kıskançlıkla doludur ve "entelektüeller"in sorumluluğunu kolektif olarak yüklenmek üzere toplanan profesyonellerin çıkması olasılığı zayıf ve uzaktır.[13]

Çağdaş analizlerde, savaş-öncesi ve savaştan hemen sonraki yıllardaki gibi entelektüellerin "toplumun kolektif vicdanı" olarak halk nazarındaki konumlarının yeniden canlanması olasılığına ilişkin dile getirilen genel kanaat özellikle kötümserdir. Entelektüellerin, ulusların kültür ve etik standartlarından ortaklaşa sorumlu olan bir grup olarak, evrensel insani değerlerin kolektif bir yüklenicisi olarak şan ve siyasal nüfuza sahip olduğu devir geçmiş ve bir daha da gelmeyecek olarak görülüyor.

Entelektüellerin toplumsal konumlarından kaymaları

Avrupa'daki modern devletler *ulus-devletler*di ve modernlik öncesindeki hanedanların "miras hakları"nı devralan ulusların görünüşte "doğal" sınırlarına sahiptiler. Eski ve o zamana dek oluşumunu tamamen bitirdiği farz edilen ulusal birimleri temsil etme görüntüsü, erken modern devletlerin otorite mücadelesinin özü olan yoğun ulus-inşası çabasını maskeliyordu. 19. yüzyıl, varsayılan fakat aslında var olmayan ulusal birliği gerçekliğe dönüştürmeyi hedefle-

13. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society* (Londra: Routledge, 1989), s. 390-8.

yen yaygın kültürel cihatların devriydi. Ulusal topraklarda oturan halkın konuştuğu farklı dillerin "yerel lehçeler" olduğu ilan edildi; ve bunların yerine eğitimsel çabalar ve kamusal yer ve durumlarda "doğru" dilin zorunlu kılınması yoluyla ulusal dilin tek ve "standart" versiyonu ikame edilecekti. Toplu olarak yaşatılan farklı grup bellekleri bastırıldı ve bunların yerine, "ortak ulusal miras"ın korunmasını hedefleyen tek bir tarihsel müfredat kondu. Komünal gelenekler, töreler, bayramlar ve ritüeller, cehalet ve önyargının kalıntıları olarak yeniden tanımlandı ve yerlerine tekil bir ulusal bayramlar takvimi ve otorite ile tanımlanan "ulusal töreler" yerleştirildi ya da toplumsal yönetimden çıkarılarak yeni küresel-ulusal anlamlarla yüklendi. Hepsinden önemlisi de ulus-inşası, kapsamı bakımından ulus-devletin gerçek ya da düşünülen alanı ile çakışan yerel-üstü, sınıf-üstü ve etnisite-üstü bir "ulusal bilinç" görüşü geliştirilmesi ve yerleştirilmesi yolunda yoğun ve sürekli bir çaba gerektiriyordu. Bu süreç içerisinde, aynı yerel tarih, dil ve kültürleri özümseme ve bunları kendi içine alma yolunda birbirleriyle yarışan öteki farazi ulusların rekabetçi iddiaları çarpışacaktı. Bütün bunlar, "ulusun ruhani liderleri" ya da "ulusal mirasın bekçileri" olarak yeniden tanımlanan eğitimli seçkinleri modern devletin "ilkel otorite birikimi" sürecinin tam merkezine oturttu.

Ancak ulus-devletlerin otoritesi iyice yerleştikten ve "yasa ve düzen"in yeniden üretimi rutin bir biçimde ideolojik seferberlik dışındaki araçlar yoluyla sağlandıktan sonra bu merkezilik aşikâr olmaktan çıktı. Artan refah ve üretici-yönelimli toplumdan ziyade tüketici-yönelimli toplumun doğması ile birlikte toplumsal entegrasyonun yeniden üretimi öncelikle mal piyasasının ayartıcı etkisi ile gerçekleşirken vatandaşlığın siyasal angajmanının yoğunluğu küçülen devlet ile hayata geçirildi. Kültürel tektiplilik, siyasal öneminin çoğunu yavaş yavaş yitirirken devlet de kültürel seçim ve belli bir kültürel varlığın teşvikine duyduğu orijinal ilgisinin çoğunu kaybetti; siyasal tahakküm, kültürel hegemonyanın desteği olmadan da güvendeydi. Bu, kültür üzerindeki siyasal gözetimin tedricen azaltılmasını (ki bu çoğunlukla kendi kendisini azaltma biçimindeydi) doğurdu. Hatta, örneğin Fransa gibi, devlet aktörlerinin

kültürel yaratıcılığın teşviki ve desteklenmesi ile kültürel ürünlerin dağıtımında aktif kaldığı ülkelerde bile devletin sanatsal koruyuculuğu partizan bir tutum almaktan ve kültürel alternatiflerden birini öbürüne tercih etmekten dikkatle kaçınıyor: " 'Kültür' sözcüğü şimdi artık her biri ötekilere eşit "kültürler"in dev bir topluluğunu gerektiriyor... Ulusal bir devlet olmak isteyen kültür devleti aynı zamanda da moda ve kuşaklardaki değişimleri izleyen çoğulcu ve hatta bukalemunvari bir devlet olmak istiyor."[14]

Devletin kültürel tarafsızlığı, kültür yaratan entelektüel seçkinlerin, siyasetin iştahlı ve çoğunlukla yoğun müdahalesinden kurtulması demekti. Her zaman kendi tam ve doğal alanları olduğunu iddia ettikleri kültürün denetimini tamamen entelektüellere vererek bunların kamusal konumlarının ve etkilerinin daha da yükseltilmesi umuluyordu. Ancak bu olmadı; ya da, en azından iki nedenden ötürü entelektüeller bunun gerçekleşmediğini düşünüyordu.

Birincisi, devletle kültürün birbirinden ayrılması ve devletin güttüğü kültür politikalarının terk edilmesi ile birlikte kültürel faaliyet, daha önce sahip olduğu siyasal önemini ve dolayısıyla da kamusal anlamını yitirdi. Artık kültürel yaratım, seçim ve tüketim tamamen özelleştiriliyor ve özel alana bırakılıyordu. Kültürün siyasal olarak nötr oluşunun resmen tanınması ile ulaşılan o zamana dek görülmedik yaratım özgürlüğünün keyfi, sanatsal ya da edebi seçimlerin sanatçılar ve yazarların kendilerinden başka insanlar için pek de önemli olmadığı (tabii eğer en ufak bir önemi varsa) duygusu ile bozuldu: Kültürel özgürlük, kıvrandırıcı önemsizlik kuşkusu ile birlikte ortaya çıkıyordu.

İkincisi, devletin el çekmesiyle boşalan kültürün denetim masası entelektüellerin eline değil de piyasa güçlerinin eline geçti. Eğer siyasal gözetimin pençesi büyük ölçüde gevşemiş idiyse piyasanın kârlılık/kazançlılık ölçütünün pençesi daha önceki siyasal denetiminkinden daha gevşek değildi (daha sıkı değildiyse tabii). Entelektüeller, kültürün eski yöneticileri –ulus-devletin siyasal seçkinleri– ile kültürel değerlerin "nesnel hiyerarşi"si olduğu inancını,

14. Michel Fumaroli, *L'Etat culturel: essai sur la religion moderne* (Paris: Gallimard, 1992), s. 30.

bazı kültürel seçimlerin ötekilerden daha iyi olduğu kanaatini ve bir yandan "daha iyi" seçimlerin yapılmasına yardım ederken öte yandan da aşağı tercihlerin tehlikelerini savuşturma kararlılığını paylaşıyordu. Devletin kültür *politikalarının* koltuğuna oturan kültürel *piyasada* ne bu inanç ne de bu kararlılık bulunabilirdi. Gerçekten de –hangi tarafa yönelik olursa olsun– kültürel kayırmacılık piyasanın felsefesine ve pratiğine aykırıdır. Piyasa, satılabilirlikten başka hiçbir kültürel hiyerarşi tanımıyor. Kültürel tercihin kabul edilen tek biçimi –ve hatta mükemmelliğin tek ölçütü– best-seller listeleridir.

Elbette ki piyasa seçimleri entelektüellerin kendi katı ve sofistike standartlarına göre yapacakları seçimler değildir. Bu bile tek başına yeterli bir alarm nedeni olacaktı; fakat piyasanın –teoride olmasa bile pratikte– olası pazarlama potansiyelinin tahmininden başka katı ve daha önce işleyen *herhangi* bir standardın düşünülebilir ya da gerekir olduğunu reddetmesi de bu yaranın üzerine tuz ekti. Kültürel dağıtımın bu yeni yöneticilerinin takındığı böyle bir tutumla birlikte entelektüellerin toplumsal önemi ta kökünden sarsıldı. Bu yeni koşullar altında "sanat ile sanat olmayanı birbirinden kesin olarak ayırabilme yönündeki felsefi arzu tatmin edilemiyordu"; fakat gerçek entelektüeller "şeyleri yararlı sınıflara ayırma isteğiyle yetinmiyor ... değerliyi değersizden ayırmak ve bunu kesin olarak yapmak da istiyorlardı".[15] İşte bugün artık inkâr edilen –ya da açıkça inkâr edilmese de uygulamada etkisiz kılınan– hak budur.

Dolayısıyla da entelektüeller, kültür üzerindeki bu piyasa tahakkümünün doğmasını genellikle sömürü olarak algılıyordu. 1950'lerden sonraki 30 yıl içerisinde sosyal bilimlere egemen olan "kitle kültürü" teorisinde ifade edildiği biçimiyle ticarileştirilmiş kültürün tamamen kınanması entelektüel çevrelerin bu sömürüye gösterdikleri ilk tepkiydi. Bu teoride, piyasa güçleri ve kültürel malların kâr amaçlı ticaretini yapanlar kültürel tektiplilik yaratmakla, farklı kültür ürünlerinin "homojenleştirilmesi" ile –ve dola-

15. Howard Becker, *Art Worlds* (Berkeley: University of California Press, 1982), s. 151, 137.

yısıyla da genellikle nitelik, "yüksek kültür" ve kültürel yaratıcılık aleyhine yeni tür yavan ve yüzsüz bir "ortalama" kültürü teşvik etmekle– suçlanıyorlardı.

Ancak 40-50 yıl önce entelektüelleri alarma geçiren böyle bir homojenleşme gerçekleşmedi. Tam tersine, öyle görünüyor ki kültür piyasası, kültürel farklılık ve kültürel modaların hızlı ardıllaması üzerinde serpilip büyüyor. Piyasa güçlerinin kurduğu kültür sahnesi, aptallaştırıcı ve standartlaştırıcı bir tektiplilikten çok rengârenk ve çoğunlukla karşıt ürün ve kalıplardan oluşan bir girdabı andırıyor. İşte aslında entelektüellerin ortodoks rolüne ve bunların zevk ve kültürel-etik seçimler konusunda sahip oldukları ve bir zamanlar sorgulanamayan otoritelerine yönelen en ciddi meydan okuma renksiz "ortalama" monotonluk değil, ayrıcalıklı standartların olmamasıdır. Bugün artık seçim *özelleştiriliyor*; bireysel bir özgürlük ve kimlik-inşası sorununa dönüştürülüyor. Herhangi bir kültürel kalıbın, seçilebilecek öteki alternatiflerden daha iyi ya da bir şekilde bunlardan "üstün" olduğunun söylenmesi genellikle kınanıyor ve bir bastırma faaliyeti olarak şiddetle reddediliyor. Hiç beklenmedik bir biçimde piyasa, entelektüellerin orijinal tepkilerinin tamamen tersine olarak, özgürlüğün ana dayanağı konumuna yükseliyor. Entelektüellerin kolektif güçlerinin modern temeli erozyona uğruyor: Modern tarih boyunca gurur duydukları sıfatlara –etik ve kültürel *yasamacılar,* doğru kültürel standartların tasarımcı ve bekçileri sıfatlarına– artık pek talep kalmadı.

Birleşik "proje yaşamlar"ın yerine bir dizi tüketici seçiminin ikame edilmesinin entelektüellerin geleneksel işlevi üzerinde bir ters etkisi daha var. Kimlik-inşasının özelleştirilmesi ve parçalanmasının ardından, girişimlerin başarısızlıkla sonuçlanması ile doğan hüsran ve bunun sonucundaki hoşnutsuzluk da "özelleştirilme" eğilimine giriyor; bunlar dağınıklaşıyor, ucu ucuna eklenerek kümülatif bir toplama ulaşmıyor, bir "kamu derdi" olarak birleştirilmeye ve özellikle de alternatif bir toplumsal görüş etrafında toplanmaya direniyor. Geleneksel entelektüel rolünü oynamayı sürdürmeye çalışan kişiler, kendi hizmet ya da rehberliklerini sunduk-

ları sayısız parti, dava, dinsel mezhep vb. arasında bölünüyor. Farklı ve dağınık, herkesin kendi derdine düştüğü durumlarda "ortak payda" bulunmuyor: Bütün bu yakınmalar ve postulalar gösterisi için sorumlu tutulabilecek tekil bir çatışma olmuyor. Çoğunluk desteği peşindeki siyasal programlar sadece "gökkuşağı koalisyonları" olarak toplanabiliyor ve bunlar kendilerini geçici olarak bir araya getiren sorunu uzun vadeye taşıyamıyorlar. En önemlisi de, özelleştirilmiş yaşamlar kanalında işlenerek piyasa tarafından yaratılan sıkıntılar/dertler yine piyasa hizmeti talebini yaratıyor ve dolayısıyla da piyasanın toplumsal ve kültürel alanlar üzerindeki pençesini gevşetmekten ziyade sıkılaştırıyor. Entelektüellerin toplumsal önemlerinin başka bir ayağı –yani, bunların ortak dertleri dile getiren sözcüler olmaları, "iyi toplum"un teorisyenleri ve alternatif toplumsal düzenlemelerin tasarımcıları sıfatları– da tamamen bitiyor.

Dahası, piyasa bir "maksimum etki ve anlık kullanım" kültürü yayıyor.[16] Modalar ve kamusal modlar sürekli artan bir hızla birbirini izlemedikleri sürece piyasa kendisini geliştiremiyor (bir Fransız eleştirmenin iğneleyici gözleminde dediği gibi, bugün eğer Emile Zola televizyona çıkma şansı bulmuş olsaydı en fazla *J'accuse* (suçluyorum) ... demesine fırsat verilirdi). Bugün piyasa oyununun başlıca dayanağı –en çok kıskanılan ve en az bulunan malçelişen sunumlarla bombardımana uğrayan kamu dikkatidir. Dikkatin kayması ile tarihsel bir sürecin yerini birbirinden bağımsız ve sonuçsal olmayan vakalar zinciri alıyor. Böylece tarihsel zaman "daimi bir şimdi"ye dönüşüyor (bu, yakınlardaki "tarihin sonu"nun ilanında ters bir biçimde de olsa yansıtılan deneyimin kendisidir). George Steiner'in veciz özetiyle biz bugün "kozmik bir gazino"dayız. Burada sadece retorik oyunlar oynanıyor. Bunlar bazen derinleşiyor; fakat bunların en azından bir etki izlenimi ile kamu önünde oynanması için daima eğlendirici olmaları –"bir eğlendirme değeri" taşımaları– gerekiyor; eğlendirici olmaları gerekiyor ki anlık da olsa kamusal dikkati çekebilsinler. "Kişi yalnız-

16. George Steiner, *Extraterritorial* (Harmondsworth: Penguin, 1975), s. 174.

ca başkalarının dilinde –övülürken, alıntılanırken, eleştirilirken, karalanırken, küçümsenirken, vb.– var oluyor."[17]

Bugün artık ünün (fame) yerini *kötü ün* (notoriety) aldı: Artık sorun başarıya karşılık verilen bir ödül ya da bireyin kamu yararına yaptığı bir hizmetin karşılığının verilmesi değil, sadece var olan her türlü araç yardımıyla "kişinin kamu dikkatini kendi üzerine çekmesi", mesajın eğlendirici ya da şok edici değerinin kullanılmasıdır. Eğer entelektüeller kendilerini *üne* hakkı olan seçilmiş azınlıktan sayıyorlar idiyse bu durumda *kötü üne* giden yolda herhangi bir ayrıcalıkları bulunmuyor. Hatta tam tersine, geçmişteki ünlerinin başlıca nedeni olan geleneksel entelektüel uğraşlar bugün artık kamusal dikkate ve anlık alkışa uymuyor. Kamusal önem ün ile değil de kötü ün ile ölçüldüğü zaman entelektüeller kendilerini sporcularla, pop yıldızları ile, piyango talihlileriyle, teröristlerle ve seri cinayet işleyen katillerle aynı yarışta buluyorlar. Bu yarışı kazanma umutları fazla değil. Kazanmak için de kötü ün oyununu bu oyunun kurallarına göre oynamaları –yani, kendi faaliyetlerini "maksimum etki ve anlık kullanım" ilkesine uydurmaları– gerekiyor. Entelektüel düşüncelerin adaleti ya da hakikati kamusal dikkat için gittikçe anlamsızlaşıyor; burada önemli olan şey bunların yarattığı etkiler, yani medyada bunlara ayrılan zaman ve mekân miktarıdır ve bu da öncelikle ve birincil olarak bunların satma/rating potansiyellerine bağlıdır.

Entelektüellerin tarihsel şanları pekâlâ, bugün artık çoğunun yerinde yeller esen modern çağın öteki faktörleri ile –mükemmel toplum yönündeki büyük ütopyalar, küresel toplum mühendisliği projeleri, evrensel hakikat, adalet ve güzellik standartları arayışı ve hareketlerini bunlar üzerine kurmak isteyen ve kurabilecek olan ve evrensel özlemlere sahip kurumsal güçler ile– yakından ilintili olabilir. Tarihsel ilerlemenin ajanları ve hakemleri ve kendi kendisini geliştiren toplumun kolektif vicdanının bekçileri olarak yüceltilen entelektüellerin bu konumları, ilerleme inancından ve kendi kendisini geliştirme ideallerinin özelleştirilmesinden sonra hayatta kalamazdı. (İşte, bazı yazarlara göre, entelektüellerin, toplumsaldan zi-

17. Debray, *Le Pouvoir intellectuel en France*, s. 168.

yade bireysel başarı olarak ilerlemeyi temsil eden "Amerikan Rüyası" atmosferinde Avrupa usulü bir toplumsal prestije asla kavuşamamalarının sebebi de budur.) Ticarileştirilmiş "kültür sahnesi"ne girerek kendi düşüncelerini, portatif kimlik arzlarının yapıldığı kalabalık mağazalarda sıradan bir ürünmüş gibi sunmadıkları sürece entelektüellerin müreffeh ülkelerin "mutlu çoğunluğu"nun özelleştirilmiş yaşamlarına sunacakları pek bir şey yoktur. Daha kesin bir şey var ki, entelektüeller kültürel *yasamacı* rollerini kaybettiler ve bugün ancak yeni işlevleri olan kültür *yorumcusu* –özerk, farklı fakat eşdeğer kültür biçimleri arasındaki süregiden alışverişin çevirmeni– işlevlerini vazgeçilmez kılma umudu ile yaşıyorlar. Tüketici-piyasa toplumunun komünist alternatifinin çökmesi ile birlikte entelektüellerin, alternatif toplumsal düzenlemeler arasındaki gerçek ve somut seçimdeki hakemlikleri bir darbe daha yedi. [Çünkü] artık ortada aralarında hakemlik yapılacak "gerçek" alternatifler –yani, siyasal dille, güç-destekli ve baştan tırnağa silahlı alternatifler– kalmadı.

Yeni bir kompozisyona doğru [mu]?

Burada söylenenleri Georges Balandier'nin şu sözlerinden daha iyi özetleyecek bir şey olamaz (*Le Monde*, 22 Ekim 1993):

> Büyük kamusal tartışmalar canlılığını yitirdi, geleneksel kurumlar (özellikle de üniversite), haber taşıyıcıları ve medya lehine güç kaybetti ve bu "entelektüeller kenti", yayınevleri ve basın binbir çeşit rekabetçi etkiye zemin hazırladı...
>
> Kesinlikler yitirildikçe tutkular zayıfladı. Düşüncelerin çoğulculuğu "piyasa ile uzlaşma" ile birlikte doğuyor, "gösteri mantığı" baş tacı ediliyor fakat [ve işte sürpriz! – Z. B.] entelektüel görünüm kendisini yeniden düzenliyor ve belki de [böylece] çöküş tersine çevrilebilir.

Fakat acaba bu "yeniden düzenleme" ("recomposition") nasıl mümkün olabilir? Nostalji ile hatırlanan o eski, kamusal törelerin "doğal" (ve doğal olarak görülen, ve doğal tacı takılan) yasamacıları rolüne dönüşün genel kabulle reddedildiği bir zamanda böyle

yeni bir kompozisyonun başarı şansı var mıdır?[18] Ve böyle bir dönüş iç bölünme –bilgili sınıfların kendi içindeki gerek profesyonel gerekse de siyasal bölünmeler– bağlamında, yeniden kabileselleşen dünyadaki birçok entelektüelin aile lambasının sıcak kızıllığı için evrensel güneşi elden çıkarma ve darkafalı yerel diktatörlerin aydınlatıcıları olarak hizmet etme yolundaki bariz gayretleri bağlamında,[19] ve geçmişin entelektüellerinin yasama işlevlerini faaliyete geçiren evrensellik mesajını emebilecek dünyevi güçlerin kesinlikle yok olmaları bağlamında gerçekten de söz konusu değildir...

O halde nasıl? Jean-François Lyotard mevcut açmazı tamamen kavramış ve buna cevap bulmuş görünüyordu (*Le Monde*'un aynı sayısındaki "La Ligne de résistance" (Direnme Hattı) adlı makalesine bakınız): "İçinde yaşadığımız meşruiyet-sonrası dönemde, yaptığımız hiçbir şey, yaptıklarımızı yapma sorumluluğundan bizleri azat edecek ve bizi ve herkesi yaptığımızı yapma hakkına sahip olduğumuza ve yaptığımızın doğru olduğuna inandıracak olan insan-üstü hakikatin tesellisine yaramaz. Meşruiyet-sonrası dönemde biz sadece "otoritesiz saldırıya geçebiliriz"...

> Yazmak, bir talebe verilen zayıf bir tepki girişimidir; bir Öteki'den (kişi, bu Öteki'nin ne talep ettiğini ya da herhangi bir şey talep edip etmediğini bilmiyor) kaynaklanmayan yükümlülüğü karşılama yönündeki –ve mutlaka noksan olan– bir çabadır. Fakat yazmaya niyetlenen

18. Ancak bazı entelektüel sözcüler, özellikle de Pierre Bourdieu ("L'intellectuel dans la cité", *Le Monde*, 5 Kasım 1993) bizim, normal koşullar altında böyle bir dönüşün tam da yapılması gereken ve yapılabilecek olan şey olduğuna ve bunun da sadece entelektüellerin kendi kararlarına bağlı olduğuna inanmamızı istiyor.

19. Postmodern dönemin yeni doğan (ya da gözleri yüksekte olan) kabiliciliklerine hizmet sunan münferit entelektüel örnekleri ile iş bitmiyor. Daha önce açıklanan nedenlerden dolayı güç/iktidar entelektüelleri daima büyülemişti ve ekümenik otoritenin çökmesinin gündeme gelmesi ile birlikte de "cemaatler"in yeniden dirilmesinin entelektüeller üzerinde yarattığı büyülenme, eski aşkın postmodern versiyonu gibi tehlikeli görünüyor. Böyle bir flörtün nasıl bir sonuç doğurabileceği tarihsel bir örnekten öğrenilebilir: Hannah Arendt'in uyardığı gibi, bir zamanlar (ki öyle çok da eskilerde değil) entelektüel seçkinler arasında "insanın kendi geçmişini istediği gibi değiştirebileceği ve doğru ve yanlış arasındaki farkın nesnel olmaktan çıkabileceği" ve "tam da hiç kimsenin saçmalıkları ciddiye alması beklenmediği için, eski hakikatin olmayacak bayağılık olması" "olasılığının korkunç ve moral bozucu büyüsü" vardı. (*The Origins of Totalitarianism* (Londra: André Deutsch, 1986), s. 333-4.)

kişinin içinde gizlice oturan ve burada buyurucu olmayan bir biçimde oturan bir çabadır...

"Yazar", Öteki'nin ne talep ettiğini – tabii bir şeyler talep ettiği varsayımıyla –ya da bu Öteki'nin neden hiçbir şey talep etmediğini öğrenmek için yazıyor... Kendisini sessizlikte de gayet iyi ifade edebilen bu talep, henüz söylenmemiş şeyleri, Öteki'nin nasıl söyleyeceğini bilmediği şeyleri sözlerle duyurma talebidir.

Yazmak, diyor Lyotard, entelektüellerin hakkı –doğuştan kazandıkları hak, ilahi bir hak ya da kazandıkları bir hak– değil yükümlülüğüdür. Bu, aksi halde sessizliğe gömülecek şeyleri dile getirme yükümlülüğüdür; ve günün yirmi dört saatindeki bu gürültü-patırtıda ve elektronik otoyolların kargaşasında, birbirleriyle boşu boşuna kendi gerçekliklerini belgeleme ve diğer gerçekliklerin önüne geçme mücadelesine giren muhtemel, yaşanmış ve sanal gerçeklikler arasında bu seslerin çoğu hiçbir zaman duyulmuyor ve duyulma umudu taşımıyor. Ancak bunları duyulabilir kılma yükümlülüğü, kimsenin buyurmadığı bir yükümlülüktür ve hatta bu böyle bir yükümlülüktür ki, yükümlülük altına girenleri daha sonra yaptıklarından sorumlu (yoksa suçlu mu?) olmaktan kurtaracak sarsılmaz bir yükümlülük temelinin bir zaman bir yerde bulunabileceği ya da inşa edilebileceği umudu bile yoktur. Böyle bir yükümlülük üstlenmek, risk alarak karanlıkta yürümek –sağıra duyurmaktan *sorumlu* olmak– demektir.

Andrew Jamison ve Ron Eyerman, kamusal sahnedeki entelektüel yokluk (ya da sürgün) yıllarından sonra 1950'ler Amerikası'nda "partizanlığın yeniden icadı" üzerine yaptıkları çalışmada, önemleri ancak daha sonra tam olarak anlaşılacak olan 15 düşünürün yaşamını ve eserlerini inceliyorlar. Aslında inançları ve tarzları anlamında birbirinden çok farklı olan bu düşünürleri birleştiren şey, yazarlara göre, kendi toplumsal rolleri konusundaki ortak anlayışlarıydı:

Partizanlığı bir kere daha kişisel ve potansiyel olarak anlamlı kılmak, bu kitapta tartışılan insanları birleştiren şeydir. Onları özel ve hatırlanmaya değer yapan şey şudur: Bu insanlar, siyasal bir taraf tuttukları ve

güncel bir sorun üzerine konuştukları zaman bile bilinçli biçimde kendi özerk kişiliklerini ve ifade özgürlüklerini korumaya çalışıyorlardı. Zamanlarının ana eğilimlerini kabul etmeyi reddediyorlardı. Fakat bunların partizanlıkları yeni tip bir partizanlıktı. Bunların bağlılıkları tek bir düşünce ya da ideolojiye, ya da hatta bir siyasal parti ya da bir parti programına değildi...

Bu radikal tanıklar, kendi görevlerinin ya da aslında entelektüellerin asli görevlerinin hakikatleri formülleştirmek değil, ötekilerin de hakikatin kolektif inşasına katılmalarına yardım etmek olduğunu düşünen eleştirel süreç partizanıydılar. Onların özlemi, diyalogsal anlayışın halkın genelinde yerleşmesini hızlandırmaktı... Onlar, kamusal tartışma, "eleştirel söylem" denen şey için zemin yaratma ve alan açma peşindeydi.[20]

Yazarlar "1950'lerin kitle toplumunda bu tür zeminlerin tehdit altında olduğu ve bunların korunması için savaşılması gerektiği" sonucuna varıyor. Biz de eleştirel söylem alanlarının bugün bir kere daha tehdit altında olduğunu ve bu tehditlerin daha öncekilerin tamamından daha derin olduğunu ekleyebiliriz. Bu tehditler, bilginin artık bilgilendirmediği ve yöneltme özleminin daha büyük bir yön kaybı yarattığı, bir zaman-uzamdan kaynaklanırken, açıklık getirme çabalarıyla o açıklığı paylaştırma vaatlerinin çatışması sonuçta daha büyük bir gizem (etimolojik anlamda sis-yapma, sise boğma) doğuruyor. Kamusal alanların sağır edici karmaşasında diyalog ölü doğmuş ya da olgunlaşması çağlar gerektiren bir bebektir. Diyaloğu mümkün kılmak, hiçbir yüksek teknolojinin ve sayısız rafine uzmanlık alanının sunamayacağı bir kamu hizmetidir.

Lyotard'ın önermesi, bunu izlemek isteyecek insanlara ne bir stratejik kesinlik, ne garanti bir başarı ve ne de tarihten gelecek kesin bir yardım sağlıyor. Bu, yükümlülüğün yerine getirildiği duygusundan başka bir ödül vaat etmeyen bir cesaret ve belki de feragat talep ediyor. Dolayısıyla da bu, pragmatik olarak uygun ve özellikle ayartıcı bir önerme değildir; entelektüel açmazlar için uzun zamandır düşlenen bir çözüm olarak sevinçle karşılanacak bir önerme değildir. Ancak öyle görünüyor ki bu, postmodern dönem ente-

20. Andrew Jamison ve Ron Eyerman, *Seeds of the Sixties* (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 210.

lektüellerinin halihazırda sahip oldukları ve belli bir süre daha sahip olabilecekleri tek mümkün, anlamlı ve gerçekten (pratik değeri ne olursa olsun) *gerçekçi* programdır.

Tabii eğer Balandier'nin "yeniden düzenleme"si de ölü doğmuş rüyalar ve yanlış başlangıçlardan biri olmazsa.

B. ULUSLAR AVRUPASI, KABİLELER AVRUPASI

50 yıl önce –devletler arası sınır çatışmaları ve uzlaşmazlıkları ile geçen ve 30 yıl süren insan belleğindeki en kanlı savaşla noktalanan yüzyılı aşkın bir sürenin ardından– Avrupa birliği –ekonomik ya da siyasal birlik şöyle dursun uygarlıksal Avrupa birliği bile– uzak bir olasılık, hatta tamamen bir fantezi olmalıydı. Ancak son 50 yılda bu birlik –genellikle İslam işgalinden sonra kıtanın başına gelen en büyük tehlike olarak algılanan şeyin de dürtüklemesi ve desteğiyle– başarılması kolay bir şey olarak ortaya çıktı (ya da en azından öyle görünüyordu). Yayılan komünist imparatorluğu tarafından tamamen ya da kısmen işgal tehdidine tepki olarak Avrupa kendisini öz-bilinçli bir varlık sayıyordu. Bu tehdit Avrupa sınırının çizilmesini kolaylaştırdı; sınır, binlerce mil uzunluğundaki dikenli tellerle işaretleniyor ve düzinelerce nükleer füze fırlatma rampası ve binlerce tankla pekiştiriliyordu. Bu teller ve tanklar sayesinde sınır hiçbir tartışmaya meydan vermeyecek gerçekliğe ulaşıyor ve "ortak yuvamız Avrupa"nın farklı sakinlerinin barış ve kardeşlik içinde bir arada yaşamasının ilkelerini tartışan siyasetçiler de bunu gururla kabul ediyorlardı.

İnsanın şunu diyesi geliyor: Avrupa'nın savaş sonrasındaki yaratımı (ya da, daha doğrusu, yeniden yaratımı) belki de komünist totaliter vakanın en ufuk açıcı ve dolayısıyla da en kalıcı sonucu oldu. Daha önce yapılan pek çok yanlış denemenin ardından bu defa yeni Avrupa'nın öz-kimliği yeniden doğdu; hem de, neredeyse ideal biçimde, *sınırın bir türevi* olarak. Herhangi bir *pozitif* birleşik dokuya –ekonomik, siyasal, toplumsal ya da kültürel– kavuşmadan önce Avrupa zaten *negatif olarak*, sınırın öteki yakasındaki ortak

düşmanı tecrit doğrultusundaki ortak anlayış yoluyla "birleşmişti". Gerçekten de şunu söyleyebiliriz: Sonuçta inşa edilen her türlü pozitif doku, sınır-çizme ve sınır-koruma dürtüsünün bir filiziydi.

Ne var ki, Avrupa kimliği, kendi peygamberleri, gözü yukarılardaki yöneticileri ya da saray şairleri tarafından nasıl tanımlanırsa tanımlansın ya da nasıl kuramsallaştırılırsa kuramsallaştırılsın, savaş sonrası sağlamlık ve güvenliğinin çoğunu siyasal ve askeri tehdide borçluydu; ki, Batı Avrupa'nın ekonomik, siyasal ve askeri kaynaklarının eşgüdümü, bu tehdide verilen bir tepkiden başka bir şey değildi. İşte bugün bu tehdidin ortadan kalkmasıyla birlikte Avrupa kimliği ikili bir tehlike ile karşı karşıya kalmış bulunuyor. Birincisi, bugün artık bütün üyelerinde kendilerini koruma yükümlülüğü duygusu yaratan ve kendi içlerindeki geleneksel bölünme ve düşmanlıkları unutturan bariz, güçlü ve kararlı bir düşman bulunmuyor. İkincisi ise, bugüne dek büyük acılar çekerek kurduğu ekonomik-siyasal ağın ötesine geçmekle kendi kendisini sulandırma (ve dolayısıyla da güçlükle kazandığı tutkunluğun bir kısmını kaybetme) olasılığı ile yüz yüze bulunuyor. Dahası, henüz tamamlanmayan ağ inşasının, şimdiye dek aşağılanan ya da hor görülen kabilesel-ulusal bağlılıkların bir tarafa itilerek sürdürülmesi gereği de bu kadar açık olmayabilir.

İlk tehdit konusunda şunların sadece mümkün olduğunu fakat asla kesin olmadığını söyleyebiliriz: Avrupa kimliğinin karşısına alarak kendi kendisini oluşturduğu düşman, "ebelik" rolünü ifa edecek kadar uzun bir süre düşman olarak kaldı; bu çatışmadan beslenen tamamen Avrupalı kurumlar ulusal ekonomi ve yasamaların entegrasyonunu geriye dönüşün olmadığı bir noktaya taşıdı; daha da önemlisi, bu entegrasyon bugüne dek kendi momentini kazandı ve dolayısıyla da artık ne ortak bir düşman anlayışına ne de, daha genel olarak, popüler seferberlik ya da muvafakat gücüne bağımlı olmadan sadece kendi iç kurumsal –bürokratik ya da finansal– mantığı üzerinde gelişebilir. Ancak yine de siyasal ve ekonomik birleşmenin daha da ileriye götürülmesi Avrupa kimliği anlayışının da pekiştirilmesini doğurmayabilir ve *sistemik* ve *toplumsal* entegrasyonların yolu ayrılabilir. Bir zamanlar ortak düşmanın sağ-

ladığı öncelikten yoksun kalan Avrupa kimliği anlayışı bugün artık "ikincil düşünceleri" geri plana atma, "yeniden başa sarma" –eski yerel bağlılıkların yeniden siperlenmesi ve yeni tikel kimlik ve bağlılıkların doğması– eğilimine karşı koyma gücüne sahip olmayabilir.

İkinci tehdit –yani, artık bildik hale gelen "yuvamız Avrupa"nın sınırlarını karıştıracak olan, yeni bölgelerin "büyük Avrupa"ya eklemlenmesi– ise bu eğilimi iyice körükleyebilir. Yeniden birleşen Almanya'daki "Wessies" ["Batılılar"] ile "Ossies" ["Doğulular"] arasındaki hızla eriyen sempati ve azalan birlik düşüncesi ile neredeyse bütün Avrupa Birliği ülkelerinin Berlin Duvarı'nın yıkılmasının ardından Doğu Avrupa'dan gelecek kitlesel göç olasılığına gösterdikleri tepkideki korku ve alarm gelecekteki durumun işaretleri olabilir. Artık biz ne Avrupa'nın nerede bittiğinden ne de nereye dek uzanmasını istediğimizden eminiz. "Avrupa" düşüncesi konusunda yeni doğan bu müphemlik, örneğin, Jürgen Habermas'ın yakınlardaki karmaşık alarm uyarısını doğuruyor: "*Avrupa*, Orta ve Doğu *Avrupa*'nın yoksul bölgelerindeki koşulları hızla iyileştirmeye uğraşmalıdır; yoksa mülteci ve göçmen akınına uğrayacaktır" (italikler benim).[1]

Modern ulus-inşa çabalarına eşlik eden kültürel özümsemede (bu, başka bir yerde resmetmeye çalıştığım bir öyküdür)[2] olduğu gibi, ne zaman ki dinsel irşat misyonunun hedeflediği insanlar kazanılıyor ve eski kafirler görünüşte evrensel olan imanın en sadık vaizleri haline geliyor işte o zaman muzafferler zaferleri ile duraksıyor ve irkiliyor. [Çünkü] artık kendi başarılarından korkuyor, yenice iman kardeşleri olan ve [dolayısıyla da] yaşamın sunabileceği nimetlerden eşit pay ve eşit muamele isteyen insanlar tarafından gölgede bırakılma tehdidi ile karşı karşıya bulunuyorlar.

Son yarım yüzyıldır Avrupalılık, demirperdenin öteki yakasında kalan Avrupa'nın daha mutsuz komşularının zihninde, bu perdeden

1. Jürgen Habermas, "Citizenship and National Unity: Some Reflections on the Future of Europe", *Praxis International*, C. 12/1 (Nisan 1922), s. 13.
2. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1992).

dolayı kendilerinin yoksun olduğu iyi yaşamın eşanlamlısı olarak kaldı. Başka bir deyişle bu bir ayrıcalıktı fakat ilişiğindeki daimi davet ve bir gün herkesin mutlu olacağı vaadinden dolayı ayartıcı bir ayrıcalıktı. Ancak hiçbir ayrıcalık evrensel olamaz. Evrenselliğin önündeki engeller nihayet ortadan kaldırıldığı zaman hakikat anı ortaya çıkıyor. İşte Berlin Duvarı da "Avrupa" denilen ayrıcalığın yayılmasının önündeki engeldi. Duvarın yıkılışı, tek ve birleşik bir Avrupa düşüncesini en ciddi teste tabi tutmaktan başka bir şey yapamazdı. Şimdi, paradoksal olarak, merkezin temsil etme iddiasında olduğu ve bu iddiayı sürdürdüğü düşüncenin en canlı ve sadık savunusunu da artık coğrafi periferi ve daha düne kadar "siyasal dışarı" olan bölge yapıyor. Artık Varşova'dan Tiran'a oradan da Bakü'ye kadar ruhsal olarak farklı yerlerde, siyasal yelpazenin her tarafından siyasal liderlerin birleşik Avrupa'nın güzellikleri hakkında methiyeler düzen ve kendilerini Avrupalı olarak doğup büyümüş insanlar ilan eden sözlerine tanık oluyoruz.[3] Halbuki eski merkez artık kendi misyoner mesajının başarısı ve –daha sonuçsal anlamda da– uzak ve yakın komşularının, hayran kaldıkları ve taklit etmek için can attıkları pratik başarısına çevirdikleri mesaj karşısında irkiliyor. Gerçekten bütün bu insanlar Avrupalı mı? Bulgaristan Avrupa'nın bir parçası mı? Türkler de bizim gibi Avrupalı mı? Avrupa denen çorba ne kadar baharat alabilir ve yenilebilirliğini koruyabilir? Sınırın içinde bu kadar yabancı olduğu takdirde bütün o Avrupa kimliği rüyasının ne değeri kalacak? İsterseniz Avrupa adına konuşmak isteyen bir düzine daha Yunanlı versiyonu düşünün... Paradoksal olarak (ya da, belki, hiç de öyle paradoksal değildir) bugün Avrupa kapılarının sonuna kadar açılmasını ve açık tutulmasını en çok isteyen kişiler, (Avrupa'ya kuşku ile bakan Britanya Muhafazakârları gibi) Avrupa kimliği konusunda en heyecansız ve entegrasyonun artan hızı konusunda en aleyhte olan merkez unsurlarıdır. Bunlar, birlik masasının etrafında ne kadar çok garip insan dalaşırsa birlik ruhunun o kadar azalacağını umuyorlar...

3. Bu fenomen, hiç kuşkusuz, eski komünist bloku ülkelerine has değildir. Şu ifadeyi karşılaştırın: "Malta kültürü ve tarihiyle bir Avrupa ülkesidir. Biz kendimizi Avrupalı hissediyoruz... Biz Avrupa'ya gerçekten inanıyoruz." (Eddie Fenech Adami, Malta Başbakanı, 22 Şubat 1992)

Tesadüf eseri olarak, Avrupa entegrasyonunun yaşadığı mevcut sıkıntılarından çıkar sağlayacak olanlar illa da eski ulus-devlet bölünmeleri ve bağlılıkları değildir. Ekonomik ve yasamasal olarak birleşen bir kıta bağlamında eski devletler, devlet sınırları içindeki ekonomik ve toplumsal politikaları yönetmede yeterince donanımlı değiller; siyasal ve ekonomik seçkinleri gittikçe daha da ulus-üstü ağlara yönelenler, ruhani kimliğin odağı olarak hızla değer yitiriyor: Ulus-devletlerin yasama bağımsızlığını, askeri öz-yeterliliği, ekonomik idareyi ve kültürel hegemonyayı birleştirdiği zaman büyük oranda icra ettiği rol de bunlar arasındadır. Modern Avrupa tarihi boyunca ulus-devletler, çoğul, dağınık ve merkezkaç etnisite güçlerini üniter milliyetçiliklerde yoğunlaştırmak ve ondan sonra da milliyetçi coşkuyu vatandaşlık ödevi ile eşanlamlı kılmak için ellerinden geleni yaptılar. Carlo Schmid'in gözlemlediği gibi "es haben sich bei uns in Europa zwei Vorstellungen enwickelt, auf der eine seite das Reich, auf der anderen Seite der Staat ... auf der einen Seite *Pax et justitia*, auf der anderen Seite *Pax et disciplina*".[4]* Ancak buradaki mesele şudur: Ulus-devlet, kendisinden önce ve sonraki bütün birimlerin tersine, *Reich* ile *Staat*, milliyet ile devlet arasında, *etnik* ulus ile *siyasal* ulus arasında kalıcı bir evliliği sürdürmeyi başardı; fakat bu evlilik bugün yeniden boşanmanın eşiğine geldi. Bugün ulus-devletin bağımsızlığındaki süregiden erozyonun sonuçlarından biri, etnisite güçlerinin bir kez daha başıboş, denetimsiz ve boyunduruksuz kalmasıdır. Etnisitenin durumunda eskiye göre bir farklılık varsa o da, ulus-devletler döneminde bağlandığı ekonomik ve toplumsal yönetim yükünden kurtularak duyguların uygun atmosferinde aylak aylak dolanan etnisitenin bugün eski Avrupa'dakinden daha güçlü bir faktör olduğudur.

Ayrıca ulus-devletin, iyi ya da kötü, yönettiği topluma etik reh-

4. Carlo Schmid, "Verhaltnis der Bürger zum Staat in der Bundesrepublik Deutschand und in Frankreich", *Staat und Nation in Deutschland und Frankreich*, der. Wolfgang Neumann ve Benerice Manach (Lodwigsbburg: Deutsch-Französisch Institut, 1977), s. 2.

* (Alm.) Biz Avrupa'da iki tasavvur geliştirdik; bir yandan imparatorluk öte yandan devlet... Bir yanda barış ve adalet, öte yanda barış ve disiplin. (ç.n.)

berlik ve bir birlik ve amaç duygusu verdiği zamanlar da oldu. O zamanlar ulus-devlet, –modernliğin büyük peygamberlerinin vurgulamaktan asla yorulmadıkları gibi– vatandaşların, nezih, adil ve uygar bir toplumda yaşamanın bedeli olarak kendi özgürlük ve çıkarlarının bir kısmından ödün vermeyi kabul ettikleri şu ya da bu şekil bir toplumsal sözleşmeyi hayata geçirebiliyordu. Bugün artık bu devirler kapandı. Modern demokratik *polis*'in uzun ve dolambaçlı yükseliş serüveni artık durdu ya da en azından kesintiye uğradı. Ve artık Avrupa'nın eski ve müreffeh kısmının yeni çocuklarına neler sunabileceği ve kendi kendisine kestiği etik borcu nasıl ödeyeceği bilinmiyor. Gregory Clark'ın endişeli düşüncelerine kulak verecek olursak:

> Geçmişte, içgüdüsel toplumsal sözleşme anlayışımız işlerken, Batı'da yaşayan bizler politikacılarımıza belli bir bütünlük doğrultusunda hareket etmeleri ve vatandaşlarımıza da birbirleriyle ilişkilerinde dürüstlük ve sorumlulukla davranmaları bağlamında güvenebiliyorduk. Kapılarımızı açık bırakabiliyor ve çocuklarımızı korkmadan sokaklara salabiliyorduk.
>
> Bütün bunların tarih olduğu bugün ise, kendimiz için bile geçerliği olmayan bir model kullanarak, öteki insanlara kendilerini nasıl örgütleyecekleri yolunda vaazlar vermeye çalışıyoruz.[5]

Geçmişte –ama şunun şurasında sadece yarım yüzyıl önce– sınırsız sayıdaki etnik ayrımlar arasında yalnızca birkaçı ciddi biçimde siyasal bağımsızlığı olan uluslar olarak ayrılabilir odaklar olarak görülebiliyordu. Ulus-devletin çok sayıda fakat birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan işlevleri göz önüne alındığında, böyle bir fırsatı kullanabilmeleri için müstakbel ulusların ekonomik, toplumsal ve tabii askeri yaşayabilirlik testinden geçmeleri gerekiyordu. Ancak ulus-devletlerin geleneksel işlevlerinden bazılarını hızla terk ettiği bir zamanda artık bu testten geçmek gerekmiyor. Eric Hobsbawm'ın dediği gibi bugün "hiçbir siyasal ya da hatta varoluşsal önemi olmayan 'etnik' kimliklerin... bir gecede grup kimliği kazan-

5. Gregory Clark, "The Lecture is Ringing a Bit Hollow", *New York Herald Tribune*, 23 Mart 1994, s. 8.

dıklarını kimse inkâr etmiyor."[6] Ne kadar küçük ve önemsiz olursa olsun bugün her bir grup, ilke olarak, devlet-üstü kurumlarla tam muhatap olma hakkı ile donatılmış bir bağımsızlığa talip olabiliyor ve neredeyse her grup bunu elde edebiliyor; yeter ki sesini yeterince duyurabilsin ve yerleşik ya da daha güçlü hiçbir bağımsız grubun kendi sesini boğmak istemediğini ya da zaten buna gücünün yetmediğini varsaysın. Bugün eğer kıtanın bir ucundan öbür ucuna dek "Avrupa Egemenliği" seslerini duyuyorsak bunun sebebi şudur: Ekonomik ve toplumsal egemenlik ile siyasal egemenliğin büyük bir kısmı –tabii askeri savunma endişesi ile birlikte– devlet-üstü, tamamen Avrupalı kurumlara devredildikçe, ulus-devletlerin geleneksel bağımsızlığından (ve, en önemlisi de, vatandaşlarına karşı sözleşmesel ve sözleşme dışı yükümlülüklerinden) geride kalan ne varsa artık çocuk oyuncağı gibi görünüyor: Bu, yükümlülüksüz bir hak, vermeden alma, sorumluluksuz haz ve dikensiz bir güldür.

Bu [durum], seçilmiş bağımsız devletlerin bir sözleşmesi olarak yaratılan ve şimdiye dek de böyle yaşatılan Avrupa Topluluğu'nu bir gerilime daha sokuyor. Avrupa Topluluğu, ulus-devletin dayattığı ya da enjekte ettiği *homojenlik* geleneğine dayanan devlet yönetimleri tarafından kuruldu; Jürgen Kocka'nın tanımlamasıyla [bu], "Reduzierung und Abbau von Unterschieden, Reduktion von Heterogenitat, Homogeniesierung von einerseits regionalen von Differenzen"* pratiğidir.[7] Bölünemez olduğu söylenen uluslar, bir tür kültürel cihat, yerel dil ve geleneklerin bastırılması ve tek bir ortak "miras"ı yayan birleşik bir müfredatın dayatılması olan bu *homojenleştirme* sürecinden doğdu. Avrupa'nın üye devletleri, güç bela kazandıkları –gerçek olmaktan çok farazi ve tartışmaya daima açık olan– ulusal bütünlüklerinin üzerine titriyorlar. Avrupa Topluluğu'nun böyle bir bütünlüğe saygı duymasını ve korumasını bekliyorlar. İlke olarak hâlâ tek ve üniter ulus mitini sürdürme görü-

6. Eric Hobsbawm, "Whose Fault-line is it Anyway?", *New Statesman and Society*, 24 Nisan 1992, s. 24-5.

* (Aim.) Farklılıkların indirgenmesi ve ortadan kaldırılması, farklı olanın indirgenmesi, bölgesel birliklerin farklılıklardan arıtılması. (ç.n.)

7. Jürgen Kocka, "Probleme der politischen Integration der Deutschen", *Die Rolle der Nation in der Deutschen Geschichte und Gegenwart*, der. Otto Büsch ve James J. Sheenan (Berlin: Colloquium Vertrag, 1985), s. 122-3.

şündeler ve genel olarak üniter devlet içindeki alt-halkların farklı kimliğini tanımaya yanaşmıyorlar. Ancak ulus-devlet bağımsızlığının ne kadarı devlet-üstü Avrupa kurumlarına devredilirse, ulus-devlet temelli kimliklerin başarıyla korunması şansı o kadar azalacaktır. [Öte yandan] parçası oldukları ulus-devletlerin kendilerine verdiği yer [biçtiği rol]den şu ya da bu nedenle hoşnut olmayan eyalet ya da bölgeler artık bağımsız idare için devlet tekeline koyun gibi boyun eğmek için bir neden göremiyorlar. Bunlar, devlet-üstü Avrupa varlığını bir tür Temyiz Mahkemesi, üniter devlet içindeki siyasal birimlerin dinlemediği şikâyetlerini götürecekleri bir yer ve dolayısıyla da içerideki kendilerini yetkisizleştiren güç dengesizliğini aşmanın bir yolu olarak görüyorlar.

Bunlar, egemenlik iddialarının yerleşik dilini kullanarak, Avrupa Topluluğu'nun içerideki zorbalara karşı korumasını istedikleri kendi "etnisite"lerini keşif ya da icat ediyorlar. Dolayısıyla da –tıpkı topluluğun kapısına dayanan ve içeriye girme izni isteyen yeni ulus-devletler gibi– "Avrupa düşüncesi"ne en sadık ve bu konuda en coşkulu olma eğilimi taşıyanlar bunlardır. Nitekim İrlanda Cumhurbaşkanı Mary Robinson "Topluluğa girdiğimiz 1973'ten beri kendimizi tamamen Büyük Britanya bağlamında tanımlamaktan kurtulduk... Bu, bize daha geniş, modern ve adil bir kimlik duygusu verdi"[8] derken Baskların, Katalanların, İskoçların, Hırvatların ya da hatta Lombardların haset sancılarına girmeleri sürpriz değildir. O kadar yıl sonra Otto Von Bismarck'ın iğneleyici yorumu sanki bugün yapılmış gibi geliyor: " 'Avrupa' sözcüğünü, kendi kendilerine elde edemedikleri bir şeyler isteyen kişilerin ağzından duyuyorum." Ve bu bağlamda Michael Walzer'in gözlemindeki kehâneti görmek zorundayız: "Eğer devletler daha büyük yöreler oluyorsa, yöreler küçük devletler olacak demektir. Bunların üyeleri kendi yerel siyaset ve kültürlerini yabancılara karşı korumak için örgütleneceklerdir. Tarihsel olarak devletler ne zaman açıksa... o zaman yöreler kapalı ya da dargörüşlü topluluklara dönüşüyor."[9]

Bazı gözlemciler –ki bunların başında Eric Hobsbawm geliyor–

8. *Le Monde* röportajı, 26 Mayıs 1992, s. 14.
9. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1993), s. 38.

dünya tarihinin son dönemlerinde "ulus-devletler"in mantar gibi çoğalmasını "ulus ilkesi"nin nihai *zafer*inin bir işareti olarak değil –tam tersine– kolektif bağımsız kimliklerin ana taşıyıcısı olarak ulus-devletin gittikçe *çöküş*ünün bir sonucu olarak değerlendiriyor. Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı felakete kadar bütün bir "klasik modern" dönem boyunca –öncelikle askeri, ekonomik ve kültürel özerklik ve özyönetim üçlüsünü saran– çok-boyutlu bağımsızlık ayrılamayacak biçimde milliyetçi düşünceye örülmüştü. [Nitekim] ulus-devlet kurumunu kolektif kimliklerin hedefi ve referans noktası olarak bu denli ayartıcı ve etkin kılan şeyin bu iki şeyi birbirine ören hat olduğu söylenebilir. O zamanlar "yaşayabilirlik" ulus-devletin vazgeçilmez bir sıfatı olarak görülüyordu ve dolayısıyla da bu iddia için çok küçük ya da çok zayıf kalan bir toprak parçası bu yarışa katılamıyordu. Sadece büyük ve orta toprak parçaları kendilerinin ulus-devlet statüsünü "hak ettiğini" düşünebiliyor ve ötekiler de ancak bu toprakları böyle görüyordu. Ancak bugün bu ölçüt ortadan kalkmış görünüyor. Nitekim bugün milliyetçiliklerin sonsuza dek büyüyeceğe benzeyen bölünmelerine tanık oluyoruz. Bunlar, müstakbel seçkinler tarafından, ayrı bir devlet ya da yarı-devlet oluşumunu hak edecek güçte ayrı kimlikler olarak tanımlanan yepyeni bölgesel, dilsel, mezhepsel, vb. farklılıklara dayanıyor. Eric Hobsbawm'ın yerinde ifadelerine kulak verelim:

> Pasifikteki her bir adacık bağımsızlığa gözünü dikebiliyor; yeter ki, daha güçlü devletlerin de yarışacağı bir deniz üssü için uygun bir yere, manganez gibi bir doğal nimete ya da sadece bir turist cenneti olabilecek kadar kumsal ve güzel kızlara sahip olsun...
>
> Öyle görünüyor ki çok yakında BM üyelerinin çoğunluğu Saxe-Coburg-Gotha ve Schwarzburg-Sonderhausen'in geç 20. yüzyıl (cumhuriyet) versiyonlarından oluşacaktır...
>
> Eğer Seyşel Adaları BM'de Japonya ile eşit oya sahip olabiliyorsa... o zaman elbette ki İnsan Adası ya da Kanal Adaları'nın gözü doymayacaktır.[10]

Modern ulus-devletlerin tarihsel olarak kazandıkları statüye benzer bir statü iddiasında bulunan birimlerin çoğalması, küçük ve zayıf

10. Bkz. Eric Hobsbawm, "Some Reflections on 'The Break-up of Britain'", *New Left Review*, no. 105 (1977).

birimlerin bugün artık yaşayabilirlik iddiasında bulunabileceğini ya da buna talip olabileceğini doğrulamıyor. Yalnızca yaşayabilirliğin artık ulus-devlet oluşumunun bir koşulu olmadığını doğruluyor. En önemlisi de bu –paradoksal olarak– eskiden "yüksek modernlik" döneminde klasik egemenlik üçlüsüne sahip olan büyük devletlerin eski anlamıyla "yaşayabilirliklerini" yitirdiğini gösteriyor. Aşırı kalabalıklaşan BM binası, milliyetçi ilkenin nihai zaferinin değil, toplumsal sistemin toprak ve halk bağlamında ulus-devletle özdeşleştirildiği devirlerin sona erdiğinin habercisidir (fakat tabii, tekrar etmek gerekirse, bu illa da milliyetçilik çağının sonu demek değildir). Dünya ekonomisinin (ve bugün gerçek bir *dünya* ekonomisi var) bugünkü işleyiş biçimi ve bunu işleten ulus-üstü ekonomik seçkinler –bırakın ekonomiyi yönetenlerin istekleri üzerinde kısıtlamalar dayatmayı– ekonominin yürütüldüğü koşulları bile etkin biçimde dayatamayacak devlet örgütlenmeleri istiyor. Bugün ekonomi gerçekten ulus-üstü bir ekonomidir. Küçük ya da büyük olsun neredeyse bütün devletler için, halkının gündelik yaşamı için vazgeçilmez olan ekonomik varlıkların çoğu "yabancı"dır, ya da, sermaye transferleri üzerindeki bütün sınırlamaların kalktığı göz önüne alındığında, yerel yöneticilerin işgüzarlıklarından kurtulmak için bir gecede yabancı hale gelebiliyor. Siyasal *autarchy* (gerçek ya da hayali) ile ekonomik *autarky*'nin boşanması bundan daha tam olamazdı ve öyle görünüyor ki bu boşanmanın geri dönüşü de yok. Paul Valéry şunları yazalı çok olmadı: "les races et les nations ne se sont abordées que par des soldats, des apotres et des marchands."* Her ne kadar bunların her üçü de farklı derecede aktif kalsalar da daha önceki hiç olmadıkları kadar aktif olanlar tüccarlardır. İşte tam da bundan dolayı, gözleri yüksekte olan ulus-inşacıları en küçük nüfuslu topluluklara bile potansiyel bakanlık, büyükelçilik ve profesyonel eğitimci sağlayıcısı gözüyle bakıyorlar. (Fichte'nin kehanetvari gözleminde dediği gibi "ulusun temelden yeniden inşası eğitimli sınıflara bir ödev olarak sunuluyor.")[11]

* (Fr.) Irklara ve milletlere sadece askerler, rahipler ve tüccarlar yaraşmıştır. (ç.n.)

11. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev. R. f. Jones ve G. H. Turnbull (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), s. 17.

Paradoksal olarak, içinde bulunduğumuz kozmopolit *ekonomi* döneminde *siyasal* bağımsızlığın parçalanması da bizzat serbest sermaye ve mal hareketini kolaylaştıran başlıca faktörlerden birine dönüşüyor. Bağımsız birimler ne kadar parçalanırsa, elleri altındaki topraklar üzerindeki pençeleri zayıflıyor ve daralıyor ve sermaye ve malların küresel akışı daha da serbestleşiyor. Dünya sermayesi artık büyük, güçlü ve iyice silahlanmış devletlerle ilgilenmiyor. Görünüşteki durumun tersine, ekonomi ve bilginin *küreselleşmesi* ve siyasal egemenliğin *parçalanması* –hatta aslında "yeniden dargörüşlüleşmesi"– birbirine zıt ve dolayısıyla da birbiri ile çatışan ve uyuşmayan trendler değildir. Bunlar aslında sistemik entegrasyonun farklı yönlerinin süregiden yeniden düzenlenmesindeki faktörlerdir. Devletler, çok-uluslu (daha doğrusu, gayri milli, ulusüstü) yöneticilerin idaresinde dünya çapında gerçekleştirilen mal ve para hareketlerinde transit istasyonlardan başka pek bir şey ifade etmeyen yerlerdeki koşulları düzenlemek için aralarında görev/bölge dağılımı yapıyorlar. Devlet siyasetindeki ekonomi yönetiminden geride kalanlar ise, dünyayı gezen sermayenin belli bir yerde konaklaması ve burada yakıt-ikmal gereksiniminden birazcık daha fazla kalması için ayartıcı olabilecek çekici ve kârlı koşullar (düşük vergiler, düşük ücretler, korkutulmuş ya da susturulmuş uysal işgücü, kolay krediler, yüksek sübvansiyonlar, düşük faiz oranları ve –son fakat hiç de ötekilerden önemsiz değil– bütün masrafları karşılanan seyahat yöneticileri için hoş vakitler) sunma işine indirgeniyor.

Egemenlik yarışı her geçen gün biraz daha dünya çağındaki sermaye dağıtımının yarışına dönüşüyor. Bu durum halihazırda gözlemlenen her iki tür egemenlik iddiası için de geçerlidir: [Yani] hem kendi bölgelerindeki zenginlikleri, devletin anlaşılmaz biçimde kardeş ve "tek ulus" muamelesi gösterilmesini istediği daha yoksul bölgelerle paylaşmak istemeyen Lombardy, Katalonya ve Flanderler gibi zengin bölgelerin egemenlik iddiaları (Sloven ve Çek Cumhuriyetleri "Kuzey Ligi" liderleri arasında uykusuzluğa neden olmalıdır; [çünkü] bu, sadece, sürekli olarak yardım isteyen yoksul kardeşlerini bütün felaketleri ile baş başa bırakarak bir anda

dışlayacak olsalar bir gecede neler kazanabileceklerini gösteriyor. Çek Cumhuriyeti, –1994'te % 6 büyüme bekleniyor, işsizlik oranı %3 ve kişi başına düşen GSMH yaklaşık 7.000$– örneğin, endüstrisinin zayıf ve anakronik kısmını ve yardıma muhtaç tarımını Slovakya'nın –GSMH'de %7'lik düşüş, işsizlik oranı %14 ve kişi başı 5.000$'dan az ve gittikçe de azalan bir GSMH– lutfedilmiş "egemenliği"nin başına saracak olsa ekonomik mucizesini gerçekleştirebilir) ve hem de devletin genel servetinden çok az pay aldıklarını düşünerek buna itiraz eden İskoçya gibi yoksul bölgelerin egemenlik iddiaları için. Her iki durumda da şikâyetin kaynağı ekonomiktir. Dolayısıyla da bunu dağınık yoksunluk duygularını ortak bir kader ve dava imgesinde toplama yönünde çılgın bir çaba ve "devlet gücünün aktarımı" mücadelesinde etkin kültürel sermaye olarak kullanılacak olan kolektif kimlik-inşası süreci izliyor. Ortak bir kültürel kimliğin, bireysel olarak yaşanan acıları kolektif bir onarma çabasına dönüştürmesi bekleniyor.

Önemli kültürel farklılıklar hiçbir zaman ne "nesnel olarak verilir" ve ne de "nesnel olarak silinebilir" ya da düzleştirilebilir. Kültürel içerikler, sadece (ilke olarak sınırsız) seçki ve kombinezonlar doğurabilecek ve doğuran bir işaretler havuzu biçiminde birleşebiliyor. En önemlisi de bunlar, kendi kendilerini yaratan kimliklerin toplandığı bir hammadde ödevi görüyor. [İşte] gerçekten önemli olan (ve görünür, fark edilir olan, grup entegrasyonları için oryantasyon noktaları ya da etiketleri olarak hizmet gören ve ortak korunan) kültürel farklılıklar böyle kimlik-toplama süreçlerinin *ürünleri*dir. (Ernest Gellner'in gözlemlediği gibi "Etkin her milliyetçilik için bazı uyuşuk ya da dermansızlar vardır. Bu değersizler, "nesnel olarak" etkinler kadar meşrudur...")[12] [Zaten] (daima tartışmalı biçimde) bazı lehçeleri dil düzeyine çıkaran ve bazı dilleri de lehçe düzeyine indirgeyen, hatırlanan ya da icat edilen geçmişi farklı ya da ortak geleneklere ayıran ve, genel olarak, bazı kültürel işaretlerin taklidini öngören ve ötekilerin benimsenmesini ise yasaklayan

12. Ernest Gellner, "Ethnicity, Culture, Class and Power", *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, der. Peter F. Singer (Santa Barbara: ABC Clio, 1980), s. 260.

şey işte bu tür süreçlerin varlığı ya da yokluğu ve göreli gücüdür. Gerçekten de, Eric Hobsbawm'ın gözlemlediği gibi, geçmiş ne kadar ölmüş ve etkisiz olursa, tamamen simgesel ve seferber edici bir kullanım için o kadar "serbestleşmiş" oluyor.[13]

Kimlik gereksinimleri, ulus-devletlerin geçmişteki kimlik-üreticisi ve sağlayıcısı rollerini icradaki başarısızlıklarının (ki bu başarısızlık gü.. geçtikçe daha da ortaya çıkıyor) ardından bugün eskisinden daha keskin ve ayırıcı olma eğilimindedir. Yerleşik ulus-devletlerin eskiden uzmanlaştıkları kimlik-inşa işlevi başka bir icracı arayabilir ve eldeki alternatiflerin "yumuşaklığı" için bunu daha bir gayretle arayacaktır.

Dahası, bağımsızlık oyununun artık farklı kurallarla oynandığı tamamen farklı bir dünyaya giren yeni, daha küçük ve zayıf siyasal birimler, Avrupa'nın eski yerleşik devletlerinin "tek devlet, tek ulus" ilkesini yaymak için ilkesizce kullandığı araç ve kaynaklara sahip değiller. Büyük oyuncuların artık kendilerini misyoner varsaymadıkları ya da kültürel zevk ve modanın çeşitliliğini tehdit olarak görmedikleri bu yeni oyunun adı, bugün artık geçici bir rahatsızlık ve gerilik işaretinden ziyade insanoğlunun daimi bir yaşam koşulu olarak görülen kültürel çoğulculuktur. Modern "insan hakları"nın (daha önceleri "tam insan" olma, evrensel "insan ruhu"na katılma hakkı olarak görülen şimdi ise her şeyden önce farklı kalma hakkı olarak yorumlanan insan haklarının) bu yeni yorumu, bir zamanlar normal ve doğru olan bugün ise anında suç damgası vurulan kültürel cihat ve öteki baskı edimlerinde başarılı olabilme umudunu bitiriyor. Yeni "bağımsız devletler" için vaziyeti daha da umutsuz kılıcı bir şey daha var: Her yerde bağımsız birimlerin sayılarının artması ile birlikte şu kesin hale geliyor; bir birimdeki bir azınlık, kendi "bağımsız devleti"ne sahip olan bir başka birimden yardım isteyebiliyor, yani, çoğu azınlık başka bir yerde çoğunluk olarak bulunuyor. Devletlerin içindeki "yabancı nüfuslar"ın çoğu artık yurtsuz ya da devletsiz ve dolayısıyla da siyasal olarak güçsüz değildir. (Almanya'daki "yerel Türkler"e yapılan saldırıların bir

13. Bkz. *The Invention of Tradition*, der. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge University Press, 1983), s. 4.

gecede nasıl Türk devleti ile uluslararası bir soruna dönüştüğünü hatırlayın.) Gerçekten de hiç kimse bunların sürüden kaçmış koyunlar olduğunu varsayarak bunları yeniden sürüye katılmaya zorlayamaz. Bunların farklı olma haklarını hiç çiğneyemez ve farklılıklarından dolayı siyasal haklarını yok sayamaz. Eğer bunları yapmaya kalkışan olursa komşularının gazabına uğrar ve artık unutulan bir geçmişte yerleşik güçlerin yaptığı şeyleri bugün türedilerin yapmasına izin vermeyecek olan uluslararası örgütlerin yaptırımları ile karşılaşır. Özümseme ve zorla dönüştürmenin artık mümkün ya da uygun olmadığı, fakat "insan hakları"nın hâlâ ulus-devlet bağımsızlığı kurgusu ile özdeşleştirildiği bir zamanda "etnik temizlik", tıpkı eski örnekleri gibi, yeni ulus olmak isteyen yeni devletler için oynanan oyunun adıdır.

Bugün artık Pax Sovietica ve Pax Titoica'nın demir kapakları altında ezilmeyen topraklardaki etnik katliamlar karşısında üzüntüden titrerken şunu hatırlayalım: Hem (bugün artık ölmüş olan) ulusal egemenliği tanımayan imparatorluklar hem de bunların yerini almak için yarışan kendi kendilerini ilan eden yeni "ulusal devletler" C. A. McCartney'in ta 1934'te "karışık nüfus kuşağı" dediği yerde işliyor. Versailles Anlaşması gereğince bu kuşaktaki her devlet "şimdi artık kendisine bir ulusal devlet gözüyle bakıyordu. Ancak olgular bunların karşısındaydı... Bu devletlerin hiçbiri aslında tek-uluslu değildi; tıpkı tamamı aynı devlette yaşayan hiçbir ulus olmadığı gibi". Bu, Hannah Arendt'in sözleriyle, "devletin hukuk aracı olmaktan bir ulus aracı olmaya dönüşmesinin"[14] ideal bir başlangıç noktasıydı ve bu araç da genellikle bir ulusal baskı, savaş ve katliam aracıydı.

14. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Londra: André Deutsch, 1986), s. 274-5. Arendt suçu tamamen Milletler Cemiyeti'ne, kendi içlerinde devlet ile ulusun aynılığını bir "yaşam gerçeği" haline getiren eski, tamamen oturmuş ve güvenli devletlerin egemen olduğu bu kuruma atıyor. Cemiyetin "karışık halklar kuşağı"nda doğan yeni devletlere dayattığı Azınlık Anlaşması "açık bir dille... yalnızca herhangi bir ulusa ait insanların vatandaş olabileceğini, sadece aynı ulusal kökenden insanların yasal kurumların tam koruması altına girebileceğini, farklı milliyetlerden kişilerin, tamamen özümsenene ve kendi kökenlerinden kopana dek ya da bunlar gerçekleşmediği müddetçe bazı istisna yasalara gereksinimi olduğunu söylüyordu".

Zorla özümseme politikalarının artık uygulanabilir bir olasılık olmaktan çıkmasıyla birlikte, halihazırda yeni kabilecilik stratejilerine ve ilintili *dışlama* politikalarına eşlik eden ideolojiler, paradoksal bir biçimde, geleneksel olarak *kapsayıcı* kültürel söylemlerin kullandığı dili kullanıyor. Bu ideolojilerin değişmez olarak –hem olduğu gibi korunması gereken eşsiz bir varlık hem de herhangi bir benzer kültür kaynağı metodu ile dönüştürülemeyecek bir gerçeklik olarak– sunduğu şey artık genlerin kalıtsal toplamı değil kültürün kendisidir. Bunlara göre kültürler (her biri kendi eşsiz biçimiyle), daha önce kültürel birleşmenin ana silahı olarak hizmet edeceği umulan Aklı öncelliyor, biçimlendiriyor ve tanımlıyor. Tıpkı geçmişteki kastlar ya da sınıflar gibi kültürler de en fazla işlevsel işbölümü çatısı içinde etkileşebilir ve işbirliğine gidebilirler; fakat bunlar asla birbirlerine karışamazlar ve zaten her birinin değerli kimliğinin bozulmaması ve erozyona uğramaması için karışmamaları da gerekiyor. Bugün artık "gayri tabii" olarak, aktif biçimde direnilecek bir anormallik olarak düşünülen şey kültürel çoğulculuk ve ayrımcılık değil, kültür misyonerliği ve kültürel birleşme dürtüsüdür.

Nitekim dışlayıcı ideolojinin çağdaş vaizleri ırkçı damgasını kesinlikle kabul etmiyorlar; [çünkü] bunlar artık insani farklılıkların genetik belirlenimi argümanına ya da bunların kalıtsal devamlılığının biyolojik temellerine ne gereksinim duyuyorlar ne de bunları ideolojilerinde kullanıyorlar. Dolayısıyla da bunların düşmanları, ırkçı damgasının uygun düştüğünde ısrar ederken karşı davaya, yani bir arada yaşama ve karşılıklı hoşgörü davasına fazla vurgu yapmıyorlar. Bunların işlerinin asıl karmaşıklığı şu gerçekten kaynaklanıyor: Bir zamanlar liberal, özümseyici, *kapsayıcı* stratejinin alanı olan kültürel söylem *dışlayıcı* ideolojinin "kolonisi" haline gelmiştir ve dolayısıyla da geleneksel "kültürelci" dilin kullanılması artık dışlayıcı stratejinin yıkımını garanti etmiyor. Julia Kristeva'nın da uyardığı gibi, bizler tarihte ilk defa olarak "tikelliklerimizi saran ve aşan herhangi bir üstün toplam olmadan"[15] kendi farklı-

15. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988), s. 290.

lıklarımızla yaşamaya mahkûmuz. Böyle bir durumla daha önce hiç karşılaşmamıştık ve dolayısıyla da nasıl davranacağımızı ve neler beklememiz gerektiğini pek bilmiyoruz.

Militan bölgecilik ve etnisitenin yükselişini önlemedeki zorluk kısmen Avrupa vizyonunun kendisinde içkin olan müphemlikten kaynaklanıyor. Henri Brugmans'ın sözleriyle,

> L'Européen sait sans doute que la révolte régionale actuelle peut éventuellement dégénér en un nationalisme a dimensions reduites. Mais il sait aussi que cette révolte se dirige aujourd'hui contre l'étatisme national, qui demeure l'ennemi numero un de l'Europe ... [U]ne nation politique ... est une prison d'autant plus néfaste que ses justifications pratiques disparaissent.[16*]

"Irkçılık karşıtları"nın bütün bir Avrupa'da iyice hissedilen mevcut zaaflarının öteki kökleri de kültürel söylemin kendisinin yaşadığı derin dönüşümde yatıyor. Bu söylemin çatısı içinde, çelişkisiz bir biçimde (ve suç işleme riski olmadan) insani farklılıkların daimiliğine ve sınıflandırıcı ayrım uygulamasına karşı bir argüman geliştirmek, ulusun etnik ve siyasal anlamlarının birbirine karıştırılmasına ve dolayısıyla da etnik bencillik adına siyasal eşitliğin ve evrenselliğin baltalanmasına karşı bir argüman geliştirmek aşırı derecede zor (meşhur deyişle "siyaseten yanlış") hale geldi.

> Bu metin 10 Mart 1994'te Manchester Üniversitesi'nde yapılan Barış Konuşması'nın düzenlenmiş ve geliştirilmiş versiyonudur.

16. Henri Brugmans, *L'Idée européenne, 1920-1970* (Bruges: De Tempel, 1979), s. 360, 39.

* Avrupalı, bugünkü bölgesel isyanın sınırlı boyutlardaki bir milliyetçilik halinde dejenere olabileceğini kuşkusuz biliyor olmalıdır. Bu isyanın günümüzde, Avrupa'nın bir numaralı düşmanı olmaya devam eden ulusal devletçiliğe karşı yöneldiğini de bilmektedir. Politik bir ulus... pratikte kendi haklılığını ortaya koyamadığı sürece daha da zararlı olan bir hapishanedir.

C. SON SÖZ: TEHDİTLER VE FIRSATLAR, ESKİ VE YENİ

(Bu, Demos tarafından 1994'te yayınlanan "Alone Again: ethics after certainty/Yeniden yalnız: Kesinlik sonrası etikler" nin düzenlenmiş versiyonudur).

Max Frisch

Danimarkalı büyük teolog ve ahlâk felsefecisi Knud Logstrup şöyle diyordu: "İnsanların karşılıklı birbirlerine güvenmeleri insan hayatının bir özelliğidir... Biz bir yabancıya sadece bazı özel durumlardan dolayı başlangıçta güvenmeyiz... Başlangıçta biz birbirimizin sözüne güvenir, birbirimize inanırız."

Ancak bir başka din felsefecisi olan Sorbonne'daki Rus mülteci ve profesör Leon Shestov hiç de böyle düşünmüyordu: "*Homo homini lupus* (insan insanın kurdudur), ezeli ahlâkın en değişmez kurallarından biridir. Hepimiz çevremizde bir kurttan korkarız... Çok zavallıyız, çok zayıfız ve çok kolay bir biçimde yıkılır ve çökeriz! Nasıl korkmayabiliriz ki!... Tehlike[yi], sadece tehlike[yi] görüyoruz..."

Elbette ki Logstrup ve Shestov aynı anda haklı olamaz. Yoksa olabilir mi? Evet doğru, bunlar birbiriyle çelişiyor, fakat biz hepimiz zaten yaşadıklarımızdan çelişki sinyalleri almıyor muyuz? Bazen güveniyor, bazen korkuyoruz. Güvenip rahat olmamız mı yoksa tehlike kokusu alıp savunmaya geçmemiz mi gerektiği konusunda genellikle emin olamıyoruz; dolayısıyla kafamız karışıyor ve ne yapacağımızı bilemiyoruz. Hayatımızda bunlardan hangisi ağırlıkta, güven mi korku mu? Öyle görünüyor ki bunun cevabı nasıl bir hayat yaşadığımıza bağlı.

Logstrup, sakin, dingin ve asude Kopenhag'da doğdu ve öldü. Burası, kral ailesi üyelerinin caddelerde kendi tebaalarıyla yan yana bisiklete bindiği ve herkesin, hırsızlar olmadığından dolayı bisikletinin olduğu yerde kalacağını bildiği için bisikletini kaldırıma bıraktığı bir kentti. Shestov ise, yanlış bir inanca mensup olarak *doğduğu* için Çarlık rejimince sürekli izi sürüldü ve üniversitedeki görevi iptal edildi, sonra bu defa da Çarlık-karşıtı devrim tarafından yanlış bir inanca *inandığı* için izi sürüldü, sürgün edildi ve ya-

bancı bir ülkede sürgünün acısını olabildiğince yaşadı... Bu iki akıllı insan bizlere tamamen farklı deneyimler aktardı. Kuşakları birbiriyle çatıştı fakat üzerinde genellemeler yaptıkları hayatlar da çatıştı.

Ve öyle görünüyor ki bu hepimiz için de geçerli. Biz gördüklerimizden genellemelere gidiyoruz. "İnsanlar şöyle şöyledir" dediğimiz vakit kendi karşılaştığımız insanları, bizim de içinde yaşadığımız dünyanın biçimlendirdiği, yönlendirdiği ve güdülediği insanları kastediyoruz. Ve eğer biz bir gün insanlara güvenilebileceğini, öbür gün de insanların korkulacak kurtlar olduğunu söylüyorsak ve bu yargılarımızın her ikisi de doğru ya da kısmen doğru görünüyorsa o zaman insanların ne/nasıl olduğu –ya da, daha doğrusu, nasıl göründükleri– tamamen ya da kısmen onların ve bizim içinde yaşadığımız dünyaya bağlı görünüyor. Dahası, eğer bizim birbirimiz hakkında düşündüklerimiz bizim ne olduğumuzu yansıtıyorsa o zaman bizim ne olduğumuz da kendimiz hakkındaki düşüncemizin bir yansımasıdır; birbirimiz ve hepimiz hakkında düşündüğümüz imgenin kendi kendisini destekleme doğrultusunda gizemli bir yetisi vardır. Kurt muamelesi yapılan insanlar genellikle kurt gibi davranma ve güvenilir sayılan insanlar da genellikle güvenilir olma eğilimi taşıyor. [Yani] birbirimiz hakkında düşündüklerimiz önemlidir.

Biz "insanların aslında" iyi mi yoksa kötü mü olduğunu asla bilemeyeceğiz (ancak herhalde, sanki hakikat bilinebilirmiş gibi, bu konuda tartışmaya devam edeceğiz). Ancak bizim insanları "temelde" iyi ya da kötü, *ahlâki* olmak isteyen ya da *ahlâksızlık*tan hoşlanan kişiler olarak görmemiz ve dolayısıyla da onlara nasıl muamele ettiğimiz önemlidir. Ancak bundan daha önemli/etkin olan şey, insanlara, *ahlâki yargılarda bulunma kapasitesi* olan kişiler ve dolayısıyla da ahlâki özneler olarak –yani, eylemleri için sadece yasal sorumluluk değil aynı zamanda da *ahlâki sorumluluk taşıyan* kişiler olarak– bakılıp bakılmadığıdır.

Şimdiye kadarki hikâye...

1651'de, daha sonraları modern dönem denecek olan dönemin şafağında, Thomas Hobbes, sonraları modern yasamacı, eğitimci ve

ahlâk vaizlerinin düşünce ve eylemlerini yönlendirecek olan bir yargıda bulunuyordu:

> ... insanlar, karşılarında bir güç görmedikleri zaman, birbirleriyle iyi ilişkiler kurmaktan haz almazlar (aksine büyük bir sıkıntı duyarlar)... ve her küçümsenme ya da aşağılanmanın ardından (ki kendilerini durduracak ortak bir güç de olmadığı için) kendilerini aşağılayanlardan daha fazlasını çıkarma doğal eğilimine girerler...
>
> Dolayısıyla şurası çok açıktır: İnsanlar, kendilerini korkutarak engelleyecek ortak bir Güç olmadığı zaman Warre dediğimiz bu durumda bulunuyorlar demektir; ve böyle bir durum, herkesin herkese karşı olduğu bir durumdur...

Mesaj gayet açıktı: Eğer insanların ahlâki olmalarını istiyorsanız onları böyle olmaya zorlamanız gerekiyor. İnsanların birbirlerini rahatsız etmelerini engelleyecek tek şey kendilerinin rahatsız edileceği tehdididir. İnsanlar birbirlerinden korkmamak için hepsinin üstünde bir güçten korkmalıdır.

Bunun doğal sonucu başka bir talimattı: İnsanların itkilerini, eğilimlerini ve istidatlarını inşa edemezsiniz. İnsanların tutkuları (yani, daha iyi bir yaşam tutkusu, kendisini mantık ve akla teslim eden tutku hariç bütün tutkular) kökünden sökülmeli ve boğulmalıydı. İnsanlar kendi *duygularının* peşine düşmek yerine *hesap yapmayı* öğrenmeli ve –gerekiyorsa– buna zorlanmalıydı. Ahlâki bir dünyada yalnızca aklın sesi duyulmalıydı. Ve sadece aklın sesinin duyulduğu bir dünya ahlâki bir dünyaydı.

Nitekim de modern hayatın alameti farikası olacak olan büyük ayrım ortaya çıktı: Bütün hayat-memat seçimlerinin özü ve temeli olarak alınan akıl ile duygu arasındaki ayrım; tıpkı düzen ile kaos, uygar yaşam ile herkesin herkesi hedef aldığı bir savaş arasındaki ayrımlar gibi. Ve [tabii] özellikle de düzenli, öngörülebilir ve denetlenebilir ile olumsal, değişken, öngörülemez ve denetlenemez arasındaki ayrım. Gerçekten de, her sorun için, tanım gereği, tek ve sadece tek bir doğru, aklın önerdiği çözüm varken neredeyse sonsuz sayıda yanlış çözüm vardır. Aklın egemen olmadığı yerde "her şey olabilir" ve dolayısıyla da vaziyet tamamen denetim dışıdır.

Dolayısıyla da ahlâki dünya ancak *düzenli, muntazam* bir dünya olabilir. ("Muntazam" bir dünya, olayların olma olasılıklarının belirsiz olmadığı, bazı olaylar ötekilere göre çok daha muhtemelken bazı olayların olma olasılığının neredeyse sıfır olduğu bir dünyadır.) Ahlâki kişiler değişken itkilerden etkilenmezler. Bunlar sadece –belli bir durumda kişinin ne yapması ve ne yapmaması gerektiğini açıkça belirten– yasa, kural, norm ve ilkeler tarafından sürekli ve sistematik olarak yönlendirilirler. Tıpkı toplumsal yaşamın öteki alanları gibi ahlâk da *Yasa* üzerine bina edilmelidir ve ahlâkın ötesinde emir ve yasaklardan oluşan bir *etik kod* olmalıdır. [İşte] insanlara ahlâki olmayı öğretmek ya da onları buna zorlamak demek bu etik koda uymalarını sağlamak demektir. Bu uslamlama ile, "ahlâki olmak" demek *kuralları* öğrenmek, ezberlemek ve izlemek demektir.

Modernlik bu amaç için –yani, kuralların izlenmesi yoluyla ahlâkın egemen olmasını sağlamak için– iki büyük kurum yarattı. Bunlardan biri bürokrasi öteki de iş dünyasıydı. Bu iki kurum birçok açıdan birbirinden farklı ve birbiri ile kavgalıdır. Fakat çok önemli bir konuda anlaşırlar: Bunların her ikisi de duyguların öldürülmesine ya da en azından sınırlandırılmasına dayanır. Bunlar duygunun düşmanları olduğu için her ikisi de ta başından beri cisimleşmiş rasyonalite ve rasyonalizasyonun araçları olarak yüceltiliyor. Her ikisi de kendi usulü ile aynı hedefe varmaya çalışıyor.

Bürokrasi, Max Weber'den başlayan kuramcıları tarafından iş yapmanın tipik modern (ve geliştirilmiş) yolu olarak tanımlanıyor. Özellikle de karmaşık bir iş, her biri işin bir kısmını yapan ve yaptıklarının tam olarak nasıl bir işin parçası olduğunu bilmeleri gerekmeyen insanların beceri ve işbölümünü gerektirdiği zaman, bütün çabalar genel hedefe varılması için birbirine eklemlenmeli ve aralarındaki eşgüdüm sağlanmalıdır. Özellikle bürokratik iş yapma biçimi, sıkı bir emirler zincirine ve zincirdeki her halkaya biçilen rolün sıkıca tanımlanmasına bağlıdır. Ancak kuşbakışı bakıldığında görülebilen genel iş, hiyerarşinin tepesinden aşağıya doğru emirler indikçe bölünüyor. Ve doğrudan performansın tabanına ulaşıldığında bu performansı ortaya koyanlar açık ve öngörülebilir seçimlerle

karşı karşıya kalıyorlar. Ancak bu ideal kalıbın doğru biçimde işlemesi için bu iş örgütlenmesindeki bütün insanların aldıkları emirleri izlemeleri ve yalnızca bu emirleri dinlemeleri gerekiyor. (Yani, bu insanların hareketleri "kural-güdümlü"dür.) Bunun anlamı şudur: Buradaki insanlar, kişisel inançları ve kanaatleri ya da iş arkadaşlarına, müşterilerine ya da hareketlerini yönelttikleri nesnelere karşı duydukları duygulardan –sempati ya da antipatilerden– etkilenmeyeceklerdir. Burada herkesin hareketi tamamen *gayri şahsi* olmalıdır. Gerçekten de herkes *kişilerin* değil, yordamı tanımlayan *kuralların* yörüngesinde hareket etmelidir.

Kodlanmış bir kurallar mantığı ile yönetilen bu tür hareketler *yordamsal rasyonalite* olarak tanımlanıyor. Burada önemli olan şey yordamı harfiyen izlemektir. Emredilenden başkasını yapmak, bireysel tercih ya da duygular doğrultusunda yordamdan sapmaktır. Nitekim, kişisel duygular serbest bırakıldığı zaman en zor çalışmalarla yürütülen tamamlayıcı eylem planları bile işe yaramayacaktır. Gerçekten de, bir örgütlenmede birlikte çalışanların işyerlerinin vestiyerinde bırakmaları gereken bu "duygular", değişken, kuralsız ve dolayısıyla da öngörülemez ve denetlenemez seçimleri temsil ediyor. Duygular bilinmedik yerlerden ve haberimiz olmadan ortaya çıkıyor. Ve geldiklerinde de bunları geri göndermek neredeyse imkânsız oluyor. Kişi duyguları ne düzene uydurabiliyor ne de bunlardan kurtulabiliyor. Ve burada akıl, hesap, yasa kitaplarının ezberlenmesi ve en zor tasarımlar da işe yaramıyor.

Ancak hoş karşılanmayan şey sadece bu kaçamak ve "merkezkaç" duygular değildir. Örgüt, etkin olmak için, ne üyelerinin duygularına ne de kendisinin gerçekten ya da farazi olarak hizmet ettiği hedefleri ve icra ettiği işi onaylamalarına gereksinim duyar. Eğer örgüt üyelerinin görevlerini yapmaya hazır olmaları ortak faaliyetlerinin ilan edilen hedeflerine duydukları sempatiye dayanacak olursa o zaman bunların performansları örgütün bu hedeflere ne kadar sadık kaldığı bağlamındaki görüşlerine bağlı olacaktır. [Yani] bunlar, deyim yerindeyse, kendilerine emir verenleri gözetleyecekler, her emrin başlangıçta söylenen amaçlara uyup uymadığını ölçecekler ve sonuçta da üstlerinin gerçek niyetleri ile ters düşebile-

cekler ve hatta emirlere uymayacaklardır. Dolayısıyla da kişinin çalıştığı örgütün hedeflerini onaylaması –bırakın hoş karşılanmayı– istenmiyor bile; bunu bir gereklilik kılmak ise tabii ki tamamen zararlı olacaktır.

Örgütler etkin işlemek için sadece şu iki duyguya gereksinim duyar (ve dolayısıyla da bunları yayarlar): Şirket bağlamında "sorun çıkarmayın" türü bir bağlılık ve kişinin kendi ödevini (bu ödev ne olursa olsun; yeter ki bu ödev "meşru" olsun, yani yapılması için doğru yerlerden ve doğru kanallarla emir gelsin) yapmaya hazır olması duygusu; ve iş arkadaşlarına bağlılık (yani, "hepimiz aynı gemideyiz" duygusu ve "arkadaşlarımı yüz üstü bırakamam" tutumu). "Yordamsal rasyonalite"nin gerektirdiği duygular sadece bu ikisidir; ve bütün öteki duygular bu iki duygunun muhafazası için ayarlanmalı ya da dışarıya sürülmelidir.

Sürülen duyguların en önemlisi ahlâki duygular, yani, kişiyi acı çekene yardıma itebilen ve acıya neden olmaktan kaçınmasını sağlayabilen çıkıntılı ve kuralsız "vicdanın sesi"dir. [Çünkü] vicdan kişiye, yapması söylenen hareketin –yordamsal olarak doğru olsa bile– yanlış olduğunu ya da bağlayıcı yordam açısından "düzensiz" görünen tamamen farklı bir hareketin doğru olduğunu söyleyebilir. Ve eğer bu ses güçlü ve bunu boğabilecek öteki sesler zayıf ise bu durumda örgütte yürütülen ortak hareketin kaderi bireysel işçilerin ahlâki duygularının merhametine kalmış olacaktır. [İşte] örgütler kendilerini böyle bir olasılığa karşı şu iki yolla koruyor:

Birincisi *yüzer-gezer sorumluluk* olarak tanımlanabilecek bir fenomendir. Eğer örgütün üyesi kuralları tam olarak uygular ve üstlerinin kendisine emrettiklerini yaparsa, kendi hareketinin hareketin hedeflediği nesneler üzerindeki sonuçlarından kendisi sorumlu olmayacaktır. Peki kim sorumlu olacaktır? Bu soru hep kafa karıştırmıştır; çünkü örgütün bütün öteki üyeleri de tıpkı bu üye gibi yordamı ve emirleri izliyor... Öyle görünüyor ki, diyordu Hannah Arendt, örgütü *hiç kimse* yönetmiyor; yani, örgüt sadece kendi kendisini yürüten ilkelerin gayri şahsi mantığı tarafından yönetiliyor. Ancak sorun bununla kalmıyor; çünkü sorumluluğun belirlenmesi, küçük işbölümlerinden dolayı daha da güçleşiyor. Nihai sonuca

katkıda bulunan her bir üye, genellikle, kendi başlarına gayet zararsız olan ve öteki iş arkadaşlarının tamamlayıcı hareketleri olmasa söz konusu sonuçları doğurmayacak –doğuramayacak– olan eylemler icra ediyor. Büyük ölçekli bir örgütte üyeler, kendilerinin de el verdikleri nihai, uzak ve daima dolaylı sonuçları görmüyorlar (ya da duymuyorlar) bile. Dolayısıyla da bir yandan en iğrenç/korkunç gaddarlıkların işlenmesine yardım ederken öte yandan kendilerini ahlâki ve temiz kişiler (ki yakın çevreleri ile ilişkilerinde genellikle böyledirler) olarak görmeye devam edebiliyorlar.

İkincisi ise *adiaforizasyon* –örgüt üyelerinin görevleri sırasında yapması beklenen çoğu şeyin ahlâki değerlendirmeden muaf, deyim yerindeyse, etik olarak nötr, ne iyi ne de kötü, sadece doğru ya da yanlış olduğunun ilanı– eğilimidir. Bu, çoğu kimsenin benimsediği ahlâki görüşleri tartışma anlamına gelmiyor; sadece açıkça şunu ifade ediyor: Örgütsel yükümlülüklerin icrası bağlamında "iyi" ve "kötü" kategorileri geçerli değildir. Bu yükümlülüklerin değerlendirilebileceği tek standart *yordamsal doğruluk* standartlarıdır. Eğer bunlar bu standartlara uyuyorsa önlerinde geçmeleri gereken başka bir test kalmıyor. "Etik" sözcüğü bürokrasi bağlamında "profesyonel etik" olarak kullanıma giriyor. Ve bir üye (gizli bilgileri sızdırarak, koltuğunu örgüt yasalarının öngörmediği amaçlar doğrultusunda kullanarak ya da örgüt dışı çıkarlarını iç disipline karıştırarak) örgüte ya da meslektaşlarına sadakatsizlik gösterdiği zaman bu profesyonel etiğin ihlal edildiği düşünülüyor.

Nereden bakılırsa bakılsın modern örgütlenme, insanların hareketlerini bunların kişisel inanç ve duygularından muaf kılmak için tasarlanan bir aygıttır. Burada disiplin, tüm öteki sorumlulukları rafa kaldıran tek sorumluluktur ve kişinin örgüte karşı ödevlerini düzenleyen etik kod, üyelerin davranışlarını etkileyebilecek ahlâki sorunların önüne geçer. Başka bir deyişle, modern örgütlenme, ahlâki kısıtlamalardan bağımsız bir iş yapma biçimidir. İşte bundan dolayı modern örgütler, ilke olarak, üyelerinin kendi başlarına hareket ettikleri zaman kesinlikle ürpertiyle kaçacakları türden gaddar eylemleri işleyebilir. Ancak bu olmasa bile bunların şu zararlı etkilerinden kaçmak neredeyse imkânsızdır: Bürokratik eyleme katılan

insanlar sorumlu ahlâki özneler olmaktan çıkıyor, ahlâki özerkliklerinden sıyrılıyor ve kendi ahlâki yargılarını işletmemeleri (ya da bunlara güvenmemeleri) yönünde eğitiliyorlar. [Yani] Amerikalı psikolog Stanley Milgram'ın deyişiyle –en azından burada kaldıkları süre içerisinde kendi hareketlerinden ve bunların sonuçlarından sorumlu olmadıkları– "ajanlık durumu"na düşüyorlar ve vicdanlarının sesini duymamak için kulaklarını sıkı sıkıya kapatıyorlar.

Eğer yordamsal rasyonalite örgütlenmenin yapıcı ilkesi ise *araçsal* rasyonalite de iş hayatını yoluna sokan şeydir. İşte amaçlar, işte araçlar; işte kaynaklar ve işte bunların akıllıca kullanılması sonucunda elde edilecek sonuçlar. Araçlar en fazla etki yaratacak biçimde kullanılacaktır. İş dünyasında işlenebilecek en büyük suç kaynakların "verimli kullanılmaması", "işlenebilecek" ve "ürün alınabilecek" bazı varlıklardan yararlanılmaması ve çürümeye terk edilmesidir. Kişinin, eldeki araçların alternatif yararları hakkında sorabileceği tek soru bu araçların ne kadar kazandırabileceğidir. Öteki sorular –ve özellikle de ahlâki sorular– baştan önemsiz sayılır; çünkü bunlar, iş dünyasının itibar edeceği tek şey olan "işe yaramak"tan uzaktır. (Bu son ifadenin doğruluğu konusunda kuşkular dile getirilebilir; "etik yatırım tröstleri" ya da "yeşil ürünler"den söz etmiyor muyuz? İlerleme aşkıyla işleyen, yarının teknolojilerini bugünün insanına sunan ya da hayatımızı daha da iyi yapmaya çalışan şirketler yok mu? Evet doğru bunlar da var, fakat bu tür durumlarda genellikle zaten ahlâk dilini konuşmak "işe yarıyor" ve bu dille konuşan şirketler kaynakların kullanılması için siyasal kısıtlamalardan kurtuluyor. Bazen de, "çevre dostu" ürünlerde olduğu gibi, ahlâki argüman kullanılarak muhteşem satışlar yapılıyor.)

İş dünyasının da tıpkı bürokrasi gibi kendi ahlâkını ("iş etiği"ni) oluşturduğunu ve bunu savunduğunu kimse inkâr etmiyor. Bu etiğin başlıca değeri dürüstlüktür ve bu da –sözleşmelere karşı tarafın okumaması için karınca duası gibi eklenen kısımların da gösterdiği gibi– genellikle sözlerin tutulması ve sözleşmedeki yükümlülüklere uyulması ile ilgilidir. Bu anlamdaki dürüstlük olmadan iş dünyası hayatını idame ettiremez. İş ortakları, sözleşmeye taraf olanların "dürüstlük" ilkesine bağlı kalması gerektiğini vurgulayarak kendi-

lerini aldatılmaya karşı koruyorlar. Ancak daha da önemlisi bu insanlar böylelikle kendileri için görece düzenli ve kurallı bir çevre yaratıyorlar; çünkü böyle bir çevre olmadan araçsal aklın karar mekanizması düşünülemez olacaktır. Ne var ki, tıpkı bütün etik kodlarda olduğu gibi, "iş etiği" de, bazı eylem biçimlerini etik olarak nötr ya da ahlâkla hiç ilgisi olmayan sorunlar yapmak kadar bazı davranış biçimlerinin etik olarak zorunlu olduğunu söylemekle de ilgilidir. Bu etik kod, ne kadar dürüstlük gerektiğini ve kişinin hangi noktada "yeterince dürüst" olduğunu belirliyor. İşte bu sınırın ötesindeki hiçbir şey iş etiğini ilgilendirmez. Bir işadamı/kadını, ahlâki yükümlülük konusunda hiçbir kaygı gütmeden kendisini tamamen ahlâki yükümlülük sınırı içinde sayma hakkına sahiptir.

Modern zamanlar iş ile evin ayrılmasıyla başladı. Gerçekten de, böyle bir ayrım olmasaydı, iş dünyasının araçsal mantığı ahlâki yükümlülüklerce lekelenmiş ve bunların pençesinde kalacaktı. [Çünkü] evde mallar insanlara kim olduklarına –çocuklar, kardeşler, ebeveyn– *bakılarak* verilir, yoksa verenin karşılığında bir şey kazanması *için* değil. Halbuki [iş dünyasında] varlıklar, "işe yaramaları" için "en yüksek fiyatı veren"e –bunlara en fazla gereksinim duyanlara değil, bunların karşılığında en fazla bedeli ödeyenlere– verilir. En yüksek fiyatı verenin kim olduğu, güven belgelerinin ve kapasitesinin ne olduğu (tabii ödeyebilirliği dışında) önemli olmamalıdır; yeter ki kaynaklar en iyi biçimde kullanılsın. İş dünyasında ne dostlar vardır ne de komşular (ancak "iyi ticari ilişkiler" kişiyi bunlar varmış gibi yaptırıyor). İş yapılan karşı tarafın tamamen yabancı olduğu ve öyle kaldığı zaman bu durum işe yarıyor çünkü ancak o zaman araçsal rasyonalite gereksinim duyduğu tartışmasız yüksekliğe ulaşabilir; [sonuçta] bu kişi hakkında çok şey bilmek –kim bilir?– kişisel ve duygusal bir ilişki doğurabilir ve bu da kaçınılmaz olarak onun hakkında verilecek yargıyı gölgeler.

Ancak çağdaş serbest piyasaya egemen olan iş mantığı aynı zamanda da eldeki araçsal ödevi ilgilendirmeyen ve hareketin gerçekleştirildiği zaman ve uzamı aşan her şeye karşı duyulan kayıtsızlığı besliyor. Geoff Mulgan'ın keskin ve kavrayıcı analizi ile

Bütün piyasalar sorumluluktan kaçma, maliyetleri topluluğa atma ve geleceğin ve gelecek nesillere kalacak şeylerin değerini düşürme doğrultusunda çok güçlü dürtüler yaratıyor. Mülkiyet hakları dar sınırlar içinde özeni besliyor fakat bu toplumun geri kalanına karşı özensizlik bedelini doğuruyor. Dahası, neredeyse her hareketin "piyasa disiplini"ne bir tepki olarak haklı görülebildiği ve ahlâksız bir ürün ya da hizmet sağlayan kişilerin neredeyse tamamının asıl yanlışın halkın talebinden kaynaklandığını iddia edebildiği zaman piyasanın ahlâki inandırıcılığı aşınmaya uğruyor.

"Serbest(leştirilmiş)" piyasaların "insanların içindeki en iyiyi ortaya çıkarmasını" beklemenin sonucu ahlâki ilerleme değil ahlâki çöküştür. Mulgan'ın sözleri ile, "neo-konservatif dönemin alameti farikası bencillik ve açgözlülük ile hükümet ve iş dünyasındaki yolsuzluk oldu."

Tıpkı kurumsal bürokrasinin *esprit de corps*'u (dayanışma ruhu) gibi iş dünyası ruhu da duygulara ve özellikle de ahlâki duygulara karşı çıkıyor. İş dünyasının çıkarları, en büyük kazanç için koşturmasından etkilenen insanların refahı ve iyiliği için duyulacak sorumluluk duygusu ile kolay kolay uzlaştırılamaz. "Rasyonalizasyon"un iş dünyasının dilindeki anlamı genellikle, insanların geçimlerini sağladıkları işlerden çıkarılmalarıdır. Bunlar artık "fazlalık"tır çünkü kaynakları kullanmada daha etkin bir yol bulunmuştur ve bu insanların geçmişte yaptığı hizmetlerin pek bir değeri yoktur: İş dünyasındaki her bir işlem, tamamen rasyonel olması için, insanların eski hizmetlerini ve bunlara olan şükran borçlarını unutarak sıfırdan başlamalıdır. İş rasyonalitesi kendi yarattığı sonuçların sorumluluğundan kaçar ve bu da ahlâki mülahazalara vurulan bir başka öldürücü darbedir. Bir zamanlar kentlere yatırım yaparken bugün artık –en rasyonel ve sağlam gerekçelerden dolayı– daha yeşil otlaklara göç eden iş dünyasının girişimlerinin yetim bıraktığı kent ve caddelerdeki korkular, sömürünün değil, *ahlâki kayıtsızlık*tan doğan terk edilmenin kurbanlarıdır.

Bürokrasi ahlâki itkileri boğuyor ya da suçsallaştırıyor; iş dünyası ise bunları bir kenara atıyor. Her bürokrasiye kazınmış totaliter eğilimlerden dehşete düşen Orwell, "bir insan yüzünü –daima–

çiğneyen bir postal"a karşı uyarıyordu. Ahlâka darbe vurmanın iş dünyası versiyonu için uygun bir metafor herhalde "insan yüzünü ebediyen görünmez kılan at gözlükleri" olacaktır. Bu iki stratejiden birine maruz kalan insanlar için kısa vadeli sonuçlar çok farklı olabilir fakat uzun vadeli sonuçlar birbirine çok benziyor: Ahlâki meselelerin gündemden çıkarılması, iş yapan öznenin ahlâki özerkliğinin baltalanması, ne denli uzak ve dolaylı olursa olsun kişinin eylemlerinin sonuçlarından ahlâki sorumluluk duyması ilkesinin zayıflatılması. Ne modern örgütlenme ne de modern iş dünyası ahlâkı teşvik ediyor. Eğer bir fark varsa, bunlar ısrarla ahlâki olmayı hedefleyen insanın yaşamını güçleştiriyorlar.

Modern dönemin etik başarıları ve ihmallerine en keskin sorgulamayı yöneltenlerden biri olan Hannah Arendt, Soykırım suçlularının, işledikleri suçların sorumluluğunu sadece kabul etmekteki değil aynı zamanda da kavramaktaki yetisizlikleri üzerinde düşünürken (sonuçta bu insanlar sadece emir erleriydi... önlerinde icra edilecek görevler ve yapılacak işler vardı... arkadaşlarını yüz üstü bırakamazlardı...) "insanların, herkesin ortak görüşü ile tamamen çatışan bir yargı da olsa doğruyu yanlıştan ayırabilme yetisine sahip olabilmelerini" diliyordu.

Böyle bir dilek, bürokrasi ve iş dünyasının egemenliğindeki dünyada ne kadar müphem görünürse görünsün Arendt son ahlâk umudunu ve ahlâkın sürgün edildiği alanın ahlâk için yeniden açılması yolundaki –ne kadar zayıf olsa da– tek gerçekçi stratejiyi bu dilekte görüyordu. Bu dileği karşılama çabalarında "uyulacak hiçbir kural yoktur... çünkü daha önce örneği olmayan şeylerin bir kuralı yoktur". Başka bir deyişle, kendi ahlâki sorumluluğu için sorumluluk alması gereken tek kişi ahlâki bireyin kendisidir...

... ve yeni bir hikâyenin başlangıcı

Şimdiye kadarki hikâye sadece geçmiş zamanlar için değildi. Büyük şirketlerin bürokrasi ruhu ve "iş etiği" günümüzün çok belirleyici işaretleri olmaya devam ediyor ve bunların haber verdiği ahlâki tehlikelerin geçtiğini düşünmek tamamen prematüre bir düşünce

olacaktır. Ancak bunlar artık ikiz "ahlâki adiaforizasyon" ve "sorumluluğun dağıtılması" süreçlerinin (ki bunlar, yeni biçimler alsalar da, hâlâ güçlülüklerini koruyor) tek kaynakları değildir. Bu yeni ortaya çıkan insani durumda, nereden bakılırsa bakılsın geniş kapsamlı ahlâki sonuçlar taşıyan bazı yeni unsurlar var.

Bu yeni unsurlar, (3. Bölüm'de analiz edilen) çoğu bireyin yaşam kaygılarının ve çabalarının yazılı olduğu, bir zamanlar sağlam ve görece kalıcı çerçevelerin dağıtılması, serbestleştirilmesi ve bozulması yönündeki genel eğilimden kaynaklanıyor. Tekrar edelim: Bir zamanlar "ömürlük" görülen işler bugün artık genellikle geçicidir ve kendilerini sağlayan fabrikalar ve banka şubeleriyle birlikte neredeyse anında yok oluyor. Hatta işlerin gerektirdiği beceriler bile hızla yaşlanıyor ve bir gece içinde avantajdan dezavantaja dönüşüyor. Tedbirli ve tutumlu olmak ve geleceği düşünmek gittikçe zorlaşıyor; çünkü yarın talep olmayabilecek beceriler kazanmanın ya da yarın alım gücünü yitirebilecek para biriktirmenin pek bir anlamı kalmıyor. Bugün artık genç insanlar hayat oyununa giriyor ve bunların hiçbiri oyunun kurallarının yarın nasıl olacağını kestiremiyor. Herkesin emin olabildiği şey, bu kuralların oyun bitmeden birçok kez değişecek olduğudur.

Başka bir deyişle dünya eskisinden (ya da eskiden olduğunu düşündüğümüzden) daha değişken görünüyor. Hayatın çeşitli yönlerinin anlamlı bir bütün oluşturacak biçimde birleşebildiği ve bugün yaşananların dünün köklerine ve yarının sonuçlarına bağlanabildiği zamanlarda açıkça görünen birlik ve sürekliliğini yitirdi. Bugün çoğumuz yaşadıklarımızdan şunları öğreniyoruz: Etrafımızda gördüğümüz hiçbir biçim –ne kadar sağlam görünürse görünsün– değişimin dışında kalmıyor; şeyler bir anda ve hiç habersiz dikkat alanımıza giriyor ve ondan sonra da hiç iz bırakmadan unutuluyor; bugün çok moda olan şeyler yarının maskarası oluyor; bugün göklere çıkarılan ve şiddetle telkin edilen şeyler yarın aşağılanıyor (tabii eğer hatırlanırsa); zaman –her birinin başı ve sonu bulunan fakat ne öncesi ne de sonrası olmayan– vakalar halinde bölünüyor; bu vakalar arasında çok az mantıksal bağ bulunuyor ya da hiç bulunmuyor; ve bu vakalar, tıpkı ansızın ve bilinmedik yerlerden geldikleri gibi,

arkalarında kalıcı sonuçlar bırakmadan kayboluyorlar. Başka bir deyişle, içinde yaşadığımız (hayat koşuşturmacalarımızla yarattığımız) dünya, *parçalanmışlık, süreksizlik* ve *sonuçsalsızlık* ile belirleniyor.

Böyle bir dünyada akıllı ve temkinli olmak demek, uzun vadeli planlar yapmamak ya da uzak geleceğe yatırım yapmamak (kişi, bugün ayartıcı olan hedeflerin çekiciliğinin ya da bugünkü avantajların değerinin yarın ne olacağını asla kestiremiyor), herhangi bir yere, insan grubuna, davaya ve hatta kişinin kendi imajlarından herhangi birine çok fazla bağlanmamak ve bugünkü seçimleri yaparken kişinin geleceği *denetleme* arzusu ile değil de geleceği *ipotek etmeme* kaygısı ile hareket etmesi demektir. Başka bir deyişle "temkinli olmak" artık genellikle *taahhütten kaçınmak*, fırsat çıktığı anda bu doğrultuda hareket edebilmek ve bu fırsat fırsat olmaktan çıkınca da bunu bırakabilmek demektir.

Bugünün kültürü, her birimizin –isteyerek ya da istemeyerek– kendi deneyimlerimizden öğrendiklerimizi tekrarlıyor. Bu kültür, dünyayı, bir imgenin bir öncekini kovaladığı ve bunun yerine geçtiği bir fragmanlar ve vakalar koleksiyonu olarak sunuyor. Her gün yeni ünlüler çıkıyor ve ertesi gün belleklerde neredeyse hiç iz bırakmadan kayboluyor. Saat başı sorunlar çıkıyor ve çıktıktan hemen sonra da –yarattıkları kamu dikkati ile birlikte– yok oluyor. Dikkat en kısıtlı kaynak oldu. George Steiner'in sözleri ile, kültürümüz, her şeyin "maksimum etki ve anlık kullanım" doğrultusunda hesaplandığı "kozmik bir gazino"ya dönüşüyor. Maksimum etki için; çünkü sürekli şok uygulanan imgelem yorgun düşüyor ve imgelemin tahrik edilmesi için her an bir öncekinden daha güçlü şoklar gerekiyor. Anlık kullanım için; çünkü kısıtlı bir dikkat kapasitesi bulunuyor ve yeni ünlüleri, modaları, hevesleri ya da "sorunlar"ı emecek alanların yaratılması gerekiyor.

Marshall McLuhan "mesaj medyanın kendisidir" sözüyle hatırlanıyor. Yani, mesajın içeriği ne olursa olsun, mesajı ileten medyanın niteliğinin kendisi (ne kadar gizli ve örtük olsa da) bir mesajdır ve genellikle açık iletişimin içeriğinden daha önemlidir. Şunu söyleyebiliriz: Modern zamanların mesajı olan medya fotoğraf kâğıdı

idiyse, bunun yeni zamanlardaki eşdeğeri videokasettir. Fotoğraf kâğıdı sadece bir kere kullanılabilir; ikinci defa kullanılamaz. Ancak kullanıldığı zaman da uzun bir süre –pratik anlamda "ebediyen"– kalıcıdır. Her birine bir isim verilen, hepsi sayılan ve hesap edilen, hepsi yavaş yavaş oluşan aile geleneği şatosuna kendi taşını koyan büyük büyükbaba ve büyükannelerin, sayısız teyze ve amcaların sararmış resimleri ile dolu bir aile albümünü düşünün; albümün hiçbir kısmını çıkaramaz ya da silemezsiniz, albümdeki her şey –iyi ya da kötü– daimidir... Ve bir de silinmek, yeniden ve yeniden kullanılmak üzere tasarlanan, o anda ilginç ya da eğlenceli görünen şeyleri kaydeden fakat bu şeyleri sadece ilginçliklerini sürdürdükleri müddetçe –ki sonuçta her şey ilginçliğini yitirecektir– koruyan videokaseti düşünün. Eğer fotoğraf kâğıdı, eylemlerin ve şeylerin önemli, kalıcı ve sonuçsal olduğu, birbirine bağlı olduğu ve birbirini etkilediği mesajını sızdırıyorduysa videokaset, her şeyin kendi başına var olduğu ve sadece gözden kaybolana dek önemli olduğu, her vakanın sıfırdan başladığı, sonuçları ne olursa olsun bunların arkalarında hiçbir iz bırakmadan silinebileceği ve videokasetin ilk günkü gibi bomboş olabileceği mesajını veriyor. Ya da, bu iki "zamanın ruhu" mesajı arasındaki fark için farklı bir metafor kullanmak gerekirse, modern zamanların parolasının *yaratım*, günümüzün parolasının ise *yeniden kullanıma sokma* olduğu söylenebilir. Ya da, eğer modernliğin favori inşa malzemesi çelik ve beton idiyse bugün bu plastiktir.

Peki bunların ahlâka etkiyen sonuçları nedir? Tabii ki bu bağlamda dev sonuçları bulunuyor. Ahlâki duruş almak demek, Öteki için sorumluluk almak ve şu varsayımlarla hareket etmek demektir: Öteki'nin iyiliği, korunmak için benim çabamı gerektiren değerli bir şeydir; benim yaptığım ve yapmadığım şeyler bunu etkiler; eğer ben bunu yapmazsam bu şey asla yapılmayabilir ve hatta öteki insanların bunu yapıyor ya da yapabiliyor olmaları bu yöndeki kendi sorumluluğumu ortadan kaldırmaz... Yüzyılımızın en büyük etik felsefecisi Emmanuel Lévinas'ın işaret ettiği gibi, ahlâk Öteki *için-olmak*tır (yanında-olmak ya da hatta ile-olmak değil). Ve bu için-olmak koşulsuzdur (yani, tabii sadece *sözleşmesel* değil *ahlâki ola-*

caksa). Öteki'nin ne olduğundan ya da ne yaptığından, benim özenimi hak edip etmediğinden ve karşılığını verip vermediğinden bağımsızdır. Kişi, ahlâki sorumluluğun terk edilmesini mazur görebilen bir argümanı tasavvur edemez. Kişi, en ufak bir ahlâki haklılıkla "ben kendi payıma düşeni yaptım, benim sorumluluğum burada biter" diyebileceği bir durum düşünemez.

Eğer ahlâkilik bu ise, bu, süreksiz, parçalı, epizodik ve sonuçlardan kaçan yaşamla kesinlikle uyuşmuyor. İçinde yaşadığımız çağ, Anthony Giddens'ın kavrayıcı bir biçimde "arı ilişki" (Böyle bir ilişkiye "ilişkinin hatırı için, her bir tarafın bundan elde edebileceği şeyler için girilir" ve dolayısıyla da bu "her iki tarafın da her an kendi isteğiyle bitirebileceği" bir ilişkidir) dediği şeylerin; "romantik aşk kompleksinin 'sonsuza dek' ve 'bir ve tek' özelliklerine uymayan" ve dolayısıyla da "aşkın artık süreklilikle aynı anlama gelmediği" "birliktelik aşkı"nın; ve cinsel hazzın "üreme, akrabalık ve nesillerle olan asırlık entegrasyonundan koparıldığı" "plastik cinsellik"in çağıdır. Saydığımız bu üç şeyi yönlendiren ilkenin alternatifleri açık tutma ve her an istediği gibi hareket edebilme özgürlüğüne sahip olma olduğunu görebiliriz. Bulunduğu yerden kaçan insanların kullandığı basit fakat genel mazeret "daha fazla uzama ihtiyacım var"dır. Bunun anlamı şudur: "Ötekilerin, hatta dün istediğim ve dolayısıyla da izin verdiğim ötekilerin bugün beni rahatsız etmesini istemiyorum. Yalnızca kendimle ve kendim için neyin iyi ve istenilir olduğu ile ilgilenmek istiyorum." Daha fazla uzam isteyen herkes, taahhüt altına girmemeye ve özellikle de taahhüdün alınan hazzın bitmesinden sonra sürdürülmemesine dikkat etmelidir. Dolayısıyla da bu kişiler edimlerini olası sonuçlardan arındırmalı ve, eğer sonuçlar yine de ortaya çıkıyorsa, o zaman –ve peşinen– bunların sorumluluğunu reddetmelidir.

Modern insanın yaşamı sık sık ömür boyu hac yolculuğuna benzetildi. Bir hacının istikameti, ta baştan, gitmek istediği hedef nokta (ki bu modern insan bağlamında mesleğinin ve kimliğinin ideal imgesidir) tarafından belirlenir ve yaptığı her şey kendisini hedefine yaklaştırma hesabıyla yapılır. Hacı, birbirini izleyen hareketlerinde tutarlıdır ve attığı her adımın önemli olduğunun ve adımları-

nın tersine çevrilemeyeceğinin bilincindedir. Bugünün insanları ise –yapmak istese bile– kendi yaşamını bir hac yolculuğu olarak düşünemiyor. İnsanın yaşamını bir hedefe giden yolculuk olarak planlayabilmesi için, ömrü boyunca haritası aynı kalan ya da çok az değişen bir dünyada yaşaması gerekiyor. Halbuki bugünkü durum hiç de böyle değildir. Bunun yerine, günümüzün insanlarının yaşamı daha çok turistlerinkine benziyor: Bunlar, nerelere gideceklerini ve güzergâhlarının ne olacağını peşinen kararlaştıramıyor ve kararlaştırmıyorlar. Bunların emin olduğu tek şey, vardıkları yerlerin nihai hedefleri olup olmadığından emin olmadan sürekli yolda olacaklarıdır. Böyle insanların herhangi bir yerde kök salması ve herhangi bir yere güçlü biçimde bağlanması imkânsızdır. Bunların yapacağı iş, her yeri, sadece buradan aldıkları doyumla anlam kazanan duraklar olarak görmektir. Ve ne zaman buradan aldıkları doyum azalsa ya da başka yerlerden daha yeşil otlaklar el etse o zaman buradan demir almaya hazır olmalıdırlar.

Başka bir deyişle, "uzama ihtiyacım var" stratejisi ahlâki bir duruşa karşıdır. İnsanlar arasındaki ilişkilerin en yakınının bile ahlâki anlamını inkâr eder. Dolayısıyla da insanlar arası ilişkilerin çekirdek unsurlarını ahlâki değerlendirmeden muaf tutar. Ve insan varoluşunun, bürokrasi ve iş dünyasının adiaforizasyon mekanizmalarının ulaşamadığı (ya da ulaşmak ihtiyacı duymadığı ya da ulaşmak istemediği) kısımlarını *adiaforizasyon*a tabi tutar...

Bu, öyle eski ahlâki değerlendirmeleri nötrleştirme ve sorumluluğu dağıtma biçimlerinde olduğu gibi, ahlâk vaizlerince onarılabilecek bir durum değildir. Bunun kökleri ta çağdaş insanların yaşam bağlamına dek iniyor. Bunun, hayatın yaşandığı yeni koşullara bir tür "rasyonel adaptasyon"u temsil ettiği söylenebilir. Bu koşullar bazı stratejileri kolaylaştırırken bazılarını korkunç derecede zorlaştırıyor. Ahlâki bir duruş almak ve buna sıkı sıkıya bağlanmak çok güçleşiyor; toplumsal olarak üretilen bütün baskılar, yüzer-gezer ajanlar olmayı yeğleyen insanlar arasındaki duygusal bağları zayıflatıyor. Bu koşulları değiştiremeyen hiçbir şey, artık "ahlâki kısıtlamalardan kurtarılan" bölgeleri yeniden ahlâkileştiremez. Etik kaygılar taşıyan herkesin, sorunların kökenlerinin gerçekten nerede

yattığını ve ahlâki ilerleme ödevinin aslında ne ile ilgili olduğunu hesaba katması gerekiyor.

Ahlâki birlikteliğin şansı

Çağdaş insanın ahlâki müşkülünün keskin gözlemcilerinden olan Michael Schluter ve David Lee, bugünkü yaşama biçimi eğilimimiz üzerine iğneleyici yorum yapıyorlardı:

> Mahremliği basma bir elbise gibi üstümüze geçiriyoruz. Bir caféde otururken yanımızdaki sandalyeyi yağmurluk ve şemsiye gibi şeylerle dolduruyor, doktorun bekleme salonunda beklerken sürekli olarak kızamık hakkındaki posterlere bakıyoruz... [Yani insanlarla] karşılaşmamızı engelleyen, onlarla ilişkiyi önleyen her şey[i yapıyoruz]...
>
> ...evler de gittikçe caddelere benziyor; geniş aileler, bireysel arzu ve çıkarların tamamen grubunkilerin üzerine çıktığı çekirdek ve çocuksuz ailelere bölünüyor. Mega-toplumda birbirimizin ayağına basmadan yürüyemiyor, oradan evlerimize giriyor ve kapıyı dışarıya kapatıyoruz; sonra da odamıza girip kapıyı eve kapatıyoruz. Artık ev, aile üyelerinin yan yana ama ayrı ayrı yaşayabildiği çok amaçlı bir eğlence merkezi haline geliyor. Sadece gaz sanayii değil aynı zamanda hayatın kendisi de özelleştiriliyor.

Yan yana ama ayrı ayrı. Özel. Uzamı paylaşmak ama düşünce ya da duyguları değil; ve nereden bakılırsa bakılsın bu insanlar aynı kaderi de paylaşmadıklarının bilincindedir. Ancak bu farkındalık, illa da öfke ya da nefreti doğurmuyor fakat kesinlikle soğukluk ve kayıtsızlığı yayıyor. Yeni filizlenen duyguları bastırmak ve "varlıkta ve yoklukta, ölüm bizi ayırana dek" türü derin ve sıcak insan ilişkilerini daha başından bastırmak için genellikle söylediğimiz şey "dertsiz başımı derde sokmak istemiyorum" oluyor. Her daim daha da hünerlileşen kilitler, sürgüler ve hırsız alarmları büyüyen birkaç sanayiden biri ve günün modasıdır. Bu, yalnızca gerçek ya da farazi pratik kullanımlarından dolayı değil, aynı zamanda simgesel değerlerinden dolayı da böyledir: Bunlar içten rahatsız edilmeyeceğimiz hücremizin sınırlarını çizerken dışarıya da kararımızı iletiyor:

"Dışarıda olanlar beni ilgilendirmiyor".

Fransız filmi *La Crise*, zengin ve özgüvenli bir avukatın yaşamındaki birkaç günün öyküsüdür. Avukat bir sabah uyanıyor ki karısı kendisini terk etmiş ve patronu da –bir "rasyonalizasyon" politikası çerçevesinde yine zengin ve özgüvenli yedi meslektaşıyla birlikte– kendisini işten çıkarmış. [Tabii] kahramanımız yıkılıyor; acısını paylaşmak ve teselli bulmak için bir bir bütün arkadaşlarını ziyaret ediyor. Gittiği her arkadaşı da benzer dertlerle kendisini karşılıyor: Yıkılan evlilikler, dünyanın en güvenli işi gibi görünen işlerden atılmalar, yıkılan sağlam dünyalar... Kahramanımız yavaş yavaş şunun farkına varıyor: Herkes kendi derdiyle uğraştığı için hiçkimse kendisini dinlemiyor. Bazı sahnelerde neredeyse aynı şeyleri tekrarlayan iki-üç kişi arasında konuşmalar oluyor ve her birinin tekrarladığı sözler gizemli biçimde öteki deneyimlere benzeyen bir deneyimi aktarıyor; fakat bu deneyimin paylaşılması imkânsız görünüyor... Buradaki diyalog bir monologlar toplamıdır; insanlar birbirleriyle konuşuyor fakat birbirlerine konuşmuyorlar. Bunlarınki, paylaşma değil mekanik bir koordinasyondur; aynı sebepten kaynaklanan sıkıntı, bu ortak nedene karşı ortak bir davaya dönüşmüyor...

Derinleşen bu soğukluk ve kayıtsızlığın sebeplerinin hepsini olmasa da bir kısmını inceledik. "Bütün hayatın özelleştirilmesi"nin uzun dokungaçları var ve çok geniş alanlara yayılıyor. Özelleştirilmiş hayat, tıpkı bütün öteki hayatlar gibi, asla sürekli mutluluk değildir. Bunun da kendi ölçeğinde acıları, hoşnutsuzlukları ve şikâyetleri vardır. Ancak özelleştirilmiş bir hayatta talihsizlik de öteki her şey kadar özeldir. Özelleştirilmiş hayatların talihsizlikleri birbirine eklenmiyor; bunların her biri farklı bir istikameti gösteriyor ve farklı çareler gerektiriyor. İçinde yaşadığımız özelleştirilmiş toplumda şikâyetler, öyle görünüyor ki, çok farklı istikametleri işaret ediyor ve hatta birbiriyle çatışıyor. Ortak bir davaya yöneldikleri ve yoğunlaştıkları çok nadir oluyor. Böyle kaygan ve sürüklenen bir dünyada, bir birey deniz yüzünde yüzen gemi enkazının öteki parçalarıyla güç birliğine gitmekle ne kazanabilir?

Norbert Elias, Edgar Allen Poe'nun, girdaba yakalanmış üç de-

nizci hakkındaki meşhur hikâyesinden çıkarılabilecek dersler üzerine uzun uzun düşünüyor. Hikâyede denizcilerin ikisi ölüyor (bunlar, öfkeli deniz tarafından çekilmekten çok ümitsizlik ve korkularından doğan felçlerinden dolayı batıyor); etrafına dikkatle bakarak yuvarlak cisimlerin batmadan yüzdüklerini fark eden üçüncü denizci ise hemen bir fıçıya giriyor ve kurtuluyor. Ne güzel. Ancak, ta Diyojen zamanından beri fıçılar, dünyadan nihai olarak el çekmenin, bireyin nihai geri çekilmesinin simgesidir (bir fıçıda bir başkasına, ötekine yer yoktur...). Norbert Elias yorumunu bir teselliye dönüştürüyor: Bakın, fırtınanın ortasında bile akıl çıkış yolunu gösterecektir... Fakat dikkat edin, bu fırtınada aklın fısıldadığı mesaj şudur: Her biriniz başınızı sokacağınız bir fıçı bulun.

Son yıllarda, kader *ortaklığını* kurumsallaştıran ajanlar yavaş yavaş fakat hiç durmadan dağıtılıyor ya da zayıflatılıyor ve bunların yerine kader *ayrılığını* ifade ve teşvik eden kurumlar yerleştiriliyor. Bu sürecin kasıtlı ya da kasıtsız sonucu, topluluğun (ve genel olarak da komünal hareketin), eski hali olan bireysel güvenliğin teminatı olmaktan çıkarak bireyin yükü ve belası haline –kişinin bireysel mutluluğuna ek hiçbir katkı getirmeyen fakat kişinin başından atmayı çok istese de maalesef atamadığı ek bir yük haline– gelmesidir. Bizler toplulukla, ortak ihtiyaç ve ortak davalarla sadece vergi verenler sıfatıyla karşılaşıyoruz ve bu her geçen gün biraz daha böyle oluyor. Artık sorun, herkesin talihsizlik ve şanssızlığı karşısındaki ortak sorumluluğumuz ve bunlara karşı kolektif güvence oluşumuz değil, kendilerini geçindiremeyenlere ödediklerimizin bize ne kadara mal olduğudur. Bu *kendilerini geçindiremeyenlerin* istekleri bunların *otlakçı* olduğunu gösteriyor; fakat *benim* (anlaşılabilir olan) az vergi verme isteğim bunu kanıtlayan bir şey değildir... [Sonuçta] vergi verenin daha az vergi vermek istemesinden daha doğal bir şey olamaz. (Tıpkı bir yük hayvanının daha az yük taşımak istemesi gibi.) Bunun doğal sonucu olarak kolektif olarak sağlanan hizmetlerin kalitesi hızla düşüyor. Ondan sonra da fıçı alabilecek parası olan herkes bir fıçı alarak içine giriyor. Olanağı olanlar bireysel olarak kalitesiz ve yetersiz okullardan, kalabalık ve yetersiz beslenen hastanelerden, devletin verdiği eski ve ye-

tersiz emekli maaşlarından kendilerini kurtarıyorlar; tıpkı daha önce kendimizi büzülen ve eriyen toplu taşımacılıktan kurtardığımız gibi (ama bu, daha sonra kafamızı duvarlara vurdurtan sonuçlar doğurdu). [Böylece] herkes kendi başının çaresine baktıkça bunun gerekçeleri de artıyor; okullar daha da yetersizleşiyor, hastane kuyrukları uzuyor ve emekli maaşları daha da azalıyor. Öte yandan, bizim gibi kendi başlarının çaresine bakamayanlar için fedakârlıkta bulunmamızı gerektirdiğini düşündüğümüz sebepler ise azalıyor. Eğer bir mucize olsa ve Marie Antoinette dünyamıza gelseydi muhtemelen şunları söyleyecekti: "Ortak geminin pas tuttuğundan ve artık denize dayanmadığından şikâyet ediyorlar. Neden fıçı satın almazlar ki?"

Bu trend böyle giderse, insanların, artık güç birliğine gitmenin faydası olacağını –mevcut paranın bir kısmı bireysel olarak değil de ortaklaşa kullanıldığında herhangi bir iyileşmenin olabileceğini– düşünemeyecekleri bir noktaya gelinecektir (belki de bu nokta geçilmiştir de). (Vergi yükü, hiç azalma işareti olmasa da, yıllardır sürekli olarak gelirden tüketime kayıyor. Bu trend –birçok insan, öyle görünüyor ki, bir çeki bozdurma ile başka birini imzalamak arasındaki kısa "özgürlük" aralığından kazanç sağladığı için– genellikle alkışlanıyor ve hoş karşılanıyor.) Toplumun bireysel güvenlik için sunduğu garantiler zayıfladıkça ve güvenilirliğini yitirdikçe, ortak girişim ve fedakârlık yönündeki toplumsal talepler de meşruiyetini yitiriyor ve daha fazla yük haline geliyor. Artık bu durum genellikle "parayı veren düdüğü çalar" durumudur. Ve bugün artık para verenlerin sayısı veremeyenlerinkini aştığı için "otlakçılar"ın ölüm fermanı imzalanıyor. Bunların istek ve şikâyetleri çok kolay bir biçimde –özgür ve demokratik bir yolla, evrensel oy hakkı sahiplerinin çoğunluğuyla– gündemden çıkarılıyor.

Ancak buradan çıkan tek sonuç talihsizlerin ihmal edilmesi değildir. Gerçekten de bu ihmal, ancak toplum ruhunun genel olarak çöküşüyle ortaya çıkabiliyor. Eğer siyaset (ilgili herkesin toplanabildiği ve konuşabildiği *agora*da tartışılan ve kararlaştırılan şeyler) *ortak* çıkar ve anlama sahip şeyler hakkında ise o zaman çıkar ve anlamlar parçalandığı zaman siyasete kim ihtiyaç duyar ki? Siyase-

te olan ilgi daima çıkışlar ve inişler yaşamıştır; fakat öyle görünüyor ki bugün biz tamamen yeni bir apolitik virüs dalgası yaşıyoruz. Bugünkü düş kırıklığı, eskiden tutulmayan vaatlerin ya da vizyonsuz programların yarattığı hüsrandan daha derin görünüyor. Ve bu siyaseti de vuruyor. Seçmenlerin çoğunun, dert etmeye değmeyeceğini düşündüğünü gösteriyor. Bu özelleştirilmiş dünyada çok az şey, Westminster Sarayı'ndaki gittikçe pembe dizilere dönen oturumlarda ya da gizemli Beyaz Saray'ın kalın duvarları ardında "toplananlar"ın söylediklerine ya da hatta yaptıklarına bağlı görünüyor... Sonuçta kamusal anlamı olan şeylerin neredeyse tamamı özelleştirildi, serbestleştirildi ve siyasal denetimden çıkarıldı. Özelleştirme tasarılarındaki karınca duası gibi okunması imkânsız maddeler, bildiğimiz biçimiyle siyasetin –yani, vatandaşlarını ilgilendirmesi gereken siyaset türünün– sonunu ilan ediyor.

John Dunn'ın derlediği, demokrasinin çağdaş müşkülü üzerine yapılan en kavrayıcı çalışmalardan biri olan kitapta Quentin Skinner şuna işaret ediyor: "Kent-cumhuriyetleri ideologlarının özgürlük ile katılım arasında çizdiği bağlantı" bugüne dek büyük ölçüde unutulmuş bir derstir ve bugün bunun yerini "vatandaşlık özgürlüklerimizi korumanın en güvenilir yolu siyasetle uğraşmak değil, etrafımıza yöneticilerimizin ihlal etmemesi gereken bir haklar duvarı dikmektir" (sanki bu iki iş birbirinden ayrı olarak yapılabilirmiş gibi) doğrultusundaki ima alıyor...

Son zamanlarda çok sık biçimde, görünüşte her birimizin içinde uyuyan vatandaşı uyandırmayı hedefleyen "vatandaşlık beratları"ndan söz ediliyor. Ancak bu beratların önemli özelliklerinden biri şudur: Bunlar, bu uyuyan vatandaşı, kendi özel ihtiyaç ve isteklerinden büyük meseleler için sorumluluk almak isteyen bir kişi olarak değil, bırakın denetlemeyi çok az bir inceleme hakkına sahip olduğu fakat bunları incelemenin kendisine hiçbir çıkar sağlamadığı kurumların sağladığı hizmetlerin tüketicisi olarak tanımlıyor. Vatandaşlık beratları, vatandaşlık haklarını öncelikle, birincil ve hatta belki de tek bir biçimde tüketicinin hoşnutluk hakkı olarak tanımlamakla böyle bir vatandaş imgesini yayıyor. Bu hak, şikâyet ve tazminat hakkını içeriyor. Fakat bu, ilginçtir, haklarında şikâyet

olan ve tazminat ödemesi beklenen kurumların iç işleyişlerini inceleme hakkını içermiyor (bu kurumlara yapmaları gerekeni ve hangi ilkeleri izleyeceklerini söyleme hakkını zaten içermiyor).

Burada bir kısırdöngü var: Bir yandan gittikçe özelleştirilen hayat siyasete ilgisizliği beslerken bu ilgisizlik sayesinde kısıtlamalardan kurtulan siyaset ise özelleştirmeyi derinleştiriyor ve dolayısıyla da kayıtsızlığı besliyor. Ya da belki de bu, belirlenim zincirinin nerede başlayıp nereye gittiğini artık kimsenin bilemediği bir kördüğümdür. Dolayısıyla da, taban seviyesinde erozyona uğrayan ahlâki sorumlulukların, kendileri de erozyona uğrayan ulusal kurumların yaydığı bir ahlâki görüş tarafından diriltilmesi şansı çok zayıftır. Tersi bir olasılık ise çok fazladır.

Yeni cemaat?

Bugünlerde ülke yönetimine çok az şikâyet ya da beklenti aktarılıyor (eğer tabii aktarılıyorsa) ve bunların değerlendirileceği yönünde gerçekçi bir ümit de taşınmıyor. Artık hükümet, (Neal Ascherson'un işaret ettiği gibi) "zayıfı güçlüye karşı korumak, istihdam yaratmak ve bölgesel dengesizlikleri tamir etmek ve yeni endüstriler ve daha eğitimli vatandaşlar yaratacak yatırımlar yapmak" için var değildir. Her şey gibi artık dertler/şikâyetler ve umutlar da özelleştirildi ve serbestleştirildi. Britanya'da "ara" kurumların –yerel ve toplumsal özyönetim kurumlarının– süregiden yıkımıyla bu eğilim daha da şiddetleniyor. Belediyelerin yetkisi o kadar azaltılıyor, geleneksel işlevleri olan dayanışma yaratmaktan alıkonan işçi sendikaları o denli güçsüzleşiyor ki güvenilir bir koruma, tazmin ve iyileşme arayan akıllı kişiler başka yerlerden medet ummak zorunda kalıyorlar. Nereden bakılırsa bakılsın bu yeni ruh, birlikte hareket etmeye, güçleri birleştirmeye ve el ele vermeye kuşkuyla yaklaşıyor ve kendisini "yapmak istediğiniz şey ne olursa olsun, bu yolda kullanacağınız öncelikli kaynaklarınız kendi kurnazlık ve marifetinizdir" düşüncesine bırakıyor. Ayrıca daha iyi bir hayat hakkındaki ütopik vizyonlar da artık büyük ölçüde özelleştiriliyor ve serbestleştiriliyor. Bayan Thatcher "toplum" diye bir şeyin ol-

madığını söylerken herhalde ciddi bir *olgusal* hata yapıyordu; fakat yasama çabalarında güttüğü *hedefler* konusunda asla hataya izin vermiyordu. Kötü şöhretli bu öneri niyetleri gösteriyordu; sonraki yıllarda ise bu niyetlerin gerçekleştirilmesi yolunda büyük adımlar atıldı.

Fakat bizler –en azından bazen– dayanışma içinde hareket etmiyor muyuz? Zaman zaman paylaştıklarını düşündükleri bir davayı yaymak ya da savunmak için insanların bir araya geldiğini duyuyoruz. Böyle bir "paylaşma duygusu" olmasa mitingler, yürüyüşler ve imza toplamalar da olmayacaktır. Gerçekten doğru. Ne var ki, bu tür ortak hareketler genellikle dayanışma kurumlarının yoğunlaşmasına ve katılımcılarda kararlı bir bağlılık oluşmasına yetecek kadar uzun vadeli olmuyor; tıpkı katılımcıların ancak ortak hareketler süresince ve "ortak dava" ortak kaldığı sürece birbirlerine yardım ettikleri ve birbirleri için fedakârlıkta bulundukları gibi... Tıpkı öteki olaylar gibi bu tür kolektif davalar da sadece kısa bir süre için ortaya çıkıyor ve ondan sonra öteki takıntılara yer açmak için gözden kayboluyor. Bunlar genellikle özel bir çağrıya cevap vermekten öte pek ortaklıkları olmayan, çok çeşitli görüşlerden insanları bir araya getiren "tek konulu" hareketler yaratıyor. Bu tür "tek konu"ların kamusal iyilik için ahlâki sorumluluk duygusu doğurması ya da bunu desteklemesi çok seyrek gerçekleşir. Bunlar çoğu zaman *lehte* değil *aleyhte* duyguları seferber ediyor: Bir başka yerde değil de burada bir okulun ya da maden ocağının kapanmasına karşı, bir çevre yoluna ya da bir demiryolu hattına karşı, bir Çingene kampı ya da yolcu konvoyuna karşı, bir bölgenin zehirli atıklar için ayrılmasına karşı. Bunların yapmak istediği şey, ortak dünyayı daha güzel ve yaşanabilir kılmaktan ziyade dünyanın itici unsurlarının yeniden dağıtımını, yani, nahoş ve işe yaramaz şeylerin komşunun arka bahçesine boca edilmesini sağlamaktır. Bunlar insanları birleştirmekten çok bölüyor. Dolayısıyla da, farklı insanların farklı ahlâki haklarının olduğu ve bazılarının haklarının ötekilerin haklarını inkâr hakkını gerektirdiği düşüncesini yayıyor.

Özelleştirilmiş varoluşun birçok iyi tarafı var: seçme özgürlüğü, birçok yaşam biçimini deneme fırsatı, kişinin kendi imajını yarat-

ma şansı. Ancak kötü tarafları da var: yalnızlık ve yapılmış seçimler ve bunlar arasında da yapılacaklar konusundaki giderilemez belirsizlik. Kişinin kendi kimliğini yalnızca kendi tahmin ve sezgilerine dayanarak inşa etmesi kolay bir mesele değildir; eğer kendi kimliğini tek başına inşa eden kişiden daha kuvvetli ve uzun ömürlü bir güç tarafından tanınmıyor ve onaylanmıyorsa bu kimlik pek güven vermez. Kimlik olduğu gibi görülmelidir; toplumsal olarak tanınan kimlik ile sadece bireyin kendisi tarafından tasavvur edilen kimlik arasındaki fark, özgüven ile delilik arasındaki fark gibidir. İşte bundan dolayı bizler sürekli ezici bir "aidiyet gereksinimi" –kendimizi yalnızca bireyler olarak değil, aynı zamanda da büyük bir varlığın üyeleri olarak tanımlama gereksinimi– duyuyoruz. Bu üyelik ile tanımlanmanın, daha küçük ve zayıf kişisel kimlikler için sağlam bir temel oluşturması bekleniyor. Bireysel kimliklere kefil olan ve bunları onaylayan eski ve bir zamanlar sağlam olan bazı varlıkların çökmesi ve ötekilerin de hızla güç kaybetmesiyle birlikte, emredici ve bağlayıcı yargılarda bulunabilecek yeni kimlik kaynakları aranıyor.

Birçok sosyal bilimci ve bunların daha önceleri modernlik ve uygarlık öncesi zamanlara atfettikleri "tartmayan birliktelik"in ("pre-reflexive togetherness") yeni hayranları bizlere sürekli olarak şunu söylüyorlar: Bu boşluğu doldurabilecek en yakın aday "cemaat"tir. Modernlik, zamanının ve enerjisinin çoğunu cemaatlerle mücadeleye harcadı. Bunlar, insanların doğduğu ve gelenek tarafından kolektif gözetleme ve şantaj yardımıyla içeride tutuldukları gruplardı. Ancak Aydınlanma'dan beri, sağduyusal bir hakikat olarak şuna inanılıyor: İnsanın özgürleşmesi ve insandaki gerçek potansiyelin açılması için cemaat bağlarının kesilmesi ve bireylerin doğdukları çevreden kurtulmaları gerekiyor. Öyle görünüyor ki bugün biz yeniden başa dönmüş bulunuyoruz. Cemaat düşüncesi, hiçbir yere bağlı olmayan insanlığı öngören modernliğin kendisini kaldırdığı raftan indirildi ve eskiden yakaladığı gerçek ya da hayali şanı yeniden yakaladı. İflas eden ya da itibarını yitiren kurumlardan umudunu kesen birçok insan bugün artık yeniden cemaate yöneliyor. Bir zamanlar kısıtlayıcı bir şey olarak reddedilen şey bugün

yeniden "özgürleştirme kapasitesi" olan bir şey olarak alkışlanıyor. Bir zamanlar tam insanlığa giden yolda bir engel olarak görülen şey bugün bunun zorunlu bir koşulu olarak görülüyor. İnsanlığın –deniyor– birçok biçimi vardır ve cemaatler, gelenekler ve kültürler sayesinde miras alınan yaşam biçimleri bu gerçeği yaşatıyor.

Toplumsal düşünce, her zaman için, iktidar sahiplerinin söylediği ya da sadece düşündüğü hikâyeleri tekrarlama (ya da, daha doğrusu, iktidar sahiplerinin sıradan koşuşturmacalarını ilginç hikâyelere ve ahlâki efsanelere dönüştürme) ve iktidar sahiplerinin nihai emellerinin tutanakları ile (çoğunlukla gizli) pazarlıklarını (ki bunlar, toplumsal düşünceye göre, toplumsal gerçekliğin, bunun yasalarının ya da "tarihsel eğilimleri"nin tarifleriydi) saklama hevesinde olmuştu. Bölgesel, yerel ya da etnik özyönetime karşı açılan modern kültür cihatları döneminde toplum-bilimsel eserlerin sayfaları cemaatlerin ölüm ilanları ile doluydu. Ancak artık bu alanda kendi tikelliklerini insani evrensellik olarak sunmaya çalışan güçlerin sesi az çıkıyor ve doğal olarak da artık bitmiş düşler pek anlatılmıyor. Bunların yerini alan yeni güçler evrensellik dilini konuşmuyor. Tam tersine, bir insan topluluğunu ötekinden ayıran şeylere vurgu yapıyor. Saldırmaktan çok savunmayla ilgilenen bu güçler, insani biçimlerin çoğulluğunun süreceğini zaten kabul ediyorlar. Onlara göre bu, artık üzülecek fakat geçici bir noksanlık değil, insan varoluşunun daimi bir özelliğidir. Ve tabii toplumsal düşünce derhal ve lütfen ağız değiştiriyor.

"Doğal" sayılan bir cemaatin bireyin hayatından üstün olduğu argümanı şunları söylüyor: Biz hepimiz belli bir gelenek ve dilin içine doğuyoruz. Ve kendi kendimize düşünmeden önce ne düşünüleceğine, biz bakmaya başlamadan ne görüleceğine, konuşmayı öğrenmeden ne diyeceğimize, şeylerin değerini ölçmeye başlamadan önce neyi önemli sayacağımıza ve önümüzdeki seçenekler üzerinde kafa yormaya başlamadan önce nasıl davranacağımıza bu gelenek ve dil karar veriyor. Dolayısıyla da ne/kim olduğumuzu bilmek, kendimizi anlamak için bu geleneği iyice kavramalı ve bilinçli olarak benimsemeliyiz. Ve kendimiz olmamız için ve kimliğimizi sağlam ve yıkılmaz kılmamız için bu geleneği bütün kalbimizle

desteklemeliyiz. Bu geleneğe tam bağlılık göstermeliyiz ve pek çok bağlılığın çatıştığı bu toplumda bu bağlılıklar arasında seçim yapmak zorunda kaldığımız zaman bu geleneğin taleplerine tartışmasız öncelik vermeliyiz.

Aslında bu argüman, şeylerin gerçek düzenini tersine çeviriyor. Gelenekler kendi başlarına ve bizim düşündüklerimiz ve yaptıklarımızdan bağımsız olarak "var olmazlar". Biz kendi bağlılığımızla, seçici belleğimiz ve seçici görüşümüzle, bunların tanımladıkları "gibi" davranarak bunları her gün yeniden yaratırız. "Ezeli" oldukları söylenen bu cemaatler *koyutlanan* varlıklardır ve bunların "gerçek" olması demek, birçok insanın hep birlikte bu koyutlamayı izlemesi demektir. İşte cemaati bir "gerçeklik" yapmanın, büyük toplumu, birbirlerine kuşku ile bakan ve birbirleri ile aralarına mesafe koyan anklavlara bölmenin yolu zaten öncelikli ve bölünmez bağlılığımızı "aidiyet cemaati"ne verme çağrısı ve kendimizi öncelikle cemaat üyesi sayma talebinden geçiyor. Ve bu cemaatler –ulus-devletin zorlayıcı ve eğitimsel kurumlarına siperlenen modern ulusların tersine– kendi bireysel bağlılıklarımızı kopyalama ve yenilemeden başka pek fazla dayanağa sahip olmadığından dolayı da, var olmak için olağanüstü yoğun bir duygusal bağlılık ve keskin, tiz, şamatalı ve gösterişli bir iman ilanı gerektiriyor. Ve tehlikelerin en ölümcülünü isteksizlik, yarı-bağlılık ve kararsızlık olarak görüyor.

Nitekim de "cemaat anlatısı" ile bunun anlattığı şeylerin gerçek durumu arasındaki çelişki ortaya çıkıyor. Cemaatin siren-şarkısı, birlikteliğin sıcaklığı, karşılıklı anlayış ve sevgi hakkındadır; yani, rekabet ve sürekli belirsizlikteki soğuk, katı ve yalnız yaşamdan uzak olma. Cemaat kendi reklamını, düşman ve tehlikeli bir kentin ortasındaki sıcak ve güvenli bir ev/yuva imgesi ile yapıyor: Sürekli olarak, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, siperli ve elektronik olarak korunan bir ev ile silahlı yabancıların doldurduğu bir cadde, sadece "yakın gözetim" altında güvenli olabilen metruk bir alan arasındaki keskin ayrılık imgesine başvuruyor. Cemaat insanları ayartmak için korkusuzluk ve *chez soi*'nın (kendi evinde, kendi yurdunda) dinginliği vaatlerini kullanıyor. Ancak burada da gerçeklik bunun tamamen tersidir. Temellerin hassaslığı göz önüne alındığında

cemaat, davaya tamamen ve militanca bağlanmaktan başka hiçbir şeyi tam olarak gerçekleştiremez. Bu görevi kendi kendilerine veren cemaat bekçileri gece-gündüz gerçek ya da farazi hainler, dönekler ya da tam bağlanamayan, gönülsüz ve kararsız insanlar arar. [Burada] bağımsızlık onaylanmıyor, muhalefetin peşi bırakılmıyor ve sadakatsizlik cezalandırılıyor. Hedef sürünün ağılda kalması için sürekli baskı yapılıyor ve aidiyetin sıcaklığı özgürlüksüzlüğün karşılığı olarak sunuluyor.

Bütün bunların genel sonucu olarak da artık bildik hale gelen başka bir eğilim ortaya çıkıyor ve bireyin ahlâki sorumluluğuna el konuyor. Bugün artık ahlâki yükümlülüklerin sınırını çizen, iyiyi kötüden ayıran ve ahlâki davranışın tanımını dayatan şey cemaat ya da bunun saflığını gözeten bekçilerdir. Bunların ahlâk yasalarının birinci maddesi "biz" ve "onlar" arasındaki ayrımı korumaktır; ahlâki standartların yayılmasından çok –biri "bizler" için öteki de "onlar" için olmak üzere– *çifte* standartların (Fransızların deyişiyle *deux poids, deux mesures*) (iki ağırlık, iki ölçü) yerleştirilmesidir. Evet doğru, cemaatin koyutlanması –özelleştirilmiş bireylerden oluşan gayri şahsileştirilmiş dünyanın tersine– ne ahlâki kayıtsızlığı yayıyor ve ne de buna katlanıyor. Fakat *ahlâki benlikler* de yetiştirmiyor. Ahlâki sorumluluğun acılarının yerine disiplin ve itaatin kesinliğini ikame ediyor. Tekrar tekrar gördüğümüz gibi, disipline edilen benliklerin ahlâki olması asla garanti değildir. Halbuki itaatkâr benlikler, cemaatlerin kendi aralarındaki hiç bitmeyen (ve umutsuz) aşındırma savaşı ve sınır çatışmaları ile muhalefetin acımasızca bastırılmasının yaşandığı gaddar ve düşüncesiz insaniyetsizliğin hizmetinde kolayca kullanılabiliyor (ve kullanılıyor).

Umut ve umutsuzluk arasında

Ahlâk umudunun kaynakları için çıktığımız arayışta çok yol aldık; fakat hâlâ elimiz bomboş. Bu arayışta kazandığımız tek şey bu kaynakların nerelerde bulunmayacağını öğrenmek oldu. Bürokrasi ve iş dünyası hiçbir zaman etiğin mabedi ve ahlâk okulu olarak ün yapmadı. Ancak bunların insanların ahlâki iskeletlerine verdikleri

zararı tazmin etmesi düşünülen varlıklardan da pek bir şey beklenemez. Yeniden aileye mi dönülecek? Özelleştirme ve serbestleştirme süreçleri aile hayatının derinliklerine dek ulaşıyor. Hatta, çocuklarının yanlış davranışları için anne-babaların cezalandırılmasını savunanların istediği gibi, anne-babalardan gönüllü polisler yaratmak da bu dalgayı pek durduramayacaktır. Peki cemaat bağlarına mı? Burada ahlâki sorumluluklar canlandırılmaktan çok derin dondurucuya konacaktır. Aydınlanma'nın etik ve insani bir toplum için yasalar çıkaracağı vaadinin ardından iki yüzyıldan daha fazla bir süre geçti ve biz –hiçbirimiz– yaşamı daha ahlâki kılma mücadelesinde başvuracağımız kaynaklar olarak kendi bireysel vicdanımız ve sorumluluk duygumuzdan başka bir şeye sahip değiliz. Ancak öyle görünüyor ki, dev güçlerin yaptığı gayri kutsal ittifak bu kaynağı da kurutuyor.

Bu, yalnızca ahlâk felsefecileri ve vaizlerinin meselesi değildir. Bunlar ne denli endişeli olurlarsa olsunlar, bunların endişelerinin herkes tarafından paylaşılmasını gerektiren bütün gerekçeler mevcut. Büyük Alman-Amerikan etik felsefecisi Hans Jonas, bugün karşı karşıya kaldığımız ikilemi keskin bir dille ifade ediyor: "Bizi, bugün normlar tarafından düzenlenmesi gereken güçlere sahip kılan hareket... normların çıkarsanabileceği temelleri –kendi varlığının vazgeçilmez bir parçası olarak– aşındıran hareketin aynısıdır... Bugün biz, kadiri mutlaklığın boşlukla, en büyük kapasitenin de en az bilgiyle eşleştiği nihilizmin çıplaklığında üşüyoruz."

Gerçekten de dev risklerle karşı karşıyayız. Son on yılda yayınlanan en etkin kitaplardan biri Ulrich Beck'in *Risk Toplumu*'ydu (*Society of Risk*). Beck'in bugün artık çoklarınca onaylanan mesajı şuydu: Toplumumuz gittikçe bir risk üretme, risk gözetleme ve risk yönetme toplumu haline geliyor. Artık "ileriye" gitmekten çok, dünkü hareketlerimizin yarattığı enkazı temizliyor ve bu enkazın altından çıkmaya çalışıyoruz. Riskler –her ne kadar beklenmedik olsa ve çoğu zaman kestirilmesi ya da hesap edilmesi imkânsız olsa da– kendi ürünümüzdür. Bundan dolayı ne yaparsak yapalım elimizdeki iş üzerinde yoğunlaşıyoruz (gerçekten de bilim ve teknolojinin şaşırtıcı başarılarının sırrı bu odaklanma yetisidir); ancak bu

işi yapmak için doğa ve toplum dengesinde yarattığımız değişiklikler çok geniş yankı buluyor ve bunların uzaktaki etkileri yeni tehlikeler, yeni sorunlar ve dolayısıyla da yeni işler olarak geri dönüyor.

Ancak zaten huzur bozucu olan bu durumu felakete yaklaştıran şey, bilmeden körüklediğimiz değişikliklerin çapının çok büyük olması ve her an risklerin tamamen denetimden çıktığı ve onarılmaz yaralar açtığı bölgeye geçebilir olmamızdır. Bugün biz kirlenmenin yol açtığı iklim değişikliğinin ya da her geçen gün biraz daha uzmanlık gerektiren gübre ve haşere ilaçlarının yarattığı toprak ve su kaynaklarının tükenmesinin tehlikelerini hesaplamaya başlıyoruz. Bugüne dek çok önemli bir noktaya ulaşmamış olsa da, gıda sanayiinin "rasyonalizasyonu" ve "maliyet etkinliğini" artırma eğiliminin doğurduğu sağlık risklerini hesaplıyoruz. Fakat acaba doğaya –her birinin, hiç kuşkusuz, özel ve yeri doldurulamaz kullanım değerleri olan– yapay olarak yaratılan virüsler yaymaktan ya da nihai hedefi insan neslinin ısmarlanacağı makineler yaratmak olan ve gün geçtikçe dallanıp budaklanan genetik mühendisliğinden doğan tehlikeleri ciddi biçimde düşünmeye başladık mı?

Çoğu zaman bu riskleri çok iyi bilsek de bu bilgi pek işimize yaramıyor; çünkü bizi her geçen gün biraz daha riskli bölgenin derinliklerine iten güçler çok ezicidir. Örneğin çatışma merkezli dünyamızın sürekli biçimde daha rafine ve direnilmesi daha zor silahlarla doldurulmasını ya da aklımıza geldikçe ağlayıp sızladığımız tıkanık yollara ve berbat trafiğe her yıl yüz binlerce yeni aracın eklenmesini düşünün. Dolayısıyla da, korkunç riskler yaratan becerilerimizin aynı zamanda da bizleri bunlar üzerine düşünecek –bırakın bunların yarattığı zararı sınırlandırmayı– kadar akıllı kıldığı şeklinde bir teselli de pek mümkün değil. Düşünme kabiliyeti kolaylıkla hareket kabiliyetine dönüşmüyor.

Zihin yeterince kavrayıcı ve sağduyulu olsa bile *irade* sürekli ihtiyaç yaratabilir; ve irade olsa bile *eller* kısa kalabilir. Yerel bazda kendi iyileştirmelerimizi (ya da eskinin beceriksizliklerinin açtığı yaraları kapatacak ilaçlarımızı) yapıyoruz; fakat bunların etkileri varlığından bile pek haberdar olmadığımız dünyanın en ücra köşelerine dek uzanıyor. Biz, bugün hissettiğimiz rahatsızlıklarla mü-

cadele için, burada ve şimdi harekete geçiyoruz ve hareketlerimizin uzun vadeli etkilerini –bırakın test etmeyi– düşünmeye bile vakit bulamadan hareket ediyoruz. Fakat acaba sırası geldiğinde bu öteki köprüyü de geçebilecek miyiz? Ve bu köprü nasıl bir köprü olacaktır? Bilim adamları ve girişimcilerin marifetleri sayesinde birbiri ardınca mutluluk düşlerimize giren şu yeni harika ilaçları düşünün. Bunların "yan etkileri" –bazen çok kısa bir zaman için bazen de temkinli olarak uzunca bir süre için– test ediliyor. Son yirmi yılı aşkın bir süredir milyonlarca kadın doğum kontrol hapı kullanıyor; dolayısıyla bu süre içinde ortaya çıkan riskleri bildiğimizi söyleyebiliriz. Fakat acaba birkaç nesil kadının daha bu hapları kullanacağı yüz yıldan sonra insan dünyasının nasıl olacağını gerçekten biliyor muyuz? Ve bunu bilmenin bir yolu var mı? Ya da yapay döllenmenin ve *in vitro* doğum kontrolünün birkaç nesil sonraki *toplumsal* etkilerini biliyor muyuz?

Bunlar ciddi sorular. Daha önce hiç sorma gereği duymadığımız türden sorular. Öyle görünüyor ki bugün bizim tamamen yeni bir etiğe ihtiyacımız var. Bu, üzerinde hareket ettiğimiz ve hatta bilmediğimiz ve bilmek de istemediğimiz zamanlarda bile üzerinde hareket ettiğimiz dev uzam-ve-zaman mesafesinin ölçüsüne göre yapılmış bir etik olmalıdır. Böyle bir etiğin "ilk yükümlülüğü", yeniden Jonas'a kulak vermek gerekirse, "teknolojik girişimin uzun vadeli etkilerini gözümüzün önüne getirmek"tir. Böyle bir etik, diyor Jonas, "korkunun bulgubilimi" ve "belirsizlik ilkesi" tarafından yönlendirilmelidir: Eğer pesimistlerle optimistlerin argümanları birbirini dengeliyorsa o zaman "felaket kehaneti saadet kehanetinden daha fazla önemsenecektir". Jonas, Kant'ın kategorik buyruğunun çağa uyarlanmış versiyonu (her ne kadar –kendisinin de hemen kabul ettiği gibi– mantıksal olarak aşikârlıktan çok uzak olsa da) ile bağlıyor: "Hareketinizin sonuçları gerçek insan hayatının idamesiyle uyuşacak biçimde hareket edin." *Kuşkuluysanız* –diyor Jonas– *yapmayın*. Riskleri kaçınılmazdan öteye taşımayın ve, eğer yanılacaksanız, temkinli olmakla yanılın.

Jonas'ın, bizim umutsuzca ihtiyacımız olduğunu düşündüğü etik öz-sınırlama imkânsız bir şeydir. "Korkunun bulgubilimi"ni iz-

lemenin, çağdaş yaşamın neredeyse bütün öteki yönlerinin; piyasa rekabetinin, teritoryal olan ve olmayan birim ve gruplar arasında ilan edilmeden sürdürülen yeniden dağıtım savaşının, tekno-bilimin kendi kendisini güdüleyen ve besleyen eğilimlerinin, yaşam sürecini ve kolektif yaşamı "çözülecek" olan bir "sorunlar" zinciri olarak anlamamızın ve sorunlara getirilen çözümlerin her geçen gün biraz daha uzmanlık ve teknik gerektiren çözümler oluşuna bağımlılığımızın dayattığı baskılara direnmek, bunlardan kurtulmak ve bunlara meydan okumaktan aşağı bir anlamı olmayacaktır. Bütün bu "öteki yönler"in arkasında, neredeyse "doğal güçler"in denetlenemezliğine sahip etkiler yaratan güçlü ve çok sağlam kurumlar bulunuyor. Öte yandan bu yeni etik buyruğun arkasında ise sadece şu dağınık duygu bulunuyor: Daha fazla bu şekilde gidecek olursak önü alınamaz ve şimdiye dek görülmedik büyüklükte tehlikelerin kucağına düşeceğiz. Ancak bu duygunun demir atacağı kurumsal bir barınak bulması gerekiyor. Jonas'ın sözünü ettiği tipten ilkeleri bırakın zafere ulaştırabilecek güçleri bunları parola edinecek güçlerin bile nerede olduğu açık olmaktan çok uzaktır.

Yeni siyaset arayışındaki yeni etik

İçinde yaşadığımız insani durumun en vakıf gözlemcilerinden ve en ciddi yargıçlarından biri olan Hannah Arendt "siyasal alanın boşluğu" üzerine bol ve ikna edici şeyler yazdı. Söylediği şey şuydu: Bugün artık siyasal alanda, kolektif yaşam biçimlerimize anlamlı ve etkin müdahaleler yapabilecek bölgeler bulunmuyor. Kısmi, parçalı, ödev-yönelimli, zamanla sınırlı müdahaleler ise bol bol yapılıyor. Fakat bunlar genellikle anlamlı herhangi bir bütün oluşturmuyor. Tıpkı başka her şey gibi bunlar da parçalı ve süreksizdir ve genellikle birbiriyle çatışıyor. Ve hiç kimse bu tür çatışmaların muhtemel sonucunu kestiremez. Yapılan bu insani müdahaleler geçirgen olmayan ve mat toplumsal sistemin karmaşasında tökezliyor ve daha sonra da kasıtlı insani hareketlerden çok doğal felaketlere benzeyen bir biçimde ortaya çıkıyor. Öte yandan, bizim bugün karşı karşıya kaldığımız seçimlerin doğasından dolayı, özel girişimler

ve serbestleştirilmiş müdahalelerin bunu yapamayacağı açıktır. Çünkü bunlar asla çözüm değil, olsa olsa sorunun bir parçasıdır. Bu durumda eşgüdümlü ve uyumlu bir hareket gerekiyor. Ve işte bu hareketin adı siyasettir. Bu yeni çağ için elzem olan yeni bir etiğin teşvikine sadece *siyasal* bir sorun ve ödev olarak bakılabilir.

Ancak siyasetin birçok yüzü var. Siyaset bilimcilerin bütün çabalarına rağmen siyaset hâlâ "çok tartışmalı bir kavram"dır. Günlük hükümet uygulamalarının da sayesinde herhalde bu konudaki en yaygın kanaat, siyasetin yasa ve düzenlemeler yapmak ve bozmakla ilgili olduğudur. Burada seçmenlerin işi, bu sürecin sonuçlarını izlemek, sonuçlardan hoşnut kalırlarsa yasamacıları yeniden seçmek ve hoşnut kalmazlarsa da kendilerini seçtirmeye çalışmaktır. Bu bakışa göre seçmenler (ki siyaset alanının uzmanı olmayanlar tabloya *sadece* seçmenler olarak katılıyor) tıpkı mantıklı tüketiciler gibi hareket ediyor. Pratik anlamda bunlar "siyasal hizmetlerin tüketicileri"dir. Eğer siyaseti böyle kabul edersek bu durumda yeni etik (ya da bu bağlamda herhangi başka bir etik) siyasal olarak yalnızca yeni yasalar çıkarmakla –belirli davranışları suç olarak tanımlamakla, bazı başka davranışları bunlardan daha ciddi cezalandırmakla ya da öteki davranışları da çekici ödüllerle özendirmekle– desteklenebilir.

Yasama, istenen bir davranışı yaptırabilir de yaptıramayabilir de. Ancak yasamanın (yasal itaatten farklı olarak) ahlâki sorumluluğu (ki bu, aranan etiğin kök salabileceği tek topraktır) desteklemesi olacak şey değildir. En önemlisi de, ivedi ve kısa ömürlü seçim hesapları gütmekten çok uzun vadeli etik buyrukları izleyen bir yasama çabasının olması ise daha zordur.

Ülkemizin yönetilme biçimiyle yaşam biçimlerimiz arasında belli bir rezonans, belli bir ortak-yaşarlık vardır. Her ikisi de –hem yönetimin hareketi hem de yaşama faaliyeti– dilimlere, çoğunlukla kâğıt kalınlığındaki dilimlere bölünüyor. Her ikisi de, genellikle habersizce ve bilinen bir nedene dayanmadan ortaya çıkan zincirleme olaylardan oluşan bir koleksiyon ya da ardıllamadır. Her ikisinde de olan her şey rastgele/plansız oluyor ve bir sonraki olaya kadar yaşayabiliyor. Olaylar sanki yokluktan geliyor ve sonraki olaylara

yer açmak için hızla unutulanlar dünyasına katılıyor. Ve bunların hiçbiri arkalarında önemli bir iz bırakmıyor.

Bugünlerde hükümet faaliyetlerinin de, tıpkı yaşam faaliyetlerimizin çoğu gibi, *parçalı*, *epizodik* ve *sonuçsalsız* olma eğilimi taşıdığını söyleyebiliriz. Siyaset bir olaylar koleksiyonu haline geldi; bu koleksiyondaki bir olayın öteki olaylarla bağlantısı bulunmuyor ve her olay temelde dünkü olayların etkisini silmek için kamu dikkatine giriyor. Bugünün zaferi demek dün kutlanan eylemlerin bıraktığı karmaşayı silmek demektir. Bir olay oluyor ve önündeki her şeyi süpürüp gidiyor. Bir anda patlayarak kamusal dikkati çeken her skandal ve anlamsızlığın, önceki skandal ve anlamsızlıkları belleklerden silme gibi sağaltıcı bir etkisi oluyor. (Irak-gate, kamu emeklilerinin soyulmasını unutmamıza yardım ediyor; yakıta getirilen KDV, hastanelerin önünde gittikçe uzayan kuyrukların bıraktığı çirkin lekeyi siliyor; televizyonda yayınlanan bir parti liderliği yarışı yeni vergi tasarısını unutturuyor ve bazı politikacıların özel yaşamlarındaki ahlâksız ayrıntılar kamu dikkatini tamamen kendisine çekiyor.) Taahhütlerin hepsi bir sonraki taahhüde kadar yaşıyor ve ebedi haklar ebediliğin kendisi kadar ölümlü hale geliyor.

Böyle bir siyaset anlayışını uygulayan ve yayan bir hükümet, öznelerinin böyle, gözleri sürekli sağa sola kayar ve dikkatleri dağınık halde bulunmasından hoşlandığı gibi, zaman zaman şanlı mirası ve kadim aile değerlerini lirik bir biçimde cilalamaktan da geri durmaz. Kendi hayatlarını sonuçsal olmayan ve unutulabilir vaka koleksiyonları olarak yaşayan vatandaşlar, politikaları sonuçsal olmayan (ve unutulması tercih edilen) parçalar dizisini andıran hükümetin canına minnettir. Epizodik yaşam böyle bir politikayla ve bunun doğurduğu dünya görüşü ile çok iyi bir uyum içindedir. Böyle bir hükümet böyle vatandaşları hiçbir şeye değişmeyecek ve bunların böyle kalmaları –ya da, daha doğrusu, kendi yardımı ve kararlı işbirliği ile böyle olmaları yolunda yapılan baskının sürmesi– için her şeyi yapacaktır.

Sonuçta böyle bir yönetim, hiçbir şeyin kalıcı ve güvenilir, öngörülebilir ve bel bağlanabilir algılanmaması için her şeyi serbestleştiren; kararların alındığı yerleri, bu kararlardan etkilenenlerin ar-

tık bunları kararlar olarak değil de yalnızca "kör talih" olarak gördükleri yerlere taşıyan; piyasa güçleri oyununu yaşam kalıbına, oyun olarak yaşanan bir yaşam kalıbına dönüştürmek isteyen; "elini iyi oyna" ilkesini terbiyenin birinci kuralı olarak yayan; vatandaşı, teori ve uygulamada, bir alışveriş merkezi olarak tasarlanan toplumun hoşnut bir tüketicisi olarak yeniden tanımlayan ve vatandaşlarının hem dünyaya hem de birbirlerine duydukları güveni zayıflatan bir yönetimdir.

Ancak böyle bir yönetim aynı zamanda da alışveriş merkezlerindeki aylak aylak gezenlerin yaşam biçimini mutlu insanın ve iyi yaşamın kusursuz örneği olarak yücelten ve dolayısıyla da bazı vatandaşlarını –hastaları, işsizleri, mesleği olmayanları, ırk açısından karşı olunanları, dul anneleri– alışveriş merkezlerine pek sık uğrayıp aylaklık yapamadıklarından dolayı noksan tüketiciler oldukla-rından dolayı ilerlemeye uygunsuz, beceriksiz ve natamam olarak diskalifiye eden bir yönetimdir. Bu, alışveriş merkezlerinde "aylak aylak dolanma lüksüne sahip olanlar"ın epizodik yaşamları adına, bu lükse sahip olanlarla olmayanlar arasına daha kalın bir hat çizen ve daha derin bir hendek açan bir yönetimdir. Bu, yönettiği toplumu, hoşnut tüketiciler olarak tanımlanan vatandaşlar ve noksan vatandaşlar olarak tanımlanan noksan tüketiciler halinde ikiye bölen bir yönetimdir. Ve bu yönetim, ikincilerin acıklı halini birincileri hallerine şükretmeleri için ve birincilerin parlak durumlarını ise ikincilerin kaderlerine küserek itaat etmeleri için kullanan bir yönetimdir. Ne var ki...

Bu epizodik hokkabazlığın egemen olduğu yaşam katıksız bir mutluluk değildir. Hatta bundan çok uzaktır. Bize, tekrar tekrar, "iş yaratmak" için yoksulların yaşamını daha da kötüleştirmek gerektiği –yani, işsizleri işe zorlamak için daha da yoksullaştırılmaları gerektiği– söylenir. Bu, en iyi haliyle yarı-doğru bir yargıdır. Doğrunun öbür yarısı ise şudur: Tam tüketicilerin kendi tüketim yaşamlarından hoşnutluklarını sürdürmeleri için noksan tüketicileri daha da sefilleştirmek gerekiyor. Çünkü mutluluğun böyle bir yaşamın her yanına sızdığı inancı öyle "herkesin görmesi gereken bariz" bir hakikat değildir; tıpkı tükettikçe mutlu olunacağı düşüncesi gibi.

Belirsizliği, güvensizliği, yalnızlığı ne yapacaksınız? Umudun değil de korkunun meskeni olan geleceğe ne diyeceksiniz? Hiçbir şeyin güven içinde birbirine eklenmemesine, hiçbir şeyden emin olunamamasına, hiçkimsenin kendinden emin biçimde "İşte geldim", "İşimi layıkıyla yaptım" ve "Nezih bir hayat yaşadım" diyememesine ne diyeceksiniz? Her tarafın sadece korku ve dikkatle izlenen bir cangıl olarak görülmesine, her yabancının içinde sadece bir canavarın görülmesine, hırsızlığa karşı sıkı sıkıya korunan evler şeklindeki özel hapishanelere ne diyeceksiniz? Ve acaba kişinin hayatını, üstünlük iddiasındaki insanlar arasında üstünlük iddiasında bulunarak geçirmesi gerçekten hoş bir durum mudur? Acaba size bir seçenek sunulsa gerçekten böyle bir hayat yaşamak ister misiniz? Georges Balandier, en son kitabında (*Le Dédale*) çağdaş yaşamdan alınacak dersleri ve bu yaşamın gelecekte alabileceği durumu özetlerken bariz olması gereken (ama bariz olmayan) bir şey söylüyordu: "Bu bireyselcilik seçilerek değil kazara ortaya çıkıyor."

Hayat böyle olmak zorunda değildir. İçinde birlikte yaşadığımız uzam pekâlâ –uzlaşmayla– yapılandırılabilir. Her birimizin yaşamı için hayati olan birçok şeyin (ulaşım, okullar, hastaneler, medya) *paylaşıldığı* öyle bir uzamda, bizler birbirimizi hem bireysel hem de kolektif mutluluğumuzun önündeki engeller olarak değil de bu mutluluğun koşulları olarak görebiliriz. Parçalanmış ve süreksiz hayat nasıl ahlâki itkilerin zayıflamasını besliyorsa, sürekli ve çok yönlü ilişkilerden oluşan ortak bir yaşam da ahlâki sorumlulukları yeniden canlandıracak ve –bugün artık gerçekten ortak hale gelen– işlerin yönetimi ödevine omuz verme dürtüsünü uyandıracaktır. Epizodik yaşam ve kriz yönetimine indirgenen siyaset nasıl siyasetten kaçışı körüklüyorsa, sorumlulukların paylaşılması da vatandaşların yitirdikleri ya da duyurmaktan vazgeçtikleri sesleri yeniden çıkarmalarına yardım edecektir. Steven Connor'ın işaret ettiği gibi, "insanlığımızın olanaklarının farkına varmamız ancak 'biz'in mutlak tehlikeye düşmesiyle gerçekleşiyor".

Çağdaş insanlık çok sesli olarak konuşuyor ve biz bunun uzun bir süre daha böyle süreceğini biliyoruz. Bugünkü temel sorunumuz, bu çok sesliliğe nasıl armoni kazandırılacağı ve bunun kakofoniye dönüşmesinin nasıl önleneceğidir. Armoni tektiplilik değildir; her biri kendi farklı kimliğini sürdüren ve bunlardan çıkan melodiyi bu kimlik vasıtasıyla ve bu kimlik sayesinde yaşatan farklı motiflerin sürekli etkileşimidir.

Hannah Arendt, bu etkileşim kapasitesinin –karşılıklı eşitler olarak birbirimizle karşılaştığımız ve farklılığımızı tanıdığımız ve bu farklılığın korunmasının tam da karşılaşmamızın amacı olarak üzerine titrediğimiz yer olan– *polis*'in niteliği olduğunu düşünüyordu... Bu nasıl başarılabilir? (*Biz* bunu nasıl başarabiliriz?) *Seçkinlik iddiası olmayan*, öteki kimliklerle bir arada yaşamayı reddetmeyen *farklı kimlikler yoluyla*. Bu ise, bir kimliğin kendi üstünlük iddiası adına öteki kimlikleri bastırma eğilimini bırakmasını ve –tam tersine– içinde kendi eşsizliğinin de serpilebildiği farklılığı yaşatan şeyin tam da bu öteki kimliklerin korunması olduğunu kabul etmesini gerektiriyor.

John Rawls çok etkileyici bir kitap olan *Adalet Teorisi*'nde (*Theory of Justice*), farklılık ve birlik arasındaki armoniyi yakalayabilen varsayımları ortaya koyan "örtüşen konsensüs" modelini öneriyordu. Richard J. Mouw ve Sander Griffionen, Rawls'un önerilerini şöyle özetliyor:

> Buradaki asıl sav şudur: İnsanlar kamusal alana her ne kadar çok farklı metafizik-dinsel-ahlâki çıkış noktalarından gelseler de burada buluştuklarında, adil bir düzenlemenin nasıl olacağı konusunda aynı sezgisel düşüncelerle hareket etmekte anlaşabilirler. Hukukun üstünlüğü, vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, fırsat eşitliği, maddi kaynakların bütün vatandaşlara adilce dağıtılması... gibi konularda bir konsensüse varabilirler.

"Yapa*bilirler*". Fakat buradaki asıl soru şudur: Yaparlar mı? Ve yapacaklar mı? Eskiden *polis*'in kamusal alanlarında toplanan vatan-

daşlar genellikle bunu pekâlâ yapıyorlardı. Ancak bu insanlar bu alanda, sorumluluğunu kendilerinin ve sadece kendilerinin üstlendikleri kamusal sorunları tartışmaya açmak amacıyla toplanıyorlardı: Eğer bu işi kendileri yapmayacak olursa bu iş başka hiçbir yerde yapılmayacaktı... Nasıl bir "örtüşen konsensüs" olursa olsun bu, bu insanların ortak başarısıydı, aldıkları ödül değildi. Ve ne zaman toplansalar, konuşsalar ve tartışsalar bu konsensüse ulaşıyorlardı. Jeffrey Weeks'in yerinde deyişiyle "insanlık gerçekleştirilecek bir öz değil, en geniş anlamıyla insanlığımızı oluşturan çeşitli bireysel projelerin ve farklılıkların eklemlenmesi yoluyla geliştirilecek pragmatik bir inşaat ve bir perspektiftir".

Albert Hirschman'a göre, insanlar kendilerini iki biçimde ilgilendiren şeyleri etkileyebilir: *seslendirme* ya da *kaçış* yoluyla. (Hirschman'ın, insanların *tüketici* kimlikleriyle yaptıkları hareketleri model olarak alması rastlantı değildir.) Burada "seslendirme" yapılan şeylerdeki ve bunların yapılış biçimlerindeki değişim talebini temsil ederken, "kaçış" kişinin hoşlanmadığı şeylere tamamen sırtını dönmesini ve tatmin için başka yerlere gidişini temsil ediyor. Açıkça söylemek gerekirse, "seslendirme" ile "kaçış" arasındaki fark, angajman ile angaje olmama arasındaki, sorumluluk ile kayıtsızlık arasındaki ve siyasal hareket ile apolitiklik arasındaki farktır. Şunu söyleyebiliriz: Eğer içinde bulunduğumuz mevcut durum insanların seslerini duyurmalarını gerektiriyorsa, siyasal kurumlarımız ve "vatandaşlık" düşüncesinin desteklediği, lehinde çalıştığı şey kaçıştır...

Gerçekten de, tatmin olan bir tüketici olarak vatandaşlık anlayışı tam da bununla ilgilidir. Kararları bildiğiniz kişilere bırakın; onlar sizin iyiliğinizi gözetecektir. Size gelince, evinize yakın şeylerle ilgilenin: *Aile değerlerini* koruyun. Halbuki biz şunu görüyoruz: İnsani kaygıların mevcut özelleştirilmesi ve serbestleştirilmesinin ahlâki dirilişe verdiği ve vermeye devam ettiği en feci somut zararlar, tam da kişinin evinin dört duvarı arasına (hemen ardından da kendi odasına) çekilmesinin, aile yaşamı (ya da aslında bireysel yaşam) ile kamusal yaşam, özel ile kamusal, biyografi ile tarih arasındaki girift fakat yakın bağların gözden kaybolmasının ve ikincile-

rin birincileri ne denli belirlediğinin unutulmasının sonucudur. İyice incelendiğinde ilaç olarak sunulan şeyin aslında hastalığın kendisi olduğu kuşkusu uyanıyor.

Öteki insanların umutlarının yeterince sağlam temellere sahip olmadığını ve çözümlerinin de yeterince gerçekçi olmadığını göstermek çok kolaydır. Ümitvar olmak için kendi gerekçelerini sunmak ve benzer değişikliklerden etkilenmeyecek çözümler önermek ise çok daha zordur. Bunun nedeni imgelem ya da iyi niyetten yoksunluk değildir. Bunun nedeni, mevcut insani durumun kendisinin müphemlikle dolu olması ve her türlü teşhisin aynı anda iki zıt istikamete –uyumları asla kesin olmayan gelişmelere– işaret etmesidir. Özetlemek gerekirse: Özel ve kamusal yaşamın etik güdülerden ve ahlâki değerlendirmelerden temizlenmesi yönündeki mevcut baskılara karşı koyma şansı aynı anda hem *bireysel* ahlâki benlikler için daha fazla özerkliğe hem de *kolektif* sorumlulukların daha sıkıca paylaşılmasına bağlıdır. Ortodoks "devlet-birey" ikilemi bağlamında bu tamamen bir çelişkidir ve bu yoldaki çabalar akıntıya kürek çekmeye benziyor. Fakat eğer buraya kadarki tartışmamızdan bir sonuç çıkacaksa o da şu olacaktır: Sözü edilen çelişki bir yanılsamadır ve bu yanılsamanın hiçbir eleştiriye tabi tutulmadan çoklarınca kabul edilmesi de düzeltilmesi gereken eğilimlerin ve bunlara öykünen ortodoks düşüncenin bir ürünüdür.

Şunu gördük ki, kendiliğinden ahlâki itkilerin ve Öteki'ne yönelik bireysel sorumluluğun yerine ikame edilmesi düşünülen tamamen tasarlanmış ve denenmiş yapay yedekler iflas etti –ya da daha kötüsü– denetim ve egemenlik doğrultusundaki insani dürtünün gayri insani gaddarlık ve baskıya dönüşmesi tehlikesine karşı kullanılabilecek etik öz-koruma mekanizmalarını silahsızlandırdı. Max Frisch'in sözlerini şimdi artık daha bir inanarak tekrarlayabiliriz: Aklın yönetimindeki topluma yaptığımız uzun modern yürüyüşün sonunda –ortak varoluşumuz bağlamında– yeniden gündelik ahlâki seçimlerimizde bizi yönlendiren ahlâki anlayış ve ortak duygunun eski kaynaklarına döndük.

Böyle bir yönlendirmede herkesin kabul ettiği tartışmasız kod ve kurallara sahip değiliz. Seçimler gerçekten seçimdir ve bunun

anlamı şudur: Seçimlerin her biri bir ölçüde keyfidir ve bunların doğruluğu hakkındaki belirsizlik de muhtemelen seçimin yapılmasından sonra uzun bir süre kaybolmayacaktır. Bugün artık biz şunu anlıyoruz: Belirsizlik, kuralların öğrenilmesi, uzman önerisine uyulması ya da ötekiler ne yapıyorsa onun yapılmasıyla üstesinden gelinebilecek geçici bir sıkıntı değil, hayatın daimi bir koşuludur. Hatta şunu da söyleyebiliriz: Belirsizlik tam da ahlâki benliğin kök saldığı ve geliştiği topraktır. Ahlâki yaşam sürekli belirsizliğin olduğu bir yaşamdır. Ahlâki bir kişi olmak için, kişinin ortak sorumluluktan kaçılması yolundaki baskı ve ayartmalara dayanmasını sağlayacak büyük bir güç ve esneklik gerekiyor. Ahlâki sorumluluk *koşulsuz* ve ilke olarak *sınırsızdır*. Dolayısıyla da ahlâki kişileri şu özellikleriyle tanıyabiliriz: Bunlar ahlâki performanslarından asla memnun olmazlar ve daima *yeterince* ahlâki olmadıkları kıvrandırıcı kuşkusuyla yaşarlar.

Öte yandan, tıpkı *polis*'te olduğu gibi, üyelerini birbirleri için özen göstermeye (bu zor fakat zorunlu bir ödevdir) ve ortak işlerini kamusal yaşamın adalet ve basiret standartlarını gözetebilmesi yönünde yürütmeye yönlendiren bir toplumun ne disipline edilmiş vatandaşlara ne de toplumsal olarak sunulan hizmetlerin tatmin arayan tüketicilerine ihtiyacı vardır; bu toplumun gereksinimi, azimli ve bazen de dikkafalı fakat her zaman için sorumlu vatandaşlardır. Sorumlu olmak kurallara uymak demek değildir. Sorumlu olmak, çoğu zaman kişinin kuralları yok saymasını ya da kuralların haksız bulduğu biçimde davranmasını gerektirebilir. Vatandaşı, mevcut meydan okumalarla başa çıkabilecek kaynak ve düşünceye sahip bir insan topluluğunu mümkün kılan bir temele oturtacak tek şey böyle bir sorumluluktur.

Evet sadece mümkün kılan... Çünkü böyle bir topluluğun gerçekten inşa edileceği yönünde hiçbir garanti verilemez ve elimizde bunu garantili kılacak güvenilir hiçbir metot yoktur. Gerçekten de tek güven verici şey, bunu inşa eden insanların kendi bitmez çabalarıdır. Bu çabalara yardım edebilecek şey ise, özerk, ahlâki olarak kendi kendini idame ettiren ve yöneten (ve dolayısıyla da denetlenemeyen, idaresi güç ve aksi) vatandaş ile tam eğitilmiş, öz-düşün-

celi ve öz-doğrulayıcı bir siyasal topluluk arasındaki yakın ilintinin (çelişkinin değil!) farkına varılmasıdır. Bunlar ancak bir arada var olabilir; biri olmadan öteki düşünülemez.

ALINTI YAPILAN ESERLER

— Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1958)
— Neal Ascherson, "The British Problem", *Independent on Sunday*, 3 Nisan 1994
— Georges Balandier, *Le Dédale* (Paris, 1994)
— David Campbell ve Michael Dillon, *The Political Subject of Violence* (Manchester, 1993)
— John Dunn (der.), *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993* (Oxford, 1993)
— Max Frisch, *Sketchbook 1946-1949* (New York, 1977)
— Anthony Giddens, *The Tansformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge, 1992) [Mahremiyetin Dönüşümü-Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm, Anthony Giddens, Çev.: İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, 1994]
— Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago, 1994)
— Knud E. Logstrup, *The Ethical Demand* (Philadelphia, 1971)
— Richard J. Mouw ve Sander Griffioen, *Pluralism and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy* (Grand Rapids, 1993)
— Michael Schluter ve David Lee, *The R Factor* (Londra, 1993)
A Shestov Anthology (Atina, Ohio, 1970)
— Judith Squires (der.), *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* (Londra, 1993) [Steven Connor ve Jeffrey Weeks'in makaleleri]

Dizin

A
Adalet Teorisi 365
Adorno, Theodor 155, 302
akıl 27, 35, 77, 249, 259
aktör 12, 13, 79, 83, 84, 256, 257
Aly, Götz 258, 259, 260
Apel, Karl-Otto 82
Arendt, Hannah 81, 82, 104, 201, 213, 239, 257, 266, 284, 327, 335, 340, 360, 365
Ariés, Philippe 78
Arnold, Matthew 300
asal sahne 10, 19, 26, 91, 160
Ascherson, Neal 351
aşikâr birliktelik 67
Augustine, Aziz 114, 115

B
Bacon, Francis 300
Bailey, Joe 41
Bakhtin, Mikhail 95, 199
Balandier, Georges 310, 314, 364
Barth, Fredrik 278
Baudelaire, Charles 125
Baudrillard, Jean 138, 200, 251
Bauman, Zygmunt 151
Bech, Henning 127, 128, 176, 177, 179, 180, 184
Beck, Ulrich 40, 108, 194, 229, 235, 357
Béji, Hélé 189, 239
Béjin, André 159
Benda, Jules 292
Benjamin, Walter 125, 215, 278
Benoist, Jean-Marie 217
Bentham, Jeremy 145, 146
Biale, David 275
birliktelik 64, 68, 71, 72, 353
Bismarck, Otto Von 321
Blanchot 93, 96
Blanchot, Maurice 101, 102, 153
boşluk 25, 27
Bourdieu, Pierre 301
Breyer, Hiltrud 211
Bronte, Charlotte 176
Brugmans, Henri 329
Buber, Martin 88
büyü bozma 105

C-Ç
Cala, Alina 283
Carey, John 301
Carroll, Lewis 209
Castoriadis, Cornelius 25, 32, 43, 230, 231, 247, 250
Caygill, Howard 191, 197
cemaat 353, 354, 355, 356
Chalk 265
Chasseguet-Smirgel, Janine 119
Chorover, Stephan L. 225
Christie, Nils 267
Cioran, E.M. 29, 36, 40, 209, 274
Clark, Gregory 319
Clemenceau, Georges 290, 291
Cohen, Phil 180, 287
Cohn, Noman 283
Comte, August 218
Connor, Steven 16, 364
Craig, Edward 216
çift anlamlılık 42
çöl 115, 116, 117, 118, 120

D
Debray, Régis 290
Derrida 83
Descartes 208
dillendirilmemişlik 83, 84
Dostoyevski 30
Douglas, Mary 161
Dörner, Klaus 211, 212
Drucker, Peter 105
Dumont, Éduard 280
Dunn, John 350
Durkheim 68
Duruşma 153
duyum-koleksiyoncusu 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167

E
Elias, Norbert 198, 347, 348
Ellul, Jacques 218
Entelektüeller ve Kitleler 301
Erasmus 78
etik kod 14, 16, 60, 86, 98, 333, 338
ev 69, 70, 132, 133
evrensellik 38, 39, 45
Eyerman, Ron 312

F
Feher, Ferenc 209
Fein. Helen 264
fitness 156, 158, 161, 163, 204, 226
fixeofobi 161
flâneur 125, 178
Foucault, Michel 145, 147
Freud, Sigmund 48, 110, 119, 143
Friedman, Jonathan 183
Frisch, Max 97, 186, 201, 367
Fromm, Erich 177

G
Gegengifte 108
gelecek 94, 95, 96, 98
Gellner, Ernest 294, 325
Gerstenberger, Heide 203
Giddens, Anthony 123, 344
Gilman, Sander 225
gizlilik 78
Goffman 237
Gombrowicz, Witold 273
Göring, Hermann 253
Gözün Vicdanı 173
Griffionen, Sander 365
Guy, Constantin 125
güvensizlik deneyimi 241

H
Habermas, Jürgen 39, 205, 316
hacı 114, 117, 118, 119, 120
Hacıdan Turiste 206
Hall, Stuart 140
hapishane 102, 194
Haz İlkesinin Ötesinde 119
Hebdidge, Dick 175, 178
Hegel 191, 29
Heim, Susanne 258, 259, 260
Heller, Agnes 209
Helvétius 221
Herr, Lucien 291
Hesse, Hermann 102
Hilberg, Raoul 226
Hirschman, Albert 366
Hitler 258, 259, 261, 268, 285
Hobbes, Thomas 331
Hobsbawm, Eric 319, 321, 322, 326
Honneth, Axel 61
Horkheimer 155
Horkheimer, Max 33
Hornborg, Alf 171

I-İ
Imperium 262
ırkçılık 247, 261
için-olma 74, 75, 76, 84, 85, 87, 90, 95, 96, 98
ile-olma 73, 75, 80, 84
İngiliz Hasta 51
istasyon birlikteliği 65

J
Jabes, Edmond 116
Jamison, Andrew 312
Janassohn 265
Jaspers, Karl 110, 195
Jonas 359, 360
Jonas, Hans 229, 357

K
kabilecilik 242, 247
Kafka, Franz 101, 103, 153

Kant 77, 244, 359
kaos 24, 25, 26, 27, 30, 39, 42, 44, 50
Kapuscinski, Ryszard 262
karşılaşma 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 84, 87
katliam 239, 240, 253, 254, 264, 265
Katz, Jacob 280, 282
Kellner, Douglas 111, 112
kendiliğindenlik 78
kent yaşamı 169, 176, 179, 180, 181, 183, 174, 175
Kierkegaard 103
kimlik 111, 112, 113, 118, 121, 182, 244
Klemm, David E. 38
Kocka, Jürgen 320
koyutlanmış birliktelik 69
kötülük 258
Kristeva, Julia 328
kurallı birliktelik 80
küresellik 38, 39, 231

L
La Crise 347
Lane, Robert E. 48, 49
Lasch, Christopher 18, 121, 137
Law, John 187
Lee, David 170, 256, 346
Lenin 258
Lévinas, Emmanuel 80, 84, 86, 91, 94, 103, 197, 343
Lévi-Strauss, Claude 235, 236
Lofland, Lyn 171
Logstrup, Knud E. 79, 80, 83, 84, 86, 87, 92, 103, 330
Lotman, Youri 190
Lukacs, György 97
Lyotard, Jean-François 35, 44, 46, 89, 137, 138, 311, 312, 313

M
MacCannell, Dean 123, 184
Maffesoli, Michel 68, 245
mal-tedarikçisi 155, 164, 165, 166, 167
Mannheim, Karl 299, 300
McCartney 327
McLuhan, Marshall 342
medenilik 78
Mestroviç, Stjepan G. 139
meta-birliktelik 70
meta-çaba 153
Milgram, Stanley 255, 337
mobil birlikteliği 64
Modernlik ve Soykırım 284
modern "büyü bozma" 34, 35
modern seçkinler 57
modernlik 35, 38, 50, 51, 279
modernlik projesi, 45, 231
Modernlik ve Müphemlik 288
Moore, Barrington Jr. 61, 283
Mouw, Richard J. 365
Muchembled, Robert 292
Mulgan, Geoff 338, 339

N
Natanson, Maurice 299
neo-kabilecilik 208, 245, 269
Nietzsche, Friedrich 26, 29, 55, 56, 57, 68, 301

O-Ö
Offe, Claus 205
ofis-tipi birliktelik 67
Ondaatje, Michael 51
Orwell 339
Ozick, Cynthia 258
ölüm 143, 221, 222, 223
Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri 52
Öteki 10, 11, 45, 74, 85, 87, 88, 92, 94, 95, 96, 97, 136, 247, 89, 90, 91, 343, 344
özerklik projesi 43
öz-gölgeleme 32, 35, 37

P
paylaşımcı-empatik tavır 82
Perkin, Harold 302
Peukert, Detlev 261
Pick, Daniel 149, 193, 222, 226, 227
Pinster, Leo 285
Poe, Edgar Allen 347
Pomian, Krzysztof 187, 216
Postmodern Etik 9, 17, 167
postmodern yaşam stratejileri 136
Pound, Ezra 280
preteofobi 161
Proctor, Robert 226

R
Raban, Jonathan 231, 278
Rawls, John 365
Reemtsma, Jan Philipp 190
Ricoeur, Paul 80, 287
Risikogesellschaft 108, 235
risk 357, 358
Risk Toplumu 357
Robinson, Mary 321
Rojek, Chris 130
Rolland, Patrice 216
Rose, Gillian 17, 100, 101, 102, 103, 104, 105
Rowntree, Seebohm 156
Russell, Bertrand 250
Rühs, Friedric 272, 273

S-Ş
sağlık 223, 226
Saint-Simon, Kont 29
sanat 95,96
Sandauer, Artur 270
Sarthes, Roland 235
Schluter, Michael 170, 256, 346
Schmid, Carlo 318
Schmidt, Lars-Henrik 93, 170
Schopenhauer, Arthur 28, 29, 34, 48, 110
Schumpeter, Joseph A. 59
Schwartz, Jonathan Matthew 69, 132
Searle, J.R. 148
seçim 16
Sennett, Richard 115, 117, 173, 182
Shapiro, Michael J. 201
Shestov, Leon 330
Simmel 244
Skinner, Quentin 350
Soper, Kate 16
sorumluluk 10, 11, 13, 14, 16, 62, 85, 88, 90, 101, 136, 257, 343, 368
Spencer, Herbert 150
Stalin 259, 261, 268, 285
Steiner, George 124, 308, 342
Süleyman'ın Evi 300

T
Tan, Yi-Fu 218
Tanrı 27, 29
Tarkowska, Elzbieta 24
telekent 127
temelsizlik 42
The Broken Middle 100
The Face 178
The Guardian 264
Tiger, Lion 223, 224
Townsend, Peter 156
Toynbee, Arnold J. 298
Truman, Harry 46
Turner, Bryan S. 148
Turner, Victor 68

U-Ü
ulus-devlet 303, 304, 318, 319, 320, 322, 326, 327
uygunluk 122
ütopya 172, 173

V-W
Valéry, Paul 105, 106, 295, 323
Vetlesen, Arne Johan 76, 81, 82
Volkov, Shulamit 280
Wagner, Peter 213
Walzer, Michael 321
Weber, Max 116, 154, 188, 333
Weeks, Jeffrey 214, 366
Winter, Michael 188
Wittgenstein 111

Y
yabancı 65, 170, 172, 173, 174, 177, 179, 182, 184, 237, 238
Yahudiler 258, 259, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 284, 285
yalnızlık 81, 98
yanında-olma 72, 73, 75
yaşam kalitesi 107, 108, 109, 110, 111
yeniden kullanıma sokma 52, 106
Yonnet, Paul 247
yurt 69
yüz 84, 85
yüz yüze gelmek 62
yüzleşmek 30

Z
Zola, Emile 289
Zuk, Anna 282

Ania Loomba
Kolonyalizm Postkolonyalizm

İnceleme/Çeviren: Mehmet Küçük/310 sayfa/ISBN 975-539-252-1

James Cook ve adamları Pasifik Adaları'na ayak bastıklarında açlıktan bitmiş, aylarca süren yolculuktan dolayı birer paçavraya dönmüşlerdi. Yerliler, adaya daha önce gelip kardeşlerini katletmiş olanlara benzeyen bu vahşi adamlara korkuyla bakıyordu. Britanyalılar, bir yandan yemeklere saldırıyor, bir yandan da dinledikleri "yamyamlık" hikâyelerinin etkisiyle soruyorlardı: "Siz de yamyam mısınız?" Yerliler bu beyaz adamların kendilerini çiğ çiğ yiyecekleri korkusu içinde "Evet" dediler, "biz de yamyamız".

Ania Loomba, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*'de kolonyal ideolojilerin temellerine iniyor. Batı'nın, kendi "öteki"sini oluşturma sürecinde, Hindistan'dan Afrika'ya, oradan da Amerikalara uzanan "bakir" toprakları hegemonyası altına alışını ve bu hegemonyayı kolonyal söylemle meşrulaştırma ve sürdürme çabalarını irdeliyor. Shakespeare'in *Fırtına*'sında, Avrupalı seyyahların seyahatnamelerinde, Rudyard Kipling'in romanları gibi pek çok edebi metinde kolonyal söylemi araştıran Loomba, ayrıca Michel Foucault, Edward Said, Jean Baudrillard, Stuart Hall, Frantz Fanon gibi postkolonyal çalışmalarda köşetaşı oluşturan yazarların kuramlarını da ayrıntılarıyla ele alıyor.

"Uygar" erkek Batı ve fethedilmeyi bekleyen çıplak bakire Doğu karşıtlığı ya da eğitimli beyaz kadın ve ona sahip olma arzusuyla yanıp tutuşan kara derili vahşi karşıtlığı gibi klişelerin ötesinde, Loomba, "kolonileştirenler" ve "kolonileştirilenler" ikiliğinin yapısını sökerek, ezilenler içinde de kadın-erkek ilişkileri bağlamında üretilen ve kurumsallaştırılan hegemonya ilişkilerine eğiliyor. Böylece, feminist literatürde bugüne dek gözden ırak kalmış olan bir alanı incelemeye açıyor. Böylelikle, Said'in *Şarkiyatçılık*'ında ya da Fanon'un yazılarında eksik kalan ve eksik kaldığı ölçüde de yanıltıcı olabilen bir çerçeveyi oluşturuyor. *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, bugüne kadar birbirini dışlayarak gelişen iki alanın, Marksist çalışmalar ve ırksal analiz arasında bir köprü kurma çabasını da temsil ediyor; sınıfsal hiyerarşiler ve ırksal hiyerarşiler arasındaki karmaşık bağıntıya dikkat çekiyor.

Modernleştirme buyruğunun gösterdiği yolda gerek metropol ülkelerde gerekse kolonileştirilmiş ülkelerde farklılıkların yok edilmesi çabasının eşlik ettiği ulus-devlet kurma projesi miadını doldururken "geri dönen" bastırılmışların yol açtığı "melez" formasyonlar da Loomba'nın analizlerinde önemli bir yer tutuyor.

Avrupa-merkezciliğin aşılmasının ve Batı'nın taşralaştırılmasının önünde devasa bir tarihsel-ideolojik engel uzanıyor hâlâ; elinizdeki kitap, bu engeli aşma yönünde atılmış cesur bir adım...

Şeyla Benhabib

Modernizm, Evrensellik ve Birey

ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILAR

İnceleme/Çeviren: Mehmet Küçük/368 sayfa/ISBN 975-539-180-0

Modernlik projesinin dünya çapında girdiği krizin hem organik birer parçası hem de bu krize verilen birer yanıt olarak ortaya çıkan etik ve politik eleştirilerin yol açtığı kargaşa, tüm bunaltıcılığıyla yayılıyor. Dünyanın gitgide küçüldüğü bir konjonktürde, ulus-devletin kendi arkaik çerçevesini korumak için yürürlüğe koyduğu çatışmacı stratejiye alternatif üretemediğimiz Türkiye'de ise, bunaltı sözcüğü bile hafif kaçıyor. Dünya, küçük bir uzmanlar ya da seçkinler grubunun tekelindeki "yasa koyucu akıl"ı mütevazılaştırarak, rasyonel yönetim idealinden vazgeçmeksizin yeryüzüne, sıradan yurttaş-öznelerin arasına indirmeye; kadınların eleştiri ve taleplerini dikkate alarak adalet sorunlarını kamu alanıyla sınırlan-dırmaktan vazgeçmenin yollarını bulmaya; evrenselci ahlâkı, bireyin sırf insan sıfatıyla eşit saygı ve muameleye değer olması idealini somut bağlamlara oturtmaya; "bizden/bizim gibi olmayan insanlar"la evrensel akıl, özerk birey gibi ahlâki ve politik ideallerden vazgeçmeksizin iletişim kurmaya çalışıyor. Peki, biz ne yapıyoruz?

Böyle bir politik coğrafyada, yine bu coğrafyanın kırk yılda bir de olsa her şeye rağmen ortaya çıkardığı (ve yitirdiği) değerlerden birisi olan Şeyla Benhabib'in bu çalışması daha bir anlam kazanıyor. Biliyoruz, "pratik felsefe"nin "eylem felsefesi" olarak tercüme edildiği ve "eylem" ile "felsefe" arasında bir ilişki kurmaya alışmamış bir entelektüel ortamda Benhabib'in cemaatçi düşünürlerle tartışmasını; postmodern itirazları babadan kalma "olumsuzlayarak kapsama ve aşma" usulüne pek benzemese de bu usülden ders almış bir çabayla alt etmesini kavramak zor olacaktır. "Postmetafizik, etkileşimsel evrenselcilik" ya da "bağlam duyarlı akıl" kavramlarını Türkiye'de Türkiye için düşünmeye çalışmak çok zahmetli, çok rizikolu olacaktır biliyoruz; ama politik ve kavramsal sözcük dağarımızı genişletme zahmetine katlanmadığımız takdirde, Türkiye'de bize zorla dayatılan deli gömleğini yırtıp atmanın imkânsız olduğunu maalesef hep birlikte öğrenmek zorundayız. Üstelik, düşünsel çıtayı alabildiğine yükselten Benhabib'i okurken şu bizim eski ve tatlı tartışmamız "evrenselden yerele, yerelden evrensele" sorununu bu kez "post"lar çerçevesinde yeniden düşünme imkânı da bu zorunluluğun bir ödülü olabilir.

Dünya ölçeğinde düşünce üretmenin nasıl bir şey olduğunu merak edenlere... Zahmetli okumaları sahih düşünmenin olmazsa olmaz koşulu olarak görenlere...

Terry Eagleton

Postmodernizmin Yanılsamaları

İnceleme/Çev.: Mehmet Küçük/165 sayfa/ISBN 975-539-221-1

Girdabına kapıldığımız ulusaşırı kapitalizm çağını kavrayabilmek için başvurabileceğimiz söylenen postmodern düşünce tarzının birçok tuhaf ve çelişkili boyut barındırdığını seziyorduk... Bu tuhaflığın en belirgin öğesi, temelde Aydınlanmacı fikirlere yönelik eleştirilerden kaynaklanıyordu. Tüm bilimselcilik, temelcilik, evrenselcilik, totalite, özdeş-düşünme, özerk ve birleşik özne ve benzerlerine yönelik eleştiriler büyük ölçüde yabancısı olduğumuz terimlerle ya da pek tanımadığımız bir söylem tarzıyla dile getirilse de, bu eleştirilerin içeriklerine hiç de yabancı değildik. Ama nedense, bu eleştirilerden öncelikle sosyalistler gocundular. Oysa...

Burjuvazinin Fransız devrimiyle taçlandırdığı özgürlük, eşitlik, kardeşlik ideallerinin verili toplumsal düzenlemeler çerçevesinde gelişemeyeceği iddiasıyla modern uygarlığa başkaldırı bayrağını açan bizdik. "İnsan"ın bir burjuva soyutlaması olduğunu ortaya koyarak somutun, duyumlu tikelliğin hakkının verilmesi için teorik-politik mücadelelere girmiş olan yine bizdik. İnsanlığın evrensel özgürleşimini isteyen idealin hangi somutluklar bağlamında gerçek kılınabileceğini araştıran ve bu uğurda destansı mücadeleler başlatarak hayatlarını ortaya koyanlar bizlerdik. Bir yandan geçmişin tüm değerlerini önüne katıp süpüren bir toplumsal düzeneği tüm dünyada egemen kılmaya çalışırken, öbür yandan huzur ve garantilerden vazgeçmek istemeyen burjuvazinin yarattığı vahşeti tüm karmaşıklığıyla analiz eden ve bu gerçekliğin yarattığı uçuruma gözlerini kırpmadan bakan bir gelenekti bizimkisi. Elverişsiz, hatta teorik olarak imkânsız koşullar altında inşasına girişilen sosyalizmin sonuçta bürokratik bir devlet aygıtına dönüşüp taşlaşmasına ilk isyan edenler de yine bizim geleneğimiz içinde yer alan devrimci teorisyenler ve militanlardı. Öyleyse, nasıl oluyordu da postmodern düşüncenin eleştiri oklarından öncelikle sosyalistler gocunuyordu? Rasyonalist, pozitivist ve pragmatist bir Aydınlanmacılığı savunma görevi niçin sosyalistlerin omuzlarına yıkılıyordu?

Tıpkı eski ustaları gibi, gelişkin ve incelikli bir felsefi söylem karşısında afallamayacak kadar bilgili ve inançlı bir sosyalist olan Eagleton, o ironik ve yergici üslubuyla postmodernizmin çelişkilerini temel başlıklarıyla sergilerken neyin yolunda gitmediğini gösteriyor bizlere. Marksist düşüncenin postmodernizmle alıp veremediği ne varsa hepsini tek tek sergilerken, karşıtlarının hakkını vermeyi de bir an olsun ihmal etmiyor. Düşmanlarının kolayca yere serebilmek için karikatürleştirdiği Marksist düşüncenin gücünün hem ruhuyla hem lafzıyla sergilendiği bu kitap, Marksizmin postmodern düşünce tarzıyla yürüttüğü hesaplaşmanın en önemli aşamalarından birini temsil ediyor.

Steven Best-Douglas Kellner
Postmodern Teori
ELEŞTİREL SORUŞTURMALAR

İnceleme/Çeviren: Mehmet Küçük/400 sayfa/ISBN 975-539-191-6

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya çapında kurulan dehşet dengesinin sabitlediği politik konumların 1980'li yıllardan itibaren çözülüp dağılmasıyla birlikte bir "yeni" duygusu, dünyada hemen her düzeyde patlak verdi. Biteni anlatmak için kullanılabilecek terimlerde sıkıntı çekilmezken, başlayanı, "yeni"yi tarif etmek için başvurulan ve bir tür şemsiye işlevi gören bir terim alabildiğine muğlak kaldı: Post-Modern.

Bu muğlaklığı gidermeye yönelik olarak yayımladığımız Mike Featherston'un "*Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*" başlıklı çalışmasının ardından bir kitap daha sunuyoruz: "*Postmodern Teori*". Eleştirel bir toplum teorisinin yeniden inşasını hedefleyen Best ve Kellner, öncelikle 1870'lerden itibaren dolaşıma giren terimin bir arkeolojisini sunuyor bize. Bu arkeolojinin ışığında, Foucault, Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lyotard, Jameson, Laclau, Mouffe gibi isimleri "postmodernist" yaftası altında toplama gerekçelerini belirtip, bu simaların çalışmalarını eleştirel bir süzgeçten geçiriyorlar. Bu tartışma esnasında yaptıkları serimleme sayesinde, postmodernist olduğu söylenebilecek bir dizi kavram ve itiraz açıklığa kavuşturuluyor: Büyük anlatı, temsil, hakikat, özne, gerçek, ilerleme, devrim nosyonlarının reddi; ve bunların yerine sunulan arzu, yersiz yurtsuzlaşma, köksap, çokkatlılık, dil oyunları, fark, özne konumları, bilgi/iktidar, soykütüğü, simülasyon, hiper-gerçek, radikal demokrasi, hegemonya nosyonları. Radikal bir tarihsel kopuşun yaşandığı fikrine katılmamakla birlikte toplumsal ve kültürel boyutlarda önemli değişimlerin olduğunu kabul eden Best ve Kellner, bu değişimlerin toplum ve kültür teorisinin yeniden inşa edilmesini gerektirdiğini savunarak, postmodernist olarak sınıflandırdıkları teorileri toptan karalayıp yadsımak yerine, bunların "rasyonel çekirdek"lerini araştırıp çıkarıyorlar. "Aşırılıkçı" ve "yeniden inşacı" postmodernistler arasında yaptıkları ayrım uyarınca, modern dönemi karakterize eden teorik söylemlerin indirgemeci ve mekanistik boyutlarına saldıran postmodernistlerin haklı itirazlarını işe yarar birer rasyonel içgörü olarak kabul ediyorlar. Buna karşılık, postmodern teorinin daldığı çıkmaz sokakları da analiz etmekten geri kalmıyorlar. Rasyonelliğin rasyonel eleştirisi, totalitenin totalleştirici reddi, öznellik kategorisinin öznel bir kibirle bir köşeye fırlatılması, aşırı mekanistik tek-nedenli teorilerin eleştirilmesine karşılık nedenselliğin toptan reddi, akıl eleştirisinde nüansların gözden kaçırılması bunlardan yalnızca birkaçıdır.

Sonuç olarak bu kitapta, yaşadığımız çağın sorunlarını çok-boyutlu bir eleştirel teorinin inşasıyla analiz etmeye ve kapitalizmin küresel evresini tüm karmaşıklığıyla kavrayarak bir sonraki yüzyılda yaşanılası bir dünyanın kurulmasına katkı yapmaya yönelik bir çaba var. Bir de Best ve Kellner'ın kitaplarını ithaf ettikleri okuyucusu: "...içinde bulunduğumuz yılların ve gelecek yüzyılın meydan okumalarıyla hesaplaşmak üzere yeni teoriler ve politikalar geliştirmek için postmodern teorinin ve öbür eleştirel söylemlerin içgörülerini kullanacaklarını umduğumuz bizden sonraki radikal entelektüeller ve eylemciler kuşağı..."

Norbert Elias
Zaman Üzerine

İnceleme/Çeviren: Veysel Atayman/260 sayfa/ISBN 975-539-258-0

Sosyolojik sorunlara felsefi derinlikten bakan ve düşünce gelenekleriyle hesaplaşan bir düzeyden konuşan Elias bu kitabında zaman sorunu üzerine gidiyor.

Varlığını alabildiğine somut bir şey gibi düşündüğümüz, sürekli akan ve akarken bizi de kendi tünelinden geçiren zaman gerçekten öyle somut bir şey mi? Elias zamanın "var olan bir şey" olmadığını, onun bizim toplumsal, tarihsel bir eserimiz olduğunu söylüyor. Peki zaman bizim zihnimizin bir imgesi ise, gerçekteki olaylarla, değişimlerle bağlantısı nedir? Nasıl oluyor da böyle var olmayan bir şey algımızda doğallık, somutluk kazanıyor. Bizi metafiziğin girdaplarına götürecek gibi görünen bu sorular, Elias'ın elinde tümüyle maddi açıklamalar buluyor. Zamanın izini toplumsal ilişkilerde ve tarihsel gelişim içinde süren Elias, basit gibi görünen açıklamalara uzanıyor; basit, ama günümüz toplumunun insanlarının kavramakta zorlandığı sorunlara.

Zaman incelemesi, aynı anda bir uygarlaşma incelemesi. Uygarlaşma süreçlerinin yapısı üzerinde duran ve her uygarlaşma adımının tarihsel bir sürecin kaçınılmaz kısıtlanmalarını da içerdiğini vurgulayan Elias, başka çalışmalarında genelde uygarlaşma hakkında söylediklerini, bu çalışmasında zaman olgusu üzerinden somutlaştırıyor. Bu tür bir incelemeyle modern toplum olmanın anlamı, toplumsal gelişme süreçlerinin karakteri, birey-toplum ilişkilerinin iç içeliği belirginleşiyor... Elias günümüz-de tarih incelemelerinin, sosyolojinin ve genel olarak bilimsel disiplinler arasındaki yalıtılmışlığın bütünsel bakışı nasıl kısıtladığını ve naifliğimizi niçin aşılması çok zor bir duruma dönüştürdüğünü zaman sorunu üzerinden sergiliyor. Kitapta zamanın bugünün toplumu açısından yapısal özelliklerini ve geçmiş toplum formasyonlarının "zamansız" yaşamalarının ne demek olduğunu görmekle kalmıyoruz; zaman üzerine düşünmek, kendi algılarımız üzerine düşünmek, uygarlaşma meselesine göreceli bakmak ve bireysel özgürlüğün toplumsal belirlenmişlikten bağımsız düşünülemeyeceğini görmek anlamına da geliyor.

Batılılaşma çabası içinde olan toplumumuzun işinin niçin zor olduğunu bu kitapta yapıldığı biçimiyle zaman incelemesi üzerinde düşünerek biraz daha iyi anlayabiliriz. Zaman kavramının toplumun işleyişiyle ve bireylerin toplumsal rolüyle ilişkisi ortaya çıktıkça, Batı'nın zamanla kurduğu ilişkilerin, bizim gibi yarı feodal kültürel yapısından kurtulamamış bir topluma niçin bire bir aktarılamayacağı da daha iyi anlaşılıyor. Bu sorun, Elias'ın metninde özel bir vurgu taşımasa da bu yöndeki okumalara ve düşüncelere fazlasıyla olanak tanıyor.

A. Game & A. Metcalfe
Tutkulu Sosyoloji

İncelemeİÇev.: Osman Akınhay/229 sayfa/ISBN 975-539-246-7

Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* adlı kitabında, sosyoloji dahil insana dair tüm disiplinlerin eksiklikten ve müphemlikten kurtulamayacağını söyleyerek, sosyolojinin "ayrıcalık" ve "kesinlik" iddialarına ağır bir darbe indirmişti.

A. Game ve A. Metcalfe da *Tutkulu Sosyoloji* adlı kitaplarında sosyoloji disiplininin ve üniversite düzeninin nasıl işlediğini cüretkâr ama sağlam tezler eşliğinde gözler önüne seriyorlar. Üniversitelerde ne tür oyunlar oynandığını, ritüelleri ve ciddiyetiyle korku üreten derslerin, ödevlerin, sınavların, başarı ölçmekten çok hiyerarşiyi pekiştirdiğini, şenlikli bir sosyoloji öğretiminin önündeki engellerin neler olduğunu çarpıcı bir netlikte gösteriyorlar. Onlara göre mevcut öğretim ortamı öğrencileri bedenlerini ve duygularını unutmaya, onları soyut hakikatin doruklarına tırmanmaya çağırır. Ders kitaplarında ise yazarların otoritelerini güçlendiren ve öğrencileri güçsüzleştiren hikâyeler anlatılır. Oysa boş bir sayfa olarak görülen öğrencilerin de yazarlar ve öğretmenler kadar hikâyeleri vardır ve bu hikâyeler gerçekliğin, olmazsa olmaz parçalarıdır. Öğrencinin bedeni, duyguları, aşkı ve nefreti, öğretim ilişkisinin can damarlarından biridir. Şenlikli bir öğrenme ilişkisinde yapılması gereken ise yazmaktan haz almayı, okumayı bir serüvene dönüştürmeyi, konuşma/dinleme ilişkisine arzu katmayı, dersi oyun oynar gibi dinleyip şarkı söyler gibi anlatmayı, öğretim ilişkisine giren bedenler arasındaki erotik heyecanı hissetmeyi... becermektir.

Bu kitap, öğrencilerin ve öğrenci kalmaya yeminli olanların, hayatını gündelik iktidar çekişmeleriyle geçiren "bilim" bekçilerinin asık suratlarına attıkları bir tokat, akademik iktidara bir meydan okumadır.

Hayatına şiir katmak, öğretimi oyuna dönüştürmek, sevişir gibi okuyup, kulaç atar gibi yazmak isteyenlere de bir çağrıdır... Yankısını monoloğun iktidarına atılan tekme sesinde ve kantinde atılan kahkahada bulacak olan bir çağrı...

Zygmunt Bauman
Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları

İnceleme/Çeviren: İsmail Türkmen/310 sayfa/ISBN 975-539-300-5

Bizde felsefe yapmak hep uçuk ve soyut şeylerden söz etmek anlamına gelmiştir. Elinizdeki kitap ise bu anlayışı, önyargıyı silecek cinsten. Zygmunt Bauman burada "pratiğin felsefesini" yapıyor. "Postmodern" dünyada kesin olan tek şeyin "belirsizlik" olduğunu ve "olumsallık" değirmeninin bütün "paradigmaları" her an "yeniden kurduğunu" gözlemliyor. Bundan dolayı da, hiç kimsenin "avangartlık" iddiasında bulunamayacağını; çünkü "olumsallık" değirmeninin içinde öğütülmekten kaçışın mümkün olmadığını söylüyor.

Bauman *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*'nda bizi "yabancıların", "türedilerin", "paryaların", "turistlerin", "aylakların", "köktencilerin", vb.'nin dünyasına sokuyor. Söz konusu kesimlerin neden toplumun "vazgeçilmez" üyeleri olduğunu görüyoruz. "Yerliler"in "türediler"e ne kadar muhtaç olduğunu, onlar olmadan kendilerinin de "yersiz" kaldığını fark ediyoruz. "Yerli"den fazla "yerlici" kesilen "yabancılar"ın ruh halini anlamaya çalışıyoruz. O çok yücelttiğimiz "kültür"e bir de "tüketici kooperatifi" olarak bakıyoruz. "Aydınlanma"nın çelişkilerine tanık oluyoruz. "Toplumu eğitmek" isteyen "avangart aydınlatmacıların", işlevleri sona erip işsiz kalınca nasıl deliye döndüğünü, yığınlara saldırdığını görüyoruz. Öte yandan modern çağın başındaki "eğitim devrimi"nin izini sürerek Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'ni gözden geçiriyoruz.

"Postmodern pratiğin felsefesi" olarak nitelen-direbileceğimiz bu çalışmanın kendi özgün "temelleri" de var: Özgürlük, daha fazla özgürlük; farklılık, daha fazla farklılık; ve bir de (bunların sürekliliğinin sağlanması için) dayanışma, daha fazla dayanışma. Belirsizlik ve farklılıkların egemen olduğu postmodern dünyada sorumluluk ile özgürlüğü bir madalyonun iki yüzü olarak gören Bauman son sözü de özgürlüğe veriyor.

Zygmunt Bauman

Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri

İnceleme/Çeviren: Nurgül Demirdöven/285 sayfa/ISBN 975-539-250-5

Ölümlülük, dünya üzerindeki her şeyi değiştirebileceği ve kendine uyarlayabileceği inancından beslenen insanoğlunun en büyük yenilgisidir. "Ölümsüz eserler" vermek yoluyla, bedeninin ölümlülüğünü düşüncenin ölümsüzlüğüyle alt etme çabası, insanın ölümlülük karşısındaki en masum çabalarındandır; tarih, yönetici sınıfların adlarını ölümsüzler listesine yazdırmak için yaptığı fetihlerin kaydıdır. Dünya yüzündeki savaşlar, Yahudi soykırımı, etnik "temizlik" hareketlerinin tümü, ölümlülüğün kaynağı olarak görülen "kirliliği" kan akıtarak ortadan kaldırmak ve böylece ölümsüzlüğe yaklaşmak için yapılmış katliamlardır. Sağlık alanındaki bütün "gelişmeler", hastalıklara karşı alınan önlemler, spor yapmak, beslenme rejimleri, hijyen saplantısı... bunların hepsi, modernitenin başa çıkamadığı ölümlülüğün yapısını sökerek onu baş edilebilir parçalara ayırma stratejisinin öğeleridir. Modernite, ölümü tecrit etmiş, mezarlıkları ve cenaze törenlerini günlük yaşamın uzağına taşımış, adeta kişisel bir suça dönüştürmüştü: Nedensiz ölüm yoktur; ölen, ya sigara içtiği için, ya spor yapmadığı için, ya hastalıklara karşı gerekli önlemleri almadığı için, ya da karşıdan karşıya geçerken sağına soluna bakmadığı için, vb. ölmüştür. Suçludur! Yaşamı sürekli bir tiyatro sahnesine dönüştüren postmodernite ise, ölümü haber bültenlerinde bir sonraki habere kadar akılda kalacak bir olaya dönüştürür; ölümsüzlük, televizyon ekranlarında birkaç saniye görünerek şöhret olmakta yatar. Ölüm, yaşamın nihai olarak sona erişi değil, şöhretin zirvesinden düşüp ortadan kaybolmak demektir. Ortadan kaybolma, ölümlülük karşısında postmodernitenin yaşam stratejisidir.

Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*'nde savaşı, bilimi, teknolojiyi, aşkı, cinselliği, iktidarı, medyayı, kısaca insanlık tarihini, yaşam ve ölüm üzerine yeniden kuruyor; insanoğlunun kaçınılmaz ve değiştirilemez yazgısı olan ölüm karşısındaki beyhude çabasını, başarısızlığını gözler önüne seriyor. Kulislere tıkışıp oyundaki sıramızın gelmesini beklediğimiz bu tiyatro sahnesinde, ölüme ve öldürmeye karşı ahlâki tutumu araştırıyor. Bu derinlikli ve kışkırtıcı kitap, sosyoloji, antropoloji, teoloji ve felsefe alanlarındaki profesyonellerden öğrencilere kadar geniş bir okur kitlesini cezbecek.

Zygmunt Bauman
Sosyolojik Düşünmek

İnceleme/Çeviren: Abdullah Yılmaz/265 sayfa/ISBN 975-539-196-7

Özellikle modernlik ve post-modernlik üzerine incelemeleriyle son dönemin en dikkate değer düşünürlerinden biri haline gelen Zygmunt Bauman, sosyal bilimler alanında son derece faydalı bir kitap sunuyor bizlere. *Sosyolojik Düşünmek*, sadece sosyoloji öğrenimi görenler için kaleme alınmış bir çalışma değil. Konuya ilgi ve merak duyan genel okurun da sosyolojinin anlamı ve işlevi, sosyolojide değişik tarzlar ve yaklaşımlar üzerine bilgilenmesini sağlayacak önemli bir kaynak kitap. Ama hepsinden önemlisi Bauman, gündelik ve toplumsal hayatımıza sosyolojik bir boyuttan bakmanın önemini; böyle bir bakışın kazandıracağı kavrayış zenginliğini; tektipliğin ve tamamlanarak donmuş görüşlerin değil, toplum yaşamında müphemliğin kabulüne dayalı bir düşünme tarzının, kısacası sosyolojik düşünmenin önemini ortaya koyuyor. Kitapta öne çıkarılan ve bu çalışmaya asıl anlamını kazandıran da, farklı perspektifleri ve gelenekleriyle, kuramsal tartışmalarıyla bir disiplin olarak sosyolojinin kapsamı ve tarihi üzerine açıklamalar olmaktan ziyade, işte bu bakışın ve düşünme biçiminin, "sosyolojik düşünme"nin kazandıracağı kavrayış çeşitliliği.

Sosyolojik Düşünmek, akademik kullanım mantığına göre değil, "gündelik hayat mantığı"na göre düzenlenmiş bir kitap. Bauman, sosyolojinin inceleme konusu olan ikilik ve karşıtlıkları çokboyutlu bir bakışla irdeliyor: Birey olma ve toplum içinde var olma arasındaki bütünlük ile çatışma; toplumların ya da genel olarak insan gruplarının kendini ve karşıtını, daha doğrusu karşıtına göre kendini tanımlaması; birey ile grup, doğa ile kültür, millet ile devlet, birliktelik ile ayrılık, bireysel varlığını koruma ile ahlâki yükümlülük arasındaki çatışmalar, kitapta incelenen ikiliklerden bazıları.

Bauman, sosyolojinin –daha genel olarak düşünürsek insanı, toplumu konu alan hiçbir disiplinin– asla tamamlanmış, her türlü kesinliksizlik ve müphemlikten arınmış bir bakış kuramayacağını belirtiyor. Zaten sosyolojik düşünmenin kişiye kazandıracağı en önemli yetenek de, hayatın hiçbir noktasında böyle bir kesinliğin mümkün olamayacağını, her türlü kesinlik iddiasının bir "yalan" olmaktan öteye geçmeyeceğini görebilmektir. Dolayısıyla hiçbir bakış tek başına kusursuz ya da ayrıcalıklı olamaz; hayata ilişkin değişik yorumların her biri, olsa olsa kavrayış bütünlüğümüze kendi zenginliğini katacaktır. Sosyolojik düşünmek, kesinliğe varacak bir yol sağlamak şöyle dursun, her türlü müphemliği çoğaltacaktır. Ama müphemlikten korkmamak gerekir; dünyaya ilişkin gerçek bir kavrayış özgürlüğünün ve hoşgörünün temelinde bu müphemliğin, bakış zenginliğinin kabulü yatar; bu anlamda sosyoloji ve sosyolojik düşünmek, Bauman'ın sözleriyle ifade edecek olursak insanın "özgürlük davasına hizmet eder."

Zygmunt Bauman
Küreselleşme
TOPLUMSAL SONUÇLARI

İnceleme/Çeviren: Abdullah Yılmaz/150 sayfa/ISBN 975-539-254-8

2000'li yıllara giriyoruz. Artık süper güçler yok. Süper güçlerin dünyayı bölüp her köşesine bir anlam vererek yarattıkları bütünsellik de yok. Pusulaların gösterebileceği bir kuzey kalmadı.

Tabloda her şeyin bulanık göründüğü zamanlarda, hayatlarını kesinlik ve berraklığa adamış sosyal bilimciler genellikle susar ve taşların yerine oturmasını bekler. Zygmunt Bauman gibi kalburüstü düşünürler ise cesaretle belirsizliğe dalar ve bulduklarını, gördüklerini, hissettiklerini ortaya döker. İşte *Küreselleşme* böyle bir cüretin ürünü.

Bauman'a göre, küreselleşen güçlülerin saltanat günlerini yaşıyoruz, bunun bedelini de yerelliğe çakılıp kalmış zayıflar ödüyor. Hayat toprağa, yerele bağlı olmayı sürdürüyor; oysa güç artık yurtsuz ve ne emekçilere, gençlere, muhtaçlara ne de gelecek nesillere karşı sorumluluk duyuyor. Küreselleşme bu dengesizlik üzerinde duruyor. Yereller dağarlarında ırk, millet, etnik köken, sınıf gibi ne varsa kullanarak yeni bir "biz" duygusu yaratmaya çalışırken, artık yoksullara ihtiyaç duymayan küreseller onların içlerine kapanmalarını körüklüyor. Batı, bir zamanlar dünyayı aydınlatmak ve kendisine benzetmek için harcadığı çabayı şimdi herkesin olduğu yerde ve olduğu gibi kalması için harcıyor.

Bauman *Küreselleşme* kitabında çarpıcı örneklerle küreselleşmenin getirdiği ahlâki ikilemlere değiniyor. Yiyeceğin bol olduğu yere gitmek isteyen açlar, büyük paralar ödeyerek kendilerini "çatık kaşların" beklediği yolculuklarına çürük teknelerle, kimliksiz çıkarken; zenginler uçakların birinci mevkilerinde şampanyalarını yudumlayarak küreselliğin tadını çıkarıyor, üstelik daha ucuza.

Suç ve ceza anlayışındaki değişme üzerinde de duruyor yazar; artık hapishanelerin istihdamın bir alternatifi haline geldiğini, ihtiyaç duyulmayan yığınla insandan kurtulmanın ve yatırımcıların güven duyacakları bir ortam yaratmanın yeni bir yolu olduğunu söylüyor.

Gelecek hakkında ilginç olduğu kadar korkutucu öngörülerde bulunan Bauman'a göre yereller yerellikleri etrafına kalın duvarlar örerken, küreseller yerellikleri toplama kamplarına dönüştürme peşindedir. Küreselleşmenin ikiz kardeşi yerelleşme, reddedenin reddedilmesi yoluyla, aynı amaca hizmet eder: Parçalanma ve yabancılaşma.

Zygmunt Bauman'ın *Küreselleşme* kitabı, yerelleşmeden yana güçlerin ağırlıklarını hissettirdiği günümüz Türkiye'sini anlamak için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşıyor.

Zygmunt Bauman
Postmodern Etik

İnceleme/Çeviren: Alev Türker/314 sayfa/ISBN 975-539-181-9

Yıllardır modern sanayi uygarlığını tartışıyoruz. İlk günahı kimin işlediğini, insanın bir zamanlar doğayla barışık bir halde yaşadığı o güzel günlere kimin son verdiğini, bizi fırtınaların orta yerinde kimin çırılçıplak bıraktığını bulmak için daha çok tartışacağız. Çünkü "Tanrı(nın) öldü"günü bilmek, geleneğin zincirlerini parçalamak yetmedi; bu kez özgürlük ciğerlerimizi yakmaya başladı. Özgürlük kendinin, ayrıca ötekinin sorumluluğunu üstlenmek, belirsizliklerle, çözülmez çelişkilerle sarmaş dolaş yaşamak, yani, modern bireyler olmak demekti. Ama ağır geldi özgürlük. Taşıyamadık. O şenlikli devrim ve isyan uğrakları hariç yeni putlar icat ettik: "akıl", "sözleşme", "yasa"... gibi. Önceden haritası çıkarılmış bir alanda "özgürce" davranabilme, ahlâki eylemin çıkmaz sokaklarından muaf olabileceğimize inanmanın yarattığı konfor, bir süreliğine baştan çıkarıcı olabildi. Ama yalnızca bir süreliğine...

Zygmunt Bauman büyük bir coşkuyla karşılanan bu çalışmasında, modernlik koşulları altında ahlâk sorunlarına zora dayalı normatif düzenlemelerle yanıt verme girişiminin yanında bu normatif düzenlemelerin bağlayıcı olmasını sağlamak için teorik düzeyde mutlak, evrensel ve temel olanın aranması gibi iki koldan eşgüdümlü gelişen projelerin iflasını ilan eden bir post-modern perspektifi temel alıyor. İnsanın ahlâki açıdan müphem olduğunu, ahlâki fenomenlerin doğaları gereği irrasyonel olduğunu, çözümsüz çelişkilerle her tikel durumun dayattığı ahlâk sorunlarıyla baş etmenin bireye düştüğünü, ahlâkın etik bir kod altında evrenselleştirilemeyeceğini, insan benliğinin ilk gerçekliğinin ahlâki sorumluluk olduğunu kabul ederek postmodern bir etiğin önünü açmayı amaçlayan bir araştırmaya girişiyor. Bunu yaparken, Emmanuel Levinas'ın, "ilk felsefe bir etik felsefesidir", "Öteki 'için olmak', Ötekinin 'yanında olmak'tan önce gelir" diyen, ahlâkın özünün herhangi bir öz barındırmamasından ibaret olduğunu bildiren felsefesinden bir hayli yararlanıyor. Bauman, "yasa", "toplum", "gelenek" kılığındaki bekçilerin ahlâkın kaynağı ve koruyucusu olmak şöyle dursun, ahlâki benliği kuruttuğunu bu felsefe yoluyla sergiliyor. Yaşadığımız çağı, duygulanımların faziletine ve açıklanamayanın meşruiyetine yönelen dünyanın "yeniden kutsanması" olarak niteliyor.

Postmodern Etik yasaları olmayan bir ahlâkı, tamamen ahlâki benliğin faaliyet halinde olduğu uğraklarda görünür hale gelen bir ahlâkı, kendi gerekçesini yine kendinde bulan bir ahlâkı, ahlâkın yol göstericiliğini kabul eden kişileri birer "aziz" mertebesine yükselten bir ahlâkın dış hatlarını tarif ediyor. Modernliğin yanılsamalarına kapılmayan insana etik açısından bir "şafak vakti"ni müjdeliyor.

Bu kitaptaki "azizler"e yaraşır etik söyleşisine yapılan davetin, yaşadığımız topraklarda, başka hiçbir gerekçe olmasa bile sırf "Enel Hak" diyen bir gelenek sayesinde yanıtsız kalmayacağını umuyoruz...

İlkeli siyaset, kimlik, ahlâk, sorumluluk... postmodern dönemin umacıları. Gün, sorumluluk almamanın, bağlanmamanın, parçalı kimliklerin, plastik cinselliğin ve tüketicilerin günü! Madem ki siyaset agoralardan silinip oy sandıklarına hapsedildi; modernliğin toplama kamplarında bitiremediği Öteki, evin, mahallenin, kentin dışına püskürtüldü; hayat artık doğumla başlayıp ölümle sona eren bir süreklilik olmaktan çıkıp hesaplanabilir ve sürdürülebilir parçalara bölündü... öyleyse artık evlerimizin sıkıca kilitlenmiş kapıları ardında da olsa, güvendeyiz demektir: Yabancı ve dolayısıyla belirsiz olan her şeyden zamansal ve mekânsal uzaklık; Öteki için sorumluluk almayı gerektiren varoluş biçimlerinin reddi; bütün düzenlemelerin yakınlaşma ve bağlanma olasılığını dışlayacak şekilde tüketici lehine yapılması; yalnızca ve yalnızca şimdiyi yaşama, geçmişten bağımsız olma ve gelecek için taahhüt altına girmeme garantisi... En önemlisi de, "iyi" ile "kötü" arasında seçim yapma ve ahlâki kararlar alma yükümlülüğünden kaçış imkânı... *Parçalanmış Hayat*'ta artık kimsenin vicdanının sesini dinlemesi, rahatlatması vb. söz konusu değil. Sorumluluk almadığınız sürece rahatlatılması gereken bir vicdanınız da olmayacaktır. "Bireyin kurtuluşu" vaadi gerçekleşmiştir artık!.. Peki ya Öteki? Yoksulluk, savaşlar, etnik kıyım, ayrımcılık, hastane kuyrukları, işsizlik? Etik mi dediniz? Prime-time kuşağında oynayan bir dizinin adı mı? Alışveriş merkezlerinde satılır mı?

Parçalanmış Hayat, Richard Sennett'in "toplumsal kuram alanında büyük bir olay" diye nitelediği *Postmodern Etik*'in devamı olarak okunması gereken bir kitap. Bauman *Postmodern Etik*'te yasaları olmayan bir ahlâkı, kendi gerekçesini yine kendinde bulan bir ahlâkın dış hatlarını tarif ediyordu. *Parçalanmış Hayat*'ta ise modernliğin sınırlılıklarından kurtulan etik için alacakaranlığı değil şafağı müjdeliyor. Modern dönemde kesin hatlarıyla belirlenmiş "uç"larda, "başlangıç"ta ya da "son"da yaşanan hayatların, postmodern dönemle birlikte yıkıldığını ve her şeyin "orta"ya, yani belirlenemezliğin, olumsallığın, tekinsizliğin ve yabancılığın ıssızlığına düştüğünü ifade ediyor. Kişinin önünü göremediği, arkasında iz bırakamadığı bir "çöl yolculuğu" olarak yaşanan hayatın, kişiye, kendi ahlâkını kendisinin oluşturması imkânını veren gerçek bir özgürlüğün şimdi mümkün olduğunu belirtiyor.



"Etiği olmayan ahlâk"tan postmodern siyaset sorununa kadar *Parçalanmış Hayat*, çağdaş toplumsal düşünceye, enine boyuna okunup tartışılması gereken muhteşem bir katkı sunuyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-323-4
9 789755 393230