ZYGMUNT BAUMAN

SİYASET ARAYIŞI



metis

Zygmunt Bauman

SİYASET ARAYIŞI

Zygmunt Bauman, Leeds Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalışmaktadır. Yayınevimizden daha önce *Yasa Koyucular ile Yorumcular* (çev. Kemal Atakay, Metis, 1996) adlı yapıtını yayımladığımız Bauman'ın *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (çev. N. Demirdöven, Ayrıntı, 2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, 2000), *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* (çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, 1999), *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar* (çev. Ümit Öktem, Sarmal, 1999), *Postmodern Etik* (çev. Alev Türker, Ayrıntı, 1998), *Sosyolojik Düşünmek* (çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 1998), *Modernite ve Holocaust* (çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal, 1997), *Özgürlük* (çev. Vasıf Erenus, Sarmal, 1997) gibi pek çok yapıtı bulunmaktadır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

SİYASET ARAYIŞI
Zygmunt Bauman

İngilizce Basım: In Search of Politics,
Polity Press, 1999

© Zygmunt Bauman, 1999
© Metis Yayınları, 1999

İlk Basım: Kasım 2000

Yayıma Hazırlayan:
Sabir Yücesoy

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Film: Doruk Grafik
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-296-2

ZYGMUNT BAUMAN

SİYASET ARAYIŞI

Çeviren:
TUNCAY BİRKAN



METİS YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

1 Kamusal Alan Arayışı 17

2 Fail Arayışı 68
1. Çıkma: Postmodern Dünyada İdeoloji 119
2. Çıkma: Postmodern Dünyada Gelenek ve Özerklik 141
3. Çıkma: Postmodernlik ve Ahlaki ve Kültürel Krizler 149

3 Vizyon Arayışı 163

TEŞEKKÜRLER

David Roberts'ın ufuk açıcı, usanmak bilmez ve anlayışlı editörlük yardımlarından yararlanmaya başlayalı on yıl oluyor. Bu vesileyle, yazar ile okurları arasındaki bağı pürüzsüzleştirmek amacıyla yapmış olduğu her şey için ona teşekkür ediyorum.

Yazar ve yayımcı, Decca Aitkenhead'in 23.1.1998 ve 24.4.1998 tarihli yazılarından alıntılar yapılmasına izin verdiği için *The Guardian*'a teşekkür borçludurlar.

SUNUŞ

İNANMAK İÇİN inançların tutarlı olması gerekmez. Bugünlerde inanmaya eğilimli olduğumuz şeyler, yani kendi inançlarımız da buna bir istisna oluşturmuyor. Mesela insan özgürlüğü meselesinin, en azından dünyanın "bize ait bölümünde" açılıp kapanmış bir dava olduğunu ve (yapılacak ufak tefek düzeltmeleri saymazsak) akla gelebilecek en tatmin edici çözüme ulaştırılmış bulunduğunu düşünürüz. En azından, zaten sahip olduğumuzu düşündüğümüz özgürlükten daha fazlasını ya da daha iyisini talep etmek ve çekip almak için (yine, tek tük rastlanan ufak tefek rahatsızlıkları saymazsak) sokaklara dökülme gereğini hissetmiyoruz. Oysa bir yandan da, dünya işlerinin yürütülme biçiminde –tek başımıza, birkaç kişi bir araya gelerek ya da hep birlikte– değiştirebileceğimiz çok az şey olduğuna da aynı katılıkla inanmaya meyilliyiz; ayrıca böyle bir değişimi gerçekleştirebilseydik bile, mevcut olandan farklı bir dünya düşünmek için kafa kafaya vermemizin ve daha iyi bir dünya düşünsek de onu hayata geçirmek için kolları sıvamamızın boşuna, hatta akılsızca olacağına da inanıyoruz. Mantıksal düşünme eğitimi almış herhangi birinin bu iki inancı aynı anda nasıl savunabileceği bir muammadır. Eğer özgürlük kazanılmışsa, nasıl olur da bu zaferin ganimetleri arasında insanın daha iyi bir dünya tahayyül etme ve onu daha iyi hale getirmek için bir şeyler yapma yetisi yer almaz? Hayalgücünü dizginleyen ve özgür insanların herkesi ilgilendiren meseleler karşısında böyle iktidarsız olmalarına tahammül eden özgürlük ne mene bir özgürlüktür?

Bu iki inanç birbirine uymaz, ama ikisini de savunuyor olmamız mantık konusundaki beceriksizliğimizden kaynaklanmıyor. Bu iki inanç hiçbir şekilde hayal mahsulü değildir. Ortak deneyimimizde bunların her birini destekleyecek yeterince şey vardır. Yaptıklarımıza inandığımızda gayet gerçekçi ve akılcı bir tutum takınırız. Bu yüzden

de içinde yaşadığımız dünyanın bize niye durmadan böyle bariz biçimde çelişkili sinyaller yolladığını anlamak önemlidir. Bu çelişkiyle nasıl yaşayabildiğimizi; dahası, niçin çoğu zaman bunu fark etmediğimizi ve fark ettiğimizde niye pek tasalanmadığımızı bilmek de önemlidir.

Peki ama neden önemli? Bu tür bir bilgi edindiğimizde herhangi bir şey iyi yönde değişecek mi ki? Bu hiç de kesin değil tabii. Şeylerin niye böyle olduklarını kavramak bizi eyleme geçmeye itebileceği gibi havlu atmaya da itebilir. İçinde bulunduğumuz durumu biçimleyen karmaşık ve kolayca görünmeyen toplumsal mekanizmaların nasıl işlediğini bilmenin hem iyi hem de kötü bir şey olabileceği artık herkesin malumu. Bu bilgiyi birbirinden tamamen ayrı, Pierre Bourdieu'nün yerinde bir adlandırmayla "kinik" ve "klinik" adını verdiği iki yoldan kullanabiliriz. Bilgi "kinik" bir biçimde kullanılabilir: Dünyanın adil mi adaletsiz mi, sevilesi mi değil mi, burada mı orada mı olduğu fark etmez; nasılsa öyle olduğuna göre, ben en iyisi onun kurallarını en işime gelecek şekilde kullanmamı sağlayacak bir strateji düşüneyim. Toplumun nasıl işlediğine dair aynı bilgi "klinik" bir biçimde kullanıldığında ise, uygunsuz ve zararlı olduğunu ya da ahlaki hislerimizi zedelediğini düşündüğümüz şeyle daha etkili bir biçimde savaşmamızda bize yardımcı olur. Bilgi kendi başına, bu iki kullanım biçiminden hangisine başvuracağımızı belirlemez. Bu son kertede bizim kendi seçimimizdir. Ama bu bilgi olmadan ortada yapılacak bir seçim de olmazdı. Özgür insanlar bilgi sayesinde en azından özgürlüklerini uygulamaya koyma şansına sahip olurlar.

Ama ortada bilinmesi gereken ne var ki? Bu kitap işte bu soruyla hesaplaşmaya çalışıyor. Bulduğu cevap kabaca şöyle: Özel ve kamusal hayat arasındaki köprüler atıldığı ya da hiç inşa edilmemiş olduğu sürece; ya da başka bir şekilde söylersek, kişisel kaygıları kamusal meselelere tercüme etmenin, beri yandan da, özel dertlerde kamusal meseleleri görüp saptamanın kolay ve bariz bir yolu olmadığı sürece, bireysel özgürlüğün artmasıyla kolektif iktidarsızlığın artması çakışabilir. Bizim türümüzden toplumlarda bu köprüler çok azdır ve tercüme sanatı kamusal olarak pek uygulanmamaktadır. Bu köprüler olmayınca, özel ve kamusal kıyılar arasındaki seyrek iletişim, yere indikleri anda –hatta, sık sık, hedeflerine ulaşamadan– patlamak ya da sönmek gibi asap bozucu bir alışkanlıkları olan balonlar sayesinde sürdürülür. Tercüme sanatı ise günümüzde acıklı bir durumdadır; kamu sahasında açığa çıkan tek tasa şahsa özel çuval çuval ıstırap ve endişedir

ki bunlar da sırf kamunun seyrine sunuldular diye kamusal meseleler haline gelmezler.

Güçlü ve devamlı köprüler olmayınca ve tercüme becerileri kullanılmaya kullanılmaya körelmiş veya bütün bütüne unutulmuş olunca, özel dertler ve acılar bir birikim oluşturmaz ve yoğunlaşıp ortak davalar haline gelmezler. Bu koşullarda, bizi ne bir araya getirebilir? Toplumsallık, adeta yüzer gezer durumdadır; demir atacak sağlam bir zemin, herkesin görebileceği bir hedef, birlikte safları sıklaştıracak yoldaşlar aramaktadır boş yere. Etrafta hedefsizce dolaşmakta, gaflar yapıp durmaktadır. Toplumsallığımız düzenli çıkış imkânlarından yoksun olduğu için, tek atımlık şaşaalı patlamalarla boşaltır içini; bunlar da bütün patlamalar gibi kısa ömürlüdür.

Bu içini boşaltma vesileleri, bazen şefkat ve iyilikseverlik karnavalları; bazen yeni keşfedilmiş bir halk düşmanına (yani, kamunun çoğu üyesinin kendi özel düşmanları olarak görebileceği birine) yönelik güçlendirilmiş saldırganlık nöbetleri; bazen de birçok insanın hemen hemen aynı anda güçlü hisler duymasına yol açan ve (milli takımın Dünya Kupasını kazanmasında olduğu gibi) sevinçlerini ya da (Prenses Diana'nın trajik ölümünde olduğu gibi) üzüntülerini birleştirdikleri bir olay olabilmektedir. Ancak bu vesilelerin derdi, nefeslerinin çabuk tükenmesidir: Günlük işlerimize döndüğümüzde, her şey hemen hiç değişmeden başladığı yere döner. Birlikteliğin gözkamaştırıcı parıltısı söndüğünde, yalnız insanlar tıpkı eskisi gibi yalnız uyanırlar; biraz önce öyle parlak ışıklar saçan ortak dünya şimdi daha da karanlık görünür. Patlamanın getirdiği boşalmanın ardından, sahne ışıklarını tekrar yakmak için fazla bir enerji kalmamıştır.

Bu durumu değiştirme şansı, *agora*'ya bağlıdır. Yani, ne özel ne de kamusal olan, daha doğrusu hem özel hem de kamusal olan alana: Özel sorunların anlamlı bir biçimde –yani, yalnızca narsisist hazlar edinmek ya da kamu önünde teşhir yoluyla bir tür terapi arayışına girmek için değil, bireyleri özel olarak ıstırabını çektikleri sefaletten çıkaracak kadar güçlü, kolektif olarak yönlendirilen manivelalar aramak için– karşılaştıkları alana; "kamusal iyi", "adil toplum" ya da "ortak değerler" gibi fikirlerin doğup biçimlenebileceği alana. Ancak asıl sorun, eski tarz özel/kamusal alanlardan günümüzde pek bir şey kalmamış olması, bir yandan da bunların yerini alabilecek yeni alanların ortalıkta görünmemesidir. Eski *agora*'lar girişimciler tarafından devralınmış ve yeniden işlenerek eğlence parkları haline getirilmiştir; bu arada etkili güçler de siyasi kayıtsızlıkla işbirliği yaparak yeni *agora*'

lara inşaat izni vermeyi reddetmişlerdir.

Cornelius Castoriadis 1996 Kasımında Daniel Mermet'e, çağdaş siyasetin en bariz özelliğinin *önemsizliği* olduğunu söyler: "Siyasetçiler iktidarsız... Artık bir programları yok. Tek amaçları koltuklarında kalmak." Hükümet –hatta "siyasi kamp"– değişiklikleri, hiç de büyük değişikliklere gebe bir dalga sayılamaz; kendi ivmesiyle, kendi yönünde, sabit bir kararlılıkla, tekdüze ve durdurulamaz biçimde ilerleyen bir akıntının yüzeyindeki ufacık çırpıntılardır bunlar olsa olsa. Bir yüzyıl önce liberalizmin hâkim siyasi formülü meydan okuyucu ve küstah bir "ileriye atılan dev adım" ideolojisiydi. Bugünlerde ise, teslimiyetçilik mazeretinden başka bir şey değil: "Bu hayal edilebilecek en iyi dünya değil, ama tek gerçek dünya. Hem, bütün alternatifler ondan daha beter olmak zorunda; pratikte denenecek olursa, daha beter olduğu görülecektir." Liberalizm bugün basit bir "alternatif yok" amentüsüne indirgenmiştir. Artan siyasi kayıtsızlığın köklerini bulmak istiyorsanız, daha ötelere bakmanıza gerek yok. Bu siyaset, uyumculuğu [*conformity*] alkışlamakta, uyumculuğun reklamını yapmaktadır. Halbuki uyumculuğu insan kendi başına da başarabilir; uyum göstermek için siyasete ne gerek var? Renkleri ne olursa olsun, aynı şeyin daha fazlasından başka bir şey vaat etmeyen siyasetçilerle niye uğraşalım?

Siyaset sanatı, eğer söz konusu olan *demokratik* siyasetse, yurttaşların özgürlüklerinin sınırlarını yıkmakla ilgilidir; ama aynı zamanda kendi kendini sınırlama ile de ilgilidir: Yurttaşları bireysel ve kolektif olarak, kendi bireysel ve kolektif sınırlarını koymaya teşvik edebilmek için özgür kılmakla ilgilidir. Bu ikinci husus gözden yitirilmiş, bütün sınırlar gözden düşmüştür. Her türlü kendi kendini sınırlama çabası, doğrudan *gulag*'a çıkan yolda atılan ilk adım gibi görülür; sanki ihtiyaçlar üzerinde piyasanın ya da devletin diktatörlük kurmasından başka seçenek yokmuş gibi, sanki yurttaşlık tüketicilikten başka bir biçim alamazmış gibi. Mali piyasalar ve meta piyasaları ancak bu biçime hoşgörü gösterirler. Günümüz hükümetlerinin savunduğu ve işlediği biçim budur. Bu alanda kalan tek büyük anlatı (yine Castoriadis'ten alıntı yapacak olursak), "hurda, daha fazla hurda" biriktirme anlatısıdır. Bu birikimin sınırı olmamalıdır (yani, her türlü sınır aforoz edilir ve hiçbir sınıra tahammül edilemez). Ama kendi kendini sınırlama da, eğer başlayacaksa, işte bu birikimden başlamalıdır.

Fakat kendi kendini sınırlamaya duyulan tiksintinin, genelleşmiş uyumculuğun ve bunların sonucu olarak siyasetin önemsizleşmesinin

bir bedeli vardır, hem de görülen o ki, yüksek bir bedeli. Bu bedel de, yanlış siyasetin bedelinin çoğu kez ödendiği akçeyle, yani insan ıstırabıyla ödenir. Bu ıstıraplar birçok farklı biçim ve renk altında ortaya çıkarlar, ama kökleri aynı yerde bulunabilir. Ve bu ıstırapların kendi kendini daimileştiren bir niteliği vardır. Bunlar hem siyasetin suistimallerinden kaynaklanır, hem de sağlıklı siyasetin önündeki en büyük engeli oluştururlar.

Çağdaş dertlerin en sinsi ve acı verici olanı, en iyi *Unsicherheit* başlığı altında toplanabilir; bu Almanca terim, İngilizce'de ancak üç ayrı terimle iletilebilen deneyimleri bir araya getirir: *Uncertainty, insecurity* ve *unsafety*.* İşin ilginç yanı, bu dertlere kolektif çare bulmanın en büyük engeli, onların doğasında yatar: Kendilerini güvensiz hisseden, geleceğin getirebileceklerine sakınarak bakan ve emniyetlerinden endişe eden insanlar, kolektif eylemin gerektirdiği riskleri göze alacak kadar özgür değildirler. Bu insanlar birlikte yaşamanın alternatif yollarını hayal edecek cüretten ve zamandan yoksundurlar ve kimseyle paylaşamayacakları işlerle o kadar meşguldürler ki, bırakın ortaklaşa girişilebilecek türden işlere enerji ayırmayı, bunlar hakkında düşünemezler bile.

Güvensizliğe karşı verdikleri savaşta onlara yardım etmesi beklenen mevcut siyasi kurumların pek bir yardımı dokunmaz. İktidarın büyük kısmının, hem de en can alıcı kısmının siyasetin dışına çekildiği hızla küreselleşen bir dünyada, bu kurumlar güvenlik ya da kesinlik sunmak için çok fazla şey yapamazlar. Tek yapabilecekleri ve sık sık da yaptıkları şey, yaygın ve dağınık endişeyi *Unsicherheit*'ın tek bir bileşenine kaydırmaktır: içinde bir şeylerin yapılabileceği ve yapıldığının görülebileceği tek alan olan emniyete. Gelgelelim pürüz çıkartan bir nokta vardır: Güvensizliği ve belirsizliği iyileştirmek ya da en azından hafifletmek için etkili bir şeyler yapmak hep birlikte eyleme geçmeyi gerektirdiği halde, emniyeti sağlamak adına alınan önlemlerin çoğu bölücü niteliktedir; karşılıklı şüpheleri besler bu önlemler, insanları birbirinden ayırır, her ihtilaf ya da muhalefetin ardında düşmanlar ve komplocular aramaya iter ve sonuçta yalnız insanları daha da yalnız kılar. En beteri ise bu tür önlemler endişenin gerçek kaynağına hiçbir yerde yaklaşamadıkları gibi, bu kaynakların yarattı-

* Aslında Türkçe'de iki terim yeterli: Belirsizlik ve güvensizlik. Ancak İngilizce'de fazladan bir terim olduğu için biz bu terimleri kitap boyunca sırasıyla belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik şeklinde karşılayacağız. (ç.n.)

ğı bütün enerjiyi de tüketirler. Halbuki bu enerji, iktidarı siyasi olarak yönlendirilen kamusal alana geri getirme çabasına harcansa çok daha etkili bir biçimde kullanılmış olurdu.

Özel/kamusal alanlara bu kadar cılız bir talep olmasının başlıca nedenlerinden biri budur; keza geri kalan pek az alanın da çoğu zaman boş olmasının, dolayısıyla küçültme, daha doğrusu aşama aşama ortadan kaldırma çabalarının gözde hedefi olmasının da. Bu alanların büzüşüp solmasının bir başka nedeni de buralarda olabilecek herhangi bir şeyin aşikâr hiçbir sonuç yaratmamasıdır. Bir an olağanüstü bir şey olduğunu ve özel/kamusal alanın, sahip oldukları değerleri ve onlara kılavuzluk edecek yasaları tartışmak isteyen yurttaşlarla dolduğunu varsayalım – alacakları kararları uygulamaya koyacak kadar güçlü fail nerede? En güçlü iktidarlar akıntıya kapılmış yüzüyor ve en belirleyici kararlar *agora*'dan, hatta kamusal alanın siyasi kurumlarından bile uzak bir yerde alınmakta; günümüzün siyasi kurumları için bu kararları etkilemek de denetlemek de söz konusu olamaz. Yani, kendi kendini ilerleten ve kendi kendini pekiştiren mekanizma kendi kendini ilerletmeyi ve kendi kendini pekiştirmeyi sürdürecektir. *Unsicherheit*'ın kaynakları, onlara meydan okuma cesaret ve kararlılığı su katılmamış bir biçimde ortaya konuluncaya kadar kurumayacaktır; gerçek iktidar siyasetten emin bir uzaklıkta kalacak ve siyaset üstüne düşeni yapma konusunda güçsüz kalacaktır. Üstüne düşen şey de, insan birlikteliğinin her türlü biçiminden, kendilerini insanın düşünme ve eyleme özgürlüğü açısından aklamalarını talep etmek ve bunu yapamadıkları ya da yapmayı reddettikleri takdirde de sahneyi terk etmelerini istemektir.

Tam bir kördüğüm gerçekten de – düzgün açılamayacak kadar birbirine dolanmış, ancak kesilerek açılabilecek bir düğüm... Güvensizlik, belirsizlik ve emniyetsizliğin deregülasyonu ve özelleştirilmesi, bu düğümü bir arada tutan ve bu yüzden de ilmeğin devamının açılması isteniyorsa kesilmesi gereken doğru noktaymış gibi görünüyor.

Açık konuşmak gerekirse, söylemesi kolay da yapması değil. Güvensizliğe tam da kaynağından saldırmak, mevcut toplum tipinin en temel bazı varsayımlarını –üstü kapalı, görünmez, haklarında konuşulmaz, tartışma ötesi oldukları için iyice sarmalayıcı olan varsayımları– yeniden düşünmeyi ve yeniden müzakere etmeyi gerektiren göz korkutucu bir görevdir. Cornelius Castoriadis'in dediği gibi, uygarlığımızın derdi kendini sorgulamayı bırakmış olmasıdır. Soru sorma sanatını unutan ya da bu sanatın kullanılmaz hale gelmesine izin ve-

ren hiçbir toplum, kendini kuşatan sorunlara cevap bulabileceğine (çok geç olmadan ve cevaplar ne kadar doğru olursa olsun önemlerini yitirmeden) güvenmemelidir. Neyse ki kaçınılmaz bir kader değil bu: böyle bir tehlikenin farkında olmak ondan kaçınmamızı da sağlayacaktır. Sosyoloji sahneye işte burada girer; sosyolojinin sorumlulukla yerine getirmesi gereken bir rolü vardır ve bu sorumluluktan kaçarsa mazeretler bulmaya hakkı olmayacaktır.

Bu kitabın bütün savma çerçeve oluşturan fikir şudur: *Bireysel özgürlük ancak kolektif çalışmanın ürünü olabilir* (ancak *kolektif olarak* emniyet ve garanti altına alınabilir). Gelgelelim bizler bugün *bireysel özgürlüğü garanti/emniyet altına alacak araçların özelleştirilmesine* doğru ilerlemekteyiz. Bu, günümüzün hastalıklarına uygulanan bir tedavi ama tedaviden kaynaklanan en sinsi ve acımasız hastalıkları (bu hastalıkların başlıcaları da kitlesel yoksulluk, toplumsal gereksizlik hissi ve yaygın korkudur) üretmesi de kaçınılmaz . Bugünkü kötü durumu ve onu düzeltme imkânını daha da karmaşıklaştıran bir başka unsur da, ütopyanın ve iyi modellerinin özelleştirildiği ("iyi hayat" modellerinin iyi toplum modellerini bir yana iterek onlardan koptuğu) bir dönemde yaşıyor olmamız. Özel dertleri toplumsal meselelere dönüştürme sanatı kullanılmaz olma ve unutulma tehlikesiyle karşı karşıya; özel dertler, "bir araya toplanmaları"nı ve böylece yoğunlaşıp siyasi bir güç haline gelmelerini son derece güçleştiren bir biçimde tanımlanıyor genellikle. Bu kitap, söz konusu tercüme işlemini yeniden mümkün kılacak bir mücadeleyi (tamamlanmamış olduğunu kabul edeceğim bir şekilde) savunmaktadır.

İlk bölümün konusu siyasetin değişen anlamıdır; ikinci bölümde mevcut siyasi eylem faillerini kuşatan dertler ve bu failerin etkililiklerindeki düşüşün nedenleri tartışılıyor; üçüncü bölümde ise çok ihtiyaç duyulan reforma kılavuzluk edebilecek bir vizyonun anahatları kabaca çiziliyor. İdeoloji sonrası bir dünyada ideolojinin, gelenek sonrası bir dünyada geleneğin, "değer krizi"nden mustarip bir toplumda ortak değerlerin bugünkü durumu ve geleceği ise ayrı bölümlerde ele alınıyor.

Kitabın önemli bir kısmı kavgacı bir üsluptadır ve bu kasten yapılmıştır. Ancak herhalde en ihtilaflı konular son bölümde ele alınanlar ki bunun da iki nedeni var.

Özerk bir toplumda ya da özerk olmayı amaçlayan bir toplumda

doğan ve ortalıkta dolaşan vizyonlar kaçınılmaz olarak çok sayıda ve çeşit çeşittir; dolayısıyla, eğer ihtilaf yaratmak istenmiyorsa, bugüne alternatifler –hele hele bugünden daha iyi olduğu iddia edilen alternatifler– düşünmekten uzak durmak gerekir. (Hepimizin bildiği gibi, kötünün en iyi dostu sıradanlıktır, sıradanlıksa alışılmış olanı nihai hikmet yerine koyar.) Fakat bugünlerde vizyonların genellikle itibar kaybetmiş olması bu bölümü daha da ihtilaflı hale getiriyor. Bu sıralar "tarihin sonu" rağbette; atalarımızın başına bela olmuş en çekişmeye açık meselelere genelde halledilmiş gözüyle bakılıyor ya da görmezden gelinince, en azından *sorun olarak* görülmeyince, halledilmiş gibi yapılıyor. Belki de utanmamız gereken bir şeyden, "ideoloji sonrası" ya da "ütopya sonrası" bir dönemde yaşamaktan, tutarlı bir iyi toplum vizyonuyla hiç ilgilenmemekten ve kamusal iyi hakkındaki kaygıyı özel tatminlerin peşine düşme özgürlüğüyle değiş tokuş etmiş olmaktan gurur duymaya meyilliyiz. Yine de bir an durup bu mutluluk arayışının neden umduğumuz sonuçları getirmeyi başaramadığını, güvensizliğin buruk tadının neden duyacağımız vaat edilen saadetin tadını kaçırdığını düşündüğümüzde, kamusal iyi, iyi toplum, eşitlik, adalet vs. gibi fikirleri sürüldükleri yerden geri çağırmadıkça hiçbir yere varamayacağımızı anlarız; üstelik bunlar ancak başkalarıyla birlikte üzerine titrenip işlendikçe bir anlam kazanan fikirlerdir. Siyasete başvurmaksızın, siyasi eylemlilik aracını kullanmaksızın ve bu aracın gideceği yönü çizmeksizin de bireysel özgürlük merheminden güvensizlik sineğini çıkartamayız.

Yolculuk planını yaparken bazı yönlendirme noktalarına başvurmak elzemdir. Üçüncü bölüm böyle üç nokta üzerinde yoğunlaşıyor: Cumhuriyetçi devlet ve yurttaşlık modeli, evrensel bir hak olarak temel gelir ve özerk bir toplumun kurumlarının, şu andaki mekândışı [*exterritorial*] iktidarlarla baş edecek şekilde geliştirilerek yapıcı ve teşvik edici kapasitelerinin yenilenmesi. Bu üç nokta da müzakereleri tahrik etmek ve kızıştırmak amacıyla tartışılıyor, çözüm önermek amacıyla değil; özerk bir toplumda çözümler siyasi eylemin başlangıcında değil, en sonunda ortaya çıkar.

Bana kalırsa sorularda pek yanlış olmaz; cevaplardır yanlış olabilecek olan. Ama şuna da inanıyorum: Soru sormaktan kaçınmak verilebilecek bütün cevapların en kötüsüdür.

Ağustos 1998

1

KAMUSAL ALAN ARAYIŞI

PEDOFİL Sidney Cooke'un hapishaneden salınıp evine döndüğü haberinin West Country'nin üç farklı kasabasında yol açtığı, birçok habere konu olan olayları yorumlayan Decca Aitkenhead[1] (sosyolojik bir altıncı duyusu olan bu *Guardian* muhabirinin zengin ürünlerinden burada sık sık yararlanacağız) şu gözlemde bulunuyordu:

> Bugün insanları kesinlikle sokağa dökecek bir şey varsa, o da kentlerine bir pedofilin geldiğinin fısıldanmasıdır. Bu tür protestoların işe yararlığı gittikçe daha fazla sorgulanıyor. Ancak bu protestoların pedofillerle gerçekten bir alakası olup olmadığını sormuş değiliz.

Aitkenhead bu kasabalardan özellikle Yeovil üzerinde çalıştı. Daha önce kamusal bir eyleme girme konusunda hemen hiç istekli olmamış, ama şimdi yerel karakolu uzunca bir süredir kuşatma altına almış olan büyükanneler, yeniyetmeler ve işkadınları kalabalığı Cooke'un gerçekten kuşatılan binada saklandığından bile emin değildi aslında. Olayın gerçek ayrıntıları hakkındaki bilgisizlikleri, bu konuda bir şeyler yapma ve bunu yaparken görülme kararlılıklarının yanında ikincil kalıyor ve zaten bu kararlılıkları da daha çok, olup bitenlerin muğlaklığından besleniyordu. Ömürleri boyunca kamusal protestolardan uzak durmuş insanlar şimdi gelip bir araya toplanmış ve "Öldürün orospu çocuğunu" diye bağırıyorlar, ne kadar uzun sürerse sürsün orada nöbet tutmaya hazır olduklarını beyan ediyorlardı. Niye peki? Hayatlarında hiç görmedikleri ve nerede bulunduğundan hiç de emin olmadıkları bir halk düşmanının güvenli bir yere kapatılmasından başka bir şeyin mi peşindeydiler? Aitkenhead'in bu kafa karıştırıcı soruya ikna edici bir cevabı var.

1. Decca Aitkenhead, "These women have found their cause, but they're not sure what it is", *The Guardian*, 24 Nisan 1998.

Her nerede olursa olsun Cooke çok ender bulunan bir fırsatı, birinden gerçekten, yüksek sesle, herkesin önünde, cezalandırılma korkusundan tamamen muaf olarak nefret etme fırsatını veriyor. Kötüye karşı iyinin yanında saf tutma meselesi bu... Bu yüzden de Cooke'a karşı tavır aldığınızda nezih biri olarak tanımlanıyorsunuz. Artık saygınlığınızı yitirmeden nefret edebileceğiniz çok az insan grubu var. İşte pedofiller tam aradığınız grup.

Protestoyu örgütleyen, daha önce kendisinin de hiçbir kamusal eylem deneyimi olmayan kadın "sonunda davamı buldum," diyordu. Aitkenhead bunu şöyle yorumluyor: "Debra'nın bulduğu şey 'kendi davası' değil, ortak bir dava; toplulukla birlikte davranmanın verdiği heyecan muhtemelen."

Bu insanların yaptığı gösteriler siyasi toplantılardan, dini törenlerden, sendika mitinglerinden esintiler içeriyor. Bunlar, eskiden insanların benlik hislerini tanımlayan, ama artık ulaşamadıkları grup deneyimleri. Onlar da pedofillere karşı örgütleniyor. Birkaç yıl sonra kendilerine başka bir dava bulacaklar.

Evimizin Etrafında Sinsi Sinsi Dolaşan Biri Var

Aitkenhead yine haklı: Yeni dava kıtlığı çekilmesi pek mümkün değil, eski davalar mezarlığında da her zaman yeterince boş parsel olacaktır. Ama şimdilik –birkaç yıl için değil, kamusal korkulara ve ahlaki paniklere kapılıp sonra da bunların zihinleri dumura uğratan bir hızla unutulmasına izin veren birkaç gün için– peşine düşülecek dava Sidney Cooke'tur. Aslında Cooke, uzun süredir birikmiş olan endişelerini dışarı çıkarmanın bir yolunu arayan insanları bir araya getirmek için mükemmel bir davadır.

Bir kere, Cooke'un adı sanı bellidir: Bu da onu elle tutulur bir hedef haline getirir, dört bir yanı sarmış korkuların oluşturduğu bulamacın içinden cımbızla çıkartıp ona başka çok az korkunun sahip olduğu bedensel bir gerçeklik verir; onu gören olmasa bile, yine de yakalanabilecek, bağlanabilecek, bir yere kapatılabilecek, etkisiz hale getirilebilecek, hatta yok edilebilecek ele gelir bir nesne olarak görülebilir – halbuki, onun tersine birçok tehdit, rahatsız edici ölçüde dağınık, akışkan, ele avuca gelmez, her yere yayılmış, tespit edilemez durumdadır. İkincisi, Cooke, mutlu bir tesadüfle, özel kaygılarla kamusal meselelerin karşılaştığı bir yere yerleştirilmiştir; daha net söylersek, insanın çocuklarına duyduğu sevginin –gündelik, sıradan bir deneyim, ama yine de özel– mucizevi bir şekilde kamusal bir dayanışma gösterisine dönüşebildiği bir simya potasıdır Cooke davası. Cooke, ne

kadar geçici ve eğreti olursa olsun, insanları mahremiyet hapishanesinden dışarı çıkartan bir tür iskele tahtası haline gelmiştir. En az diğerleri kadar önemli olan üçüncü unsursa şudur: Bu iskele tahtası bir grubun, belki de çok büyük bir grubun kaçmasına izin verecek kadar geniştir; her yalnız kaçağa kendi özel hapishanelerinden kaçan başka insanlar eşlik edecektir; sadece aynı kaçış yolunu kullanmakla, bütün ayaklar iskele tahtasında olduğu sürece devam edecek bir topluluk yaratılabilir.

Mesleki olarak kamusal alanda iş görmeleri beklenen siyasetçiler (siyasetçilerin işleri oradadır, daha doğrusu işlerinin olduğu alana "kamusal alan" derler), davetsiz misafirlerin işgaline hiç de hazırlıklı değildirler; ve kamusal alanda, geçerli sayılan bir işi olmayan, senaryosu resmi olarak yazılmış, dosyalanmış ve sahneye konmuş rollerin dışında bir rolle zuhur eden herkes tanım gereği davetsiz misafirdir. Bu ölçütlerle bakıldığında, Sidney Cooke düşmanları davetsiz misafirlerdi şüphesiz. Kamusal alan içindeki mevcudiyetleri daha en başından beri şaibeliydi. Bu yüzden kamusal alanın meşru sakinlerinin, onların buradaki mevcudiyetlerini kabul etmelerini ve bunun meşruluğunu onaylamalarını istiyorlardı.

Willie Horton, Michael Dukakis'e Amerikan başkanlığını kaybettiren adam olmuştu muhtemelen. Dukakis, başkanlığa aday olmadan önce, on yıl Massachusetts valiliği yapmıştı. Ölüm cezasının en gür sesli muhaliflerinden biriydi. Hapishanelerin öncelikle eğitim ve rehabilitasyon kurumları olduğunu düşünüyordu. Ceza sisteminin suçluların yitirilmiş ya da ceza olarak ellerinden alınmış insanlıklarını restore etmesinden ve mahkûmları "topluluğa dönme"ye hazırlamasından yanaydı. Onun yönetimi sırasında eyalet hapishanelerindeki mahkûmlara ev izni verilirdi. Willie Horton bu izinlerden birinden geri dönmedi. Bunun yerine, bir kadına tecavüz etti. Dukakis'in hasmı, ölüm cezasının yılmaz savunucusu George Bush, yufka yürekli liberaller yönetimde olduğunda bunun hepimizin başına gelebilecek bir şey olduğunu belirtti. Gazeteciler Dukakis'i sıkıştırdı: "Eğer sizin karınız Kitty'ye tecavüz edilseydi, ölüm cezasından yana olur muydunuz?" Dukakis "şiddeti yüceltmeyeceği"ni söyledi ısrarla ve başkanlığa veda etti.

Zafer kazanan Bush dört yıl sonra Arkansas valisi Bill Clinton karşısında yenilgiye uğrayacaktı. Clinton valiyken zekâ özürlü Ricky Ray Rector'ın idam edilmesine onay vermişti. Bazı yorumcular, Horton'ın Dukakis'e seçimi kaybettirdiği gibi, Rector'ın da Clinton'a seçi-

mi kazandırdığını düşünüyorlar. Bu abartılı bir yorum galiba: Clinton, kendini "orta sınıf Amerikalısı"na sevdirecek başka şeyler de yaptı. Suçlara karşı çok katı bir tutum alma, polis sayısını ve polis devriyelerini artırma, ölüm cezası verilebilecek suçların kapsamını genişletme, daha fazla ve daha güvenli hapishane inşa ettirme sözü verdi. Rector'ın Bill Clinton'ın başarısına yaptığı katkı, sadece, müstakbel başkanın sözünün eri olduğunun canlı (pardon: ölü) kanıtı olmasıydı; Clinton'ın ardında böyle iftihar edilecek bir başarı olunca "orta sınıf Amerikalısı"nın onun sözlerine güvenmemesi söz konusu olamazdı.

En tepedeki bu düelloların benzerlerine daha aşağılarda da rastlanmıştır. Teksas valiliğinin üç adayı, parti kongresinde kendilerine ayrılan konuşma zamanını, ölüm cezasına ne kadar çok inandıklarını gösterme yarışma girerek kullandılar. Mark White televizyon kameralarına, valiliği sırasında elektrikli sandalyeye gönderilmiş bütün mahkûmların fotoğraflarını etrafına yerleştirerek poz verdi. Altta kalmak istemeyen rakibi Jim Mattox seçmenlere, otuz üç idama bizzat nezaret ettiğini hatırlattı. Ama her iki aday da, diğer itimatnameleri ne kadar güçlü olursa olsun, ölüm cezasını onların başa çıkamayacağı kadar canlı bir belagatle savunan bir kadının, Ann Richards'ın karşısında yenilgiye uğradı. Florida'da görev süresi biten vali Bob Martinez, anketlerde popülerliğini düzenli bir biçimde kaybettiği uzun bir dönemden sonra, seçmenlere doksan idam kararını imzalamış olduğunu hatırlatınca makamına şaşaalı bir dönüş yaptı. Çeyrek yüzyıldır tek bir mahkûmu bile idam etmemiş olmakla övünen Kaliforniya eyaletinde, Dianne Feinstein valilik makamına aday olduğunu açıklarken, kendisini "ölüm cezasından yana olan tek Demokrat" ilan etti. Rakip aday John Van de Kamp hemen, "barbarca" bulduğu idama "felsefi olarak" karşı olsa da, vali seçildikten sonra felsefeyi bir yana bırakacağını duyurdu. Bunu kanıtlamak için, ilerideki idamlarda kullanılacak dörtbaşı mamur bir gaz odasının girişinde fotoğrafını çektirtti ve eyaletin Adalet Bakanı iken kırk iki suçluyu ölüm cezasına çarptırdığını açıkladı. Sonuçta inançlarına ihanet etme vaadi ona yardımcı olmadı. Dörtte üçü ölüm cezasından yana olan seçmenler gerçek bir mümini, inanmış bir infazcıyı tercih ettiler.

Neredeyse on yılı aşkın bir süredir, adaylar hangi siyasi partiden olursa olsun suça karşı sert bir tutum takınma ve daha fazla suçluyu ölüm cezasına çarptırma vaatleri seçim gündeminde en başta gelen yeri işgal etmekte. Günümüzün hırslı siyasetçileri için, ölüm cezası-

nın kapsamının genişletilmesi popülerlik piyangosunda büyük ikramiyeyi kazanan bilet yerine geçiyor. Ölüm cezasına karşı olmak ise tam tersine, siyasetçinin intiharı anlamına geliyor.

Yeovil'de kanunun yerine geçmeye soyunan kişiler, bölgelerini parlamentoda temsil eden Paddy Ashdown'la bir toplantı yapmak için baskı kurdular. Ashdown onlara aradıkları meşruiyeti vermeyi reddetti. Kendisi de belirsiz bir kamusal alan mevkiinde bulunan ve bu alanın atanmış/seçilmiş idarecilerinden biri olmayan Ashdown bu protestocuların davasını, ancak kamusal alandaki itibarını daha da fazla tehlikeye atma pahasına benimseyebilirdi. Aklından ne geçiyorsa, neyin doğru olduğuna inanıyorsa onu söylemeyi seçerek Cooke düşmanlarını "linç güruhu"na benzetti; onların eylemlerini onaylaması ve ne olduğu pek de anlaşılmayan özel şikâyetlerine "kamusal mesele" damgası vurması için yapılan bütün baskılara direndi.

İçişleri Bakanı Jack Straw ise böyle bir lükse sahip değildi. Protestocuların liderlerinden birinin sözleri durumu yansıtıyordu: "Biz artık diğer kampanyalarla bağlantı kurmak istiyoruz. Ülkenin dört bir yanında birçok alanda küçük küçük bir sürü ses çıkıyor. Eğer bizler seslerimizi birleştirip büyük bir ses çıkartabilirsek işler biraz daha hızlı ilerleyebilir." Bu tür sözler kamusal alanda ilelebet yerleşme, bu alanın idare edilme tarzında kalıcı bir söz hakkı talep etme yönünde bir niyeti haber verir. Bütün bunlar halihazırda kamusal alandan sorumlu bütün siyasetçilerin kulağına son derece meşum sözler gibi gelecektir gelmesine ama her kaşarlanmış siyasetçi "kampanyalarla bağlantı kurma"nın ve "küçük sesleri birbirine bağlama"nın kolay olmadığı gibi pek mümkün de olmadığını bilecektir; ne küçük (özel) sesler ne de (yerel, tek meselelik) kampanyalar öyle kolay kolay bir araya gelebilirler; bunu yapmaya yönelik bu özgül umut/niyetin de, tıpkı daha önceki birçok benzer umut ve niyet gibi çok yakında doğal seyrini izleyeceğini, yani karaya oturacağını, alabora olacağını, sonra da terk edilip unutulacağını varsaymanın mahsuru yoktur. Straw'un sorunu, kamusal alanın idarecilerinin söz konusu küçük sesleri ciddiye aldığını – yani küçük sesler çıkarmayı gereksiz hale getirecek önlemleri almaya istekli olduklarını, bu istekliliği gösterdikleri için de takdir edilmeleri gerektiğini– göstermekten ibaretti. Paddy Ashdown'ın kamusal olarak ifade ettiği fikirleri çok büyük olasılıkla içten içe paylaşmakta olan Jack Straw sadece şunu söyledi: "İnsanların yasaları kendi elleriyle uygulamaya çalışmamaları gerekir" (böylece bize yasaların ancak seçilmiş eller tarafından uygulanması gerektiğini hatırlatıyordu) ve hal-

kın önüne çıkıp "tehlikeli suçluları sonsuza kadar demir parmaklıkların ardında tutacak" önlemlerin alınacağından falan dem vurdu. Jack Straw kamusal alanın duyarlı/paylaşımcı, halkın sesine kulak veren idarecilerinden biri olarak hatırlanmayı umuyordu herhalde; az önce bahsi geçen protesto lideri, kendileriyle işbirliği yapmayan Paddy Ashdown hakkında hükmünü vermişti ne de olsa: "Seçim zamanı geldiğinde insanların hafızalarının silinmeyeceğini umuyorum."[2]

Belki (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin tetikte beklediği göz önünde bulundurulursa, kocaman bir "belki") tehlikeli suçlular (yani, hangi suçlular kamusal tehlike korkularını çekip kendi üzerlerinde odaklıyorlarsa onlar) "sonsuza kadar" demir parmaklıkların ardında tutulacaklardır; ama yine de korkma nedenleri ortadan kalkmadığı sürece ve yarattıkları dehşet hissi tek başına yaşandığı sürece, suçluları sokaktan, manşetlerden, sahne ışıklarından uzak tutmak, hissedilen korkuların (ki tehlikeli suçluları o hale getiren de işte bu korkulardır) belirsizliğini ve tanımsızlığını azaltmayacaktır. Bir topluluktan yoksun ürkek yalnızlar korkudan azade bir topluluk aramayı, misafir sevmez kamusal alandan sorumlu olanlar da bunu vaat etmeyi sürdüreceklerdir. Ama çapanoğlu şuradadır ki bu yalnız insanların inşa etme-

2. Bkz. Geoffrey Gibbs, "Demonstrators warn MPs: Get a move on and pass new laws", ve Michael White, "Tighter controls promised as riot over child killer is condemned", *The Guardian*, 27 Nisan 1998. Hükümet kuruluşlarının halkın infialine verdikleri tepki, artık tamamen rutinleşmiş olan öncelikler ve politikalarla uyumluydu. 29 Ocak 1998'de yayımlanan resmi tasarılarda, Büyük Britanya'da 2 milyar sterline mal olacak yirmi yeni hapishane inşa edileceği ve hapishane nüfusunun gelecek yedi yıl içinde yüzde 50 artarak, 2005 yılında 92.000'e çıkacağı tahmin ediliyor.

"Bu alandaki büyüme hızı, Britanya ekonomisinin bütün diğer dallarından daha yüksek... Sırf tasarının yayımlanma hazırlıklarının yapıldığı üç hafta içinde bile, hapishanelerdeki insanların sayısı binden fazla arttı. Geçtiğimiz günlerde iki yeni özel hapishane açıldı ve yüzyıl sona ermeden beş tanesinin daha hizmete girmesi bekleniyor. Ancak Hapishane Hizmetleri genel müdürü, bu tasarıların epey muhafazakâr kaldığını ve hapishane nüfusundaki mevcut büyüme eğilimleri şu anki hızla devam ederse, aslında 24 hapishaneye daha ihtiyaç duyulacağını düşünüyor." (Bkz. Alan Travis, "Prison numbers to rise by 50pc", *The Guardian*, 29 Ocak 1998.)

"Britanya'daki hapishane inşaatı patlaması ne denli etkileyici olursa olsun, güvenlik, kesinlik ve emniyetteki deregülasyonun Batı dünyasındaki bütün ülkelerden daha ileri boyutlara ulaştığı ABD ile karşılaştırıldığında devede kulak kalıyor. Bu ülkede, mahpus, şartlı salıverilmiş ya da gözaltında olan insanların toplam sayısı 1995'te 5.4 milyona ulaştı ve bu sayı yılda yüzde 8 oranında artıyor. Clinton başkan olduğundan beri, patlama yapan özel hapishane sanayiinin de katkılarıyla 213 yeni eyalet hapishanesi inşa edildi. Loïc Wacquant, şişkin hapishane nüfusunun Amerikan işsizlik istatistiklerinde en az yüzde 2'lik bir azalma yarattığını hesaplıyor. (Bkz. "L'imprisonnement des 'classes dangereux' aux Etats-Unis", *Le Monde diplomatique*, Temmuz 1998.)

yi umabilecekleri ve kamusal alan idarecilerinin ciddiyet ve sorumluluk hislerini yitirmeden önerebilecekleri tek topluluk, korku, şüphe ve nefretle kurulacak bir topluluktur. Bir zamanlar topluluk inşa etmenin ana malzemeleri olan dostluk ve dayanışma bir yerlerde bu amaca artık hizmet edemeyecek kadar dayanıksızlaşmış, çarpıklaşmış, sulanmıştır.

Günümüzde yaşanan güçlükler ve ıstıraplar parçalı ve dağınık olduğu gibi meydana getirdikleri muhalefet de öyledir. Muhalefetin dağınıklığı, onu yoğunlaştırıp ortak bir davaya bağlamanın ve ortak bir suçluya karşı yönlendirmenin güçlüğü, sadece çekilen acıları daha da buruklaştırıyor. Çağdaş dünya, ümitsizce dışarı çıkacak bir yol arayan yüzer gezer korku ve hayal kırıklıklarıyla ağzına kadar dolu bir kaptır. Hayat, belirsizlikleri, bulanık hatları ve gizli kökleri yüzünden iyice korkutucu bir hal alan karanlık vesveselerle ve meşum önsezilerle aşırı doymuş durumdadır. Diğer aşırı doymuş çözeltilerde olduğu gibi, bir toz zerreciği –mesela bir Sidney Cooke– şiddetli bir yoğunlaşmanın zembereğini boşaltmaya yeterli.

Yirmi yıl önce (Baltimore University Press tarafından 1978'de yayımlanan, *Double Business Bind*'da) René Girard, insanlar arasında tam bir anlaşmazlığın hâkim olduğu, hayatta kalmak için gırtlak gırtlağa verilen mücadelenin beslediği kan davası ve şiddetin toplulukları parçaladığı ya da bir araya gelmelerini önlediği varsayımsal bir toplum öncesi dönemde neler olabileceğini yine varsayımsal bir biçimde ele almıştı. Girard bu soruya cevap vermeye çalışırken, "birliğin doğuşu"na ilişkin bilinçli ve kasıtlı olarak mitolojik bir açıklama getirmişti. Ona göre tayin edici adım, diğer öldürme olaylarından farklı şekilde, öldürülmesine *herkesin* katılacağı, böylece de bu olayın yardımcıları veya suçortakları haline gelerek "öldürmede birleşmiş" olacakları bir kurbanın seçilmesi olsa gerekti. Bu eşgüdümlü kendiliğinden eylem, törelere uyma ve uymama arasında, meşru ve gayri meşru şiddet arasında, masumiyet ve suç arasında net bir ayrım çizgisi çizerek dağınık husumetleri ve dört bir yana yayılmış saldırganlığı dindirme potansiyeline sahipti. *Yalnız* (ve korku içindeki) varlıkları birbirine bağlayarak *dayanışma içinde* (ve kendinden emin) bir topluluk haline getirebilirdi.

Tekrar söylüyorum, Girard'ın hikâyesi bir masal, etiyolojik bir mit, tarihsel doğruluk gibi bir iddiası olmayan, yalnızca bilinmeyen "kökenler"i anlamlandırmaya çalışan bir hikâyedir. Cornelius Castoriadis'in işaret ettiği gibi, toplum öncesi birey, Aristoteles'in ileri sür-

düğü gibi tanrı ya da hayvan değil, filozofların hayalgücünün bir uydurmasından ibarettir. Diğer etiyolojik mitler gibi, Girard'ın hikâyesi de bize geçmişte gerçekten neler olduğunu anlatmaz; tuhaf ve kavraması güç bir olgunun *halihazırdaki* mevcudiyetini anlamlandırma ve bu olgunun sürekli yeniden doğup varolmasını açıklama çabasından ibarettir. Girard'ın hikâyesinin asıl mesajı, anlaşmazlıklar ne zaman dağınık ve odaksız hale gelse ve ne zaman karşılıklı şüphe ve husumet hüküm sürse; topluluk dayanışmasına, güvenli –zira dayanışma içinde– bir yaşam ortamına ulaşmanın ya da dönmenin tek yolunun, ortak bir düşman seçmek ve ortak bir hedefe yöneltilmiş müşterek bir gaddarlık edimi içinde güçleri birleştirmek olduğudur. Suça suç denmesinin ve gereğince cezalandırılmasının tek garantisi (devam ettiği müddetçe) suç ortaklığı topluluğudur. Bu yüzden topluluk, bağırıp çağıran kalabalığa katılmayı reddedip yapılan hareketin adilliğine gölge düşüren insanları pek hoş karşılamayacaktır.

Unsicherheit Kazanı

Tam yetmiş yıl önce Sigmund Freud, İngilizce'ye biraz tuhaf bir biçimde *Civilization and its Discontents* (Uygarlık ve Huzursuzlukları) başlığıyla çevrilen *Das Unbehagen in der Kultur*'u* yazmıştı. Freud bu çığır açıcı kitapta "uygarlık"ın (şüphesiz bizim Batılı, modern uygarlığımızı kastediyordu; yetmiş yıl önce "uygarlık" terimi nadiren çoğul kullanılırdı ve sadece Batılı varoluş tipi kendine "uygarlık" adını verirdi) bir değiş tokuş olduğunu ileri sürüyordu: Bağra basılan bir değer, aynı ölçüde zorlayıcı ve yüreğe yakın bir başka değer uğruna feda ediliyordu. İngilizce tercümesinde, uygarlığın sunduğu armağanın güvenlik olduğunu okuyoruz: doğadan, insanın kendi bedeninden ve başka insanlardan gelen birçok tehlikeye karşı güvenlik. Başka bir deyişle, uygarlık korkudan kurtulmayı sunar, en azından korkuları olabileceklerinden daha az ürkütücü ve yoğun kılar. Gelgelelim uygarlık buna karşılık olarak, bireysel özgürlük üzerine –bazen sert, istisnasız baskıcı, her zaman sıkıcı– kısıtlamalar koyar. İnsanların gönüllerinin arzuladığı her şeyin peşine düşmelerine izin verilmez; hemen hemen hiçbir şeyin peşine kişinin gönlündeki arzuları tamamen

* Bu kitap Türkçe'de *Uygarlığın Huzursuzluğu* adıyla yayımlandı (çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1999).

tüketecek ölçüde düşülemez. İçgüdüler sınırlar içinde tutulur ya da bütün bütüne bastırılır ki bu da ruhsal rahatsızlıklara, nevrozlara ve isyana gebe mutsuz edici bir durumdur. Freud'a göre en yaygın huzursuzluklar ve düzeni tehdit eden davranış tipleri, bireysel güvenlik adına hep birlikte ve ayrı ayrı kazandığımız şeyler karşılığında bireysel özgürlüğün çok fazla feda edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Postmodernity and its Discontents (Polity Press, 1997; *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*) adlı kitabımda, Freud bu kitabı yetmiş yıl sonra yazsaydı, yaptığı teşhisi muhtemelen tersine çevirmesi gerekecekti diye iddia etmiştim: Bugün insanların en yaygın dertleri ve huzursuzlukları, yine bir değiş tokuşun ürünüdür, ama bu kez sürekli genişleyen bireysel özgürlük sunağında günbegün kurban edilen şey güvenliktir. Bireysel seçim ve kendini ifade etme özgürlüğünün artmasından artık ne anlıyorsak ona giden yolda, modern uygarlığın sağladığı güvenliğin önemli bir kısmını, sağlamayı vaat ettiği güvenliğinse daha da büyük bir kısmını yitirdik; en beteri, güvenliği sağlama işinin sürdürüleceğine dair sözler de işitmez olduk, bunun yerine gittikçe daha sık olarak, güvenliğin insan onuruna aykırı olduğunu, arzulanamayacak kadar vefasız, kabul edilemeyecek kadar bağımlılık ve alışkanlık yaratıcı, tam bir batak olduğunu işitiyoruz.

Peki ama ardından feryat etmememiz istendiği halde yine de özlediğimiz, özlediğimiz için de endişe, korku ve öfke duyduğumuz bu şey nedir gerçekten? Özgün Almanca metinde Freud *Sicherheit*'ı kullanıyor ki bu Almanca kavram İngilizce tercümesindeki "security" den [ve Türkçe'deki "güvenlik"ten] çok daha fazla şey içeriyor. *Sicherheit* örneğinde Alman dili karakterine pek uymayan biçimde tutumludur; İngilizce'nin aktarmak için en az üç terime –güvenlik, kesinlik ve emniyet– ihtiyaç duyduğu karmaşık olguları tek bir terime sıkıştırmayı başarmıştır.

Güvenlik. Her ne kazanıldıysa elimizde kalacak; her ne başarıldıysa gurur ya da saygı kaynağı olarak sahip olduğu değeri koruyacak; dünya düzenli ve güvenilir bir yerdir, tıpkı dünyanın uygunluk standartlarının, etkili bir biçimde hareket etmeyi sağlayan öğrenilmiş alışkanlıkların ve hayatın meydan okumalarına karşı durabilmek için gereken öğrenilmiş becerilerin düzenli ve güvenilir olması gibi.

Kesinlik. Makul ile aptalca, güvenilir ile hain, yararlı ile yararsız, uygun ile uygunsuz, kârlı ile zararlı arasındaki farkı ve gündelik

seçimlerimize yön veren ve pişman olmayacağımız (-ı umduğumuz) kararlar almamıza yardımcı olan bütün diğer ayrımları bilmek; ve ne beklemek gerektiğini tahmin etmemizi ve iyi bir hamleyi kötüsünden ayırmamızı sağlayan semptomları, kötü alametleri ve uyarıcı işaretleri bilmek.

Emniyet. Doğru şekilde davranıldığı takdirde, kişinin bedenini ve onun uzantılarını, yani mülkünü, evini ve mahallesini, ayrıca da "daha büyük benlik"in ev ortamı ve çevresi türünden bütün unsurlarını içeren mekânı hiçbir ölümcül tehlikenin –kişinin mücadele edemeyeceği hiçbir tehlikenin– tehdit etmemesi.

Sicherheit'ın bu üç bileşeni de, rasyonel olarak düşünme ve hareket etme yetisinin bağlı olduğu özgüvenin koşullarıdır. Bu üç bileşenden herhangi birinin yokluğu ya da azlığı büyük ölçüde aynı sonuca yol açar: Kendine güvenin dağılması, kişinin kendi yeteneklerine ve başka insanların niyetlerine olan güvenini yitirmesi, beceriksizliğin, endişenin, ihtiyatlılığın artması, hata arama ve bulma, günah keçisi yaratma ve saldırganlık eğilimi. Bu tür bütün eğilimler *ezici varoluşsal güvensizliğin* semptomlarıdır: Bilinçsizce izlendiğinde eyleyen kişiyi sürekli seçim yapma ıstırabından kurtaran, ama artık bozulmuş ve güvenilmezleşmiş olan günlük rutin, vesveseli sorgulamalar karşısında zorlanır ve içinde barındırdığı riskleri açığa çıkarır; daha da beteri, öğrenilmiş tepkiler yoğunlaşıp alışkanlık haline gelemeyecek ve rutin davranış şeklinde katılaşamayacak ölçüde çabuk kaybederler geçerliliklerini. Yapılan her seçimin istenmeyen sonuçlara yol açabilme olasılığı ve bu sonuçların tam olarak hesap edilemeyeceğinin farkında olunması, kişinin eylemlerinin sonuçlarını daha iyi denetlemesi itkisine değil (bu gerçekçi bir ihtimal olmaktan çıkmaktadır), kendini her türlü eylemin getirdiği risklere karşı sigortalama ve bu sonuçların sorumluluğunu üzerinden atma arzusuna meydan verir.

Güvenliğin, kesinliğin ve emniyetin zayıflamasının sonuçları dikkate değer bir biçimde birbirine benzer; başa bela açan deneyimlerin nedenleri nadiren açıkça ortada olur, aksine, bu nedenlerin yerine başkalarını geçirmenin ne kadar kolay olduğu herkesin malumudur. Semptomlar neredeyse birbirinden ayırt edilemez hale gelince, etrafa sinmiş korkunun güvenliğin yetersiz olmasından mı, kesinliğin olmayışından mı, yoksa emniyetin tehdit altında olmasından mı kaynaklandığı açık değildir; endişenin özgül bir nedeni yoktur ve sonuç olarak ortaya çıkmış korku kolayca yanlış nedenlere bağlanabilir ve ger-

çek nedenle hiçbir alakası olmadığı bariz eylemlere girmeye yol açabilir; hissedilen sıkıntının gerçek nedenlerini saptamak güç, saptayınca kontrol etmek daha da güç olunca, insanın karşısında makul bir savunma (daha da iyisi, saldırı) eylemine girişebileceği farazi ama inandırıcı suçlular kurgulama yönünde güçlü bir yönelim ortaya çıkar. İnsan o zaman kabahati yanlış yerde arıyor olabilir belki ama en azından arıyordur ve sürekli darbe alırken hiç değilse onun da elleri armut toplamadığı için kimse onu kınayamaz ve kendini aşağılık hissetmesi de gerekmez.

Günümüzde *Sicherheit*'ın üç bileşeni de sürekli ve yoğun darbeler almakta; ve eskinin belirsizliklerinin aksine, hayatın yol işaretlerindeki sallantının ve varoluşsal yönlendirme noktalarının kaypaklığının, artık, daha fazla bilgi edinildiğinde ve daha etkili araçlar icat edildiğinde iyileştirilmesi mümkün olacak geçici bir bela olarak görülemeyeceği bilinci yaygınlaşıyor. Günümüzün belirsizliklerinin, Anthony Giddens'ın yerinde ifadesiyle, *imal edilmiş* oldukları gittikçe bariz bir hal almakta ve böylece belirsizlik içinde yaşamak bir yaşam biçimi, eldeki tek yaşamın tek biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Güvensiz Güvenlik

Amerika Birleşik Devletleri'nde her üç çalışandan biri, şu an mensup oldukları şirketteki mevcut işlerinde bir yıldan daha az bir süredir çalışıyor. Üç çalışandan ikisi ise şu anki işlerini beş seneden daha az bir süredir yapıyor.

Yirmi yıl önce İngiltere'de işlerin yüzde 80'i –gerçekte olmasa bile, ilkesel olarak– 40'a 40 türündendi (yani insan ömrünün kırk yılı haftada kırk saat çalışarak geçiyordu), üstelik sendika, emekli aylığı ve tazminat haklarından oluşan yoğun bir ağ tarafından korunuyordu. Şu anda ise mevcut işlerin sadece yüzde otuzu bu kategoriye giriyor ve bu oran hızla düşmeyi sürdürüyor.

Önemli bir Fransız iktisatçı olan Jean-Paul Fitoussi, mevcut işlerin toplam miktarının azalmakta olduğuna, ama bunun "makro ekonomik" bir sorun değil, en önemli ekonomik faktörler üzerindeki kontrolün temsili hükümet kurumlarından serbest piyasa güçlerine geçmesiyle doğrudan bağlantılı *yapısal* bir sorun olduğuna dikkat çeker. Bu yüzden de devletin ortodoks genişlemeci stratejisinin bununla savaşmak için yapabileceği pek fazla şey yoktur. Maliye bakanları hâlâ "zorunlu bir kötülük" olsalar da, ekonomi bakanları gittikçe geçmi-

şe ait şeyler haline gelmektedir[3] – ya da bir zamanların değişmezi, şimdilerdeyse hızla ortadan kalkmakta olan devlet egemenliğine duyulan nostaljiye gösterilen sahte bir bağlılık biçiminden ibarettirler. Manuel Castells, gelmekte olan "enformatik toplumu"nu konu alan yakın tarihli incelemesinde, sermaye serbestçe dolaşırken, siyasetin ümitsizce yerel kaldığını ileri sürer. Hareketin hızı gerçek iktidarı mekândışı kılmaktadır. Mevcut siyasi kurumlar artık sermaye hareketlerinin hızını yavaşlatamadıkları için,[4] iktidarın siyasetten gittikçe uzaklaştığını söyleyebiliriz – bu da artan siyasi duyarsızlığı, seçmenlerin en tepedeki tiplerin sahne ışıkları altında icra ettikleri iç gıcıklayıcı skandallar dışında "siyasi" olan her şeye karşı ilgilerini giderek yitirmelerini ve şu anda ya da gelecekte oralarda kimler oturuyor olursa olsun hükümet binalarından bir kurtuluş gelebileceği umutlarının sönmesini aynı anda açıklayan bir durumdur. Hükümet binalarında yapılan ve yapılabilecek olan şeyler, bireylerin günlük hayatlarında mücadele ettikleri meseleler için taşıdıkları önemi gittikçe yitirmektedir.

Der Spiegel'in iktisat uzmanları Hans Peter Martin ve Harald Schumann, günümüzdeki eğilim azalmadan sürerse, küresel (potansiyel) işgücünün yüzde 20'sinin "ekonomiyi işler durumda tutma"ya (her ne demekse) yeteceğini; bunun da dünya nüfusunun geri kalan gücü kuvveti yerinde yüzde 80'ini *ekonomik olarak* gereksiz kılacağını hesap ediyorlar.[5] Bu eğilimi tersine çevirecek, durduracak ya da en azından yavaşlatacak çeşitli yollar düşünülebilir (düşünen birçok kişi de var zaten), ama günümüzde asıl mesele *ne yapılması gerektiği* değil, *bunu yapma gücü ve kararlılığına kimin sahip olduğu*. Hayatları emeklerini satmalarına bağlı olan milyonların artan güvensizliğinin ardında, içinde bulundukları zor durumu irade ve kararlılıkla biraz daha güvenli hale getirebilecek kudretli ve etkili bir failin olmayışı yatıyor. Elli yıl önce, (artık iyiden iyiye tarih olan) Bretton Wood döneminde, bu işleri bilen insanlar küresel meselelerin yürütülme biçimi hakkında düşündüklerinde, *evrensel kurallardan* ve bu kuralların *ev-*

3. Bkz. Jean-Paul Fitoussi, "Europe: le commencement d'une aventure", *Le Monde*, 29 Ağustos 1997.

4. Hareket hızı, yapısal istikrar ve iktidarın etkililiği arasındaki bağlantı için N. M. Lee'nin şu dikkate değer çalışmasına bkz.: "Two speeds: how are real stabilities possible?", *Organised Worlds* içinde, yay. haz. R. Chia (Londra: Routledge, 1998).

5. Bkz. Hans Peter Martin ve Harald Schumann, *The Global Trap* (Londra: Zed Books, 1997). Ayrıca Larry Elliott, "The weightless revolution", *The Guardian*, 10 Kasım 1997.

rensel olarak uygulanmasından bahsederlerdi; yani yapmamız gereken ve en sonunda yapacağımız bir şeyden; bugünse *küreselleşmeden* bahsediyorlar, yani hakkında tahminler yürütebileceğimiz, hatta belki bilebileceğimiz, ama hemen hiçbir şekilde kontrol edemeyeceğimiz nedenlerle *başımıza gelen* bir şeyden.

Günümüzdeki güvensizlik, bir uçaktaki yolcuların pilot kabininin boş olduğunu, kaptanın dostane sesinin aslında önceden kaydedilmiş bir mesajın teypten çalınmasından ibaret olduğunu keşfettiklerinde yaşayabilecekleri hisse benzer.

Geçim güvensizliği, onu daha az güvensiz bir hale getirebilecek, ya da hiç değilse daha fazla güvenlik taleplerinin yöneltileceği bir adres işlevi görebilecek güvenilir bir failin olmayışıyla birleşerek, yaşam politikasının yüreğine sert bir darbe indirir. Jean-Paul Sartre'm *le projet*'yi önce bir araya getirip sonra da izleme önerisi kulağa içi boş gelir, ne akıllıcadır ne de özel bir cazibesi vardır. Kimlik inşasının zahmeti sınırsız ve bitimsiz göründüğü gibi, aynı zamanda artık, çok önemli bir inşa normu olarak, ürünün kendi kendini silme kapasitesini ya da inşa edicilerin onu dönüştürerek başlangıçta amaçlanandan başka bir şey haline getirme kapasitesini de bünyesinde barındırmak zorundadır. En kesin olanı da, kendi kendine kimlik verme çabasının birikime dayalı bir süreç olmadığı gibi, olmasının da tavsiye edilmeyeceğidir: Bu çaba daha çok bir yeni başlangıçlar dizisi görünümündedir ve öğrenme ve ezberleme yetisinden çok unutma yetisi tarafından yönlendirilmektedir. Ele geçirilen her şeyin ya da üst üste konan her taşın ömrü ikinci bir uyarıya kadar sürmektedir. Sorun, bizi kendilerine güvenmeye çağıran kural ve kılavuzlardan yana bir kıtlık olması değil (aksine, güvensiz dünya danışmanlık patlamasının yaşandığı bir yer, sayıları ve çeşitleri gittikçe artan "nasıl yapmalı" uzmanlarıyla dolu bir seradır); sorun, daha çok, herhangi bir kural ya da kılavuza kayıtsız şartsız güven yatırımında bulunmanın artık akıllıca görünmemesidir; sunulan bütün kural ya da kılavuzların endemik gibi görünen uçuculuğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir yatırım yapmak çok kısa bir süre sonra düpedüz felakete yol açabilir.

Kenneth J. Gergen durumu "işyerinin bileşimi sürekli bir akış halindedir" diyerek özetliyor. Gergen, çağdaş yaşamın bu yönüne "plastiklik" adını verir; bir işyerinden öbürüne geçen ya da işyerinin kendi gözleri önünde çoğunlukla tanınmayacak hale gelecek ölçüde değişmesini izleyen "birey, çeşitliliği giderek artan davranışsal taleplerin meydan okumasıyla karşı karşıya kalır." Böyle bir ortamda:

İçe dönük, belirgin bir tarzı olan bireye pek ihtiyaç yoktur. Böyle bir kişi dar görüşlü ve esneklikten uzak biridir... Biz artık her kalıba giren varlıkları överiz... İnsan sürekli hareket halinde olmalıdır, önümüzde muazzam bir ağ vardır, vaatler pek çok, beklentiler sonsuz, fırsatlar mebzul miktardadır ve zaman kıymetli bir metadır.[6]

Gergen bu konuyu başka bir yazısında genişletiyor:

İnsanın tam olarak hangi çekirdek öze sadık kalması gerektiğini hatırlamak gittikçe güçleşiyor. Sahicilik ideali ucundan bucağından yıpranıyor; içtenliğin anlamı yavaş yavaş belirsizliğe gömülüyor...

Pastiş kişilik, elinin altında hangi kaynak varsa ondan devamlı kimlik parçaları ödünç alan ve bu parçaları belli bir durumda faydalı ya da istenir hale getiren toplumsal bir bukalemundur... Hayat, kişinin artan iştahını gidereceği bir şekerci dükkânı haline geliyor.[7]

Biz de şu gözlemde bulunalım: Şekerci dükkânı gibi şekillenen bir hayatta bile, Gergen'in gayet canlı bir biçimde tasvir ettiği "plastikliğin" ana sonucu şekerlerin tadı değil, akut, uyku kaçırıcı bir güvensizlik hissi olacaktır. Kendilerine ideal sürekli mekânları sorulduğunda çok az insan –ara sıra gidilmesi hoş olsa da– şekerci dükkânı cevabını verecektir. Dükkâna girmeyi başaranlar için şeker seçip şeker emme ve yemeyle dolu bir hayat, bulantı nöbetleri ve karın ağrılarıyla kesintiye uğrayacaktır muhtemelen; diğerlerinin hayatını, boş cepleri yüzünden dükkândaki müşterileri vitrinin öbür yanından aç gözlerle izleyen başka insanların yaşadığı başka bir hayatı –öfkeyle ve kendini horgörmeyle dolu bir hayatı– unutsalar bile – ki ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar unutamazlar. Ne de olsa, ilk grubu ikincisinden ayıran tek şey döner kapı ve ne zaman dolup ne zaman boşalacağı hiç belli olmayan cüzdanın kalınlığıdır.

Niklas Luhmann, oynadığımız rollerin ve bunları oynadığımız ortamların çokluğu göz önünde bulundurulduğunda, hepimizin her yerde "kısmen yerinden edilmiş" olduğu gibi hatırlanmaya değer bir önermede bulunmuştur. Biz de, birbiriyle rekabet halindeki ve birbirilerini karşılıklı iptal eden fırsatların çokluğu ve bizi onların peşine düşmeye çağıran seslerin oluşturduğu kakofoni yüzünden, hepimizin –her zaman ve her yerde– "kısmen mahrum bırakılmış" olduğunu

6. Kenneth J. Gergen, "The self: death by technology", *The Question of Identity* içinde, yay. haz. James Davison Hunter (University of Virginia Press, 1998), s. 12, 14.

7. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991), s. 150.

söyleyebiliriz. Söz konusu mahrumiyetin varlığı değil de, yalnızca ne ölçekte olduğu, halihazırda vitrinin hangi yanında olduğumuza bağlıdır. Şu anda hangi yanda olursak olalım ("kimlik," der Harvis Ferguson, "geçici bir benliktir,"[8] biz de, hayat öldürülmüş ya da rahmetli olmuş kimliklerin mezarlığıdır, diyebiliriz), içinde bulunduğumuz durum, çağırmadığımız halde kapımızı çalan çekici, baştan çıkarıcı ve – her şeyden önce de– denenmemiş olasılıkların görünürdeki sonsuzluğuyla ölçüldüğü sürece (sırf başka kıstas olmadığı için bile böyle de ölçülmek zorundadır) hepimiz mahrumiyet içinde görünürüz.

John Seel, iki önermenin –"Benlik belirsizdir; her türlü benlik mümkündür" ve "kendi kendini yaratma süreci asla bitmez"–, postmodern kimlik sorunlarıyla ilgili bütün incelemelerde görülebilen en önemli aksiyomlardan olduğunu ileri sürer. Günlük hayat bu önermelerin gerçekten de başka kanıt gerektirmediği ve aksiyom olarak kabul edilebileceği görüşünü destekleyen birçok veri sunar.

> Kendini anlama ve ifade etme biçimlerinde bunun [kimlik kaygısının - Z.B.] mantığının yürürlükte olduğu gözlenebilir: En son moda markanın ya da rock grubunun reklamını yapan ayaklı ilan panoları haline gelmiş yeniyetmelerde; estetik ameliyatların, dövmelerin ve vücudun muhtelif yerlerine küpe takma modasının alıp yürümesinde; toplumsal cinsiyet siyasetinin yükselişinde; sanal sohbet odalarının ve siberseksin gördüğü rağbette; mankenlere verilen "mega" statüsünde; işletmecilik ve siyasette imaj idaresinin zorunlu hale gelmesinde ve her allahın günü karşılaştığımız talkshow uzmanlarında [bu mantık gözlenir hale gelmiştir]. Cinsellik, kişilik ve bedenle ilgili meselelerin tümü, bu yeni yeni ortaya çıkmakta olan benlik anlayışının tahrik edici etkisiyle dönüşüme uğramaktadır.[9]

Yukarıda verilen (ve tabii ki eksik) semptomlar listesinin zihinde uyandırdığı görüntü, eski davranış tarzlarını terk edip yeni ve denenmemiş olanları benimseme baskılarının hiç gevşemeden üst üste yığıldığı; sonsuza kadar bir kimlik peşine düşüldüğü ama asla yakalanamadığı; kimlik takipçilerinin kendini ifade etmenin herkesçe tanınan küçük işaretlerine hevesle sarıldığı ama bu işaretlerin akıllara durgunluk veren bir hızla değer kaybetmesi sonucunda onları terk edip yerine yenilerini bulmaya kışkırtıldıkları/kandırıldıkları/zorlandıkları; insanların devamlı aradıkları, çoğunlukla bulamadıkları ve buldukları

8. Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", *The Question of Identity* içinde, yay. haz. Hunter, s. 8-9.

9. John Seel, "Reading the post-modern self", *The Question of Identity* içinde, yay. haz. Hunter, s. 39-40.

şeyin aradıkları şey olduğundan hiçbir zaman emin olamadıkları, ama bir yandan da, buldukları şey istemiş oldukları şey olsun olmasın, onu bulmuş olmanın kendilerini aramayı sürdürmekten alıkoymayacağından neredeyse emin oldukları bir görüntüdür. Kazanılmış herhangi bir şeyin kalıcı bir değeri olacağı kesin değildir; kişinin edinmeye teşvik edildiği ve edindiğinde de alkışlandığı herhangi bir şeyin değerinin kalıcı olacağı da kesin sayılamaz – sayılmamalıdır. Kişiye her şeyin kapışılmaya açık olduğu söylendiğinde ve gösterildiğinde, kapıp da elinde kalacağı kesin olan tek şey yapısına içkin güvensizliğidir.

Uzun lafın kısası: Yaşam politikasının yüreğinde derin ve doyurulmaz bir güvenlik arzusu yatar; bu arzuyu gerçekleştirmek için eyleme geçilmesi ise daha fazla ve daha derin bir güvensizliğe yol açar.

Güvensizlikten kaçmaya çalışırken artık o asırlık *vox populi*'ye [halkın sesi] ayak uydurma stratejisine başvuramaz insan, bu sesin söylediklerinin geriye alınmayacağından emin olunamaz artık, çünkü verdiği hükümler arasında daha dile getirilir getirilmez sorgulanmayan tek bir hüküm bile yoktur. Beri yandan, diğer geleneksel kaçış yolu, insanı kendisiyle aynı kafada, paylaşımcı ve ilgili, en kötü zamanlarda bile yanından ayrılmayan başka insanlarla birlikte olmaya götüren yol da çoktan kapatılmıştır.

Güvensiz hayat güvensiz insanların eşliğinde yaşanır. Şu anki benliğimin ne kadar kalıcı olacağından ve etrafımdakilerin onu onaylamayı daha ne kadar sürdüreceklerinden emin olmayan tek kişi ben değilim. Etrafımdakilerin de benimkine çok benzer bir durumda olduklarından ve kendilerini benim kadar güvensiz hissettiklerinden şüphelenmek için her türlü nedene sahibim. Keyifsizlik ve sinirlilik genelde paylaşılan duygulardır, ama sinirliliği paylaşmak tek başına ıstırap çekenleri bir topluluk haline getirmez. Bizim yaşadığımız güvensizlik, müşterek davaların, birleşik cephelerin, dayanışma saflarının dokunduğu kumaştan değildir. Yenen darbeler kadar karşılaşılan fırsatlar da kurbanlarını ya da talihlilerini rasgele seçiyormuş gibi görünmektedir; bu yüzden de kurallara bağlanmış düzenlilik, iş fırsatları yakalamaya geldiğinde dezavantaj haline gelmekte, darbeden kaçmaya geldiğinde de pek işe yaramamaktadır.

İnsanlar, bazı teorisyenlerin iddia ettiği gibi, rasyonel seçimler yapmaya gerçekten de istekli olsalardı, bu koşullarda kolayca kurtulamayacakları insanlarla bir arada olmaktan ve ortaklıklar kurmaktan uzak dururlardı. "Esnek ortamlar"a, işlerine yaradığı ölçüde sürdürdükleri bağlara yatırım yapmayı tercih ederlerdi. Rasyonellikleri on-

lara güvenli ve kalıcı bir topluluk arzusuna kapılmamayı öğütlerdi. Dolayısıyla da yaptıkları rasyonel seçimler onları, güvenli bir yere demirlemekten kaçınmayı rasyonel seçim meselesi haline getiren günümüz dünyasının güvensizliğini imal etme işine gönülsüzce ve hiçbir şeyden şüphe duymaksızın katılan suçortakları haline getirirdi. Öyle bir noktaya ulaşmıştır ki güvensizlik, artık hesap yapan bireyin rasyonel yetileri tüm sadakatiyle onun hizmetine koşulmaktadır.

Belirsiz Kesinlik

Bugünlerde en çok şu iki şeyden eminiz: Günümüzdeki belirsizliklerin verdiği acıların dindirileceği konusunda çok az umut var ve ileride bizi daha da fazla belirsizlik beklemekte.

Avrupa Birliğine üye on altı devletten ilk on biri ortak para birimine geçmeyi kabul edince, *International Herald Tribune* gazetesinin ekonomi sayfalarında "şirketlerde verimlilik artışları elde etmek için altın fırsat"ın eli kulağında olduğu ilan edildi. Yazının birkaç paragraf ilerisinde bu altın fırsatın, Avrupa'nın bu topluluğa dahil olmayan ülkeleri için ne anlama geleceği belirtiliyordu: "Daha fazla şirket küçülmesine ve, başlangıçta, daha fazla işsizliğe yol açacak." (Şu gözlemde bulunmadan geçemeyeceğim: Bu cümlede "daha fazla küçülme" sağlam verilere dayalı bir öngörü, ama "başlangıçta" lafı olsa olsa doktriner bir inanç statüsünde). Gazetenin "küresel ekonomi" muhabiri Alan Friedman'ın aktardığına göre, Londra'daki Salomon Smith Barney Enstitüsünün baş iktisatçısı Kim Schoenholtz ve "başka birçok özel sektör iktisatçısı", Avrupa'nın Ortak Para Biriminin öngörülen "verimlilik artışları"nı sağlayabilmesi için "derin yapısal değişikliklere gerek olduğu" görüşünde. Friedman "siyasetçilerin eklemeleri gereken eksik bileşen"in ne tür yapısal değişiklerden oluştuğu konusunda okurlarında hiçbir şüphe bırakmıyor. Ona göre, yapısal değişiklik "işe almayı ve işten atmayı kolaylaştırmanın, emekli aylıkları ve diğer refah devleti yardımları için yapılan kamu harcamalarının azaltılmasının ve kıta Avrupasında işverenlerin ödediği yüksek vergilerin ve sosyal sorumlulukların düşürülmesinin kod adı..."[10]

Bundan birkaç gün önce de aynı gazete, hiç değilse "görüşler" sayfasında, Doğu Asya toplumlarını sarsan derin ekonomik krize tepki

10. Alan Friedman, "Without structural changes, experts cautious on economic growth", *International Herald Tribune*, 2-3 Mayıs 1998.

olarak, Uluslararası Para Fonunun "standart [Meksika'da daha önce denenmiş ve pek de cazip sonuçlar yaratmamış olan - Z.B.] reçetesini, yani işçi çıkarmaları, faiz oranlarının yükseltilmesini ve yerel ekonomilerin uluslararası yatırımcılara açılmasını gündeme getirdiği"ni belirtiyordu. Bu tavsiyelerin yaptırımlarla pekiştirilmiş olduğunu söylemeye gerek yok herhalde: Bütün mali yardım paketleri bu reçeteye uymaya bağlanıyordu. Harvard Üniversitesi'nden Jeffrey Sachs'a göre, bu tutum yüzünden "Kore bir iflaslar dalgası altında ve her üç [Doğu Asya - Z.B.] ekonomi[si] de işsizlikteki muazzam artışla güçlü bir darbe yemiş görünüyor". "Görüş" başlığı altında yazan Soren Ambrose, *IHT* ekonomi yazarlarının benimsedikleri bildik tonla hiç uyuşmayan bir biçimde, yazısını "artık IMF'nin yol açtığı zararlarla hesaplaşmanın zamanı geldi" diyerek bağlıyor ve Amerikalı bir grup kilise liderinin, IMF'nin faaliyetlerinin "bir kuşağın feda edilmesi"ni gerektirebileceği yolundaki sözlerini onaylayarak alıntılıyor.[11] Tanrı'nın kendisinden başka kim o kadar ileriyi görebilir ki?

IMF'nin genel müdürü Michel Camdessus, *Le Monde*'dan Babette Stern'le yaptığı bir söyleşide, ekonomik görüş sahiplerinin kendi yönetimindeki kuruma atfettiği niyetleri onaylıyor; bunları övünülecek şeyler olarak sunuyor. "Sermaye hareketlerinin yöntemli olarak liberalleştirilmesi," diyor, "IMF'nin yeni misyonu olmalıdır." Bu misyonun başarıyla yerine getirilmesi halinde ortaya çıkabilecek olasılıklar nefes kesici: "Dünyadaki bütün tasarrufların, kaynakları daha iyi bölüşmeyi mümkün kılacak biçimde bir araya toplanması" sayesinde yeni kalkınma şansları yaratılmış olacak; fakat bunun da "en yoksul ülkeleri marjinalleştirme" gibi bir riski beraberinde getireceğini kabul etmek gerekecek ("daha zengin" ülkelerdeki en yoksul kesimlerin geçim şartları üzerindeki olası etkilerden ise hiç bahsedilmiyor). Yaratılacak şanslar, risklerden fazla: Camdessus çıkan bakiyeye baktığında şimdiye kadar elde edilmiş başarılardan ve gelecekte kazanılacak zaferlerden gurur duyuyor: "Aslında, bizler yüzyılı değiştirdik," diye bağlıyor sözlerini.[12]

Doğru, yüzyıl değişti ya da değiştirildi ve hâlâ da değişmekte. Fakat ne Camdessus ne de dünya çapında "sermaye hareketlerinin libe-

11. Søren Ambrose, "Challenging the IMF, intellectually and politically", *International Herald Tribune*, 29 Nisan 1996.

12. Michael Camdessus'la söyleşi, Babette Stern, "Nous avons changé de siècle", *Le Monde*, 24 Nisan 1998.

ralleştirilmesi"ni savunan ve öven diğerleri, bunun sonucunda güvenliğin artacağı gibi bir söz veriyor değiller; anahtar sözcükleri "şeffaflık" (hiçbir giz barındırmayan ve piyasa işlemcilerinin hiçbir şeyin dışında tutulmadığı bir dünya anlamına geliyor) ve "esneklik" (tahmini "ekonomik sonuçlar"la –yani, hisse sahiplerinin gelecek yıl elde edecekleri kârla– ilgili kaygılar dışında hiçbir şeyin piyasa işlemcilerinin karar özgürlüğünü sınırlandıramayacak olması anlamına geliyor). Şeffaflık ve esneklik toplam kesinliğe pek bir katkıda bulunamaz; olsa olsa eylemlere eşlik eden kesinlikleri *yeniden bölüştürürler* ki küresel mali serbestlikten yana olanlara bu kadar cazip görünmelerinin nedeni de bu olsa gerek.

Şeffaflık ve esneklik bazıları (gönüllü küreseller) için daha fazla kesinlik muştularken, diğerleri (ispatı vücut edemeyen yereller) için daha fazla belirsizlik demektir. Şeffaflığın savunucuları ve savaşçıları pencere camından değil, tek yönlü aynalardan yana olan ideologlardır: Bir yanda röntgenciler için bir cennet; öte yanda, zaten fena halde yetersiz olan savunma mekanizmaları haldeki ve istikbaldeki bütün mütecavizlerin ayağının altına paspas edilmiş olanlar içinse kendi artan sefaletlerini seyredip düşüncelere dalma şansı. Esnekliğin savunucuları ve savaşçıları herkes için hareket özgürlüğünden değil, bazıları varolmanın cana can katan hafifliğini yaşarken geri kalanların kaderin dayanılmaz eziciliğine maruz kalmalarından; bazıları ortaya çıkacak kötü sonuçlardan kaçınma hakkına sahipken geri kalanların bu sonuçlara katlanma görevine sahip olmalarından yanadırlar. Şeffaflık ve esneklik koyutları son tahlilde gemisini yürütenlerin, onlar kadar kendine güvenecek durumda olmayan başkalarının geri kalan mütevazı seçenekler arasında seçim yapmaya ya da hiçbir seçenek kalmadığında da kaderlerine razı olmaya zorlandıkları koşulları kontrol altında tutmalarıyla ilgilidir. Bu koyutlar, aynanın şeffaf tarafında yer alanların hareket etme hızını hiçbir şeyin azaltmamasını (buna izin verilmemesini ya da bu yasağı dikkate almayanların yaşatılmamasını) gerektirir. Dünyanın "esnekliği", hareket halinde olanlar için tekinsiz biçimde kafa yapıcı bir uçuşa benzerken, yerinde kalmaya zorlananların bakış açısından yıldırıcı bir gerçeklikten başka bir şey değildir.

Bu koyutlar ve aynı zamanda hem yansıtıp hem de güçlendirdikleri baskılar, giderek, yeni bir toplum-içi ve toplumlar-arası kutuplaşmanın en önemli etkenleri haline gelmektedir.[13] Kontrol etme ile

13. Bu noktayı şu kitabımda enine boyuna ele aldım: *Globalization: The Human*

kontrol edilme arasındaki; etkileşim koşullarını biçimlendirme ile onlar tarafından biçimlendirilme arasındaki; "bir şey için" eyleme geçmek ile "bir şey yüzünden" davranmak arasındaki; başarıya ulaşmanın hemen hemen kesin olduğu hedeflerin peşine düşmek ile bütünüyle hiçbir uyarıda bulunmaksızın değişen bilinmeyen değişkenlerden oluşan bir durumda girişilen savunma eylemleri arasındaki bütün farkı yaratan şey, hareket genişliği ve hızıdır.

Yine de asıl mesele şu: Bireysel varoluşun haritası bir çekici, bir de itici kutup arasında çıkarıldığında ve bu süreklilik ekseni üzerinde tahsis edilen mevki ne sabit ne de yeterince garanti altına alınmış olduğunda, bulunulabilecek mevkilerin hiçbiri ruh huzuru sağlayacak derecede bir kesinlik sunamaz. "En tepeye çıkmış olma"nın keyfinin, en alttaki dehşetin farkındalığıyla –ki bu farkındalığın, en mutlu anlarda bile örtbas edilmesi zordur– zehirlenmemesi mümkün değildir; zaten hiçbir an nihai hedefe ulaşmanın –"meseleyi bir kerede ve tamamen halletme"nin– verdiği katıksız bir saadet hissi içinde yaşanamaz.

Süreklilik eksenine yerleştirilmiş olan herkesin içinde bulunduğu koşullar bunlardır gerçekten de – yaşadığımız küresel deregülasyon günlerinde belki her zamankinden de fazla. İçinde bulundukları zor durum, yaşanan özgüven ya da teslimiyet, ümit ya da ümitsizlik, güven ya da güvensizlik, sevinç ya da kinizm, morallilik ya da moralsizlik derecesi konusunda farklılıklar gösterebilir, ama aralarındaki farklar akışkandır. Çağdaşlarımızın en umursamazları bile ayıklık anlarında acıyla bunun farkına varırlar. Bu yüzden eylemlerin sonuçları ve etkilerinin süresi hakkındaki belirsizlik, en tepeden en alta kadar her konuma göre değişse de, "üst-belirsizlik" –yani kişinin makul bir biçimde kendisine ait olduğunu iddia edebileceği kesinliğin derecesi hakkındaki belirsizlik– tarafından (yine en tepeden en aşağıya) şiddetlendirilir.

Belirsizlik koşulları altında yaşamak ve hareket etmek zorunda olmak yeni bir şey değildir şüphesiz. Yine de modern tarih, hayat denklemindeki sayıları giderek artan bilinmeyen değişkenlerin değerini saptamaya yönelik kararlı (ve bazen de başarılı olmuş) çabalara sahne olmuştur. Sanki Michel Crozier'nin klasik incelemesi *The Bureaucratic Phenomenon*'da (Bürokrasi Olgusu) dile getirilen kuralı izler gibi, iyice meşum belirsizliğin tarafına atılmış olan insan grupları ve kate-

Consequences (Cambridge: Polity Press, 1998); Türkçesi: *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1999).

gorileri, daha iyi konumda olanların hamlelerinin sonuçlarını hesaplayabilmek amacıyla onların ellerini kollarını bağlamak –bir yandan da kendi ellerini kollarını bağlardan kurtarıp hasımları açısından belirsizlik yaratan kaynaklar haline gelmek– için ellerinden geleni yapmışlardır. Crozier'nin ikna edici bir biçimde ileri sürdüğü gibi, hareket özgürlükleriyle başkaları için, başkalarının (seçenekleri görece daha kısıtlı olduğundan) onlar için yaratabildiğinden daha fazla belirsizlik yaratabilenler hâkimiyet ve kontrolü ellerine geçirirler. Modern dönem boyunca bütün örgütlü gruplar sanki Crozier'nin ilkesinin farkındaymış gibi davranmışlardır. Hatta bu ilkeyi izlemenin "örgütlenme"nin ana güdüsü olduğu; bu ilkenin yöntemli bir biçimde uygulanmasının "örgütlenme"nin derin anlamı olduğu bile iddia edilebilir.

Günümüzdeki gerçek yenilik kısmi, hatta topyekûn belirsizlik koşulları altında eylemde bulunma zorunluluğu değil, binbir zahmetle inşa edilmiş savunma mekanizmalarını sökme –belirsizlik derecesini ve dizginsiz belirsizliğin yol açtığı zararı sınırlaması beklenen kurumları ortadan kaldırma ve belirsizliği belli sınırlar içinde tutmayı amaçlayan yeni kolektif önlemler tasarlama çabalarını engelleme ya da boğma– yönündeki sistematik baskıdır. Neredeyse bütün etkili, kurumsallaşmış kolektif eylem kuruluşları, belirsizliğe karşı verilen savaşın saflarına katılmak yerine, varoluşsal belirsizliğin asli kaynakları olan sınırsız "piyasa güçleri"ne ve serbest ticarete "insanlığın doğal durumu" gözüyle bakıp övgüler düzen koroya katılmakta; sermayeyi ve mali hareketleri serbest bırakıp onların düzensiz hareketlerini yavaşlatma ya da düzenleme yönündeki bütün girişimlerden vazgeçmenin yapılabilecek birçok siyasi seçimden biri değil, hem aklın gereği hem de siyasi bir zorunluluk olduğu mesajını vermektedir hep birlikte.

Hatta, Pierre Bourdieu yakın tarihlerde, neo-liberal teori ve pratikleri, özünde, "katıksız piyasa"nın mantığına karşı koyabilen kolektif yapıları ortadan kaldırmaya yönelik bir program olarak tanımlamıştır.[14] Bourdieu'nün işaret ettiği gibi, neo-liberal söylem artık Erving Goffman'ın "güçlü söylem" adını verdiği şeyin bütün özelliklerini edinmiş durumdadır; bu, savaşılması neredeyse imkânsız ve "gerçekçiliği"ni sorgulamanın çok güç olduğu bir söylem tipidir, zira –şu değil de bu adımları atma çağrısında bulunan bir öğüt olmak şöyle dursun– birer ağırlığı olan, gerçekliğe mevcut şeklini vermekte birleşmiş

14. Pierre Bourdieu, "L'essence du néolibéralisme", *Le Monde diplomatique*, Mart 1998.

bütün güçlerin eşgüdümlü eylemlerini temsil eder. Neo-liberalizmin "güçlü söylem"i, "ekonomik ilişkilere hâkim durumdaki herkesin ekonomik seçimlerini yönlendirerek ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan güçler ilişkisine münasip bir biçimde simgesel kalan kendi gücünü ekleyerek" "gerçeklik testi"ni geçmiştir.

Deregülasyon sürüp sermaye ve finans kaynaklarının serbest akışına karşı bir cephe oluşturabilecek siyasi kurumları güçsüzleştirirken neo-liberal söylem de gittikçe daha "güçlü" olur. Bu söylemin neredeyse rakipsiz hâkimiyetine giden yolda çok önemli bir adım da, pratik nedenlerle ulusal hükümetlerin elini kolunu bağlarken mekâna bağımlı olmayan şirketlerin ellerindeki bağları çözen Çokyönlü Yatırımlar Anlaşmasının yakın tarihlerde imzalanmasıyla atılmıştır. Sermayenin serbest hareketinin önündeki bütün fiili ve olası engeller birer birer kaldırılmaktadır:

Hareket marjları devamlı küçülen ulus-devletler; etkisizleşen çalışma grupları (örneğin, maaşların ve kariyerlerin bireysel becerilere bağımlı olarak bireyselleşmesiyle ve bunun sonucunda çalışanların atomlaşmasıyla); işçilerin haklarını kolektif olarak savunan sendikalar, dernekler, kooperatiflerin zayıflaması; hatta piyasaların yaş gruplarına göre yeniden yapılanmasıyla ailenin tüketim üzerindeki kontrolünü önemli ölçüde yitirmesi.

Savunma hatlarına yönelik ayrı ayrı ama bir noktada örtüşen saldırıların ortak sonucu, direnişin olası köprübaşlarına yerleşmiş olan insanları "istikrarsız" ve güçsüz kılmayı amaçlayan "esnekliğin mutlak hâkimiyeti"dir. Esnekliğin en derin sosyopsikolojik etkisi, kendisinden etkilenenleri istikrarsız kılmak ve istikrarsız tutmaktır. Sürekli ve yasalarla koruma altına alman sözleşmelerin yerine hemen işten çıkarmaya cevaz veren dönemlik ya da geçici taşeronluk işlerinin geçirilmesi, geçici sözleşmeler ve her bir çalışanın ödüllendirilmesini halihazırdaki bireysel sonuçlara bağlı kılarak sürekli performans değerlendirmesi yoluyla topluca ödüllendirme ilkesini yıkan türden bir istihdam sistemi; aynı teşebbüsün farklı sektör ve dalları arasında rekabeti özendirerek çalışanların birleşerek ortak bir tavır almalarını akıldışı kılmak – bütün bu önlemler hep birlikte yapıya içkin ve daimi bir belirsizlik durumu yaratırlar. Darwinci evrensel mücadele dünyasında, şirketlerin verdiği görevlerin itaatkâr bir biçimde yerine getirilmesinin kökleri, bu boğucu, felç edici belirsizlik hissinde, belirsizlikten doğan korku, stres ve endişededir. Son silah olarak da, hiyerarşinin her düzeyinde karşılaşılabilen, işten çıkarılma –ve onunla birlikte kişinin geçim imkânını, sosyal haklarını, toplum içindeki yerini ve insan-

lık onurunu kaybetmesi– gibi sürekli bir tehdit söz konusudur: "Dolayısıyla, serbestiyet burcunun altına yerleşmiş bütün ekonomik rejimlerin nihai temeli, işsizlik, bulunabilen işlerin istikrarsızlığı ve bunların getirdiği işten çıkarılma tehdidiyle uygulanan *yapısal şiddet*'tir."

Dayanışma (daha doğrusu büyük ve küçük, örtüşen ve kesişen yoğun dayanışma ağları) bütün toplumlarda (ne kadar kusurlu olursa olsun) bir kesinlik, bu yüzden de bir güven, özgüven ve cesaret (ki bunlar olmaksızın özgürlüğü hayata geçirmek ve deneylere girişmek mümkün olmazdı) sığınağı ve garantisi olarak hizmet vermiştir. İşte, neo-liberal teori ve pratiğin asıl kurbanı bu dayanışma olmuştur. Margaret Thatcher neo-liberal itikadı o meşum "toplum diye bir şey yoktur" cümlesiyle ilan etmişti. Ona göre, yalnızca erkek ve kadın bireyler ve aileler vardı.[15]

Bu bağlamda ailelerden dem vurulması, sebepsiz bir jest değil tabii ki; bütün diğer kolektiviteler gibi ailelerden de piyasanın belirlediği sınırlar içinde hareket etmeleri ve hem içsel hem de dışsal olarak piyasa rasyonalitesinin kurallarını izlemeleri bekleniyor artık. Bu beklenti karşısında aile kavramı fena halde çelişkili bir hal alıyor. Zira piyasanın en önde gelen ve bir anlamda "kurucu" edimi –Stuart Hall'un belirttiği gibi– "toplumsallık ve karşılıklılık bağlarını çözmesi; bizatihi toplumsal yükümlülüğün doğasını son derece derinden tahrip etmesi"dir ne de olsa. Halbuki toplumsallık bağlarının örülmesi, onarılması ve iyi bir vaziyette tutulması, toplumsal yükümlülük itkisinin kendisinin beslenmesi ailenin can damarıdır; aile bu faaliyetle dünyaya gelir ve onu canlı tutan şey de bu faaliyettir. Neo-liberal "yok-toplum"un en tepesinden en aşağılarına doğru nüfuz eden kurucu ilke olan gemi azıya almış bireyciliğin aileyi etkilememesi pek mümkün değildir. Hall'un işaret ettiği gibi "yeni yöneticilik", "bu fikirlerin bir kurumdan veya sektörden bir başkasına nasıl geçirileceği" ile ilgili bir şeydi. Bütün sektörlerin "piyasa suretinde dönüştürülmesi" gerekiyordu ve gerçekten de dönüştürüldü. "Hem de yalnızca 'piyasalaştırma' ya da özelleştirme yoluyla değil, bu sektörlere piyasaları taklit ettirerek, bununla ilgili sorabileceğiniz tek bir tür soru varmış gibi görünmesini sağlayarak. Bunlar da piyasa güçlerinin belirlediği sorulardır."[16]

15. Margaret Thatcher'la söyleşi, *Woman's Own*, 31 Ekim 1988.

16. "Travelling 'The Hard Road to Renewal', a continuing conversation with Stuart Hall", Open University'de Aralık 1996'da düzenlenen toplantı; *Arena Journal*, 8/1997.

Neo-liberallerin aile saflarını sıklaştırma çağrılarının içi boş, hatta düpedüz ikiyüzlü tınlamasının nedeni de budur. Bu çağrıların gerçekten "haşin bireycilik"in darbelerini yumuşatması ya da dengelemesi, ölümüne rekabetin kurbanları tökezleyip düştüklerinde canlarını acıtmayacak bir yastık olması bekleniyorsa, bu sadece toplumun yokoluşu –başka bir deyişle, toplumun toplumdışı bireyleri dizginsiz bırakmak için kendi kendinden kurtuluşu; bir bedenin her bir hücresi, ya da hiç değilse en canlı kalanları kendi başlarına daha iyi yaşayabilir diye kendi kendini paramparça edişi– fikrinin yüreğinde yatan çelişkiden bihaber neo-liberalizm vaizlerinin ve taraftarlarının cehaletini belgeler.

Metafizik "görünmez el" payandasının ima ettiği şeyin hilafına, piyasa kesinlik peşinde değildir, zaten sihir yoluyla kesinlik yaratması, hele hele bu kesinliği güvenli bir hale getirmesi hiç mümkün değildir. Piyasa (rekabet ortamı, deregülasyon, esneklik vs. gibi çeşitli adlar verilen) belirsizlikten güç alır; temel gıdası sürekli artan hacimde belirsizliği yeniden üretmektir. Belirsizlik, piyasa tipi rasyonalitenin felaketi olmak şöyle dursun, bu rasyonalitenin zorunlu koşulu ve kaçınılmaz ürünüdür. Piyasanın getirdiği tek eşitlik, hem galiplerin (bunlar, tanımları gereği, her zaman "bir sonraki uyarıya kadar" galip sayılırlar) hem de mağlupların paylaştığı eşit ya da eşite yakın varoluşsal belirsizliktir.

Emniyetsiz Emniyet

Artık kimsenin dünyadaki mevcudiyeti *emniyetli* değildir. Peki ama niye "artık" diyoruz ki? İnsan varoluşunun istikrarsızlığı pek de yeni bir şey değildir, ne de olsa. Milyonlarca canlı türünden sadece biri olan insanlar eklemlenip bütünleşen düşünce yeteneğini elde ettikleri için, dil kullanan yaratıklar arasında bu istikrarsızlığı belirgin – belirgin olduğu için aynı zamanda da ürkütücü– kılan bazı münasebetsiz sorular ortaya çıkmıştır.

İnsan türünün yaptığı en büyük keşif, onu bu derece özel, kafa huzuruna, emniyet hissine kavuşmasını da bu derece güç kılan keşif, ölümlülük olgusuydu: Türün tek tek her bir üyesini bekleyen evrensel, kaçınılmaz, yola getirilmez ölüm olgusu. İnsan, öleceğini ve ölümden kaçış olmadığını bilen tek canlıdır. Her insanın, ille de, Heidegger'in iddia ettiği gibi, "ölüme doğru yaşama"sı gerekmez, ama her insan hayatını ölümün gölgesinde geçirir. Geçici olduğunu bilen

tek canlı insandır; sadece *geçici* olduğunu bildiği için de, aynı zamanda kendi varoluşunun tersine başı ya da sonu olmayan daimi bir varoluşu, *sonsuzluğu* hayal edebilir – hayal etmek durumunda kalır. Bir kere sonsuzluk hayal edildikten sonra da, bu iki varoluş türünün birbiriyle karşılaştığı noktalar olsa da, aralarında hiçbir menteşe ya da perçin olmadığı bariz bir hale gelir.

Bu iki varoluş biçimi arasında sadece her zaman zedelenmeye, kırılmaya açık olumsal, gevşek ve gevrek bir bağlantı vardır. Aralarındaki bağ tekil, geçici ve hayatın kendisi kadar yaralanmaya açıktır. İkinci, yani sonsuz, zamandan bağımsız varoluş ise bireyin hayatında olup bitenlere karşı katı bir kayıtsızlık içinde görünmektedir ve dünyadaki ilk, bireysel "mevcudiyet" içinde ne yapılırsa yapılsın onun sonsuz haşmetine bir halel gelmemektedir. Şurası açıktır ki bu ikisi ortak ölçütlerle kıyaslanamazlar. Bu iki varoluş biçimi arasında varolabilecek güvenli bağların ya da daimi köprülerin hâlâ keşfedilmesi, inşa edilmesi, başlarında sürekli nöbet tutulması ve düzenli olarak bakım görmesi gerekmektedir. Nitekim "Nereden geliyorum?", "hayatımla ne yapmalıyım?" ve "öldüğümde bana ne olur?" gibi sorular, John Carroll'ın insanlık durumuna ilişkin çok yakın tarihli araştırmasında[17] belirttiği gibi "asırlık", "temel" sorulardır. Bunların metaforik olmayan, düz, asli bir anlamda, "kurucu" olma –insana özgü hayatı kurma, tüm diğer geçici ve fani organik varoluş biçimlerinden ayrı olarak insana ait "dünyada olma" tarzını belirleme– anlamında temel sorular olduklarını söyleyebiliriz.

Aslında kültür –sınırlar çizme ya da köprüler inşa etme, ayırma ya da birleştirme, "doğa"nın (yani dünyanın düşünen ve eyleyen insanları içermeyen bölümünün) sunmadığı ayrımlar yapma ya da bağlantılar kurma yönündeki süregiden faaliyet– her zaman, yukarıdaki üç soruya inandırıcı cevaplar vermekle ilgili olmuştur ve her zaman da böyle olacaktır. Bu üç soru yoğunlaşarak tek bir büyük gizeme dönüşürler: Dünyayı ziyaretim geçici bir şey olduğuna göre, niye buradayım – ve eğer varsa, hangi amaçla? Bilinen her türlü insanı, on sekizinci yüzyıl sonlarında geriye doğru bir bakışla kültür adı verilmiş olan o telaşlı, genellikle de çılgınca faaliyete iten şey işte bu bilmeceydi; kültürü ve onun açıklayıcı/avutucu hikâyelerden oluşan o yoğun ağını, ölümlülüklerinin farkında olan yaratıklar için en önde ge-

17. John Carroll, *Ego and Soul: The Modern West in Search of Meaning* (Londra: Harper Collins, 1998), s. 1.

len değer – hatta, olmazsa olmaz bir değer haline getiren şey işte bu muammaydı.

İnsanın kültürel yaratıcılığının, bu muammayı çözmeye ya da muammanın çözülmüş olduğu izlenimini verip ölümün gölgesinde sürdürülen hayatı yaşanır hale getirmeye uğraşırken tek tek ya da hep birlikte kullandığı bir dizi strateji vardı.

En belirgin strateji, Cornelius Castoriadis'in sevdiği terminolojiyi kullanacak olursak, aşikâr bir şekilde *yaderk*'ti [*heteronomous*]. Bu strateji geçip giden zaman dünyasını sonsuzluğun bitimsizliği içindeki geçici bir ışık aksi; insanın aslolana, yani sonsuz hayata hazırlanmak için bir geceliğine kaldığı, yol üstündeki bir han olarak sunar. Ne varış zamanı ne de ayrılış anı gezginin kendi seçimidir; aşağıdaki dünyaya kimse kendi seçimiyle gönderilmiş değildir ve yine kendi seçimleri olmayan bir zaman geldiğinde herkes ayrılacaktır. Varış ve ayrılış tarifelerini gezginler yapmamıştır ve onu değiştirmek için yapabilecekleri hiçbir şey yoktur; yolcuların, hayat hacılarının tarifelerin yapılmasında hiçbir söz hakkı olmadığı düzen de insan yapımı değildir. Ancak meselenin can alıcı noktası, ne kadar fani olursa olsun hayatın, ölümden *sonra* gelen sonsuz varoluş için çok önemli sonuçlar doğurmasıdır. Hayatın içinde şu ya da bu şey bize acayip, berbat ya da düpedüz iğrenç görünebilir – ama her şey ille de, bakış açıları ve zihin yapıları dünyevi işlerle sınırlı kalmış olanlara göründüğü gibi olmak zorunda değildir; burada yaşanan mutluluğun bedeli sonsuz ıstırap olabileceği gibi fani dünyada yaşanan sefaletin ödülü de sonsuz saadet olabilir. İnsan, verilmiş olan hükümlere, neyi emrettiklerini iyice anlamaya çalışmaksızın ya da onların böyle olmasına neden olan niyetlere nüfuz etmeye çalışmaksızın uymalıdır.

Yaderk stratejinin bir dizi önemli avantajı vardır. İnsanın hayat biçimleri arasında bu kadar yaygınlık kazanmasının nedeni budur belki de. Bu strateji, "insan ruhunun temel bileşenleri üzerinde oynar",[18] ne de olsa. Birincisi, acı ilacın acısını alır bu strateji: Ölüm, ölen kişinin kabahati değildir, tıpkı doğumun onun erdemi olmadığı gibi. Kişi ne başlangıç ne de son karşısında kişisel sorumluluk taşımaz, bu yüzden de bunları ihmal etti diye kendisine eziyet etmesi gerekmez. İkincisi, bu strateji sıkıntı verici seçme emrinin yerine onun kadar sinir bozucu olmayan kurallara uyma buyruğunu geçirir. Üçüncüsü yaderk çözüm,

18. Bkz. Cornelius Castoriadis, "Pouvoir, politique, autonomie", *Le Monde Morcelé* (Paris: Seuil, 1990), s. 129.

tanımı gereği bütün testlere ve deneylere kapalı olduğu için, yanlış ya da yanıltıcı olduğunun kanıtlanması mümkün değildir; bu yüzden de verdiği emirler onu daha yakından inceleme yönündeki her türlü girişimin gözünü daha en baştan korkutur, ileride duyulabilecek gönül bulandırıcı şüpheleri savuşturur ve insanı boş şeylere güvenmiş olmanın getirebileceği suçluluk duygusundan muaf tutar. Yaderk strateji, her türlü meydan okumaya ve itiraza karşı kendini, akla gelebilecek bütün alternatiflerden daha fazla korur; neredeyse çürütülemez ve eleştiriden muaf olmaya bütün alternatifler arasında bir tek o yaklaşır.

Bir başka strateji yaderkliği özerklikle birleştirir; biraz hantal bir tanım kullanarak, buna yaderk/özerk strateji diyebiliriz. Bu stratejinin zamanı modernliğin gelişiyle, çoğunlukla dini biçim içinde kurumsallaşmış saf yaderk stratejinin sunduğu garantiler, uçucu, seyyar bir dünyada uçucu, seyyar bir hayat yaşama deneyimi ile gittikçe daha tiz ve ahenksiz bir ses çıkararak sarsılmaya başladığı zaman gelmiştir. Yukarılardaki yılmak bilmez güçlere ve onların temyiz kabul etmez hükümlerine, tek seferlik yaratılış edimine ve vahyin tek seferlik inayetine başvurmanın ikna edici gücü, büyük ölçüde, görünüşte atıl, tekrara dayalı ve tekdüze bir varoluş sürdürülmesinden geliyordu; bu tür bir hayat deneyimi, fırtınalı ve istikrarsız modern dünyanın (yani, bir yandan geçip geride bıraktığı yolları söküp atarken bir yandan da ileri doğru yeni uzantılar çıkaran, hep değişim halindeki, sürekli "modernleşen" bir dünyanın) pek inandırıcı kılamayacağı bir fikir olan eşyanın düzeninin önceden belirlenmiş olması fikriyle gayet iyi uyuşuyordu. Miras alınmış ya da öğrenilmiş kurallar yeterli olmaktan çıkmıştı ve vahyedilmiş ya da başka bir şekilde ulaşılmış bilgelik ile daha önce eşine rastlanmamış, haritası çıkarılmamış durumların karmaşıklığı arasında genişleyen mesafe ancak insanların kendi yapacakları seçimlerle –tehlikeli, hatta kumarı andıran hamlelerle, eksik bilgi sahibi olarak ve çıkacak sonuçlar konusunda hiçbir kesinliğe sahip olmaksızın alınacak kararlarla– doldurulabilirdi.

Yaderk bir stratejiden yaderk/özerk bir stratejiye geçmeyi neredeyse kaçınılmaz bir sonuç haline getiren koşullar bunlardı işte. Ancak yeni strateji, önceline oranla çok daha az monolitik ve çok daha az tutunumlu çıktı.

Yeni, modern strateji bir açıdan yaderkti: Modern öncesi önceli gibi o da her fani bireysel hayatın o daha ortaya çıkmadan önce oluşmuş ve yok olup gitikten sonra da sürecek olan bir varlık zinciri içine önceden belirlenmiş bir biçimde dahil edilmesine dayanıyordu. Mo-

dern zamanların bu tür daha büyük ve daha uzun süren totaliteleri nadiren ilahi, insanüstü bir yaptırım gücüne sahip olabiliyorlardı; ancak dünyaya giriş ve çıkışın can sıkıcı muamması söz konusu olduğunda bu pek önemli değildi, çünkü bu gize bireysel hayata anlam veren makul bir çözüm üretmek, bu tür sorular başlarına bela olan ve kendi bireysel seçimlerinin ve dolayısıyla sorumluluklarının sınırlarını dikkate değer oranda daraltan kişilerin harcı değildi hâlâ. Modern öncesi salt yaderk stratejide olduğu gibi burada da, kaderi kucaklayıp benimsemekten ve aslında temel hatları kalıcı bir totaliteye mensup olmak tarafından önceden belirlenmiş fani bir hayat sürmekten öte pek bir şey kalmıyordu bireye. Ama modern strateji aynı zamanda özerkti de, zira söz konusu totalitelerin insanlar tarafından yaratıldığını ayan beyan ortaya koyuyordu; üstelik, uzun süreli totalitenin her bir üyesi tarafından seçilen hayat güzergâhı ile bu totalitenin süresinin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarını net bir şekilde gözler önüne seriyordu. Seçilmemiş kader bireysel hayatın anlamsız kısalığını iptal edip onu sonsuzluğa bağlıyordu; ama bu bağı sürekli kılan ve bireysel ölümü etkili bir biçimde aşmayı sağlayan şey, söz konusu kaderin bilinçli olarak ve hevesle kabul edilmesi ve sonra da onun açtığı yolun iradi olarak ve şevkle izlenmesiydi.

Barındırdığı bütün o yaderklik kalıntılarına rağmen, yeni stratejide birey bir fail, hem de çok önemli bir fail durumundaydı. Kalıcı bir totaliteye, kişinin kendi seçimi olmayan bir ortama mensup olmak, öteki türlü kısa ve anlamsız olacak bireysel hayata anlam veren bir şey olarak görülüyor, ama bireylerin kendileri gereken çabayı göstermedikleri takdirde bu belirlenim eksik kalıyordu; kendi hayatına, totaliteyi gerçekten kalıcı kılacak ve anlam verme işlevini yapabilecek hale getirecek bir yörünge vermek bireyin kendi göreviydi artık. Bireyin eylemlerine, önceden belirlenmiş bir güzergâhı izlemeye ve bu güzergâhın koyduğu hayat kurallarına uymaya yüklenen önem böylece köklü bir biçimde artırılmış oluyordu; mesele artık sadece ölümden sonra ödüllendirilme ya da cezalandırılma, mahkûmiyete ya da kurtuluşa ulaşma meselesi değil, kişinin aslında ondan esirgenen aşkınlık şansından yararlanması, anlamsız ve boş değil anlamlı ve doyurucu bir hayat teminatı alması meselesiydi.

Bu stratejiye iyi uyan totaliteler arasından ikisi öne çıkıyordu: Millet ve aile.

Millet imgelemi, başka çok az modern icatta görülen bir şey yaparak, zorunlulukla seçimi, var olmakla yapmayı, ölümsüzlükle ölümlü

hayatı, kalıcılıkla geçiciliği birbirlerine tam olarak uydurdu. Modern milliyetçiliğin en sözünü sakınmaz vaizlerinin, mesela Fichte ya da Barrés'nin ısrarla vurguladıkları gibi, bir Alman'ın hayatı anlamını Almanlığından alır, tıpkı bir Fransız'ın hayatının Fransızlığı sayesinde anlamlı olması gibi. Bu anlam, insanın Alman ya da Fransız doğması şeklindeki önceden verilmiş şanstan ibarettir, ama yine de bu anlamın şükranla benimsenmesi, aziz tutulması, övülmesi ve sevgiyle işlenmesi gerekir çünkü bu anlam hayat suyunu, canlılığını ve esnekliğini kitlesel olarak ve tekrar tekrar, kuşaktan kuşağa benimsenmekten, aziz tutulmaktan ve işlenmekten alır. Alman *olmak*, Alman *haline gelmek* ve Almanlığın doğasında olduğu şekilde davranmak demektir; Fransız olmak, Fransız haline gelmek ve Fransız gibi davranmak demektir. Böylece geçicilik ve kalıcılık iç içe geçer. Bireysel ölümlülüğün saçmalığı, bütün ölümlü hayatların katkıda bulunduğu milletin ölümsüzlüğü sayesinde artık başa bela olmaktan çıkar. Millet oluşun miras alınan ölümsüzlüğü ölümlü hayatı anlamla donatır, ama bu ölümsüzlüğün idame ettirilmesi ölümlülerin eylemlerine fazladan bir aşkınlık değeri verir. Ölümlü varlıklara kendi bireysel ölümlerinden sonra da yaşayıp sonsuzluğa girme şansını sunan şey milettir; fakat bu şansı yakalamanın, kendi hayatını milletin hayatta kalmasına ve refahına adamaktan başka yolu yoktur.

Modern zamanlara damgasını vuran millet inşa etme hamlesinin, bölgesel temelli ve doğrudan ulaşılabilen cemaat ve gelenekleri eritip kaynaştırarak bölgelerüstü ve uzak, hayali varlıklar haline getirme çabasının, artık takatini yitirip iktidarsızlaşan modern öncesine özgü yaderk strateji yerine modern koşullara daha uygun ve en etkili nedenlerinden biri olan modern ruha daha uyumlu yeni bir strateji geçirmek gibi acil bir ihtiyaç içinde olduğunu tahmin edebiliriz. Soyut –hayali– totaliteler olarak milletler bu tarife gayet iyi uyuyorlardı: Milletlerin imgesi dolaysız, yüz yüze ve kişisel deneyim dünyasının yukarılarında salınıyordu, bu yüzden de bireylerüstü bir doğası olduğu konusunda şüphe duyulamazdı. Milletlerin imgelemi, tek tek üyelerinin ölümlülüğüne karşı simgelerin zamanaşırı sürekliliğini kullanabiliyordu.

Ölümlülüğün farkında olmanın beraberinde getirmesi kaçınılmaz olan fiziksel harabiyete karşı önleyici bir tedavi olarak, milletin her bireye ulaşabilme gibi önemli bir avantajı vardı; bunun için hiçbir özel yeteneğe, olağanüstü çabaya, vizyon genişliğine ya da zihin gücüne gerek yoktu; her insanın ister istemez ulaşabileceği en sıradan kaynaklar yetiyor da artıyordu bile. Millet-yoluyla-ölümsüzlük, kah-

ramanların ya da diğer sıradışı, herkesten farklı ve herkesten yüce şahsiyetlerin değil sıradan halkın boyuna göre kesilmiş bir kumaştı. Bu ilacın etkili olabilmesi için cüretkârlık değil uyumluluk; standartları yıkmak değil onlara itaat etmek; yeni yollar açmak değil sınırlara riayet etmek gerekiyordu. Dolayısıyla, herkesin tekrar tekrar ve sürekli olarak kullanacağı popüler ve popülist bir ilaçtı bu. Aynı avantaj, modern yaderk/özerk stratejinin odak noktasındaki bir diğer totaliteye, aileye de ayrıcalık tanıyordu.

Aile, geçicilik ile kalıcılık, bireysel ölümlülük ile kolektif ölümsüzlük arasındaki tipik modern diyalektiği, milletin sergileyebildiğinden çok daha net bir biçimde sergiler. İnsan varoluşunun başa bela olacak ölçüde çelişkili bütün yönleri –ölümlü ile ölümsüz, yapma ile acı çekme, belirleme ile belirlenme, yaratılma ile yaratma–, en canlı biçimde aile kurumu içinde karşı karşıya gelir ve hiç bitmeyen karşılıklı koruma ve yeniden canlandırma oyununa girer. Herkes bir aileye doğar ve herkes bir aile yaratmaya katılabilir (katılmalıdır, katılmaya çağrılır). Kişinin ürünü olduğu aile ile kendi yaratacağı aile, içinde barındırdığı ve barındıracağı her bireyin doğumundan önce ve yokolup gitmesinden sonra da hayatta kalacak uzun bir akrabalık/yakınlık zincirindeki bağlantı noktalarıdır; ama bu zincirin dayanıklı olabilmesi için her bireyin ona heyecanla katkıda bulunması gerekir. Ailede ölümlülerin yapıp ettikleriyle kotarılan ölümsüzlük tiyatrosu, herkesin seyretmesi ve gösteride yer alması için sahneye konur.

Ebeveynliğe, evlatlara ve aile sürekliğine gösterilen modern ilgiyi ekonomik kaygılarla, özellikle de miras kaygılarıyla açıklayan yaygın yaklaşım, hedefi bir hayli ıskalamaktadır ya da olsa olsa, bu hikâyenin sadece bir parçasıdır. Bir kere bunun tam tersi doğrudur: Zenginlik ve onunla birlikte gelen imtiyaz ve hakların öncelikle aileleyle ve miras hakkıyla ilgili bir mesele olmasına daha çok modern öncesi ve kapitalizm öncesi toplumda rastlanıyordu. Demek ki şecereler çıkartmak, akrabalık bağına çok önem vermek ve yeni kurulacak akrabalıklarda belli standartları gözetmek –zamanı aşabilmeyi aile mirasına bağlayan başlıca kesimler olan– aristokrasinin ve tüccar sınıfın üst tabakasının kaygısıydı. Modernliğin gelişiyle birlikte, ailenin bireyin hayatındaki merkeziliği deyim yerindeyse demokratikleştirildi; gelecek kuşaklara aktarılacak bir aile serveti olsun olmasın her bir bireye hitap eden kültürel bir kural haline geldi. Aile servetinin de buna koşut olarak demokratikleşmesi hiçbir zaman söz konusu olmadığına göre, bu çok önemli değişimde ekonomik kaygılar büyük bir rol oyna-

mış olamaz.

Aileye verilen yeni önemi ve özellikle de evlilikte sadakat, annebaba sevgisi ve çocuk bakımı (ve hayatın özellikle hassas ve özen isteyen bir aşaması olarak çocukluğun kendisi) gibi kültürel kurguların modern toplumun bütün sınıflarına yayılmasını açıklayan başka bir şey olmalıdır. Bu başka şey de, çok büyük olasılıkla, ölümlü hayata ölümsüz anlam yüklemeye yarayan modern öncesi araçların gayet bariz iflası karşısında, aileye düşen yeni roldü. Sonsuzluğa götüren diğer köprüler artık kullanılmaz, kulanılamaz hale gelince, daha önce hiçbir zaman taşıması beklenmeyen bir yükü taşıma sırası aileye geldi. Kendilerinden önce benzer bir karar vermiş olan başkaları sayesinde dünyaya gelmiş olan bireylerin, "bir aile kurarak", onlar öldükten sonra da var olmayı sürdürecek olan dünyada kalıcı bir iz bırakmayı ciddi ciddi düşünebileceklerine inanılıyordu artık.

Hem millet hem de aile *bireysel* ölümlülüğün verdiği ezaya getirilen *kolektif* çözümlerdir. İkisi de benzer bir mesaj verirler: Ne kadar kısa olursa olsun, hayatım, benden (ve benim gibi bütün diğer bireylerden) daha büyük olan, benden önce gelen ve ne kadar uzun yaşarsam yaşayayım ben ömrümü tamamladıktan sonra da sürecek bir varlığın kalıcılığına az da olsa katkıda bulunmuşsa, boş ya da anlamsız geçmemiş demektir; ölümlü hayata ölümsüz bir rol bahşeden şey, işte bu katkıdır. Bu mesaj bir kere iletildikten sonra, "ben öldükten sonra ne olur?" sorusu kulağa eskisi kadar meşum gelmez: Ben öleceğim, ama milletim, ailem sürecek; kısmen de payıma düşeni yaptığım için sürecek. Ölümlülüğümü elimi bile kıpırdatmadan kabullenmek yerine, onun üzerine çıkmak için bir şey (iş olsun beri gelsin kâbilinden bir şey değil, gerçekten önemli bir şey) yaptım. Kendi bireysel ölümlülüğümü bir kolektif ölümsüzlük aracı haline getirdim. Öldüğümde ardımda bir şey bırakacağım ve bu şey de benim gelip geçici varoluşumdan daha büyük ve daha önemli bir şeyin hayatta kalması (kimbilir belki de gerçekten sonsuza kadar sürmesi) olacak.

Yaderk/özerk strateji kişinin kendi ölümlülüğünün farkında olmasının getirebileceği yıkıcı etkileri, hayatın anlamını ölümsüz olduğu umulan kolektivitelere kaydırarak ve bireylerin ölümlü hayatlarını kolektif ölümsüzlük üretimi işine dahil ederek savuşturuyordu. Birey, yapısı gereği yaralanmaya açık ölüme-doğru-yaşamın saçmalığıyla başa çıkmaya çalışmanın getirdiği şiddetli ıstıraptan korunmuş oluyordu. Onmaz biçimde kırılgan, emniyetsiz kişisel varoluşun ürkütücü hakikati, yadsınmasa da karartılmış; bunun neden olabileceği zarar

ise telafi edici bir meşguliyetle, yani grubun emniyetiyle meşgul olmakla, ortadan kaldırılmış olmasa da sınırlanmış oluyordu. Kişinin öleceğinin farkında olmasının yarattığı korkular, en azından kısmen, kendisinden daha büyük totalitelerin varoluşsal emniyeti için duyulan kaygılara yönlendiriliyordu; ne kadar kısa ve kırılgan olursa olsun bireysel hayatın anlamı, ölümlü bireylerin tersine, gerçekten ölümü yenme gibi bir şansı olan bu totalitelerden çıkarılıyordu.

Ancak artık ölümsüzlüğü peylemek şöyle dursun, emniyetli bile görünmeyen bu bütünlükler de yavaş yavaş ve amansız bir biçimde parçalanmakta ve bu yüzden de anlam verici güçlerinin büyük kısmını, belki de hepsini yitirmektedirler.

Modernlik, doğuşunda, ölümü aşkın (ve yaderk) anlamından mahrum bırakmıştı. Ancak şu an içinde bulunduğu aşamaya gelirken, ölümün komünal anlamını da yadsıdı ve böylece yaderk/özerk stratejinin yaşayabilirliğini tüketti. Durkheim, Tanrı'nın en baştan beri kılık değiştirmiş cemaatten öte bir şey olmadığını iddia ediyordu; ama –ister büyük olsun ister küçük, ister hayali olsun ister elle tutulur– artık cemaat, Tanrı'yı oynayamayacak kadar zayıftır. Kendisi de yaralanabilir, düzensiz ve bariz biçimde kısa ömürlü olunca, sonsuz olduğunu iddia edip de herhangi bir kimseyi ikna edebilmesi imkânsızdır. Ölüm ancak şimdi tam anlamıyla ve gerçekten anlamsız bir hal alma yolundadır. Robert Johnson'm yorumuna göre ölüm, sadece bildiğimiz şekliyle bireysel hayatın sonu olarak görülmektedir. Bazı dini liderler de bunu gayet pervasızca kabul ediyorlar. Mesela, Boston'daki Beth Israel Hastanesinin dini hizmetler müdürü Haham Terry Bard "Ölü ölüdür," diyor.[19] Albert Camus'nün *Yabancı*'sı önsezisiyle bu durumu ve bu durumun yol açtığı her şeyi görmüştü. Son kertede bu dünyada hepimizin yalnız olduğunu ve hayatın –hiçbir kalıntı kalmamacasına hayatın tamamının– ölümle sona erdiğini biliyordu; artık ölümlü birey ile "evrenin müşfik kayıtsızlığı"[20] arasında duran hiçbir şey yoktur. Fanilik ile sonsuzluk arasında kolektif olarak inşa edilmiş olan köprüler kullanılmaz hale gelmiştir ve birey kendi katışıksız varoluşsal emniyetsizliğiyle karşı karşıya kalmıştır. Şimdi ondan bu durumun sonuçlarıyla kendi kendine başa çıkması beklenmektedir.

"Parçalarının toplamından daha büyük olan bütünler"den medet

19. Robert Johnson, *Death Work* (Pacific Grove: Brooks/Cole, 1999), s.153.

20. Bkz. Albert Camus, "Reflections on the Guillotine", *Resistance, Rebellion and Death* içinde (New York: Knopf, 1969).

ummak anlamsızdır – bir zamanların kaya gibi totaliteleri artık bireylerin hayatları kadar emniyetsiz ve ölümlü görünmektedir. Onlar da gelir ve giderler, kaldıkları sürece de yerlerine hiçbir zaman emniyetli biçimde yerleşmiş görünmezler; kendilerinden ve içinde bulundukları durumun iyi yönlerinden emin değillerdir, gelecekten bihaberdirler ve güvenleri yoktur. Ömürleri yıllarla değil günlerle sayılıyor gibidir, tepelerine "son kullanma" tarihi ve "evde dondurulmaya uygun değildir" uyarıları yapıştırılmıştır sanki. İnsanın sonsuzluk fikrini elde edeceği şeyler olmadıkları ise kesindir...

Milletler, bir zamanlar sürekli yaşam garantisi sayılan devletlerin siyasi egemenliklerinin sunduğu sığınakta emniyet içinde değildir artık. Bu egemenlik de artık eskisi gibi değildir; kendine yeterliliğin ekonomik, askeri ve kültürel dayanakları ve bir zamanlar onun temel direği olan otarşi tek tek ve hep birlikte parçalanmıştır; egemenlik koltuk değnekleri ile yürümektedir – sakat bacaklarıyla yalpalaya yalpalaya bir zindelik testinden öbürüne gidip durmakta ve hiçbirinden geçememektedir. Devlet otoriteleri sorumlulukları altındaki insanların emniyetini garanti etmeye muktedir ve istekliymiş gibi bile yapmıyorlar. Her kanattan siyasetçiler rekabet gücü, verimlilik ve esnekliğin katı isterleri karşısında kolektif emniyet ağları oluşturmak "gibi bir lüksümüz olmadığı"nı açık açık söylemekte. Siyasetçiler tebalarının sürdüğü hayatların dünyevi çerçevesini modernleştirmeyi vaat ederler, ama bu vaatler daha fazla belirsizlik, daha derin bir güvensizlik ve kaderin darbelerine karşı daha az garanti demektir aslında.

Eric Hobsbawm bir yazısında eşitsiz ve eşzamansız küreselleşme süreçlerinin genel sonuçlarını şöyle toparlıyordu: "Küresel ekonominin temel yapısı, dünyanın siyasi yapısından gittikçe kopuyor ve onun sınırları üzerinden geçiyor." Bunun ulus-devletlerin kimlik inşa edici potansiyeli için yaratacağı yankılar dev boyutlardadır: "Toprağa ve iktidara sahip olan devletin tersine, 'millet'in diğer unsurları ekonominin küreselliği tarafından ayaklar altına alınabilir ve kolayca alınmaktadır. Etnilik ve dil bunun iki bariz örneğidir. Devlet iktidarını ve zorlama gücünü çekip alın, bunların görece önemsizlikleri açıkça ortaya çıkacaktır."[21]

Devlet gittikçe daha fazla ayağını kaybettikçe, devlet sözcüleri de devletin kendine yeterliliği, sadece kendi kaynaklarına dayanması, kazançlar ve kayıplar arasında kendi dengesini oluşturması –kısacası,

21. Eric Hobsbawm, "The Nation and Globalization", *Constellations*, 1/1998, s. 4-5.

kişinin kendi ayakları üzerinde durması– gereğini ve görevini gittikçe daha fazla dile getiriyorlar. Pierre-André Taguieff'in fikirlerini yorumlayan Bernard Cassen'in dediği gibi, toplumsal dayanışmaların ve onlarla birlikte "bireysel hayatın ötesi"ne uzanan "sonsuzluk yapıları"nın hoyratça sökülüp atılması "bireyi kendi kaçınılmaz yokoluşundan duyduğu korkuyla baş başa" bırakmıştır.[22] Küresel serbest ticarete giden yolun bir yerlerinde milli cemaatin anlam verici işlevi ortadan kalkmış ve bireyler kendi yaralarını kendileri sarmaya ve korkularını bir köşeye çekilerek tek başlarına gidermeye terk edilmişlerdir.

Bugünlerde aile de daha iyi bir durumda değil; insanın kendi yaralanabilir ve geçici olduğu kabul edilen varoluşuyla demir atabileceği emniyet verici, kalıcı bir limandan başka her şeyi getiriyor akla. Başlatması kadar bitirmesi de, kurması kadar yıkması da kolay olan ailenin, onu meydana getirenlerden daha uzun süreceğine güvenilemiyor artık. Sonsuzluğa uzanan bu köprü de üzerinde yürüyen insanlar kadar kırılgan – hatta belki onlardan daha kısa ömürlü. Üreme işlevinden kurtulan cinsel birliktelik, doğanın devamlılığa açılan kapısı, cemaat inşa etmekte kullanılan bir araç ve yalnızlıktan çıkmanın bir yolu olmaktan çok, yalnız duyum-toplayıcının hayatının bölündüğü, birbirini takip eden epizotlar içinde diğer duyumlarla birlikte anında tüketilecek haz verici ama kısa bir duyumdan ibaret. Bireyler, çocukluğun ilk dönemlerinden itibaren geniş kesimlerce paylaşılan deneyimlerden, ailenin kendi ömürlerinden daha uzun süreceği bahsinin kaybedildiğini öğreniyorlar. Evlilikteki her iki taraf da memnun olduğu sürece (daha uzun değil) sürmesi beklenen bir aileye, ciddi ciddi bireysel ölümlülüğün ürkütücü ve acımasız gücünü yenmek için başvurulacak strateji muamelesi yapmak pek mümkün değildir.

Geç-modern ya da postmodern gönüllü yalnızların bireysel memnuniyetten uzun sürecek herhangi bir şeye karşı duydukları heyecanı yitirdiklerini söylemiyoruz; geç-modern ya da postmodern kaderkurbanı-yalnızların, keşfe çıktıkları dünyada, duydukları tutkuyu gerçekçi, çabalarını da inandırıcı kılacak çok az şey ve uzun ömürlülüğe duyulan güvenin depolanacağı çok az güvenli sığınak bulabileceğini

22. Bkz. Bernard Cassen, "La nation contre le nationalisme", *Le Monde diplomatique*, Mart 1998, s. 9. Cassen ayrıca Emmanuel Todd'un *L'Illusion économique; Essai sur la stagnation des sociétés développées* (Paris: Gallimard, 1998) adlı kitabından da "kolektif inançlarda 'uzun vade'nin artık hiçbir anlamı yok" minvalinde bir alıntı yapıyor. Kişilerin, toplumların ve ekonomilerin hayatları tamamen "kısa vadeli" perspektife yazılmaktadır.

söylüyoruz. Fakat bu, ister seçim ürünü ister seçilmemiş, istenmemiş bir durum olsun, geç-modern ya da postmodern bireylerin hayat stratejisi için yol açtığı sonuçlar büyük ölçüde aynıdır. John Carroll'ın geçenlerde, Jung'un tanrılar bir kez öldürüldükten sonra hastalık olarak tekrar doğmaya teşnedirler diyen ünlü sözünü anarak söylediği gibi,

> İnançsız insanlar yaptıklarına ve yaşama biçimlerine anlam verebilmek için kendine dönük zorlanmalar, depresyonlar, endişeler –modern hastalık formu olarak "psikopatoloji"– içinde kapana kısılmış olduklarını göreceklerdir. Zaten "psikopatoloji" teriminin kendisi Grekçe aslında ruhun ıstırabı anlamına gelir, ama modern kullanımda ruh atılıp yerine kişilik, daha doğrusu ego geçirilmiştir.

Şöyle bir gözlemde bulunalım: Eğer "ego" bir zamanlar "ruh"a atfedildiğinden farklı bir anlam taşıyorsa, bunun nedeni "ego"nun bireysel hayatın kapsamından daha geniş bir çerçeveye yerleştirilmeyi cesur ve pervasız bir biçimde reddetmesidir – "ruh"un zaman zaman başarıyla direndiği bir karardır bu. "Ruh" tam da sonsuzlukla arasındaki asırlık bağın izlerine inatla sarılmış olduğu ve uğradığı bütün sekülerleştirici dönüşümlere rağmen geçmişteki çağrışımlarından gerçekten kurtulamamış olduğu için kullanımdan düşmüştür. "Ruh"un tersine "ego"nun en baştan beri, özerk –yani seçim yapan insanlara özgü– araçlar tarafından meydana getirilmediği sürece hiçbir yaderkliğin kabul edilmediği modern duruma uyum göstermesi isteniyordu. Önce dindarların, sonra da sırayla vatanseverlerin ve *patri familae*'nin [aile babalarının] ruhları kullanılmaz hale gelince, savaş alanında geriye sadece terk edilmiş ve yalnız ego kaldı. Sonsuz bir evrende geçici bir hayat sürmenin saçmalığına karşı verilen savaşı devam ettirmek için son derece yetersiz kalan kendi cılız silahlarını kullanması gerekiyordu egonun artık. Bunun sonucu da, yine Carroll'dan alıntı yapacak olursak, "hınç" ve "huzursuz, güvensiz bir bencillik" oldu; "Eğer gerçekten istediğimiz besine, tinsel besine ulaşamıyorsak, o zaman bize bu dünyanın nimetlerini biriktirip yığmak kalır."[23]

Ben günümüzde bedene, bedenin zindeliğine, kendini savunma kapasitesine, *emniyetine* yönelik saplantılı takıntının –bu emniyeti hedef alan gerçek ya da farazi kötü niyetli tehditlere ya da komplocu entrikalara karşı tetikte durma şeklindeki aynı ölçüde saplantılı tavırla sıkı sıkıya iç içe geçmiş takıntılardır bunlar–, insana özgü ölümlülük bilinciyle başa çıkmak için daha önce ağırlıklı olarak kullanılan iki strateji (yaderk ve yaderk/özerk stratejiler) geçersizleşince geri kalan

23. Carroll, *Ego and Soul*, s. 92 ve 94.

tek stratejinin (yani salt özerk stratejinin) öne çıkmasını yansıttığını ileri süreceğim. Burada "özerk" kendine yeterli ve kendini merkez alan, egonun fiili ya da potansiyel mülkiyeti altında olanlar dışında hiçbir kaynaktan yararlanmayan, egonun fiili ya da potansiyel denetimi altında bulunan ve hedeflerini egonun dolaysız *Lebensraum*'unun [yaşam alanı] ve ömrünün ötesine yerleştirmeyen strateji anlamına gelir.

Sahiden kalıcı ve zaman aşırı bir cemaat inşa etme ihtimali giderek azalıp bulanıklaştıkça, insan varoluşunun yapısal emniyetsizliğinin yarattığı ve artık kullanılmayan huzursuz enerji arzı, zaman-ve-mekâna-bağımlı benlik alanına kayar. Alternatiflerinin tersine, özerk strateji aslında ölümsüzlükle ilgili değildir, tabii burada söz konusu olan (eğlence parklarının el ilanlarını andırır bir şekilde söylersek) yerinde, anında ve bir seferde tüketilmesi gereken "ölümsüzlük deneyimi" değilse. Bu strateji daha çok, ölümsüzlük kaygılarını yaşam politikası alanından tamamen çıkarmakla ve dolayısıyla ölümsüzlük hayaletini doğru ve yerinde kaygılar alanından def etmekle ilgilidir. Bu strateji ne benliğin ölümlülük sınırlarını aşmayı ne de ölümlü hayat ile sonsuz evren arasında köprüler inşa etmeyi amaçlar. Bütün maddi kaynakların ve zihinsel enerjinin egonun ömrünü (zaman sınırlarını uzatarak değil, onu ıvır zıvırla, incik boncukla, ufak tefek süs eşyalarıyla daha sıkı doldurarak) daha geniş kapsamlı bir hale getirme çabasında kullanılabilmesi için bu ürkütücü ve kaygı yaratıcı görevi insanın omuzlarından almayı amaçlar.

Ama insan (açıktan açığa olmasa da üstü kapalı olarak) ölümün kaçınılmazlığını hayatından, gündeminden çıkarmayı umar aslında. Theodor Adorno'nun gözlemlediği gibi: "Artirit ya da sinüzit dertlerinden pek farklı olmayan bir sorunla uğraşıldığı düşüncesi, benlik uçurumu karşısında duyulan dehşetin savuşturulmasını sağlar."[24] İnsan, çeşitleri gittikçe artan zehirli gıdalarla, şişmanlatıcı özlerle, kanserojen dumanlarla, sağlıksız hayat rejimleri ve bedenin sıhhatini tehdit eden binbir çeşit marazayla savaşmak ya da bunlardan uzak durmakla meşgulken, bütün bunların boşunalığı üzerinde kara kara düşüncelere dalıp surat asmaya pek zaman kalmaz (hatta hiç zaman kalmaması umulur). Doktorlar gittikçe daha az sayıda insanın "doğal ne-

24. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott (Londra: Verso, 1991), s. 65; Türkçesi: *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. O. Koçak-A. Doğukan (İstanbul: Metis, 1998), s. 67-68.

denlerle öldüğünü" ilan ediyorlar gururla: Özerk stratejinin ufkunda, sadece benliğin görevlerini ihmal etmesi yüzünden sona eren böylesi bir hayat anlayışı var; böylece bedene gösterilen özeni merkezine yerleştiren kendine yeterli ve benlik odaklı yaşam politikası, yeterli bir hayat anlamı kaynağı haline gelebilir gerçekten. Üzerinde durulması gereken bu kadar çok araç varken, kim amaçları incelemekle vakit harcayabilir ki?

Decca Aitkenhead'den öğrendiğimize göre, "her hafta Britanya' daki kulüplerde 6000, diğer kulüplerde de daha binlerce Kilo Gözcüsü* toplanıyor"muş. Zamanımızın ruhuna göre "herhangi bir kimsenin başına gelebilecek en önemli şeyin biraz kilo almak" olduğunu (*Titanik* filminin yıldızı Kate Winslett Britanya'daki bulvar gazetelerinde filmdeki performansının parlaklığı yüzünden değil, kendine bakmayı affedilmez bir biçimde ihmal edip "kilo aldığı" için okurların dikkatine sunuluyordu) keşfeden Aitkenhead, Kilo Gözcüleri'nin toplandıklarında ne yaptıklarını kendi gözleriyle görmeye karar vermiş. Ve şunları görmüş:

> Liderimiz kendi hikâyesini anlatıyor. Panoya asılmış o hafif tombul kadın resminin ona ait olduğunu keşfediyoruz! İnanılmaz! Ve bunu hepimiz yapabiliriz. Kadınlardan biri buraya her hafta geliyor, son bir kilo fazlasını vermek için savaşıyor; şimdiye kadar 11 kilo vermiş olması hiç önemli değil, hâlâ savaşıyor! Liderimiz hayranlıktan kendinden geçiyor. Bunun nasıl bir şey olduğunu biliyor. Epey bir "ruh araştırması" yapılacak, ama sonuçta "tartı aletleri için yaşayacağız" ve onların üzerine sanki "cennet"e gider gibi çıkacağız... [İlk harfleri ister büyük yazılsın ister küçük, kilo gözcüleri arasında] çok azının önemsenmeye değer bir kilo fazlası var, ama aslında ilginç olabilecek hayatlarını o tüketici fanteziyle, tartıda iki kilo daha az çıkma fantezisiyle bir eziyet haline getiriyorlar.

Aitkenhead içi sıkılmış bir şekilde şu sonuca ulaşıyor:

> Medyanın Yeni Feministleri güzel görünme "hakkı" etrafında sevinç gösterileri yaparken, ülkenin dört bir yanındaki kilise salonları ve ilkokullar, temel benlik hisleri hiçbir zaman kazandıklarına inanamayacakları bir yarışa bağlı olan kadınlarla dolup taşıyor.

Aitkenhead'in bir başka gözlemi de şu: "Hiçbiri de o basit çözümü, bundan kaygı duymaktan vazgeçmeyi talep etmiyor."[25] Bu göz-

* "Kilosuna dikkat edenler, rejim yapanlar" anlamına gelen *weight watcher* sözünü çağrışım alanını korumak için böyle çevirmeyi tercih ettim. (ç.n.)

25. Decca Aitkenhead, "Fat is always a feminist issue", *The Guardian*, 23 Ocak 1998.

lem bir sürpriz doğrusu; mesele hakkında bu kadar kavrayışlı düşünceler geliştirdikten sonra Aitkenhead'in "kaygılanmayı kesme"nin hiç de "basit bir çözüm" olmadığını anlaması gerekirdi: Bu kilo takıntısında zaten bütün mesele kaygılanmak zorunda olmamız... Kaygılanacak *bir şeye*; ama öylesine bir şeye değil, saptanabilir, elle tutulur bir şeye –hiç değilse kendi erişim ve güç alanımız içinde olduğunu tahayyül edebileceğimiz bir şeye, "hakkında bir şeyler yapabileceğimiz" bir şeye– sahip olmak zorundayız.

Bizi vesveseli ve kaygılı kılan varoluşsal korku, katıksız ve ham biçimi içinde, başa çıkılmaz, yola getirilmez ve bu yüzden de güçten düşürücü bir şeydir. Bu korkunç hakikati bastırmanın tek yolu, o büyük, bunaltıcı korkuyu daha küçük ve başa çıkılabilir parçalara bölmek – hakkında hiçbir şey yapamayacağımız büyük meseleyi başarmayı umabileceğimiz bir küçük, "pratik" görevler kümesi haline sokmaktır. Söküp atılamayan korkuyu en iyi, savaşılabilecek bir dert hakkında kaygılanıp halletmek için "bir şeyler yapmak" teskin eder. Bu ihtiyaç göz önünde bulundurulduğunda, şişmanlık kolektif bir çılgınlıktan çok Tanrı'nın bahşettiği bir armağan gibi görünür. Bu bir kendini aldatma olabilir (öyledir de: ne kadar kilo ve gram kaybedersek kaybedelim uçurum kapanmayacaktır), ama insan kendini aldatmayı sürdürdüğü sürece hiç değilse yaşamaya –hem de bir amaçla yaşamaya, yani anlamlı bir hayat yaşamaya– devam edebilir.

Şişmanlık, yalnızlığın dehşetini küçük ama zaman alıcı ve kafa meşgul edici kaygılar denizine batırıp boğmak için öksüz kalmış benliğin kendi kendine verebileceği "pratik görevler" ailesine dahil sorunlardan yalnızca biridir. Ama iyi seçilmiş, bütün ailenin en önemli özelliklerini açığa çıkaran bir numunedir. Beden üzerinde odaklanır; tam olarak hedefin üzerinde olmasa bile en azından hedefe yakın bir yerde kalır; ne de olsa, kişisel emniyetle ilgili bütün saplantılı kaygıların temelinde yatan varoluşsal korkuyu, *bedenin* ölümlülüğü, amansız ve durdurulamaz bir biçimde hiçliğe batması besler. Bedenin bütünlüğü ve sıhhati için kaygılanmak, aslında ne kadar çeşitli görünürse görünsün, bu tür bütün saplantıların tek ortak paydasıdır. Bu kaygı dünyayı, onda ikamet eden insanlar da dahil olmak üzere, genellikle hakkında konuşulamadığı halde her yerde karşımıza çıkabilecek olan belirsiz tehlikelerin kaynağı olarak kurar. Asıl tehlike nihai ölüm olduğu ve ona ulaşılamadığı için, dört bir yana dağılmış korkuyu dünyanın ya da insanlar kategorisinin kolayca tanınabilir, adlandırılabilir ve bölgeselleştirilebilir parçaları halinde yoğunlaştırmak hayırlı bir

şeydir. Gelgelelim çapanoğlu şuradadır ki bu ikame ya da yer değiştirmiş hedefleri vurmak olsa olsa geçici bir rahatlama getirir. Bunların hiçbiri korkunun asıl nedeninin büyüklüğüne erişemez; ikame hedeflere yöneltilen darbeler, kural olarak, dehşetin gerçek nedenini iyiden iyiye ıskalarlar. Demek ki hep yeni, denenmemiş olduğu için henüz itibarını kaybetmemiş, ikame kaygılara yönelik talep hiç tükenmez. Ancak bunların hepsi de "bedenin savunulması"yla ilgili olmalıdır.

Her savaşta dışarıdaki düşmanla ve cephe gerisine yerleştirilmiş düşman ajanlarıyla savaşılır. Şişmanlık bu ikinci kategoriye girer. Savaşan ülkeler için ajanlardan, nifak çıkarıcılardan, sempatizanlardan ya da sabotajcılardan oluşan beşinci kol neyse, savaşan birey için şişmanlık da odur: Kuşatma altındaki kalenin içinde, surların ardındaki düşman hesabına çalışan, özünde yabancı bir beden. Şişmanlık bedenin *içindedir ama ona ait değildir*; etrafının kuşatılıp tahliye edilmesi, sıkıştırılıp bedenden çıkarılması (yağların vücuttan emme yoluyla alınması gibi) ya da aç bırakılıp yok edilmesi için onun da yabancı düşmanlar gibi dikkatle gözlenmesi gerekir.

Bedenin doğuştan gelen ve onulmaz ölümlülüğü kişinin gizli tutmak istediği (belki de gizli tutması gereken) hakikat olduğu için, başına geleceğinden korktuğu ve savaştığı tehlikelerin haritası genelde bedenin dışında çıkarılmaktadır. Ancak bu tehlikeler en çok, beden ile dünyanın geri kalanı arasındaki arayüzeye –özellikle de bedenin, en yoğun ve maalesef kaçınılmaz sınır trafiğinin ve değiş tokuşun cereyan ettiği deliklerine– yerleştirildiklerinde inandırıcıdırlar. Kişi bedenine giren her şeye, yediklerine, içtiklerine ve soluduklarına dikkat etmek zorundadır. Bütün metabolizmaların ölüme yazgılı olmaları (bu da yine başa çıkılamayacak ölçüde büyük bir meseledir) böylece, yenen çeşitli maddelerin üzerine ince bir katman halinde yayılır ve kabahat her seferinde sunulan yiyecekler arasından yanlış seçim yapılmasında bulunur. Hiçbir diyet uygulayıcılarını ölmekten kurtaramadığı için, yasak bileşenlerden ya da bunların bileşimlerinden yapılan bir seçme yerini kısa sürede –ille de daha iyi olmasa da farklı– bir başka seçmeye bırakmak durumundadır. ("Yeni ve geliştirilmiş" formülü, psikolojik açıdan, bir laf kalabalığından ibarettir; çünkü "yeni" ve "geliştirilmiş" eşanlamlıdır.) Belli bir anda kişinin korkularının üzerinde yoğunlaştığı maddeleri yemekten kaçınmanın duygusal olarak tatmin edici, teskin edici etkisi çok kısa zamanda aşınır, dolayısıyla hep yeni diyet reçeteleri bulmaya duyulan ihtiyacın azalması pek olası değildir. Aynı şey, "kişinin sistemi"nden yanlış türden maddele-

ri atmayı hedefleyen doğru ve uygun rejimler için de geçerlidir. Beden gereksiz, istenmeyen ve düpedüz zararlı maddelerin istilasına uğramış gibi görülür; bütün bu maddelerin yağın kaderini paylaşmaları –yok edilmeleri ya da dışarı atılmaları– gerekir. Burada da, hiçbir dışarı atma fermanı nihai hedefe yaklaşamayacağı için, suçlayıcı parmak fazla uzun dinlenemez, her zaman yeni zanlılar arar.

Şişmanlık örneği, varoluşsal emniyetsizlikten kaynaklanan dehşetlerin yönlendirildiği saplantılı beden takıntısının diğer ayırt edici özelliklerini de aydınlatır.

Kilo Gözcüleri meclisi tekinsiz biçimde bir cemaati andırıyor; üyeler canı gönülden bir arada olmak istiyor, toplantıları için düzenli olarak yollara çıkıyor, hep birlikte haftalık ritüellerden geçiyor, kendilerini yine hep birlikte onlara ne önerilmiş ya da aşılanmışsa onu hayata geçirmeye adıyorlar. Hepsi de aynı davranış normlarını isteyerek ve sıkı sıkıya benimsiyor, şevkleri ve başarılarının derecesi farklı olmakla birlikte, hepsi de bu normları harfi harfine izlemeye çalışıyorlar. Ama sosyologların betimledikleri (ya da koyutladıkları) cemaat modeliyle aralarındaki benzerlik burada sona eriyor. Kilo Gözcüleri "cemaati" tek bir işleve indirgenmiştir: Doğaları gereği yalnızca tek tek kişilerce seslendirilebilecek ve halledilebilecek olan kaygıların birçok ses tarafından tekrarlanması. Bu cemaat "parçalarının toplamından daha büyük" değildir. Bir araya geldiklerinde yalnızlıklarında hiçbir azalma olmayan bir dizi yalnız "problem çözücü"yü, birbirlerini duyup görebilecekleri şekilde bir araya getirmekten öte bir şey yapmaz. İnsanlar bu toplantılardan yalnızlıklarının pekiştiği bilinciyle; dertleri her neyse onu kendilerinin yarattığına ve içinde bulundukları üzücü durumu iyileştirmek için ne yapılacaksa ancak kendileri tarafından yapılabileceğine öncekinden daha da çok ikna olmuş bir biçimde çıkarlar olsa olsa. Her hafta ortak incillerini birlikte yüksek sesle okuma törenlerinin içinde bulundukları zor durumda yaptığı değişiklik, yalnızlıklarında yalnız olmadıklarını, benzer yalnız savaşlar vermeye yazgılı ve bu savaşta sadece kendi irade, dayanıklılık ve zekâlarına güvenebilecek olan "kendileri gibi" başka insanlar da olduğunu öğrenmeleridir. Şişmanlık örneği şunu göstermektedir ki, insanın varoluşsal güvensizliğiyle başa çıkma görevi bir kere özelleştirildikten ve bireysel kaynaklara terk edildikten sonra, bireysel olarak yaşanan korkular paylaşılamaz ya da eritilip ortak bir dava ve ortak bir eylem haline getirilemez, yalnızca tek tek sayılıp bir yekûn oluştururlar. Korkuların özelleştirilmesi kendi kendini idame ettirici bir ka-

pasiteye sahiptir. Özelleştirilmiş korkulardan ortak davalara giden, hep birlikte hesaplaşıp hep birlikte çözüm aramanın yarar sağlayabileceği hiçbir yol yoktur.

Bu koşullarda tasarlanabilecek tek birliktelik biçimi, gayet münasip bir adlandırmayla "askı tarzı cemaat" denebilecek bir oluşumdur: Birçok bireyin korkularının aynı anda üzerine asılabileceği bir askı bulma yoluyla bir araya gelen bir grup. Şişmanlık böyle bir askıdır. Zaman zaman (ilgili insanları bir araya getiren derdin kişiye özel bir doğası olduğunu açık açık ve samimiyetle kabul eden "şişmanlık meselesi"nin tersine) gözle görülür bir şekilde güçlü anlamda bir ortak dava, yani bireysel olarak zarar görmekten korkanlar güçlerini birleştirip kolkola verdikleri takdirde gerçekten de yarar sağlayan türden bir dava yaratan başka askılar da çıkıverir ortaya; "sayıların gücü"nün farkında olmak da söz konusu davayı ortak bir çıkış noktası arayan kişiye özel kaygılardan oluşan bir toplam olarak değil de *kamusal* refahla ilgili bir şey –tam da bu kadar çok başka insan tarafından kullanıldığı için daha güvenilir ve teskin edici bir çıkış yolu– olarak görmeye yol açabilir. Bu tür askılar arasında (bunlar toka kılığına girmiş oldukları için onları cazip kılan gerçek dertleri, kaygıları ve psikolojik kaydırma ve aktarımları bulandırıp analizciyi yanıltmaları daha muhtemeldir) yakın çevrede bir yerlere zehirli atıkların karışması, tanınmış bir pedofilin hapishaneden salıverilmesi, kendileri sigara içerken etrafındakileri de zehirleyenlere karşı gereken sertliğin gösterilmemesi ya da yakınlardaki kullanılmayan arazinin gezginler kampı haline getirileceği haberi gibi çok çeşitli örnekler bulunabilir. Bu tür durumlarda eylemin gerçek kaynaklarını açığa çıkarmak daha güç olabilir, ama bu kaynaklar da özleri itibariyle "askı tarzı cemaatler"in diğer, daha doğrudan türlerinde iş başında olanlardan farklı değildir. Her iki tür kaynak da güçlerini, "eldeki mesele"yle ancak çok dolaylı bir ilintisi olan, içe hapsedilmiş korku ve öfke hislerini dışavuracak kanallar sağlamalarından alırlar. Daha dolaysız durumlarda olduğu gibi bu tür durumlarda da, "eldeki meseleler" olayı yanlış yere yerleştirmeleri ve bariz yetersizlikleri yüzünden, yalnızca geçici, uçucu, son kertede tatmin edicilikten uzak ve hayal kırıcı oluşumlar yaratabilirler ki bu oluşumlar da "sahici bir cemaat"ten anlaşılabilecek şeylere pek benzemezler.

Özelleşmiş güvensizlik birçok maske takar, ama tıpkı Medusa'nın yüzü gibi, ancak felç olma tehlikesi göze alınarak bakılabilecek gerçek yüzünü pek göstermez.

Hareket Halindeki Korkular

Özelleşmiş *emniyetsizlik* durumunda korkulardan bireysel eylemlere yapılan ortak tercümeler güvenilmez ve son kertede hayal kırıcı olsalar bile yine de *belirsizlik* ya da *güvensizlik* durumunda yapılabilecek bütün tercümelerden daha üstündürler. Hatta görünen o ki, bireylerin tek tek ya da birkaç kişi bir araya gelerek, kendi toplumsal konumlarının güvenliğine ya da gelecek ihtimallerin kesinliğine yönelik tehditleri, bırakın yenilgiye uğratmayı, geri püskürtmek için bile yapabilecekleri pek az şey vardır. Bu tehditlerin tam olarak nereden kaynaklandıklarını saptamak çok zordur; bunların olsa olsa tahmin edilebilecek yerleri, bir kural olarak gerçek ya da hayali bireysel güçlerin erişim alanının çok uzağında kalır. Bunları bulmaya kalkışıldığında ise (tabii eğer kalkışılırsa) genellikle "benim bu konuda yapabileceğim hiçbir şey yok" türü teslimiyetçi ya da ümitsiz bir sonuca ulaşılır.

Böyle bir sonuca ulaşmak pek yersiz de olmaz. Eğer onlara iş veren şirket, önceden hiçbir uyarıda bulunmaksızın ya da çok kısa bir süre önce uyarıda bulunarak, işi başka bir yere taşımaya ya da küçülme, işgücünü azaltma, idari maliyetleri kısma veya işin kârlı olmayan bölümlerini kapatma ya da satma yoluyla bir diğer "rasyonelleştirme" hamlesi yapmaya karar verirse, hangi konumda olursa olsun herhangi bir çalışanın yapabileceği pek fazla şey yoktur. Bireylerin binbir zahmetle edindikleri iş bilgisinin değersizleşmesini ya da piyasada onların sahip oldukları yeteneklere yönelik talebin yok olmasını önlemek için yapabilecekleri şeyler bundan da azdır. Kaderin bu tür sillelerinin derinlerde yatan nedenlerini –mesela, muğlaklığı herkesin malumu olan "piyasa güçlerini, borsalardaki düzensiz ve görünüşte nedensiz dalgalanmaları" ya da "küreselleşmenin gizemli baskıları"nı– çekip çevirebilme fikri, bunlardan etkilenen bireylerin ezici bir çoğunluğuna tamamen hayal gibi görünmektedir. Astrolojiden, falcılıktan ve tılsımlardan yardım almaya çalışmak da piyango biletleri alarak geleceğini garanti altına almaya çalışmak da, bireysel olarak yapılan diğer önleyici eylem biçimlerine kıyasla o kadar da irrasyonel görünmemektedir.

Şöyle bir fıkra anlatılır: Sarhoş bir adam kaybettiği parayı bir lamba direğinin altında arıyormuş, ama parayı orada kaybettiği için değil, kaldırımın o bölümü daha iyi ışık aldığı için. Endişeyi gerçek nedenleri olan küresel güvensizlik ve belirsizlikten kişiye özel emniyet ala-

nına aktarmak da kabaca aynı mantığı izler. Emniyete yönelik gerçek ya da farazi tehditler, elle tutulur, gözle görülür olma avantajına sahiptir. Bunu pekiştiren bir başka avantaj daha vardır: bunlarla yüzleşmenin, hatta yenmenin daha kolay olması. Dolayısıyla bu aktarımın çok yaygın olması da şaşırtıcı değildir; bunun sonucu olarak, halkın diğer bir adı da "kanun ve düzen" olan emniyetle ilgili kaygılarının, güvensizlik ve belirsizliği üreten mekanizmalara duyduğu ilgiyi ve bu mekanizmaların işleyişini durdurma ya da en azından yavaşlatma isteğini iyice azaltması da şaşırtıcı değildir.

Sonuçta, bugün tanık olduğumuz şey, "emniyete aşırı yüklenme" gibi bir şeydir. Her zamanki hayatta kalma ve kendini savunma itkisinin üzerine, onun taşıma gücünü fersah fersah aşan duyguların yükü binmiştir artık. Bu itki artık, kesinlik ve güvenlik için verilip de kaybedilmiş savaşların psikolojik açıdan zehirli aşıntılarını öğütmeye, sindirmeye ve sonra da atmaya mahkûmdur. Dahası, hurda yığınlarını ve atıkları işleyen kolektif fabrikalar kapatılınca, atıkları ortadan kaldırma işi de tamamen bireylerin omuzlarına kalmaktadır. Kolektiviteler şehir surları ve hendekler yapıp onarmayı bıraktıktan sonra, şehrin her bir sakininin karate kurslarına gitmesi elzem hale gelmiştir. Bütün bunların sonucu Ronald Hitzler tarafından gayet canlı bir biçimde betimlenmiştir:

> Kendini çekmek, kendini kapatmak, gizlenmek – bunlar, "dışarıda" olan ve bizi çeşitli maskeler takmış olarak tehdit ediyor gibi görünen şeylerden duyulan korkuya tepki vermenin en yaygın yolları durumundalar bugün. Ev ve avlu kapılarına takılan çeşit çeşit kilitler, çoklu güvenlik sistemleri, alarmlar ve gözetleme kameraları üst sınıf villalarından orta sınıf bölgelerine de geçti. Mekanik kilitler, elektronik duvarlar, alarmlar, biber spreyleri, gözyaşı bombaları ve lazer silahlarından oluşan bir duvarın ardında yaşamak bireyin kentlerde hayatta kalma stratejisinin bir parçası haline geldi.[26]

Belirsizlik ve güvensizlik imalatının ardındaki mekanizmalar büyük ölçüde küreseldir ve bu yüzden de mevcut siyasi kurumların ulaşamayacağı, seçilmiş devlet otoritelerinin ulaşamayacağı bir yerde dururlar. Manuel Castells'in yakın zamanlarda ileri sürdüğü gibi,[27] bugün dünya bir örtüşen ağlar (borsalar, televizyon kanalları, bilgisa-

26. Ronald Hitzler, "Mobilisierte Bürger", *Ästhetik und Kommunikation*, 85/86 (1996). Burada Mark Ritter'in çevirisiyle aktardığımız alıntıyı şuradan aldık: Ulrich Beck, *Democracy without Enemies* (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 134.

27. Bkz. Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, 3 cilt (Oxford: Blackwell, 1998).

yarlar ya da devletler) kümesi olarak bir arada tutulmaktadır. Ağlar da "akış" yerleridir, paranın, sermayenin, bilginin aktığı yerler: Mekânsal ve zamansal kısıtlamalara artık tâbi olmayan bir süreçtir bu özünde. İnternet kullananların deneyimi bu tarifin temel bilişsel çerçevesi işlevini görür. Sınıfsız bir sınıf toplumunda yaşıyoruz, diyor Castells, sermayeyle iktidarın saf dolaşımın hiper-mekânına kaçtığı ve artık "kapitalist" ya da "egemen" sınıflarda cisimleşmediği "küresel, elektronik bir kumarhane"de yaşıyoruz. Oysa siyaset eskiden olduğu gibi özünde yerel bir mesele olarak kalıyor; ortak dert ve kaygılarımıza çare ve şifa bulmak maksadıyla konuşabildiğimiz tek dil de siyasetin dili olduğu için, siyasi sınıf içinde açıklama ve çareleri günlük deneyimin tanıdık zeminine yakın bir alanda arama yönünde doğal bir yatkınlık oluyor.

Dolayısıyla, siyasi seçkinler, endişenin en derinlerde yatan nedenini –yani bireysel güvensizlik ve belirsizlik deneyimini– halkın emniyete yönelik (zaten yanlış yere yerleştirilmiş) tehditlere gösterdiği ilgiye yönlendirme şeklinde gayet iyi anlaşılabilir bir eğilime giriyorlar. Bu yönlendirmenin siyasi açıdan (yani alınacak oylar açısından) cazip olmasının gayet ikna edici, pragmatik bir nedeni var. Güvensizliğin kökleri isimsiz, uzak ya da ulaşılmaz yerlere itildiğinden, gözle görülür yerel güçlerin günümüz hastalıklarını iyileştirmek için bir şey yapıp yapamayacakları pek belli değildir. Siyasetçilerin seçimlerde verdiği, emek piyasalarının esnekliğini artırarak, ticareti daha serbest hale getirerek ve yabancı sermaye için daha cazip koşullar yaratarak herkesin daha iyi bir hayat sürmesini sağlama vaatleri üzerinde biraz durup düşünüldüğünde, bunların olsa olsa daha fazla güvensizlik ve daha fazla belirsizlik getireceğini sezmek kolaydır. Oysa *kolektif* emniyetle ilgili diğer meseleye verilecek bariz, dolaysız bir cevap varmış gibi görünmektedir. Sınırları göçmenlere kapatmak, tımarhane yasalarını sıkılaştırmak, rahatsız edici ve kınanacak eğilimleri olduğundan şüphelenilen davetsiz yabancıları toplayıp sınırdışı etmek için hâlâ yerel devlet güçleri seferber edilebilir. Bu güçler suçlularla savaşarak idman yapabilir, "suçlara karşı sert" bir tavır alabilir, daha fazla hapishane inşa edebilir, daha fazla polisi devriyeye çıkarabilir, mahkûmların affını daha güçleştirebilir ve hatta halkın suyuna giderek, "bir kez suç işleyen hep işler" kuralını izleyebilir.[28]

28. Gita Sereny'nin Mary Bell hikâyesinin ülke çapında yarattığı ve ülkenin başbakanı tarafından hemen desteklenen infial hakkında, *Financial Times*'tan Nicholas Timmins

Uzun lafın kısası, hükümetler dürüst kalarak yurttaşlarına güvenli bir varoluş ve kesin bir gelecek vaat edemezler; ama şimdilik, iş arayan yabancılara ve diğer dışarlıklı istilacılara karşı, bir zamanlar tertemiz, sakin, düzenli, tanıdık ve bize ait olan bahçemize giren davetsiz misafirlere karşı verilen savaşta enerjilerini ve kararlılıklarını sergileyerek birikmiş endişenin en azından bir kısmını giderebilir ve hatta seçimlerde de bundan fayda sağlayabilirler. Böyle yapmak son derece tatmin edici bir şey olabilir; belki mütevazı ve kısa ömürlü bir tatmindir bu, ama halden anlamaz ya da soğuk, umursamaz bir dünya karşısında hissedilen o aşağılayıcı çaresizlik hissini telafi eder yine de.

Phil Cohen, genç Londralılar arasındaki yabancı düşmanlığını araştıran zihin açıcı çalışmasında, görüşme yaptığı kişilerden biri olan John'un, ümitsizce ama örnek bir kararlılıkla "İngilizliği" tanımlama peşine düştüğünü görmüştü – kendisini içeren ama etrafındaki renkli derili insanların oluşturduğu büyücek bir kategoriyi dışlayan bir tanım. Bu insanların kendi oturduğu semtten dışlanması, en azından uygulanabilir ve bu yüzden de çekici bir hedefti. Cohen bu kararlılığı, "bu kurgunun John'un kendisini, ondan çok daha büyük ve çok daha güçlü bir şeyin parçası gibi hissetmesini sağlaması"yla açıklıyor.[29] John'un ve içine nüfuz edilemeyen nahoş bir dünyada anlamlı bir hayat sürdürme şansı pek olmayan daha birçok gencin en fazla sahip olmak istediği özellik güçtü; zira o kırılgan varoluşlarını birazcık daha istikrarlı, birazcık daha güvenli kılacak bir ümit ışığının hasretini çekiyorlardı.

Kamuoyu araştırmalarını yakından takip eden oy avcısı siyasetçilerin dilinde yaygın ve karmaşık *Unsicherheit* hisleri, kanun ve düzenle ilgili (yani bedensel emniyetle ve özel ev ve mülklerin emniyetiyle ilgili) çok daha basit kaygılara indirgenir; kanun ve düzen sorunu da etnik, ırksal ya da dini azınlıkların –ve daha genel olarak, yabancı hayat tarzlarının, sapkın ya da sadece "anormal" her şeyin– sorunlu mevcudiyetiyle tekrar tekrar iç içe girer.

Ancak, Antoine Garapon'un işaret ettiği gibi, sorun şuradadır: Dünyanın çokseslilik, opaklığı ve öngörülemezliğinden kaynaklanan

(8 Mayıs 1998 tarihli *Le Monde*'da Patrice de Beer'in aktardığına göre), dehşet, isteri, ikiyüzlülük ve linç politikasının "soğukkanlı Britanya"nın semptomları haline geldiği; pişmanlık, ıslah, ifade ve araştırma özgürlüğü gibi değerlerin pek esamesinin okunmadığı şeklinde zehir zemberek bir yorumda bulunmuş.

29. Phil Cohen, "Labouring under Whiteness", *Displacing Whiteness* içinde, yay. haz. Ronald Frenkenberg (Durham, NC: Duke University Press, 1997), s. 268.

dağınık ama yaygın güvensizlik ve kırılganlık ortamı, deneyim haritasının muğlaklıktan uzak bir biçimde çıkarılmasını ve kendinden emin yargıların dile getirilmesini imkânsızlaştırır; ve böylece sapkın davranış kavramının kendisini güçten düşürür. Ama "sapkın olan normalleşince, her türlü normalliğin sapkın olduğundan şüphelenilir". Şu anki duruma bakarak, ima yollu, "postmodern ceza hukukunun hedefi, kadim kirlilik/arınmışlık diyalektiğinin, ona eşlik eden bütün kurban etme mekanizmalarıyla birlikte yeniden kurumsallaştırılmasıdır" denebilir pekâlâ. Bugün, suç artık bir normun ihlal edilmesi olduğu için değil, emniyete yönelik bir tehdit olduğu için damgalanır. "Aşırı hız yapmak, kamuya açık mekânlarda sigara içmek [*tabagisme*] ve cinsel suçlar; bunların hepsi de aynı şekilde, yani kamu emniyeti politikası açısından ele alınır." "Bütün kamusal meseleleri ceza hukukuna kaydırma"[30] – bütün toplumsal sorunları, özellikle de kişinin, kişinin bedeninin ve mülkünün emniyetine halel getirdiği düşünülen ya da düşünülebilecek olan sorunları suç kapsamına dahil etme yönünde evrensel bir eğilim olduğu gözlenebilir.

Bireysel güvenlikle ilgili yola gelmez ve onmaz kaygıları yeni bir kalıba sokarak fiili ya da olası suçlarla mücadele etme ve böylece kamu emniyetini savunma itkisine dönüştürmek, etkili bir siyasi stratejidir ve seçimlerde gayet şık ödüller getirebilir. Birçok örnek arasından sadece birini verecek olursak, 1997 Ekiminde devlet televizyonu tarafından yapılan bir araştırma, Danimarkalıların işsizliğin artışından, çevre kirliliğinden ya da başka herhangi bir dertten çok yabancıların varlığından kaygılandığını gösteriyordu.[31] 17 Kasım 1997 tarihli *International Herald Tribune*'deki bir haber de bu çoğunluk görüşünün yabancıların incinen duygularında bir yankı bulduğunu bildirmekteydi: On iki yıl önce Trinidad'dan gelip Kopenhag'a yerleşen 22 yaşındaki Suzanne Lazare, *IHT* muhabirine Danimarka'yı terk etmeyi dü-

30. Bkz. *La Justice et le Mal*, yay. haz. Antoine Garapon ve Denis Salad (Paris: Odile Jacob, 1997), s. 11, 192, 208.

31. Bu tür hislerden yararlanmak için hemen bir parti, Danimarka Halk Partisi kuruldu. Partinin son derece popüler, kendini "50 yaşında orta sınıftan bir ev kadını ve iki yetişkin çocuk annesi" olarak tanımlayan lideri Pia Kjaersgaard, ırkçılık suçlamalarına öfkeyle karşı çıkıyor, ama aynı zamanda şunları da söylüyordu: "Müslümanlar bir sorun... Bizim geleneklerimize karşı olumsuz bir tavır gösterilmemesi gerekir ki bence Müslümanlar bunu yapıyorlar. Beni sevmiyorlar." Halk Partisi bir seçim zaferini kılpayıyla kaçırdı, ama muhaliflerinden oluşan parlamento Kjaersgaard'ın esip savurmalarını benimseyip diğer partilerin de "istenmeyen yabancılar konusunda" en az onlar kadar "sert" olduklarını kanıtlamakta hiç gecikmedi.

şündüğünü söylemişti. Evsahipleri hakkında "gözleri değişti," diyordu. "Danimarkalılar artık sana tepeden bakıyorlar. İnsanlar iyice soğuklaşıyor." Bunun ardından özlü, zekice bir gözlem daha geliyordu: "Hoş, kendilerine karşı da soğuklar."

İnsan Gezegeninin Soğuması

Sahiden de zekice bir yorum bu. "Aramızdaki yabancılar"a yönelik bu soğukluk, yabancıların komşu, komşuların yabancı hale gelmesi, her yerde, bütün insan ilişkilerinde bir sıcaklık düşüşünün işareti. İnsan birlikteliğinin ne kadar sıcak olabileceğini; insanın kendi nasibini ve umutlarını başkalarıyla –"benim gibi başkaları"yla, daha doğrusu "bana benzeyen" başkalarıyla– paylaşmasının, tam da içine düştüğüm kötü durumu, sefaletimi ve mutluluk düşlerimi onlarla *paylaştığım* için (ama asıl onların içine düştükleri kötü durumla, sefaletleriyle ve mutluluk düşleriyle ilgilendiğim için) ne kadar avuntu, rahatlık, yüreklendirme ve haz verebileceğini çoktandır unutmuş olan insanlar soğuktur.

Milan Kundera, *Kimlik* romanında insan dostluğunun tarihsel yazgısı üzerinde duruyor. Bir zamanlar, diye düşünüyor Kundera'nın kahramanı, dost olmak savaşta omuz omuza durmak demekti; ancak ortak bir şey olarak görülerek ve ortaklaşa savunulabilecek bir dava uğruna insanın kendi refahını, hatta gerekirse kendi hayatını feda etmeye hazır olması demekti. Hayat kırılgan ve tehlikelerle doluydu; dostluk onu biraz daha katı ve biraz daha emniyetli kılabiliyordu. Bütün arkadaşlar el ele verdiğinde ve husumete hep birlikte karşı koyduklarında, dostlardan herhangi birine yönelik tehditler savuşturulabiliyor, tehlikelerin ölümcüllüğü biraz olsun azaltılabiliyordu. Oysa, şimdi dostların oluşturduğu birleşik cephe tehditleri ve tehlikeleri gideremediği gibi, verdikleri acıyı bile azaltamıyor. Açıkçası, farklı türden tehdit ve tehlikeler bunlar – adeta kurbanlarının her birini ayrı ayrı, kendine ayırdığı zamanda vuran, verdikleri acının tek başına çekilmesi gereken tehdit ve tehlikeler. Günümüzde yaşanan bireysel ıstıraplar eşzamanlı değil; felaket her kapıyı farklı günlerde, farklı saatlerde seçerek çalıyor. Bu ziyaretler arasında bir bağlantı yok gibi. Ve bu felaketler kurbanların adlandırabileceği, parmaklarıyla işaret edebileceği, karşısında birleşik bir cephe oluşturup onunla savaşabileceği bir düşmanın yaptığı kötülükler değil. Kaderin silleleri, sabit bir ad-

resleri olmayan, mali piyasalar, küresel ticaret koşulları, rekabet gücü, arz-talep gibi tuhaf ve kafa karıştırıcı isimler ardında saklanan gizemli güçler tarafından indiriliyor. İnsan sık sık yapılan o "küçültme" egzersizlerinden biri yüzünden işini kaybettiyse, bir sabah uyandığında binbir zahmetle edindiği becerilerin miadını doldurduğunu, komşularıyla, aileyle ya da sevgilisiyle kurduğu ilişkilerin birdenbire parçalandığını gördüyse dostlar ne yapabilir, ne işe yarayabilir ki?

Kundera, insanların başına gelen bu tür felaketlere, başka insanların bugün yalnızca iki yoldan tepki verebileceklerini iddia ediyor. Bazıları yaygaraya katılıp seslerini kurbanları suçlayan koroya ekleyebilir ve başlarına bu uğursuzluğu getiren işe yaramazlarla alay edebilir; talihsiz kurban bu insanlara haklı olarak düşmanları gözüyle bakacaktır. Diğerleri de şefkat gösterip yaraya tuz basmaktan kaçınabilirler; hiçbir şey olmamış gibi yapıp her şeyi eskisi gibi sürdürür, ama verilen hasarı gidermek için hiçbir şey yapmazlar – güçsüzlüklerini açıkça ya da üstü kapalı olarak kabul eder ya da her şeyin üstüne tüy dikmekten korkarlar. Bu türden insanlar –çekingen ve ince, yumuşak ve nazik insanlar–, bugünlerde gerçekçi bir biçimde tasarlanabilecek dost fikrine en fazla yaklaşanlardır. Artık kötücüllük ile kayıtsızlık arasında yapılacaktır seçim. Eski "birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için" tarzı dostluk mümkünler alanından çıkarılmıştır. İnsanların soğuklaşmasında şaşılacak bir şey yok...

Mesele atalarımıza kolay gelen insanlığı, büyüyü ve sıcaklığı yitirmiş olmamız değil; daha çok, bizim en sıcak duyguları paylaşarak bile nadiren iyileştirilebilecek ya da yatıştırılabilecek türden güçlükler yaşıyor olmamız. Çoğunlukla yaşamaya meyilli olduğumuz ıstıraplar üst üste birikmez, bu yüzden de kurbanlarını birleştirmezler. Bizim ıstıraplarımız böler ve yalıtır: Dertlerimiz bizi birbirimizden ayırır, insan dayanışmalarından örülmüş olan o hassas kumaşı yırtıp atar.

Başlangıçta söylediğim şeyi bir daha söyleyeyim. Günümüzdeki güçlükler ve ıstıraplar da doğurdukları muhalefet de dağınık durumdadır. Muhalefetin dağınıklığı, onu yoğunlaştırıp ortak bir davaya kilitlemenin ve ortak bir suçluya karşı seferber etmenin imkânsızlığı, çekilen acıları daha da buruklaştırır sadece. Bireysellik, "benliğin sahiciliği", cemaatin istenmeyen ama her yere yetişen gözetimi ve kendine uydurma baskısının bireysel dışavurumu boğduğu bir zamanda insanı kahramanca arayışlara girmeye çağıran bir alarm zili, tatlı bir düştü. Bu düşler gerçekleştikten ve birey savaş alanında –ister zafer

kazanmış ister aşağılanmış bir halde– yalnız başına bırakıldıktan sonra buruklaştı. Kazanılan zaferler de alınan yenilgiler de aynı ölçüde buruklaşmış; bir kere insanın tek başına kutlaması ya da hayıflanması gereken şeyler haline geldikten sonra tiksindirici ve itici bir hal almışlardır.

Çağdaş dünya, ıstırap çeken birinin başkalarıyla paylaşmayı ummasının makul olacağı bir çıkış yolu bulmak için ümitsizce uğraşan yüzer gezer korku ve hayal kırıklıklarıyla ağzına kadar dolu bir kaptır. Böyle bir çıkış yoluna duyulan hasret, Ulrich Beck'in hatırlattığı gibi, "bireyselleşmeyle çelişmez, aslında patolojikleşmiş bireyselleşmenin ürünüdür."[32] Bireysel hayat, hepsi de tek başına yaşanan ve hem bu nedenle hem de ele avuca gelmez ve çoğunlukla da belirsiz olmaları nedeniyle daha da ürkütücü olan kasvetli kuruntular ve uğursuz sezgilerle aşırı doymuş durumdadır. Diğer aşırı doymuş çözeltilerde olduğu gibi, burada da bir toz zerreciği şiddetli bir yoğunlaşma yaratmaya yeter.

René Girard'ın insan cemaatinin beşiğinde duran "ilk günah" düşüncesini günümüze uyarlayışını hatırladınız mı? Mevcut endişe ve korkuların gerçek nedenleri göz önünde bulundurulduğunda bu öykü, kafa karıştırıcı gibi görünebilecek kabile içi düşmanlığın dirilişini "anlamlandırmak" yolunda belli bir mesafe kaydettirir bize (ama yolun tamamını değil). Ancak bu hikâyenin sınırlılığını görmeyip de anlamlandırma gücüne kapılarak onu bu endişe ve korkuların yol açacağı tek makul senaryo sanmak hata olur. Verilebilecek tepkilerin ve izlenebilecek güzergâhların hiçbirinin önceden belirlenmiş seçenekler olmadığını, sadece akla yatkın senaryolar olduklarını ve bunlarla sahneye konma biçimleri arasında yapılacak seçimin, her seferinde, yalnızca başrolleri oynayan karakterlere değil aynı zamanda isimsiz figüran ve sahne görevlilerinin oluşturduğu kalabalığa da bağlı olduğunu hatırlamakta fayda var.

Bu figüran ve sahne görevlilerine gelince; bunlardan herhangi birine bel bağlanınca izlenecek hattın ikircikliliktен uzak bir biçimde seçilebileceğini sanmamak gerekir. Çığırından çıkmış şeyler, katı ve sağlam olduğu zannedilen çerçevelerde bulunan çürük tahta ve paslı çiviler, kaya gibi sağlam zannedilen temellerin kum gibi erimesi – bütün bunlar insanda korku uyandırır. Ama gülmeye; tersliklerin göründükleri kadar güçlü olmadıklarını ve olayların gidişatının, kurbanlara

32. Bkz. Beck, *Democracy without Enemies*, s. 147-8.

boyun eğmekten başka seçenek bırakmayan bir yazgıdan ibaret olmadığını anlayarak rahatlamanın ürünü olan o gürültülü iç çekişe de (son tahlilde) ilham verebilir bunlar. Milan Kundera'nın kendine özgü üslubuyla söylediği gibi,

> Kendilerine yüklenen anlamdan, şeylerin düzeni içinde kendilerine tahsis edilmiş olan yerden birdenbire mahrum kalan şeyler... bizi güldürür. Gülüşte kötücül bir yan vardır (şeylerin bize kendilerini gösterdikleri gibi olmadığı birdenbire ortaya çıkar), ama bir yere kadar da iyicil bir rahatlama söz konusudur (şeyler göründükleri kadar ağır değildirler, artık sert ciddiyetleriyle bizi ezmezler ki bu da bizim daha özgür yaşamamıza imkân verir).[33]

Her gülüşte bu çiftdeğerliliğe rastlanır bir ölçüde: Şeylerin kendilerini göstermeye çalıştıkları kadar istikrarlı ve güvenilir olmamaları kötüdür; ama göründükleri kadar katı ve boğucu olmamaları da iyidir. İnsanın zannettiğinden daha özgür olması iyidir; ama ona özgür insanların içinde bulundukları kötü durumun suçunu kendilerinden başka hiç kimseye ya da hiçbir şeye yükleyemeyeceklerinin ikide bir söylenmesi kötüdür. Aslında, korku ve gülmenin birbirlerinin zıttı olmadığı söylenebilir. Bunlar aynı gövdeden çıkan dallardır. Her gülüşte korkunun hafif yankıları vardır. Neyse ki, her korku patlaması da gülmenin tohumlarını taşır.

Kundera, sanki durumu daha da karmaşık ve kafa karıştırıcı hale getirmek istermişçesine, aslında iki tür gülme olduğuna, ama bunları birbirinden ayırt etmenin fena halde güç olduğuna işaret eder. Melek, der Kundera ("melekler İyi'nin değil ilahi yaratılışın partizanıdırlar", oysa şeytan "bu ilahi olarak yaratılmış dünyaya herhangi akılcı bir anlam yüklemeyi reddedendir"), şeytanın güldüğünü duyunca, "bir şekilde çok hızlı tepki göstermesi gerektiğini biliyordu, ama kendini zayıf ve savunmasız hissetti. Kendisine ait bir şey çıkaramaymca da, hasmını taklit etti." Bu yüzden melekler ve şeytan birbirine çok benzeyen sesler, ama zıt anlamlar yüklenen ve zıt düşünceleri ifade eden sesler çıkarmayı sürdürdüler: "Şeytanın gülüşü şeylerin saçmalığını anlatırken, melekse tam tersine aşağıdaki her şeyin bu kadar iyi düzenlenmiş, akıllıca tasarlanmış, iyi ve anlamlı olmasından duyduğu sevinci anlatmak istiyordu."

Peki sonuç?

33. Bkz. Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, çev. Aaron Asher (Londra: Faber & Faber, 1996), s. 86-7; Türkçesi: *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*, çev. A. Emeç (İstanbul: Can, 1991).

Melekler bir şey kazandı bundan. Bizi semantik bir hileyle kandırdılar. Onların gülme taklidine de (şeytanın) özgün gülüşüne de aynı ad verilir. Bugünlerde aynı dışsal gösterinin birbirine taban tabana zıt iki iç tavra hizmet ettiğinin farkında bile değiliz. İki gülüş var ve bizim bunları birbirinden ayıracak bir sözcüğümüz yok.

Ben de şunu ekleyeyim: Her birimizin içinde bir şeytan ve bir melek oturmakta. Aslında, bizler şeytanla meleğin öyle farklı iki duygudan sorumlu olduklarını tahayyül ederiz ki, aynı yürekten geldiklerine ve aynı deneyime karşılık verdiklerine inanmakta güçlük çekeriz. Dikkatle dinlenirse her güldüğümüzde bu iki gülüş de duyulacaktır – ama nadiren dikkatle dinleriz. O "semantik hile"nin çoğu durumda bu kadar iyi işlemesinin nedeni de budur işte.

2
FAİL ARAYIŞI

KEN HIRSCHKOP, Mikhail Bakhtin'in karnaval fikrini ele alan ufuk açıcı incelemesinde, Bakhtin'in korku ile iktidar arasında olduğunu düşündüğü yakın bağı aydınlatır. Bakhtin iktidarın beşiğindeki korkuyu bulup çıkarmaya çalışmıştı. Orada, iktidarın doğum yerinde, Rudoph Otto'nun "muazzam" ve kısmen de Kant'ın "yüce" korkusuna benzeyen *kozmik korku*'yu bulmuştu:

> Ölçüsüz derecede büyük ve ölçüsüz derecede güçlü olan karşısındaki korku: Yıldızlı göklerin, dağların maddi kütlesinin, denizin karşısındaki korku; kadim mitolojilerdeki, dünya görüşlerindeki, imge sistemlerindeki, dillerin kendilerindeki ve onlara bağlı düşünme biçimlerindeki kozmik karışıklıklardan ve ilksel felaketlerden duyulan korku... Temelde (maddi anlamda büyük ve maddi anlamda tanımlanamaz güçten duyulan bir korku olduğu için) katı anlamda mistik bir nitelik arzetmeyen bu kozmik korku, bütün dini sistemler tarafından kişinin ve bilincinin baskı altına alınması için kullanılır.[1]

Bu kozmik –yüce– korku, Bakhtin'e göre, gündelik, dünyevi iktidarın prototipiydi; ancak bu iktidar asli prototipini yeniden işleyerek *resmi korkuya*, insan ürünü olduğu halde tam anlamıyla insani olmayan, insanın karşı koyma kapasitesini aşan iktidardan duyulan korkuya dönüştürmüştü.

Kozmik prototipin tersine, resmi korkunun *imal edilmesi,* tasarlanması, "ölçüye uydurulması" gerektiğini ve gerçekten de *imal edilmiş* bir şey olduğunu ekleyebiliriz biz de; yıldızlı göklerin ve dağ kütlelerinin insan ürünü kopyalarına ihtiyacı vardı bu korkunun; onlar gi-

1. Bkz. Ken Hirschkop, "Fear and Democracy: an essay on Bakhtin's theory of carnival", *Associations*, C.1 (1997), s. 209-34. Bu alıntı Mikhail Bakhtin'in *The Art of François Rabelais and the Popular Culture of Middle Ages and Renaissance* (Moskova, 1965) adlı kitabından; söz konusu kitap İngilizce'de *Rabelais and his World* (Boston: MIT Press, 1968) başlığıyla yayımlanmıştır.

bi uzak ve ulaşılmazdı, ama onların tersine ölümlülere net ve açık seçik bir mesaj gönderiyordu. Musa'nın İsrail halkına getirdiği yasalarda, Sina Dağının tepesindeki gökgürültülerinin yankıları işitiliyordu. Gelgelelim yasalar, gökgürültülerinin belli belirsiz ima ettiği şeyleri açık açık telaffuz ediyorlardı. Cevaplar sunarken, soruların ardını kesmekti amaçları. Bilinmeyen tehdit şapkasından, bilinen emirlere itaat etme talebi çıkarılmıştı. Dünyevi iktidar asli korkuyu yeniden işleyip kuraldan sapma korkusu haline getirmişti.

Kozmik korku resmi kılığıyla artık *dolayımlanmış* hale gelmişti. Azalmış değildi; sadece ehlileştirilmiş ve evcilleştirilmişti. Bir zamanlar gözyaşı vadisinin yukarılarında serbestçe, uğursuz uğursuz dolanırken artık vadi sakinlerinin arasına yerleşmişti. Dünyevi bir adres edinmişti, ama bu da onu daha ulaşılabilir kılmış değildi: Yeni mekânı göklerde değil de bir tepede olabilirdi ancak, ama ona ulaşmak için etrafında nöbet tutanları aşmak gerekiyordu.

Korku ve Gülme

Kozmik güçlerin tersine, onların dünyevi kopyaları *konuşuyordu – dinlenmek ve itaat edilmek* üzere konuşuyordu. Bu, bir anlamda güven verici bir şeydi: Ölümlüler artık güç sahiplerinin gazabını nasıl yatıştıracaklarını ve dolayısıyla kendi korkularını nasıl bir yana bırakabileceklerini biliyorlar ya da bildiklerine inanıyorlardı. Şöyle bir pazarlık, anlaşılması kolay şöyle bir değiş tokuş öneriliyordu: Gündüzleri itaat et ve boyun eğ, gecelerin huzurlu olsun. Artık kişi sahneye çıkıp, hayat dramı hangi mısraları içeriyorsa onları tekrar edebilirdi; senaryo harfi harfine izlendikten sonra, korkutucu güçlerin sahne arkasında huzur içinde uyuduklarına güvenilebilirdi.

Bütün dünyevi iktidarların "kurucu uğrağı," der Bakhtin, "şiddet, bastırılma, yalan, dehşet ve tebaanın korkusudur". Ona göre, "her türlü iktidarın hukuküstü suçu" budur. Hirschkop bunu şöyle yorumluyor: "Siyasi korkunun özü, özgül bir tehlike tehdidinden duyulan kaygıdan çok, kişinin başkası karşısında yaralanmaya tamamen açık olduğu hissidir." Bu açıdan resmi korku, prototipi olan kozmik korkunun kopyasıdır. Ancak kozmik ebeveynin gayet rahat bir biçimde elde ettiği şeyin, resmi evladı tarafından dikkatle işlenmesi gerekir: Yaralanabilirlik *imal edilmelidir*. İtaat edilmesi gereken kuralları telaffuz etmek yetmez. Ayrıca gereken şey, kurallara itaat edilmemesi halinde –itaat edilmeyen kural her ne olursa olsun– verilecek cezadan

duyulan korkudur. Her kuralın bir hikmeti olduğu savlanabilir; ama kural neyse ona uymak bir tartışma konusu değildir. Kurallara uymaya eşlik eden korku kozmik türden olmalıdır. Nihai yaralanabilirliğin –ölümün– amansız anısından her gün tekrar doğan o yatıştırılmaz ve giderilmez varoluşsal emniyetsizliğin ürünü olan kadim dehşetle arasında öylesine değil sahici bir benzerlik olmalıdır.

Ancak, kozmik güçlerin arkasına sığınmaya ne kadar çok uğraşırlarsa uğraşsınlar, bu korkuların dünyevi sözcüleri yine de ümitsiz bir biçimde insandırlar –insan gibi görünür, ses çıkarır ve kokarlar– ve tüm insanlar gibi ölümlüdürler. Kozmik korku, yasa hunisinden geçirilmediği sürece resmi korku kalıbına dökülemez, ama insanın, ilahi emirlerin kazındığı levhaların üzerindeki parmak izlerini silmek zordur. Yasada, ölümsüz kozmik güçlerin vakur kuvveti ile yasanın ölümlü nesnelerinin kırılganlığı birbirine karışır. Yasa da tıpkı nesneleri gibi, belki biraz daha az bile olsa, yaralanmaya açıktır. Ne kadar yaralanabilir olduğu ise yapılacak deney ve sınamalarla anlaşılır. Bakhtin'in gülüşü, hem durumun gerçekten de böyle olduğunu hatırlamanın, hem de bu hatırlayışın sağladığı şansları kullanmanın yoludur.

Lessing Aydmlanma'nın bizi yaratılış, vahiy ve ebedi azap mitlerinden kurtardığını söylüyordu. Bu bir kere olduktan sonra da, resmi korku kozmik yaptırım gücünün bir kısmını, deney ve sınama sürecinin başlamasını teşvik edecek ölçüde büyük bir kısmını yitirdi. Rönesans'ın ilk dönemlerinden itibaren, diyor Bakhtin, resmi korku ile resmi olmayan, popüler gülüş arasında, şansların eşit ve sonucun hiçbir biçimde belirlenmemiş olduğu bir mücadele verildi. Başlangıçta mekânsal ve zamansal olarak yılda bir yapılan karnaval şölenleriyle sınırlı olan gülme, "dünyanın bütünüyle farklı, kesinlikle resmi olmayan, kilise dışı ve yönetim dışı bir yönünü", "insan ilişkileri içindeki kişi"nin dünyasını ortaya çıkarıyordu. İşin aslı, karnaval gülüşü sıkıcı gündelikliğin resmi ciddiyetine taban tabana zıt şenlikli bir başka dünya kuruyordu. Bu alternatif dünya, o ilk resmi ve ciddi dünyanın pençesi bir süreliğine gevşediğinde ya da tamamen açıldığında ziyaret edilmekteydi. Bu öteki dünyaya, gülmenin dünyasına yapılan ziyaretler "insanları korkudan kurtarıyor, dünyayı kişiye yaklaştırıyordu". Bundan böyle, bir değil iki dünya olacak ve insan hayatı korku ile gülme arasında gidip gelecekti, tıpkı insanların birlikte yaşamasının yasaya uymak ile insan birlikteliğinin hiçbir-zaman-tam-olarak-ehlileştirilmeyen, gemlenmesi imkânsız taşkınlığı arasında gidip gelmesi gibi.

Bu iki dünya birbirleriyle nasıl ilişki kurar peki? Bu soruya verilecek hiçbir cevap kendi başına doğru görünmeyecektir. İki dünya arasındaki karşılıklı ilişki düz bir cevaba izin vermeyecek ölçüde karmaşıktır muhtemelen; daha doğrusu, bir dizi farklı cevabı mümkün kılacak ölçüde çokyönlüdür. Cevaplardan biri savaştır – düzenli ve sürekli bir siper savaşı, düzenli kampanyalar ve sükûnet aralarıyla bölünen bir savaş ya da gerilla tarzı, birçok dağınık çatışma ve düelloyla sürdürülen bir savaş. Bir başka cevap işbölümüdür; öte dünya ürpertisi ile bu dünya eğlentisi arasında sonsuza kadar bölünmüş ve onulmaz ölçüde *duplex* olan *homo*'nun ayrı ayrı ve çelişkili ihtiyaçlarına hizmet veren işbölümü. Bir başkası da tamamlayıcılıktır – gülme korkuyu tahammül edilebilir kılarken korku da gülmeyi belli sınırlar içinde tutar; gülme dünün korkularını atlatmak ve yarının korkularını göğüslemeyi sağlayacak gücü toplamak için zorunlu olan mühleti tanır; işkence odalarının ve toplama kamplarının zorunlu ilavesi olan *Kraft durch Freude* [neşeden doğan güç]; kitlesel dehşetin kaçınılmaz eki olan şehir meydanı dansları, fuarlar ve şenlikler. Ayrıca bir emniyet sübabı etkisi de söz konusudur; gülme, korku üretimi artıklarının yığıldığı yer, her türlü iktidarın doğal eğilimi olan aşırı korku üretiminin yol açabileceği sonuçlara karşı koruyucu bir kuşaktır. Tatmin edici bir cevap –böyle bir şey bulunabilseydi tabii–, muhtemelen bütün bunların ve daha fazlasının bir karışımı olurdu.

Modernlik yapısal olarak "ihlal edici " bir oluşumdur. Birçok değişmez sınır çizgisini yıkmıştır. Modernlik döneminde yıkılan, bulanıklaşan ya da silinen diğer ayrım çizgileri arasında, korku ile gülme arasındaki ayrım çizgisi de vardır. Karanlık ve korkuyla dolu gündelik hayat ile gülmenin istila ettiği aydınlık karnavallar bir havanda birlikte iyice dövülmüş ve bunun sonucunda ortaya çıkan karışımın hiçbir parçası birbirinden kesin olarak ayırt edilemeyecek hale gelmiş gibidir adeta. Bulutların gümüşi ışıklarla çevrelenmesi gibi, korkular da gülmeyle çevrelenir; kahkahaların çoğunda uzak korkuların yankıları belli belirsiz işitilir. Eskiden karnaval yerleri ve tarihleriyle sınırlanan şey artık hayatın bütün zaman/mekânına yayılmış durumdadır. Ama korku da aynı durumdadır – korku da dışarı çıkmasının yasaklandığı özel bölgelerle sınırlanmaz artık.

Yine de insan, Bakhtin'i izleyerek, gülmenin güçsüzün gücü olduğunu, mevcut iktidarlar tarafından imal edilmiş resmi korkuların kendi tebaalarının direnişini kırarken ulaşabilecekleri son sınır olduğunu söylemenin pek anlamlı olup olmadığını merak ediyor. Zira, modern

iktidar kadim düşmanı gülmeyi kendi arabasına koşmanın –kendi hizmetine almanın– bir yolunu bulmuş gibi görünmektedir. Korku artık gülmeyi boğmak ve susturmak için kullanılmaz. Sanki iktidar gülmeyi en güvenli sığınağı olarak görüp bir kenara ayırmış gibidir; sanki korku, içinde gizlenebileceği daha fazla yeri olsun diye ve korku uyandıran iktidara gösterilecek direniş daha başlamadan felç olsun, başlarsa da korkutucu olan şey neyse ona dokunmasın diye, daha fazla gülme ister gibidir. Küllerinden doğan anka kuşu ya da yaşlanmakta olduğu halde, bakire kanıyla dolu küvetten tazelenerek çıkan cadı gibi, iktidar da gülmeden yeniden doğarak ve tazelenerek çıkar.

Korku ile gülme arasındaki karşılıklı ilişkide gözlenen derin değişiklik, Theodor W. Adorno'nun dikkat çektiği bir başka çığır açıcı dönüşüme paralel gider: Öz/görünüş ilişkisindeki yönün tersine dönmesidir bu dönüşüm. Hasreti çekilen asli öz, artık benliğin sahiciliğinde ya da indirgenemez benzersizliğinde (John Carroll'ın "ruh" fikrinin içerdiği kavram da budur) yerleşmiş değildir; "dolayımsızlığın, sözde olguların oluşturduğu cephenin ardına gizlenmiş olan ve olguları nasılsalar öyle kılan şeye geçmiştir." Bu öz "insanları kendi kendilerini korumanın araçları derekesine indirecek şekilde düzenlenmiş bir dünyanın; insanların hayatını, onu yeniden üreterek ve onları bu hayatın salt onların ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bu niteliğe sahip olduğuna inandırarak kısaltan ve tehdit eden bir dünyanın ölümcül haylazlığıdır."[2]

Özün görünüşler tarafına geçmesiyle öze ulaşma yönündeki bütün çabaların görünüşler ormanına çıktığını söylemek ve gülmenin korkunun kendini duyurabilmesini sağlayan ses olduğunu söylemek tek ve aynı süreçten bahsetmek demektir. Gülme artık isyan habercisi falan değildir; korkuyla uzlaşmayı, korkuya teslim olup onun yenilmezliğinin kabul edilmesini, onu hafife alma kararlılığını, onu evcilleştirip kendi nefsi için kullanma niyetini imler; özelleşmiş hayatın bir hilesiyle varoluş korkusuna karşı bir sigorta poliçesi haline gelen bir niyettir bu. İnsanlar korkunun varolma hakkını kabul etmeksizin gülemezler artık; Adorno'nun dediği gibi, "birey, kamusal olarak tanınan şu ya da bu kalıbın içinde sınıflandıramadığı her türlü tepki ve dürtüden neredeyse büsbütün yoksundur şimdi."[3]

2. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton (Londra: Routledge, 1973), s. 167.

3. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis, 1998), s. 68.

İktidarca imal edilen resmi korku bir zamanlar kendi kozmik prototipine ve atasına aracılık ediyordu. Bizlerse artık iki numaralı dolayım aracılığıyla yaşıyoruz. Hükümet merkezlerinin bulunduğu sıkı sıkıya nöbet tutulan sokaklarda, sabit bir adreste yer alan yoğunlaşmış resmi korku parçalanmış, ezilip toz haline getirilmiştir ve yıkım alanından kalkan toz son derece geniş bireysel hayat alanının her yanına sinmiştir. Sıra, kendisi de bir dolayım olan imal edilmiş korkunun dolayımlanmasına gelmiştir; bu dolayımı da, belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik başlıkları altında toplanan ve hepsi de (farklı derecelerde ve farklı açıksözlülük ölçüleriyle de olsa) insan ürünü yazgının insanlıkdışı gücünü ilan eden sayısız bireysel korku yapar.

Birey kendi korkularını kendisi anlamlandırmak, onları kendince seçtiği isimlerle vaftiz etmek ve onlarla kendi başına başa çıkmak üzere serbest bırakılmıştır. Büyük korku küçük birimlere parsellenmiş ve sonra da *özelleştirilmiştir*; gülme de aynı şekilde. Her ikisine de tekrar birleşerek o büyük baskıyı ya da o muhteşem isyanı oluşturma fırsatı ve imkânı verilmez. Korku ve gülme sokakları terk edip evlere yerleşmişlerdir. Kişiye özel korkular diğer özel korkularla nadiren karşılaşmakta, karşılaştıklarında da birbirlerini kolayca tanıyamamaktadırlar. Bu uyuşma ve uyuşulma, birleşme ve birleşilme, katılma ve katılınma güçlüğüne bireysel özgürlük denmektedir artık.

Özgürlük Ne Kadar Özgür?

Birey olmak ille de özgür olmak demek değildir. Geç-modern ya da postmodern toplumda sunulan, hatta bu toplumda en yaygın olan bireysellik biçimi *–özelleşmiş* bireysellik– özünde *özgürlüksüzlük* anlamına gelir.

Başlarına bela olan belirsizliklerden kaçmaya çalışan çağdaş bireylerin ulaşabilecekleri yollar hakkındaki ufuk açıcı incelemesinde, Alain Ehrenberg 1983 Ekimindeki bir Çarşamba akşamını kopuş anı olarak seçmiştir. O akşam, şehir kalabalığında kolayca gözden kaybolabilecek ölçüde sıradan bir çift olan Viviane ve Michel, Fransız televizyon kameralarının önüne (ve dolayısıyla milyonlarca televizyon ekranına) çıktılar ve Viviane Michel'den bahsederken "kocam erken boşalmadan mustarip" diyerek onunla birlikteyken "hiçbir zaman zevk duymadığı"ndan yakındı. Bu Fransa için önemli bir kopuş tarihiydi (başka ülkelerde, farklı tarihlerde benzer kopuşlar yaşandı): Önemli bir tabu ilk ve son defalığına yıkıldı; kamu önünde söylene-

meyen sözler söylenebilir hale geldi, yalnızca insanın en yakınlarına ve en sevdiklerine sır olarak söylenmesi beklenen deneyimler kamusal itirafa uygun hale getirildi. Jacques Pradel'in olaydan on yıl sonra belirttiği gibi,[4] "Şimdiye kadar öğrenmiş olduğumuz her şeyden kopuyor, hislerin zaaf alameti olduklarını, ağlamanın yanlış ve çirkin bir şey olduğunu düşünmekten vazgeçiyoruz. Tabuları yıkıyor, kişisel alanı keşfediyor, mahremiyet bölgesinin ıssız, sahipsiz topraklarını boydan boya katediyoruz." Bütün bunlar işte o unutulmaz Çarşamba akşamı başlamıştı: Hislerini herkesin gözleri önünde orta yere savurma ve birlikteliğin en mahrem sırlarını –eskiden, tam da sır oldukları için, birlikteliği mahrem kılan ya da mahremiyeti birlikteliğe dönüştüren sırları– teşhir etme izni.

İlginç bir tersine dönmeyle, önceleri *mahremiyet hakkı*'nı sıkı sıkıya savunan özel alan, bir çırpıda *aleniyet hakkı*'na sahip bir alan olarak tanımlanıverdi. Kamulaştırma, özel hayata el koyma, bir ihsanmışçasına boy gösterdi. Bütün bunlar hayatlarımıza özgürleşme maskesini takmış olarak, zorla girdi.

Gelgelelim, o meşum akşam daha başka şeyler, şimdiye kadar bahsedilenlerden daha önemli şeyler de oldu. En başta, eskiden özel alanla sınırlı olan meselelerin statüsü değişti; bu statü "kamusal"ın anlamında da buna koşut bir değişiklik olmadan dönüşemezdi zaten. Kamusal kavramı eskiden doğaları gereği "kolektif" olan şeyler; kimsenin, bırakın sadece kendine ait olduğunu, kendi özel meselesi olduğunu bile iddia edemeyeceği, herkesin (bu tür şeylerin ve olayların kendi özel çıkarlarını ve mülklerini etkilediği gerekçesiyle) bir söz hakkına sahip olduğunu iddia edebileceği şeyler ve olaylar için kullanılırdı. Artık kamusalın tanımı da tersine çevrilmiş durumda. Özel meselelerin ve tek bir kişiye ait mülklerin teşhire çıkarıldığı alan haline geldi kamusal; kimsenin akla yatkın bir biçimde, bunların kendi özel çıkarlarını ya da refahını etkilediğini iddia edemeyecek olmasının da bu teşhir sorunuyla hiçbir alakası olmadığı ilan ediliyordu. Gerçi söz konusu teşhirin "kamu çıkarına" olduğu söyleniyordu ama aynı sebeple "çıkar"ın anlamı da büyük bir kaymaya uğramıştı; bu sözcük artık meraka ve bu merakı gidermeye indirgenmişti. Merak uyandırmış ya da uyandırabilecek ne varsa onu kamusal hale getirmek, artık, "kamu çıkarına olma" fikrinin merkezi olup çıktı. Kamusal hale getirilmiş her şeyin merak uyandıracak ölçüde cazip bir bi-

4. Bkz. *Le Nouvel Observateur*, 18 Mart 1992'deki söyleşi.

çimde teşhir edilmesini sağlamak da "kamu çıkarlarına iyi hizmet etme"nin ana ölçütü oldu.

"Kamusal" olan, kendi ayrı içeriğinden boşaltıldı; ona kendine ait bir gündem bırakılmadı – artık özel dertler, kaygılar ve sorunlardan oluşan bir yığından ibaret. Bireylerin, henüz netlik kazanmamış özel duygularını ve zihin durumlarını anlamlandırırken yardım alma; bu duygular hakkında başkalarının da anlayabileceği bir dille nasıl konuşmak gerektiğini öğrenme ve onları zorlayan deneyimlerin akışıyla nasıl başa çıkmak gerektiği konusunda öğütler alma isteklerinin oluşturduğu bir yamalı bohça halinde. "Kamusal meseleler" listesinin "özel meseleler" listesinden hiçbir farkı yok; kaldı ki bu liste "parçalarının toplamı"ndan daha zengin de değil.

Fransa'da Viviane'la Michel'in kamusal itiraflarıyla ilk tohumu atılan sayısız "talk-show", en iyi durumda, meşrulaştırıcı bir işlev görüyorlar. Sayıların otoritesini kullanarak ("Bunu herkes yaşıyor", "bu herkesin başına gelebilir"; bu yüzden de "böyle bir deneyimi kabul etmenin, hele hele yaşamanın utanılacak hiçbir yanı yok"), belli duygular üzerine kamusal kabulün (dahası: kamuca onaylanan arzulanırlığın) damgasını basıyorlar. Bu duyguları dışavuracak sözcükleri ve anlamlarının yorumlanacağı bilişsel çerçeveyi sunuyorlar. Sözcükleri ve yorum anahtarlarını vererek, bireyleri benzer duygular aramaya, bunları yaşama beklentisine girmeye, niye bu kadar geç geldiklerini, geldiklerinde de niye vaat edildiği kadar yoğun olmadıklarını merak etmeye teşvik ediyorlar. Demek ki talk-showlar dışavurumu onaylar ve aynı anda da dışavurulmaya can attığı varsayılan gerçek ya da farazi, yaşanmış ya da hasreti çekilen deneyimi ima eder/teşvik eder/aşılarlar.

Ama kamusal yardım işte bu noktada durur. Önerebileceği daha fazla bir şey yoktur ve öneriler listesindeki yokluğu en göze çarpan kalem de bireysel sorunların halledilmesinde kolektif olarak kullanılacak kolektif araçlardır. Kamu –başka bireylerin oluşturduğu topluluk– alkışlayabilir ya da ıslıklayabilir, övebilir ya da yerebilir, hayran olabilir ya da küçümseyebilir, kışkırtabilir ya da erteleyebilir, dürtükleyebilir ya da kusur bulabilir, cesaretlendirebilir ya da soğutabilir olsa olsa; hiçbir zaman bireyin kendi başına yapamayacağı bir şeyi yapmayı, meseleyi şikâyetçi birey adına irdelemeyi (dinleyen/yorumlarda bulunan kamu, bireysel faillerin oluşturduğu bir yığından ibaret olduğu için, başlı başına bir fail değildir), sorumluluğu bireyin omuzlarından almayı vaat etmez.

Bireyler talk-showlara dertleriyle birlikte, yalnız başlarına gelirler ve ayrıldıklarında yalnızlıklarına daha da gömülmüş olurlar. Şudur öğrendikleri (tabii eğer daha önceden bilmiyorlarsa): Bir sonraki hamleyi, ondan sonraki hamleyi, ilerideki bütün önemli ve gerçekten belirleyici hamleleri bizzat kendilerinin yapması gerekecektir; sadece ve sadece kendi tahammül güçlerine ve cesaretlerine güvenebilirler. Başkaları öğütler verebilir –yapılması gereken en iyi hamleleri önerebilir– ama verilen tavsiyeye uymak ya da uymamak bireye bağlıdır ve ortaya çıkacak sonuçlara (her ne olursa olsunlar) katlanma yükü bireyin omuzlarına düşecektir. Özellikle kafaya kakılan ve iyice sindirilen ders ise, yapılan hamlelerin hedefi ıskalaması ve amaçlarını yerine getirmeyi başaramaması durumunda, bireylerin sadece kendilerini suçlayabilecekleridir. Seyirciler peşin peşin, savaş alanına girmeden epey önce, yenilginin –yaşanırsa– kendi hataları, ihmalleri veya tembelliklerinin sonucu olacağını öğrenirler. Kamusal forumun talk-show tarzı ikamelerinde, nesnelliğin hizmet ettiği tek amaç monadik öznellikleri içindeki bireyleri onaylamaktır. "Öznellik" ise, azgın dalgalarla hain kayalıklar arasında bir yandan hayat gemisini yönlendirirken bir yandan da *Titanik*'in batmasına neden olan hatalardan kaçınmak için verdiği ümitsiz mücadelede kendi kas ve kafa gücünden başka hiçbir şeyden destek alamayan benlik anlamına gelir olmuştur.

Yine de, monadları ekranlara getiren şey en başta bu monadik inzivadan kaçmaya yönelik, açık açık dile getirilen ya da dile getirilmeyen arzuydu. Monadlar hırsla bakar ve dinlerler çünkü monad olma durumunu nahoş, hatta düpedüz katlanılmaz bulurlar ve artık monad olmak istemezler. Bireyler, onları diğer insanlara bağlayan ve "daha büyük totaliteler"in parçası kılan ağların birer birer yırtıldığını veya parçalanmak üzere olduğunu düşündükleri için monad olurlar.

Bir zamanların yoğun ve sayısız emniyet ağından geriye her ne kaldıysa, insanlara artık sağlam ve güvenilir gelmemektedir; binbir zahmetle örülmekte olan ağların çok az bir çabayla ya da hiç çaba göstermeksizin hemen ya da kısa bir süre içinde çözüldüğü, yırtıldığı ya da tamamen parçalandığı görülmektedir. Eskiden beklendiği gibi, ağların bir kere kurallara uygun olarak örüldükten sonra sağlam kalacağının, ara sıra tamir edilmelerinin kafi geleceğinin beklenemeyeceği gayet bariz olarak ortaya çıkmıştır. Onları sağlam tutmak yepyeni bir beceri gerektiriyor artık; o alışıldık titiz ve zahmetli, "evladiyelik" örme tekniklerinin yerine kriz yönetiminin duruma özel, anlık ve esnek önlemlerinin geçmesi gerekiyor. Monadlar, diğer monadların de-

neyimlerinden bu tür yeni teknikler öğrenebiliriz umuduyla gözlerini ekrandan ayırmıyorlar. Talk-showlar onlara tam da bunu nasıl yapacaklarını söylüyor; görünüşte, monad olma durumundan kaçmanın yolları hakkında bilgi veriyor. Ama aynı zamanda bu kahramanca işin ancak içinde bulundukları sefil durumdan kendi kendilerini çekip çıkararak kendilerininkinden başka hiç kimsenin kaynaklarına güvenmeksizin başarılabileceğini de söylüyorlar.

Yeni know-how, ticari sözleşmelerde olduğu gibi, kısasa kısas anlayışıyla sunulmakta: "Sen şunu yap ki ben de sana şu bilgiyi vereyim." Yenilenmeleri, yapılacak yeniden değerlendirmenin tatmin edici olmasına bağlı olan sabit vadeli sözleşmeler bunlar; ya da üçüncü bir kişi daha cazip mallar sunmayı ya da aynı malı daha ucuza sunmayı vaat ettiği takdirde her iki tarafça da sona erdirilebilen, tamamen açık uçlu sözleşmeler. Aynı zamanda, tam anlamıyla uzlaşmaları imkânsız olan (aksi takdirde birbirlerine doğal olarak yakınlaşırlardı ve sözleşmeye de ihtiyaç duyulmazdı) çıkarları uzlaştıracak yüzer gezer bir optimal nokta olduğunu varsayıyor bu sözleşmeler. Noktanın tam olarak nereye konacağı güçler dengesine bağlı. Söz konusu nokta bu dengedeki her kaymayı izleyebilir; dolayısıyla imzalanmış bir sözleşmenin yapabileceği en iyi şey, hemen bu kaymaların peşine düşmenin cazibesini her iki taraf için de bir şekilde azaltmaktır. Son olarak, insanın bir sözleşmeden olası en iyi yararları görebilmek için her şeyden önce müzakere vasıflarına ve kendini sunma tecrübesine sahip olması gerekir; kendisini ve gerçek ya da farazi yeteneklerini "nasıl satacağı"nı ve bunların her ikisini de çok ucuza satmaktan nasıl kaçınacağını bilmesi gerekir.

Kısacası, monadların aradığı birlikteliğe yeniden girmenin yolu, görünüşe göre pazarlık/müzakere/uzlaşma işlemini model alıyor. Yeni ağlar, (kendisi de gittikçe daha fazla meta piyasasını model alan) siyaset sahnesinde birbiriyle-tam-örtüşmeyen çıkarların geçici yanyanalıkları nasıl oluşturuluyorsa öyle örülecektir. Talk-show kültürünün işleyip yaydığı "yaşam politikası" felsefesinden anlaşılan şey kabaca budur. Alain Ehrenberg'in belirttiği gibi,[5] "çağdaş çiftler gibi aile de müzakere edilmiş bir uzlaşmaya bağlı olmaya yatkındır: Özel hayat, siyasi alanın mütalaa, müzakere ve uzlaşma işlemine göre şekillendi-

5. Bkz. Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain* (Paris: Calman-Lévy, 1995), "La Télévision, terminal relationnel" başlıklı kısım, özellikle de "Le spectacle de réalité" başlıklı 4. bölüm.

rilerek kamusallaşmaktadır." İşte bu nedenle, seyirciler seyrettikleri gösterinin kendi deneyimlerine ya da hiç değilse başlarına gelen şeylere kendilerinin getirdikleri yorumlara hitap ettiğini düşünür; iletilen mesajları anlamlı, inandırıcı ve güvenilir bulurlar. ("Reality show"ların ona verdiği biçimle, "gerçeklik" –Ehrenberg'in işaret ettiği gibi– tam da seyircilerin olmasını bekledikleri şeydir. Bu resim "zamanımızın ruhunu onaylar, hâkim temsilleri yeniden dolaşıma sokar". Bu bir gerçekçilik alıştırmasından çok muhayyeli gerçekçi kılma alıştırmasıdır. Gösteri gerçekliğin tıpkısıdır, öyle ikna edicidir ki gerçeklik, gerçeklik olarak görülmek için onu taklit etmek zorundadır.

Bu gerçekliğe-dönüşmüş-muhayyelde birey özgür bırakılır; gerçekten ve sahiden özgür, yani kendi kaynaklarını canı istediği gibi ve artık başka herhangi bir kaynağa bağımlı olmaksızın kullanmakta özgür. Aydınlanma'nın, zorunlu bilgilerin birikmesi için yeterli zaman verildiği takdirde, yalnız başına bırakılmış insan türünün gerçekleştiremeyeceği hiçbir şey olmadığı vaadi, başka birçok şey gibi, özelleştirilmiştir. İnsanlığın özgürlüğü, tek tek her bir üyesinin özgürlüğü olarak tercüme edilmiştir. Bütün bireyler ceplerinde biraz para taşıyabilsinler diye bol sıfırlı banknot bozdurulup bir fıçı dolusu bozuk para alınmıştır. Bireylerin ceplerinde her zaman biraz para taşımaları akıllıca olacaktır, çünkü bir zamanlar türün kolektif emanetinde saklanan ve herkesin tek tek ve hep birlikte bütün borçlarını ödeyebilecek durumda olmasını garanti altına alan bol sıfırlı çek artık kasada değildir. Unutmayalım ki, özelleştirme yalnızca bir şeylerin özel kişilere aktarılmasıyla değil, aynı zamanda kamu hazinesinin kapatılıp özel kişilerin kaderini kolaylaştırma yükümlülüğünün feshedilmesiyle de ilgili bir şeydir (uzun vadede en ıstırap verici yanı da budur). Peter Drucker'ın ünlü sözlerini analım: "Artık toplum tarafından kurtarılmak yok." Margaret Thatcher'ın muhayyeli gerçeklik haline getiren şu sözleri daha da ünlüdür: "Toplum diye bir şey yoktur."

Fakat toplumu tahayyül etmek modern dönem boyunca insan türünün gücünün her şeye yettiğine duyulan güvenin asli zemini olmuştu. Toplumun bütün üyelerinin büyüyüp yetişkin haklarını kazandıkça yavaş yavaş ama amansızca içine dolandıkları yoğun görevler ve yükümlülükler ağının akla yatkın ve hayata geçirilebilir kıldığı bir şeydi toplumu tahayyül etmek. Bir bütün olarak toplumun temsil ettiği daha üst bir mantık ve amaç olduğuna duyulan inancı ayakta tutan, her kadın ve erkeğin hayatta ve hayatla yapması beklenen ve gereken şeydi (yapılması gereken su götürmez, tartışılmaz bir şey olmasıydı); bireyi

kendi başına cevaplayamayacağı kafa karıştırıcı sorular sormaktan azat edecek kadar güçlü, özgüvenli ve becerikli bir toplumdu bu. Geç-modern ya da postmodern hayat deneyimi tarafından; doğru dürüst bir şey talep etmediği ya da sunmadığı için dişe gelir özünün ve kas sağlamlığının büyük kısmını, belki de hepsini yitirmiş olan toplum tarafından; bir zamanlar kendi adına dillendirilen emirler ve kendi fabrika etiketlerini taşıyan emniyet ağlarıyla birlikte bireysel hayattan uçup gitmekte olan toplum tarafından böyle bir güvenin ayakta tutulması güçtür. John Carroll'm gözlemlediği gibi,

> Günümüzde hayatın iki temel alanı olan aşk ve işe pek de hoş bir biçimde karşılanarak girmiyor insanlar. Bir yanda, evliliği ve aileyi refahın merkezi sayan inanç ve onunla birlikte giriş törenleri ve cemaat desteği silsileleri zayıfladı. Öte yanda ise, gençler arasında işsizlik oranının yüksek olması ve işte kalma konusundaki güvensizliğin gittikçe artması toplumunuzun size ihtiyacı olmadığı, sizi istemediği hissini vurguluyor. İnsanların ileride görebilecekleri tek yuva içlerinde büyüdükleri yuva olunca, iki alternatif arasında, ebedi çocukluk ile ölüm arasında kapana kısılıyorlar. Geleceğe inanmadan yaşamaya çalışanlara hitap eden Punk da bu insanların döneminin arketipik müziği haline gelebilir.

En tepeye, hızla küreselleşen ve dolayısıyla mekânla bağı gittikçe kopan bilgi seçkinleri yerleşince –Jonathan Friedman'ın özlü bir adlandırmayla "modernizmi (yani özünde şu an varolandan daha iyi olacak bir küresel durum hayali ve bu daha iyi dünyanın ortaya çıkmasına yardım etme kararlılığı) olmayan modernistler" olarak tanımladığı türden seçkinler bunlar– manevi liderliğin modası geçmeye başlıyor. Toplumsal bütünleşmedeki geleneksel rolünü oynayamaz oluyor; öğrenim görmüş sınıfların büyük bir kesiminin neo-liberal "toplum yok" anlayışını keyifle bağırlarına basmaları, Carroll'a göre, "kilit seçkin kurumlardaki toplumsal sorumluluğun azalması"na tanıklık ediyor ve toplumsal anlam ve değerler sunabilecekleri halde bu işten erken emekli olanların "morallerinin bozulduğu"nu ve "bencil"leştiklerini gösteriyor. En azından, toplumun geri kalanı duruma böyle bakıyor. Bu yüzden, Peter Drucker'ın verdiği pervasız hükmü, –bazıları neşeyle çoğu da değişen ölçülerde kederli bir teslimiyet hissiyle– onaylayan bu kadar çok insan olması da şaşılacak bir şey değil.

Toplumsal bütünün kolektif yazgısına ve amacına inanç duyulmayınca, bireylerin hayat meşgalelerine tek başlarına anlam vermesi gerekir. En iyi zamanlarda bile kolay bir iş değildir bu, hele hiçbir anlam güvenilir –onu hayata geçirme çabasından daha uzun ömürlü olacak kadar güvenilir– bir onay alacağından emin olamadığında gerçek-

ten yıldırıcıdır.

Toplum liderlerinden yardım beklemek makul olmaz. Vaazlarına kalıcı, güvenilir bir sağlamlık havası verebilecek kadar güçleri olsaydı bile, pek bir yardımları dokunmazdı; vaaz mevzularını tükettiklerinden beri vaizliği bıraktılar – ama ısrarlı olarak işledikleri tek bir mevzuları var, o da sorumluluğu artık dağılmış olduğunu ilan ettikleri cemaatin eski üyelerine yıkmak. Tepelerde bakacak hiçbir şey olmayınca, yalnızca etrafına bakabilirsin. Daha iyi bir doğrultuları olmadığı için birçok insanın yaptığı tam da budur. Carroll'a göre, "bizler örnek alma yoluyla öğreniriz; numunelere, kahramanlara ve hırs, çabalama, başarı ve başarısızlık hakkındaki kıssalara duyulan ihtiyaç bakidir".[6] Aslında numunelere; benim gibi diğer yalnız bireylere; benim gibi, başarıyı başarısızlıktan ayırmak için ellerinde sadece kendi hırsları ve tahammül güçleri olan, yine benim gibi, hayatta ne elde edilecekse toplum *sayesinde* değil, topluma *rağmen* edinileceğini bilen (ya da yaşadığı zorluklarla öğrenmiş olan) başkalarına duyulan ihtiyaçtır söz konusu olan. Örnek alarak öğrenmek, monadların kaderidir, monadik varoluşun taleplerini içselleştirme, rutinlerine vakıf olma yoludur. Talk-showlar ve şu anda sahne ışıkları altındaki ünlülerin "insan yanlarını anlatan öyküler" özünde bununla ilgilidirler: Dişlerini ve yumruklarını sıkmakla, kurnazca tuzakları atlamakla, doğru imajı verip imaj çalışmalarına bağışıklığı olanları faka bastırmakla ilgilidirler.

Thomas Mathiesen, modernlik *Sturm und Drang** safhasını aşıp son safhasına geçerken, insanları "toplum" olarak bilinegelen şeyin içinde bir arada tutmanın başlıca aracı olan Panoptikon'un yerini yavaş yavaş Sinoptikon'a bıraktığını iddia etmiştir[7]: Bugünlerde azınlığın çoğunluğu gözetlemesi, seyretmesi değil, çoğunluğun azınlığı gözetlemesi, seyretmesi söz konusudur. Çoğunluğun seyretmekten başka seçeneği yoktur; kamusal erdemleri öğretecek kaynaklar ortada olmayınca, hayat çabaları için gereken güdüleri yalnızca özel cesaretin ve bu cesaretin getirdiği ödüllerin görünür örneklerinde arayabilmektedirler. Bu yüzden de isteyerek, beğeniyle seyrederler ve seyredile-

* Kelime anlamı "Fırtına ve Şiddet"; 18. yüzyıl sonlarında Almanya'da ortaya çıkan, doğayı, duyguları ve insanın bireyselliğini yücelterek Aydınlanma Çağının akılcılık kültünü ortadan kaldırmayı amaçlayan edebiyat akımı, Coşkunculuk. (ç.n.)

6. John Carroll, *Ego and Soul: The Modern West in Search of Meaning* (Londra: Harper Collins, 1998), s. 146, 100-1, 142.

7. Bkz. Thomas Mathiesen, "The viewer society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited", *Theoretical Criminology*, 1997, s. 215-34.

cek buna benzer daha çok şey olmasını yüksek sesle ve açık açık talep ederler. Özel hayatı kamunun bakışından gizlemek artık "kamunun çıkarına" değildir. Mühim ve ünlü olanlar (ünlü oldukları *için* mühim olanlar) artık bir çobanın iktidarına sahip olma hevesinde değiller ve dolayısıyla da kamusal erdemler hakkında eğitim vermiyorlar; eski sürülerine verebilecekleri son hizmet başkaları hayran olabilsin, ama aynı zamanda taklit etmeyi isteyip umabilsin diye kendi hayatlarını seyre çıkarmaktır. Panoptikon özel olana açılmış yıpratma savaşına, özel olanı kamusal olan içinde çözündürme ya da en azından özel olanın kamusal olarak kabul edilebilir bir biçime sokulmaya direnen bütün parçacıklarını hasır altı etme çabasına karşılık geliyorduysa, Sinoptikon da kamusal olanın yokoluş edimini, kamusal alanın özel olan tarafından işgal edilmesini, fethedilmesini, istila edilmesini ve parça parça ama amansızca sömürgeleştirilmesini yansıtır. Özelle kamusalı birbirinden ayıran/birbirine bağlayan sınır hattına uygulanan baskılar tersine çevrilmiştir.

En başta vaat edilen türden bir özgürlük müdür bu gerçekten?

Başlangıçta aktif bir özgürlük, şeyleri insan varoluşuna daha uygun hale getirinceye kadar tekrar tekrar yapma özgürlüğüydü yaklaşan modernliğin düşünürlerinin vaat ettikleri. Akıllarında *insanlığın özgürlüğü* vardı. Bu özgürlüğün asli bileşeni, her şeyi insan türünün üyelerinin, doğal donanımlarının en insanisi olan akılcı yargılarda bulunma ve aklın buyruklarına göre davranma gücüyle harekete geçme itkileri artık ketlenmeyecek şekilde biçimlendirme yetisiydi. Bireysel özgürlüğün –akıl yolunu izleme özgürlüğünün– sarsılmaz temelini, türün eylemde bulunma yeteneğinde, insanın hem doğanın hem de kendisinin hata ve ihmallerini onarabilen kolektif yetisinde bulacağı umuluyordu. Birey ancak her-şeye-gücü-yeten-insan kolektivitesi içinde gerçekten özgür olabilirdi – yani, kendi insan öncesi ve insanlıkdışı ihtiras ve hırslarının kölesi olmayabilirdi.

Bu fikir, bu fikrin iyi ve kötü yanları ve böyle anlaşılan bir özgürlüğe kavuşmaya yönelik komünist ve faşist hamlelerle tam olarak ortaya çıkan yıkıcı potansiyeli konusunda çok şey söylendi. Burada bütün bunları tekrarlamaya gerek yok. Ancak bu fikrin şu anda inandırıcılığını büyük ölçüde yitirdiğini, onu hayata geçirme vaadinden vazgeçildiğini ve geldiği ilan edilen özgürlüğün vaat edilmiş olan özgürlükle pek benzerliği olmadığını söylememiz gerekir.

Geldiği ilan edilen özgürlük, insanlık durumunun Isaiah Berlin tarafından "negatif özgürlük" gibi felsefi bir isimle anılan veçhesidir;

halk dilinde seçme özgürlüğü, bunun popülist çeşitlemesinde ise "Ne kadar az devlet, cebimde o kadar çok para" diye telaffuz edilen veçhedir (Margaret Thatcher'ın unutulmaz ifadesiyle, "kendi istediğim zamanda, kendi istediğim bir doktora gitme" özgürlüğü). Reel özgürlük, siyasi bir otorite tarafından dayatılan kısıtlamaların olmayışı olarak açıklanır. Neo-liberal felsefe ve bırakınız yapsınlarcı özgürlük pratiği, "ihtiyaçlar üzerindeki her türlü diktatörlüğe" (Agnes Heller, Ferenc Feher ve Gyorgy Markus bu diktatörlüğü, yani komünistlerin her şeyi topyekûn düzenleme deneyini "modernliğin cinnet geçirmesi" olarak betimliyorlardı) savaş falan açmaz; sadece ihtiyaçlar üzerindeki *siyasi* diktatörlüğe karşı bir yıpratma savaşı açmıştır.

Bir an, "negatif özgürlüğün", yani bireysel seçimlerin zorla sınırlanmasının dayattığı kısıtlanmalardan kurtulmanın, insanlık durumunun ulaşılması umulabilecek tek özgürlükçü veçhesi olduğunu varsayarsak, bu özgürlüğün tek, en azından başlıca düşmanı, siyasi iktidarın aşırı yasa koyma/düzenleme hırsları mıdır? İnsani seçimlere yapılan siyasi yasama müdahalelerinin geri alınması (buna "deregülasyon" adı veriliyor) "negatif özgürlüğün" sahiden genişlemesine açılan bir kapı mıdır?

Siyasetin Yapıbozumu

Bireysel seçimler her durumda iki kısıtlamalar kümesi tarafından sınırlanır. Bu kümelerden biri *seçim gündemi* tarafından, yani fiilen sunulmakta olan alternatiflerin kapsamı tarafından belirlenir. Her türlü seçim "bir şeyler arasından seçim" anlamına gelir ve içinden seçim yapılabilecek kalemlerden oluşan küme nadiren seçimi yapacak kişinin karar verdiği bir meseledir. Diğer kısıtlamalar kümesi ise *seçme kodu* tarafından belirlenir: Bireye, şu değil de bu kalemlerin hangi gerekçeyle tercih edilmesi gerektiğini ve yapılan seçime ne zaman isabetli ne zaman isabetsiz deneceğini söyleyen kurallar. Bu iki kısıtlamalar kümesi, bireysel seçim özgürlüğünün içinde işlediği çerçeveyi belirlemekte işbirliği yaparlar.

Modernliğin klasik safhası boyunca, seçim gündemini belirlemenin başlıca aracı *yasa koyma* idi. Seçen kişi olarak birey açısından bakıldığında, yasa koyma her şeyden önce bir önseçim yapma gücüdür. Bireylerin kendi seçimlerini yapma zamanı gelmeden önce yasa koyucular seçimlerini yaparlar. Yasa koyucular bireylere açık olasılıkların kapsamını daraltırlar: Soyut olarak olası bazı seçenekler pratik

olasılıklar alanından dışlanır ya da onları seçim yapacak sıradan kişinin bırakın cazip görmeyi, gerçekleştirilebilir bile görmeyeceği ölçüde maliyetli kılacak kadar sert cezai yaptırımlara bağlanırlar. Bir başka deyişle, yasa koyma pratik ulaşılabilirlik alanını soyut olasılıklar kapsamından ayırır; bunlardan birincisine ikincisinden farklı (öncelikle de, daha dar) bir biçim verilir.

Seçme kodunu belirleyen başlıca modern araçsa eğitimdi. Eğitim, bireylere kendi seçim özgürlüklerini yasalarla belirlenmiş gündem içinde kullanmayı öğretmeye yönelik kurumsallaşmış bir çabadır. Eğitimin seçim yapacaklara yönlendirici noktalar, davranış kuralları, ama her şeyden önce seçime kılavuzluk edecek *değerler*, yani bulunulan tercihler için gösterilebilecek doğru gerekçeleri yanlış gerekçelerden ayırma yeteneği ve doğru gerekçeleri izlerken yanlış olanlarından kaçınma eğilimi sunması gerekir. Eğitimin bireyleri, bundan böyle pratiklerine yön verecek olan normları içselleştirmeye teşvik etmesi amaçlanır. Yasa koyma gündemi, soyut olarak olası seçenekleri, yapılmasına izin verilen seçenekler ile yasaklanan ve cezalandırılan diğer seçenekler şeklinde ikiye ayırarak belirlerken; eğitim de kod koyucu işlevini, ulaşılabilir/izin verilen seçenekleri, arzulanır/tavsiye edilir/uygun seçenekler ve arzulanmayan/tavsiye edilmez/uygunsuz seçenekler şeklinde bir kez daha ikiye ayırarak gerçekleştirir.

Mevcut siyasi kurumlar açıktan açığa ya da üstü kapalı olarak, gündem-ve-kod belirlemede oynadıkları rolü terk etme ya da budama süreci içindeler bugünlerde. Gelgelelim bu, negatif özgürlük alanının genişletildiği ya da bireylerin seçme özgürlüklerinin genişlemekte olduğu anlamına gelmez – en azından gelmeyebilir. Sadece gündem-ve-kod belirleme işlevinin, gittikçe artan ölçüde, siyasi (yani, seçilmiş ve ilkesel olarak denetim altındaki) kurumların dışındaki güçlere devredildiği anlamına gelir. "Deregülasyon" ille de *regülasyonun/düzenlemenin* çöküşü, hatta ölümü değil, *devletin düzenleyici/regüle edici rolünü* dizginlemek demektir. Devletin geri çekilişi ya da kendi kendini sınırlayışının en göze çarpan sonucu, seçim yapan insanların, özünde siyasi olmayan güçlerin –öncelikle de mali piyasalar ve meta piyasalarıyla bağlantılı olanların– hem zorlayıcı (gündem belirleyici) hem de telkin edici (kod belirleyici) etkisine daha fazla maruz kalmaları olmuştur.

Günümüz koşullarında en önemli seçimlerin gündemini siyasi olarak inşa etmek pek mümkün değildir. Zamanımızın belirgin bir özelliği, süregiden bir kopuş, *iktidarın siyasetten kopuşudur*: Pratik seçe-

neklerin kapsamını belirleyebilecek olan gerçek iktidar *akmaktadır*; bu iktidar, üzerindeki kısıtlamaların gittikçe azalması sayesinde neredeyse küreselleşmiş, daha doğrusu mekândışılaşmıştır. Mevcut bütün siyasi (seçilebilir, temsili) kurumlar şimdiye kadar kuvvetle yerel, neredeyse *glaebae adscripti* [toprağa yazılı] kalmışlardır. Gündem belirleme görevi mekâna-bağlı devlet otoriteleri tarafından terk edilmemiş olsaydı bile, her halükârda etkisiz olurdu; siyasi sürecin günümüzdeki krizinin merkezi, değerlerin yokluğu ya da çoğulluklarının yarattığı kafa karışıklığı değil; herhangi bir değerler kümesini ya da tutarlı ve bütünlüklü herhangi bir seçenekler gündemini meşrulaştıracak, tanıtacak, yerleştirecek ve ona hizmet edecek kadar etkili bir failin olmayışıdır.

Siyasi devletin geleneksel gündem belirleyici rolü, gittikçe daha fazla belli toplumsal kategoriler üzerindeki "doğrudan yönetim"de odaklanmaktadır günümüzde; bu kategoriler piyasa baskılarına ancak hayalgücünün aşırı zorlanmasıyla maruz bırakılabilir, bu baskılara karşı duyarlı kılmabilir ve böylece söz konusu baskıların belirleyip sürdürdüğü gündem içinde hareket etmeleri (siyasi otoritelerin bakış açısından "kendi kendini düzenler" hale gelmeleri) umulabilir. Bu kategorilerin gerektirdikleri şeyler arasında en göze çarpanlardan biri de, postmodern yoksullara "kusurlu tüketiciler" gözüyle bakılmasıdır; bütün tehlikeli (potansiyel suçlu) sınıfların piyasa tarafından belirlenen gündeme girmeyi başaramadıkları için bu gündemin kendi sınırları haricinde bıraktığı alternatiflere başvurmayı istediklerinden şüphelenilir. Toplumun geri kalanı içinse, alternatif seçeneklerin gittikçe daha fazla *siyasi açıdan* "adiaforik" oldukları, yani siyasi otoriteleri hiçbir biçimde ilgilendirmedikleri (açık açık ya da gıyaplarında) ilan edilmektedir.

Başlıca modern özgürlük savaşlarının haritası alışılmış yoldan çıkarıldığında, bu eğilim, zorlamaya dayalı gündem belirlemenin sonuna gelindiğinin işareti olarak okunabilir pekâlâ. Gelgelelim sorun, bir seçme gündeminin hâlâ belirleniyor olması ve bu gündemin de *siyasi olarak* belirlenmedi diye daha az katı ve zorlayıcı hale gelmeye başlamamasıdır. Gündem eskisi gibi belirlenmektedir, yalnızca siyasi olmayan yeni bir fail siyasi öncelini bir kenara itmiştir veya en azından artık ikinci değil de birinci keman rolünü daha sık oynar olmuştur. Piyasa baskıları, başlıca gündem belirleyiciler olarak, siyasi yasamanın yerini almaktadır. Tüketici seçimleri alanında –seçimler ne kadar geniş ve çeşitli görünürse görünsün– Adorno ile Horkheimer'in gözlem-

ledikleri gibi, herkes "(sanki kendiliğinden) önceden belirlenmiş ve kataloglanmış düzeye uygun olarak davranmak ve kendi tipi için imal edilmiş kitlesel ürün kategorisini seçmek zorundadır... Uzmanların iyi ya da kötü noktalar diye görüp tartıştıkları şey, yalnızca ortada bir rekabet ve seçim şansı varmış gibi yapmayı sürdürmeye hizmet eder".[8]

Ancak, siyasi işlemcilerin tersine, günümüzdeki gündem piyasa işlemlerinin bir yan etkisi ya da yan ürünü olarak billurlaşır; bu işlemlerin öncesindeki bir güdü, hele açık bir niyet veya açıkça dile getirilmiş bir hedef değildir. "Doğal bir ürün"ün –olumsal, ne planlanmış ne de öngörülmüş ve bu yüzden de seçilmemiş bir ürünün– bütün işaretlerini haizdir. Geçmişte modern siyasi kurumların gündem belirleyici faaliyetlerine yön vermek üzere benimsenmiş olan akıl ve eylemin akılcılığı ölçütleri, piyasa güçlerinin serbest hareketlerinden çıkan gündeme uygulanamaz bu yüzden de. Bu gündem ne akılcıdır ne de akıldışıdır, ne aklın buyruklarıyla uyumludur ne de onlara aykırıdır. Tıpkı dağ silsileleri ve okyanuslar gibi, sadece *vardır*; siyasetçilerin en sevdiği tabir olan "alternatifi yok" bu görüntüyü onaylar. Hatta, nihai üründeki "amaçlı eylem" unsurunun üzeri tamamen örtülmüştür; bu yüzden de gündemin ne tür bir (açıktan açığa) amaçlı eylemle dönüştürülebileceği pek belli değildir.

Seçme kodunun günümüzdeki durumu için de büyük ölçüde aynı gözlemler geçerlidir. Seçme gündemi gibi, bu kod da öncelikle piyasa baskıları tarafından tekrar tekrar biçimlenir. Belirlenmesinde başka kurumlar (eğitim/öğretim kurumu dahil) aracılık yapsalar da, savundukları kod, bireylerin piyasa baskılarına duyarlı olsalardı benimsemeleri gerekecek olan davranış modeli örnek alınarak oluşturulur genellikle. Hatta, günümüzdeki seçme kodu açıkça telaffuz ve ilan edilen, tutarlı bir biçimde dile getirilen bir hedef düzeyine ulaşmış olsaydı, çok büyük bir olasılıkla piyasa önerilerine ve ayartılarına yönelik bu *duyarlılığı* en üst hedefi haline getirirdi. Bu kod insanı dünyaya öncelikle olası tüketim nesnelerinden oluşan bir kap muamelesi yapmaya özendirir; tüketim ilkesini izleyerek tatmin arayışını teşvik eder; ve tüketici toplumu ilkesini izleyerek de bireyleri tatmin edilmek için bas bas bağıran arzuları harekete geçirmenin, seçimler yapan kişi için hayatın yönlendirici kuralı ve başarılı, yaşanmaya layık bir hayatın ölçütü olduğuna ikna eder.

8. Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, çev. John Cumming (Londra: Verso, 1979), s. 123.

Seçim yapanların seçimlerini yönlendirmeyi öğrendikleri değerler arasında en üst yer, nesnelerin ve olayların eğlendirme potansiyeline verilir. Bourdieu'nün neredeyse yirmi yıl önce söylediği gibi, yeni arzular imal etmek, bir zamanlar normatif düzenlemenin yerine getirdiği işi yapmaktadır artık; böylece tanıtım ve ticari reklamcılık bir zamanlar asayiş kuvvetlerinin işgal ettiği yeri alabilecektir. Arzuyu kışkırtıp harekete geçiren, keyif verici ve daha önce denenmemiş bir duyumun yaşanacağı vaadidir; duyumsal açıdan zengin nesnelerin sunulması, kural olarak arzunun ortaya çıkmasından önce gerçekleşir; demek ki arzu başından itibaren nesne yönelimlidir. Bu yüzden, günümüzdeki seçme kodu, sahip olduğu beceriler öncelikle haz verici bir duyum vaadini tespit edip bu duyumu ele geçirmeye giden yoldaki ipuçlarını takip etme yeteneğinden ibaret olan bir fail yaratır.

Ancak, kodun başarıyla uygulanıp uygulanmadığını değerlendirmekte kullanılan ölçüt faillerin kendileri tarafından yaşanan deneyimlerdir; failler nesne yönelimli faaliyetleri içindeyken, kendi seçimlerinin kendi duyumları dışındaki şeyler üzerinde ne gibi etkiler yaratabileceğiyle pek ilgilenmeyen ben merkezli, ben-takınaklı bireyler olarak davranırlar. Bu özneler seçimlerinin uzun vadeli etkileriyle ilgilenmek gibi lüzumsuz bir şey de yapmazlar. Peşinde oldukları haz verici duyumlar kural olarak kısa ömürlü, hatta çoğu durumda anlıktır – bir anda doğar ama bir anda da ortadan kalkar; pek az arzu tatmin edildikten sonra da yaşamayı sürdürür, failleri eylemde bulunmaya motive etmeyi sürdürmek için sürekli yeni arzulara veya yeni arzu nesnelerine ihtiyaç duyulur.

Günümüzde yaygınlık kazanan seçme kodunun hizmet ettiği hayat stratejisi içinde, insan kolektiviteleri çoğunlukla, bu tür ben-yönelimli faillerin oluşturduğu toplamlar olarak değer kazanırlar; değerleri öncelikle, duyum arama çabalarının benzer failler tarafından çoğaltılarak ve bir anlamda sayıların gücü tarafından pekiştirilerek fazladan bir değer kazanabileceği ortamlar olmalarından gelir. Ancak, bu yineleme/çoğaltma ortak arzulardan oluşan kolektiviteye, onu oluşturan bireylerin özelliklerinden ayrı (hele hele onlardan üstün) bir nitelik kazandırmaz. Faillerin hep beraber *aradıkları* duyumlar ancak her biri tarafından tek tek *deneyimlenebilir*; hazlar başkalarının, benzer ya da aynı haz arayıcılarının yanında yaşansalar bile özlerinde kişiye ait birer *Erlebnis*'dir [deneyim, yaşantı]. Yanındakilerin kişiye sunabilecekleri şey, arzulamanın arzulanırlığını onaylamak ve arzu nesnesinin doğru seçilmiş olduğu yolunda rahatlatıcı bir kanı yarat-

maktır olsa olsa.

Bunların sonucunda cemaatin ayrışması, yankısını, her bir kurucu biriminin hayatının parçalara ayrılmasında bulur. Her failin yaşam süreci bir dizi epizota ayrışmaya eğilimlidir; her epizot da ilkesel olarak kendi içine kapalı ve kendine yeterlidir. Kodun tavsiye ettiği kendi kendini sınırlayıcı tek kaygı, bir başka duyum arama epizotu için mekânı temiz ve hazır bırakmaktır belki de. Hangi arzunun peşine düşersek düşelim, bunun gelecekteki arzu arayışlarımızı önlemesine mahal verilmemelidir. Adorno ve Horkheimer bu durumu biraz acı bir biçimde ifade ediyorlardı: "Bireyler hiçbir iz bırakmayan, daha doğrusu bıraktıkları izlerden akıldışı, yüzeysel ve trafikteki anlamıyla 'sollanmış' oldukları için nefret edilen anlık deneyimlerden oluşan bir seriye indirgenmişlerdir."[9]

Koddaki bu mukadder kaymanın –edinimlerin üst üste eklenip birikmesinin yerini deneyimlerin epizodikliğine bırakmasının– bir örneği, sağlığa verilen değerin yerine yavaş yavaş zindeliğe verilen değerin geçmiş olmasıdır. Bir değer olarak sağlık bir kalıba ulaşmayı ve onu korumayı hedef edinen amaç yönelimli bir faaliyeti ima eder; oysa zindelik açık uçlu bir şeydir ve ne özgül bir hedefi ne de ulaşıldığında çabalara son verilmesini haklı çıkaracak ideal bir kalıbı vardır. Sağlık sistematik, tutarlı ve monoton çabalarla ulaşılacak daimi bir ideali ima ederken, zindelik ideali tam tersine yeniye, bilinmeyene, beklenmeyene açık ve hazır olmak demektir. Sağlık denge ve sürekliliği, zindelikse kopuş ve süreksizliği ima eder. Sağlık aynılığı varsayar; zindelik farklılığı vurgular. Sağlık anlayışı bağlantılar kurar ve yaşam sürecinin birliğini ima ederken, zindelik anlayışı bu süreci çözüp, metaforik olarak en iyi bir tespihe dizilmiş boncuklarla temsil edilebilecek bir kerelik olaylar dizisi haline getirir.

Sağlıktan zindeliğe geçiş, zaman anlayışındaki daha da önemli bir değişime paralel gider. Zaman dilimleri anlamlarını, zaman sürekliliğinin daha ilerideki bölümlerini beklemekten alırlardı; oysa şimdi anlamlarını, deyim yerindeyse, içeriden almaları; kendilerini geleceğe gönderme yapmaksızın ya da baştan savma bir gönderme yaparak gerekçelendirmeleri bekleniyor. Zaman aralıkları mantıksal bir silsile halinde değil, sadece yan yana konuyor; art arda gelişlerinde önceden belirlenmiş bir mantık yok; herhangi bir değişmez kuralı ihlal etmeden kolayca yer değiştirebiliyorlar; zaman sürekliliğini oluşturan par-

9. *A.g.y.*, s. 216.

çalar ilkesel olarak *birbirleriyle değiştirilebiliyor*. Her anın kendi kendini meşrulaştırması ve olası en büyük tatmini sunması gerekli. Öte yandan, arzunun ve haz verici duyumun doruğa ulaştığı an yaşanan büyük mutluluğun ortaya çıkma olasılığı her an için aynı. Tatmin edici deneyim mahalleri olarak, anların birbirinden farkı yok. Hemingway'in ünlü "Balık avlamanın zamanı başka, ağları kurutmanın zamanı başka" vecizesi, postmodern değil tipik modern bir kodun ürünüydü.

Yukarıdaki akıl yürütmeden çıkan sonuç şu: Geç-modern ya da postmodern duruma geçmek –seçenekler gündeminin bileşiminde daha fazla söz hakkına sahip olma ya da seçme kodunu daha iyi müzakere edebilmek anlamında– daha fazla bireysel özgürlük getirmedi. Yalnızca bireyi siyasi yurttaştan piyasa tüketicisine dönüştürdü. *Sicherheit*'ın üç bileşenindeki kayıplar en az modernliğin "klasik" safhasındaki özgürlük kaybı kadar gerçektir; geç-modern ya da postmodern dönemde söz konusu bileşenlerin kaybı karşılığında kazanıldığı iddia edilen özgürlük de büyük ölçüde yanılsamadan ibarettir. Gelgelelim, gündem-ve-kod belirleme süreçlerinin şu ya da bu ölçüde görünmez olduğu ve bu süreçlerin ürünlerinin bireye bir emir olarak değil de "reddedilemeyecek bir öneri" biçiminde ulaştığı bir ortamda bu yanılsamanın maskesinin indirilmesi mümkün olmamıştır. Koda gösterilen itaat kendi kendine yapılan davranış kılığına girmiş; özgürlüksüzlük iğnesindeki gereksizleşen baskı zehri çıkarılıp atılmıştır.

Özelle Kamusalın Buluştuğu Yer

Failler kendi iradeleri hilafına davranmaya zorlandıklarında; kendi isteklerine göre davranamadıkları ve kendilerini istemedikleri şeyler yaparken buldukları için acı çektiklerinde, özgürlüksüzlük baskı haline gelir. Gelgelelim, her türlü özgürlüksüzlük baskıcı bir şey olarak yaşanmaz; ne kendisinin oluşturduğu ne de kendisinin seçtiği kural ve emirleri izlemek çoğunlukla can sıkıcı ya da acıklı bir durum gibi gelmez insana. Her türlü rutin davranışta dikkate değer bir zorlama, yani özgürlüksüzlük unsuru bulunur; ama rutin, bırakın zorbaca görülmeyi, genelde son derece tatmin edici olan emniyet ve sadelik hislerinin temelini oluşturur. Özgürlüksüzlük durumu yapısı gereği çiftdeğerlidir. Bu da bütün iktidarların işini, disiplin ve buyruklarına uyulmasını sağlama işini çok kolaylaştırır: Çobanın iktidarı her zaman baskı sını-

rında gezinir, ama çoğu zaman sürü tarafından –emniyetli ve güvenli gündelik rutinin güvenilir teminatı olarak görülüp– şükranla karşılanır, hatta bilhassa istenir. Sosyoloji bölümlerinin birinci sınıflarında okutulan çoğu ders kitabının da belirttiği gibi, toplumsallaştırma insanları yapmak zorunda oldukları şeyi kendi istekleriyle yapmaya ikna etmekten ibarettir.

Yine de, ister baskıcı ve itici, ister iyicil ve rahatlatıcı bir şey olarak görülsün, her türlü özgürlüksüzlük *yaderklik* anlamına gelir; yani insanın başka birinin kural ve emirlerini izlediği durum anlamına; bir *acentalık* durumu, yani eylemde bulunan kişinin başka birinin iradesinin taşıyıcısı olduğu bir durum anlamına gelir. İnsanlar bu yabancı iradeye hınç duyabilir ve aldatma ya da isyan etme fırsatı kolluyor olabilirler; istemeye istemeye de olsa hiçbir karşı koyma çabasının işe yaramayacağını kabul edebilirler; eylemlerinin sorumluluğunu başka birinin almasından ve kendilerini o sağlığa zararlı seçme ve karar verme zorunluluğundan kurtarmasından memnun olabilirler; hatta yaptıkları ve yapmayı sürdürdükleri şeyin zorlama altında yapıldığının farkında bile olamayabilir ve günlük işlerini sürdürmenin başka bir yolu olabileceğini hiç düşünmemiş olabilirler. Bütün bu durumlarda faillerin *özerk* olmadıkları gerçeği bakidir: Davranışlarına yön veren kuralları kendileri oluşturmadıkları gibi, küçük ya da büyük seçimler yaptıkları zaman tarayıp tartacakları alternatifler kümesini de kendileri kurmamışlardır.

Zamanımızın en büyük siyaset felsefecilerinden Cornelius Castoriadis, ölümünden kısa bir süre önce, 22 Mart 1997'de yaptığı son konuşmada, özerklik yönündeki tayin edici adımın, eski Yunanlıların yasalarının başına *edoxe te boule hai to demo* ("Bu, konseye ve halka iyi görünmektedir") ibaresini koymalarıyla atıldığını ileri sürüyordu.[10] Dikkatimizi çekiyordu Castoriadis: "iyi*dir*" değil "iyi *görünmektedir*". Özerklik alanı kesinlik alanının bittiği yerde başlar. İnsanlar özerk ya da kendilerinden emin olabilirler – ama aynı anda ikisi birden olamazlar.

Yunan formülünü bu denli sıradışı, hatta devrimci kılan şey, kendisinden önceki bütün toplumların ve sonraki çoğu toplumun, ilan edip uygulamaya koydukları kuralların iyi *olduğunu* ve bu yüzden de onlara itaat edilmesi gerektiğini söylemiş olmalarıdır. Bu diğer top-

10. Bkz. Cornelius Castoriadis, "L'individu privatisé", *Le Monde diplomatique*, Şubat 1998, s. 23.

lumlar –Helenik ve modern birkaç istisna dışında neredeyse bilinen bütün toplumlar– *yaderk* toplumlardı, yani şu tür toplumlar:

> Kendi kurumlarını ve anlamlandırmalarını tabii ki kendileri yaratan, ama bu özyaratımı da, toplumdışı bir kaynağa –en azından, etkin mevcut kolektivitenin etkin faaliyetine dışsal olan bir kaynağa, mesela atalara, kahramanlara, tanrılara, Tanrı'ya, tarihin ya da piyasanın yasalarına– isnat ederek gizemlileştiren toplumlar. Bu yaderk toplumlarda, toplumun kuruluşu bir anlam kapanımı içinde cereyan eder. Eldeki toplumun formüle edebileceği bütün sorular kendi muhayyel anlamlandırmaları içinde bir cevap bulabilir; formüle edilemeyenler ise o toplumun mensupları için yasak olmaktan çok, zihinsel ve ruhsal açıdan sorulması imkânsız sorulardır.[11]

Şunun altını çizelim: Bunu ister bilsinler ister bilmesinler, bu bilgiyle birlikte yaşamaya ister hazır olsunlar ister olmasınlar, bütün toplumlar özerktir (bütün toplumlar kendi kurumlarını kendileri yaratır, ya da en azından onları canlı, işler ve etkin durumda tutarlar), ama bunu sadece bazıları, aslında çok azı açık açık kabul eder ve önemli sayar. Belki de toplumları yaderk ve özerk diye değil de (zira "yaderk" bir toplumdan söz edilirken, birçok toplumun tasarlayarak ya da gıyaben yaptığı üzerini kapama işlemi dolaylı olarak da olsa onaylanmış olur), *an sich* [kendinde] özerk ve *für sich* [kendi için] özerk toplumlar diye ikiye ayırmak daha iyi olur. Bu iki tür toplum arasındaki fark, özerklik *farkındalığının* var ya da yok olmasından ve bu farkındalığın toplumun gündelik işleyişi içinde *kurumsallaştırılma* derecesinden kaynaklanır.

Toplumu *für sich* özerk hale getiren şey, insan kurumlarının kaçınılmaz olarak insan kökenli olduklarının keşfedilip açıkça kabullenilmesi ve böylece bu kurumların iyi ve kötü yanları için kolektif sorumluluğun üstlenilmesidir. (Tıpkı bireyi sahiden özerk –yani *für sich* anlamında özerk– kılan şeyin, kendi yaptıklarının iyi ve kötü yanlarından kendisinin sorumlu olduğunu kabullenmesi olduğu gibi.) Özerk – yani, *özbilinçli olarak* özerk– olmanın sonucu, toplumun kurumlarının şu anki hallerinden farklı, belki de daha iyi olabileceklerinin ve ne kadar eski veya başka açılardan saygıdeğer olursa olsun mevcut hiçbir kurumun araştırılmaya, yeniden incelenmeye, eleştiriye ve yeniden değerlendirilmeye karşı bağışıklığı olduğunu iddia edemeyeceğinin farkına varmaktır.

11. Cornelius Castoriadis, "Democracy as procedure and democracy as regime", *Constellations*, 1/1997, s. 4.

Für sich özerk olmak, toplumun tarihselliğinin, ama her şeyden önce de süregiden, *daimi* tarihselliğinin farkında olmak anlamına gelir. Kapanım mitinin çürütülmesi anlamına; ama aynı zamanda da geçmiş çözümlerin kutsal ve dolayısıyla dokunulmaz mirası tarafından ya da ulaşıldığı zaman kendi kendini sorgulamaya ve kendi kendini düzeltmeye son vermeyi haklı çıkaracak –hatta mecbur kılacak– ideal bir kusursuz toplum modeli tarafından kapatılmanın, şimdi ve her zaman, cesurca reddedilmesi anlamına gelir. Gerçekten özerk bir toplum kendi projesinin biçimi dışında herhangi bir biçim altında varolamaz: Yani, tek amacı ve varlık nedeni olarak önceden verilmiş bir mutluluk modelini kabullenmeyen, kapsamı sürekli genişleyen bir kendi kendini inceleme, eleştirme ve düzeltme özgürlüğünü benimseyen bir toplum olarak varolabilir.

Bu şekilde anlaşılan bir özerk toplumun yapısı gereği kırılgan bir insan birlikteliği biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, bu kırılganlık, insan varoluşunun yine benzer biçimde yapısına özgü, kaçınılmaz kırılganlığıyla iyi uyuşur. Özerk toplum bütün yaratımlarının bünyevi ölümlülüğünü açık açık kabul eder ve bu seçilmemiş kırılganlıktan kendini sürekli dönüştürme, belki aynı zamanda da sürekli iyileştirme şansını çıkarmaya çalışır. Özerklik, ölümlülüğü lanetten lütufa dönüştürmeye uğraşan müşterek bir çabadır... Ya da şöyle diyelim isterseniz, insan kurumlarının ölümlülüğünü insan toplumunu sürekli ayakta tutma daveti içinde kullanmaya yönelik cüretli bir girişim...

Zamanımızın en büyük etik felsefecilerinden Hans Jonas, ölümünden birkaç ay önce, "kişisel" ölümsüzlük fikrinin özü itibariyle paradoksal ve kendi kendini çürüten bir fikir olduğuna dikkat çekmişti.[12] Kişisel ölümsüzlük, düşünülebilecek bir şey olsaydı bile, insan hayatı içinde sahiden değerli olan her şeyi düşünülmesi ve yapılması imkânsız hale getirirdi; aşkınlığın ve dolayısıyla bütün değerlerin ardında yatan şey kişinin ölümlülüğüdür. Bu su götürmez gerçek ölümlülüğü bir lütuf haline getirir. "Burada sadece kısa bir süre için bulunduğumuz ve ömrümüze müzakereye açık olmayan bir sınır konduğu bilgisi, her birimizi, *günlerimizi sayılı ve önemli kılmaya* özendirdiği için zorunlu bile olabilir [italikler bana ait - Z.B.] Her günümüzün önemli

12. Bkz. Hans Jonas, "The burden and blessing of mortality", *Hastings Center Report*, 1/1992. Aktaran Carlo Foppa, "L'ontologie de Hans Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution", *Nature et descendance: Hans Jonas et le principe "Responsabilité"* içinde (Cenevre: Labor et Fides, 1993), s. 55-8.

olması ve bir günün kendisinden önceki ve sonraki günlerle aynı olmaması –olamaması, olmasına izin verilmemesi– bu bilgi sayesinde mümkün olur. Doğurganlık, yaratıcılık, hayalgücü – bütün bunlar ancak ölümlülük bağlamı içinde anlamlıdır; hayatı yaşamaya değer kılan bu bağlamdır. Ve buradaki "hayat" sadece insan bireyinin kişisel hayatı değil, insan türünün ve onun içinde varkalan her kolektivitenin kalıcılığıdır. Jonas şu hükmü verirken kendi hayat deneyiminden yola çıkıyor:

> Görsel ve şiirsel sanatlara yönelik doğuştan gelme duyarlılığım şu yaşlı halimde bile fazla körelmiş değil, sürüyor; sevmeyi öğrendiğim ve birlikte büyüdüğüm yapıtlar beni hâlâ duygulandırabiliyor. Ama zamanımızın sanatı bana yabancı, onun dilini anlamıyorum ve bu bakımdan kendimi şimdiden dünyaya yabancı hissediyorum.

Bireylerin yeniden gençleşmesine sadece peri masallarında ve bilimkurgu hikâyelerinde rastlandığından ve "yeni baştan başlamak" (hele ki "başlangıç noktasına dönmek") uyandığımız an yokolup giden bir düşten ibaret olduğundan, insan toplumları gençliklerini ancak bitimsiz bir yeni başlangıçlar dizisi içinde koruyabilirler. Dünyanın yüzünün sürekli yenilenip tazelenmesi mucizesinin değişmez kaynağı, doğumun "doğal bir tamamlayıcısı" olarak ölümlülüktür; insanlığın gençliği ve yaratıcı gücü bakidir, tek tek insanların yaşlanması bunu değiştirmez.

> Yaşayan her ne varsa ölmesi gerekir buyuran evrim teriminin kendisi bile bireyin sonluluğunun oynadığı yaratıcı rolü açığa çıkarıyor zaten... Başlangıçların sürekli yenilenmesi, ki bunun bedeli de sonların sürekli yenilenmesidir, insanlığı sıkıntıya ve rutine batmaktan korur, ona hayatın kendiliğindenliğini koruma şansını verir.

Toplumlar seçeneklerini, ölümlülüğe rağmen değil, ölümlülük sayesinde sonsuza kadar açık tutabilirler. Seçenekleri açık tutmak rastlantıları ve rizikoları hoş karşılamak demektir. Aynı zamanda, şu anda ne kadar zekice ve kusursuz görünürse görünsün, hiçbir çözümün sonsuza kadar süremeyeceğini ve bunun da iyi bir şey olduğunu kabul etmek demektir. Toplumun sürekliliğini geçici ve ölümlü bileşenler oluşturur. Bunaklığa, uyuşukluğa, felce ve kaskatı kesilmeye karşı dirençli, yaşama kabiliyeti olan bir toplum, ancak toplumun kalıcılığı ile tarihi içinde bürünüp terk ettiği herhangi bir biçim birbirine karıştırılmadığı sürece mümkün olabilir.

Castoriadis'in özlü ifadesiyle, "özgürlük sınavı [*l'épreuve*: aynı za-

manda deneme ve zorluk gibi anlamlara da gelen, semantik açıdan karmaşık bir sözcük] ölümlülük sınavından ayrılamaz... Hiçbir varlık –ne bir birey ne de bir toplum– ölümlülüğü kabul etmeksizin özerk olamaz".[13] Ölümlülüğü kabul etmek de bütün yargı ve hükümlerin, bu yargıların dayanaklarının ve bu hükümlerin verilmesine yol açan öncüllerin sürekli sorgulanması, yeniden incelenmesi demektir. Başka bir şekilde söylersek (Castoriadis'in kendisinin de başka bir bağlamda söylediği gibi), ölümlülüğü kabul etmek demek, kurumların ve anlamlandırmaların fiili geçerliliğinin herhangi bir kalıcı zemini ve ölümsüz/sonsuz/zamandışı temelleri olduğunu inkâr etmek demektir; bu geçerlilik, geçmişteki özerk yargıların bir tortusundan ibaret olduğu halde, yine de daha kalıcı olma hevesine kapılarak kendi doğasının özerkliğini "yaderkleştirme"ye çalışır.

Fiili geçerlilik, kendisini aklın kesinliğinin karşısına yerleştiren kurumsal ataletin ürünüdür; fiili geçerlilik bir ölüm önsezisi ve önbelirtisidir – ya da kendine ölümü model alan hayattır. Kalıcı olabilen toplum, ancak meşru geçerliliği –düşünce ve müzakere sürecinin ürünü olan ve bundan başka bir şey olmadığını bilen geçerliliği– onurlandırabilir. Fiili geçerlilik *verili* iken, meşru geçerlilik her zaman bir *görevdir,* henüz yerleşiklik kazanmamış, aranan ve hiçbir zaman "mutlak olarak", bütün zamanlar için geçerli olacak biçimde bulunamayan bir şeydir. Fiili geçerlilik, tam da o ilk günahı işlediği, yani kendi geçiciliğini ve ölümlülüğünü inkâr ettiği (ya da unuttuğu) için ölmek üzeredir. Meşru geçerlilik ise, kendi geçiciliğini ve süreksizliğini kabul etmesi sayesinde sonsuza kadar hayatta ve bereketli kalır.

Bu yüzden meşru geçerlilik arayışı eleştirel düşünme çağrısında bulunur ve kendisi de dahil hiçbir şeyi bu eleştirellikten muaf tutmaz. Bütün o mutlak ve nihai temel savunucularının gözde argümanı olan "sonsuz gerileme" suçlamasını kendinden emin bir biçimde savuşturabilecek tek insani yetidir eleştirel düşünme. Sonsuz gerileme –eski temelleri söküp en az onlar kadar geçici başka temeller için yer açma işi esnasında inşa edilen temelleri kullanma–, geçici varlıkların bir araya gelip bir kalıcılık oluşturmaları paradoksunun tezahürlerinden biridir sadece. Sonsuz ilerlemenin öteki yüzüdür. Eleştirel düşünme,

13. Bkz. "Le délabrement de l'Occident", Cornelius Castoriadis'in Olivier Mongin, Joël Roman ve Ramin Jahanbegloo ile yaptığı ve ilk kez *Esprit* dergisinin Aralık 1991 sayısında yayımlanan söyleşi. Biz alıntıyı şuradan yaptık: Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignificance* (Paris: Seuil, 1996), s. 65.

–tıpkı hayatın kendisi gibi– temelleri olmayan ama onlara ihtiyaç da duymayan ve bu yüzden de ne işe yaradığını soran sorularla –"Hangi yetkiyle?", "Ne için?" ya da "Ne adına?" gibi sorularla– karşılaştığında bırakın özür dilemeyi, kendini haklı çıkarma ihtiyacı bile hissetmeyen bir insani faaliyettir.

Eleştirel düşünmenin kılavuzu, insani kurumların ve anlamlandırmaların meşru geçerliliğini inceleme ihtiyacıdır; ancak eleştirel düşünme, kendi iç itkisi dışında temellerden yoksun olduğu gibi bir hedef noktasından da yoksundur. Ne hazır bir kurallar listesinin ne de yola çıkış noktasından önce belirlenmiş bir *telos*'un ipoteği altına girmez (girmeyi reddeder). Yoluna devam ederken kendi temellerini ve hedeflerini kendi inşa eder ve kendi söker.

Eleştirel düşünme her türlü sahici siyasetin özüdür (siyaset, salt "siyasi olan"dan –yani iktidarın uygulanmasıyla ilgili olandan– ayrı bir şeydir). Siyaset, fiili geçerliliği ile övünen kurumları meşru geçerlilik sınavına tâbi tutmaya çalışan etkin ve pratik bir çabadır. Demokrasi de, ayırıcı kimliğini düşünceden alan bir eleştirel düşünme mahallidir. Bir kez daha Castoriadis'ten alıntı yaparak, siyaseti şöyle tanımlayabiliriz:

> arzulanır kurumları ve –açık ve net bir biçimde sürdürülen kolektif faaliyete bağımlı toplumsal kurumların olabildiğince kendi kendini kurduğu bir rejim olarak– demokrasiyi yenileyip onarmayla ilgili açık ve net faaliyet.
>
> Bu kendi kendini kurma işinin durmayan bir hareket olduğunu ve "mükemmel bir toplum"u değil (mükemmelen anlamsız bir ifadedir bu), mümkün olduğunca özgür ve adil bir toplumu amaçladığını eklemeye gerek yok. Bu, özerk bir toplum projesi adını verdiğim ve başarılı olmak için demokratik bir toplum kurmak zorunda olan harekettir.[14]

Bu sözler tabii ki "reel" siyaset ve demokrasiyi, sözcüleri tarafından "demokratik" olarak adlandırılan toplumların ve genelde siyaset diye sunulan yönetim süreçlerinin özelliklerini betimlemiyor; siyasetle demokrasinin *ideal tipini* dile getiriyor. Günümüz toplumları özerk bir toplum modelinden ne kadar uzaksa, reel siyasetle demokrasi de ideal tiplerinden o kadar uzaklar. Özerk toplum günümüz pratiğinde olsa olsa bir proje olarak bulunuyor ve bütün projeler gibi dönüştürmesi beklenen gerçeklikler onun en güçlü hasmı. Castoriadis'in toplumsal özerklik ölçütüne uygun bir siyasetin en önde gelen özellikleri olarak adlandırdığı "açıklık ve netlik", bu ölçüte uyan her türlü düşün-

14. Castoriadis, "Democracy as procedure", s. 4-5.

ce ve faaliyetin ancak "gelenek"in sağladığı bilişsel çerçeve içinde yapılabilecek olması yüzünden sürekli engellenmekte ve bunlardan sürekli ödün verilmektedir; çünkü "gelenek, geleneğin meşruluğu sorusunun sorulamaması demektir".[15]

Ama gelenek içinde tohumu atılan ve doğup şekilleneceği başka hiçbir yere sahip olmayan özerk düşünce ve davranış bu sorular sorulmaksızın ilerleyemez. Kendinden hiçbir zaman yeterince emin olmayan insan aklının kendi dışında temeller arama ve bu temelleri kendi meşru hedefleri listesinden çıkarma yönündeki doğal eğilimine karşı çıkan özerk düşünce, kararlılığını, kendi açık ya da örtük varsayımları da dahil olmak üzere herhangi bir düşünce kurgusunu eleştirel tasarısının dışında bırakmayı reddederek kazanır. Bu denli kapsamlı bir görev yıldırıcı bir şey olmalıdır. Özerk akıl sürekli bir yaratım durumu içindedir, ortada sınanmış ve güvenilirliğini kanıtlamış olduğunu düşünüp güvenebileceği ne bir yol işareti ne de bir reçete vardır. "Hiçbir sorunun önceden çözüme kavuşturulmuş olmaması" her türlü sahici özerkliğin olmazsa olmaz koşuludur. "İyi olanı, doğru dürüst bilinmeyen ve belirsiz koşullar içinde yaratmak zorundayız. Özerklik projesi amaç ve kılavuzdur, fiili durumları bizim adımıza çözmez."[16]

Özerk aklın vermeyi inatla reddettiği (ve özerk kaldıkça da veremeyeceği) bir şey varsa, o da mutlu bir son –iyi bir çözüm– garantisidir. Üstelik, belirsizlik bir çözüme ulaşıldıktan sonra da ortadan kalkmaz. Yaderk kuzeninin tersine, özerk akıl geçmişle gelecek arasında net bir ayrım yapmaz; geçmiş de şimdiki eylemlerimizin gelecekteki sonuçları kadar belirsiz, tamamlanmamış, bitmemiş ve yeniden incelenmeye açıktır (er ya da geç yeniden incelenecek ve halihazırda ona atfedilen kimlikten farklı olduğu gösterilecektir). Belirsizlik, ve daha da beteri sınırsız bir belirsizlik, hem projelerin hem de hareket zeminlerinin belirsizliği, özerk aklın sürekli içinde bulunduğu bir durumdur.

Özerk aklın gücü ve zayıflığı aynı kökten kaynaklanır. Bu akıl insanın ümitsiz garanti arzusunu hor görür. Bu kadar çok insanı, bu kadar sık hınçlandırmasının nedeni de budur. Zayıflıkları yaderk hasmının elini güçlendirir; mutlak temellere ve pratik kodlarına duyulan susuzluk kolayca giderilemez, hatta özerk aklın sunduğu özgürlük ve

15. Cornelius Castoriadis, "Pouvoir, politique, autonomie" (ilk kez 1988'de yayımlanmış), *Le Monde morcelé* (Paris: Seuil, 1990), s. 130.

16. Cornelius Castoriadis, "Fait et à faire", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Aralık 1989. Buradaki alıntı şu metinden yapıldı: "Done and to be done", çev. David Ames Curtis, *The Castoriadis Reader* içinde (Oxford: Blackwell, 1997), s. 400.

belirsizlik kokteylinden alınan her yudumla birlikte çoğunlukla daha da artar.

Özerk aklın şansı, onu kullanacak olanların varoluşsal durumuna bağlıdır. Ama bu bağımlılığın doğası, ortak sosyolojik sağduyunun söylediğinin tam tersiymiş gibi görünmektedir. Bu sağduyunun hilafına, özerk aklın çağrısına kulak verilmesi ve onu kullananların saflarının genişlemesi şansı, özerk aklın verdiği mesajın hitap ettiği insanların deneyimlerine uygunluk derecesiyle doğru orantılı olarak artmaz. İnsanların, özerkliğin kalk borusu kendi günlük hayatlarının gerçekliklerine ne kadar tekabül ederse, ona o kadar canı gönülden kulak vermeleri ümidi çok düşüktür. Güvensizlik hisleri derinleştikçe, kulaklarını ters yöne –yeni yaderkliğin vaatleri yönüne– döndürmeleri daha muhtemeldir. "Özerklik projesi"ni en çekici, ortaya çıkacak sonuçlardan önceden emin olmadan eyleme geçme anlayışını en hazmedilir bulacak olan insanlar, kendilerini güvende hisseden ve kendi hayatlarını kontrol ettiklerini düşünen insanlar olacaktır büyük olasılıkla. Dolayısıyla, özerklik mesajının ona en çok ihtiyacı olanlara sadece bir aydınlanma, eğitim ya da propaganda çabası yoluyla ulaştırılması pek mümkün değildir. İçinde bulunulan varoluşsal güçlükte daha derinlere inen bir reform yapılması gerekir. Özerkliğin anahtarı filozofların elinde değildir. Özerkliğin yazgısı, büyük ölçüde, siyaset tarafından belirlenecektir.

Agora Saldırı Altında: İki İşgal

"Özerklik projesi" çift yönlüdür, başka türlü de olamaz: Özerk olmak için toplumun özerk bireylere ihtiyacı vardır; bireylerse ancak özerk bir toplum içinde özerk olabilirler. Bu durum, genelde siyaset teorisinin, özelde de demokrasi teorisinin, özel ve kamusal alanlar arasındaki *ayrıma* ve bu alanların karşılıklı *bağımsızlığına* gösterdiği ilgiye şüphe düşürür. Her iki teorinin de merkezinde yatması gereken şey, bu iki alan arasındaki *bağ*, karşılıklı *bağımlılık, iletişimdir* aslında. Kamusalla özel arasındaki, bu teorilerin çizmeye çok özen gösterdikleri sınıra, ülkeler arasındaki sıkı sıkıya korunan, öncelikle sınır aşırı trafiği yavaşlatıp sınırlandırmayı ve yasadışı yolcuları ayıklamayı amaçlayan sınırlar model alınarak değil, bir *arayüzey* olarak bakılmalıdır.

Özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımın kökenleri antik dönemdedir; bu ayrımın kökleri Yunanca'daki *oikos*, hane ile *polis*'in bü-

tün üyelerini etkileyen meselelerin ele alınıp çözüme bağlandığı *ecclesia*, siyaset alanı arasındaki ayrımdadır. Ama Yunanlılar *oikos* ile *ecclesia* arasına bir alan, ikisi arasındaki bir *iletişim* alanı daha eklemişlerdi; bu alanın en önemli rolü özelle kamusalı birbirinden ayrı tutup her ikisinin de toprak bütünlüğünü korumak değil, ikisi arasında pürüzsüz, sürekli bir akış olmasını sağlamaktı. Bu üçüncü, ara alan, yani *agora* (Castoriadis'in deyimiyle, özel/kamusal alan) iki ucu birbirine bağlıyor ve bir arada tutuyordu. *Agora*, üyelerinin gerçek özerkliğine dayanan gerçekten özerk bir *polis*'in korunmasında can alıcı bir role sahipti. O olmadan, ne *polis* ne de üyeleri ortak iyilerinin anlamına ve onu elde etmek için ne yapılması gerektiğine karar verme özgürlüklerini koruyamazlar, hatta hiç elde edemezlerdi. Fakat özel/kamusal alan, çiftdeğerli her ortam ya da sahipsiz toprak (daha doğrusu, birçok sahibi olduğu için sahipliği tartışmalı toprak) gibi, diyalog, işbirliği ve uzlaşma mekânı olduğu kadar, sürekli bir gerilimin ve çekişmenin yaşandığı bir bölgedir de.

Agora'ya saldırmanın, bütünlüğünü tehlikeye düşürmenin ve oynadığı rolü çarpıtmanın ya da tamamen ortadan kaldırmanın, toplumun ve bireysel üyelerinin özerkliğini silme sonucunu yaratan iki yolu vardır. Bunlardan biri "modern proje"de derinlere gizlenmiş, ama şu sıralar sonuna yaklaşan yüzyılın kanlı tarihinde iyice göze çarpmış olan totaliter eğilimdir. İki devasa totaliter deneyimin ve bunların daha soluk ama onlar kadar çirkin birçok kopyasının anısı, yüzyıl dönümü kuşağında hâlâ tazedir. Bu anının zamanımızın siyasi imgelemi üzerinde asılı durması ve diğer tüm tarihsel anılar gibi aynı zamanda hem bir lanet hem de bir lütuf olması şaşılacak bir şey değildir. Günümüzdeki "sivil toplum" (*agora*'nın çağdaş eşdeğeri olduğu farzedilir) modellerinin çoğu, bu anının gölgesinde biçimlenmişlerdir. Bu anı, bizi günümüz *agora*'sının üzerinde dolaşan ölümcül tehlikelerden birine karşı alarma geçirirken, diğer tehlikeleri önemsememeye de itebilir ki bu tehlikelerin gerçek doğası ve öncelikle de, insanlık durumu için yol açtıkları gerçek sonuçlar henüz tam olarak ortaya çıkartılmış değildir.

Totaliter eğilim, Hannah Arendt'in veciz tanımıyla, "insanları gereksiz kılma" eğilimidir: Kendi güdüleri, düşünceleri, tercihleri ve düşleri olan ayrı varlıklar olarak, her insanın indirgenemez benzersizliğini ve kendine özgülüğünü unutan her türlü sınıflandırma çabasını bertaraf etme anlamında "özel" varlıklar olarak bireyleri bir kenara atılabilir, lüzumsuz şeyler haline getirme eğilimi.

Gizli polisin bazı acayip özellikleri, totaliter gizli polise özgü acayiplikler olmaktan çok totaliter toplumun genel özellikleridir. Böylece, şüpheli kategorisi totalitarizm durumunda toplumun tamamını kapsar; resmi olarak belirlenen ve sürekli değişen çizgiden sapan her düşünce, hangi insan faaliyeti alanında ortaya çıkarsa çıksın, şüphelidir. Sırf düşünme yetenekleri yüzünden, insanlar tanım gereği şüphelidir ve bu şüphe örnek davranışlarla giderilemez, zira insanın düşünme yeteneği aynı zamanda fikrini değiştirme yeteneğidir de.

Totaliter eğilim, özel alanı, bireyin kendi kendini oluşturduğu ve kendi yolunu kendisinin çizdiği alanı topyekûn yok etmeyi, özel olanı kamusal olan içinde kesin olarak, geri döndürülemez bir biçimde eritmeyi amaçlar. Amaç bireylerin düşünmesini durdurmak değil –zira standartlarınız ne kadar fanatikçe olursa olsun bu imkânsızdır–, bu düşünceleri güçsüz ve iktidarın başarısı ya da başarısızlığıyla ilgisiz hale getirmektir. Totaliter eğilimin en ucunda, kamusal iktidar ile özel bireylerden geriye her ne kaldıysa onun arasındaki iletişim kanalları kapatılır. Diyaloğa gerek yoktur, çünkü konuşulacak bir şey yoktur: Teba iktidar işleri için değeri olabilecek hiçbir şey söyleyemez; artık iktidardakilerin de tebalarını ikna etmelerine, onların fikirlerini değiştirmelerine ya da onlara fikir aşılamalarına gerek kalmamıştır. İktidarın *monoloğu* bile yavaş yavaş azalır ve sonunda kesilir. Yalnızca ters ters buyrulup "günün emirleri" zikredilir, gerisi ise rutine artık hiç düşünmeksizin gösterilen itaate bırakılır. Rutinin mantığı ideolojinin yerini devralır; totalitarizmin "kusursuz düzen" düşleri gören bütün modernlerin hayalgüçlerini etkileyen asıl cazip yanı mantıktı ne de olsa – yerle irtibatı olmayan, yüzer gezer bir mantık, kendi üzerinde odaklanan, kendi kendine göndermede bulunan bir mantık, artık maddenin karşı koyuşuyla engellenmeyen ve her türlü gerçeklik testine karşı bağışıklığı olan bir mantık. Arendt, Stalin'in de bunu kabul ettiğini gösteren bir alıntı yapar:

> Dinleyici kitlesini tamamiyle etkisi altına alan şey [Lenin'in] fikirleri ya da hitabet gücü değil mantığın karşı konmaz gücüydü... [Bu mantık] çok güçlü bir ahtapot gibi sizi dört bir yandan yakalar, kendinizi onun kollarından çekip kurtarmaya gücünüz yetmez; ya teslim olmanız ya da tam bir yenilgiye uğradığınızı kabul etmeniz gerekir.

Sonra da şu yorumu getirir Arendt:

> "Buz gibi akıl yürütme" ve "mantığın karşı konmaz gücü"yle gayet uyumlu bir biçimde, işçiler Bolşevik yönetimi altında Çarist baskı döneminde kendilerine ihsan edilmiş hakları bile kaybettiler; Alman halkı da Alman ulusunun hayatta kalması için gerekli olan asgari gerekleri bile umursamayan bir savaş halinin eziyetini yaşadı.[17]

Totaliter eğilim ideolojiye bir merdiven olarak ihtiyaç duyar, ama bir kez tepeye çıkıp devlet iktidarı haline dönüştükten sonra artık merdivene ihtiyacı kalmaz. Güçlü bir yıldız gibi totaliter eğilimi güvensiz ve karışık varoluş magmasından çekip çıkaran o uzak ideal, ideolojinin egemenliği altındaki bir toplum hayali değil, –akıl yürütmeyi, fikir mücadelelerini ve çıkar çatışmalarını mantığının gücüyle ezmiş olacağı için– ideolojiye ihtiyaç duymayacağı gibi ona yer de bırakmayacak bir toplum hayalidir. Böyle bir toplumda, mantık akıl yürütmenin yerine geçecek; dağınık, küstah, isyankâr ve reel bir toplumda zahmetli ve yorucu tümevarım, deney, sınama ve denetleme süreçlerine ihtiyaç duyulurken burada tümdengelim yetecektir. Böyle ideolojisiz bir toplum vahşi bir düş ya da aklını yitirmiş bir kafada kuluçkaya yatırılmış bir ideal değildir; totaliter eğilim bu ideali kesinlik ülkesine yapılan modern, fena-halde-modern hac yolculuğuyla paylaşıyordu. Bütün modernist projelerde totaliter eğilim uykudaydı, hatta bazen de tamamiyle uyanıktı.

Birçok modernist entelektüel –avangard mimarlar, sanatçılar, romancılar ve şairler– modern düzen düşünü radikalleştirdi. Bu rüyayı paylaşıyor ve gerçekleşmesinin bu kadar uzun sürmesine öfkeleniyorlardı. Daha fazla zaman harcamak için bir neden yoktu onlara göre; modernlik partizanları da dahil bütün partizanlar gibi harekete geçmek, *şimdi* hareket geçmek için sabırsızlanıyorlardı. İster istemez "mümkünler sanatı"nı icra etmek zorunda olan siyasetçilerin pragmatik kaygılarıyla bağlı olmayan mimarlar ve kent planlamacıları, hele hele sözcüklerle çalışan mimar ve planlamacılar, sokakta olmasa bile yazı masalarının ve çizim tahtalarının başında hayalgüçlerini serbest bırakabiliyorlardı. Ama bu serbestlik sayesinde, modernliğin ruhunu, düzen sağlama işinin karmakarışık gerçeklikleriyle yüz yüze olan herhangi bir siyasetçiden daha bütünlüklü ve canlı bir biçimde ifade edebiliyorlardı. Ancak aynı sebeple, düşünce ile pratik arasındaki yarık ve ihtilafın tohumları da atılmış oluyordu. Modernist sanatçılara göre cüretli olan, siyasetçilere göre elverişsizdi; sanatçılara göre tutarlılık olan, siyasetçilere göre hoppalık ve sorumsuzluktu.

Modernist sanatlar (ve, daha genelde, modernist fikirler) ile modern iktidarlar arasında işte böyle acayip ve kafa karıştırıcı bir ilişki – çiftdeğerli, çetrefil, şizofrenik, *Hassliebe* [nefret/aşk] türden bir iliş-

17. *The Origins of Totalitarianism* (Londra: Andre Deutsch, 1973), s. 430, 472; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. B. S. Şener (İstanbul: İletişim, 1996-8).

ki– vardır. Kuvvet, güç ve özellikle de uygulamanın gücüne duyulan –ve mevcut bütün güçlere karşı hissedilen hayal kırıklığı ve hınçla dolu uzun dönemlerle sık sık yer değiştiren– hayranlık ve istek; çekicilik ve iticiliğin uygunsuz bir karışımı (yüce-ve-güçlü olan'a duyulan sevgi her zaman biraz şüphe, nefretse her zaman biraz hayranlık içerir). Sevgi karşılıksız kalmaya mahkûmdu, ama nefret ihanete uğramış âşığın çektiği azapların bütün semptomlarını taşıyordu (ama sevilenin ihaneti bir yandan da sarhoş ediyordu onu). Bu çözümsüz çiftdeğerliliğin kendini modernist sanatların tarihine nakşetmesinin birden fazla nedeni vardı.

Modern düşünürlerin çoğunluğu, en başta da modernist sanatçılar, suçu, çoktan geride kalmış âdet ve araçlara bağlı olmayı sürdüren çoğunluğa; avangardın sunduğu ufuklara ayak uydurmayı beceremeyen ya da istemeyen, modası geçmiş zevkleri olan insanlara (yani modernist dilde, zevksiz insanlara) yüklüyorlardı. Böyle iğrenç ve aşağılık insanları kolektif bir *burjuva* imgesi içinde bir araya getirip zevksiz damgası vuruyor ve onları kaba, bayağı, kültürsüz ya da yüzeysel olarak görüp yerin dibine batırıyorlardı. Böyle algıladıkları düşmana, sanatsal yargıda bulunma hakkını vermeyi reddediyorlar ve zaten doğru dürüst yargılarda bulunma yeterliliğine sahip olmadıklarını düşünüyorlardı. Sayısal olarak güçlü, ruhsal olaraksa bayağı ve vasat olan böyle bir düşmandan gelen her türlü yargı ancak geri kalmış ve modası geçmiş olabilirdi; bırakın bugün üzerinde bağlayıcı bir etkisi olabilecek bir otoriteyle konuşma hakkını, varolma hakkını bile kaybetmiş olan geçmişin ifadesi olabilirdi. Tembel, dişsiz, uysal demokrasilerini ve bu demokrasilerin eşitlik, özgürlük ve özgürlükte eşitlik (onlara göre bu sadace vasatlığın egemenliğine yol açabilirdi) fikirlerini, kaba saba ve cahil insanların hak iddialarını meşrulaştırıp pekiştirmekle suçluyorlardı. Ortega y Gasset'in belirttiği ve ondan sonra birçok kişinin de tekrar ettiği gibi, "kendisinin ortalama olduğunu bilen ortalama kafanın, ortalamanın haklarını ilan edecek ve istediği her yerde dayatacak güvene sahip olması" demokratik rejimlerin suçuydu. "Herkes gibi olmayan, herkes gibi düşünmeyen kimse, ortadan kaldırılmayı göze almış demektir."[18]

Edward Timms, yirminci yüzyıl başı entelektüellerinin niteleyici

18. Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (İspanyolca'da ilk baskı 1930) (Londra: Unwin, 1972), s. 14; Türkçesi: *Kütlelerin Isyanı*, çev. N. Muallimoğlu (İstanbul: Birleşik, 1996).

özelliklerinin "dünyayı sadece yorumlamayı değil, değiştirmeyi daha önce hiç rastlanmamış ölçüde kendilerine dert edinmeleri" olduğunu belirtmişti; dünyayı değiştirmek için iktidara, hem de öyle sıradan bir iktidara değil çok büyük, kendinden emin ve kararlı bir iktidara ihtiyaç duyulduğunu biliyorlardı. Ancak ihtiyatlı ve korkak burjuvazinin kumaşına göre kesilmiş liberal-demokratik siyasetin bu tür bir kararlılığa sahip olabileceğinden ümitlerini giderek kesmişlerdi. Bu yüzden birçok modernist düşünürün ve avangard sanatçının "kendilerini toplumsal protestonun ve kültürel dönüşümün başfailleri olarak görmeye başlamaları" hiç şaşırtıcı değildi; ateşli bir biçimde, tıpkı kendileri gibi radikal ve sabırsız olan ve yine kendileri gibi değişimin kaplumbağa hızıyla ilerlemesinden nefret eden, ama aynı zamanda bütün toplumsal gerçeklikleri sahiden ve iyice elden geçirmeyi vaat eden siyasi güçler aramaları da şaşırtıcı değildi. Bolşevik Devrimi ve Mussolini'nin Roma Yürüyüşü "bu dönemin önde gelen Avrupalı yazarları üzerinde dikkate değer bir hayranlık yaratmıştı... En zeki kafaların çoğu daha radikal çözümler vaat eden ideolojilerin çekimine kapılmıştı... Kardeşçe dayanışma ve kolektif eylem vizyonları sunan bu yeni sistemler gözalıcı ve dinamik görünüyordu".[19]

Jules Benda'nın partizanlaşmama, siyasi mesafe ve tarafsızlık çağrılarına çok az modernist kulak astı. Ama siyasi yelpazenin ılımlı merkezini içine sindirebilenlerin sayısı daha da azdı. Çoğu, devrimci sloganlar arasında kendini evinde hissediyor; şiddet çağrılarını hoş karşılıyordu. Hannah Arendt, gerçekliğe ve onu savunan "burjuva siyaseti"ne karşı girişilen modernist isyanı buruk bir dille suçlarken, Ernst Jünger'i (Jünger, Dünya Savaşı'nda yapılan kıyımı, savaşın "çelik fırtınaları"yla bütün hayat dokusunun değişeceği umuduyla selamlamıştı) ve Thomas Mann'ın "dikkatle seçilmiş" sözlerini (Mann savaşı "cezalandırma" ve "arındırma" olarak betimleyip "şaire esin veren şeyin zaferlerden çok, savaşın kendisi olduğu"na dikkat çekmişti) anar. Arendt okuru şöyle uyarır:

Savaş öncesi döneme ve sonraki onarma girişimlerine yönelik (Nietzsche ve Sorel'den Pareto'ya, Rimbaud ve T. E. Lawrence'dan Jünger, Brecht ve Malraux'ya, Bakunin ve Neçayev'den Aleksander Blok'a birçok entelektüelde rastlanan) bu şiddetli tatminsizliği sadece nihilizm patlamaları olarak damgalamak,

19. Edward Timms, "Treason of the Intellectuals? Benda, Benn and Brecht", *Visions and Blueprints: Avant-garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-century Europe* içinde (Manchester University Press, 1988), s. 18-9.

tamamen burjuvazinin ideolojik bakış açısı ve ahlaki standartlarının işgali altındaki bir toplumda tiksintinin ne kadar haklı bir tepki olabileceğini gözden kaçırmak olur. Ama bu "ön kuşak"ın, kendi seçtikleri manevi atalarının tam tersine, kendilerini, bütün bu sahte güvenlik, sahte kültür ve sahte hayat dünyasının harabe haline geldiğini görme arzusuna bütün bütüne kaptırmış oldukları da doğrudur. Bu arzu o kadar büyüktü ki, yarattığı etki ve kullandığı belagat açısından, Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı "değerleri dönüştürme", Sorel'in yazılarında işaret edilen siyasi hayatı yeniden örgütleme, Bakunin'deki insan sahiciliğini canlandırma ya da Rimbaud'da görülen egzotik maceraların saflığı içinde tutkulu bir hayat aşkı gütme gibi daha önce sarfedilen bütün gayretlerden daha ağır basıyordu. Gözünü kırpmadan yıkma, kaos ve harabe, bu halleriyle en üst değerlerin haysiyetini kazanıyorlardı.[20]

Modernist ruhlar, merkezi hızla küçülen ve radikal kanatları gittikçe güçlenen iki savaş arası Avrupasının "proto-totaliter atmosferi"nde özgürce soluk alıyorlardı. Bazı sanatçılar –mesela Gottfried Benn, Ezra Pound, Marinetti ve Céline– kan dökmeyi, yıkmayı ve "büyük arınma"yı vazeden faşist sağı tercih etmekteydi. Spengler gibi, savaş ve şiddete "insan varoluşunun üstün biçimi" diye güzellemeler yazıyorlardı. Jünger "bütün gücü içinde hayat"ı sadece savaşın ifade edebileceğine inanıyor, liberal demokrasinin ufak, gereksiz hırgürü yerine orduların çizdiği "kahramanca rüya manzarası"nı geçirmeyi öneriyordu. Arthur Moeller van der Bruck (Hitler'in devleti onun bir kitabının başlığını kendisine isim yapmıştı), Werner Sombart, Othmar Spann ve Carl Schmidt gibi meşhur isimleri de içeren kalabalık bir milliyetçi düşünürler grubunun kararlı ve acımasız güce duyduğu hayranlık da daha az değildi.[21] Avangard hareketlerin ve okulların bazı başka üyeleri (çoğunlukla galipler tarafından, galip kaldıkları sürece yazılan entelektüellerin tarihine inanacak olursak, bunların sayısı daha fazladır) ise, yozlaşmış ve çürümüş burjuva toplumunun uzun süredir beklenen sonunu getirmeyi ve insanları tarihsel zorunluluğun prangalarından (tarihin, modern entelektüel girişimin ruhuna son derece itici gelen, plansız, olumsal ve gaflarla dolu akışına bu ad veriliyordu) kurtarmayı vaat eden komünist kampta kendilerini daha rahat hissediyorlardı. Ama radikal siyasetin ister sağ ister sol çeşidini tercih etsinler, hepsi de korkaklıktan, hayalgücü yoksulluğundan, yanlış bilinçten ve daha yumuşak ikna yöntemlerine itaat etmeyi reddettikleri

20. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 328.

21. Bkz. Peter Reichel, *Der Schöne Schein des Dritten Reiches* (Frankfurt: Carl Hanser Verlag, 1991), 1. bölüm.

için toplumsal gerçekliklerin öfkelendirici uyuşukluğu, ataleti, esnekliği ve katılığı ile mücadele etme çabalarını ketleyen başka her şeyden bir çırpıda kurtulma olasılığının cazibesine ve ayartıcılığına kapılmışlardı. Modernistler kendi hırslarının büyüklüğüne uyacak kadar kudretli güçler istiyorlardı ki görüldüğü kadarıyla bu tarife yalnızca siyasi uçlar uyuyordu. Hiçbir parlamenter demokrasi, kapılarını modernist kalplerin aziz tuttukları şeylere ardına kadar açmaya muktedir ya da istekli değildi.

Renato Poggioli'ye göre, Philippo Tommaso Marinetti'nin Fütürizmi, daha en baştan beri, bütün avangard hareketlerin kurucu özellikleri olan "aktivizm ve kavgacılık"ı sergiliyordu.[22] Fütüristlerin, "modern başkentlerdeki çokrenkli, çoksesli devrim dalgaları" karşısında, o "sürekli oluş hali" karşısında gözleri kamaşıyordu; onlara göre bu sürekli oluş hali, yüreklerinde modernist fikirler taşıyan sanatçılar tarafından gerçekleştirilecek o yenilenme, "insan duyarlılığının tamamen yenilenmesi" için fena halde ihtiyaç duyulan ortamı sunmaktaydı. Doğa hakkındaki iğrenç ve sulugözlü duygusallıkları ve lirik "ben" takıntısını –"yeni duyarlılık"a giden yol üzerindeki en önemli iki engeli– reddetmek için "Makine-İnsan"ın haklı ve uygun bir temel sunduğunu düşünüyorlardı. Bütün bunlar da onları, Kara Gömlekliler'in sokak yürüyüşlerinde hep bir ağızdan söyledikleri marşları duyulması gereken tek ses olarak görmeye, parlamento denen "laklak dükkânları"nı dağıtma ve "ben"in zayıflıklarını kitlelerin oluşturduğu kudretli, güçlü, ama sessiz ve itaatkâr dalgalarda yıkayıp giderme vaadini onaylamaya itti.

İdeologlar ve ideolojileri, totaliter eğilimin iktidar merdivenlerini tırmanmasına yardım ederler. İdeologlar, özel kaygıların kendilerini kamusal meseleler düzeyine çıkartma mücadelesi verdikleri ve mevcut ya da müstakbel iktidar sahiplerinin *pronunciamento*'larının [askeri ayaklanma] kendilerini özel dertlere getirilecek kamusal çözümler olarak sunmaya uğraştıkları toplumsal alan olan modern *agora*'nın en sözünü sakınmaz ve gürültücü sakinleridirler. Totaliter eğilimin ilerlemesi için en faydalı, hatta belki de vazgeçilmez olan ideologlar, *agora*'yı, onu bu halde olmakla, yani şikâyetler ve taleplerden oluşan gürültülü, zaptedilmez ve karmakarışık bir pazar yeri olmakla suçlamak için kullananlardır. Bu ideologların ideolojilerinde *agora*, bir çı-

22. Bkz. Renato Poggioli, *Theory of the Avant-Garde* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), s. 60-77.

kar yol ve çare bulmak için kendisine gelenlerin başına bu belaları zaten kendi sarmıştır. Ayrıca, kararlı ve etkili eylemin önünü kesmekle de suçlanır *agora*; ortadan kaldırılması ise, şikâyetçilerin en başta ona gelmelerine yol açan dertleri yok etmenin radikal yolu olarak görülüp övülür.

Bu tür ideolojiler tutunacak bir dal, bir umut arayan kulaklara tatlı ve yatıştırıcı geliyor olmalıdır; *agora*'nın özel –ve ayrılık yaratıcı– kaygıları kamusal –ve birleştirici– meselelerle ilişkilendirmekte sık sık başarısızlığa uğraması yüzünden de çok daha tatlı ve yatıştırıcı geliyordur. Hannah Arendt'in gözlemlediği gibi, "hiçbir şeyi yıkmak, kendi özel hayatlarını güvenceye almaktan başka hiçbir şey düşünmeyen insanların mahremiyetini ve kişiye özel ahlakını yıkmak kadar kolay olmamıştı." *Agora*'yı kötüleyen ve aşağılayan entelektüeller, insanları kendi özel hayatlarından başka bir şeyi düşünme yolundaki tek şanslarından ve öncelikle de –zamanın göstereceği gibi– her türlü mahremiyet ve her türlü ahlakın tek güvenilir koruyucusundan mahrum bırakarak, bu yıkıma zemin hazırlamışlardı.

Ancak, sadık yol arkadaşlarının tüm koşulsuz sevgileriyle iyi davranışları karşılıksız kalmış, hatta kara, kahverengi ya da kızıl gömleklilerin hepsi bunlardan düpedüz nefret etmişlerdir; örneğin, Almanya'da "rasgele süreçler"den nefret eden ve *Zucht*'a yönelik katıksız bir coşku duyan Gottfried Benn ya da Bolşevik Rusya'nın, "İskitliler ve Yeni Barbarlar"ı öven modernist şair, ressam ve mimarları, varolma hakkını doldurmuş hiçbir şeye karşı acıma hissi duymamayı istiyorlardı. Sevecen yaklaşımlar her yerde aynı nedenle nefretle karşılanıyordu. Romansın tek yanlı, aşkın ise karşılıksız kalmasının geçerli nedenleri vardı. Raymond Williams'ın belirttiği gibi, aralarındaki bütün iç çekişmelere rağmen, farklı modernist hareketler

yazı, sanat ve düşüncede yeni yöntemlere ve amaçlara öncülük yapmaları bakımından birbirlerine benziyorlardı. Tam da bu nedenle, ana-akım siyasi güçler tarafından sık sık reddedilmeleri beklenecek bir şeydir. Naziler sol, sağ ve merkezdeki bütün modernistleri *Kulturbolshevismus* olarak görüp aynı kefeye koyacaklardı. 1920'lerin ortalarından ve sonlarından itibaren, Sovyetler Birliği'nde iktidarda olan Bolşevikler de hemen hemen aynı kişi ve şeyleri reddettiler.[23]

Söz konusu "ana-akım siyasi güçler", tabii ki, saldırgan ve küstah modernliğin totaliter ileri karakolları, modern güçlerin kendilerini her

23. Raymond Williams, "The politics of the avant-garde", *Visions and Blueprints* içinde, s. 11.

türlü kısıtlamadan –öncelikle de *agora*'nın kısıtlamalarından– kurtarıp cinnet geçiren kesimleri idi. Bu çılgınlıkta, tutulmayan ya da inatla yerine getirilmeyen sözlerden hayal kırıklığına uğramış, modern hayatın günlük rutinlerinin usandırıcı sıradanlığı karşısında çileden çıkmış, usandırıcı ve görünüşte amaçsız pazarlıklardan, ikili ittifaklardan, ödünlerden, karaktersiz ya da "elden düşme" çözümlerden bezmiş modern ruha marazi bir biçimde cazip gelen bir şeyler vardı. Gelgelelim bu cazibe ölümcüldü; baştan çıkmanın ucu tuzağa düşmeye varıyordu.

Hesaplaşma günü sonunda geldiğinde, totaliter toplumlar cüretkâr, huzursuz, söz dinlemez, inatla deneyler yapan modern ruha karşı hiç de konuksever davranmadılar. Bu toplumlar yeni totaliter idarecilerinin yönetimleri altında hemen bir başka rutin dayattılar; modern ruhların o çok tiksindikleri "zayıf ve titrek" demokrasilerde acı çekmelerine yol açan şeylerle kıyaslanmayacak ölçüde boğucu ve aptallaştırıcı olan bir rutindi bu. Totaliter iktidarlar hiçbir deneyi tam da deney oldukları, monolojik ve acımasızca diktatör yöneticilerin başlarına bela oldukları için hoşgörmeyeceklerdi; daha yeni dünyaya getirdikleri ve yönlendirdikleri gerçekliklerin dışında duran hayallerden hiç mi hiç memnun olmayacaklardı; ilk günahı, yani mevcut güçler tarafından ilan edilip meşrulaştırılan, her şeyden önce de idare edilenlerden başka yöntem, amaç ve değerlerden doğma günahını işledikleri için bu deney ve hayallerle göze göz dişe diş savaşacaklardı. Totaliter rejimlerin entelektüellere ve sanatçılara sunabileceği tek özgürlük, dinleme, not alma ve itaat etme özgürlüğüydü. İtaat et ya da yok ol; totaliter saraylarda kendilerine gerçekliği yaratmaları değil, yöneticilerin seçtikleri gerçekliği temsil etmeleri emredilen saray şairlerine ve saray ressamlarına yer vardı. (Rus muhalif yazarı Voinoviç'in esprili tanımıyla "toplumcu gerçekçilik", yöneticileri, anlayabilecekleri sözcüklerle övme sanatıydı.) Gerçekliği yaratma ve neyin temsil edilecek kadar gerçek olduğuna karar verme hakkı, sadece yöneticilere ait bir ayrıcalık olarak kalacaktı.

Totaliter eğilim faşist ya da komünist totaliter devlette gerçeklik kazandıktan sonra, –ideolojinin koltuk değneklerine insan birlikteliğinin diğer bütün biçimlerinden daha az gerek duyan– totaliter toplumun artık ideologlara ihtiyacı kalmamıştı.

İktidarı hangi totaliter hareket ele geçirirse geçirsin, bütün bu sempatizanlar grubu daha rejimler en büyük suçlarını işlemeden önce silkelenip atılır. Totalitarizmin gözünde entelektüel, manevi ve sanatsal inisiyatif, kitlelerin gangster

inisiyatifi kadar tehlikelidir; bunların ikisi de salt siyasi muhalefetten daha tehlikelidir.[24]

Modern entelektüellerin totaliter iktidarla olan romansları işte böyle sona ermiştir. Gelgelelim bu romansla birlikte bir şey daha (yani, *agora*'ya karşı *ecclesia* tarafından açılan yıpratma savaşı) bitiş çizgisine ulaşmıştır.

Günlük hayatın kamusal güçler tarafından işgal edildiğinden ya da gizli gizli sömürgeleştirildiğinden dem vuran panik halinde yakınmalar duyuluyor sık sık. Genellikle bu paniği gerekçelendirmek için kullanılan argüman, devletin *agora* üzerinde tam bir hâkimiyet kuracağından duyulan ve bir zamanlar sağlam temelleri olan korkuların güncelleştirilerek yeniden gündeme getirilen bir çeşitlemesidir. Ancak günümüzde, böyle bir argüman mevcut koşullara dair bir teşhisin ürünü olmaktan çok tarihsel anıların yeniden gündeme getirilen bir ürünü gibi görünmektedir. Anıları ortadan kaldırmak zordur; günümüz eğilimlerinin algılanmasını ve temsil edilmesini sağlayan bilişsel çerçeveler olmayı büyük ölçüde sürdürürler. Ne de olsa, art arda birkaç kuşak düşünür *agora* ile *ecclesia* arasındaki arayüzeye bütün cephelerin en kırılgan, bozulmaya en müsait olanı olarak bakmayı öğrenmişlerdi. İlk kuşaklar gördüklerinden hoşlanmış ve fethin hemen ardından ortaya çıkacak iyicil işgalin sonuçları için büyük umutlar beslemiş olabilir. Sonraki kuşaklarda güvenin ve büyük umutların yerini şüphe ve ihtiyat aldı. Ama istisnasız bütün kuşaklar bakışlarını bir cephede sabitleştirdiler. Farklı şeyler beklemiş olabilirler; ama gerçekten önemli her şeyin *agora* ile *ecclesia* arasındaki sınırda gerçekleşeceği ve bu sınırda verilen savaşların gelecekteki insan toplumunun biçimi açısından tayin edici bir önem taşıyacağı düşüncesine hepsinde rastlanır.

Gözler *ecclesia* ile *agora* arasındaki sınır üzerinde odaklanınca, *agora* ile *oikos* arasındaki sınır çizgisini oluşturan ve "özel/kamusal" alanla "özel" alanı birbirinden ayıran/birleştiren arayüzey üzerinde fazla durulmadı. *Agora*'da özel çıkarların kamunun ihtiyaçlarına/gereklerine/baskılarına uyum göstermesi bekleniyordu. *Agora*'da olması beklenen şeylerin belirgin bir pedagojik/aydınlatıcı/alıştırıcı çeşnisi vardı: Burası, uyuşmaz çıkarların keskin kenarlarının köreltildiği, çelişkili baskıların dengelendiği, birbirleriyle çatışmasınlar ve uyumlu

24. *A.g.y.*, s. 338-9.

bir bütün oluştursunlar diye düşlerin ve arzuların kırkılıp yoğrulduğu ve bir patlamaya yol açmasın diye ateşli bölgelerin soğutulduğu bir mekândı öncelikle. "Kamusal" olanla "özel" olan *agora*'da eşitsiz bir biçimde –sırasıyla, yol gösterici ve yol gösterilen, öğretmen ve öğrenci, ebeveyn ve çocuk olarak– karşılaşıyorlardı. "Kamu" asli eyleyen özne, "özel" ise onun eyleminin nesnesiydi.

Ancak şimdilerde en yoğun trafiğe sahne olan ve asli çatışma konusu haline gelen şey, önceleri sorgusuz sualsiz kabul edilen öteki sınırdır. *Agora* daha önce olduğu gibi işgal edilmiş bir alandır, ama bu kez roller tersine çevrilmiştir ve işgalci gruplar özel alan tarafındaki fay hattında toplanmaktadır – ancak yasa koyucu ve yasa icra edici devlet tarafından temsil edilen "kamu" tarafından gelen ordunun tersine, bir merkez karargâhı olan ve belli bir komuta merkezinden yönlendirilen düzenli bir ordu değil, üniformasız sınır ihlalcilerinden oluşan söz dinlemez ve rengârenk bir kalabalıktır burada söz konusu olan. Ortada ilerlemeyi durduracak kimse yoktur; "kamu"nun düzenli orduları mücadeleci kuvvetlerini, işgali sürdürme isteklerini ya da her ikisini birden kaybedip geri çekilmişlerdir. Kamu iktidarı söz konusu olduğunda, *agora* gittikçe daha fazla sahipsiz bir bölgeye benzemektedir. Savaş meydanı terk edilmiş ve işgal heveslisi her türlü maceracı için boş bırakılmıştır.

Bu sonuç modern devletin tarihindeki, daha önce sözünü ettiğimiz o çok önemli ayrılığa bağlanabilir: İktidar ile siyaset arasındaki ayrılık ve gittikçe büyüyen mesafe. Claus Offe, bütün boşanmaların bu en meşum olanının çeşitli veçhelerini son derece sahih bir şekilde ifade etmiştir.[25] Offe bu veçheler arasında şunları sayar: Bir zamanlar ulus-devlet içinde yoğunlaşmış olan ama artık aynı anda hem "üstten" hem de "alttan" aşındırılıp güçsüzleştirilen ortodoks ekonomik, askeri ve kültürel iktidar merkezlerinin çökmesi; yerleşik seçkinlerin verdiği desteğin ve siyasi kurumlara duyulan genel güvenin yavaş yavaş çökmesine yol açan, toplumsal morfolojideki postmodern dönüşümler ve bunların sonucunda kamu gündemindeki meselelerin ve kamu odaklarının yeni bir uçuculuk, parçalanma ve hızla dalgalanma özelliği kazanması; ve –sonuncu ama en az onlar kadar önemli bir başka veçhe olarak da– "artık sanayi sonrası ve küresel kapitalizm, çeşitli kolektif

25. Özellikle şu kitabının önsözünde başlıca önermelerini harika biçimde özetlemiştir: Claus Offe, *Modernity and the State: East, West* (Cambridge: Polity Press, 1996), s. vii-x.

eylem biçimlerinin (siyasi partiler, dernekler, sendikalar) bir zamanlar temel dayanağı olan 'üretim sistemi içindeki yerler'e dair kesin ve net bir kategorileştirme sunmadığı için, siyasi faillerin oynadıkları rollerden ve eylemde bulundukları alanlardan emin olamamaları." Birbiriyle iç içe geçmiş bütün bu dönüşümlerin genel sonucu, "egemenliklerin sözde, iktidarın anonim ve iktidar mevkiinin boş bir hale geldiği" bir durumun ortaya çıkmasıdır. Kamusal meselelerin günümüzdeki durumu hakkında, hem de bu durum tatmin edici görülmediği halde, o geleneksel "ne yapmalı?" sorusu gittikçe daha az sorulur olmuşsa ve sorulduğunda da bir BAY (Başka Alternatif Yok) itikatından yola çıkılarak hemen geçiştiriliveriyorsa, bunun nedeni fikir yokluğundan çok fikirleri taşıyabileceği düşünülen hiçbir failin olmayışıdır. Eylemlerin uygulanabilirliği ve projelerin elverişliliğine ilişkin değerlendirme, failin ve failin hasmının birbirlerine göre sahip oldukları gücün bir işlevidir; ve günümüz koşullarında asıl soru, en acilen sorulması gereken ama görünürde hiçbir net cevabı olmayan soru, "Yapılması gereken şey her neyse, onu yapabilecek kimse var mı?" sorusudur.

Şunu söyleyebiliriz: Geleneksel failler artık etkili eylemlerde bulunmaya muktedir değillerken, gerçekten güçlü ve becerikli olan failler ise kuytu köşelere kaçıp yerleşik bütün siyasi eylem araçlarının erişemeyeceği –hele *agora*'ya dayalı demokratik müzakere ve denetim sürecinin hiç erişemeyeceği– bir yerde hareket etmektedir. Bu yeni failler *agora*'dan bağımsız ve kopuk olmalarını kutluyorlar. *Agora*'da bulunmaktan kazanabilecekleri bir şey yok, ama orada bulunmamaktan kazanabilecekleri çok şey var. Normatif düzenlemeden elde edebilecekleri hiçbir kâr görmüyor, o yüzden de *agora*'ya ihtiyaç duymuyorlar; ama ellerinin bağlı olmamasının kârlı olabileceğini seziyor ve bu yüzden de *agora* ile aralarındaki mesafeyi korumak ve onu dolduran kalabalıkların görüş alanı dışında durmak için ellerinden geleni yapıyorlar.

Gerçek bir ağırlığı olan güçler, *agora* ile bağlarını koparttıkları için, filozoflara, eğitimcilere ya da vaizlere ihtiyaçları yok. Kendi istiridyeleri olan dünyayı değiştirmeye kalkmaları gerekmiyor; bir kontrol masası olmayan, sorumlulukların yüzer gezer halde olduğu "ağ" haline getirilmiş, internetvari dünyada kendilerini rahat hissediyorlar; kitlelerin manevi düzeyinin yükseltilmesine, kültürel haçlı seferleri yapmaya ya da kitlelerin dönüştürülmesine yönelik hiçbir misyonları olmadığı için de "bütünlüğü" amaçlayan fiili ya da müstakbel tüm ko-

lektif eylem faillerinin tutarlı bir biçimde parçalara ayrılmasını tabii ki alkışlıyorlar.

Entelektüellerin, modernliğin *Sturm und Drang* döneminde, ulusların inşa edildiği, iktidarların meşruiyet aradıkları, normatif düzenleme yoluyla itaat etmenin sağlandığı Panoptikon döneminde biçimlenmiş olan statüsü üzerinde bütün bunların ancak yıkıcı bir etkisi olabilirdi, öyle de oldu.

Claus Offe entelektüel seçkinlerin günümüzdeki deneyimini şöyle özetliyor:

> Bir yandan, toplumsal, ekonomik ve siyasi hayatın neredeyse bütün faktörleri olumsal, seçmeye dayalı ve değişime açık bir haldeyken, öte yandan bu olumsallığın üzerine oturduğu kurumsal ve yapısal öncüller de aynı anda siyasi, hatta entelektüel seçim ufkundan çıkarılıyor.

Bunlar "seçim ufkundan" basit bir nedenle çıkarılıyor: Günümüz koşullarında (bizim terimlerimizle: *ecclesia*'nın bir parçası *agora*'dan kesin bir biçimde yalıtılmış, geri kalan parçası da güçsüz durumdayken), "süreçlerin eşgüdümlenmesinin doğası üzerinde normatif bir biçimde düşünme ya da bu doğayı yenileme çabasının kendisi", "pratik faydasızlığı ve dolayısıyla özsel yetersizliği yüzünden neredeyse imkânsızlaşmıştır." Bunun sonucu olarak, (her biri kendi başlarına ne kadar esnek olursa olsun) çeşitli altsistemlerin "birbirleriyle ilişki kurma ve birbirlerini etkileme tarzları, olağanüstü katı, önüne geçilmez ve her türlü seçme özgürlüğünden uzak bir şey olarak görülmelidir."[26]

Başka bir deyişle, "küresel düzen"in bütünleştirilmesi ve yeniden üretimi bir kez daha kendiliğinden ve kendi kendine ivme veren bir süreç kılığına girmiştir. Modernliğin büyük yeniliği "düzen"in yaratılması, korunması ve sürekliliğinin sağlanmasını bir "görev" – hedefin bilincinde, hep birlikte ve kararlı bir biçimde hareket eden insan eylemi olmaksızın gerçekleştirilemeyecek bir amaç– olarak sunmasıydı. Ama düzen kurmak artık bir görev olarak görülmüyor; aksine, halihazırda varolandan farklı bir düzen getirmeye yönelik her türlü amaçlı eylem, "görünmez el"in (burada vurgu "görünmez"in üzerinde) becerilerine ve hikmetine gereksiz yere müdahale eden bir gayretkeşlik olarak; bir şeyleri onarabileceği ya da iyileştirebileceği gibi, daha fazlasını bozmaya veya çığrından çıkarmaya mahkûm, risk yara-

26. Bkz. Claus Offe, "The utopia of the zero option", çev. John Torpey, *Praxis International*, 7/1987. Buradaki alıntı *Modernity and the State*, s.12, 22'den.

tıcı bir girişim olarak görülüp şüpheyle karşılanıyor. Bütünlüğün varlığının sürdürülmesi artık bir görev olmaktan çıkmışsa, görev tasarımcılarına da ihtiyaç yok demektir; her zaman mebzul miktarda ortaya çıkabilen tasarımcı bozuntularından, kerametleri kendinden menkul küresel değişim peygamberlerinden uzak durulmalıdır. Bilgi sahibi sınıfların entelektüellerin –insanlara kendi başlarına öğrenemeyecekleri şeyler öğreterek, öncelikle de bu tür şeyleri öğrenmenin verilen çabaya değer olduğunu öğreterek, onları şimdiki hallerinden farklı bir hale getirmeyi amaçlayan manevi kılavuzların– oynadığı rolü üstlenmesi gerekmez. Büyük görevler yoktur, demek ki büyük fikirlere de gerek yoktur.

Paideia* Anıları

Toplumumuzda yavaş yavaş ama geri döndürülemez bir biçimde Sinoptikon'un asli "örüntü koruma" ve "gerilim yönetimi" ya da daha basit bir ifadeyle, düzen koruma aracı olarak modernliğin ilk dönemlerine özgü Panoptikon'un yerini aldığını ve manevi liderlerin kahramanlık zamanlarından "kişisel örnekler" zamanına geçmekte olduğumuzu ya da çoktan geçtiğimizi söylemiştik.

Umberto Eco çağdaş Sinoptikon'daki en popüler "seyretme nesneleri"nden biri olan Süpermen çizgi romanını açımlamıştır: Süpermen, kendini kabul ettirmenin özel bir işkolu olduğunu ve tüm işkolları gibi özel kaynaklarla yürütülmesi gerektiğini ilan eden bir dünyada kendini kabul ettirmenin süper örneği, nihai örneğidir.[27] Eco, Süpermen'in olağanüstü ve gizemli gücünü, şeylerin olağan düzenini hiç değiştirmeksizin korumak için kullandığını belirtir.

> Süpermen park etmenin yasak olduğu bir yere asla arabasını park etmeyecek, asla devrimci olmayacaktır... Bu ultra kahraman olağanüstü yeteneklerini modası geçmiş bir pasiflik idealini gerçekleştirmek için kullanıp önceden sağduyuya uygun olduğuna dair bir onay damgası vurulmamış her projeyi geri çevirir ve böylece siyasi kaygıların dokunmadığı yüksek ahlaki standartların numunesi haline gelir.

Süpermen'le onun kitlesel olarak üretilen birçok benzeri ya da taklidinin her başarılı macerasından sızan BAY mesajı, yasaya bağlı ka-

* *Paideia*: (Yun.) Eğitim, çocuk eğitimi. (ç.n.)

27. Umberto Eco, "Apocalyptic and integrated intellectuals", çev. Jenny Condie, *Apocalypse Postponed* içinde, yay. haz. Robert Lumley (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 18 vd.

lıp düzeni kollamak ve ara sıra da bunlara uyulmasını sağlayan üniformalı ya da normal elbiseli insanlara yardım etmek dışında dünya hakkında hiçbir şey yapmak gerekmemesi, izleyicilerin çoğu üzerinde teskin edici ve rahatlatıcı bir etki yaratabilir; ama nostaljik ya da başka nedenlerle bir zamanlar entelektüel olmakla ilişkilendirilen rollere ve sorumluluklara özenen insanların kulağına bir kıyamet mesajı ve kehaneti gibi gelecektir.

Eco çağdaş kültür teorisyenlerini ve uygulayıcılarını, verdikleri tepkilere göre "kıyametçi" ve "bütünleşmiş" olarak ikiye ayırır. Bunların aralarındaki temel fark şudur: "Kıyametçiler dekadans teorileri paketleyerek hayatta kalırken, bütünleşmiş entelektüeller nadiren teorileştirme yaparlar. Onlar daha çok her gün, her alanda kendi mesajlarını üretip iletmekle meşgul olurlar." Kıyametçiler tabii ki kötümserdir; oysa bütünleşmişler ne kötümser ne de iyimserdirler (gerçi özel hayatlarında ikisi de olabilirler), ancak her şeyden önce *muhalif* değildirler. Kıyametçilerin hayıflandıkları şey bütünleşmiş entelektüeller için kendi doğal unsurlarıdır.

Kıyametçiler kültürel dekadans olarak gördükleri şeyden neden hayıflanırlar? Bir kere, günümüzde kültürün durumunu neden dekadans olarak görürler? Eco'nun söylediklerinden anlaşıldığı kadarıyla, bunun nedenleri öncelikle teoriktir (daha doğrusu, bütünleşmişler nadiren teorileştirme yaptıklarına göre, aradaki farkı yaratan şey kıyametçilerin teori yapma ustalıklarıdır). Kıyametçiler ve bütünleşmişler, Eco'nun dediğine bakılırsa, kültürün ne ve neyle ilgili olduğu konusunda farklı fikirler beslerler. Eğer bugünlerde kültürü "aristokratik bir olgu" olarak, "kalabalıkların kabalığını yumuşatan ve ona karşı çıkan bir iç hayatın yılmadan, tek başına ve kıskançlıkla işlenmesi" olarak görüyorsanız, muhtemelen kıyametçi olacaksınız demektir. Eğer buna inanıyorsanız, o zaman ayrımsız herkese ulaşmayı amaçlayan ve herkesin beğenisine ve anlama kapasitesine göre budanmış "kitle kültürü" kültür falan değildir; daha çok kültürün yıkılmasıdır, bir "anti-kültür"dür (bilimkurgunun "anti-madde"sini andırır biraz). Ama aristokratik ya da başka herhangi bir türlü soylu ve yüce, betimleyiciden ziyade koyutlanmış bir kültür anlayışını en baştan kabul etmemişseniz, o zaman "televizyonun, gazetelerin, radyonun, sinemanın, çizgi romanların, popüler romanların ve *Reader's Digest*'in güçbirliğinin, kültürü artık herkesin ulaşabileceği bir yere getirdiği"ni fazla sıkıntıya ve öfkeye kapılmadan kabul edebilirsiniz: O zaman orta ya da düşük düzeyde ama çoksatar bir "kültürel ürün"le karşılaşıldığında kaş-

lar havaya kalkmaz ve kültürle uğraşanlar da bir başka kıyamet kehaneti yazmaktansa, kendilerinin ve diğer herkesin durduğu yerden yola çıkarlar. Kaldı ki, kitle önerilerini ve kitle tüketimini pompalamanın yeni araçlarını kullanmakla meşgul oldukları için, umutsuzluğa kapılmaya ve ahlanıp vahlanmaya pek vakitleri kalmaz.

Eco'ya göre kıyamet ile bütünleşme arasındaki fark, başka bir şekilde söylersek, bilişsel perspektifler arasındaki ya da önceden belirlenmiş ideallerin varlığı ile yokluğu arasındaki farktır: Belki de ütopya ile gerçekçilik arasındaki; gerçekliği bazı gerçekleştirilmemiş ideallerle (mesela "Aydınlanmanın tamamlanmamış projesi" gibi) ölçmek ile gerçekliği olduğu gibi kabul etmek arasındaki fark. Ancak Eco, niye birbirinden keskin bir biçimde farklı iki optik olması gerektiğini ve özellikle de bazı kültür anlayışlarının niye gözden düştüğünü, terk edildiğini, hafifleştirildiğini ya da unutulduğunu söylemez. Bu anlayışın yazgısının bize bir zamanlar onu savunanlar ile şu anda savunmayanlar hakkında neler anlatabileceğini de söylemez.

Eco, kıyametçilerin artık dehşet ve küçümsemeyle "kitle kültürü" adını verdikleri şeyin aslında bu kavramın kullanılmaya başlamasından birkaç yüzyıl önce ortaya çıkmış bir olgu olduğunu belirtir; kitle kültürünün kökleri en azından tahta bloklarla matbaacılığın icadına (yani Gutenberg'in çığır açıcı taşınır tipoyu icadından da önceye) kadar gider. Matbaaların kısıtlı olanaklarıyla sıradan insanlara ulaştırdıkları şövalye hikâyeleri ya da "gerçek hayat hikâyeleri", şimdilerde kültürel dekadansın belirtileri olarak görülen bütün işaretleri taşıyorlardı; bu hikâyeler kısa ömürlüydüler, sulugözlü denecek ölçüde duygusaldılar, bayağı tutkuları körüklüyorlardı, okurlarının bütün zararlı önyargılarına ve hırslarına dalkavukluk ediyorlardı; hatta geriye dönüp bakıldığında reklamcılık hilelerinin eşdeğeri denebilecek şeyler içeriyorlardı. Ama okumuş yazmışların bunlardan yakındığını gösteren hiçbir kayıt yok. Seçkinler arasında hiç kimse bunları umursamış gibi görünmüyor, tehlikeye karşı koyma ve uzaklaştırma yolunda hiçbir çağrı işitilmiyordu. Onlara sonradan verdiğimiz adla "entelektüeller"de pek rastlanmayan bu itidalin nedeni neydi? Ben, bu bulmacayı çözmeye çalışmanın, Eco'nun "kıyametçiler" ile "bütünleşmişler" arasındaki fark konusunda yaptığı açıklamanın sınırlarını ortaya çıkaracağını iddia ediyorum. Eco'nun analizindeki "eksik bağlantı"yı gözler önüne serecektir bu çaba: Yani, modern öncesi itidali geç-modern panikten ayıran modern serüveni.

Betimleyici olduğu iddia edilen kavramların çoğu prakso-morfik-

tir; bu kavramlar dünyanın kavramları –ve haritaları– yapanlara kendini ödünç veren çeşitli parçalarını kesip çıkarır, tefrik eder, birbirine bağlar ve haritaya geçirirler. Odun kesen, su çeken, fuarlarda gezgin satıcılardan aldıkları ucuz romanları okuyan "sıradan insanlar", okumuş yazmış sınıfların vesayeti altında değildi bir zamanlar; belki vahşiydiler, ama inceltilmeyi bekleyen vahşilerden değildiler; cahildiler, ama aydınlatılmayı bekleyen cahillerden değildiler; belki putlara tapıyorlardı, ama vahyin ışığının üzerlerine düşüp onlara dinlerini değiştirtmesini bekleyen dinsizler değildiler. Kısacası, okumuş yazmış sınıfların şu andaki ve gelecekteki eylemlerinin nesnesi değillerdi. Latince'nin kayadan sağlam duvarlarının arkasına rahatça yerleşmiş eğitimli seçkinlerin *Lebenswelt*'inin [yaşam alanlarının] dışında kalıyorlardı ve dışında kalmaya mahkûmdular. Okumuş seçkinler onların ne okuyup okumadıklarından hiçbir şekilde sorumlu değildi, tıpkı kendilerini onların ne ekip biçtiklerinden ve ineklerini nasıl sağdıklarından sorumlu hissetmedikleri gibi.

Ancak bir noktada, halkın inançları boşinanç haline, alışkanlıkları cehaletin ve kabalığın işaretleri haline, hayat tarzları da *kültürsüzlüğün* belirtileri haline geldi. Bu nokta tarihsel süreklilik üzerinde gayet iyi tanımlanmıştır. *Hoi polloi*'nin [ayak takımı] davranış tarzlarından çok bilginin ve bilgi taşıyıcılarının toplumsal yerindeki çığır açıcı bir kopuşu işaret eder. Tarihsel süreklilik üzerinde bu noktayı, modern ulus inşasının başlangıcına ve modern iktidar türünün –"diğer iktidarların ulaşamayacağı bölümlere ulaşmaya" çalışan iktidar türünün– doğuşuna yerleştirebiliriz.

Okumuş yazmış seçkinler, halkı kendi saflarına katma görevini üstlenmiş "manevi liderler" ya da misyonerler –*populus*'un denetleyicileri, sansürcüleri, öğretmenleri ve eğitimcileri– haline ancak bu yeni ve daha önce eşine rastlanmamış bağlamda (ikisi arasında sık sık sayısız analoji yapılmasına rağmen, modernlik durumunu antik Yunanistan'ın siyasi ortamından ayıran bir bağlamdır bu) gelmişlerdir. Başkalarının öğreneceği, benimseyeceği ve izleyeceği bir hayat tarzı tasarlamaya ancak o zaman kalkışmışlardır. Bu yeni konum ve rol, onmaz çatışkılardan kurtulmuş değildi; Eco "kalabalığın kabalığı"na karşı çıkma itkisinin kültür yapıcıların takındıkları tavrın ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu söylemekte haklıdır – bu motifin kalabalığı kabalığından kurtarmaya yönelik diğer itkiyi önlememesi, hatta bazen tamamen güçsüzleştirmemesi mümkün değildi; modern okumuş yazmış sınıfların haletiruhiyelerine bağlı olarak bazen "halk", bazen de

"güruh" dedikleri kalabalıklara karşı takındıkları tavır, sevgiyle nefretin, onlara yakınlaşma itkisiyle "kitlenin içinde erime" dehşetinin bir karışımıydı. Ancak okumuş sınıflar, bütün bunlarla birlikte, "eğitimsizler"in ve "tam anlamıyla kültürlü olmayanlar"ın muhafızları rolünü üstlendiler ve bu role bütün modern çağ boyunca yılmadan bağlı kaldılar. Bu rol hem haklara hem de sorumluluklara işaret ediyordu. Modern çağda okumuş yazmış seçkinleri tanımlayan şey, tek tek üyelerinin benzersiz özelliklerinin oluşturduğu küme değil, halkın geri kalan, aydınlatılması-ve-işlenmesi-gereken kesimi ile kurdukları kolektif ilişki ve bu ilişkide kolektif olarak oynadıkları, oynamak istedikleri, oynamanın hakları olduğunu düşündükleri roldü.

Böyle bir görevi üstlenmeyi mümkün kılan şey, modern devletin düzen sağlama hırsıydı; zaten söz konusu görev bu türden bir düzen sağlama faaliyeti bağlamında yürütülüyordu. Bu hırslar ve ona uygun düşen pratikler sürdüğü sürece; *ecclesia*, *agora*'ya duyduğu şiddetli ilgiyi koruduğu ve ona günbegün müdahalede bulunmayı sürdürdüğü sürece, üstlenilen bu görev gerçekleştirilebilirliğini koruyor ve görece güvenli ve ihtilafa kapalı görünüyordu. Ancak, –modern ulus-devlette kurumsallaşmış biçimiyle– *ecclesia*'nın geri çekilmesi ya da güçsüzleşmesinin ardından bu görevin –geçmiş biçimiyle ve önemli bir kriz geçirmeksizin– ayakta kalması mümkün değildi. Bu gelişme de kültür muhafızı görevini yerine getirmek üzere yetiştirilmiş okumuş yazmış sınıflar tarafından, ancak, çok büyük bir felaket, hatta kıyametvari bir kâbus olarak algılanabilirdi. Okumuş yazmış sınıflar birdenbire, kendi statü ve işlevlerini gerçekçi kılan gerçeklikten yoksun kalıverdiler. Doğuştan gelen hakları olarak görmeye alıştıkları muhafız ayrıcalıklarından yoksun kaldıklarını gördüler; geçmiş sorumlulukları artık başka vasilere devredildiği için eskiden onların vesayeti altında olan insanlar o başka vasileri arıyor ya da daha yeni serbest kaldıklarından hayatlarını görünürde atanmış hiçbir muhafız olmaksızın yürütüyorlardı.

Kültür teorisyenleri ve pratisyenleri kültürel dekadanstan yakınırken, kendi modern misyonerlik görevlerinin çöküşünün yasını tutuyorlar. Görünüşe bakılırsa artık kimsenin misyonerlere ihtiyacı yok; haz verici ve eğlendirici duyumları yücelten yeni kültün rahipleri, kilise mütevellileri ve zangoçları yetiyor da artıyor bile. *Ecclesia* binalarında oturanlar ile *oikos* sakinleri bu konuda tam bir görüş birliği içinde görünüyorlar, geçmişin misyonerlerini hoş anıları ve taze hüsranları ile baş başa bırakıyorlar. Bu ihanetin kurbanları da kendi safla-

rının büyük ölçüde terk edilmiş ve hızla boşalmakta olduğunu görüyorlar. (Stuart Hall ortodoks entelektüel rolünün en sağlam ve en az tartışılan kurumsal kalesi olan üniversitelerin yazgısı hakkında şu iğneli sözleri söylüyor: "Devlet yüksek eğitimi girişimci bir sektöre dönüştürmek için gizli polis falan göndermedi. Biz bunu kendimiz yaptık..."[28]) Zaten kesinlikle kaybedilmiş görünen şeyi terk etmenin cazibesi çok fazla ve bir zamanlar başka şeyler duymaya alışmış olan kulaklara siren sesleri çok çekici geliyor artık.

Pierre Bourdieu geçenlerde şaka yollu, günümüzde bilgi sahibi olan erkek ve kadınların artık *ouevres*'lerinin [eserlerinin] ölümsüzlüğüne güvenemedikleri için, televizyon ekranlarına mümkün olduğu kadar çok çıkma peşinde olduklarını söylemişti; Berkeley'in ünlü sözünün güncelleştirilmiş şekliyle, "Var olmak televizyonda görülmektir". Televizyon, diyor Bourdieu, Narcissus'un aynasının entelektüalist eşdeğeri haline geldi. Bilgi sahibi insanların stratejisi içinde, sonsuzluk arayışının yerine televizyon şovlarına davet edilme arayışı geçti; günlük çalışmalar bu davetleri daha muhtemel hale getirecek şekilde biçimlendiriliyor. Ama televizyon şovlarının pragmatiği ile entelektüel çalışmanınki arasında keskin bir fark vardır. Televizyon pragmatiğine reytingler ve hız hükmeder; oysa bir izleyici kitlesi ve yüksek hız düşüncenin düşmanlarıdır. Televizyonda izleyici kitlesiyle kurulan "iletişim" anlıktır; ama, Bourdieu'nün işaret ettiği gibi, "anlıktır çünkü yoktur. Bir hayaletten başka bir şey değildir. Karşılıklı beylik laf sarfiyatı, iletişim olgusunun kendisinden başka hiçbir içeriği olmayan bir iletişim türüdür". Bu sözde-iletişim de "fast düşünürler", entelektüel "fast food" üreticileri yaratır...[29]

Entelektüellerin tarihsel yazgısı hakkında söz alan yazarlarda görülen yaygın, hatta belki de baskın bir görüş, şu sıralarda olup bitenlere karşı koyulamayacağı; entelektüellerin insanların yaşamalarını sağlayan değerlerin sorumluluğunu üstlenme maceralarının en baştan beri ciddi bir hata ya da büyüklük yanılsaması olmasa bile, miyadının artık kesinlikle dolduğudur. Teselli olsun diye de (tabii eğer teselliye ihtiyaç varsa), "görünmez el"in bir varyantı sürgünden geri çağrılıyor. Tanım gereği becerikli ve iyicil olan bu elden bir kez daha,

28. "Travelling 'The Hard Road to Renewal', a continuing conversation with Stuart Hall", *Arena Journal*, 8/1997, s. 47.

29. Bkz. Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* (Paris: Raison d'Agir, 1996), s. 11, 31; Türkçesi: *Televizyon Üzerine*, çev. T. Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi, 1998).

mal-ve-finans piyasası işlemcilerinin dizginlerini çekmesi bekleniyor, ama gerçekler bu beklentiyi biraz fazla uçuk kıldığı için de söz konusu el demokrasi denen fikirler ve çıkarlar piyasasına aktarılıyor. İyi iş görmesi için görünmez kalması gereken bu el sayesinde, özel bir ilgi gösterilmeyen ve (kiralık danışmanlar dışında) kendi haline bırakılan *agora*, bütün gerçek sorunlara bütün doğru çözümleri (ve bu çözümleri biçimlendiren değer ve ilkeleri) bulacaktır, deniyor.

Sonuçta meslek üstü sorumluluklardan, modern entelektüellerin alameti farikası olan o "görev çağrısının ötesine gitme" itkisinden vazgeçilmesi demek olan bu görüş, şüphesiz, yeni uzak durma ve ilgilenmeme tavrının mükemmel bir savunusudur. Entelektüeller artık sona ermiş, ortadan kalkmış *ecclesia*'nın (insanın "*ecclesia disparue*" ya da "*ecclesia abscondita*" diyesi geliyor) öksüzleri olarak tanımlandıkları ya da kendilerini böyle tanımladıkları sürece; ya da entelektüellerin *agora*'da oynadıkları rol tam yetkili elçilerin, *ecclesia* failleri ya da partnerlerinin oynadıkları rolle özdeşleştirildiği ve başka da hiçbir rol üzerinde düşünülmediği sürece, bu görüş entelektüellerin duygularını çok iyi özetlemektedir. Bu görüş, bilgi ile *ecclesia* arasındaki evliliğin gökten zembille inen bir şey değil tarihsel bir olay olması olasılığına ve entelektüellerin misyonunun boşanmadan sonra da sürebileceği olasılığına açık kapı bırakmaz.

Ancak tıpkı "piyasanın görünmez eli"nin herkes için müreffeh bir hayat üretmeyi başaramaması gibi, "demokrasinin görünmez eli"nin de adil bir toplum içinde güvenli bireyler yaratamayacak olması hiç de yabana atılacak bir olasılık değildir. Castoriadis, Aristoteles'i anarak, sadece demokratik usullerin izlenmesinin tek başına "Kanun Devleti"nin de "Hukuk Devleti"nin de garantisi olamayacağına dikkat çeker:

> Çoğunluk yönetimi ancak, olumsallık ve ihtimal alanında özgür bireylerin amentülerine eşit değer veriliyorsa haklı çıkartılabilir. Ama görüşler arasındaki bu değer eşitliğinin "olgu karşıtı bir ilke" olarak, sözde aşkın bir tür araç olarak kalmaması için, toplumun kuruluşu sırasında bireyleri, hepsinin görüşlerinin siyasi alanda aynı ağırlığa sahip olduğunu varsaymanın makul olacağı bir hale getirmek için sürekli çaba gösterilmelidir. *Paideia* sorunu bir kez daha bir kenara atılamayacak bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır...
>
> Bu tür bireyler ancak demokratik bir *paideia* içinde ve onun sayesinde oluşturulabilir; *paideia* da bir bitki gibi kendiliğinden gelişmez, toplumun siyasi kaygılarının ana hedeflerinden biri olması gerekir.[30]

30. Castoriadis, "Democracy as procedure", s. 11 vd.

Toplum bireylerini mutlu edemez; bunu yapmaya çalışan (ya da vaat eden) bütün tarihsel girişimler mutluluktan çok sefalet yaratmışlardır. Ama iyi toplum kendi üyelerini özgür kılabilir –kılmalıdır–; hem sadece *olumsuz* anlamda, yapmak istemedikleri bir şeyi yapmaya zorlanmamaları anlamında değil, *olumlu* anlamda, özgürlükleriyle bir şey yapabilme anlamında da... Bu da öncelikle, kendi hayatlarının koşullarını etkileyebilmek, "ortak iyi"nin anlamını formüle edebilmek ve toplumun kurumlarını o anlamla uyumlu hale getirebilmek demektir. "*Paideia* sorunu"nun bir kenara atılamayacak olmasının nedeni, özerk bireylerin özerk bir toplum oluşturmaları projesinin hâlâ gerçekleştirilmemiş olmasıdır.

Bireyler özgürlüklerini artıran ve kollayan bir toplum kurmakta özgür olmadıkça, hep birlikte bunu başaracak bir fail oluşturmadıkça özgür olamazlar. Demek ki gündemdeki görev, *ecclesia*'nın *agora* tarafından tekrar ele geçirilmesidir.

Bu görev, bilgi sahibi sınıflar için çok geniş bir eylem alanı açar. Ama böyle bir eyleme girişilebilmesi için yeniden yönlendirme gereklidir: *Ecclesia*'dan *agora*'ya, yani kamusalla özelin buluştuğu, sunulan seçenekler arasından bir seçim yapmakla kalınmayıp seçeneklerin kapsamının da incelendiği, sorgulandığı ve yeniden müzakere edildiği o siyasi alana doğru giden bir yeniden yönlendirme olacaktır bu. Bu yeniden yönlendirme gerçekleştirildikten sonra atılması gereken ilk adım *agora*'yı bu göreve uygun hale getirecek şekilde yeniden inşa etmektir. Özel/kamusal alanın, yani "kamusal"ın geri çekilip siyasi olarak ulaşılamayan yerlere sığınmaya çalıştığı ve "özel"in kendi suretinde yeniden çizmeye çalıştığı alanın halihazırda içinde bulunduğu müşkül durum göz önünde bulundurulursa, bunun kolay bir iş olmayacağı anlaşılır. *Agora*'yı özerk bireyler ve özerk topluma uygun hale getirmek için, onun özelleştirilmesini ve depolitize edilmesini, aynı anda durdurmak gerekir. Özelin kamusala tercümesini yeniden tesis etmek gerekir. Bireysel özerkliği hem gerçekleştirilebilir hem de uğruna mücadele etmeye değer kılan ortak iyi'nin kesintiye uğramış söylemini (sadece felsefe derslerinde değil, *agora*'da) yeniden başlatmak gerekir.

Offe'nin belirttiği şu paradoks dikkate alındığında, tekrar söylüyorum, hiç de kolay bir iş değil bu: "Yeni toplumsal hareketler tam da eski hareketlerin taleplerini karşılayabilecek siyasi yönetim, maddi üretim ve bilimsel-teknolojik yenilikle ilgili kurumsal düzenlemeleri eleştirilerinin hedefi haline getirdiler..." Bunun sonucunda, boşaltıl-

mış özel/kamusal alanı doldurmayı isteyen hareketler kendilerini, mevcut sıkıntının "köklerine" inme ve kamusal alanda herhangi bir değişiklik yapabilecek bir fail oluşturma şansından yoksun bıraktılar. "Ekolojik, pasifist, bölgeci ve semtlerdeki özerklik hareketleri, daha önceki sosyopolitik hareketlerde görülen tutarlılık ve kapsamlılık derecesinde bir toplumsal dönüşüm programının daha anahatlarını bile geliştirmekten çok uzaklar."[31]

Ulrich Beck, haklı olarak, hem en tepeden BAY stratejisinin getirdiği iç yükle hem de en alttan özelleştirilmiş yaşam politikasının yol açtığı tehlikelerle başa çıkmaya çalışırken ümitsizce bir yol arayan insanlara düşünürlerin verebileceği en değerli hediyenin şüphe olduğunu söylüyor.

Yaygın bir yanlışın hilafına, şüphecilik her şeyi yeniden mümkün kılar: Etiği, ahlakı, bilgiyi, inancı, toplumu ve eleştiriyi mümkün kılar; ama bunu farklı bir yoldan, birkaç beden küçük, daha deneme kabilinden, gözden geçirilmeye daha açık, öğrenmeye daha yetenekli ve bu yüzden de daha meraklı, beklenmedik ve kıyaslanmaz şeylere daha açık bir yoldan yapar, bütün bunlara yanılmanın nihai kesinliğine dayanan bir hoşgörü getirir. Marx, Engels ve Lenin'den sonra, Horkheimer ve Adorno'dan sonra, belki de Montaigne'i yeni düşünümsel modernliğin toplumsal teorisinin kurucusu olarak yeniden keşfetmek gerekiyor.[32]

31. Offe, "The utopia of the zero option", s. 20.

32. Ulrich Beck, "The renaissance of politics in reflexive modernity: politicians must make a Response", çev. Mark Ritter, *Democracy without Enemies* içinde (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 113-4.

1. ÇIKMA:

POSTMODERN DÜNYADA İDEOLOJİ

"SÖZLERİN DE kendi yazgıları vardır", bazı sözcüklerin yazgısı diğerlerinden daha tuhaf olsa da. Ancak "ideoloji" sözcüğü kırılması zor bir rekora sahip. Terimin birbirinden keskin bir biçimde farklı tarihsel kullanımlarının bir ortak paydasını ya da birbiri ardına gelen halefleri ni üreten dönüştürücü mantığı bulmanın çok zor olduğu herkesin malumu. Ama terimin semantik yükü ve kullanımları hakkında bir uzlaşmaya varmanın dışında bir güçlük daha var. "İdeoloji" farklı zamanlarda, farklı insanlar tarafından farklı amaçlarla kullanılmış söylemsel bir kavramdır, ama ideoloji kavramı aynı zamanda modern insanların içinde yaşadığı dünyanın bazı değişen yönlerini kavramaya da çalışmaktadır ve bu yönün kendisi sürekli bir çekişme ve muhalefetin görüldüğü, sürekli bir yeniden değerlendirmenin yapıldığı bir odaktır. Terimin geçirdiği tarihsel değişimler ile insan gerçekliğinin o yönünün tarihsel yazgısı arasındaki bağlantı dolaysızca görünmez; aynı terimle anılan iki olguyu birbirinden ayırmak ve aralarındaki ayrımları belirtmek de kolay değildir.

Esas İtibariyle Tartışmaya Açık Bir Kavram

Etimolojik olarak, "ideoloji" sözcüğü "fikirler bilimi" anlamına gelir; sözcük, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Fransız Institut Nationale'inin kurucusu ve önde gelen üyelerinden biri olan Destutt de Tracy tarafından önerildiği zaman gerçekten de bu anlamı taşıması isteniyor ve Enstitü'nün çalışmalarını adadığı projede asli bir yer işgal ediyordu. Enstitü'nün işi, Aydınlanma'nın ihtirasını gerçekleştirmek, yeni, rasyonel bir toplum düzeninde yasama görevini yürütecek yöneticilere öğütler vermekti. Bunu başarmak için önerilen yöntem de sadece doğru türden fikirlerin, aklın onayladığı fikirlerin oluşturulması-

nı sağlamak amacıyla, insan zihninde fikirlerin oluşma biçimine dair kesin, bilimsel bilgileri kullanmaktı.

"Fikirler bilimi"nin, rasyonel davranan varlıkların oluşturduğu ve akıl tarafından yönetilen insani bir dünyanın inşa edilmesinde oynadığı anahtar rol başka bir sav öne sürmeyi gerektirmeyecek kadar açıktı. Bu da basit varsayımlardan oluşan bir zincir sayesinde oluyordu: İnsan davranışına insanların savunduğu fikirler yön verir; fikirler insan duyumlarının işlemden geçirilmesiyle oluşturulur; bu işlem de, doğadaki diğer her şey gibi, katı yasalara tabidir; bu yasalar sistematik gözlem ve deney yoluyla keşfedilebilir; keşfedildikten sonra da – bilinen diğer doğa yasaları gibi– gerçekliği ıslah etmek için (yanlış duyumların işlemden geçmediğinden ve gerçek duyumların işlem sırasında çarpıtılmadığından emin olmak için) kullanılabilirler; böylece sadece doğru fikirler, akıl sınavını geçmiş fikirler oluşturulmuş ve benimsenmiş olur. Enstitü'nün önde gelen aydınlık kafalarından Mercier'nin sözleriyle, "ortada sadece fikirler vardır"; de Tracy'ye göre ise, "Yalnızca duyumlarımız ve fikirlerimiz yoluyla varoluruz. Her şey ancak onlar hakkında sahip olduğumuz fikirler sayesinde var olur".

Kendisi de katı ve kesin bir bilim olan ideoloji, bilim dünyasında bekçi köpekliği yerini işgal etmeye çağrılıyordu. Davası, insan bilgisinin diğer bütün dallarını gözlemek, denetlemek ve düzeltmekti – insanın bütün bilişsel çabalarını araştırmak, düzenlemek ve gerekirse hizaya getirmekti. Fakat ideoloji fikrinin ima ettiği gizli bir gündem daha vardı. İdeolojilerin bilimler arasındaki merkezi yeri, pratikte, ideologların da aydınlanmış bir toplumun yapıcıları ve vekilharçları arasında merkezi yeri almaları demekti: İdeoloji uzmanları insani ortamı ve aynı zamanda uyarılması muhtemel duyumları idare ederek ve sonraki fikir oluşturma işlemlerine yön vererek, aklın bütün insan inançları ve davranışları alanı üzerinde hüküm sürmesini sağlama alacaklardı.

İdeoloji projesini savunurken başvurulan doğruluk teorisi aynı zamanda bir yanlışlık teorisiydi; yanlış inançların kabahati, kontrolsüz ya da yanlış düzenlenmiş bir ortamın yol açtığı yanlış duyumlara – yani son tahlilde, programlı bir eğitimin olmayışına ya da aklın gereklerine aykırı bir biçimde programlanıp icra edilmiş bir eğitime– yükleniyordu. Bu yüzden, ideoloji aynı anda iki cephede birden –hem cehalete karşı hem de yanlış türden eğitime (yani yanlış türden öğretmenlere) karşı– verilen savaşta kullanılacak mucizevi bir silahtı.

Karl Marx, arkadaşı Friedrich Engels'in yardımıyla *Alman İdeolo-*

jisi'ni yazarken, "ideoloji"nin anlamını çok önemli bir kaydırmaya uğratmıştı: Başlıktaki "ideoloji" kendi kendilerini "ideolog" ilan edenlerin yaptıkları, daha doğrusu yapıyormuş gibi yaptıkları, yaptıklarını zannettikleri şeye karşılık geliyordu: Yani, aktörlerin fikirlerini yönlendirerek uygun insan eylemlerinin önünü açma projesinin kendisine. Sorgulanan şey, "dünyayı akılla aynı hizaya getirmek" için önerdikleri stratejinin geçerliliğiydi. Aydınlanma ihtiraslarına bağlılık konusunda pek az kişinin eline su dökebileceği Marx'la Engels'in, *amaçları* konusunda de Tracy ve çalışma arkadaşlarıyla bir alıp veremedikleri yoktu: Dünyanın Aklın standartlarına uymadığı ve bu üzücü durumu değiştirmek için bir şeyler yapılması gerektiği su götürmezdi. Ama "ideologları" önerdikleri *aracın* vahim denecek ölçüde yetersiz ve boş olması yüzünden azarlıyor ve aşağılıyorlardı.

Alman İdeolojisi'nin mesajı şuydu: Evet, aklın gösterdiği kadarıyla insan davranışının, harcanmış olmasa da büyük ölçüde yetersiz kullanılmış olan gerçek insan potansiyeline daha uygun hale getirilmesi için fena halde değiştirilmesi gerekiyordu. Ama hayır, insan davranışı insanların savundukları fikirleri düzelterek değiştirilemezdi, çünkü bu tür fikirleri bizzat üreten dünya yanlış inşa edildiği sürece yanlış fikirler öylece kalacaktı. Bu dünyanın çok büyük bir ölçekte ürettiği birçok yanılsamadan biri de fikirlerin gücünün her şeye yettiğiydi. Yalnızca hüküm süren yanlış fikirler değil, yanlışın panzehiri olduğu iddia edilen "ideoloji" kavramının kendisi de, Marx ve Engels'e göre, yanlış inşa edilmiş bir dünyanın zehirli meyvesiydi. Yani "ideologlar" ve onların ümitlerini paylaşanlar, kılıçlarını yanlış yere sallamakla, daha doğrusu rasyonel olarak düzenlenmiş bir topluma giden yolculuklarını yanlış uçtan başlatmakla suçlanıyorlardı. Dünyayı yanlış fikirlerle savaşarak değiştirmeyi düşüneceklerine, en başa maddi dünyayı değiştirmeyi yerleştirmeliydiler, çünkü yanlış fikirler doğurmuş ve doğurmakta olan şey, yanlış inşa edilmiş insan gerçekliğiydi, hâlâ da öyledir. Önce dünyanın yanlışları düzeltilmedikçe doğru düşüncelerin pek şansı yoktur.

Başka bir deyişle, Marx ve Engels "ideoloji" projesini, tarihsel idealizmin yeni bir çeşitlemesi olduğu, idealist felsefenin boşluğunu paylaştığı ve bu idealizmin diğer örnekleri gibi, kendisi de baş aşağı çevrilmiş gerçekliğin bir yansıması olduğundan "dünyayı baş aşağı oturttuğu" gerekçesiyle reddederler... Yapılması gereken şey hem dünyayı hem de onun felsefi yansımasını tekrar ayakları üzerine oturtmaktır; bunu yapmaya başlamak için de "ideologlar"ın safdilliği-

ni teşhir etmek ve "ideoloji" projesinin önerdiği stratejilerin faydasızlığını gözler önüne sermek gerekir.

Geriye dönüp bakıldığında, bütün bunlar Aydınlanma kampı içindeki bir aile kavgası gibi görünmektedir – *amaçlar* konusunda, yani insan toplumunun Aklın kılavuzluğuyla baştan aşağı yeniden inşa edilmesinin acil bir ihtiyaç olduğu konusunda uzlaşmış olan düşünürlerin buna ulaşmanın *en iyi aracının* ne olduğu hakkında yaptıkları bir tartışma. Bu felsefi ayrımın her iki tarafında yer alan düşünürler de, her şeyden önce, bu çetin görevi gerçekleştirmekte kendilerinin oynayacağı rol konusunda uzlaşmışlardı: Aklın sözcüleri, rasyonel insanların eğiticileri ve kendilerine toplumun yeni rasyonel düzeninin yasalarını koyma görevi verilmiş olanların ya da mevcut yasa koyucuların (bu görevi yapmaya güçlerinin yetmediği veya yapmak istemedikleri düşünüldüğü takdirde) yerine geçecek olan herkesin aydınlatıcıları rolünü oynayacaklardı.

İdeoloji kavramı, felsefi tartışmalarda uzunca bir süre, neredeyse bir yüzyıl boyunca hiç boy göstermediği halde, 1920'lerin sonlarında yeniden su yüzüne çıkıp siyasi söylemin ve sosyal bilimlerin en önemli kavramlarından biri haline geldiğinde, anlamı biraz farklı ve ilk, etimolojik anlamına aykırıydı: O sıralarda büyük ölçüde unutulmuş olan (unutmayalım ki *Alman İdeolojisi* basılmamış ve okunmamış bir elyazmasından ibaretti hâlâ) on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki öncellerinin taşıdığı anlamla bu yeni anlam arasında hem kısmi bir süreklilik hem de kısmi bir süreksizlik bulunuyordu. Marx ve Engels'in "ideoloji"yi özünde yanlış bir düşünme biçiminin adı olarak kullanmasıyla arasında bir süreklilik vardı, ama Marx ve Engels'in bu hükmü gerekçelendirmek için başvurdukları savlardan haberi yoktu. Özellikle, "ideoloji" kavramı, Marx ve Engels'de olduğu gibi, "tarihsel idealizm" felsefesine karşılık gelmiyordu artık; Institut National'i kuranlar için olduğu gibi, "fikirler bilimi"ne de karşılık gelmiyordu. "İdeoloji", ilginç bir tersine dönmeyle, esas itibariyle felsefi-olmayan ya da felsefe-öncesi bir düşünce anlamına gelmeye başlamıştı; felsefi akıl yürütmenin ve doğru düşünmenin temel sınavlarından geçemeyecek türden bir düşünce; felsefenin ancak eleştiri faaliyeti içinde karşılaşabileceği bir şey, felsefenin savaşmaya ve en sonunda da ele geçirmeye çağrıldığı yaygın ve aşağı bir bilgi türü idi artık ideoloji.

Yeni ideoloji kavramı, Destutt de Tracy ve Marx'la Engels'deki önceli gibi, "yanlışlığa karşı doğruluk", "cehalete/önyargıya/boşinanca karşı bilim" seçeneklerini öne çıkartan Aydınlanma sonrası, mo-

dern felsefe söylemi bağlamında ortaya çıktı; ondan doğru ve yanlış bilgi arasındaki sınırı çizmesi ve koruması isteniyordu. Önceli gibi o da bilgi adamlarının söz konusu sınırın mutemetliğini ve hakemliği yapma davetini ifade ediyordu. Ama öncelinin tersine, "ideoloji" fikrinin yirminci yüzyılda vücut bulan haline, sınır bekçilerinin, haklı ya da haksız biçimde, geçmişteki ve gelecekteki sınır ihlalcileriyle savaşmak için kullanmayı amaçladıkları bir silah olarak bakılmıyordu artık. Tam tersine, barikatın öbür yanma geçmiş, ilk anlamıyla "ideoloji"nin, yani fikirler biliminin, doğru ya da yanlış bir biçimde yenilgiye uğratacağı, yıkacağı ve sonsuza dek ortadan kaldıracağı varsayılan önyargı ve boşinançla yer değiştirmişti.

"İdeoloji" terimi böylece "bilgi" hükümranlığından, daha aşağı bir alana, "inançlar" alanına taşınmış oluyordu. Artık bilgiyle sınanmaya küstahça direnen henüz-kökü-kazınamamış, henüz-alt-edilememiş yanlış, yanıltıcı ve zararlı inançlara karşılık geliyordu; bilimin maskesini indirmeye, güçsüzleştirmeye ve sonuçta aklın kesintisiz egemenliğine giden insan bilincinden silmeye yemin ettiği inançlardı bunlar. Tarihinin bu ikinci aşamasında "ideoloji" teorisi, modern çağın şafağında Francis Bacon'ın kabile, tiyatro ve pazar yeri "putları"na karşı sık sık dile getirdiği acımasız eleştirilerde rasyonel bilginin önündeki en önemli engeller diye gösterdiği türden olgularla sistematik olarak uğraşmayı amaçlıyordu.

Bu yeni haliyle "ideoloji" kavramı, Büyük Savaş'ın harabiyetinden yeni yeni kurtulmaya başlayan bir Avrupa'da ortaya çıktığında, yeni, derin ve kapanmaz gibi görünen siyasi ayrılıklar, kalınlaşan hoşgörüsüzlük bulutu ve siyasi kaynaklı şiddet, bilgi seçkinlerinin özgüvenini aşındırmaktaydı. İlerlemenin kesinliği ve –tanım gereği sekter olmayan, bölünmez ve evrensel bir özellik gösteren– bilimsel aklın nihai zaferi üzerine şüphe düşmüştü.

Yeni yeni ortaya çıkan despotların Aydınlanmayı istemeleri ya da buna ayartılmaları ve dolayısıyla da ellerindeki iktidarın dünyaya akıl nizamını getirmek için kullanılabilmesi makul bir şey olmaktan gittikçe çıkıyordu. Aydınlanma umutlarının en coşkulu zamanlarında kutsanmış olan, bilgi ile dünyevi iktidarlar arasındaki evlilik çatırdamaya başladı. Doğruluk arayıcıları ve bekçileri, *les philosophes*'un ayırt edici özelliği ve ayrıcalığı olan (şimdi ise naif bulunan) o özgüvenle yöneticilerden destek görmeyi bekleyemiyorlardı. İdeoloji kavramı, dünyaya bu ikinci gelişinde, karamsar ve savunmacı bir haletiruhiyeden çıkmıştı ve bir daha kendinden emin bir biçimde hareket

edemeyecek kadar acıyan dağlanmış parmaklar tarafından idare ediliyordu.

Yirminci yüzyıl filozofları, Aydınlanma senaryosu içinde çizilen güzergâhı izlemeyi istemediği gayet bariz olan bir dünyayla karşı karşıya kalınca, kendi kendilerine iki görev verdiler: Doğru, bilimsel yetkisi olan bilgiyi diğer bütün görüşlerden ayıracak ölçütleri telaffuz etme görevi ve halkın, özellikle de halkın yöneticilerinin, bilimin hükümlerini kabul etme, benimseme ve uygulamaya geçirme konusunda gösterdiği isteksizlik ya da yeteneksizliğin nedenlerini saptama görevi. Örneğin *Wienerkreis*'a, yani mantıksal pozitivizm okuluna bağlı filozoflar yanlış inançların dayanıklılığını doğal dillerin yapıları itibariyle bozulabilir olmasına bağlıyorlar ve kurtuluşu, gündelik hayatla irtibatını kesmiş ve bu sayede de günlük hayatın ve partizan siyasetin karmakarışık dilinde mebzul miktarda rastlanan anlamsız, sınanması mümkün olmayan inançlardan arınmış kesin ve açık bir bilim diliyle doğruluğun sağlamlaştırılmasında görüyorlardı. Fenomenolojik felsefenin kurucusu olan Edmund Husserl daha da ileri gitmişti: Kökleri, gündelik hayatta olduğu kadar, doğru bilgi kılığına girmiş çürük ve kararsız kanıların yetiştiği zemin olan "doğal tavır"da da bulunduğu için, bilimin de bu görevi yerine getirebileceğinden şüphe duyuyordu. Husserl, filozofun tarihdışı, kültür üstü "aşkın öznellik" alanını, ancak herkülvari bir "fenomenolojik indirgeme" çabasıyla –yani, bilgiyi, doğal tavrın sınırlarını oluşturan dargörüşlü zamansal ve mekânsal koşulların çökelttiği hata katmanlarından arındırarak– kavrayabileceğini ileri sürüyordu; bu "aşkın öznellik" alanında bütün asli anlamlar yönelimsel olarak kuruluyor ve değişen kamu çıkarları ve kültür modaları tarafından kirletilmemiş saf bir form içinde barınıyorlardı. "Doğal tavra" gömülmüş sıradan insanların günlük uğraşları içinde onları fenomenolojik bir yolculuğa çıkmaya itecek hiçbir şey olmadığını söylemeye bile gerek yoktu. Doğruluk arayışı akıl sahibi her kişide rastlanabilecek Kantçı, evrensel bir potansiyelmiş gibi görünmüyordu artık, özel bir insan türünün –filozofların, sadece filozofların– işiydi; onların farklılıklarının nişanı, yalnızlıklarının işaretiydi.

Eski dönemin yasa koyucu ihtirasları, tıpkı dünyayı yeniden yapma ve iktidarın icrasına doğrudan katılma itkisi gibi, yavaş yavaş, isteyerek olmasa da ihmal yüzünden terk edildi. Yirminci yüzyıl ilerledikçe, Platon'un tavrını canı gönülden tekrarlayıp modern Siraküza tiranlarından filozoflarının sözlerini siyasi olarak ete kemiğe büründürmelerini isteyecek önemli filozofların sayısı gittikçe azalmıştır. Tam

da bunu yapan az sayıda filozofsa, tiranların onları kullanabileceği tek işin saray mensubu –kralın ulağı, saray şairi, bazen saray dalkavuğu, ama en çok da saray soytarısı– olmak olduğunu dehşetle fark etmişlerdir.

Böylece *bağların koparılması* zamanımızın gittikçe daha belirginlik kazanan bir eğilimi haline geldi. Ancak bu eğilimin değişip değişemeyeceği, amacı ve sürekliliği tartışmaya açıktı. Tüm diğer tavırların aralarına yerleştirildiği kutupsal konumların en ufuk açıcı haritası Strauss ile Kojève arasındaki ünlü yazışmada çizilmiştir. Her ikisi de gündelik hayata özgü hayhuy ve kargaşa arasında doğruluğun peşine düşülemeyeceği ve sıradan günlük deneyimden felsefe araştırmalarıyla ulaşılabilen doğruluğa giden bir yol olmadığı konusunda görüş birliği içindeydiler. Ancak Strauss, bunun tam da olması gereken durum olduğunda ve sonsuza kadar böyle kalması gerektiğinde ısrar eder ve doğruluğun bütünlüğü adına felsefi doğruluk ile yaşayan dünya arasındaki bağın hiçbir koşulda onarılamayacağını ya da yeni baştan kurulamayacağını iddia ederken, Kojève'e göre filozofun geri çekilişi, geçici bir önlem, birlikleri yeniden bir araya toplamak, levazımı düzmek ve sonra da kendinden daha emin ve zafer kazanma şansı daha yüksek olarak hedefi yeniden fethetmeye girişmek için yapılan bir manevraydı. Ancak yazışmacıların ikisi de doğruluk davasını ilerletmek ve onun hükümranlığına giden yolu açmak için mevcut iktidarların etkili bir biçimde kullanılabileceğinden pek umutlu değillerdi. Bunu böyle ifade etmeseler bile, felsefenin bu tür iktidarlarla hiçbir alıp vereceği kalmasa daha iyi olacağını her ikisi de kabul ederdi; bu iktidarlarla ille de karşılaşacaksa, bunu yalnızca savcı ya da yargıç rolüne girerek yapmalıydı felsefe.

Yirminci yüzyıldaki "ideoloji" kavramı bu kaygı ve takıntılardan doğdu. Bu kavram, Aydınlanma'nın umutları ile toplumsal ve siyasi olarak gittikçe daha parçalı bir hal alan dünyada yükselen irrasyonellik dalgası arasındaki devamlı büyüyen mesafeyi açıklamanın bir yolunu sunuyordu; aydınlanmış seçkinlerin talep ettiği roldeki değişiklik için bir başka meşrulaştırma sağlıyordu. Bu ikili amaca hizmet etmeye uygun yeni "ideoloji" kavramı Karl Mannheim tarafından biçimlendirildi.

Esas İtibariyle Tartışmaya Açık Bir Gerçeklik

Mannheim'ın "ideoloji" kavramı, Marksist gelenek içinde György Lukács tarafından Batılı işçi sınıflarının sosyalizm davası etrafında toplanmaktaki hayret verici (ve kafa karıştırıcı) başarısızlığını açıklamak için geliştirilmiş olan "yanlış bilinç" fikrinden etkilenmişti. Marksist ilerleme anlayışına göre, sosyalizm davası hem işçi sınıfı çıkarlarının rasyonel ifadesi hem de rasyonel olarak örgütlenmiş toplum projesinin en doyurucu biçimde hayata geçirilişiydi. Kantçı akıl anlayışına uygun olarak, işçi sınıfı ile sosyalizm arasındaki evliliğin olayların doğal akışı içerisinde gerçekleşmesi bekleniyordu. Ancak Lenin' in devrimci öncüler teorisinden ve pratiğinden esinlenen Lukács'ın açıklamasına göre, doğruyu kavramak herkesin ulaşabileceği, bütün insanlara özgü bir akıl yetisinin yönlendirdiği doğal bir süreç değildir kesinlikle. İşçilerin bakış açılarını bireysel olarak, hatta kolektif olarak ulaşabildikleri dar günlük deneyim düzeyinin üstüne çıkarabilecek sosyal bilimcilerin yardımları olmazsa, bu işçiler içinde bulundukları zor durumun hakikatinin gizlenmesine ya da yadsınmasına yol açan sahte, tahrif edilmiş bir kapitalizm gerçekliğini bilinçlerinde yansıtmayı sürdüreceklerdir; ve ne kadar (meşru, piyasa anlamıyla) rasyonel davranırlarsa, dipsiz yanılsamanın o kadar derinlerine batacaklardır.

Mannheim Lukács'ın hipotezlerini genişletip evrensel bir ilke haline getirmiştir. (Daha açık söylersek, Lukács'ın sınıf odaklı bilişsel teorisini, "yanlış" ve "trajik" bilinç arasındaki Lukácsçı ayrımı gizleyerek "genelleştirmiştir".) Sahip olduğu bilişsel perspektifin tikelliği ile ayırt edilen ve sınıfsal konumu, milliyeti ya da mesleki uygulamaları tarafından belirlenen, toplumdaki her grup, *bütünlüğü* gözle görülür alanın dışında bırakan *kısmi* bir gerçeklik içine kapatılmış durumdadır. *Bütün* gruplar kendi deneyimleriyle ulaşabildikleri budanmış gerçeklik üzerinde rasyonel olarak düşünürken, kendi bilişsel perspektiflerinden yola çıkarak "nesnel" (yani, herkes için evrensel olan ama kimsenin göremediği) hakikat üzerinde kendi *tikel* çarpıtmalarını oluştururlar.

Mannheim'm "ideoloji" adını verdiği şey (semantik olarak, Lukács'ın "sınıf bilinci"nden farklı bir şey saydığı "sınıfın bilinci"ne paraleldir), sınırlı bilişsel perspektif içerisinde tasarlanan böylesi çarpıtılmış bir bilgiydi. Oyun bilişim tiyatrosunda oynanıyor ve burada

ideoloji hakikatin karşısına onun en büyük düşmanı olarak çıkıyordu. Doğruluk ile çarpıtma ya da yanlışlık arasındaki fark bütünlük ile kısmilik arasındaki farka paralel olduğu için, doğruluk tanım gereği ait olmamayla ve bağlı olmamayla özdeşleştirilmişti: İdeolojik olmayan şey, ancak toplumsal olarak birbirinden ayrılmış bilişsel bakış açılarının hiçbirine bağlı olmayan bir bilgi olabilirdi. Toplumsal gerçekliğin doğru bilgisi, kısmi olmayan, tikelcilik karşıtı bir bilgi olmalıdır, bu yüzden de bu bilgi ancak hiçbir tikel, sınıfsal, milli ya da dini gruplaşmaya bağlı olmadıkları için kendilerini bütün bilişsel konumlara yerleştirebilecek bir insan grubunun işi; üyelerini bütün diğer gruplardan alan, dolayısıyla hiçbiriyle sınırlı olmayan ve hiçbirine sadakat borcu bulunmayan bir grubun işi; bütün yerleşik grupların dışında durarak ve hepsine mesafeyle bakması sayesinde bütün inançlarla çeşitli bilişsel perspektiflerden hesaplaşma ve her birinin kısmi, sınırlı, göreli karakterini açığa çıkarma gücünü göstererek her türlü tikelliğe yönelik bir meydan okumayı cisimleştiren bir kategorinin işi olabilir. Mannheim'a göre, bu tür insanlar *entelijansiya*'nın üyeleriydi; bu insanlar, varsayılan toplumsal mekândışılıkları ve çok çeşitli kökenlerden gelmeleri sayesinde, hem ideolojik çarpıtmaların temellendirdiği siyasi pratiklerin kolektif, tarafsız bir eleştiricisi rolünü hem de göreli olmayan, nesnel doğruluk üzerine kurulmuş bilimsel siyasetin savunucuları rolünü oynamaya çağrılıyorlardı. Her iki rolün doğru dürüst oynanabilmesini mümkün kılacak araç *bilgi sosyolojisi* olacaktı: Yani ideolojiler ile toplumsal olarak belirlenmiş avantajlı konumlar ve grup çıkarları arasındaki bağın sistematik teşhiri.

Mannheim'daki ideoloji kavramı, özgün anlamını görünüşte tamamen tersine çevirmiş olsa da, Aydınlanma sonrası iktidar söylemine tamamen gömülmüş durumdadır hâlâ. Öncelleri gibi, o da bilgi ile iktidar arasındaki bağ ile, –daha doğrusu– bilgi üretici ve taşıyıcılarının yasa koyucu ayrıcalıkları ile ilgilidir. Ancak, bunlarla siyasi iktidarı ellerinde bulunduranlar arasında bir çıkar ve amaç birliği olduğu varsayılmaz artık; böylece bilgi sahipleri iktidar sahiplerinin uşakları ve danışmanları olmaktan onların bekçi köpekleri ve eleştirmenleri olmaya dönüşürler.

Aydınlanmanın doğru bilgiyi insanlık durumunun evrenselliği içinde temellendirme programından radikal biçimde kopmayı, ancak son yirmi yıl içinde zemin kazanmış görece yeni bir icat olan "pozitif ideoloji kavramı" önerebilmiştir. Modern çağın başından beri yürürlükte olan entelektüel gündem maddeleri tek tek silinmiş ve Aydınlan-

ma zamanından beri değişmeyen değerlendirme işaretleri tersine çevrilmiştir. "Pozitif ideoloji kavramı" bu çığır açıcı kopuşları özetler.

Bu sıralar moda olan "pozitif" çeşitlemesiyle ideoloji, bilimsel bilgi (yani bilim adamları cemaati içinde kurulan ve bu cemaat tarafından onaylanan bilgi) de dahil her türlü bilginin vazgeçilmez önkoşuluna karşılık gelir. "İdeoloji" adı, insan deneyiminin çeşitli parçalarının bir araya gelip tanınabilir, anlamlı bir örüntü oluşturmasını sağlayan bilişsel çerçevelere tahsis edilmiştir. Çerçeveler bilginin koşullarıdır, ama kendileri onun birer parçası değildirler; üzerlerinde nadiren düşünülür (hatta hiç düşünülmez), nadiren açıkça dile dökülüp mesafeli, "dışsal" bir bakışın nesnesi haline gelirler. Bu tür bilişsel çerçevelerin özünde "gözetleme", "eleme", hatta belki de "yavaşlatma" aygıtları oldukları söylenebilir; bunlar duyumların durdurulamaz akışını keser, bu duyumların çerçevelenmiş örüntüye uyanlarını tutarken, geri kalanları bırakırlar. Aynı şekilde, sürekli artan, bütün yapıları havaya uçurma ve böylece bütün anlamları ortadan kaldırma tehdidinde bulunan enformasyon hızı içinde bile, yaşanan gerçekliğin örüntülenmiş, yapılanmış bir biçimde algılanması imkânını korurlar.

Şimdilerde pek tutulan anlatı şöyle devam eder: Bilişsel bir çerçeveye sahip olmak bir dile sahip olmak kadar evrensel bir durumdur; ama, yine diller gibi, bir çerçeveye sahip olmak da insan türünü aynı zamanda hem birleştirir hem de böler. Bütün insanlar bilişsel çerçeveler taşırlar, ama farklı insanlar farklı çerçeveler taşırlar. Bu yüzden, insani karşılaşmalar ve diyaloglar sürekli, hatta sonsuz tercüme süreçleridir: Diller arasındaki, bilişsel çerçeveler arasındaki tercümeler. "Pozitif ideoloji kavramı" son tahlilde dille analoji yapılarak kurulmuştur. Tıpkı çeşitli dillerin varlığının insanlık durumunu zayıf düşüren bir şey ve insanların birlikte yaşamalarının önündeki bir engel olmayışı gibi, ideolojilerin –düşünümsellik öncesi bilgi çerçevelerinin– çokluğu da insan dünyasının, birlikte yaşayabileceğimiz ve muhtemelen sonsuza kadar birlikte yaşamaya mecbur olduğumuz bir özelliğidir.

"Pozitif" tezahüründe ideoloji, Kant'ın bilginin aşkın koşulları fikrine; yani bilen özne baştan duyum düzenleyici bir kapasiteyle donanmış olmasaydı hiçbir şeyin bilinemeyeceği fikrine benzer. Ancak Kant'tan farkı, mekândışı ve zamandışı bir evrensellikle toplumsal ve tarihsel olarak biçimlenmiş tikellik arasındaki farktır tabii ki. Bilmenin aşkın koşulları, Kant'ın onu yerleştirdiği bütün-insan-türü (daha doğrusu her şeyi bilen özneler) düzeyinin bir-iki basamak altına taşınmıştır.

Ancak bu çok önemli bir kaymadır. Bir zamanlar ideolojiyi de içeren "bilginin aşkın koşulları", mekân, zaman ya da nedensellik gibi genel düşüncelerle sınırlı değildir (zaten bu genel düşünceler olmaksızın bir olguya ilişkin hiçbir imge oluşturulamaz). Aksine, imgeleri farklılaştıran ve çeşitlendiren fikirleri barındırırlar. Kant'ın gözünde aşkın koşullar, bilen özneleri birleştiren ve bu yüzden de birleşmiş bilginin, birleşmiş insan türünün ve aynı zamanda Aydınlanma'nın evrenselleştirici umutlarının temeli olarak iş görebilecek şeylerdir. Bilişsel çerçevelerse, tersine, bölücüdürler. Kant'ın her türlü bilginin aşkın koşulları fikri nasıl bünyesinde bir evrensellik imkânını barındırıyorsa, pozitif ideoloji kavramı da bünyesinde bilginin –ve içinde yaşanan dünyaların– sürekli ve onmaz bir biçimde farklılaşması ve çeşitlenmesini barındırır.

Başka bir deyişle, pozitif ideoloji kavramı, bilişimin Mannheim tarafından hâlâ kötü yanı olarak görülecek olan özelliğini bir erdem haline getirir. Bu kavram, artık giderilemez ve hatta vazgeçilmez bir şey olarak görülen dünya görüşlerindeki çoğullukla uzlaşmakla kalmaz; aynı zamanda bilgi sahibi sınıfın yeni, çıkar gözetmeyen, tarafsız tavrını ve dillerdeki Babil-sonrası kargaşayı gidermek, gereksiz yere ve zarar verici bir biçimde bölünmüş ve çatışmaya başlamış olan şeyleri yollarından döndürmek, düzeltmek, homojenleştirmek ve birleştirmek isteyen geçmiş projeden vazgeçme niyetini de açığa vurur.

Böyle "pozitif" bir ideoloji anlayışı entelektüelerin ne tür bir kolektif deneyimini yansıtır? Ve ne tür bir entelektüel strateji içerir?

Günümüz dünyasının önde gelen özelliklerinden biri, birbiriyle yakından ilişkili ama çelişir görünen iki eğilim arasındaki, küreselleşme ile yerelleşme arasındaki gerilimdir. Roland Robertson'ın "küyerelleşme" [*glocalization*] terimi bunlar arasındaki yakın bağı çok iyi anlatır: İki eğilim de aynı kökten kaynaklanır ve ancak bir arada kavranabilirler.

Küreselleşme, başka şeylerin yanı sıra, iktidarın siyasetten tedricen ayrılması anlamına da gelir. Manuel Castells'in "enformasyon toplumu" hakkındaki, yakın tarihlerde çıkan anıtsal incelemesinde işaret ettiği gibi, siyaset önceki gibi yerel ve bölgesel kalırken, artık mekân ve mesafe sınırlarıyla bağlı olmayan sermaye, özellikle de finansal sermaye "akmakta"dır. Giderek siyasi kurumların menzilinin dışına çıkan bir akıştır bu. İktidar ile siyasetin farklı mekânlarda ikamet ettiklerini söyleyebiliriz. Siyasetin evi fiziksel, coğrafi mekân olarak kalırken, sermaye ve enformasyon, fiziksel mekânın iptal ya

da nötralize edildiği sibermekânda ikamet etmektedir.

Francis Fukuyama'nın tarihin sonunu ilan eden o malûm iddiasını fena halde prematüre bulan Paul Virilio, buna rağmen, "*coğrafyanın* sonunun geldiğinden gönül rahatlığıyla bahsedilebilir," diye yazdığında aklında böylesi bir sibermekân vardı muhtemelen. Mekân onu alt etmek için gereken zamanın tortusudur; sermaye ve enformasyon hareketlerinin hızı elektronik sinyalin hızıyla eşit olduğunda, mesafenin alt edilmesi anlık bir şey olur ve mekân "maddiliği"ni, hareketi yavaşlatma, durdurma, ona direnme ya da başka bir yoldan kısıtlama yeteneğini –normalde gerçekliğin ayırt edici özellikleri sayılan bütün nitelikleri– yitirir.

Bu süreçte "yerellik" değersizleşir. Sermaye mekândışıdır, artık ülke sınırlarıyla ve gezmenin engelleyici maliyetleriyle bağlı değildir. Enformasyon da öyle; İnternetten bilgi alanların, bu bilgi ister yan kapıdan ister dünyanın öbür ucundan geliyor olsun eşit –"yerel"– ücret ödemeleri bu durumu simgesel olarak çok iyi anlatır. Her iki açıdan da, yüz yüze iletişimin karşılıklılığına dayalı yerellik ayrıcalığını yitirir; uzak yerler karşısında, bir zamanlar dolaylı, yüz yüze olmayan iletişimin görece ağır olmasından ve yüksek taşıma maliyetlerinden gelen avantaja sahip değildir artık. Evlerinde çalışanlarca yürütülen yerel bir enformasyon sanayiinin sibermekânda akıp durmakta olan şeylerle başarılı bir biçimde rekabet etme şansı yoktur pek. Yerelliğin bir zamanlar kayda değer ölçülerde olan "tutma gücü" hızla istimlak edilmektedir. Kendi içine kapalı ve büyük ölçüde kendi kendine yeterli bir ekonomi veya kültür alanı olarak sahip olduğu önemi yitirmektedir.

İktidarla bilginin, tıpkı nesneleri gibi, özünde "yerel" ve toprağa bağımlı kaldığı geçmiş "donanım" çağından kökten farklı bir durumdur bu. Eskiden kitlesel fabrika-bağımlı sanayi, kitlesel kışla-bağımlı ordu ve kitlesel okul-bağımlı eğitim iktidar sahipleri ile iktidara maruz kalanları aynı yerde tutuyor ve onları yüzyüze bir araya getiriyordu. İktidar ve bilgi, sermaye ve enformasyon, işe aldıkları, yönettikleri ve denetledikleri emek, askeri güç ve talim-terbiyeden geçmiş ve denetlenmiş halk kadar kök salmışlardı, mekâna bağımlı ve mesafeyle kısıtlanmış durumdaydılar. Yerel, sıkı sıkıya korunan emek ve meta pazarlarına olduğu kadar ağır makinelere ve kalın fabrika duvarlarına da bağlanmış olan sermaye, hareket etmekte fabrika işçilerinden ya da mecburi askerlik yapanlardan daha özgür değildi. Durum iyiye de gitse kötüye de, sermaye yerinde kalmaya mecburdu ve bu yerde

olup biten her şey de onun yatırımcıları, sahipleri ve yöneticileri için, tıpkı geri kalanlar için olduğu gibi, bir başarı ya da başarısızlık meselesi, hatta belki de ölüm kalım meselesiydi.

Bilgi ve değerlerin sahipleri ve koruyucuları için de büyük ölçüde aynı şeyler geçerliydi. Modern zamanların "donanım" aşamasında, entelektüellerin kurulmasına yardım ve günlük işleyişine hizmet etmeleri beklenen rasyonel düzen, "yerel yönelimli" olmak zorundaydı ve öyle de oldu. Siyasi bir kendilik olan teritoryel devlet ve kültürel bir kendilik olan millet çakışma ya da örtüşme eğilimindeydiler; bu iki kavram eşanlamlı hale gelmeye başladı. Siyaseten himaye edilecek yeni düzeni kurma görevi, millet inşa etme çabasıyla özdeşti; kültürel haçlı seferleri, çeşitli lehçeler yerine bütünleştirilmiş tek bir dilin ikame edilmesi, yerel âdetler ve takvimlerin yerine milli bayramlar ve tatiller programının geçirilmesi de bunun en önemli araçlarıydı. Çok çeşitli pratik nedenlerle, devlet yurttaşlığı ve milliyet projeleri, ayrı ayrı teorize edilmelerine ve iktidar seçkinlerinin farklı kesimlerine emanet edilmelerine rağmen iç içe geçip tek bir proje haline gelmişlerdi.

Bütün bu nedenlerle söz konusu çağ, iktidar seçkinleri ile halk arasındaki angajman çağıydı. Siyasi yöneticilerin en önemli kaygıları bilanço dengesini sağlamak, kolektif savunma işini halletmek, evrensel kurallara itaat edilmesini sağlayıp bireysel refahı kolektif garanti altına almak ve yerel sermaye ile yerel işgücünün meta edinebilmesini güvenceye almaya çalışmak idiyse, bu kaygılar ancak ekonomi ve bilgi seçkinlerinin gerçekten de devletin siyasi iktidarı kadar teritoryel oldukları ve devlet gibi, devlet egemenliği altındaki bölgede ikamet eden halkı yönlendirmeyi hedefledikleri varsayımıyla anlamlı olabiliyordu. Ekonomik seçkinler, çalışabilir durumda olan yetişkinlerin oluşturduğu gevşek topluluğu yeniden işleyip sanayi işgücü haline getirmekle meşguldü; bilgi seçkinleri ise birbirinden ayrı "yerliler"in oluşturduğu heterojen topluluğu yeniden işleyip ortak bir tarihi, kabul gören bir geleneği ve düşmanları olan kültürel anlamda birleşmiş bir millet haline getirmeye çalışıyordu. Ekonomik seçkinler ve onların siyasi hamileri için yasama ve idare demek olan şeyler bilgi sahibi sınıf için ideoloji ve ideolojik aşılama demekti. Her iki durumda da, bağımlılık karşılıklıydı. Her iki durumda da, bir taraf kendini öteki tarafa angaje olarak kuruyordu. Sermaye, kendisini ancak yerel işgücünün işvereni olarak kurabildiği ve yeniden üretebildiği için, mekâna bağımlıydı. Mannheim'ın "entelejiansiya"sına ya da en azından onla-

rın "entelektüalist" öncülerine karşılık gelen bilgi sahibi sınıflar da kendilerini, "halk"la girdikleri eğitim ilişkisi yoluyla kuruyorlardı.

Şimdilerde bu angajmanın sonunun geldiğine ya da en azından can çekiştiğine tanıklık ediyoruz. Büyük ölçüde "angajman sonrası" bir döneme giriyoruz. Sermaye de bilgi de yerel sınırlarından kurtulmuş durumdalar. Servet üretici mali işlemlerin yüzde doksan dokuzunun artık maddi meta hareketine bağlı olmadığı ve enformasyon dolaşımının çok büyük ölçüde siber ağ içinde gerçekleştiği bir zamanda sermaye ve bilgi sahiplerinin coğrafi yerlerinin pek bir önemi kalmıyor. Bugün ne ekonomik ne de kültürel iktidarın sahipleri mekâna bağımlıdırlar; kendilerini, modern zamanların sanayi ve millet inşa etme safhasının doruğa ulaştığı dönemlerdeki gibi yerel kalan "halk"ın hizmetine koşan bağları kesmişlerdir. İktidar sahipleri sibermekânı işgal ediyorlar ve halkın geri kalanından ayrılmış durumdalar; bu geri kalan kesim için hâlâ büyük ölçüde geçerli olan terimlerle söylersek, sahiden *mekândışılaştılar*. Yerliler, seçkinlerin kendi kendilerini kurma ve yeniden üretmeleri içinde hiçbir rol oynamıyorlar; bazı yerlilere belli bir süre için böylesi bir rol verilecek olsa bile, artık bu rolün oynanması için vazgeçilmez ve yeri doldurulmaz bir önem taşımıyorlar. Bugünlerde entelektüel söylemde "halk" kavramına pek rastlanmamasının nedeni de bu: "halk" kavramının tek sığınağı modern iktidarın çeşitli yüzleri arasındaki son "yerel" yüz olan siyaset retoriğidir.

En son gelişmelerin ışığında, seçkinler ile yerli halklar arasındaki karşılıklı angajman yalnızca görece kısa bir tarihsel epizottan mı ibaretti acaba diye düşünülse yeri var.

Artık Esas İtibariyle Tartışmaya Açık Olmayan Dünya

Zamanımızın sermaye işlemcileriyle modern öncesi "ortada görünmeyen toprak ağaları" arasında çarpıcı bir benzerlik var. Ancak bu işlemcilerle ürettikleri artı değerin kreması aldıkları yerellikler arasındaki bağ, yine de ortada görünmeyen derebeylerini uzaklardaki mülklerine bağlayan bağdan daha zayıftır.

Eskinin toprak ağaları, bedensel anlamda ortada görünmedikleri ve toplumsal ya da kültürel olarak yerelliğin bir parçası olmadıkları zamanlarda bile yine de *toprak* ağasıydılar; dolayısıyla, zenginlikleri ve iktidarlarının kaynağı kuruyup gitmesin diye, sahip oldukları toprağın zenginlik üreten kapasitesinin korunmasıyla belli ölçüde ilgilenmeleri gerekiyordu. Modern öncesi zamanların ortada görünme-

yen toprak ağalarının durumunda, iktidar –ne kadar sulandırılmış olursa olsun– yükümlülükle birlikte geliyor ve sömürü, sömürülenlerin içinde bulundukları güç durumla kurulan –ne kadar kaypak ve güvenilmez olursa olsun– bir tür dayanışma ile elele gidiyordu. Artık durum böyle değildir; en azından, böyle olmak zorunda değildir ve güçleri her şeye yeten küresel finans piyasaları, borsalar ve bankaların müşterek baskıları böyle olmamasını sağlamaktadır.

Sermayenin iktidarı gittikçe maddiliğini yitiriyor, küresel seçkinlerin üyesi olmayan ve onlara katılma konusunda pek şansı da bulunmayan insanlar için gerçekliğin sahip olduğu anlama göre değerlendirildiğinde gittikçe "gerçekdışı"laşıyor. Eskiden iktidarın asli kıymeti ve başlıca ölçütü olan denetleyici, yönetici/terbiye edici angajmanın yerini yeni bir yetenek, uzak durma, kaçınma ve kaçma yeteneği aldı. Bu yetenek de –ister iyicil ister zalimane bir biçim almış olsun– her türlü angajmanı gereksizleştirdi. Bu kaçınma yeteneği, en başta da, bir zamanlar başat konumda olan panoptik-tarzı angajman biçimini, gözetleme, talim ettirme ve disipline etme yoluyla kurulan angajman biçimini bir kenara atılabilir hale getirmiştir. Panoptikon tarzı kontrole ödenenler artık gereksiz ve mazaretsiz, hatta rasyonel olmayan kayıplar hanesine yazılmaktadır – bunların bertaraf edilmesi, daha iyisi tamamen ortadan kaldırılması gerekir. Sinoptikon –çoğunluğu gözetlemek için bir azınlık tutmaktansa çoğunluğu azınlığa hayranlıkla bakmaya cezbeden bir tür kendin-yap Panoptikon'u– çok daha etkili ve ekonomik bir kontrol aracı çıkmıştır. Eski tarz Panoptikon'un hâlâ yürürlükte olan kalıntılarından beklenen, kitlelerin bedensel terbiyesi ya da manevi olarak dönüştürülmesi değil, kitlelerin seçkinlerdeki yeni hareketlilik zevkini takip etmesi istenmeyen kesimlerini yerli yerinde tutmaktır.

Zamanımızın okumuş yazmış sınıfları, bilgi üretici ve sahipleri de modern öncesi muadillerine benzerler: O zamanki bilgi sahipleri, kendilerini kapı komşuları olan basit insanlardan yalıtan Latince kalesinin hiçbir şey geçirmez duvarları içinde güvenli bir yere kapanıyorlardı. Aslında, İnternetin sibermekânı da birçok açıdan Ortaçağ'daki Latince'nin günümüzdeki eşdeğeridir. Okumuş sınıfların üyelerini mekândışılaştırır ve fiziksel mekânda onlara yakın olan insanların erişim alanlarının dışına çıkarır; bir yandan da bilgi sahibi sınıfların üyelerini birbirlerine yakınlaştıran bir başka, sanal evrenin teknolojik temelini atar. Okumuş sınıfların üyeleri, bilgi insanları olma sıfatıyla, mesafelerin sıradan, coğrafi mekândakilerden tamamen farklı kıstas-

larla ölçüldüğü sibermekâna yerleşirler; sibermekânda izlenecek pistler başka insanların üzerinde hareket ettikleri yollardan bağımsız olarak kurulur ve yol işaretleriyle kilometre taşları da normal kartografi ya da topografiyle yalnızca arızi ve rastlantısal bir ilişkisi olan (hatta hiç ilişkisi olmayan) bir biçimde düzenlenir.

İdeoloji başka birçok şeyin yanı sıra, vaizlerinin yaptığı bir niyet beyanıydı da: Vaizlerin ait oldukları ve kendilerini ait gördükleri toplumla angaje olma niyeti. Aynı zamanda bu toplum için sorumluluk yüklenme yolunda bir çağrı, bu sorumluluğu üstlenme ya da paylaşmaya hazır olmanın bir ifadesiydi. Son olarak (ki bu da en az öncekiler kadar önemlidir), dünyanın o anki halinden rahatsız olunduğunun, mevcut duruma karşı eleştirel bir tavır takınıldığının bir işareti ve bu durumu iyileştirme ya da tamamen değiştirmeye yönelik bir itkiydi. En muhafazakâr olanları da dahil bütün ideolojiler, gerçekliğin mevcut haline dayanmış bıçak uçlarıydı: Ortodoksi kılığına girmiş olsalar da, canlılıklarını *noch-nicht-geworden* [henüz oluşmamış] idealllerden alan batıniliklerdi. Kısacası, toplumsal gerçeklikte her şeyin olması gerektiği gibi olmadığının, mevcut durumu düzeltmek için bir şeyler yapılması gerektiğinin ve her ne yapılacaksa sistematik, tutarlı bir biçimde yapılması gerektiğinin farkına varılması, ideoloji kumaşını dokumaya girişmenin temel nedeniydi. Bütün ideolojiler statükonun kabullenilmeyişinden, her şeyden önce de gerçekliğin kendi kendini düzeltme kapasitesine sahip olduğuna inanılmayışından doğmuşlardı. Bütün idelojiler –hayal ettikleri geleceği tahayyül ettikleri geçmişe yansıttıkları ve yeniliği bir geri dönüş, reformu da bir restorasyon olarak tasvir ettikleri zaman bile– aktif olarak ve hep birlikte hayata geçirilmesi gereken projeler olarak doğmuşlardı.

İdeolojinin alacakaranlığa gömüldüğü şeklindeki teşhislere belli bir haklılık kazandıran şey, artık bu tür projelere rastlanmayışıdır; ideoloji çağı henüz tamamlanmamış olabilir, çektiği sancı can çekişme sancısı olmayabilir, ama şurası kesin ki halihazırdaki durumu modernliğin başındaki halinden tanınmayacak ölçüde farklılaşmıştır. Projesi olmayan –bir proje ve eylem planı olmakla şu andan farklı bir geleceği telaffuz eden bir projesi olmayan– bir ideoloji terimlerde bir çelişkidir.

Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin on birincisini ("filozoflar şimdiye kadar dünyayı açıkladılar; oysa mesele onun nasıl değiştirileceğidir") ihmal eden "ideoloji", modern öncellerinin yanına, ancak ideolojik aklın tayin edici, kurucu özelliklerini gözden kaçırma paha-

sına konulabilir. Ama daha fazlası da vardır. Bugünlerde okumuş yazmış seçkin çevrelerinden gelen mesajlar yoluyla, kasten ya da gayri ihtiyari olarak yayılan dünya görüşü, tarihsel boyuttan yoksun zamanla ilgilidir – düz bir zaman, fırdolayı, sürekli yeniden dolaşıma sokulan bir zaman, sık sık ileri geri gidip geldiği halde konumunu pek değiştirmeyen bir zaman, "aynısından daha fazla"nın zamanı, değiştikçe aynı kalanın, *plus ça change, plus c'est la même chose*'un zamanı. Bu sadece kendi tarihselliğinin hissini yitirmiş bir mesaj değildir; tarihi dünyadan esirgeyen bir mesajdır da.

Cornelius Castoriadis, son söyleşilerinden birinde, uygarlığımızın derdinin kendisini sorgulamayı bırakmış olması olduğunu iddia ediyordu. Gerçekten de, şunu söyleyebiliriz: "Büyük anlatılar"ın ölümünden (ya da, Richard Rorty'nin yaptığı gibi, atılan her adımı ideal bir durumla aramızdaki mesafeyi kısaltıp kısaltmadığına göre değerlendiren "hareket siyaseti"nin gerileyip yerini kendine eldeki sorunları çözmeyi ilke edinmiş olan her-seferinde-bir-meseleci "kampanya siyaseti"ne bıraktığından) söz etmek, bilgi sahibi sınıfların angajmanlarını bıraktıklarının, modern entelektüel göreve yönelik büyük bir reddin ilanıdır.

Bilgi sahibi sınıfların, bir zamanlar tanımlayıcı özellikleri olan toplum sorgulamasından el çekmek için kullandıkları, görünüşte birbirlerine taban tabana zıt olan ama aslında örtüşen iki yol vardır.

"Pozitif ideoloji kavramı" bunlardan biridir. Eğer her türlü bilgi ideolojikse, ideolojiye ancak başka bir ideolojinin perspektifinden karşı çıkılabiliyorsa, *il n'y a pas hors d'idéologie* [ideolojinin dışında hiçbir şey yok] ise, farklı ideolojilerin geçerlilik derecelerini ölçüp karşılaştırabilecek hiçbir dış standart yoksa o zaman geriye herhangi bir "ideoloji sorunu" da kalmaz, ideoloji araştırmalarının onları önyargısız ve taraf tutmaksızın betimlemekten başka yapabilecekleri bir şey yoktur. Hepsinden önce de, herhangi bir tavır almak gerekmez. Bir dünya algısının diğerinden üstün olduğunu göstermenin hiçbir yolu olmayınca, geriye kalan tek strateji, onları muazzam ve indirgenemez bir çeşitliliğe sahip oldukları şeklindeki kaba olgu etrafında gidip gelirkenki halleriyle kabul etmektir. Eğer hiçbir ideoloji eleştirisine izin verilmiyorsa, o zaman toplumsal düşüncenin görevi, ideolojinin her yerde, her şeyin de ideolojik olduğuna işaret edildikten sonra bitiyordur. Toplumla aktif bir angajman içinde olma fikri gerekçesini ve aciliyetini yitirir.

Görünürde buna zıt olan görüşün de pratikte aynı sonuçlara yol aç-

ması ironiktir. Modern söylemde her zaman belli ölçüde rastlanan ama şimdilerde güç kazanan bu diğer görüş, ideolojinin şimdiki halinin henüz tam anlamıyla modernleşmemiş bir toplumun işareti olduğu; ideolojinin bilginin hem geri kalmış hem de zararlı bir çeşidi olduğudur. Eğer ideoloji sürüyorsa bunun tek nedeni, cehalet ya da kendi kendilerini gerçekliği reformdan geçirme görevine atamış olanların sinsi bir komplosu olabilir. Jean-François Revel, Fransız Akademisine kabul edilmesi vesilesiyle yaptığı konuşmada ideolojiyi "olgulara ve yasalara rağmen, onları horgörerek geliştirilmiş bir çıkarımsal kurgu; hem bilimle felsefenin hem de dinle ahlakın zıttı" olarak tanımlamış (12 Haziran 1998 tarihli *Le Monde*'daki haberden). Bilim, felsefe, din ve ahlakın kendilerini ne demeye omuz omuza verip olguları ve yasaları savunurken buldukları konusunda ancak tahmin yürütebiliriz. Ancak bu orduda komutan rolünün, Revel'in işaret ettiği üzre, iddialarını gerçeklikle sınayan (gerçekliği kendi iddialarıyla sınayan ideoloji bunun tam tersi bir konumdadır ki Revel bunu söylemez) bilime verilmiş olması inandırıcı bir varsayımdır. Revel bilimin sonuçta ideolojinin yerine geçeceği umudundadır. Bu olduğunda Castoriadis'in önsezisi en sonunda gerçekleşmiş olacaktır: Toplum kendini sorgulamayı bırakacaktır.

Toplum yorumcularının "ideolojinin sonu"nu ilan etmeleri şeylerin mevcut halinin tasvirinden çok bir niyet beyanıdır: Şeylerin yapılma biçimi artık eleştirilmeyecek, dünya artık mevcut durumunun karşısına daha iyi bir toplum alternatifi çıkartılarak yargılanmayacak ya da sansürlenmeyecektir. Şu andan itibaren her türlü eleştirel teori ve pratik tıpkı postmodern hayatın kendisi gibi parçalı, düzenlenmemiş, kendi kendine gönderme yapar nitelikte, tekil ve episodik olacaktır.

Ancak sık sık, piyasanın/neo-liberalizmin ekonomik sonuçlar, üretkenlik ve rekabeti ilahlaştırmasının, kazananı kültleştirmesinin ve etik kinizmi öne çıkarmasının eskinin büyük ideolojilerinin günümüzdeki eşdeğeri olduğu da savunulur; üstelik, rakipsiz bir hegemonya kurmaya öncellerinin hepsinden daha fazla yakınlaşmış bir ideolojidir bu. Bu görüş lehine söylenebilecek çok şey var. Neo-liberal ideoloji ile tipik bir "klasik" ideoloji arasındaki asıl benzerlik, her ikisinin de görüneni fark edilmeyenden ayırarak, alakalı veya alakasız sorunları saptayarak, akıl yürütme mantığını ve sonuçların değerlendirilme biçimini belirleyerek bütün gelecek söylemlerin çıkarımsal çerçevesi işlevini görmeleridir. Gelgelelim, neo-liberal dünya görüşünü diğer ideolojilerden farklı –hatta ayrı bir sınıfa dahil bir olgu– kılan şey,

tam da sorgulamanın yokluğu; toplumsal gerçekliğin değiştirilmez ve geri çevrilmez mantığı olarak görülen bir mantığa teslim olmasıdır. Neo-liberal söylem ile moderliğin klasik ideolojileri arasındaki fark, deyim yerindeyse, bir planktonun zihniyetiyle yüzücülerin ya da denizcilerin zihniyeti arasındaki farktır.

Pierre Bourdieu (*Le Monde diplomatique*'in Mart 1998 sayısında) neo-liberal dünya görüşünün görünürdeki yenilmezliğini, Ervin Goffman'ın tımarhanesinin "güçlü söylem"inin yenilmezliğiyle karşılaştırıyordu: Bu tür bir söyleme direnmenin ve bu söylemi geri püskürtmenin güçlüğü herkesin malumudur çünkü "gerçeği", "gerçekçi olmayan"dan ayıran önseçimi çoktan yapmış ve dünyaya mevcut şeklini vermiş olan en güçlü, en boyun eğmez dünyevi güçler onun yanındadır. Piyasanın neo-liberallerce ilahlaştırılmasında *le choses de la logique avec la logique des choses* [mantığa ait şeyler şeylerin mantığıyla] karıştırılır; oysa modern zamanların büyük ideolojileri aralarındaki bütün ihtilaflara rağmen şu noktada uzlaşıyorlardı: Mevcut hallerivle şeylerin mantığı aklın mantığının buyurduklarına meydan okumakta, onunla çelişmektedir. İdeoloji aklı doğanın karşısına koyardı; neo-liberal söylem ise aklı, *doğallaştırarak* güçsüzleştiriyor.

Antonio Gramsci, bilgi sahibi sınıfın, gerçek, farazi veya önşart koşulan görevleri ve halkın geniş kesimlerinin beklentilerini izah etme görevini kendi üzerlerine alan ve böylece de şu ya da bu *Klasse an sich*'in [kendi içinde sınıf] *Klasse für sich* [kendisi için sınıf] düzeyine çıkmasına yardım eden üyeleri için "organik entelektüeller" terimini önermişti. Bu izah, yani "sınıfın içinde bulunduğu güç durumu tarihsel bir perspektife yerleştirmek" ideolojinin işiydi; entelektüeller ideolojik praksise müdahil olarak "organik"leşiyorlardı. İzin verirseniz "entelektüel" kavramına "organik" sıfatının eklenmesinin ortaya çıkan tamlamayı laf kalabalığı haline getirdiğini söyleyeceğim: Salt "bilgi sahibi olan insanlar"ı birer entelektüel haline getiren şey, tam da Gramscici anlamda "organik" olmalarıdır zaten.

Entelektüeller *ideoloji kavramını* dünyayı değiştirecek araç, sınıflı toplumun sınıflarını özbilinçli tarihsel failler düzeyine çıkaracak bir kaldıraç, ya da daha genelde yaderk ve heterojen halkları yeniden şekillendirip özerk ve homojen kültürel birimler halinde yoğunlaştıracak tertibat olarak geliştirirlerken "organik" bir rolü benimseyerek hareket ediyorlardı; ancak bu durumda da *kendi kendilerinin* "organik entelektüelleri" olarak davranıyorlar, bilgi sahibi sınıfı sadece *Klasse für sich* statüsüne değil, aynı zamanda kendilerine özgü bir misyoner-

lik görevi olan insanlardan oluşan çok özel bir sınıf, bir tür üst sınıf, "sınıf üretici sınıf" düzeyine çıkarıyorlardı. Hür türlü ideoloji nosyonu bilgi sahibi insanlara can alıcı, tarihsel bir iş yükler, onları sınıflara, etnik gruplara, cinsiyetlere veya milletlere uygun, yeterli ya da yakışır değerleri ve amaçları dile getirmekten ve yaptıkları keşifleri tarihsel olarak etkili hale getirmekten sorumlu ilan eder. İdeoloji kavramının altında yatan bu can alıcı önemdeki varsayım entelektüellere kültür yaratıcıları, öğretmenler ve değerlerin nöbetçileri rolünü verir; toplumla ya da toplumun seçilmiş kesimleriyle doğrudan angajmana girmeyi talep eder, hatta *yerine getirilecek bir misyonu* olan bilgi sahibi insanlar olarak "entelektüeller" fikrine anlam kazandırır ve bilgi sahibi sınıfın kolektif olarak, bu kolektif göreve tekabül eden bir otorite konumuna ulaşmaya kalkışmasına dayanak olur.

Sorun, şimdilerde yaygın, hatta baskın bir hal alan "ideolojinin sonu" ya da "büyük anlatıların ölümü" (hepsinin üstünde de, "tarihin sonu") haberlerinin, bilgi sahibi sınıfın teslim bayrağını çekip kolektif davetini geri alması mı demek olduğu; yoksa, tam tersine, "öz-organik" stratejinin ve ona gerekçesini ve varoluş nedenini veren ideolojinin güncelleştirilmiş bir başka çeşitlemesi mi olduğudur.

Öyle görünüyor ki geç-modern ya da postmodern çağın bilgi sahibi sınıfı organik entelektüeller rolünü bir şekilde üstleniyorsa da, bu sadece kendi kendilerinin organik entelektüelleri rolüdür. Bilgi sahibi sınıfların günümüzdeki düşünce biçimini gayet belirgin bir şekilde eskisinden ayırt eden şey; kendi kendine gönderme yapması, kendi profesyonel faaliyetlerinin koşullarını şiddetli bir takıntı haline getirmesi ve toplumun diğer kesimlerine karşı taahhüt altına girmekten gittikçe kaçınan bir tavır sergilemesi ve hatta geleneksel "sentezleyici" rolünü neredeyse tamamen terk etmesidir – toplumun geri kalanında bireylerin toplamından öte bir şey görmek istememesi ve aynı zamanda, onları kolektif değil tekil failler olarak anlama eğiliminde olmasıdır. Günümüz toplumsal düşüncesinde fail kavramının "özelleştirilmesi" bunun birçok örneğinden biridir.

Halihazırdaki bu çok önemli kopuşun suçunu *trahison des clercs*' in [entelektüellerin ihanetinin] yeni baştan sahneye konmasına yüklemek ve bu durumu görev olarak bağlanmadan dem vuran ortodoks çağrıyla düzeltmeye çalışmak çocukça olur. Kamusal bir gündemden profesyonel sığınaklara çekilmeyi ani bir gönül değişikliğiyle ya da bencil bir havanın etkisi altına girmekle açıklayamazsınız (ki zaten bunlar da aynı derecede açıklanamaz şeylerdir). Çok muhtemeldir ki

bunun nedenleri daha derinlere; iktidarın ve iktidarla birlikte gelen eyleme geçme (hem de etkili bir biçimde eyleme geçme) yeteneğinin postmodern toplum içinde dağıtılma ve hayata geçirilme biçimindeki ve (bilgi sahibi sınıfların koşulları da dahil olmak üzere) toplumsal hayatın koşullarının yeniden üretilme biçimindeki derin dönüşümlere uzanmaktadır.

Geoff Sharp yakın tarihlerde (*Arena* dergisinin 10/1998 sayısında), bilgi sahibi sınıfların ilgi ve kaygıları ile kamusal gündem arasındaki bağların hızla zayıflamasının nedenlerini analiz ederken, "sosyal teorik 'söylem'in gündelik hayatın dilinden yalıtılmışlığı"nı en başa yerleştirmiştir. Bu yalıtım da, yine, keyfi bir seçimin ürünü ya da bir karakter kusuru meselesi değildir. Entelektüel kaynakların radikal bir biçimde yeniden yerleştirilmesinin ve entelektüel çalışmanın yürütülme biçimindeki değişimin dümen suyunda ortaya çıkan bir şeydir. Benim önerdiğim terimleri kullanacak olursak, entelektüeller modern dönemler boyunca olduğu gibi postmodern koşullarda da kendi kendilerinin "organik entelektüelleri" olarak kalacaklarsa, kendi kendine göndermede bulunan ideolojilerinin alabileceği tek biçimin söz konusu yalıtılmışlık olduğunu söyleyebiliriz; ama bu biçim aynı zamanda, bilgi sahibi sınıfların başka herhangi birilerinin "organik entelektüelleri" olmaktan çıkmalarını da gerektirir.

Sharp'a göre, dile getirilmesi gereken daha genel bir nokta da şudur:

> Entelektüel pratiğin kendisinin, kendine özgü bir hayat biçimi oluşturması çok büyük ölçüde teknolojinin dolayımına bağlıdır. Dolayımlı eylem entelektüel pratiğin alameti farikasıdır... Teknobilimlerin nesnelerini ele alıp oluşturma biçimleri de aynı şekilde dolayımlıdır: Yani bunu nesnenin daha dolaysız duyusal bilgiyle ulaşılamayacak yollardan temsil edilmesini ve kavranmasını sağlayan bir aracı aygıt sayesinde yaparlar. Son olarak dolayım, entelektüel pratiğin bütün dışavurumlarının, nesnelerini daha soyut bir biçimde oluşturmalarını (yani nesnelerini, karşılıklı mevcudiyet ilişkilerine özgü kategorilerden daha farklı ve tipik olarak daha kapsayıcı kategorilerle oluşturmalarını) sağlar.

Şunu ekleyeyim: Söz konusu kategoriler, bütün o gösterişli kapsayıcılıklarına ve tipikliklerine rağmen, insanların gündelik hayatları içindeki hallerinin tamamını kapsamazlar. Aksine, söz konusu kategoriler, insan faillerin soyutlanmış veçhelerini, bütünü temsil eden parçaları genelleştirerek, "bütünleştirmek"ten çok böler ve parçalara ayırırlar ve insan hayatının özlediği bütünlüğe ulaşmasının önünde bir engel oluştururlar. Ancak, durum ne olursa olsun, Sharp'ın belirtti-

ği gibi, "entelektüel pratiklerin postmodernlik dünyasını kendi suretlerinde –yani, dolayımlı olarak, soyut olarak ve metinsel arşiv yoluyla– yeniden inşa etme biçimlerinin bir benzerine daha önce rastlanmamıştır".

Bilgi sahibi sınıfların ikamet ettikleri, işledikleri ve onun tarafından işlendikleri İnternet, *Lebenswelt*'i –yaşanan dünyayı– dışarıda bırakır; bu dünyanın parçalarını ancak uygun biçimde parçalara ayrıldıkları ve böylece işlenmeye hazır hale geldikleri zaman kabul eder ve onları dışarıdaki dünyaya gerektiği gibi yeniden işlenmiş, soyutlanmış bir biçimde iade eder. Postmodern entelektüel pratiğin mekânı olan sibermekân, parçalara ayırmaktan beslenir ve parçalara ayırmayı ilerletir, onun hem ürünü hem de başlıca etkin nedenidir.

Modernliğin doruk zamanlarında ideolojinin tırmanışı hem bir nimet hem de bir musibet olarak nam salmıştı. Şu anda ölümü de öyle. Yaşadıklarımızdan öğrendiklerimizle, toplumu ideolojik deli gömlekleri içine sokmanın, ideolojik programları yönetimdeki güçlerin ihtiraslarıyla birleştirme ayartısına kapılmanın getirdiği insani maliyetleri biliyoruz artık; bu yüzden de kendimizi yeni bir şeye bağlamadan önce bu maliyetleri dikkatle hesap ediyoruz. Ama alternatifler olmadan, yol işaretleri ve karşılaştırma ölçütleri olmadan yaşamayı, "her şeyi oluruna bırakıp" ortaya çıkan sonuçları beklenmedik olduğu kadar kaçınılmaz da ilan etmeyi henüz öğrenemedik. Ulrich Beck'in *Risikogesellschaft* [risk toplumu] anlayışı böyle bir yaşamı ima eder: Bir krizden ötekine geçerek, bilinen bir sorunla başa çıkmaya çalışırken bilinmedik miktarda bilinmedik soruna yol açarak, yerel düzenleri idare etme üzerinde yoğunlaşırken bu düzenlerin küresel kaosa yaptıkları katkıyı gözden kaçırarak yaşamaktır bu. "Büyük anlatılar"ın sonunu kutlamak için çok erkendir erken olmasına da, modern deneyimlerin ışığıyla baktığımızda, bunların geçip gitmelerine yanıp yakınmak da tekinsiz, hatta ahlaksızca bir şeydir.

2. ÇIKMA:

POSTMODERN DÜNYADA GELENEK VE ÖZERKLİK

GELENEKTEN, yani "geçmişin mesajı"ndan, bu mesajın ne ilettiği ve nasıl okunması gerektiği artık net olmadığında, ortada kafa karıştıracak kadar çok gönüllü okuyucu ve kakofoni içindeki ezgi artık duyulmaz hale gelecek kadar büyük bir koro olduğunda bahsederiz. Gelenek kavramı paradoksaldır, çünkü bir şeyden bahseder ama bambaşka bir şeyin haberini verir, başka türlüsü elinden gelmez; teoride söylediklerini pratikte inkâr eder. Bizi geçmişin bugünümüzü *bağladığına* inanmaya iter; ancak, bugün ve gelecekte, bağlanmaya ihtiyaç duyduğumuz ya da bağlanmayı istediğimiz bir "geçmiş" *oluşturmak* için verdiğimiz, vereceğimiz çabaları muştular (ve harekete geçirir).

"Gelenek", "âdet" ya da "alışkanlık"la eşanlamlı değildir, ama bu terimler sık sık birbiriyle karıştırılır. Aslında gelenek, âdet ve alışkanlığın tam zıttıdır. Âdete ya da alışkanlığa dayalı davranış düşünce içermeyen davranıştır: Ne açıklama ne de bahane isteyen ve gerekçesini sunması için sıkıştırıldığında da çok zorlanan davranıştır. Bu sorgulamanın yol açtığı rahatsızlık, Rudyard Kipling'in ünlü hikâyesindeki kırkayağın içine düştüğü durumda olduğu gibi, felç edici bile olabilir: Hikâyede, zavallı kırkayak, dalkavuğun biri bir sürü ayağından hangisini önce, hangisini sonra yere koyacağını hatırlama konusundaki harika yeteneğini övünce artık tek bir adım atamaz hale geliyordu. İnsan bunu yapmanın iyi, başka türlü davranmanın da kötü olduğuna inandığı için alışkanlıklarına göre davranıyor değildir. Aslında, alternatif davranış yollarını bırakın düşünmeyi hayal bile edemediği için böyle davranır.

Oysa "gelenek" bir seçim durumuna gönderme yapar: Bu kavram bir görevin adı olarak doğmuştur; "gelenek" "mesele"si, olası, uygulanabilir ve makul, bilinen ya da anıştırılan birçok davranış yolu ara-

sından birinin seçilmesi gerektiğinde gündeme getirilir. "Gelenek" tamamen düşünme, akıl yürütme, gerekçelendirme ve hepsinden önce de *seçmeyle* ilgili bir şeydir.

Eric Hobsbawm söz dağarcığımıza "icat edilmiş gelenek" kavramını soktu: Hobsbawm'ın gösterdiği gibi, henüz oluşmamış cemaatlerin gözü yukarıda olan siyasi liderleri, sık sık, cemaati bir arada tuttuğunu ve onu bir araya gelmeye mecbur ettiğini ima ettikleri ortak bir geçmiş icat etmişlerdir. Geleceği bağlamak için geçmişten argümanlar kullanırlar ve uygun argümanların çıkarılabileceği bir geçmiş olmayışı onlar için bir engel değildir; ne de olsa, önemli olan ortak bugün ve ortak gelecektir; ortak bir geçmişin tek önemi, söz konusu bugünü ve geleceği biçimlendirme ve yoldan çıkarmama işini kolaylaştırmasıdır. Ama "icat", yalnızca seçilmiş geleneklerin kökenini işaret eder. Oysa bir anlamda, her türlü geleneğin, en azından bizimki türünden toplumlarda bir arada varolan bütün geleneklerin icat edilmesi zorunludur, icat edilmemesi mümkün değildir.

Anthony Giddens'ın ileri sürdüğü gibi, bizler "gelenek sonrası bir toplum"da yaşıyoruz.[1] Ancak bu etkileyici tabiri, geleneğin otoritesini yitirmesine, ona duyduğumuz saygıyı yitirmemize, "miras" ve "tarihsel bellek" talebimizin tükenmesine veya azalmasına ya da eskinin güzel olduğuna ve sırf eski olduğu için hürmet görmesi gerektiğine duyduğumuz inancın yıpranmasına göndermede bulunuyormuş gibi yorumlamaktan sakınmak gerekir – gelgelelim modernliği bütün eski şeylere programlı olarak düşman olan, "eski", "miyadını doldurmuş" ve "modası geçmiş" terimlerini eşanlamlı görüp uzun ömürlülüğün otorite kurmaya hak kazandırdığını reddeden bir hayat tarzı olarak gösteren betimlemelerde bu tür açıklamalara sık rastlanır. "Gelenek sonrası toplum" fikri geleneğin modasının geçmesine değil, gelenekler *fazlasına* gönderme yapan bir tabir olarak görüldüğünde daha iyi anlaşılır: Kabul görmek için birbirleriyle çatışan geçmiş yorumlarının *fazlalığı*, genel ya da genele yakın bir güven kazanabilecek tek bir tarih yorumunun olmayışı söz konusudur bu fikirde. Giddens'ın belirttiği gibi, "temel bir anlamda, modernliğin kurumsal aygıtı gelenekten koparıldıktan sonra, potansiyel olarak geçici güven mekanizmalarına dayanmaya başlamıştır". Ben bu sıralamayı biraz değiştirirdim: geçici bir hal alma eğilimi gösteren şey güven dağıtımı mekanizmaları değil

1. "Living in a Post-Traditional Society", Anthony Giddens, *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations & Rejoinders* içinde (Cambridge: Polity Press, 1996).

güvenin kendisidir ve görünürde onun geçicileşmesini durduracak hiçbir mekanizma yoktur, çünkü ortada birbiriyle rekabet eden öyle çok gelenek vardır ki herhangi birinin uzun ömürlü bir sadakat görebilmesi ve en üst otoriteyi ele geçirmesi mümkün değildir. Başka bir şekilde söylersek, herhangi tek bir geleneğin çağdaş toplum üzerindeki kavrayıcılığının zayıflamasına yol açan güvendeki "çözülme", modern toplumun özünde *çokmerkezli* yapısıyla yakından bağlantılıdır.

Modern olunca, özellikle müşkülpesent ve kılı kırk yarar bir hal aldığımız ya da seçimlerimizde titizlenmekten özellikle hoşlanır olduğumuz değil söylenmek istenen. Şunu söylemek istiyoruz daha ziyade: İster hoşlanalım ister hoşlanmayalım seçim yapmaya, seçimler yapmayı sürdürmeye, yaptığımız seçimleri haklı çıkarmaya ve seçim yapıp haklılığımızı kanıtlamak zorunda bırakılmanın bizim kaderimiz olduğunu acıyla fark etmeye mecburuz; çünkü çokmerkezli bir ortamda, birden fazla iyi hayat imgesi, birden fazla kişisel ideal kalıbı, "yapılması gereken"i "yapılmaması gereken"den nasıl ayırt edeceğimizi söyleyen birden fazla önerme ve bazı alternatif önerilere duyulan güveni (ki bu her zaman bazı başka önerilerin de reddedilmesiyle birlikte gider) haklı çıkarmak için dünya, geçmiş ve bugün hakkında anlatılan birden fazla inandırıcı hikâyeyle karşı karşıya kalırız sürekli olarak.

Eğer belli bir zaman dilimi boyunca uyguladığımız düzenli alışkanlıkları ancak başka alışkanlıklar hilafına edinebiliyorsak, o zaman böyle bir davranış kalıbıyla "geleneğe uymak" diye betimlenen davranış arasındaki benzerlik, bu ikisi arasındaki çok derin bir farklılığı gizliyor demektir. Bunların ilki sadece *seçenek-yok* durumunda gerçekleşir; burada hayata geçirilebilir alternatiflerin yokluğu kullanılmakta olan yolu, değil bir seçim olarak görmeyi, bir ikinci kez düşünmeyi bile önler. İkincisi ise seçimin bir *sonucudur*: Görünür ve ulaşılabilir alternatiflerin bolluğu, uygulanmakta olan şeyin aslında bir seçim olduğunu ve her an bir başka, hatta çok farklı bir yaşam biçimiyle değiştirilebileceğini unutma olasılığını tamamen ortadan kaldırır.

Bizim toplumumuz öyle olması istendiği için değil, öyle olması zorunlu olduğu için bir seçiciler toplumudur; üstelik, bu zorunluluğu bir erdem haline getirmeyi öğrenme yatkınlığı taşıyan seçicilerin oluşturduğu bir toplumdur. Piyasalarımıza mal arz edenler kesinlikle bu eğilimi sergilerler: çeşitliliğin ürpertici baştan çıkarma gücünü ve zengin ve çeşitli gösterilerin cazibesini keşfetmişlerdir (pek unutacağa da benzemiyorlar). Her türlü sanatsal malın yaratıcıları ve dağıtıcı-

ları da öyle; onlar da seçimi başlı başına bir değer mertebesine çıkarır ve onu gerçekliğin sanat yapıtlarındaki hem içerik hem de biçim vermeye en uygun yönü olarak görürler. Filizlenen danışmanlık mesleğinin üyeleri için, yani seçme ihtiyacından doğan ve yapılacak seçimler bollaşıp daha kafa karıştırıcı ve usandırıcı bir hal aldıkça refah düzeyleri artan, yeni tip pazarlanabilir becerilerin tedarikçileri için de aynı durum söz konusudur. Bu mesleğin en seçkin üyelerinden biri, uzmanlara danışmayınca kendilerini kaybolmuş hissedip şiddetle onlardan hizmet almaya uğraşanlara şu öğüdü veriyor:

> Kendi seçtiğiniz herhangi bir zamandan başlayarak, her fırsatta bilinçli, *aktif* seçimler yaparak neler yapabildiğinize bakın. Günlerimizin ne kadar iyi geçeceğini de, yaptığımız herhangi bir şeyde ne kadar başarılı olacağımızı da, bu seçimlerle (ve bunlara benzer başka birçok seçimle) neler yaptığımız belirleyecektir her zaman.[2]

Seçiciler, seçimlerini yaptıktan sonra, fena halde zorlantılıymış gibi görünen bir biçimde davranabilirler; çoğunlukla (ve de yanlış olarak) geleneğin pençesindeki insanlara atfedilen bir davranış tarzıdır bu. Burada da, benzerlik yüzeysel ve yanıltıcıdır. Zorlantı, Giddens'ın yerinde ifadesiyle *dondurulmuş güvendir* – ama seçiciler toplumunda her türlü güvenin buzu kolayca çözülebilir, zaten dondurulmuşken bile ambalajının üzerinde koyu harflerle "son kullanma tarihi" yazmaktadır. Seçiciler toplumunda geri kalan tek gerçek zorlantı, diğer bütün seçimlere karşı ilgisiz ya da kör kalan tek tekrarlamaya dayalı davranış biçimi, seçme zorlantısıdır. Diğer bütün kısmi zorlantılara *iptila* demek daha doğru olacaktır, Giddens'a göre.

İptila, kalıcı ve sabit güven yatırımının tam zıttıdır, "güven verici" hiçbir yanı yoktur: Doğası gereği maymun iştahlıdır, kendi bilgeliğinden emin değildir, güvensizdir, kendisinden memnun değildir, sürekli güven tazeleme ihtiyacı duyar, açık açık ya da üstü kapalı olarak çekingen ve özür diler bir hal içindedir. İptila, der Giddens (A. W. Schaeff'i izleyerek), "hakkında yalan söylemek zorunda olduğumuz her şeydir." Böyle olunca da, iptila "bir zamanlar geleneğin sağladığı ve bütün güven biçimlerinin de varsaydığı o bütünlüğün tersidir". İptila yalnızca yapmaya *zorlandığım* şey değildir, yapmaya zorlanmayı *seçtiğim* şeydir de; seçimin ve seçilmiş olan şeye karşı sorumluluğun farkındalığı iptilanın bünyesine kazınmıştır ve bu farkındalığın sökülüp

2. S. Helmsletter, *Choices* (New York: Product Books, s.104); aktaran Giddens.

atılması mümkün değildir. Yapılan seçim ne kadar sıkı sıkıya benimsenirse benimsensin, akıllıca olup olmadığı konusunda sürekli, onmaz bir belirsizlik hissi yaşanması ve kendine kızma, kendini suçlama, pişmanlık temayülü gösterilmesi de bundandır – bütün bunlara geleneğe uymada kesinlikle rastlanmaz.

Mesele şudur: Tüketiciler/seçiciler toplumundaki zorlantıyı andıran davranış ile tek davranış kaynakları âdet ve alışkanlıklar olan mitik "geleneksel toplum"daki davranış arasındaki nihai fark, seçilmiş strateji ile davetsiz kader arasındaki, daha basit bir dille, seçme ile seçmeme arasındaki farktır.

Gerçek anlamıyla (doğal yuvası olmayan bir toplumda kullanılabilecek hale gelsin diye eğilip bükülmüş, manipule edilmiş anlamıyla değil) "gelenek" *yaderk* topluma ait bir şeydir. Yaderk toplum, Cornelius Castoriadis'in sık sık tekrarladığı gibi, üyelerini itaat etmeye çağırdığı kuralların insan kökenli olduğunu kabul etmek istemeyen ya da bundan hicap duyan toplumdur; bu yüzden de kendi yapımı olmayan, *dışsal* bir gücün verdiği emirler tarafından biçimlendirildiğini ve yönlendirildiğini zanneden toplumdur. Ölümünden önce yaptığı son söyleşide,[3] Castoriadis yaderk toplumların (ki bu da tarihe kaydedilmiş neredeyse bütün toplumlar demektir) şu özelliğine dikkat çekiyordu:

> [Yaderk toplumlar] üyelerinin karşı çıkmaması gereken bir fikri kendi kurumlarına dahil etmişlerdir: Bu kurumların insan yapımı olmadığı, insanlar tarafından, en azından şu anda sağ olan insanlar tarafından yaratılmadığı fikri. Bu kurumlar ruhlar, atalar, kahramanlar, Tanrılar tarafından yapılmışlardır; insan ürünü değildirler.

Gerçek anlamıyla "gelenek" tam da böyle "bünyevi" bir kurumsal nitelik içerir: Şu anda sağ olan insanların miras aldıkları kurumları değiştirmek için yapabilecekleri hiçbir şey olmadığı ve güçsüzlüklerini unutup da bu mirasın işine karışmaya kalkarlarsa ilahi cezalandırmanın ya da herhangi bir ihlale tahammülü olmayan doğa yasalarının ürünü olan, hayal bile edilemeyecek felaketler doğacağı varsayımını içinde barındırır.

Yaderk toplumdan özerk topluma geçme çağrısı (toplumsal özerkliğe giden yolda atılan, bu özerkliğin yeterli olmasa da zorunlu bir koşulunu yerine getiren bir adımdır bu), toplumun yasalarının onları be-

3. "L'individu privatisé", Robert Redeker'le 22 Mart 1997'de Toulouse'da yaptığı söyleşi.

yan eden insanların iradelerinden başka hiçbir dayanağı olmadığı ve insanlar tarafından yapılan ne varsa yine insanlar tarafından yıkılabileceği kabul edildiği zaman yapılır. Bu çağrı ilk olarak, insanlardan itaat etmelerini talep ettikleri yasaların başına *edoxe te boule kai to demo* –"Bu, konseye ve halka iyi görünmektedir"– formülünü koydukları zaman Yunanlılar tarafından yapılmıştır. Başlarına böyle bir mukaddeme getirilen yasalar ortak iyi adına disiplin çağrısında bulunuyorlardı; ama tam da taleplerini gerekçelendirmeye, istenen disiplinin "zeminini oluşturma"ya çalıştıkları için aynı zamanda *düşünme, sorumlu düşünme* ve *düşünmeye dayalı disiplin* çağrısında da bulunmuş oluyorlardı: Bakın, bunlar çoğumuzun iyi olduğunu düşündüğü yasalar – ama gerçekten de bizim sandığımız kadar iyiler mi? Onları daha iyi kılmak için yapabileceğimiz, yapmamız gereken bir şey var mı? Bu formül bize, davranışlarımızı yönlendirme yetkisi verilmiş her şeyin temelinde yatan *seçme*'yi hatırlatıyor. Aynı zamanda bu seçimi iyi yapma sorumluluğunu – başımızdan atıp dışsal ve ulaşılmaz bir başka iktidarın kapısına yıkamayacağımız bir sorumluluğu.

Castoriadis'in *gerçekten özerk* bir toplumun (özerklik ilkesine bağlıymış gibi yapan ama kendi özerklik çağrısını izlemeyi başaramayan bir toplumun değil) *özerk bireyler* toplumu olduğunda ısrar etmesi boşuna değildir. Bireysel üyeleri özerk olmayınca toplumun özerk olması söz konusu değildir. Toplum, ancak üyelerine seçme hakkı veriliyorsa ve ve bu üyeler bu haktan hiçbir zaman feragat etmiyor ya da onu başka birine (ya da bir şeye) devretmiyorlarsa özerk olabilir. Özerk bir toplum kendi kendini kuran toplumdur; özerk bireyler kendi kendilerini kuran bireylerdir. Her iki durumda da, kendi kendini kurma bir derece meselesidir, ama bunun derecesi her iki –toplumsal ve bireysel– düzeyde de ancak eşzamanlı olarak artabilir.

Peki ama "kendi kendini kuran birey" de ne demek oluyor? Kendi kendini kurmaya atılan ilk adımın, onun yeterli olmasa da zorunlu koşulunun, bireye kimliğinin hazır verilmediğini, bu kimliği bireylerin kendilerinin inşa etmesi ve sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini; başka bir deyişle, bireylerin uzun ve zahmetli, hiçbir zaman bitmeyen bir *kimliklenme* işiyle karşı karşıya bulunduklarını fark etmek olduğunu söyleyebiliriz. Önceden verilmiş kimlik fikrinin tersine, kimliklenme projesi, Stuart Hall'un etkileyici sözleriyle,

> tarihin olayları içinden baştan sona değişmeden geçen o değişmez benlik çekirdeğine; benliğin her zaman zaten "aynı", zaman içinde kendisiyle özdeş kalan parçasına işaret *etmez*. Daha yüzeysel ya da yapay olarak dayatılmış bir-

çok başka "benlikler"in ardına gizlenmiş; ortak bir tarihe ve ortak atalara sahip bir halkın ortak mülkü olan ve bütün diğer yüzeysel farklılıkların altında değişmeyen bir "birliği", yani kültürel aidiyeti sabitleyebilecek ya da garanti altına alabilecek kolektif ya da gerçek bir benlik de değildir. Bu proje, kimliklerin hiçbir zaman bütünleşmiş olmadığını ve geç modern zamanlarda gittikçe parçalı ve kırık bir hal aldığını; hiçbir zaman tekil olmadığını, genellikle birbiriyle kesişen ve birbirlerine hasım durumundaki farklı söylemler, pratikler ve konumlar boyunca çoğul olarak oluşturulduklarını kabul eder.[4]

"Her-zaman-zaten-aynı" bir kimlik varsayımının yerine hiç bitmeyen bir kimliklenme çabası ufkunu geçirmek, ilkesel olarak, benliğin hazır ve dışsal temelleri olmadığını ve henüz seçilmemiş benliğin tüm paylaşılamaz sorumluluğunu kabul etmek demektir: "Ben, kendimden ne yapmayı becerebilirsem oyum."

Ama bu tabii ki, seçimin bir boşlukta yapıldığı ve daha elverişli koşullarda, bir sıfır noktasından başladığı ya da başlayabileceği anlamına gelmez. Her seçim neler sunuluyorsa onlar arasından yapılan bir seçimdir ve kendi kendini kimliklendirmeye sıfırdan başlamayı başarmakla övünebilecek birey varsa da çok azdır. Bu tür sıradışı bireyler azınlıkta kalmaya mahkûmdur, çünkü "kimlik" *bireysel bir görev* olmanın yanı sıra *toplumsal bir olgudur* da. Kimlik, *toplumsal olarak* kimlik diye *görülen* şeydir; başkalarına toplumsal olarak okunaklı terimlerle iletilmediği, toplumsal olarak anlaşılabilir simgelerle dışavurulmadığı takdirde bireyin hayalgücünün bir parçasından ibaret kalmaya mahkûmdur.

Ancak, kimliğin dışsal bir temeli ya da garantisi olmadığını fark etmek, sonuç olarak seçilen şey her neyse onun bireysel olarak verilmiş bir karar meselesi olduğu ve bireyin kendi iftihar edilecek başarısı ya da kendi vicdanı üzerindeki bir yük olarak kalacağı anlamına *gelir.* Seçtiğim model başka biri tarafından yapılmış olabilir, ama onu seçmenin sorumluluğu bana, sadece bana aittir.

Bireysel özerklik yönünde atılan ilk adım olan bu farkındalığa bir kez ulaşıldıktan sonra, "gelenek", kimliklenme projesine ancak *gelenekçilik* biçimine bürünerek girebilir; yani "ortak mirasımız"dan, geçmişte paylaşılan ya da insanın özdeşleşmek isteyeceği bir insan kategorisi (bu özel âdet ve alışkanlıkların kendi müşterek kolektif mirasları olduğunu iddia eden bir kategori) tarafından paylaşıldığına inanılan âdet ve alışkanlıklardan yana yapılan bir tercih biçimine bürüne-

4. "Who needs Identity?", *Questions of Cultural Identity* içinde, der. Stuart Hall ve Paul du Gay (Londra: Sage, 1997), s. 3-4.

rek. Söz konusu tercih "eski güzeldir" tarzı bir argümanla ya da "gerçek benlik miras alınmış benliktir" tarzı argümanlarla haklı çıkarılsa da, argümanlara ihtiyaç hissedilmesi ve başvurulması bile, en başta bu tercihi ortaya çıkarmış olan şeyin bireyin kararı olduğunu gösterir. Eskinin güzelliği bakış açısına bağlıdır ve bir geleneğin içine doğmak, pratikte, özerk ya da sözde özerk birey için, her zaman "yeniden doğmak" demektir. Yapılan tercihin rekabete direnmesini sağlayan şey, ona gösterilen bağlılığın gücüdür.

Gelenek fikrinin bünyesindeki paradoksun ikinci boyutuna buradan geçebiliriz. Gelenek insan bilincine ancak gelenekçiliğin kılavuzluğuyla girebilir; seçim yapılması gerektiğini söyleyen bir tavsiye niteliğini taşıyan ve dolayısıyla da seçimin mevcudiyetini ve insanın seçme ihtiyacını ima eden gelenekçilik de bu yüzden özerk bir topluma organik olarak bağlıdır; aslında varlığı, içinde ortaya çıktığı toplumun özerkliğine tanıklık eder. Ama gelenekçilik özerkliğinden utanan, onu idare etmeyi beceremeyip ondan kaçmayı düşleyen bir toplumun belirtisidir. Nasıl ikiyüzlülük yalanın hakikate ödediği dolaylı bir haraçsa, gelenekçilik de yaderkliğin özerkliğe ödediği dolaylı, mahcup ve çekingen bir haraçtır.

3. ÇIKMA:

POSTMODERNLİK VE AHLAKİ VE KÜLTÜREL KRİZLER

"KRİZ" sözcüğünün ilk kullanılmaya başladığı sıralarda "karar verme zamanı" anlamına geldiğini bugün pek hatırlayan çıkmaz... Etimolojik olarak, sözcük "ölçüt" terimine –doğru kararı vermek için başvurulan ilkeye–, bugün bizim onu içine yerleştirmeye eğilimli olduğumuz, "felaket" ya da "afet"le ilişkili sözcükler ailesinden çok daha yakındır.

Vücuttaki dört salgının –balgam, kan, safra ve irinin– yükselme dönemi için bir isim arayan Hipokrat, Grekçe Κριvειη (karar vermek, belirlemek) fiilini bulmuştu; Hipokrat'a göre bu dönem, hastanın durumunun nasıl bir seyir izleyeceğine karar vermek ve onun iyileşmesine yardım edecek doğru tedaviyi belirlemek için en uygun dönemdi. Karar vermek için en iyi zaman κριισις, yani cezir değil med zamanıdır. İnsan bedeninin nasıl işlediğine ilişkin anlayış Hipokrat'tan beri tanınmayacak ölçüde değişti, "kriz" teriminin olayların seyrine karar verilen an biçimindeki anlamı ise hâlâ yaşıyor – ama çoğunlukla tıbbi bir bağlamda. Genellikle bir metafor işlevi gördüğü başka yerlerde ve özellikle de günlük konuşmalarda, sözcük akla tam tersi durumu getiriyor – bir tehlike, belirsizlik ve kararsızlık durumu, şeylerin ne yöne gittiğini bilmeme ve onları istenilen yöne itememe durumu... İnsanın bugünlerde (bir zamanlar bildiğimiz ama o zamandan beri unuttuğumuz şekliyle) kriz fikrinin kendisinin derin bir kriz içinde olduğunu söyleyesi geliyor. Ama bunu söyleseydik, "kriz" terimini Hipokrat'ın ona vermek istediği anlamda kullanmamış olurduk.

Biraz daha kesin konuşursak, bugün krizi hâlâ iyi ya da kötü yönde tayin edici bir değişikliğin yaşandığı an olarak düşünürüz; ama artık gidişatın iyi yönde olmasını sağlama almak için kendinden emin biçimde makul kararların alındığı dönem olarak görmeyiz. Kriz döne-

minde şeylerin nereye gittiğini bilmeyiz; kriz durumunda şeyler denetimden çıkar; olayların akışını denetleyemeyiz; ümitsizce içinde bulunduğumuz güç durumdan çıkmaya çabalayabiliriz ama bütün çabalarımız deneme yanılmalarla dolu bir hikâyeden, karanlıkta en sonunda bir şey çıkacağını umarak yaptığımız deneylerden öte bir şey getirmeyecektir. Kriz zamanında hangi dalga yükselirse yükselsin, güven ve özgüven meddinin bir parçası olmayacaktır. Daha büyük olasılıkla, güven en düşük cezir seviyesinde; belirsizlik ve çaresizlik hisleri ve eldeki zihinsel ve/veya maddi araçların yetersiz olduğu sezgisi en yüksek med seviyesinde olacaktır.

Jürgen Habermas "meşruiyet krizi" hakkındaki, bir zamanlar çok etkili olmuş incelemesinde, belli bir durumun "kriz" olarak algılanmasının bir teori meselesi olduğunu ileri sürmüştür. Krizden bahsetmek için, önce bir teoriye, normal, sorunsuz duruma dair bir imgeye ihtiyaç vardır; kriz bu normal, alışılmış ve bildik durum çöktüğünde, işler çığırından çıktığında, düzenin hâkim olması gereken yerlerde başıboşluk görüldüğünde ve olaylar artık rutin ve öngörülebilir olmadığında gelir; daha önce kendimizi her şeyin üzerinde hissederken, şimdi bilinmeyen bir yöne doğru sürükleniyormuşuz gibi hissederiz. Başka bir deyişle, olayların normallik diye kabul edilegelen duruma meydan okuduğu ve rutin eylemlerin geçmişte alıştığımız sonuçları artık getirmediği duruma "kriz" deriz.

Mantıksal açıdan, Habermas'ın akıl yürütmesi kusursuzdur. Fakat bilincimizin çarpık çurpuk yolları ille de mantıksal yol işaretlerini izlemez. Bu yolları açmak için önerilen keşif sırasını tersine çevirip "kriz" fikrine "normallik algısı"na göre kavramsal bir öncelik tanımak belki de daha iyi olacaktır. Aslında, "olağan"ın ne anlama geldiğini olağanüstü sayesinde anlarız; Martin Heidegger'in uzun bir zaman önce açıkladığı üzre, ancak bir şeyler "yanlış gittiği"nde doğru ve uygun fikrini ortaya atar ve bu fikre daha yakından bakarız; ancak çekiç kırıldığında ve telaşla onun yerine koyacak bir şey aradığımızda çekicin "özü" hakkında, bir nesnenin çekiç olabilmek için sahip olması gereken özellikler hakkında sorular sormaya başlarız. Parmak uçlarımızda binbir zorlukla duran şeyler elden çıktığında teoriye uzanırız.

Kriz algısı, mantığa meydan okuyarak, ama bilişsel yetilerimizin işleme biçimine uygun olarak, norm bilincinden *önce gelir*. Bu yüzden de, Habermas'ın görüşünün aksine, "normal"e ilişkin bir teori arayışını teşvik eden, bir "normallik" imgesi koyutlayan şey kriz algısıdır – ve bunun tersi doğru değildir. Bu kriz algısı olmazsa, yolumuza dü-

şünmeden ve teorileştirmeye başvurmadan, "normalliği" bir kere olsun düşünce konusu yapmadan, belki de sonsuza kadar devam ederiz; alışkanlıklar ve rutinler bize yeter de artar bile, bunların üzerimizdeki etkilerini sürdürebilmeleri için açık açık dile getirilmeleri gerekmez.

Normallik en güçlü ve en yerleşik haline, farkında olunmadığı zaman, günlük emekler bu emeği harcayanların zihninde bir norm anlayışı şeklinde taşlaşmadıkları zaman ulaşır. Bu iddiayı daha da keskinleştirip şöyle diyebiliriz: Ne zaman bilinçte bir norm ya da kural fikri su yüzüne çıksa, buna olayların alışılmış beklentilerle yeterince örtüşmediğini; aşikâr "olan" ile üstü kapalı "olması gereken" arasında uyumsuzluk olduğunu ima eden bir tanıklık olarak bakılabilir ve bakılmalıdır. Kavrayamama ve belirsizliğin öne çıktığı modern anlamında krizden bahsettiğimizde, bazen açık açık ama çoğunlukla üstü kapalı olarak iletilen mesaj, eskiden hiç düşünmeksizin, gayet güzel kullandığımız aletlerin artık elimize bir türlü yakışmıyor, işe yaramıyor olmasıdır; dolayısıyla da eskiden bunların işe yaramalarını sağlamış olan koşulların neler olduğunu veya bu koşulları yeniden sağlamak ya da aletleri değiştirmek için neler yapılması gerektiğini arayıp bulma ihtiyacını duyarız.

Zamanımızda "kriz" terimi ne kadar sık ve yaygın bir biçimde kullanılıyor olursa olsun, bu terimin tekabül ettiği zihin durumuna her zaman terimin kendisinden daha sık rastlanılmıştır ve hâlâ da daha sık rastlanılmaktadır. İşlerin "yanlış gittiği", beklenenden farklı olduğu hissi ve onun sonucunda da nasıl devam etmek gerektiği konusunda yaşanan bocalama çok sık ve yaygın görülen bir şeydir, hatta belki de insanın varoluş deneyiminin evrensel bir eşlikçisidir. İnsanın her türlü dünyada-oluş biçimi düşünümseldir; her zaman özetlemeyi ve onarmayı gerektirir, özeleştiri olmadan uzun süre ayakta kalamaz.

Ortega y Gasset'in *Esquema de las crisis*'te (Krizin Şeması, 1942) yer alan kuşakların etkisi hakkındaki tartışmasına kulak verdiğimizde bunun böyle olması gerektiğini anlarız. Hiçbirimizin dünyayı yeni baştan icat etmediği ve dünya hakkındaki bilgiyi sıfırdan toplamadığı, aksine kendi içeriğimizi büyük ölçüde cemaate ait çabaların ürünü olan hazır mamûllere borçlu olduğumuz doğruysa, o zaman birbirini izleyen kuşakların bu çabaya farklı noktalarda dahil oldukları ve kendi *Lebenswelt*'lerini kurarken farklı mamûl kümelerini kullandıkları da doğrudur. Buraya kadarı gayet açık ve önemsiz; ancak şu nokta pek hesaba katılmıyor: Tarihteki her anda, birçok kuşak birlikte yaşar, etkileşime girer, hizmet değiş tokuşu yapar ve dolayısıyla da ey-

lemlerini eşgüdümleme ve birbirleriyle iletişim kurma göreviyle karşı karşıya kalır. Sadece bu nedenle bile toplum daima "kritik bir durum" içindedir ve genelde mevcut durumu bir "kriz" durumu olarak ilk algılayanlar, daha yaşlı kuşaklar, daha uzun bir süredir ortalıkta olup alışkanlıklar ve beklentiler geliştirecek daha fazla zamanı olmuş kişilerdir. "Toplum" her halükârda muhayyel bir varlıktır; ama birbirine kolayca tercüme edilemeyen birçok farklı, hatta bazen iyice farklı biçimde tahayyül edilir. Sırf bu nedenle bile, bir "toplumsal sistem"in resmini çizerken tüm bunlar sonucunda ortaya çıkan çoğulluğu, ihtilafları ve gerilimleri hesaba katmamak fena halde kafa karıştırıcı bir hata işlemek olur.

Demek istediğimi daha keskin bir biçimde ifade edeyim: *Kriz,* eğer bu kavramla alışılmış yol ve yordamların geçersizleşmesi ve bunun sonucunda ortaya yola nasıl devam edileceği konusunda bir belirsizlik çıkması kastediliyorsa, *insan toplumunun normal durumudur.* Paradoksal bir biçimde, toplumun kriz içinde olmasının kritik bir yanı olmadığını söyleyebiliriz. "Kriz içinde olmak" kendi kendini kurmanın (Castoriadis) ya da *auto-poïesis*'in (Luhmann), kendi kendini yeniden üretme ve yenilemenin olağan, belki de düşünülebilecek tek yoludur ve toplumun hayatındaki her an bir kendi kendini kurma, yeniden üretme ve yenileme anıdır.

Bütün bunlar akla uygun; dahası, şimdiye kadar söylenenler değil irkiltici, yeni bile sayılacak tek bir fikir içermiyor – zira en azından otuz kırk yıldır, toplumun bir denge durumuna sürekli geri dönerek değil sürekli bir dengesizlikle varolması, sosyal bilimcilerin ezici çoğunluğu tarafından her türlü makul teorileştirme çabasının kalkış noktası olarak görülmekte. Ancak, eğer durum böyleyse, kriz karşısındaki kamusal panik ve dehşet hissinin zaman içinde eşitsiz bir biçimde dağılıyor olması ve krize yönelik kaygıların ara sıra ve değişik yoğunluklarla ortaya çıkması bir açıklama gerektirir. Özellikle açıklanması gereken şeyse, günümüzde "dünya düzeninin krizi", "değerler krizi", "kültür krizi", "sanattaki kriz" ve insan dünyasının yepyeni alanlarında her gün keşfedilen diğer sayısız krize yönelik kamusal kaygının alışılmadık yüksek yoğunluğudur.

Yukarıdaki soruya verilecek bariz ve basit (basit olduğu *için* bariz görünen) cevap, her şeyin çok daha yavaş bir hızla değiştiği zamanlarda tohumu atılmış ve doğmuş olan beklentileri yerle bir eden eşi görülmedik ve alışılmadık fikirlerin çokluğuna işaret etmek olur. Dünya her zaman değişim halinde olduğu halde, değişikliklerin hiçbir

zaman bu kadar bol ve bu kadar derin olmadığı ve değişikliklerin miktar ve derinliğindeki bu hızlı artışın insanın sürekli kendi kendini yönlendirmesi görevini çok daha zorlaştırdığı söylenebilir.

İlki kadar bariz olmayan ama yine görece basit bir başka cevap da, çığır açıcı, kuşak oluşturucu olayların ve dönüşümlerin daha önce hiçbir zaman bu kadar yüksek bir hızla eskimediği, gözden kaybolmadığı ve birbirlerini izlemediğine, bunun sonucunda da ayrı kuşakları içine alan zaman dilimlerinin daha önce hiç olmadıkları kadar kısa olduklarına –yirmi otuz yıl değil birkaç yıl sürdüklerine– işaret etmek olacaktır; dolayısıyla herbiri farklı deneyim ve beklentilere sahip olan ama ortak bir toplumsal mekân içinde yan yana yaşayan ve birbirleriyle etkileşen farklı kuşakların sayısında muazzam bir artış olmuştur. Bu olgu, kamu sahnesinin şaşırtıcı çokseslliliğini ("kakofonisi"ni diyenler de olacaktır) ve tercüme teknolojisindeki bütün tartışılmaz ilerlemelere rağmen iletişim kurmakta ve bir anlaşmaya varmakta yaşanan güçlüğü kısmen açıklar.

Her iki cevap da krizlerin biraz daha derin ve daha sık hissedilir olduğu, ama yine de özünde öncekiyle aynı anlamı taşıdığı fikrini iletir. Ama belki bu cevaplar yeterince kapsamlı değildir; belki günümüzde yaşanan tasa tam da "kriz"in anlamındaki bir değişime işaret ediyordur. Belki yeni bir endişeyi ifade etmek için eski bir terimi kullanıyoruz. Belki de bugün "kriz" dediğimiz şey, yarım yüzyıl, hatta daha fazla bir süre önce "kriz" adını verdiğimiz şeyden yalnızca derece ya da sıklık açısından değil, tür olarak da farklı.

Gerçekten de böyle olabilir. Bugünkü korkunun derinlerinde fazladan bir anlam vardır. Bugün "kriz" dediğimiz şey çelişkili yapıdaki güçlerin çatıştığı, geleceğin ortada olduğu ve hayatın yeni, ama önceden görülemeyen bir biçim almak üzere bulunduğu bir durum değildir yalnızca; öncelikle, içinde *belirgin hiçbir şeklin katılaşıp uzun bir süre hayatta kalamayacağı* bir durumdur. Başka bir deyişle, *kararsızlık* durumu değil, *karar vermenin imkânsız olduğu* durumdur. Bütün bu "kriz" muhabbetlerinin altında titreşen korkular, uçağın sallanmaya başladığını hissetmekle kalmayıp uçaklarındaki pilot kabininin boş olduğunu da keşfetmiş olan yolcuların duyduğu dehşete benzer. Bugün dünya düzenindeki krizden, değer krizinden, sanat ya da kültürdeki krizden bahsettiğimizde, bütün bu şeyler hakkında şu anda karar verilmemiş olduğunu değil, bunların hakkında *karar verilemeyen* şeyler olduğunu –makul, hele hele bağlayıcı bir seçim yapmanın hiçbir yolu olmadığını ve böyle bir yol bulunsaydı bile, kararı uygulamaya

geçirecek gücü ya da en azından isteği olan hiçbir fail olmadığını– kastediyoruz.

Dünya İnternetin fena halde şişmiş, devasa bir çeşitlemesi gibi geliyor bizlere: İnternette olduğu gibi burada da, evrensel itiş kakışa herkes katkıda bulunur ama çıkacak sonuçları kimse bırakın kontrol etmeyi, tahayyül bile edemez. Burada da, sonuca karar vereceğine güvenilen bir hakem ve açık seçik kuralları olmayan bir oyun sürmektedir. Burada da, her oyuncu kendine ait bir oyun oynamakta, ama yaptığı hamlelerin nasıl bir oyuna tekabül ettiğinden, hatta herhangi bir oyuna tekabül edip etmediğinden kimse emin olamamaktadır. Dünya, oyuncuların hamlelerinin yerinde olup olmadığını ölçmek için başvurulacak bir "gerçeklik" sabiti değildir artık; kendisi de oyunculardan biridir ve tüm oyuncular gibi o da elindeki kartları kimseye göstermez, her tür numaraya başvurur, blöf ve –fırsatını bulduğunda da– hile yapmaktan geri durmaz. İnternet gibi, dünya da kontrolden çıkmış değildir, *kontrol edilemez*.

Aynı önermeyi farklı bir şekilde dile getirecek olursak: Artık öyle görünmektedir ki, olayların akışı üzerinde kontrol sağlamak ya da en azından yarışı kazanacak atı zamanında tespit edip kendi hamlelerinin sonuçları üzerinde kontrol sağlamak, halihazırda ulaşılamayan bir bilgiyi edinmekle ilgili bir mesele değildir. Bugün kafa karışıklığı, öznel bir ihmalin ya da hatanın ürünü olmadığından, daha çok emek sarfedilerek ve daha iyi mantık yürüterek düzeltilemez. Çağdaş dünyanın korkutucu özelliği şudur ki, eylemler ne kadar bilgiye dayalıysa, genel kaosa da o kadar katkıda bulunurlar. Anthony Giddens'm kullandığı yerinde terimle söyleyecek olursak, *imal edilmiş* bir belirsizliktir bizimkisi. Belirsizlik *onardığımız* bir şey değil, *yarattığımız*, hem de hep yeni baştan ve daha büyük miktarlarda yarattığımız, *onu onarma çabalarımız sayesinde* yarattığımız bir şeydir.

Belki her zaman böyleydi ya da çok uzun bir süredir böyle. Ama büyükbabalarımız zamanında böyle idiyse bile, bundan haberlerinin olmadığı kesindir. George Steiner'ın farklı bir vesile için söylediği gibi, onların ayrıcalığı cehaletleriydi. Cehaletleri sayesinde, ne tür bir kargaşa içine düşerlerse düşsünler bunun geçici olduğuna inanabiliyorlardı; bu kargaşayı ortadan kaldırmak için ne yapmaları gerektiğini iyi bildiklerine inanıyorlardı ve bunu başarmanın yolunun daha fazla bilgi ve daha fazla beceri edinmek olduğuna inanıyorlardı. Bu inançlar yanlış ve son tahlilde yanıltıcı olmuş olabilirler, ama böyle inançlara sahip olunması sayesinde, ne kadar derin olursa olsun hiçbir

umutsuzluk dipsiz olmuyordu; bu umutsuzluktan tırmana tırmana çıkmanın çok kolay olmasa bile yine de insanın elinde olduğu yolunda makul bir umut söz konusuydu hep. Herkesin aklında bu umut öncelikli yeri alınca da, ufukta zirve görünmese ve zirveye yaklaşılmasa bile tırmanış artan bir canlılıkla sürdürülebiliyordu.

Bekleneceği üzre, böyle eğitilmiş gözlere krizler bir şer gibi, ama hem geçici hem de düzeltilebilir bir şer gibi görünüyordu; temelde sağlıklı olan bedenden henüz tam anlamıyla atılamamış geçici arızalar, çıbanlar ya da dikenler gibi; özünde düzgün ve düzenli işleyen bir mekanizmadaki anlık aksamalar gibi. Geçmişteki krizlerin hesabı, bunlara insan cehaleti ve budalalığının uzun tarihinde birbiri ardına gelen bölümler şeklinde bakılarak kapatılıyordu. Ama tarih, bilimin önyargı, aklm da boşinanç üzerinde peşpeşe kazandığı zaferlerin kaydedilmesi haline gelince, bu aptallık tarihinin de en sonunda biteceği, gelecekte çok daha az kriz yaşanacağı ve bir kere tam bilgiye ulaşıldıktan sonra da ortada kriz falan kalmayacağı şeklinde öngörülerde bulunulabiliyordu.

Artık böyle müşfik ve teskin edici inançlara sahip olmanın getirdiği imtiyaza sahip değiliz. Atalarımızın bu çocuksu safdilliğini yitirmenin bedelini de endişe akçesiyle ödüyoruz; o kadar da eskiden yaşamış sayılamayacak atalarımızın nadiren tattığı, hatta hiç tatmadığı türden bir endişedir bu.

Örneğin, yakın tarihlerde "risk" teriminin, bir başka terimi, uzun bir süre korku ve kaygılarımızı anlatmak için yeterli olmuş "tehlike" terimini ikame etmeye başlamasını düşünelim. "Tehlikeler"in "risk-ler"den farkı, yerlerinin az çok kesin olarak saptanabilmesi ve bu yüzden de onları önlemek ya da en azından onlara direnebilmek için önlemler alınabilmesidir. Ama, her şeyden önce, tehlikeler gelip geçerler; arızi ve yaptığımız şeylere dışsaldırlar; normalde düzgün bir biçimde ilerleyen hedeflerimizi gerçekleştirme süreci içinde ortaya çıkan, dışarıdan gelen ve peşinde olduğumuz şeylerle alakası olmayan arızalardır. Risklerse tamamen farklı meselelerdir: Kendi eylemlerimizin yapısına içkin özelliklerdir; her yaptığımız şeyde mevcutturlar ve onun ürünüdürler; büyüklükleri belki azaltılabilir, ama asla tamamen ortadan kaldırılamazlar. Bir "ya o-ya bu" durumundan "hem o-hem bu" ya da "evet, ama" durumuna geçmiş bulunuyoruz; kazançların ancak kayıplarla birlikte elde edilebildiği, iyi ve kötü çözümler arasında değil, kötü ile beter arasında seçim yapmak zorunda olduğumuz, sürekli bir değiş tokuş durumu bu. Her şeyden önce, yaptığımız

işlerdeki risk unsurunu ancak olasılık hesaplarıyla hesaplayabiliyoruz; bu da eylemlerimizin sonucunun aslında ne olacağından ve aldığımız önlemlerin sonuçta faydadan çok zarar getirip getirmeyeceğinden asla emin olamayacağız demektir.

Ulrich Beck haklı ününü *Risikogesellschaft* [Risk Toplumu] terimini bularak kazanmıştı; Beck'in bu tür toplum hakkında yaptığı keskin ve incelikli betimlemeden çıkan sonuç, insanlık durumunun bir *Risikoleben* durumu –atılan hiçbir adımın kesinkes "doğru yönde atılan bir adım" olmayacağı ve bu yüzden de yaptıklarımızın doğruluğu ya da uygunluğu etrafındaki belirsizliğin hiçbir zaman, geriye dönüşlü olarak bile, dağıtılamayacağı bir hayat– olduğudur. Birçok atasözü ve deyişte bu tür bir hayattan bahsedilir: "El yordamıyla ilerlemek", "haybeye kürek çekmek" ya da "bulanık suda balık avlamak"; halkın sağduyusu böyle bir hayatı mahkûm ediyor, böyle bir hayat sürdürenler için üzülüyor ve bundan kaçınmak gerektiğini ima ediyordu. Ayrıca böyle bir hayatın, *kaçınılabilecek*, bu yüzden da *kaçınılması gereken* yanlış bir seçim olduğunu varsayıyordu. Ancak Beck'in analizinden çıkan sonuç, *Risikoleben*'in, maceracı ruhlu birinin yaptığı bir seçim ya da cesareti çılgınlık düzeyine varmış birinin yaptığı bir hata değil; ister sevelim ister sevmeyelim, ister verdiği haz ve keyifleri övelim, ister getirdiği rahatsızlıkları ve kurduğu tuzakları mahkûm edelim, ortak kaderimiz olduğudur.

"Tehlike" fikrinin yerine "risk" fikrinin geçmesi, "kriz"in anlamındaki tayin edici değişimi gayet iyi betimler (ve daha iyi kavranmasını sağlar). "Krizde olmak" artık talihin üzücü bir tersliği ya da yanlış bir macera olarak değil, insanlık durumunun ayrılmaz bir özelliği olarak görülür. Sürekli olarak "nazik" bir durumda yaşarız; ne yaparsak yapalım risk alırız; verdiğimiz kararlar bazı açılardan iyi ya da kötü olabilir, ama kusursuz ya da bir öneme sahip *bütün* açılardan daha iyi olmaları pek mümkün değildir.

Şöyle bir düşünüldüğünde, bütün bunlardan çıkan sonuç, "kriz" kavramının iyice gereksizleştiğidir... Ne de olsa, bu sözcük şeylerin daimi durumunu, yol açtığı şeylerin vazgeçilmez bir özelliğini imlemektedir. Dolayısıyla, "kriz" sözcüğüyle kurulan tabirler, kural olarak, "sütten yapılmış tereyağı" ya da "sıvı su" tabirleri kadar gereksizdir. Örneğin, "kültürel kriz" ya da "sanattaki kriz", kültürün tikel ve kendine özgü bir biçimini bütün diğerlerinden ya da sanattaki özel bir ânı o sanatın tarihinin tamamından ayırt etmez. Aslında bunlar kültürün ya da sanatın doğasını açığa çıkaran analitik önermeler, daha doğ-

rusu bunların dolaylı tanımlarıdır.

Bu hep böyleydi de bizler bunu daha yeni yeni mi açıkça görmeye başladık yoksa bugün bizim kültür ve sanat anlayışlarımızın kaynağı olan kültür ve sanat sahnesi gerçekten de yeni ve öncekilere benzemeyen bir nitelik mi gösteriyor sorusu tartışmaya açık bir sorudur; ama bence, "meseleye ait olgular" ile "mesele"yi "olgular" kalıbına oturtan entelektüel çerçeveler birbirine karışacağı için zor çözümlenecek bir tartışmaya dahil olmaktansa, yeni "kriz" *algımızın* değerler, kültür, sanat ve bugün kriz-yoluyla-var-olduğunu düşündüğümüz her ne varsa onunla ilgili ortodoks anlayışlarımız açısından doğurduğu sonuçların izini sürmek daha iyi olacaktır.

Önce "değer krizi" kavramına bakalım. Burada Habermas'ın, kriz algısının krizde olduğu iddia edilen alan hakkındaki teorinin bir türevi ya da yansıması olduğu şeklindeki fikri gerçekten de işimize yarayabilir.

Teori bir görme yolu olduğu kadar gözleri kaçırma yoludur da, deyim yerindeyse; bakışı gerçekliğin bazı yönleri üzerinde odaklamak için geri kalan yönleri bulandırır. "Değer krizi" algısı, açık açık ya da örtük olarak fundamentalist bir etik kavramının ürünüdür. Bu kavrama göre, toplum içinde ahlaki standartlar, ancak insanların sistematik olarak "seçenek yok" durumuna yerleştirilmesi koşuluyla gözlemlenebilirler; insanları böyle bir duruma yerleştirmenin de iki yolu vardır: Ya insanların eylemde bulundukları ortamı, ahlakdışı davranışı gerçekçi olmayacak ya da bedeli çok yüksek hale getirecek bir biçimde yönlendirmek ya da insanlara tek bir ahlaki kodu sorgusuz sualsiz benimseyip bütün alternatif hükümlerden nefret etmeyi aşılamak. "Değer krizi" algısı, böyle çifte anlamda fundamentalist bir etik kavramının ürünüdür.

Bir kere, bu algı insanı, seçilmiş ve seçilebilir rakip değerlerin sırf çok sayıda olmasının bile başlı başına sağlıksız, hatta hastalıklı, günahkârca ya da gayri tabii bir durum olduğuna inanmaya iter; bu çokluk başlı başına "ahlakileştirme projesi"nin başarısızlığının göstergesidir ki söz konusu projenin ruhuna ve lafzına göre, kendisinin başarısızlığa uğraması, bu projenin ahlak olarak gördüğü tek ahlakın –yani ahlakın kendisinin– sona erdiğini ifade eder. Fundamentalist bakış açısından değerlerin çoğulluğu, seçeneklerin çeşitliliği başlı başına bir kötülüktür; buna sık sık eklenen ve böyle bir şeyin yanlış seçimler yapma ihtimalini canlı tuttuğu *için* kötü olduğunu belirten sav, aslında bir hıncın haklı çıkartılmaya çalışılmasından başka bir şey değil-

dir; egemen rasyonel tartışma ruhuna gösterilen sahte bir bağlılıktır.

İkincisi, etik yasa koymaya dayalı ahlakın aktif biçimde öne çıkarılması, ahlaki sorumluluğu değil daha güçlü olana itaati ve kurala uyma işgüzarlığını besler; bütün vurgu ne yapılması söyleniyorsa ona sorgusuz sualsiz uyma üzerine, otoriteye boyun eğme üzerinedir, buyruğun özüne ve niteliğine pek dikkat çekilmez. İnsanın ne yapmaya çağrıldığı önemli değildir; önemli olan çağrıyı yapan otoritenin iktidarı ve iktidar destekli meşruiyetidir. Ahlakı, kural ne olursa olsun ona koşulsuz itaat yoluyla kurup geliştirme çabası, niyetlerinin ve hele vaatlerinin hilafına, tam da tek-ve-biricik etik kodun savunucularının önlemeye çalıştıkları ahlaki nihilizme yol açar. Burada hiçbir şey ahlaki öznenin kendi düşüncesine bağlı değildir – sapma ihtimalini devre dışı bırakmak için, kod ile davranış arasındaki bağ, ideal olarak, dolaysız olmalıdır. Bunun yerine her şey yasa koyucu iktidarın tekeline dayalıdır, zira insanların ahlaklı davranmaları şansının, özerk (ve dolayısıyla ilkesel olarak öngörülemeyen) yargılar ve seçimlerde bulunma yönündeki eğilim ve yeteneklerinin –geliştirilmesine değil– silinmesine bağlı olduğu farzedilir. Bu tekel sarsıldığı ve otoriteler çoğaldığı an, insan bireyleri kendi seçimlerini kendi ahlaki yargılama güçlerine göre –yani sahip olduklarına inanılmayan ya da yanlış kullandıklarından şüphelenilen ve bu yüzden de geliştirilmesine pek şans verilmemiş olan kaynaklara göre– yapma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırlar. "Değerler krizi"nden kasıt işte bu; buna korkuyla bakılması da boşuna değil, anlaşılan.

Bu şekilde anlaşılan "değerler krizi" ahlaka yönelik çok önemli bir tehdit (hatta ahlakın tam karşıtı) olarak görülür, bunun nedeni de büyük ölçüde, bu ahlak teorisi ve pratiğinde, ahlaki öznenin kendisinin özerk bir sorumluluğu olduğu fikrinin –açıktan açığa yadsınmasa ya da kötülenmese bile– mevcut olmayışıdır. Bu teori ahlaki özneleri, açıkça ya da dolaylı olarak, davranışlarını seçme sorumluluğuyla değil, kurala uymalarıyla tanımlarken, etik eğitim ve zorlama pratiği de bireylerin bu tanıma göre yaşamalarını sağlar.

Gelgelelim ahlakın doğasına başka bir şekilde de bakılabilir: yani, en haysiyetli yer özerk aktörün sorumluluğuna ayrılarak. Böyle bir perspektifte, rakip değerlerin çokluğu "kriz" göstergesi olarak görülmez; bu bir krizse bile, ahlakın ölüm çanlarını çalmak şöyle dursun, ahlaki seçimler yapma konusunda başka kimseye devredilemeyecek bir sorumlulukları olduğu gerçeğiyle yüzleşen bireyler için elverişli koşullar yaratan bir krizdir. Böyle bir "kriz" ahlaki benliklere soğuk

davranan bir ortama işaret etmez; aksine, bu benliklerin doğup olgunlaşmasına elverişli bir atmosferi –bireyleri sorumluluklarını üstlenmeye diğer bütün durumlardan daha fazla teşvik eden bir durumaişaret eder.

Yargıda bulunmayı ve seçim yapmayı gerektiren değerler çokluğu bir "değer krizi"nin göstergesi ise, o zaman böyle bir krizin ahlakın doğal yuvası olduğunu kabul etmemiz gerekir: Özgürlük, özerklik, sorumluluk ve yargıgücünün –bunların hepsi de ahlaki benliğin vazgeçilmez özellikleri arasında çok önemli birer yer tutarlar– gelişip olgunlaşmasına ancak böyle bir yuvada izin verilir. Değerler çokluğu tek başına ahlaki benliklerin gelişip olgunlaşacaklarının garantisi değildir. Ama o olmadan, bunu yapma şansları pek yoktur. Genellikle "değerler krizi" adını verdiğimiz şeye daha yakından bakıldığında bunun insanın ahlaki durumunun "normal hali" olduğu görülür.

Şimdi de, yine kısaca, "kültürel kriz" kavramını ele alalım. Hem kamusal söylemde hem de sayısız akademik yorumda bu kavram, kıvılcımını şu olguların attığı bir korku ve endişeyi imler hale gelmiştir: Görünürde normatif bir tutarlılığın bulunmayışı; tercih edilen formları, anlamları ve davranış kalıplarını seçme işini düzenlemesi ya da bu seçime yardım etmesi beklenen hükümlerin okunaksızlığı ya da muğlaklığı; neyin önemli ve peşine düşülmeye değer olduğu konusunda bir uzlaşmanın görünürde olmayışı; bireye "toplum" denen o gizemli muhayyel mekândan gelen ayrı ayrı sinyallerin tutarlı bir bütünlük oluşturmayışı, birleşip bir sistem haline gelmeyişi; ve belli otoritelerin savunduğu her norm karşısında, en az onlar kadar otorite sahibi başka kaynaklardan bu normdan farklı, genellikle onunla çelişen öğütlerin işitilmesi. Başka bir deyişle, "kültürel kriz" kavramı, normatif muğlaklık, çiftdeğerlilik, tutarsızlık, bulanıklık, belirsizlik durumuna ve bu durumun bir bütün olarak toplumun refahını ve bu toplumun üyelerinin doğru dürüst bir hayat sürmesini şu ya da bu şekilde tehdit eden, can sıkıcı bir durum olarak algılanmasına göndermede bulunur hale gelmiştir.

Bunun dünyanın durumunda yakınlarda meydana gelen şiddetli bir değişikle ilgili bir mesele mi yoksa sadece, –uzun süredir geçerli olduğu halde daha önceleri fark edilmeyen ya da inkâr edilen– eşyanın tabiatının gecikerek de olsa keşfedilmesi ve kabullenilmesiyle ilgili bir mesele mi olduğuna karar vermek yine güç, belki de imkânsızdır. Tıpkı o mitik eter gibi, toplumsal sistemin en tepesinden en altına kadar bütün "özgül", kategori bağımlı ve durum bağımlı normlara sı-

zan, nüfuz eden ve onları doygunluk noktasına ulaştıran bir sistem olarak; birbirleriyle uyumlu ve birbirlerini tamamlayan normların oluşturduğu, en tepe noktasında "egemen değer sendromu" bulunan bir sistem olarak "kültür" fikrine alıştık. Bu fikir aynı zamanda kültürün, özü itibariyle "işlevsel" olduğunu da varsaymaktadır: Kültür örüntüleri koruma, gerilimleri idare etme ve –daha genelde de– verili biçimi içinde toplumun sürekliliğini ve tekdüze biçimde kendini yeniden üretmesini, özkimliğini devam ettirmesini sağlama işini görür. Bu iki yüzyıllık görüşü kurallaştıran Talcott Parsons, kültür kavramını kendi teorisine, öncelikle ihtiyari eylemlerin, ihtiyari ve görünürde bireysel olarak seçilmiş olmalarına rağmen nasıl olup da düzenli örüntüler içinde ortaya çıktıklarını, tekrarlama ve düzenlilik özellikleri sergilediklerini açıklayacak bir aygıt olarak sokmuştu.

Kestirmeden söylersek, kültür fikri sınırlamalarla, tasarlanabilecek seçeneklerin sayısını azaltmayla, seçme özgürlüğünün sınırlandırılmasıyla ilişkilendiriliyordu. Akılda böyle bir fikir olunca da kültürel normlar arasında gözlenen herhangi bir tutarsızlık, "arıza"nın kanıtı olarak kabul ediliyor ve sadece geçici bir tahriş olarak açıklanıp geçiştiriliyordu; bu rahatsızlığın geçici görülmesi gerekiyordu çünkü kültürün, tıpkı hizmet etmesi beklenen toplum gibi, bünyevi bir sistemlilik ve kendi kendini düzenleme eğilimine sahip olduğu varsayılıyordu. Arıza durumları da "kültürel gecikme" olgusuyla, geçmişte kalmış toplumsal ortamların artık miyadını doldurmuş kalıntılarının ataletiyle ya da "kültür çatışması"yla, yani aslında kendi içlerinde sağlam ama birbirleriyle uyuşmayan kültürel sistemlerin karışması olarak kolayca açıklanabiliyordu.

Böyle bir kültürel olgu anlayışının, toplumsal teoriye hâkim olduğu dönemde insanların aklına yatmış olsun olmasın, geç-modern ya da postmodern zihniyetin çerçevesi içinde savunulabilecek hiçbir yanı yok gibi görünmektedir. Bizler bugün kültürden bahsettiğimizde, akla gelen şey açıkça ifade edilmiş ve iyice iç içe geçmiş parçalardan oluşan tutarlı ve bağdaşık, kendi içine kapalı ve kendine yeterli bir bütünlük imgesi değil, olasılıklardan oluşan ve içinde hiçbir biçimde eşgüdümlenmemiş sayısız kombinasyon ve permütasyonların yapılabildiği, daha doğrusu yapıldığı devasa bir matris resmidir. Algıdaki bu değişikliği daha iyi görselleştirebilmek için, Lotman'ın yaratıcı enerjinin dağıtılmasının iki yoluyla ilgili alegorisine başvurabiliriz. Castoriadis'in *vis formandi* [biçimleyici güç] ya da Luhmann'ın iktidar, yani *autopoïesis* adını verdikleri yaratıcı enerji, yeri gelir, nehir

yatağına doğru inip –yeterli zaman verildiği takdirde– yoluna çıkan her şeyi bir kenara süpüren ya da uzaklara taşıyan, en sert kayaları bile aşındıran, ezen ve çözündüren bir kaynak suyu gibi akabilir. Ama uçsuz bucaksız bir mayın tarlasının üzerine yayılmış durumda da olabilir; bu mayın tarlası hakkında kesinlikle söyleyebileceğimiz tek şey sık sık, şurada burada patlamalar olacağıdır, ama nerede ve ne zaman olacağını bilmek mümkün değildir. Nehir yatağı imgesi, modern-ortodoks kültürel tahayyülün hısmıdır; mayın tarlası imgesinin ise günümüz kültür anlayışıyla bariz bir yakınlığı vardır.

Bu anlayışta –bizim anlayışımızda–, kültür çoğunlukla, her türlü yapının, özellikle de katı ve kısıtlayıcı yapıların doğumuna ve hayatta kalmasına yardımcı olmak yerine onların aleyhine çalışan, sürekli ve esasen yönlendirilmemiş bir değişim süreci olarak görülüyor. Kültür alanına kendine yeterli, içsel olarak uyumlu sistemler arasında bölünmüş bir alan olarak bakılmayınca, bol bol rastlanan kültürel çiftdeğerlilik örneklerini ve birbiriyle uyuşmayan normatif baskıları, "kültürler arasındaki çatışma"nın ürünü ve daha genel olarak da yabancı bir topluluğun tesiri, bir dış etki olarak yorumlamak güçleşiyor. Tutarlılık ve eşgüdüm eksikliği, değişimin kendiliğindenliği, yeniliklerin her yana dağılmış olması – bütün bunlar birleşip kültürün yaşam biçimi haline geliyor. Kültürün kendi faaliyetinin yan ürünü, hatta belki de – farkında olmadan– ana ürünü olarak da ortaya sürekli büyük miktarda çiftdeğerlilik çıkarılıyor. Verimlilik, coşkunluk, taşkınlık ve bizzat kültürün hayatı bu üretime bağlı. Dahası, kültürün kendisinden beklendiği üzre, insan özgürlüğüne konan kısıtlamalar yardımıyla kendi kendilerini yeniden üreten toplumsal düzenlere hizmet etmek ve insanın fıtri çeşitliliğini, kendi kendini yaratmanın kendiliğindenliğini yok etmek yerine, insan özgürlüğü davasını desteklemesi, ancak bu varoluş tarzı, (ortodoks antropologların diyeceği gibi) bu sürekli "arıza" sayesinde mümkün olmaktadır.

Daha önce ahlak bahsinde yaptığımız gibi, kültür bahsinde de şu sonuca varmak durumundayız: Eğer alışılmış belirlenmemişlik ve belirsizlik anlamı korunacaksa, "kriz" sözcüğü "normalliğin" zıttı olarak kullanılamaz. Diğer "kriz" türleri daha yakından analiz edildiğinde de benzer sonuçlara varılabilir. Bu sonuçlar, bize, çok önemli açılardan toplumsal teorinin geleneksel olarak yerine getirmeye çabaladığı görevlerin tam zıttı olan teorik bir görev yüklemektedir. Az ama öz söylersek, yerine getirilmesi gereken görev, aslında düzenli ve normatif olarak yönlendirilen sistemlerde olağanüstü durumlar yaratan ayrıksı

faktörleri sığındıkları köşelerden bulup çıkartarak krize sözde açıklamalar getirmek değildir artık. Aksine, yapılması gereken şey, insanın-dünyada-oluşu'na ilişkin bir teori inşa etmektir; bu teori tutarsızlık ve işlevsizliğe, haklarında karar verilemeyen, olağanüstü olaylar diye bakmayacak, insan varoluşuna ilişkin betimlemesinde faydacı terimlerle açıklanamayacak olgulara yer verecek ve bu yüzden de özel bir "kriz teorisi"ne ihtiyaç duymayacaktır.

3

VİZYON ARAYIŞI

LİBERAL demokrasinin, iyi bir toplumun ya da en azından, alternatiflerinin bazı bariz kusurlarına karşı sigortalanmış bir toplumun nasıl yapılanması ve yönetilmesi gerektiğini belirleyen modeller oluşturmuş modern *ütopyaların* en güçlülerinden biri olduğu söylenebilir. Aynı zamanda *reel* liberal demokrasinin, bu ütopik ideale hiçbir zaman ulaşamadığı ve iyi bir toplum vizyonu içine dahil edilmesi güç olan özellikler, hatta bu ütopyayı gerçeğe dönüştürmeyi kolaylaştırmaktansa güçleştiren özellikler sergilediği de söylenebilir. İster ütopik ister reel biçimlerinden söz edilsin, liberal demokrasinin, başka zaman ve yerlerde çok az toplumun giriştiği ve hiçbirinin bırakın ortaya çıkan sonucu sağlam ve kalıcı kılmayı, sonunu bile getirmeyi başaramadığı son derece güç bir bilanço çıkarma işini gerçekleştirmeye yönelik cüretli bir girişim olduğu söylenebilir.

Hem imgesel hem de pratik çeşitlemeleriyle liberal demokrasi, siyasi devletin, bir yandan barışı korur ve grup ya da bireylerin çıkarları arasında arabuluculuk yaparken, bir yandan da grupların serbestçe oluşmasını sağlama ve bireylerin kendilerini ortaya koyma ve istedikleri yaşam biçimini seçme özgürlüklerini koruma rolünü etkili kılmaya yönelik bir çabadır. Tarihin büyük çoğunluğu boyunca ve yerkürenin birçok yerinde, bu iki amacın birbirleriyle kavgalı oldukları bilinir. Bunları uzlaştırmak en iyi koşullarda bile her babayiğidin harcı değildir. Ama liberal demokrasinin devlet, bireyler ve gruplar için sağlamaya çalıştığı koşullar, tasarlanıp ulaşılabilecek en iyi çözümü gerektirir.

Liberal demokrasinin hedefi yalnızca, devletin kendi işini görmesine izin veren bir toplum ve toplumun kendi işini görmesine izin veren bir devlet değildir; aynı zamanda devletin işinin doğru dürüst yapılıp yapılmadığını denetleyebilen bir toplum ve toplumu, o toplumun işlerini görmenin yol açabileceği aşırılıklardan koruyabilen bir

devlettir. Başka bir deyişle, liberal demokrasi, zorluğuyla meşhur işlerin en zorunu gerçekleştirmeye sıvanır: Aynı anda hem devletin, hem bireylerin, hem de bireylerin kurduğu derneklerin hareket özgürlüğünü korurken, bir yandan da her birinin özgürlüğünü diğerlerinin özgürlüğünün koşulu haline getirmek.

Günümüzdeki birçok siyaset düşünürünün liberal/demokratik proje ve pratiğin merkezinde yatan, devlet ile toplum arasındaki "büyük uzlaşma"nın kod adı olarak kullandığı "sivil toplum" hakkında, Ernest Gellner şöyle yazmıştı:

> Bir zamanlar özgürlüğün bedeli sonsuz bir ihtiyatlılık olmuş olabilir; Sivil Toplum'un harika yanı, dalgın insanların, kendi özel dertleriyle meşgul olanların ya da sonsuz ve ürkütücü bir ihtiyatlılık göstermeye başka herhangi bir nedenle müsait olmayanların bile özgürlüğün tadını çıkarmayı umabilmeleridir. Sivil Toplum ihtiyatlı olmayanlara bile özgürlük bahşeder.[1]

Başka bir deyişle, sivil toplum bireysel özgürlüğü güvenli kılar; hatta o kadar güvenli kılar ki özgürlük günlük hayatta bir mesele haline getirilmek şöyle dursun, peşinen var kabul edilir ve artık fark edilmez hale gelir. Devlet, halkı ister onun yaptıklarını yakından gözlesin ister gözünü başka şeylere dikmiş olsun, bu özgürlüğe saygı gösterecek ve halkının seçimlerine burnunu sokmaktan kaçınacaktır. Buraya kadarı gayet hoş; ama o kadar hoş olmayan bir şey var ki o da siyaset ile günlük hayat arasında sivil toplumun getirdiği bu harika karşılıklı tecrit edilmişlik durumunun iki aşırı uca yol açabilmesi. Bu ayrılığın nahoş ürünlerinden biri, halkın siyasi devletten ya da devlet siyasetinden artık heyecan duymaması, yukarılardan ne bela ne de kurtuluş beklemesidir – bu yüzden insanlar, tıpkı diş ağrısı kesildikten sonra dişlerini hiç düşünmedikleri gibi, ortak iyilerinin ne anlam ifade ettiği hakkında düşünmek, hele hele onun hakkında tartışmak, üzerinde mücadele vermek ve aktif bir biçimde onun peşine düşmek için hiçbir neden görmezler. İkinci istenmeyen ürün ise devletin, bir kere özgürlüğe karışılmayınca, ortak iyinin bütün içeriğinin tüketildiğini ve halktan bazı kişilerin özgürlüklerini bencilce, basiretsizce ya da beceriksizce kullanmasının halkın tamamına verdiği zararın ortadan kalktığını varsaymaya teşvik edilmesidir. Başka bir deyişle, sivil toplumun hem göz alıcı yönleri hem de o kadar cazip olmayan eğilimleri vardır. Bu ikisini ayırmak devletle toplumu ayırmaktan çok daha güçtür. Si-

1. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (Londra: Penguin Books, 1996), s. 80.

yasi kayıtsızlık ve yurttaşların hissizliği ile devletin ortak iyiyi savunma yükümlülüğünden el çekmesi sivil toplumun sevimsiz, ama meşru çocuklarıdır.

Şöyle olsaydı, böyle olabilirdi türü lafazanlıklar değil bunlar. Bu iki nahoş eğilim, siyaset felsefecilerinin ilgisini uyandıracak, hatta daha da önemlisi, devlete duyulan güveni tahrip edip toplumun dokusunda derinleşen yarıklar hakkında yaygın bir endişe duyulmasına neden olacak ölçüde canlı bir biçimde, kendilerini her yerde gösteriyorlar.

Aralarında Régis Debray, Max Gallo ve Mona Ozouf'un da bulunduğu yedi Fransız entelektüeli, "reel" liberal demokrasinin aşama aşama bir deformasyona uğradığını gösteren ve bu demokraside yaşayan yurttaşların büyük ve gittikçe genişleyen bir parçasının yaşadığı güvensizliğin artmasından kaynaklanan bazı tehlikeli işaretlere dikkat çekiyorlardı.[2]

Bir zamanlar kendi halkının sınıflarıyla barışa ve güvenliğe dayalı bir sözleşmeye girmiş olan Cumhuriyet, eğer bunları garanti altına almaktan aciz olduğunu gösteriyor, daha da kötüsü, kamusal olarak yerleştirilecek bir düzen kurmaya yönelik her türlü kaygının doğası gereği gerici bir şey olduğu izlenimini veriyorsa – o zaman insanlarda kendi kendini savunmaya dönme ayartısı iyice güçlenecektir.

Devlet bir kere piyasa yasalarının *polis*'in yasalarına göre öncelikli ve onlardan üstün olduğunu kabul ettiğinde, yurttaş tüketiciye dönüşür ki bir tüketici de "gittikçe daha fazla koruma talep ederken devlet işlerinin yürütülmesine katılma gereğini gittikçe daha az kabul eder." Ortaya çıkan genel sonuç ise, bugün tüm çeşitlemelerini yaşadığımız "genel kuralsızlığın ve kuralların reddinin ürünü olan akışkan koşullar"dır. Liberal demokrasi ideali ile gerçekteki biçimi arasındaki mesafe azalacağına artmaktadır. "Bireylerin kendi özerkliklerinin farkına, onları birleştiren dayanışma bağlarıyla birlikte varacağı" bir topluma ulaşmayı umut etmeden önce daha gidecek çok yolumuz var. Şimdilik, devlet herkesin güvenliğinden sorumlu olduğunu reddederken ve "güçlünün yasaları zayıflar pahasına zafer merasimi yapar"ken, liberal demokrasinin gerçekteki hali "iki vitesli bir topluma, iki katlı bir millete" gebe görünmektedir.

Şu anda ikinci –ama bu kez seküler– reform hareketi olarak adlandırmanın uygun düştüğü şeyin sancılarını çektiğimizi gösteren işaretler var.

2. Bkz. "Cumhuriyetçiler, iki katlı bir milleti reddedelim!" gibi etkileyici bir başlıkla 20 Ekim 1998 tarihli *Le Monde*'da yayımlanan ortak bildiri.

İkinci Reform Hareketi ve Modüler İnsanın Ortaya Çıkışı

İlk, dini reform hareketi bir demir kafesi parçalarken, müminler topluluğunun kendi seçtikleri, kendi ürünleri olan kafesler yapmasını sağlamıştı. Manevi selamet işini özelleştirerek her bireyi bir papaz haline getirmiş, kurumsallaşmış papazlığın onlar üzerindeki etkisini gevşetmişti. Selamet, modern zamanlarda özelleştirilen ilk kamusal mal; pişmanlık ve kurtuluş ise deregüle edilen ilk ritüelleştirilmiş, birbirlerine uydurulmuş ve eşgüdümlenmiş faaliyetlerdi. Bu ilk özelleştirme ve deregülasyon edimlerinden sonra, selamete giden yolu izlemek mümin bireye kalıyordu.

Halihazırdaki seküler reform hareketi ise ilk reformun parçalamaktan kaçındığı ya da parçalamayı başaramadığı şeyi söküyor: Hangi biçim ve renkte olursa olsun demir kafesin kendisini –bireysel seçimler üzerindeki bireyüstü kalıpları ve yaptırımları– söküyor; yani (ebedi kurtuluş rüyası, sonsuzluk üzerindeki etkisinden çok kendisi üzerinde odaklanmış bir hayat içinde hangi biçimi alırsa alsın) değil tek doğru yol, tercih edilen "selamet yolu" anlayışının bile kontrol edici olma iddiasına izin vermiyor. İlk reform hareketinin yol gösterici ilkesi, bireyin sonsuz saadete giden yolu kendi hayatında yaptıkları sayesinde kat etme özgürlüğüydü; ikinci reform hareketinin sloganı ise "insan hakları"; yani her bireyin kendi istediği saadetin nasıl olacağına karar vermek ve onu bu saadete götürecek (ya da götürmeyebilecek) yolu tasarlamak için kendi seçim özgürlüğünü kullanma hakkı. İkinci reform hareketi, ilkinin başlattığı ama tam yerine getiremeden bıraktığı işi bitirmek ve böylece öncüsünün gizli kalmış potansiyelini açığa çıkarmak üzeredir. Bu gizli kalmış potansiyel ise, Ernest Gellner'in "modüler insan" dediği şeyin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasıdır.

Gellner bu yeni insan tipini betimlemek için kullandığı metaforu mobilya sanayiinden almıştır: Eski ve yeni insan tipleri arasındaki fark, der Gellner, tek parçalı, tamamlanmış bir gardırop ile modüler bir gardırop arasındaki fark gibidir. Eski tarz gardıroplar ve diğer mobilyalara daha en baştan nihai şekli verilirdi ve bu da büyüklük, biçim ve tarzında başka değişiklik yapılmasını önlerdi. Bunların tasarımları kusursuz ya da yalapşap, işçilikleri iyi ya da kötü olabilirdi, ama tasarım ilk yapıldığı haliyle kalırdı. Eğer kullanıcının ihtiyaçları geçmişte bu gardırobu alırken yeterli gördüğü estetik ya da faydacı niteliklerin

ötesine geçerse, yapılacak tek şey vardı: Gardırobun yerine daha büyük ya da değişen beğeniye daha uygun bir başkasını almak. Modüler mobilyada işler değişir: Bu mobilya parça parça alınır ve ilerde ona başka parçalar da eklenebilir. Koşullardaki ve isteklerdeki değişikliklere göre, parçaları durmadan yeniden düzenleyerek hep farklı bütünler oluşturmak mümkündür. Oturma odasının büyüklüğü dışında bu ekleme ve yeniden düzenleme faaliyetinin sınırı yoktur. Ama bu da ekleme ve yeniden düzenleme sürecinin aslında hiç bitmediği anlamına gelir; hiçbir noktada, modüler mobilyanın nihai durumuna ulaştığı kesin olarak söylenemez.

Modern toplumun en kayda değer ürünü olan "modüler insan" için de aynı şeyler söylenebilir. Nasıl modüler mobilyanın önceden tasarlanmış tek bir "uygun" biçimi yoksa, alabileceği olası biçimler sonsuzca genişleyebiliyorsa, modüler insanın da önceden belirlenmiş bir profili ve kararlaştırılmışlığı yoktur. O Robert Musil'in *Mann ohne Eigenschaften*'ı [Niteliksiz Adam] değildir; *çok fazla* niteliği ve veçhesi olan bir varlıktır, öyle ki bunların çoğunu belli bir süre için taşımakta, gerek duyduğunda benimseyip gerek duymadığında atmaktadır. Modüler insan *seyyar, atılabilir ve değiştirilebilir nitelikleri* olan bir yaratıktır; rönesans filozoflarının ideali olan o "çokyönlü insan"ı andıran biridir. Sözün özü: Modüler insan, öncelikle, *özü olmayan insandır*. Ancak, modüler mobilyanın tersine, modüler insan birleştirme ve dağıtma işini kendisi yapmaktadır. O modüler insan olduğu kadar *kendi modelini kendisi çizen insandır* da. Modüler bir gardırop, içlerinden seçme yapılacak bir *olasılıklar* kümesi şeklinde yapılırken, modüler insan, yerine getirilecek bir *görevler* kümesi olarak yaşar.

Gellner'in işaret ettiği gibi, bu durum liberal-demokratik, yani sivil toplumun doğası için muazzam önem taşır.

> Modüler insan etkili cemiyetler ve kurumlar halinde birleşme yeteneğine sahiptir; hem de bunları, birbirine sıkı sıkıya bağlı ve bu yüzden de hareketsiz olan bir ilişkiler kümesine bağlanarak istikrar kazandırılmış, temelinde ritüeller yatan bütüncül, karmakarışık kurumlar haline *getirmeksizin*. Kendini bir kan ritüeliyle bağlamaksızın, birleşip özgül bir amacı olan, duruma özgü, sınırlı cemiyetler oluşturabilir. Politikasıyla uyuşmamaya başlayınca, büyük bir ihanet suçlamasına maruz kalmaksızın içinde bulunduğu cemiyeti terk edebilir.
> Modüler insanın cemiyetleri katı olmaksızın etkili olabilir.[3]

Modüler insanların kendilerini diğer modüler insanlara bağlamak

3. *A.g.y.*, s. 98-100.

için kullandıkları bağlar *katı değil, duruma özgü* bağlar, demek ki. Bunun kayda değer sonuçları vardır: Aynı anda hem "iyi bütünleşmiş" –ve üzerinden her yönden birçok kez geçilerek iyice birbirine tutturulmuş– olan hem de baskıcı bir zorbalık, kabilenin her yere yayılmış gözetimi ya da kendi kendini yeniden üreten ritüelin cansız eli tarafından kaskatı bir biçim almaya, monotonluğa ve homojenliğe zorlanmamış bir toplumu mümkün kılar. Modüler insanın öne çıkışına paralel olarak, Manuel Castells'in "ağ toplumu" dediği, benimse "çok-ağlı toplum" demeyi daha uygun gördüğüm şey ortaya çıkmıştır. Bu toplum türü ne uzaktaki pre-modern ataları gibi *kesimlere bölünmüş* ne de kendisinden hemen önceki modern önceli gibi *sınıflara bölünmüştür*; onların tersine, kendi az-belirlenmişliğiyle, çiftdeğerliliğiyle ve çelişkileriyle yaşayabilmekte, bunları massedebilmekte, hatta yeniden işleyip eylem kaynakları haline getirebilmektedir.

Modüler insanın ortaya çıkışı, yöneticiler ve filozoflarda görülen, "doğal insan"ı fesattan uzak tutmanın tek yolu, yani toplumu bir arada tutmanın tek yolu olarak sabit bir emirler ve normlar kümesi dayatmaya yönelik, yüzyıllardan beri süregelen eğilimi hükümsüzleştirir. Modüler insan böyle kurallardan oluşan sabit bir kod olmaksızın da gayet iyi idare edebilir; hem de Hobbes'un iğrenç, kaba ve kısa olmaya mahkûm kâbus gibi hayat anlayışından da uzak durabilir. İnsanlar modülerleşince, zorlayıcı güçlerin zorbalığı ve ritüellerin dilsiz baskısı gereksizleşir. Ayrıca buna kalkışılsaydı bile zorbalık, karşısında "bütüncül iktidar"ın kök salacağı "bütüncül bireyler" bulamazdı. Çok-ağlı modüler insanlar toplumunda bütünleştirme ve denetleme işi deregüle edilmiş ve özelleştirilmiştir.

Ama her zaman olduğu gibi, bir şeyler kazanırken, bir şeyleri de kaybedersiniz... Çok-ağlı toplumlara ve onların modüler üyelerine özgü katı olmayan, duruma özgü bağların, bu kadar hoş olmayan yanları da vardır. Bu bağlar belirsizlik ve riskle yoğrulmuştur. Sadece bu bağlarla desteklenen hayat çoğunlukla, belki de her zaman, kavşakta yaşanır. Hangi yol seçilirse seçilsin, belli riskler söz konusudur – yol bir bataklığa ya da ihmal edilmiş veya terk edilmiş, başka yollardan gidilebilecek yerler kadar güzel olmayan yerlere çıkıyor olabilir. Her durumda, seçilip takip edilen yolun avantajları ya da handikapları hakkında nihai ve kesin bir yargıda bulunmanın imkânsız olduğundan şüphelenmemek elde değildir; bu yüzden de, atılan her adımdan önce ve sonra, şimdi ve gelecekte tereddüdün acısı ve yanlış bir hamle yapmış veya yapıyor olma şüphesi yaşanacaktır. Zamanları geldiğinde,

verilecek yargıların çok sayıda ve farklı, hatta belki de çelişkili olacağı da tahmin edilir. Kişinin kendi seçimleriyle baş başa bırakılması özgürleştirici ve memnun edici bir şeydir. Ama aynı zamanda gerilim yaratıcı, sık sık da acı verici bir şeydir. Bir kez daha Gellner'den alıntı yapacak olursak, "modülerleşme"nin bedeli, "her faaliyetin sıcak, bütünleşmiş, 'total' bir kültürün parçası olmak yerine, diğer faaliyetler tarafından desteklenmeyen, kendi açıkça ifade edilmiş amacına uygun soğuk ve hesaplı bir şey olarak kaldığı bir tür parçalanmadır. Bu 'yabancılaşma' ve 'büyübozumu' kimilerinin çok yüksek bulduğu bir bedeldir."[4]

"Yabancılaşma" yerine bugünlerde "yersizleşme"den ya da "evsizlik"ten söz etmek daha yerinde olacaktır. Aslında, "yabancılaşma", birbirlerine yabancılaşabilecek bütüncül bir dünya ve bütüncül bir kişi varsayıyordu, oysa bugün ne çok-ağlı toplum bir bütünlük olarak yaşanabilecek fazla şey sunuyor, ne de onun modüler üyeleri bütüncül kişilerin özbilincini geliştirecek fazla vesileye sahip. "Çok-ağlı" toplumun "modülerleşmiş" sakinleri için, "ait olma" çok önemli bir sorun haline gelmiş durumda; nadiren tatmin edici bir çözüm bulabilmelerine, sonsuza kadar sürmese bile hiç olmazsa biraz kalıcı olması beklenebilecek bir çözüm bulamamalarına rağmen (belki de bu yüzden), ait olmak her gün yaşadıkları bir sorun olup çıkıyor. Niklas Luhmann'm ünlü sözüyle, hepimiz, her yerde ve her zaman "kısmen yerinden edilmiş" durumdayız. İçine girdiğimiz grupların hiçbirine "tam olarak" ait değiliz: Biz modüler insanların, "dışarı taşan", hiçbir tekil grup tarafından massedilemeyen, ama diğer modüllere bağlanan ve onlarla etkileşen parçalarımız var. Dolayısıyla, her kendi kendine yer tayin etme edimi çelişkili, merkezi ve merkezkaç baskılara maruz kalıyor.

Modüller arasındaki bütünleşme zayıf; her türlü birliktelik biçimi yaralanmaya açık ve kırılgan. Hiçbir grupta kendimizi "tamamen evimizde" hissetmiyoruz; belli bir zamanda hangi grupta olursak olalım, oradayken aile evinde akşam yemeği için masanın etrafına toplanmış gibi değil de bir otelde bir gece kalıyormuşuz, bir restoranda akşam yemeği yiyormuşuz gibi hissediyoruz kendimizi. Ama ne kadar kaygı verici olursa olsun, bu alegori bile zımni olarak kayıp olan şeyi açıkça dile getirmeyi başaramaz, çünkü birçok postmodern kadın ve erkeğin bildiği tek aile evi de gittikçe oteli, kimsenin sonsuza kadar sürmesini

4. *A.g.y.*, s. 104.

beklemediği geçici bir misafirlik mekânını andırmaktadır.

Demek ki "modülerlik" durumu bir *Unsicherheit* durumudur; yani üçlü belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik felaketi durumu. Eşgüdümlenmemiş, birbiriyle kesişen birçok ağı, üzerine gerekli işaretler doğru dürüst çizilmemiş yolları ve yüzer gezer trafik levhalarıyla dış dünyanın üzerine *Unsicherheit* izlenimi haklı olarak yansıtılıyor. Ama sürekli bir gerilim kaynağı olan şey modülerliğin kendisi – modülleri daimi bir şekle sokacak vidaların, cıvataların, perçinlerin olmayışı. Bu gerilimler de birleşip büyük bir sadeleştirmeye, isteklerle fırsatlar, eylemlerle sonuçları arasında doğrudan, açık seçik, bire bir bağlantı kurmaya –dünyanın ve benliğin *Eindeutigkeit*'ına [açık seçikliğine] ve bu ikisinin kusursuz birliğine– duyulan bir özlem haline geliyorlar. Bu özlem, "ait olma" fikrinde özlü ifadesini buluyor; tabii ki kendisi de bir yere demirlenmeye direnen bir fikir bu, günlük hayatta onu güvenli bir yere yerleştirecek ya da en azından elle tutulur modelini sergileyecek pek fazla şey olmadığı için dağınık ve özgülleştirilmemiş kalmaya mahkûm bir fikir.

Kabile, Millet ve Cumhuriyet

Ait olma fikrinin en bütünlüklü cisimleşmesi, insanlık tarihinin büyük bölümünde hüküm sürmüş birliktelik biçimi olan kabiledir. Aslında kabileye ait olmak bütüncül ve her şeyi kuşatıcı bir şeydir; kendisinin bütün alternatiflerine çamur atmak ve onlarla savaşmakla yetinmez, onları görünmez, dolayısıyla da yok kılar. Kabilevi ait olma tarzı, yalnızca *compleat mappa mundi* denebilecek bir şeyi, yani dünya ve kişinin onun içindeki yeri hakkındaki bütün bilgileri sağlar. Kişi kabilenin üyesi olarak doğar ve aynı sıfatla ölür, arada da katı bir biçimde tanımlanmış ve müzakere edilemez bir sıralama içinde katı bir biçimde tanımlanmış ve müzakere edilemez kimlikler dizisini kuşanıp çıkarır. Kabile insanından bu sıralamaya uyması ve birbirini izleyen her kimliğe iliştirilmiş etikete göre davranması dışında hiçbir şey istenmez. Bunun neyi gerektirdiği ise, sadece kabiledeki diğer kişilere bakılarak kolayca öğrenilebilir, özel bir eğitim gerektirmez. Hayattaki şeyler iyi ya da kötü olabilir, ama hemen hiçbir zaman muğlak değildirler ve kafa karışıklığına yol açmazlar ki bunun da basit bir nedeni vardır: *Lebenswelt* kabile dışında bir hayat olasılığını içinde barındırmaz, yani varoluşsal seçimlerden kurtulmuştur. Aslında, *il n'y a*

*pas hors de tribu.**

Modernlik, kabile kadar dört başı mamur bütünlüklerin, dolayısıyla kabile mensubununki kadar tutarlı *Lebenswelt* türünün sonunun geldiğini haber verir. Modern toplumsal bütünlükler, yapısı gereği tamamlanmamış olan iki bütünlüğün –"cumhuriyet" ve "millet"in– bir bileşimi oldukları için kabilenin bağdaşıklığından yoksundurlar. Bunların her biri ötekini sindirmek ya da kendine tâbi kılmak ister, ama ancak ayrılıklarını korudukları sürece birbirlerine bir faydaları olabilir. Bu yüzden bu istek kural olarak gerçekleştirilmeden kalır. Komünist Rusya'da ve Nazi Almanyası'nda olduğu gibi, bu ikisinin tamamen iç içe geçirilmeye çalışıldığı nadir örneklerde ise, ortaya ölü doğmuş ya da kendi kendini imha eden bir ürün çıkmıştır. En iyi bilinen bu iki canavar melez, tarihsel standartlarla bakıldığında, kısa ömürlü olmuşlardı ve çok büyük bir olasılıkla daha doğdukları andan itibaren ölüme yazgılıydılar. Faşist ve Komünist deneyler hariç, modern toplumlar ayrı ilkeler tarafından yönlendirilen iki ayrı oluşumun huzursuz bir aradalığının ürünü olma eğilimindedirler. Çoğunlukla ikisi arasında bir uzlaşma söz konusudur, ama bu yanyanalığın etrafı açık ya da örtük çatışmalarla çevrilidir; modern toplum denen karmaşık yapıdan çatışma olasılığını ebediyen söküp atmak imkânsızdır. Uzun bir barış içinde bir arada yaşama döneminden sonra, şu ya da bu nedenle tekrar alevleniverir; örneğin bugün, kolayca genişleyebilecek olan cumhuriyetler Avrupa Birliği'ne girmek için telaş ederken, onlar kadar esnek olmayan milletlerin kaçan cumhuriyetleri geri çekebilmek için geride kalıp oyalandıkları Avrupa'da durum böyledir.

Kısacası, cumhuriyet ile millet arasında bir sevgi/nefret ilişkisi bulunur. Birbirlerine ihtiyaçları vardır, ama barış içinde aynı yeri paylaşmayı güç, aralarındaki farkları müzakere edip uzlaştırmayı ise çıldırtıcı ölçüde zor bulurlar. Birbirlerini aynı anda hem iter hem de çekerler; ortaya Miller ve Dollard'ın sıçanlarla yaptığı ünlü deneyde elde edilenlere benzer sonuçlar çıkar: Ne zaman iki karşıt çekim ve itim gücünün etkisi arasında kalsalar, tutarsız davranırlar.

Aynı zemin üzerinde iş görmelerinin ve aynı halkı birbirine bağlayıp bir arada tutan temel yapıştırıcı olmaya özenmelerinin dışında, cumhuriyet ile millet, neredeyse her açıdan birbirinden farklıdır. Her biri, diğerinin refakatine mahkûm olduğu için, (her ikisinin de sahip

* "Kabilenin dışında bir şey yoktur." Bauman, Derrida'nın ünlü "il n'y a pas hors du texte [metin]" sözüne anıştırmada bulunuyor. (ç.n.)

olmadığı bir lüks içinde, alanında yalnız olma lüksü içinde yaşayan) kabilenin rahatça kullandığı araçlardan başka araçlar kullanmaları gerekir.

Kabile, tek alternatifi tek başına ölmek olan tek yaşam-belirleyici olduğu için, ideoloji, doktrin aşılama ve propaganda olmadan da yaşayabiliyordu; oysa millet bunlar olmadan yaşayamaz. Kabilelerin "kabileciliğe" ihtiyaçları olmasa da, milletin "milliyetçiliğe" ihtiyacı vardır. Milliyetçiliğe, yani aynı anda hem varoluşun özden önce geldiğini hem de özün varoluştan önce geldiğini savunan, yani millet olmanın aynı anda hem bir seçim meselesi olduğunu hem de bir seçim meselesi olmadığını ilan eden o tuhaf, hatta münasebetsiz itikata. Milliyetçiliğin milleti, millet mensuplarının herhangi bir karara varmalarından önce verilmiş bir şeydir, ama aynı zamanda mensuplarının günlük seçimleri içinde gözetmeleri, her şeyden aziz tutmaları, yüceltmeleri ve süslemeleri gereken bir değerdir de. Kabile bir değer değil bir gerçeklikti; milliyetçi itikadın milleti, bir gerçeklik olmak istiyorsa, bir değer haline gelmelidir.

Milletin mensubu olmak her gün çaba göstermeyi gerektirir. Bir zamanlar Ernest Renan'ın belirttiği gibi, millet her gün yapılan bir plebisit; bağlılık oylarıyla her gün yenilenmesi gereken bir bütünlüktür. Milletin sunduğu aidiyetin tatlılığı bedava değildir; kazanılması gerekir. Sunulan aidiyet tatlıdır, çünkü güvenli olma şansı vardır; ama bu güvenlik kaçınılmaz bir şey değil, bir uğraşıp başarma meselesidir. Safları sıklaştırmayı ve hep birlikte eyleme geçmeyi gerektirir.

Eğer sadece bu talep söz konusu olsaydı, milleti diğer birçok cemiyet ya da gönüllü birlikten ayıran hiçbir şey olmazdı ve millete gösterilen bağlılığa, diğer bağlılıklara göre neden öncelik verilmesi gerektiğini ya da diğer bağlılıkların tersine, bunun peşine neden "soru sorulmaksızm", "ister doğru olsun ister yanlış, sonuçta bu benim ülkem" diyerek düşülmesi gerektiğini açıklamak kolay olmazdı. Millet, diğer cemiyetlerin tersine, diğer bütün bağlılıkları aşan tek ya da en üst bağlılığı talep edebilmek için, kabilenin bu kadar söze başvurmadan, hatta belki de farkına bile varmadan olduğu şey olduğunu açık açık ortaya koymak zorundadır: Kan ve toprak meselesi, ama çok daha önemlisi (ne de olsa, bunların olumsallığının bilincinde olan bir dönemde yaşıyoruz) ortak tarih meselesi.

Her türlü tarihsel anlatının seçmeci olduğu, artık banal bir önerme haline geldi. Ama eşit ölçüde kavranmayan ve çoğunlukla kasten üzeri örtülen ya da hararetle inkâr edilen bir şey var ki o da tarihi "ya-

pan"ın anlatının kendisi olduğu. Hannah Arendt ile Paul Ricoeur'ün farklı farklı yollardan işaret ettikleri gibi,[5] hayatın akışı içinden "olaylar"ı kesip çıkaran ve sonra da düzensiz, sahiden "saymaca" ve olumsal olaylar halinde yeniden işleyerek yorumlanıp sindirilmeye ve ezberlenmeye hazır anlamlı bir dizi haline getiren şey tarihsel anlatıdır. Arendt, "salt oluşlar"dan oluşan hammaddeyi anlatılabilecek, kavranabilecek ve tahdit edilebilecek bir hikâyeye dönüştüren tarihçinin yaptığı işi, "kederi ağıda", "ağıdı da mersiyeye" çeviren şairin yaptığı işle karşılaştırmıştır. İşte milliyetçilik, geçmiş üzerinde kolektif olarak uygulanan böyle bir seçme ve dönüştürme işlemidir. Ernest Renan'ın, milleti, geçmişten bazı şeyleri hatırlama, bazılarını da unutma konusundaki bir uzlaşma olarak betimlemesi de ünlüdür. (Ben bu noktayı biraz daha keskinleştirmek isterim: Demek ki milliyetçilik hatırlanmaması konusunda uzlaşılan şeylerin unutulması gerektiğini salık verir.)

Cumhuriyetçi düşünce, hangi şeylerin bellekte tutulması, hangi şeylerin de unutuluşun çöp sepetine atılması gerektiği konusunda milliyetçi arkadaşıyla/hasmıyla kavga etmeye nadiren tenezzül eder. Yapılan seçmeyi sorgulamanın ötesine geçer cumhuriyetçilik: Tıpkı geçmişin kendisini değersizleştirdiği gibi, tarihsel hatırlamanın erdemini, otoritesini ve gerekli olduğunu yadsır. Saf haliyle cumhuriyetçi düşünce (en canlı ifadesini Fransız Devrimi'nin civcivli günlerinde bulduğu iddia edilebilir) tam da *geçmiş tarihi tahtından indirmekle* (Fransız Devrimi'nin manevi mirasçısı olan Marx'ın, bütün geçmişi "tarih-öncesi" olarak görüp bir kenara attığını ve tarihin daha başlamadığını ilan ettiğini hatırlayalım) ve "yeni başlangıç"la ilgili bir şeydir. Mona Ozouf, kendisine verilen Marc Bloch Ödülünü kabul töreninde yaptığı konuşmada,[6] en azından Devrim döneminde, cumhuriyetçilerin toplumsal ve siyasi düzenin tamamını yeni baştan inşa edebileceklerini düşündüklerine ve geçmişe ait hiçbir şeyin bu yeniden inşaya bir yararı dokunmasının mümkün olmadığına inandıklarına dikkat çeker. "Tarih ne emsal ne de destek sunar, devamlılığın değer hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur."

5. Bkz. Hannah Arendt, "Truth and Politics", *Between Past and Future* içinde (Londra: Penguin, 1968); Türkçesi: "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener (İstanbul: İletişim, 1996); Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, C. 1 (University of Chicago Press, 1983).

6. Mona Ozouf, "L'idée républicaine et l'interprétation du passé national", *Le Monde*, 19 Haziran 1998.

Milliyetçilik uzun ve sancılı bir tarihin yaşayan mirası olan milletin kendisinin *başlı başına bir iyi* olduğunu –yalnızca diğerleri arasındaki bir iyi değil, *en üstün* iyi, diğer bütün iyileri gölgede bırakan ve ikincilleştiren bir iyi olduğunu– ilan ediyordu. Oysa devrimci cumhuriyetçiler, cumhuriyetin *ortak iyi fabrikası*, ortak iyiyi üretebilecek *tek* fabrika olduğunu iddia ediyorlardı. Cumhuriyetçilerin iyi toplumu tamamiyle geleceğe aitti, ona henüz ulaşılmamıştı ve sadece cumhuriyetin kendi çalışması yoluyla ulaşılabilirdi. Ancak, böyle söylendiğinde, cumhuriyet fikri kendisini daha en baştan derin bir çelişki içine sokuyordu ki bu çelişki modern tarihin önemli bir kısmı boyunca başına bela olmaya devam edecekti.

"Yeni başlangıç" (daha doğrusu, tek bir başlangıç değil, sonsuz bir yeni başlangıçlar dizisi) fikri ve sırf uzun sürmüş diye tarihin mirası tarafından bağlanmayı katı bir biçimde reddetmesi, cumhuriyetin ortak iyiyi üretirken ulaşabileceği tek kaynak olarak insanın eleştirme, akıl yürütme ve yargılama yeteneğini bırakıyordu geriye. Özgürlükler üçlüsünü –düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerini– cumhuriyetçi hayatın olmazsa olmaz koşulu haline getiriyordu. Ama öte yandan, ortak iyinin sağlanması cumhuriyetçi değerler listesinin en tepesine yerleştiriliyordu; evrensel mutluluğun cumhuriyetin en üstün amacı olduğu ilan ediliyordu. İnsanlar mutluluğun peşine düşmekte ve bu mutluluğu evrenselleştirmenin yollarını müzakere etmekte özgür olacaklardı; ama bir noktada evrensel mutluluk davası ile bireysel özgürlükler davası çatışmak ve birinden biri yenilgiye uğramak zorundaydı. "İnsanların kötü kitaplar okumasına izin vermek mi onlara okuma yazma öğretmemek mi daha iyidir?" tipi, öyle hemen cevaplanamayacak soruların ortaya çıkması kaçınılmazdı. Cumhuriyetin hayatı, işbirliği yapmaları beklenen ama çatışmaya eğilimli iki ilkeler kümesi arasındaki hassas bir dengede sürecek ve eşit ölçüde abes ya da düpedüz felaket iki uç arasında sonsuza kadar gidip gelmeye mahkûm olacaktır.

Cumhuriyet örüntüsü içindeki çatışma her zaman oradadır ve yanlış türden bir uzlaşmaya varma ya da bir ilkeye yer açayım derken öbürünü fazlaca kısıtlama tehlikesi her zaman söz konusudur. Yine de bu iki ilke iki bacak gibidir; herhangi biri olmazsa cumhuriyet düzgün yürüyemez. Cumhuriyet ancak bu ikisi birlikte olduğunda kendisi olur – yani, yurttaşlarının özgürlüğünü sadece kısıtlamalardan kurtulmuş olma anlamında bir negatif özgürlük olarak değil *teşvik edici bir güç* olarak, katılma özgürlüğü olarak gören bir kurum; *bireyin müda-*

haleden kurtulma özgürlüğü ile *yurttaşın müdahale etme hakkı* arasında bir denge kurmak için hiçbir zaman kesin sonuç elde edemeden, ama azalmayan bir şevk ve canlılıkla çabalayan bir kurum olur. Yurttaşların müdahale etme, hepsini bağlayan düzenin anahatlarını çizen yasaların oluşturulmasına katılma hakkı, milletin kan, toprak ve tarihsel mirasına verilen cumhuriyetçi yanıttır – bireyleri birbirine bağlayarak bir cemaat, *cumhuriyetçi* cemaat oluşturan cumhuriyetçiliğe özgü harçtır. Cornelius Castoriadis bu cemaat tipini "özerk toplum" adıyla vaftiz eder ve şöyle tanımlar:

> Özerk toplumun kolektif kimliği, "biz"i ne olacaktır? Bizler kendi yasalarımızı yapan kişileriz, özerk bireylerden oluşan özerk bir kolektiviteyiz. Ve yaptığımız işlerde ve bu işler yoluyla kendimize bakabilen, kendimizi tanıyabilen ve kendimizi sorgulayabilen kişileriz.[7]

Liberal Demokrasi ve Cumhuriyet

Ortak iyi arayışı, tek başına, yurttaşların (daha doğrusu, bu durumda, yurttaş adaylarının) kendilerine bu şekilde "bakabilecekleri"nin ve "kendilerini sorgulayabilecekleri"nin, hepsini yöneten yasalara eleştirel bir gözle bakıp hakkında yargılarda bulunabileceklerinin garantisi değildir. Ama böyle bir arayış olmaksızın, yurttaş adaylarına yönelik tam da bunu yapma çağrısı bomboş tınlayacaktır. İşte cumhuriyetçilik ile liberalizmin yolları burada ayrılır; liberalizm cumhuriyetçi trenden *laissez faire* –"bırakın istediğim şey olayım, bırakın başkaları da istedikleri şey olsunlar"– adlı istasyonda inme eğilimindeyken, cumhuriyet treni daha ileri gidip, bireylerin özgürlüğünü işleyerek kendi kendini denetleyen bir cemaate dönüştürme ve cemaatin ortak iyi arayışında bireysel özgürlükten yararlanma yönünde ilerler. Yolun bu sonraki bölümünü katetmeyi reddeden liberalizm, özgür ama yalnız, hareket özgürlüğü olan ama içinde hareket ettiği ortamda hiçbir söz hakkı bulunmayan, kendi hareket özgürlüklerinin hangi amacın hizmetine koşulabileceği konusunda hiçbir sezgisi olmayan ve hepsinden önce başkalarının da hareket etme özgürlüğü olmasını sağlamakla ve onlarla herkesin özgür olmasının faydaları hakkında konuşmakla hiç ilgilenmeyen bireylerden oluşan bir yığınla başbaşa kalır. Yalnız, son derece özgür ama son derece iktidarsız ve son derece kayıtsız birey-

7. Cornelius Castoridais, "Dilapidation of the West", çev. David Ames Curtis, *Thesis Eleven*, 41/1995, s. 108.

lerden oluşan böyle bir yığında, özgürlük ile eşitlik, birey ile toplum, özel refah ile kamu refahı arasında hemen çelişkiler baş gösterir – liberalizmin çözememekle nam saldığı türden çelişkilerdir bunlar, ama aynı zamanda cumhuriyetçi ilkeyi benimsemekte isteksiz kaldığı sürece liberalizmin kendisinin yarattığı çelişkilerdir de.

İşte bu yüzden de, Castoriadis'in gözlemlediği gibi, "millet, çağdaş teorilerden ve 'siyaset felsefeleri'nden, şapkadan çıkan bir tavşan gibi çıkar" – zira, ben de şunu ekleyeyim, bu teori ve felsefelerin çoğu, yurttaşların kendilerini ortak iyi arayışına adamalarıyla ve bu adanmışlığın sevk ettiği yönde hareket etme yetenekleriyle tamamlanmış olmayan bir kişisel özgürlüğün yol açtığı atomize edici sonuçlara karşı gözlerini kapamayı tercih eden bir tür liberalizmin büyüsü altındadırlar. Liberal pratiğin, niyeti bu olmasa da, kıvılcımını çaktığı ve kışkırttığı milliyetçilik, liberalizmin kendi kusurlarını gidermeye yönelik bir vaat olarak ortaya çıkar. Liberal toplumun, milliyetçiliği köşeye sıkıştırmak için, etik ve adalet ilkesinin kişiye özel bir mesele değil ortak bir iyi olduğunu kabul etmesi gerekirdi; başka bir deyişle, kendini cumhuriyet düzeyine çıkarması gerekirdi.

Demek ki liberalizm kendi başına, davayı cumhuriyet lehine sonuçlandırmak şöyle dursun, millet ile cumhuriyet arasındaki çatışmayı çözüme bağlamaz bile. Liberal demokraside her ikisine de yer vardır; hatta ileri gidip liberal-demokratik ortamı miliyetçilik ile cumhuriyetçilik düşüncesinin sürekli bir rekabet içinde oldukları alan diye tanımlamak da mümkündür. Milliyetçilik ve cumhuriyetçilik özünde aynı soruna, modern toplumun yapısal özelliği olan bireysel özgürlük ile cemaatin güvenliğini uzlaştırma sorununa taban tabana zıt yönlerden yaklaşıp kökten farklı çözümler önerirler.

Daha önce belirtildiği üzre, miliyetçiliğin bu soruna sunduğu çözüm "İster doğru olsun, ister yanlış, sonuçta bu benim ülkem"dir. Cumhuriyetçi düşüncenin sunduğu çözümse, benzer bir özdeyiş kısalığıyla ifade edilecek olursa şöyle bir şey olabilir: "Bu benim ülkemse, doğru olmaya özen gösterdiğinden ve yanlıştan uzak durmak istediğinden emin olmalıyım" ya da –bu daha da talepkârdır– "Doğru olduğu sürece bu benim ülkemdir – ama yaptığı yanlışlığı düzeltmeyi reddediyorsa değildir."

Milliyetçilik boş bir çek imzalamayı ve geçmişte yapılanları suç kayıtlarından çıkarmayı gerektirir. Takipçilerinden, yani vatanseverlerden sergilemelerini beklediği başlıca erdem sadakattir; başlıca kötülük ilan ettiği özellik –hatta, en sert cezaları hak eden ölümcül gü-

nah– ise, açık açık muhalefet etmekten sadece ılımlı bir tavır sergilemeye kadar geniş bir yelpazeye yayılan sadakatsiz ya da yeterince sadık olmayan davranıştır. Millet mensuplarının hiçbir koşulda yapmamaları istenen şeyse, sadık olmaları beklenen şeyin mantığını ve değer ve normlara –erdemleri hakkında hiçbir soru sormaksızın– itaat etme talebinin ahlaki statüsünü sorgulamalarıdır. Hegel'in ünlü vecizesinden yararlanarak, milliyetçiliğin özgürlüğü "kişinin görevini bilmesi" olarak tanımladığını söyleyebiliriz.

Cumhuriyetçi düşünce ise, tam tersine, eleştirel sorgulamayı cemaat üyeliğinin bağrına yerleştirir; yurttaşlar cumhuriyete, yönetimlerince savunulan ya da ihmal edilen değerlerle aktif olarak ilgilenerek ait olurlar. Yurttaşın neye sadık olduğu Castoriadis'in şu sözleriyle ifade edilebilir: "*Baba*'dan ya da *Dallas*'tan çok *Şölen*'dekine [Platon'un bir diyaloğu] yakın bir toplum içinde yaşamak gibi açık seçik (ve hatta bencilce) bir derdim var."[8]

Milliyete bağlılık koşulsuz, onu koşullu hale getirmek de bir ihanet olduğu halde, cumhuriyet üyelik koşullarını belirlerken yurttaşlarına sunduğu ve garanti altına aldığı özgürlüğün derecesine göre yargılanır ve değerlendirilir. Renan'ın "her gün yapılan plebisit" tesbitinin milletin gerçekliğini yakalayıp yakalamadığı tartışmaya açıktır ve bu tesbit milliyetçi vaizler tarafından birkaç kez eleştirilmiştir; ama "her gün yapılan plebisit" sözünün hem cumhuriyetin gerçekliğini hem de cumhuriyetçi düşüncenin özünü yansıttığı kesindir.

Yol Ayrımı

Modern devletin tarihi boyunca, milletle cumhuriyetin "havza"sı örtüşme eğilimindeydi. Bu durum sürekli bir potansiyel çatışma kaynağı oldu, ama aynı zamanda bir karşılıklı düzeltme şansı, her bir tarafın/rakibin diğerini aşırılığa kaçmanın getirebileceği korkunç sonuçlardan koruyabilmesi ve her bir tarafın tek başına bireylerin içinde bulunduğu durum üzerinde yaratabileceği ters etkileri hafifletme ya da dengeleme şansını da sundu. Milletin sevecen ama sinsi ve mütehakkim kolları insana rahatını bozacak kadar sıkı sıkıya sarılmaya başladığında, cumhuriyet *özgürlüğe* giden bir kaçış yolu sunar. Milletse *özgürlükten* kaçış yolu sunar: Kamusal alan insanın kendini güvende

8. Cornelius Castoriadis, "Democracy as procedure and democracy as regime", çev. David Ames Curtis, *Constellations*, 1/1997, s. 6.

hissetmesini önleyecek ölçüde soğuk ve gayri şahsi, cumhuriyetçi hayatın talep ettiği sorumluluklar da taşınamayacak kadar ağır geldiğinde ait olmanın sıcaklığını ve "seçim yapmaya gerek yok" durumunun rahatlığını sunar.

Ancak şimdilerde bütün bunlar değişmektedir. Cumhuriyet, deyim yerindeyse son birkaç yüzyıldır milletle paylaştığı ulus-devletten "göç etmek"tedir. Çağdaş devletler daha az demokratik ve dolayısıyla da cumhuriyetçi modelin esaslarıyla daha az uyumlu bir hale geldiklerinden değil; ancak devlet içinde uygulandığı biçimiyle demokrasi, prosedürlerine ne kadar sadık bir biçimde riayet ederse etsin, yurttaşların hayatı için can alıcı önem taşıyan koşulları koruyamayacak ya da ayarlayamayacak ölçüde güçten düşmekte olduğundan. Çağdaş devletler, geçmişteki egemenliklerinin önemli bir kısmını yitirdikleri ve artık kendi başlarına denge kuramadıkları ya da kendi seçtikleri tipten toplumsal düzene otorite sağlayamadıkları için, canlı bir cumhuriyetin diğer zorunlu koşulunu karşılayamazlar: Yurttaşların "kamusal iyi"yi müzakere etme ve müşterek olarak kararlaştırma, kendilerinin diyebilecekleri ve sarsılmaz bağlılık yeminini seve seve edebilecekleri bir toplumu bu şekilde biçimlendirme yeteneğidir bu koşul.

Ulus-devlet içindeki cumhuriyet, refahı tanımlama ve artırma kudretinin büyük kısmını hızla yitirmekte olduğu için, ulus-devletin toprakları gittikçe milletin özel arazisi haline gelmektedir. Cumhuriyetin, milletin uzun vadeli güvenliğini sağlayacak ve böylece onun "kuşatılmış kale" kompleksini iyileştirip ya da hafifletip hırçınlığını ve hoşgörüsüzlüğünü giderecek ya da azaltacak gücü kalmamıştır pek. Millet artık güvenli bir biçimde yerleşmiş görünmemektedir, geleceği de garanti altına alınmış ve korunuyormuş gibi değildir – yani cumhuriyetin yenilgisi, yeniden doğmuş, canlı, gemi azıya almış ve dizginsiz milliyetçilik çağına öncülük yapar.

İnsanlık durumunun en tayin edici parametreleri artık ulus-devletin kurumlarının erişemediği alanlarda biçimlenmektedir. Bu koşulların korunmasına ve değiştirilmesine nezaret eden güçler gittikçe küreselleşmekte, yurttaşın denetim ve nüfuz araçları ise, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, yerel olarak sınırlanmış kalmaktadır.

Sermayenin, finansmanın ve enformasyonun küreselleşmesi her şeyden önce bunların yerel makamların ve öncelikle de ulus-devletin denetim ve yönetiminden muaf olmaları anlamına gelir. Bunların işlediği mekânda, cumhuriyetçi devletin yurttaş katılımı ve etkili siyasi eylem için geliştirdiği araçları andıran hiçbir kurum yoktur. Ve cum-

huriyetçi kurumların olmadığı yerde, "yurttaşlık" da yoktur. "Küresel güçler" kavramı, palazlanmakta olan, ama şimdiden sağlam, esnek ve başedilmez görünen bir gerçekliği ifade ederken, "küresel yurttaşlık" kavramı, şimdiye kadar içi boş kalmakta, en iyi durumda bir koyutlamayı, ama çoğu bağlamda sadece bir hüsnü kuruntuyu temsil etmektedir. Uzak yerlerden esen ve birdenbire çıkıp gelen fırtınalı rüzgârların kaldırdığı güçlü dalgaların tokadını yemek, yurttaşlığın tam tersi olan bir durumdur. Kolektif yazgılardaki ani yükseliş ve düşüşler günümüzde tekinsiz bir biçimde doğal felaketleri andırmaya başlamıştır, hatta bu karşılaştırma bile gittikçe yetersiz kalmaktadır: Öyle ki, yakınlarda olacak bir depremi ya da yaklaşan bir kasırgayı öngörmek, borsadaki bir sonraki çöküşü ve güvenli gibi görünen kitlesel istihdam alanlarının buharlaşıvermesini öngörmekten daha kolaydır bizler için.

Jacques Attali, bir yazısında,[9] *Titanik* filminin bu kadar çok tutulmasını, seyircilerin, günümüzde kendi içinde bulundukları müşkül durum ile kaptanın küstahlığı ve mürettebatın uysallığı yüzünden yeterince ciddiye alınıp zamanında tesbit edilemeyen bir buzdağına toslayan insan kibri arasında varolduğunu hissettikleri kayda değer benzerlikle açıklıyordu.

Titanik bizleriz, bizim zafer kazanmış bir havayla kendi kendisini kutlayan, yoksullarına acımasızca davranan kör, ikiyüzlü toplumumuz – öngörü aracı dışında her şeyin öngörüldüğü bir toplum... Hepimiz sisler içinde bir yerlere gizlenmiş bizi bekleyen bir aysberg olduğunu tahmin ediyoruz; ona çarpacak ve müzik sesleri arasında batacağız.

Attali, gelecekte bizi bekleyen, her biri bir öncekinden daha sert ve acımasız bir değil birçok aysberg olduğunu ima ediyor. Dizginsiz nakit para spekülasyonundan, arş-ı âlâya vuran kârlardan ve utanmazca aşırı değer kazanmış stoklardan gelen mâli aysberg var. Her biri kendi düşmanlıklar ve çekişmeler ağının içine gömülmüş ve önümüzdeki yirmi yıl içinde nükleer bir saldırı gerçekleştirebilecekleri tahmin edilen otuz ülkeden gelen nükleer aysberg var. Atmosferdeki karbondioksit hacminin ve küresel ısının durdurulamaz biçimde artmasından ve er geç patlayıp küresel ölçekte bir felakete yol açacakları konusunda bütün uzmanların anlaştığı onlarca atom santralinden gelen ekolojik aysberg var. Son olarak da, günümüz neslinin yaşam süresi içinde üç milyar insanın gereksizleşmesi –ekonomik anlamda işlevsizleşmesi– beklentisinin getirdiği toplumsal aysberg var. Attali

9. Jacques Attali, "Le 'Titanic', le mondial and nous", *Le Monde*, 3 Temmuz 1998.

acı acı, bu aysberglerle *Titanik*'i batıran aysberg arasındaki farkın, bunlardan biri gemiye çarptığında, geriye olayın filmini yapacak ya da ortaya çıkan kargaşa hakkında epik ya da lirik şiirler yazacak kimsenin kalmayacak olması olduğunu belirtiyor.

Bütün bu aysbergler (ve belki şu ana kadar daha adını bile koyamadığımız diğer aysbergler) "dünyanın büyük devletleri"ndeki seçmen kitlelerinin karasuları dışında yüzüyorlar; bu yüzden, siyasi denetim işini yerine getiren insanların tehlikenin büyüklüğü konusunda sakin ya da kayıtsız bir tavır takınmaları boşuna değil. Ama hiçbir şey yapmamanın, ilgisizlikten kaynaklanan itidal dışında daha güçlü bir nedeni de var: "Siyasetçiler son hız ilerlemek üzere denize indirilen gemiye hâkim değiller artık." Yani isteselerdi bile, yapabilecekleri pek bir şey olmayacaktı.

Belirsizliğin Ekonomi Politiği

Peki ama harekete geçmek istiyorlar mı? Cumhuriyetin silahları bozulmuş, bunlara küresel güçler tarafından el konmuş ya da küresel baskılara boyun eğen devlet tarafından etkisizleştirilmişken, onları harekete geçmeye zorlayabilecek güçler neredeler?

Demokrasilerde muhalefeti köşeye sıkıştırmaya kararlı zorlayıcı bir iktidar yoktur. Günümüz liberal-demokratik devletinde toplama kampları ya da sansür büroları yok; ne kadar dolu olurlarsa olsunlar hapishanelerde siyasi muhaliflere ya da zındıklara ayrılmış hücreler yok. Düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü daha önce işitilmedik oranlara ulaşmış ve gerçekten sınırsız olmaya her zamankinden çok yaklaşmış durumda. Ama paradoks şurada ki bu eşi görülmemiş özgürlük, hizmetine koşulacağı pek bir işin olmadığı ve kısıtlamalardan kurtulma özgürlüğünü işleyerek eyleme özgürlüğüne dönüştürme şansının düşük olduğu bir zamanda geliyor.

Pierre Bourdieu geçenlerde eski ve evrensel olarak bağlayıcı bir kuralı hatırlattı bizlere: "Gelecek için tasarılar yapma yeteneği, rasyonel olduğu düşünülen her türlü davranışın koşuludur... Devrimci bir proje tasarlayabilmek, yani bugünü tasarlanmış bir geleceğe göre dönüştürmeye yönelik, üzerinde iyice düşünülmüş bir niyete sahip olabilmek için, bugüne bir nebze de olsa bir yerinden tutunmak gerekir."[10]

10. Pierre Bourdieu, "La précarité est aujourd'hui partout", *Contre-feux: Propos pour*

Ama zurnanın zırt dediği yer şu ki "bugüne tutunmak" çağdaş insanların içinde bulundukları durumda bariz biçimde eksik olan bir özelliktir. Şu anki durumlarının en önemli manivela ve koruyucularının hiçbiri üzerinde, değil tek tek ya da birkaç kişi birlikte uygulanan bir denetime, bir yargılama hakkına bile sahip değiller. Bazı manivelalar daha şimdiden "gerileme", "rasyonalizasyon", "piyasa talebindeki düşüş" ya da "küçültme" gibi çeşitli adlar verilen gizemli güçlerden darbe yemişlerdir. Ancak bu darbelerin doğrudan hedeflerinin çok ötesine giden etkileri oluyor ve darbeyi yiyenler sadece bir gecede rütbesi tenzil edilenler, aşağılananlar, onurlarından ve/veya geçimlerinden olanlar değil. Her darbe, ondan (şimdilik) kurtulan herkes için bir mesaj taşır ve onları geleceklerini olası cezanın geçici olarak askıya alınma süresiyle değil şiddetiyle değerlendirmeye iter. Mesaj basittir: Herkes gereksizleşebilir ya da herkesin yerini başka biri alabilir; dolayısıyla herkes yaralanmaya açıktır ve şu anda ne kadar yüksek ve güçlü görünürse görünsün, her türlü toplumsal mevki uzun vadede istikrarsızdır; imtiyazlar bile kırılgandır ve tehdit altındadır.

Darbeler belli bir hedef gözetebilir, ama yol açtıkları yıkım gözetmez. Yarattıkları korku her yana dağılır. Bourdieu'nün belirttiği gibi, bu korku "bilinci ve bilinçaltını taciz eder". Yükseklere tırmanmak için insanın ayaklarının yere sağlam basması gerekir. Ama zeminin kendisi giderek daha sallantılı, dengesiz, dayanaksız ve güvenilmez bir his vermektedir; insanın sıçramak için ayağını dayayabileceği hiçbir sağlam taş yoktur aşağıda. Her türlü rasyonel planlamanın ve kendinden emin eylemin vazgeçilmez koşulu olan güven, yüzer gezer bir durumda, boş yere, mancınık olarak kulanabileceği kadar sağlam bir zemin aramaktadır. İstikrarsızlık durumu, der Bourdieu, "bütün geleceği belirsizleştirir ve böylece her türlü rasyonel tahmin çabasını önler – özellikle de kişinin en tahammül edilmez bir bugüne karşı bile isyan edebilmesi, özellikle kolektif olarak isyan edebilmesi için ihtiyaç duyduğu, geleceğe yönelik o asgari umuda engel olur".

Bugünlerde çağdaş insanların artan nihilizm ve kinizmlerini, yaşam projelerinin basiretsizliğini ya da olmayışını, arzularının bayağılığını ve bencilliğini, yol açabileceği sorunları umursamaksızın hayatı son damlasına kadar sıkılacak epizotlara ayırma eğilimlerini kınamak yaygın bir tavır haline geldi. Bütün bu suçlamalara destek olacak ye-

servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale içinde (Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1998), s. 97, 96.

terli kanıt var. Ancak, ahlaki dekadans karşısında küplere binen ahlak vaizlerinin çoğunun bahsetmedikleri bir şey var ki o da mahkûm ettikleri bu sahiden de kınanmaya layık eğilimin gücünü, insanın geleceğe bir sığınak ya da vaat edilmiş ülke olarak değil de bir tehdit olarak yaklaşmaya mecbur kaldığı bir dünyaya verilen rasyonel bir cevap olmasından aldığı. Yine çoğu eleştirmen, bütün diğer insani dünyalar gibi, bu dünyanın da insan yapımı olduğunu ve Doğa'nın ya da günahkâr ama ıslah edilemez insan doğasının esrarlı ve aşılmaz yasalarının ürünü olmak şöyle dursun, hiç de küçümsenemeyecek bir ölçüde, yalnızca *belirsizliğin ekonomi politiği* denebilecek bir şeyin ürünü olduğunu belirtmeyi ihmal eder.

Belirsizliğin ekonomi politiği, mekânla bağlarını koparmış finansman, sermaye ve ticaret güçlerinin yerel siyasi otoritelere dayattıkları "bütün kurallara son verecek kurallar" kümesidir. İlkeleri, tam ifadesini mahut Çokyönlü Yatırım Anlaşmasında –bu anlaşmanın, hükümetlerin sermayenin hareket özgürlüğünü kısıtlama özgürlüğüne dayattığı kısıtlamalarda, yine bu anlaşmanın gizli kapaklı bir şekilde müzakere edilmesinde ve (bir grup araştırmacı gazeteci tarafından keşfedilip günışığına çıkarılıncaya kadar[11]) siyasi ve ekonomik güçlerin ortak onayıyla gizli tutuluşunda– bulur. İlkeler basittir, çünkü çoğunlukla negatiftir; onlardan yeni bir düzen kurmaları değil, yalnızca mevcut düzenleri parçalamaları ve işbaşındaki hükümetlerin bu parçalanmış düzenlemelerin yerine yenilerini geçirmelerini önlemeleri bekleniyor. Belirsizliğin ekonomi politiği özünde, siyasi olarak konacak ve garanti altına alınacak kural ve düzenlemelerin yasaklanmasına ve sermaye ve finansmanın gerçekten *sans frontiers* [sınırsız, sınır tanımaz] olmasının önünü kesen savunmacı kurum ve örgütlerin silahsız bırakılmasına tekabül eder. Her iki önlemin de genel sonucu daimi ve her yere yayılmış bir belirsizlik durumudur; söz konusu durum, bu kez devlet-aşırı ve küresel bir nitelik sergileyen yeni güçlere gösterilecek itaatin gerekçesi (daha doğrusu, bunlara karşı direnilmemesinin teminatı) olarak zorlayıcı yasa yönetiminin ve meşrulaştırıcı usullerin yerini alacaktır.

Belirsizliğin ekonomi politiği işletmeler için iyi bir şeydir. Çok yer kaplayan, hantal ve yüksek maliyetli disiplin araçlarını gereksizleştirir ve onların yerine eğitilmiş, terbiye edilmiş ve disiplin altına alınmış

11. Bkz. Pierre Bourdieu, "Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites", *Contre-feux* içinde, s. 110.

nesnelerin özkontrolünü değil de özelleştirilmiş ve yapıları gereği güvensiz bireylerin hep birlikte hareket etme yeteneksizliklerini geçirir. Bireylerin böyle bir eylemin bir işe yarayabileceğine ve özel dertlerin (alternatif bir düzen kurmayı hedefleyen ortak projeler şöyle dursun) hiç olmazsa kolektif meseleler haline dönüştürülebileceğine olan inançsızlıklarının iyice derinleştirdiği bir yeteneksizliktir bu.

Belirsizliğin ekonomi politiği, hantal ve sermaye-yoğun disiplin alıştırmasına, özellikle de bunu yapacak zorlayıcı orduya ve doktrin aşılama kuruluşlarına gerek duymaz. Toplumsal merdivenin en tepesinden en altına kadar yayılmış olan yapısal belirsizlik, oyunun kurallarına ya da kuralsız oyuna boyun eğilmesini sağlama konusunda, normatif düzenlemenin, sansürün ve gözetimin harika ve ucuz ama son derece etkili bir ikamesidir. Dışlanmışlıklarından ve gereksizliklerinden, belirsizlik politikalarına duyarlılık gösteremeyecek ölçüde emin olan dışlanmış ve gereksizleşmiş marjinal kesimler sayılmazsa, panoptikonun ne eski ve ağır ne de yeni, yüksek teknolojiyle çalışan ve hafifsıklet çeşidine gerek duyulur. Küresel ekonomiyi tıkırında yürütmek için gereken her türlü insan davranışını yaratma konusunda, sadece piyasa anlamıyla özgürlüğe güvenmek yeterli olacaktır.

Belirsizliğin ekonomi politiğinin tartışmasız hâkimiyetine giden yolda, bir kenara atılan ilk kurbanlar cumhuriyetçi kurumlar oluyor. Aslında, cumhuriyet fikrinin karşılık geldiği her şey, belirsizlik politikalarının amaçları ya da etkileriyle fena halde çatışır. Büyük Fransız tarihçisi Marc Bloch bir cumhuriyetçi olmanın (ki kendisi de cumhuriyetçiydi) ne demek olduğunu açıklamaya çalışırken, iktidarın biçiminin yurttaşların olgun müzakereleriyle belirlenecek bir mesele olması gerektiği (ve olabileceği); bireylerin bu iktidar biçiminin seçiminde bir söz hakları olmadan bu biçimin onlara dayatılamayacağı üzerinde durmuştu. Yüksek modernlik döneminde yazan ve modern dayatma silahlarının açtığı yaralara duyarlı olan Bloch, cumhuriyetçi inanç ve pratiğe yönelik temel tehditler olarak, sinsi cemaat talimlerinin insan öznelerinin en mahrem hallerine nüfuz etmesini ve kişinin ait olduğu grubun iyi ve kötü yanlarını incelemesini kutsal bir şeye hürmetsizlik gibi görme yönündeki, aynı ölçüde modern eğilimi sayıyordu.[12] Bloch cumhuriyet savunusunu yarım yüzyıl sonra kaleme alacak olsaydı, muhtemelen başka düşmanlar üzerinde dururdu: En başta da varoluşsal güvensizlikten kaynaklanan ve yoğunlaşıp eylem

12. Aktaran Mona Ozouf, "L'idée républicaine".

korkusu haline gelen, her yanı sarmış korku üzerinde durur; sonra da dünyanın yeni siyasi opaklığından ve nüfuz edilmezliğinden, insanlara indirilen darbelerin geldiği yerlerin üzerini örten ve kadere direnmeye inanmama ve herhangi bir alternatif hayat tarzı önerisine güvenmeme halinde tortulaşan esrardan dem vururdu.

Belirsiz Dünyada Eşitlik Davası

Hızla küreselleşen ve gittikçe mekândışılaşan ekonominin, siyasi dizginlerden ve yerel kısıtlamalardan kurtulunca, dünya nüfusunun en iyi ve en kötü durumdaki kesimleri arasında ve tek tek her toplum içinde giderek derinleşen servet ve gelir uçurumları yarattığı biliniyor. Ayrıca, nüfusun giderek genişleyen kesimlerinin yoksulluk, sefalet ve mahrumiyet içinde yaşamalarına yol açmakla kalmayıp, aynı zamanda ekonomik anlamda rasyonel ve toplumsal anlamda faydalı görülen her türlü çalışmanın dışına çıkarılmalarına, ekonomik ve toplumsal açıdan *gereksizleşmelerine* yol açtığı da biliniyor.[13]

Birleşmiş Milletler Kalkınma Projesinin (10 Eylül 1998 tarihli *Le Monde*'da yayımlanan) en son raporuna göre, mal ve hizmetlerin küresel tüketimi 1997'de, 1975'tekinin iki katı olduğu ve 1950'den beri altı kat arttığı halde, bir milyar insan "en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamıyor". "Gelişmekte olan" ülkelerde yaşayan 4.5 milyar kişi arasında, her beş kişiden üçü temel altyapı hizmetlerinden yararlanamıyor: Üçte biri içilecek su bulamıyor, dörtte biri ev demeye layık bir yerde oturmuyor, beşte biri sıhhi ve tıbbi hizmetlerden hiç yararlanamıyor. Beş çocuktan biri herhangi bir okula 5 yıl bile gitmiyor; sürekli yetersiz beslenenlerin oranı da aynı. "Gelişmekte olan" 100 ülkeden 70-80'inde, kişi başına düşen ortalama gelir bugün, on, hatta otuz yıl öncekinden bile daha düşük. 120 milyon insan günde bir dolardan bile az bir parayla geçiniyor.

Aynı anda, dünyanın açık farkla en zengin ülkesi ve dünyanın en zengin insanlarının anavatanı olan ABD'de, nüfusun yüzde 16.5'u yoksulluk içinde yaşıyor; yetişkin kadın ve erkeklerin beşte biri okuma yazma bilmiyor; yüzde 13'ünün ortalama ömrü 60 yıldan az.

13. Bkz. benim *Work, Consumerism and the New Poor* (Milton Keynes: Open University Press, 1998); Türkçesi: *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem (İstanbul: Sarmal, 1999) ve *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998); Türkçesi: *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1999).

Öte yandan, dünyanın en zengin üç adamının şahsi varlıkları en yoksul kırk sekiz ülkenin toplam milli hasılasından fazla; en zengin on beş kişinin serveti Sahra-altı Afrika'nın tamamının toplam hasılasını aşıyor. Rapora göre, en zengin 225 kişinin kişisel servetlerinin yüzde 4'ünden azı, dünyanın bütün yoksullarına yeterli beslenmenin yanı sıra temel tıp ve eğitim hizmetlerini götürmeye yetiyor.

Çağdaş eğilimlerin bu şüphesiz en kaygı uyandırıcısının etkileri geniş ölçüde incelenip tartışıldı ve tartışılmakta, ama artık herhalde gayet iyi bilinen nedenlerle, değil bu eğilimi durdurmak, bu sonuçları hafifletmek için bile birkaç duruma özgü, bölük pörçük ve müteredditt önlem almak dışında pek bir şey yapılmış değildir. Süregiden kaygı ve eylemsizlik hikâyesi defalarca, tekrar tekrar anlatılmış, bundan da şimdiye kadar gözle görülür bir fayda sağlanamamıştır. Ben bu hikâyeyi bir kez daha tekrarlamak niyetinde değilim; daha çok, bu hikâyenin kural olarak içine yerleştirildiği bilişsel çerçeveyi ve değer kümesini sorgulamak istiyorum. Bu çerçeve ve küme, durumun ciddiyetinin tam olarak kavranmasını ve bu duruma uygun alternatifler bulma arayışını ketliyor bence.

Artan yoksulluk tartışmasının genellikle içine yerleştirildiği bilişsel çerçeve salt ekonomiktir ("ekonomi"nin, aslen para-dolayımlı işlemlerin bütünü şeklindeki hâkim anlamında): Servet ve gelirin paylaşımı ve ücretli istihdama ulaşabilme ile ilgilidir. Konuyla ilgili verilerin seçimini ve yorumlanmasını belirleyen değer kümesi, çoğunlukla yoksulların yazgısına acıma, şefkat gösterme ve endişelenme biçimini alır. Ara sıra toplumsal düzenin emniyetiyle ilgili kaygılar da dile getirilir, ama –haklı olarak– yüksek sesle değil, çünkü aklı başında çok az insan çağdaş yoksulların içinde bulundukları zor durumda elle tutulur bir isyan tehdidi sezecektir. Ne bilişsel çerçeve ne de değer kümesi kendi içlerinde yanlış değildirler. Daha doğrusu, içerdikleri şeyler açısından değil, sessizce geçiştirdikleri ve gözardı edilmesine neden oldukları şeyler açısından yanlıştırlar.

Bunların örtbas ettiği olgulardan biri, kendi mahrumiyetlerinin ve geri kalan herkesin hayatını sefil eden yaygın korkunun nedeni olan küresel düzenin yeniden üretilmesinde ve pekiştirilmesinde yeni yoksulların oynadıkları rol; diğeri ise küresel düzenin kendi kendini sürdürebilmek için belli ölçüde bu mahrumiyete ve yaygın korkuya bağımlı olmasıdır. Karl Marx bir keresinde, girişken, vahşi ve henüz ehlileştirilmemiş, hâlâ duvardaki yazıyı sökecek kadar okuma yazması olmayan kapitalizm zamanlarında, işçilerin toplumun geri kalanını

kurtarmadan kendilerini kurtaramayacaklarını söylemişti. Şu anda, zafer kazanmış ve hiçbir duvardaki yazıyı (hatta, duvarların kendilerini bile) umursamayan kapitalizm zamanında, insan toplumunun en yoksul kesimi yoksulluğundan kurtulmadıkça, geri kalanının da kuşatıcı korku[14] hissinden ve iktidarsızlıktan kurtulamayacağı söylenebilir. Yoksulları yoksulluklarından çıkarmak bir hayırseverlik, vicdan ve ahlaki görev meselesi değil, küresel piyasa denen çorak ülkede bir özgür yurttaşlar cumhuriyetini yeniden inşa etmenin vazgeçilmez (ama yalnızca başlangıç niteliğinde) bir koşuludur.

Sözün özü: Büyük bir yoksullar ordusunun varlığı ve bunların içinde bulundukları durumun artık herkesçe bilinen berbatlığı, mevcut düzen için çok önemli bir direnç faktörüdür. Bunun önemi, daimi belirsizliğin gölgesinde yaşanan hayatın aksi takdirde itici ve iğrendirici olacak sonuçlarını dengelemesinden gelir. Dünyanın yoksulları ve yan mahalledeki yoksullar ne kadar mahrumiyet içinde ve insanlıktan çıkmış bir vaziyette gösterilir ve görülürlerse, kendilerinin kaleme almadıkları ya da oynamaya can atmadıkları dramdaki rollerini de o kadar iyi oynarlar.

Bir zamanlar insanlar, ne kadar acımasız olursa olsun kaderlerine uslu uslu razı olmaya, isyan etme suçunu işlemiş herkesi yutmaya hazır, canlı renklerle boyanmış cehennem resimleri gösterilerek ikna edilirlerdi. Benzer bir etki yaratması beklenen cehennem, artık öte dünyaya ait ve ebedi her şey gibi dünyaya indirilmiş, dünyevi hayatın sınırları içine gayet güzel yerleştirilmiş ve anında tüketilmeye hazır bir biçim içinde sunulmaya başlamıştır. Yoksullar korkmuş tüketicilerin Öteki'sidirler – bu kez gerçekten ve tam anlamıyla onların cehennemi olan bir Öteki. Çok önemli bir açıdan, yoksullar, yoksul olmayanların olmaya can attıkları (ama denemeye cüret edemeyecekleri) şeydir: Belirsizlikten kurtulmuş olanlar. Ama yoksulların bunun karşılığında elde ettikleri şey, (eğer Washington'da yaşıyorlarsa) hastalık, suç ve uyuşturucu dolu acımasız sokaklar ya da (Sudan'da oturuyorlarsa) kötü beslenmekten yavaş yavaş ölmektir. İnsanın yoksullar hakkında anlatılanları dinlerken aldığı ders, kesinlikten, o iğrenç belirsizlikten korkulduğundan kesinlikle daha fazla korkulması ge-

14. Terim, Marcus Doel ve David Clarke tarafından önerilmiştir: Bkz. *Street Wars: Space, Politics and the City* (Manchester University Press, 1995), ayrıca benim *Postmodernity and its Discontents* (Cambridge: Polity Press, 1997), 2. bölüm; Türkçesi: *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2000).

rektiği ve günlük belirsizliğin getirdiği rahatsızlıklara karşı isyan etmenin hemen kesilen cezasının acımasız olduğudur.

Yoksulların görüntüsü yoksul olmayanları köşeye sıkıştırır. Böylece, sürdürdükleri belirsizlik hayatını daimi kılar. Onları dünyanın durdurulamaz "esnekleştirilmesi" sürecini hoşgörmeye ya da bu sürece uysalca tahammül etmeye iter. Bu görüntü hayalgüçlerini hapseder, ellerini kollarını bağlar. Farklı bir dünya hayal etmeye cüret etmezler; bu dünyayı değiştirmeye kalkışmayacak kadar ihtiyatlıdırlar. Durum böyle kaldığı müddetçe de, özerk, kendi kendini kuran bir toplum, cumhuriyet ve yurttaşlık oluşturma şansı –en hafif deyişle– zayıftır.

Bu da, belirsizliğin ekonomi politiğinin, "yoksullar sorunu"nu ya bir yasa-ve-düzen meselesi ya da insani kaygı nesnesi olarak –ama kesinlikle bundan başka ve bundan öte bir şey olarak değil– görmeyi kendi bünyesinin vazgeçilmez bileşenlerinden biri haline getirmesi için yeterince iyi bir nedendir. İlk temsile başvurulduğunda, –mahrumiyet içinde değil de yozlaşma içinde görülen– yoksullara yönelik yaygın suçlama, yaygın korkuyu yakıp yok etmenin bir yolu olur çıkar neredeyse. İkinci temsile başvurulduğunda ise, yazgının kaprislerinin acımasızlığına ve hissizliğine duyulan öfke, kolayca zararsız hayırseverlik şenliklerine yönlendirilebilir ve pasifliğin utancı, kısa ömürlü insan dayanışması patlamaları içinde buharlaşır gider.

Ancak dünyanın yoksulları ve ülkenin yoksulları günbegün, hâlâ bir işleri ve düzenli bir gelirleri olanların güvenlerini ve kararlılıklarını aşındırma işlevini sessizce yerine getirirler. Yoksulların yoksulluğu ile yoksul olmayanların teslimiyeti arasındaki bağlantının irrasyonel bir yanı yoktur. Mahrumiyet içindekilerin görüntüsü, bütün aklı başında ve makul varlıklara, refah içindeki bir hayatın bile güvenilmez olduğunu ve bugünün başarısının yarının düşüşüne karşı bir garanti olmadığını tam zamanında hatırlatır. Dünyanın gittikçe aşırı kalabalıklaştığı; ülkelerin yönetimlerinin yalnızca, Avrupa ülkelerinin çoğunda olduğu gibi, büyük bir işsizliğin eşlik ettiği yaygın bir yoksulluk ile ABD'de olduğu gibi biraz daha az işsizliğin eşlik ettiği yaygın bir yoksulluk arasında bir seçim yapabilecekleri yolunda haklı temellere dayanan bir his vardır. Akademik araştırmalar bu hissi doğrulamaktadır: Ortadaki ücretli iş miktarı gittikçe azalmaktadır. Ama bu kez işsizlik her zamankinden daha sinsidir sanki. Döngüsel bir "ekonomik sıkıntı"nın ürünüymüş gibi, bir sonraki ekonomik patlamayla dağıtılacak, silinip gidecek geçici bir sefalet yoğunlaşmasıymış gibi görünmemektedir.

Jean-Paul Maréchal'in iddiasına göre,[15] "ağır sanayileşme" dönemi boyunca devasa bir sınai altyapı oluşturma ve çok büyük makineler yapma ihtiyacı, geleneksel zanaat ve becerilerin yok edilmesi sonucu ortadan kalkan eski işlerden daha fazla sayıda işin düzenli olarak yaratılmasını sağlıyordu. 1970'lere kadar üretkenliğin artışı ile istihdamın büyüklüğü arasında hâlâ pozitif bir ilişki vardı; o zamandan beri bu ilişki her geçen yıl daha negatif bir hal aldı. 1970'lerde, en azından bir yüzyıldır süren sürekli bir gelişim çizgisi üzerinde, önemli bir eşik geçilmiş gibi görünüyor. Örneğin, Olivier Marchands'ın yaptığı karşılaştırmalı araştırmadan,[16] Fransa'da 1991'deki ulaşılabilen iş hacminin, 1891'dekinin yüzde 57'si olduğunu öğreniyoruz: 60 milyar saat yerine 34.1 milyar saat. Bu dönemde, gayri safi milli hasıla on kat, saat başı üretkenlik on sekiz kat artmışken, çalışan insanların toplam sayısı yüzyıl içinde 19 milyondan yalnızca 22 milyona çıkmış. Sanayileşmeye on dokuzuncu yüzyılda başlamış bütün ülkelerde kabaca buna benzer eğilimler kaydedilmiş. Bu rakamlar, insanın en istikrarlı ve düzenli işte çalışırken bile kendisini güvensiz hissetmesinin nedenleri hakkında ciltlerce kitabın söyleyemeyeceği şeyleri söylüyor.

Ancak, azalan istihdam hacmi kendini güvensiz hissetmenin tek nedeni değildir. Hâlâ bulunabilen işler artık gelecekte ortaya çıkabilecek beklenmedik tehlikelere karşı korunmasız durumdadır; günümüzde iş, her gün yapılan bir gereksizleşme provasıdır adeta. "Belirsizliğin ekonomi politiği", ortodoks savunma hatlarının ve onlara yerleşmiş birliklerin dağıtılmasını sağlamıştır. Emek "esnek"leşmiştir; yani lafı gevelemeden söylemek gerekirse, artık işverenin işçilerini aklına estiğinde ve tazminat ödemeksizin işten atması kolaydır ve haksız yere işten atılanları savunacak dayanışmacı –ve etkili– sendika eylemi gittikçe daha çok boş bir hülyaya benzemektedir. "Esneklik" aynı zamanda güvenliğin reddi anlamına gelir: Halihazırdaki işlerin sayıları gittikçe artan bir kısmı yarım günlüktür ya da belli bir dönemle sınırlıdır; yapılan sözleşmelerin çoğu "geçici" ya da "yenilenmeye açık"tır ve bu sözleşmeler göreli istikrar haklarının güç kazanmasını önleyecek kadar sık yapılmaktadır. "Esneklik" bir yandan da, düzenli bir ge-

15. Bkz. Jean-Paul Maréchal, "Demain, l'économie solidaire", *Le Monde diplomatique*, Nisan 1998, s. 19.

16. Bkz. Olivier Marchands, "Une comparaison international des temps de travail", *Futuribles*, Mayıs-Haziran 1992.

lir akışı sağlama umuduyla, uzmanlık gerektiren becerilere zaman ve çaba yatırımı yapan eski yaşam stratejisinin gittikçe anlamsızlaşması demektir; yani bir zamanlar güvenli bir hayat isteyen insanların en sık yaptıkları rasyonel seçim artık yapılamaz.

Bütün yaşam projelerinin ve özlemlerinin uygulanabilir olmak, anlamlı olmak ve gerçekleştirilmek (ya da en azından gerçekleştirilmesine çalışmak) için gereken enerjiyi toplarken kendilerine dayanak almak zorunda oldukları o kaya, yani geçim, sallantılı, kararsız ve güvenilmez bir hal almıştır. "Sosyal çalışma yardımı" programlarını savunanların hesaba katmadıkları şey şudur: Geçimin işlevi, sadece çalışanlar ve onların bakmakla yükümlü oldukları insanlar için günlük maişeti sağlamak değil, aynı zamanda –ki bu da en az onun kadar önemlidir– onsuz ne özgürlüğün ne de kendini ortaya koyma iradesinin düşünülebileceği ve her türlü özerkliğin kalkış noktası olan varoluşsal güvenliği sağlamaktır. İş, mevcut şekliyle, hayatta kalmanın maliyetlerini karşılamayı zaman zaman başarsa da, böyle bir güvenlik sunamamaktadır. Sosyal yardımdan işe giden yol, insanı güvenlikten güvensizliğe, ya da daha az güvensizlikten daha çok güvensizliğe götürür. Bu yol böyle bir şey olunca da, mümkün olduğu kadar çok insanı bu yola düşmeye teşvik etmek, belirsizliğin ekonomi politiğinin ilkeleriyle gayet iyi uyuşur.

Tekrar edeyim: Çağdaş erkek ve kadınların ezici çoğunluğunun yaşam dünyalarının yapısal istikrarsızlığı, cumhuriyetin günümüzdeki krizinin nihai nedenidir. Genelde kolektif eylemin bir amacı ve güdüsü olarak "iyi toplum"un solup gitmesine ve insan dayanışmasının ve ortak davalara sahip olma bilincinin filizlenip olgunlaşabileceği tek alan olan özel/kamusal alanın tedricen yıpratılmasına karşı gösterilen direncin iyice güçten düşmesine de bu istikrarsızlık neden olur. Güvensizlik daha fazla güvensizliği besler; kendi kendini çoğaltır. Kıvrıla büküle, ancak kesilerek açılabilecek bir kördüğüme dönüşmeye meyillidir.

Mesele, siyasi eylem kılıcı nereye vurulursa en etkili sonuç alınır, onu bulmaktadır. Belki bir de Büyük İskender'inkine denk bir cesareti ve hayalgücünü bulabilmekte...

Temel Gelir Savunusu

Yapılan ve satılan işten bağımsız bir "temel gelir" fikrini ilk savunan Thomas Paine olmuştu. Paine'in bu fikri, diğer fikirlerinin çoğu gibi, zamanından önce doğmuş bir fikirdi; bir sonraki yüzyıl, emeği alınıp satılan bir meta biçimi içinde sabitleyecekti. İstihdamın gelir elde etmenin tek meşru yolu haline gelecek olmasının yanı sıra, iş de onu satın almak isteyen alıcıların varlığına bağlı satılabilir faaliyetle özdeşleştirilecek, "iş"i "iş olmayan"dan ayırma hakkı yalnızca piyasa talebine verilecekti. Bu düzenlemenin sınırlarını ve korkunç yetersizliğini gözler önüne sermek ve bünyesinde etik standartlara, toplumsal dayanışmaya ve insan ilişkilerinin dokusuna yönelik tehditler barındırdığını açığa çıkarmak için bir yüzyıl daha gerekti.

Thomas Paine'den iki yüzyıl sonra, temel geçimi istihdama bağlı kalmaktan çıkarma fikri Avrupa'nın dört bir yanında tekrar gündeme getirildi: Fransa'da 1930'larda Jacques Duboin ve daha sonra da onun takipçileri tarafından; Belçika'da 1980'lerde Charles-Fourier Çevresi tarafından; Almanya'da, Hollanda'da ve İspanya'da geçtiğimiz yıllarda Yeşiller tarafından ve İrlanda'da Ulusal Piskoposlar Kongresi gibi bir otorite tarafından.[17] Bu fikir farklı adlarla ve çok az farklı biçimlerde tekrar tekrar ortaya çıkıyor. Örneğin, Yoland Bresson yazılarında "revenu d'existence"tan [varolma geliri], Philippe Van Parijs "evrensel tahsisat"tan, Jean-Marc Ferry "yurttaşlık geliri"nden, Jean-Paul Maréchal ise "ikinci çek"ten bahsediyorlar.[18]

Söz konusu fikri desteklemek için her türlü argüman ileri sürüldü. Zorunluluk argümanı ("alternatif yok" tarzı bir argüman: Ortada herkesin hayatta kalmasını sağlayacak kadar ücretli iş yok) tartışmada ön saflara çıkmadı, arka planda kaldı. Ön sıraları başka argümanlar aldı. Bazı argümanlar tarihsel adaletten dem vuruyorlardı: Batının günümüzdeki zenginliği kuşakların ortak mirasıdır ve bütün mirasçıların ondan yararlanması gerekir. Başka argümanlar insan haklarının temel hak eşitliğine başvuruyorlardı: Herkesin kendi hayatıyla neyin en iyi olduğunu düşünüyorsa onu yapma hakkı ve yaptığı seçimi gerçekleştirmek için gereken araçları kazanma görevi olduğu doğrudur – ama

17. Bkz. Chantal Euzéby, "Pistes pour une révolution tranquille du travail", *Le Monde diplomatique*, Nisan 1998.

18. Euzéby, Maréchal ve Bresson'un, *Manière de voir*, 41/1998'deki yazılarına bkz.

her türlü seçimden önce gelen ve onun önkoşulu olan hayatta kalma hakkı, kazanılması gereken bir şey değil, bütün insanların başkasına devredilemez hususiyetidir. Ancak şimdiye kadar en yaygın argümanlar, felsefi olmaktan çok pragmatik bir nitelik gösteriyorlardı: Toplumların, emek piyasası tarafından dayatılan iş tanımına teslim olmadan, insanları geçimlerini garantiye almaya teşvik etmekten neler kazanacaklarına işaret ediyorlardı. Birlikte yaşanan hayat için, hayatın ve insan ilişkilerinin kalitesi için can alıcı bir önem taşıyan, çok zaman ve çaba gerektirdiği halde, insanın yetkilerinin emek piyasasının hükümlerine teslim edilmesinden kaynaklanan baskılar yüzünden özen gösterilmeyen ya da yeterince özen gösterilmeyen birçok alan vardır. Bu alanlar arasında örneğin yaşlıların, çocukların, malullerin ve sakatların bakımı; topluluğu canlı, topluluk hayatını nezih tutma ihtiyacından kaynaklanan sorumluluklar; çevreyi temiz ve genel manzarayı hoş tutma; sosyal yardım yükümlülüklerini paylaşmaya yönelik gönüllü çalışmalar ya da ortak kaderi iyileştirmenin yolları hakkında müzakerede bulunmak için kafa kafaya verme sayılabilir. Bütün bu alanlar ve daha birçok başka alan (mevcut ortamda tahayyül edilemeyen, ama daha elverişli koşullarda keşfedilmesi ya da icat edilmesi beklenebilecek alanlar), bunları işlemeye yönelik girişimlerin çoğu, işin yapılması için ödenecek paranın nereden bulunacağı şeklindeki can sıkıcı soruna tosladığı için işlenmeden kalır ve kısa sürede çoraklaşır; daha başlamadan yara alır. Bu argümanlara göre temel gelir, halihazırda ihmal edilen alanlarla doğru dürüst ilgilenilebilmesi için gereken zaman, emek, düşünce ve iradeyi serbest bırakacak ve herkesin hayat kalitesi bunun faydasını görerek artacaktır.

Ancak, cumhuriyetçi hayatın ve yurttaşlığın temel koşullarını koruma ya da onarma ihtiyacını dile getiren argüman, temel gelir hakkındaki tartışmada fazla öne çıkmamış, hak ettiği merkezi yeri alamamıştır. Buraya kadar sayılan argümanların herhangi birinin geçerliliğini sorgulamak gibi bir niyetim yok, hepsi de geçerli ve ciddiyetle ele alınmayı hak ediyor. Ciddiyetle ele alındıklarında da hepsinin ikna edici ve cazip bulunacağı kesin. Ancak temel geçimin toplum tarafından koşulsuz olarak garantiye alınması lehindeki tayin edici argüman, malul ve mahrum olanlara yönelik ahlaki görevde değil (bu görevin yerine getirilmesi toplumun etik sağlığı açısından ne kadar kurtarıcı bir şey olursa olsun), hakkaniyet veya adalet hakkındaki felsefi tefsirlerde değil (bu noktada insan vicdanını uyanık tutmak ne kadar önemli olursa olsun) ve ortak hayatın kalitesi adına sağlanacak kaza-

nımlarda değil (bunlar genel refah düzeyi ve insani bağların ayakta kalması için ne kadar can alıcı önem taşıyor olursa olsun), *siyasi* öneminde ya da yönetim için taşıdığı önemde (yitirilmiş özel/kamusal alanın restore edilmesinde ve şu sıralar boş olan özel/kamusal alanın doldurulmasında oynayacağı can alıcı rolde) bulunabilir. Başka bir deyişle, her ikisi de, yalnızca kendinden emin insanların, varoluşsal korkudan kurtulmuş, güvenli insanların varlığında tasarlanabilecek şeyler olan dörtbaşı mamur bir yurttaşlık ve cumhuriyetin yeniden doğmasının olmazsa olmaz koşulu olmasında bulunabilir.

Şimdiye kadar temel gelir uygulamasının yürürlüğe konmasına yönelik en kapsamlı savunu, 1991'de Claus Offe (Ulrich Mückenberg ve Ilona Ostner'le birlikte) tarafından yapılmıştır.[19] Yazarlar önerilerini şu şekilde gerekçelendirirler: Devlet garantisi altındaki bir temel gelirin sosyal politika açısından zorunlu olduğu; halihazırdaki ve yakın gelecekteki istihdam krizi göz önünde bulundurulduğunda, temel gelirin uygulamaya sokulmasının sosyal devletin yükümlülüklerini yerine getireceği ve bu koşullarda bile, bütün yurttaşlar için böyle bir temel garanti vermenin gerçekleştirilebilecek ve finanse edilebilecek bir şey olduğu tezini savunmak istiyoruz.

Başka bir deyişle, yazarlar (1) önerilerini bir sosyal politika önlemi olarak sunuyorlar. İş arzındaki küçülme dikkate alındığında sosyal politika hedeflerini karşılamanın ortodoks yöntemlerinin işe yaramayacağına işaret ediyorlar – ama (2) aynı anda, üstü kapalı olarak bile olsa, bu hedefleri –gerekirse başka yollarla– uygulamaya geçirecek siyasi irade ve gücün var olduğunu varsayıyorlar. Sonra da (3) önerdikleri önlemlerin maliyetinin karşılanabilir olduğunu göstermek için hesaplar yapıyorlar; böylece bu tür önlemlerin mevcut siyasi otoriteler tarafından kabul edilmesinin ya da bir ağırlığı olan siyasi güçler tarafından savunulması gereken doğru program olarak görülmesinin uzun süreceği şeklindeki en önemli itirazları savuşturmak istiyorlar. Offe ve arkadaşlarının önerisinin erdemleri ne kadar vurgulansa yeridir; ama okuru bu önerinin aciliyetine ikna etmek için kullanılan argümanlar bu üç hususta da sorgulanabilir görünmektedir (tabii, bu argümanların taktik nedenlerle, kasten, kâhinlerin yaptığı gibi çarpıtılma-

19. Bkz. Claus Offe (Ulrich Mückenberg ve Ilona Ostner'le birlikte), "Das Staatlich garantierte Grundeinkommen - ein Sozialpolitisches Gebot der Stunde", *Wege ins Reich der Freiheit: Festschrift für André Gorz zum 65. Geburtstag* içinde, yay. haz. H. L. Krämer ve Claus Leggewie (Berlin, 1991). Aktaran Claus Offe, *Modernity and the State: East, West*, çev. Charles Turner (Cambridge: Polity Press, 1996), s. 201-24.

dıklarını –yani, siyasetçilerin, en azından ciddi buldukları sorunlara uygulanabilir çözümler arayan siyasetçilerin kavrayıp kabul edebilecekleri bir biçime sokulmadıklarını– varsayıyoruz).

İlk olarak, temel gelir bir "sosyal politika önlemi" olarak sunulunca öneri fena halde önemsizleştirilmiş oluyor. Böyle bir sunuş, herkes için temel gelir uygulamasına başvurmanın nedeninin "yoksullar sorunu"nu çözmek, yoksulları yoksulluktan çıkarmak olduğunu ima ediyor. Bu tabii ki temel gelir lehine kullanılabilecek önemli bir argüman; ama bundan öte bir şey söylenmediğinde, yapılan öneri, mevcut siyasetin belli bir vizyon tarafından değil, "sorun çözme" anlayışı tarafından yönlendirilen stratejisiyle son derece uyumlu bir diğer "kriz yönetimi" yolu, bir diğer "tek sorun üzerine odaklanan" politika haline gelmiş oluyor. Oysa temel gelir, nüfusun belli bir kategorisiyle ilgili bir sorunu hallederken geri kalanını öylece bırakmanın bir yolundan fazla –çok daha fazla– bir şeydir. Bir yandan, yalnızca yoksulların kendilerini ilgilendiren ve onlardan başka kimseye yararı dokunmayacak bir mesele olarak kavranırsa, uygulamaya konma şansı hatırı sayılır ölçüde düşer. Öte yandan, temel gelir gerçekten de uygulamaya konursa, yalnızca yoksulların kaderini değiştirmeyecektir. Etik standartları toplumun hayatına yeniden sokacak, rekabet ilkesinin yerine paylaşma ilkesini geçirecektir. "En fazla ihtiyacı olma" iddialarına dayanan ve bu yüzden de bölücü ve eleyici bir "maddi olanak testi"ne tâbi olan bir ilkeyi değil, yurttaş olma niteliğine sahip olmayı mümkün kılan haklar ilkesini tesis edecektir. Ve yönetimin doğasını kökten değiştirecektir; onu bir yasa ve düzen unsuru ve kriz yönetiminin itfaiyesi olmaktan çıkarıp, bireysel çıkarlarla grup çıkarlarının yeniden işlenip istisnasız bütün yurttaşları ilgilendiren kamusal meselelere dönüştürüldüğü bir arena, ortak bir gönenç unsuru haline getirecektir. Yönetim, sadece ayrımları yumuşatmak ve çatışmaların harlanmasını önlemek yerine, bir dayanışma fideliği haline bile gelebilecektir. Son olarak, yurttaşlarını hayatta kalma arayışlarını kuşatan belirsizlikten kurtaran yönetim, onları cumhuriyetçi hak ve görevlerinin peşine düşmeleri için serbest bırakabilecektir.

İkincisi, günümüzün siyasi sınıfının "sosyal devlet yükümlülüklerini yerine getirme" isteği ya da zorunluluğu tarafından güdülendiği hiç de kesin değildir; bu yüzden bu tür güdü ya da "zorunluluklar"a (siyasette, siyasi güçler tarafından zorunlu kılınmadıkça hiçbir şey "zorunlu" değildir) başvurarak fazla bir yol kat edilebileceği şüphelidir (bu tür varsayımların niye su götürür olduğunu *Çalışma, Tüketici-*

lik ve Yeni Yoksullar adlı kitabımda enine boyuna açıklamaya çalıştım). Refah devleti benzersiz bir tarihsel konjonktürün ürünüydü ve bu durumun yarattığı "üstbelirlenim" ortadan kalktıktan sonra onu su üstünde tutabilecek hiçbir şey kalmadı. Devlet artık sermaye ile emeği meta olarak yeniden üretme eğiliminde olmayınca ve üretkenlik ile kârlılık istihdamdan nihayet kurtulunca, refah devleti sosyopolitik yararının büyük kısmını, özellikle de genel mutabakata dayanak olan kısmı yitirdi. Refah devletinin desteği uzun bir süre parti-dışı, gerçekten de "sağın ve solun ötesinde" olan bir meseleydi. Bugünlerde sağın ve solun ötesinde olan şey, "yedek işgücü ordusu"nu aktif hizmete dönecek şekilde hazır tutma ihtiyacı olmadığı gibi, yukarıdaki hedefle – yoksulların durumunu düzeltme hedefiyle– iyi uyuşan bir ahlaki görev de değildir. Yeni mutabakat, Löic Wacquant'ın özlü tabirini kullanacak olursak, yoksulların durumunu kolaylaştırmakla değil, yoksullardan kurtulmakla, onları defterden silmekle, kamusal ilgi gündeminden çıkartmakla ilgilidir. "Refahtan çalışmaya" fikri (yani Britanya'da "*from welfare to work*", ABD'de ise "*from welfare to workfare*" denilen yaklaşım) son kertede bunu dile getirir. Bu politikanın daha az yoksulluğa yol açtığını kanıtlamak neredeyse imkânsızdır. Yol açması umulan şey, devletten para yardımı alan insanların sayısının hızla azalması, hatta belki de ahlaki olarak acı verici "bağımlı yoksullar" sorununun yavaş yavaş ortadan kalkmasıdır. Yoksullar zenginleşecek değildir; fonları sosyal yardımlardan çalışanlara verilecek ianelere aktarmak, temelde, salt sigorta istatistikleri uzmanlığıyla ilgili, ama olası siyasi faydaları da olan bir işlemdir: Süregiden yoksulluk meselesini kamusal ilgiler (özellikle de ahlaki kaygılar) envanterinden çıkarabilir ve sahip olunan hisselerin değeri ve hisse sahiplerinin çıkarları tarafından harekete geçirilip yönlendirilen türden bir modernleşmenin muazzam toplumsal maliyetlerini ortaya çıkarmayı güçleştirebilir.

Üçüncüsü, "maliyetin karşılanabilirliği"nden dem vuran bütün argümanlar ister istemez, "sosyal devlet"i, özünde, parayı kazananlardan kazanmayanlara aktaran kurum olarak kabul etmeyi ima eder. Bu kabul kaçınılmaz olarak başka örtük varsayımlardan oluşan uzun bir zincire dayanır: İşin ücretli işle, toplumsal kazancın da piyasa değeri ile özdeşleştirilmesi bu varsayımların en önemlileri arasındadır. Söz konusu kabul, bu varsayımları keyfiliklerini teşhir etmek için açığa çıkarmak yerine ("temel gelir"in başarı kazanması için bunun yapılması zorunludur), bu varsayımlarla doğrudan doğruya hesaplaşmaktan kaçınarak onların geçerliliklerini dolaylı olarak yeniden onaylar. Aynı

şekilde, "maliyetin karşılanabilirliği" üzerinden akıl yürütmek, "temel gelir"in gerçekleşme şansını güçlendirmek yerine zayıflatır. Ayrıca, önerilen reformun gerçek önemi gene azımsanmış olur. Böyle bir handikapa rağmen, temel gelir gerçekten de kabul edilirse, muhasebeci tarzı bir hesaplamanın himayesiyle yürürlüğe konmuş olması, ona temizlenmesi olağanüstü zor ölümcül bir leke sürecek ve gelecekte sorunlar çıkaracaktır. Temel gelir politikası bir fikir olarak sıkı pazarlıklar ve adam kayırmalarla dolu bir hayata yol açan bir şey olarak görülüp mahkûm edilecek; yeni bir güvenliğin temeli olmak şöyle dursun, yeni bir belirsizlik faktörü olup çıkacaktır. Cumhuriyetçi perspektiften bakıldığında, temel gelirin özünde, mali uygulanabilirliği nedeniyle kabul edilen ve vergi mükellefinin parasının yanlış yere harcanmasına karşı alınan bir önlem olarak tanıtılıp benimsenen bir diğer paylaşım biçimi şeklinde yürürlüğe konması, yönetimin ve yurttaşlığın anlamını yeniden müzakere etme fırsatını kaçırmak demek olur.

Ben burada, üzerinde enine boyuna düşünülmüş ve iyice tartışılmış Offe/Mückenberger/Ostner önerisini çok ucuza veya yanlış alıcıya satmamak için savunuyorum... Önerinin içeriğine gelince, solup gitmekte olan cumhuriyet ve yurttaşlık kurumlarını diriltebilecek ya da canlandırabilecek bir kamusal gündem oluşturma yolunda epey bir mesafe kat ediyor; daha da önemlisi, cumhuriyetin ve yurttaşlığın solup gitmesine, cazibelerini büyük ölçüde yitirmesine neden olan en önemli çağdaş dertlerin köklerine inme potansiyelini sunuyor. Yasa haline getirilecek olursa, "temel gelir", yani *bireysel gelir hakkının fiili gelir elde etme kapasitesinden ayrılması*, varoluşsal güvensizliğin bütün yönlerini ortadan kaldırmayı (hele ki bunu hemen ve bir çırpıda yapmayı) muhtemelen başaramayacaktır, ama bu güvensizliğin halihazırdaki başlıca kaynağını ortadan kaldırmanın en köklü yolu gibi görünmektedir.

Offe ve arkadaşları projelerini son derece ayrıntılı olarak geliştirmişler; getirdikleri özgül önerilerin her biri iyiden iyiye tartışılmayı hak ediyor. Önerilerinin birçok pratik yönünün daha da tartışılmasında fayda olduğu ve her şeyin kusursuz olmadığı konusunda yazarlar da bize katılacaktır. Temel gelirin uygulamaya konmasının önündeki güçlüklerin, kendilerinin mücadele edilmesi gerekeceğini özellikle belirttikleri –siyasi motivasyon yokluğu ya da bütçe denkleştirme hakkındaki şüpheler gibi– itirazlardan bile (öneri en sonunda kamu gündemine getirildiğinde bu tür itirazlar ne kadar yıldırıcı bir hal alabilecek olursa olsun) daha zorlu çıkabileceğini de muhtemelen kabul

edeceklerdir.

Örneğin, Offe ve arkadaşlarının garanti altına alınmış gelir hakkı fikri (ve ayrıca benim daha önce bu fikri *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar* adlı kitabımda ele alış tarzım), *Arena Journal*'ın yakın tarihli sayılardan birinde eleştirel gözlerle incelendi.[20] Trevor Hogan, özgün öneride sunulduğu haliyle davanın ve benim yaptığım yorumların meselenin tamamını kapsamaktan çok uzak olduğuna; hatta alınması gereken asıl can alıcı önlemden hiç bahsedilmediğine işaret etti. Hogan'a göre, söz konusu öneri mevcut şekliyle, bir tüketim toplumu içinde yaşadığımızı ve tüketicilerin bu toplum tarafından nasıl üretilmekte ve üretilecek olduğunu dikkate almamaktadır.

> Tüketim kapitalizminin mantığı, heterojen amaçlar arayışını serbest bırakmak ve herkesi sonsuz arzuları bireysel olarak tatmin etmeye çalışmaya itmektir. Ahlaki cemaatler ve her türlü kolektiviteler, tüketimci bir toplumsal düzen tarafından yıllardır tahrip ediliyor. Geliri artırma ve çalışma ahlakından vazgeçme planları ne orta sınıfı mevkiye işaret eden mallar edinmek için çabalamaktan alıkoyuyor ne de iyi tüketiciler sıfatıyla zar zor elde ettikleri inayet durumundan, lanetlilerin atıldığı ateş çukuruna düşmekten duydukları korkuyu önlüyor.

Bu durum evrensel gelir hakkı ile değişmeyecektir, diyor Hogan. Tüketim toplumu, doğasından gelen şeyleri yapmayı sürdürecektir: Arzu ve beklentileri kızıştıracak ve durmadan yeni mallar arz ederek lazım oldukları için değil, tüketicilerine getirmeyi vaat ettikleri imtiyaz için imrenilen *mevkiye-işaret-eden* malların değerini artıracaktır. Tüketim yarışının durması mümkün görünmemektedir, bu yüzden de hep yeni yoksullar, hep yeni "kusurlu tüketiciler" olacaktır. Yarışı durdurmak için, herkese yarışa katılma şansı vermekten daha fazla şey gerekir. Hogan "modern öncesi toplumların çoğunun arzunun disiplin altına alınmasına ve maddi zenginlik arayışına kolektif kısıtlamalar getirmeye çok önem verdikleri"ni hatırlatıyor; şu anki dizginsiz arzulara belli sınırlar getirilmez, fanilik kavramı hayat gündemine yeniden sokulmaz ve toplumlar yeniden kolektif kısıtlamalar koyup bu kısıtlamaları kollamazlarsa, en radikal paylaştırma önlemleriyle bile pek bir şey elde edilemeyeceğine işaret ediyor.

Bir çırpıda bütün sorunları çözecek hiçbir önlem yoktur; Hogan tek başına temel gelirin, tüketim toplumunun nahoş yan etkilerinin

20. Bkz. Trevor Hogan, "Dead Indians, flawed consumers and snowballs in hell", ve Geoff Sharp, "After the Poor: a future with the past", *Arena Journal*, 10/98.

çok azını giderebileceğine işaret etmekte haklıdır. Aslında, kıtlık ve yeryüzü kaynaklarının nihai olarak sonlu olması meselesinin çözülmesi mümkün görünmüyor; ama bu, meseleyi çözme şansının artırılamayacağı anlamına gelmez.

Bir kere, evrensel gelir hakkı, tüketim oyununun potunu düşürecek, oyuna girmek artık bir hayatta kalma meselesi olmaktan çıkacaktır. Mevcut haliyle tüketim toplumu hayatta kalma üzerindeki denetimi tekeline almaya çalışmaktadır; bu toplumun vatandaşları için, meta pazarına girmek ve meta satın alıp tüketmek hayatta kalmanın tek yoludur. Bu durum tüketim oyununun cazibesini fena halde artırmaktadır; ayrıca ona, içine çoktan girmiş ya da kapısını çalan kimsenin sorgulayamayacağı dikkate değer bir ciddiyet kazandırmaktadır. Tüketimcilik seçimle ilgili bir şeydir; ama bu haliyle –bir ölüm kalım meselesi olarak– bir seçim gibi görünmemektedir. Ölüm kalım meselesi piyasanın dışında ve ondan bağımsız olarak çözüldüğünde, tüketimcilik gerçek boyutlarına indirilebilir: Varoluşsal bir zorunluluk olarak değil, tercih edilen hayat tarzıyla ilgili bir mesele olarak görülebilir. Tüketim toplumunun en sağlam savunması olan kaçınılmazlık ve "alternatif yok" yanılsaması dağıldığında, tüketim-daha-çok-daha-aşırı-tüketim-hayatı diğer değerler arasında bir değer, birçok alternatif hayat tarzı arasında bir başka hayat tarzı haline gelebilir. Başka seçenek bırakmayan bir yazgı havasını yitirdikten sonra, artık gerçekçi hale gelmiş alternatifleriyle karşılaştırılabilir; iyi ve kötü yanları analiz edilebilir, benimsenebilir ya da reddedilebilir. İşte o zaman tüketim oyununun dışında kalmayı seçme olasılığı –yalnızca toplumdışı ilan edilenler ya da kendi istekleriyle avareliği seçenler için değil, herkes için– gerçekleştirilme şansı düşük bir şey olmaktan çıkabilir. Tüketim oyunu, bu oyunun değeri ve arzulanabilirliği, ancak "olmak ya da olmamak" sorusunun ağırlığı kaldırıldıktan sonra, bir kamusal müzakere ve pratik seçim meselesi haline gelebilir.

"Temel gelir"in seçme özgürlüğünü hedef alan bir önlem olmasını isteyen yok. Temel gelirin etkili olmasının bedeli bireysel seçime kolektif (hele hele yasaya bağlanmış ve *zorlayıcı*) kısıtlamalar dayatmak olsaydı, bu bedel onun olası yararlarını da ortadan kaldırırdı; bu yararlar da, eninde sonunda, dört başı mamur bir özerk toplumun temelini atmaktan ibarettir çünkü. Cumhuriyetin amacı (tabii cumhuriyetin herhangi bir tözel amacı varsa), önceden tasarlanmış bir "iyi hayat" modelini dayatmak değil, yurttaşlarını, tercih ettikleri hayat modellerini özgürce tartışmaya ve uygulamaya teşvik etmektir; cumhuriyet

seçenekleri budamakla değil genişletmekle; bireysel özgürlükleri sınırlamakla değil artırmakla ilgili bir şeydir. Gelir hakkının ücretli işten ve işgücü piyasasından ayrılması cumhuriyete sadece bir açıdan, ama çok önemli bir açıdan hizmet edebilir: *Leziz özgürlük çorbasından o ürkütücü güvensizlik sineğini çıkararak.* Eğer bir şey sınırlanacaksa bu da özgürlüğü hayata geçirmenin içerdiği riskler olacaktır. Temel gelirin en önemli hedefi tam da riskleri ve zararları bu şekilde sınırlamaktır işte. Bu hedefe ulaşıldığında (ulaşılırsa), özgürlüklerini kullanmaktan artık korkmayan insanlar, insanlıklarına dair daha da insani anlamlar inşa edecek, hem tatmin edici hem de rasyonel hayat biçimlerini tartıp seçecek zamanı, iradeyi ve cüreti bulabilirler.

Geoff Sharp'ın eleştirisinin odak noktası da, tıpkı Trevor Hogan' ınki gibi, tüketimciliğin yıkıcı etkisidir; ona göre, tüketimcilik evrensel gelir hakkının etkilerini daha tomurcuk halindeyken budayacak ve özellikle de piyasa yönelimli iş etiğinin yerine zanaat dürtüsünün geçirilmesine direnecektir. Sharp'a bakılırsa, bu dürtü ancak *karşılıklılık* koşullarında serpilebilir ve insanın üretim çabasına yön verebilir. "Bir yaşam biçimi olarak karşılıklılığa ilişkin anılarımız ne kadar bastırılmış olursa olsun, aile hayatında, dostlukta ve hatta sohbetlerde bile karşılıklılığın sürdüğü açıktır," diyor Sharp ve ekliyor: Ama –bu kocaman bir "ama"dır– "bir yaşam biçimi olarak karşılıklılık daha önce hiçbir zaman, ilerleme ve normallik adına tamamen ortadan kaldırılma tehdidiyle karşı karşıya gelmemiştir" – oysa tüketimciliğin aşındırıcı baskıları yüzünden bugün bu tehditle karşı karşıyadır. Dolayısıyla "iradi olarak yeni pratikler kurmak"tan aşağısı kurtarmaz.

Bu da ideal olarak, meta mübadelesinin bireyciliği ve tamahı artıran, mübadele içindeki başka insanların yüzünü silip gizleyen ve mübadele edilen nesneleri başlı başına bir değer halesiyle kuşatan yapısını anlayabilmeyi gerektirir. Mevcudiyete ve karşılıklılığa dayalı herhangi bir cemaat oluşturmak için gereken arka plan, kişinin nelere sırtını döndüğüne dair daha kavrayışlı bir etik bilincin geliştirilmesi olacaktır.

Sharp'ın dile getirmek istediği nokta şüphesiz önemli. Tüketim toplumunun tüketicileri, *armağanın* (tamamen farklı bir insan ilişkisi türünü sarmalayacak şekilde dikilmiş bir toplumun çok az sayıda kalmış dikiş yerlerinde uygulanan –öldü ölecek– bir istisna olmak şöyle dursun) her türlü mübadelenin temel biçimi olduğu, çok eskilerde kalmış bir toplum tipinin Marcel Mauss tarafından sunulan aktarımından çok şey öğrenebilirler. Ama kendi kendilerine yönelik bu uzun ve zahmetli reforma, (sürekli tüketim tercihleri yapılan bir hayatı reddetme

olasılığı da dahil olmak üzere) gerçek seçimler yapmanın toplumsal koşullarını oluşturmak yerine Mauss okuyarak başlamaları gerektiğini iddia etmek, arabayı atın önüne koşmak demek olur. İnsanın, Marcel Mauss'u bir etnografik tuhaflıklar koleksiyoncusundan öte biri olarak görüp okuyabilmesi için, öncelikle hayata, gerektiğinde akıntıya karşı yüzmeye cüret edebilecek kadar güvenli bir biçimde yerleşmiş olması gerekir; ancak bu güvene kavuştuktan sonra, yüzmekte sebat ederse ona başka yüzücülerin de katılabileceğine ve kol güçlerini birleştirerek akıntıyı ters yöne çevirebileceklerine inanabilir.

Şu anda, karşılıklılık ile meta mübadelesi yer değiştirse –meta mübadelesi bugün armağanın olduğu kadar ya da ona yakın bir oranda marjinalleşse–, yeryüzünün her yirmi sakininden on dokuzunun çok daha iyi durumda olacakları gibi bir tahminde bulunulabilir. Ancak, onları yapan şifreler olduğu sürece rakamlardan fazla bir şey çıkmaz. Gerçekten rasyonel seçimler –yani alternatifler yelpazesine rasyonelliğin kendisinin anlamını ve seçimlerin rasyonelliğinin ölçülmesinde kullanılacak iyi hayat imgelerini de dahil eden seçimler– yapmak için önce şifrelerin şifre olmaktan çıkması gerekir. "Temel gelir" fikrinin (şüphesiz uzak ve ancak dolaylı yoldan ulaşılabilecek) hedefi tam da, şifreleri bu şekilde kavranan rasyonel insanların düzeyine çıkarmak ya da en azından daha mütevazı bir şekilde bu yönde ilk adımı atmaktır.

Evrenselciliği Sürgünden Geri Çağırmak

Offe'nin önerisinin uygulanma şansını, dile getirilmiş ya da gizlenmiş olan bütün itirazlardan daha çok engelleyen bir mani vardır: Günümüz koşullarında bu fikrin pratik açıdan uygulanabilir olduğu, hem dolaysız hem de uzak hedeflerinin de geçerli ve acil olduğu kabul edilmiş olsa bile, onu hayata geçirecek kadar kudretli bir fail bulmak zordur. Şimdiye kadar birçok kez işaret edildiği gibi, günümüzün gerçekten kudretli güçleri özünde mekâna bağımlı olmadıkları halde, siyasi eylem yerleri yerel kalmıştır; dolayısıyla eylem, egemenliğin sınırlarının çizildiği ve siyasi girişimin temel esaslarına karar verildiği çevrelere ulaşmayı başaramaz.

Gücün/iktidarın siyasetten bu şekilde ayrılmasına genellikle "küreselleşme" deniyor. Başka bir yerde *(Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* adlı kitabımda) işaret ettiğim gibi, "küreselleşme" terimi gü-

nümüz söyleminde, modern çağ boyunca "evrenselleşme" teriminin işgal ettiği yere yerleşmiştir; bunun başlıca nedeni de "küreselleşme"nin, "evrenselleşme"nin yaptığı gibi, *bizim neyi yapmamız gerektiğine ya da neyi yapmak istediğimize* değil, *bize ne olduğuna* göndermede bulunmasıdır. "Küreselleşme" dünya işlerinin izlediği güzergâhın benzersiz doğallaştırılmasına işaret eder: Dünya işlerinin özünde sınır ve denetim dışı kalmasını, yarı asli, plansız, beklenmedik, kendiliğinden ve olumsal bir karakter kazanmasını gösterir. Tıpkı İnternet kullanıcılarının ancak kendilerine sunulan seçenekler arasından seçim yapabilmeleri ve İnternetin işletim kurallarını ya da bu kurallarla ulaşılabilen seçenekler yelpazesini pek etkileyememeleri gibi; küreselleşmiş ortama fırlatılmış tekil ulus-devletler de oyunu kurallarına göre oynamak ve kuralları ihmal edecek olurlarsa da, şiddetli bir karşılık görme riskini ya da en iyi durumda yapacakları işlerin tamamen etkisiz kalması riskini göze almak zorundadırlar.

Uzun bir tartışmayı kısa keserek, devlet bir yandan (tabii ki, kendi egemenliğindeki topraklar içinde) teknik olarak temel bir ücreti yürürlüğe koyabilecek tek yasama organı olduğu halde, bir yandan da bunu kendi başına yapamayacak durumdadır, demek yeterli olacaktır. Bir devlet yola tek başına çıkacak olursa neler olacağını kolayca tahmin edebilir ve tahminlerimizi destekleyecek bir sürü olgu bulmakta hiç zorluk çekmeyiz. Amerika örneğinden öğrenilebilecek çok şey vardır: Sosyal yardım federal bir mesele olmaktan çıktıktan sonra, eyaletler arasındaki "negatif rekabet" ivme kazanmış; her eyalet cimrilik konusunda, sosyal yardım hizmetlerini kesip bunlardan yararlanmayı daha can sıkıcı ve aşağılayıcı bir hale getirme konusunda komşularını geçmeye çalışmıştı. Hepsi de sunduğu imkânlar daha cömert olacak olursa, bir "sosyal yardım mıknatısı" haline gelmekten korkuyordu. Devletler arasındaki sınırların gözenekli bir hal aldığı, sınır kontrollerinin azaldığı ve –en azından Avrupa Birliği içinde– insanların istedikleri her ülkede barınma ve çalışma imkânları aramalarına izin verildiği bir ortamda, Avrupa devletlerinden herhangi biri kendi ülkesinde oturanlar için komşu ülkelerdekinden daha güvenli, dolayısıyla daha cazip hayat koşulları sağlayacak yasalar çıkarmaya kalkışırsa, aynı sonucun uluslararası bir ölçekte ortaya çıkması beklenebilir. "Temel gelir mıknatısı" adı verilen gerçek tehdidi savuşturabilecek tek şey, bu amaç için henüz yeterince kurumsallaşılmamış da olsa, kıta düzeyinde, hatta kıtalarüstü düzeyde, ortak eyleme geçilmesidir.

Demek ki, hayat koşullarının artan "esnekliği" üzerinde ve dolayı-

sıyla insan hayatlarının bütün akışına gittikçe daha fazla nüfuz etmekte olan *Unsicherheit* üzerinde hüküm süren güç fiilen küreselleşince (en azından devletler-üstü bir hal alınca), güvensizlik ve belirsizlik düzeyini azaltmayı amaçlayan etkili bir eylemin önkoşulu, siyaseti, günümüz güçlerinin iş gördüğü düzey kadar uluslararası bir düzeye çıkarmaktır. Siyaset, siyasi olarak denetlenmeyen uzamda serbestçe dolaşabilmek için kendini ondan koparmış güçlere yetişmelidir; bunun için de söz konusu güçlerin (Manuel Castells'in deyimiyle) içinde "aktığı" mekânlara ulaşmasını sağlayacak araçlar geliştirmelidir. Ulusaşırı güçlerin işleyiş ölçeğiyle kıyaslanabilir bir ölçekte uluslararası bir cumhuriyetçi kurumdur gereken, daha azı yetmez; Alain Gresh'in, *Komünist Manifesto*'nun 150. yıldönümünü anan bir yazıda belirttiği gibi,[21] "yeni bir enternasyonalizm"dir.

Bu tür bir yeni enternasyonalist ruhun gerçekten de ortaya çıkmakta olduğunu gösteren çok az işaret vardır. Ulusaşırı dayanışma patlamalarının karnavalvari, münferit ve kısa ömürlü oldukları herkesin malumu. Medya, uluslararası dayanışmanın birkaç hafta içinde bile değil birkaç gün içinde yıpranma ve buharlaşma yönündeki bu inatçı eğilimini adlandırmak için gayet manidar "yardım yorgunluğu" terimini türetti. Gresh'in işaret ettiği gibi, Bosna, İspanya İç Savaşının yirminci yüzyıl sonunda yeniden sahneye konması olmadı; Cezayir'de süregiden yıpratma savaşları ve diğer onlarca kanlı iç savaş karşısında, "yabancılar"ı, hoş görülmeyen kabileleri ya da etnik azınlıkları ve dinsizleri hedef alan ve hükümetler tarafından yönlendirilen katliamlar karşısında, yalnızca konferans salonlarında isteksiz konuşmalar yapılıyor, ama olay yerinde hemen hiçbir eyleme girişilmiyor. Uluslararası Af Örgütü ya da Greenpeace gibi soylu istisnalar var, ama genelde kayıtsızlık duvarını yarıp geçmeyi hedef alan az sayıda idealist çaba da, en iyi durumda, bazı hükümetlerin üstünkörü desteğini (ama bazı başka hükümetlerin de örtük ya da açık düşmanlığını kazanarak) alıyor ve onların büyük bir özgecilikle savundukları ve örnekledikleri tavrı destekleyecek hemen hiçbir halk hareketi çıkmıyor. Médecins sans Frontières [Sınır Tanımayan Doktorlar] eylemcileri, medya tarafından "insancıl eylem" diye sunulan inisiyatiflerinin, iş başındaki iktidarlar tarafından, mesela Bosna ya da Ruanda'daki kendi eylemsizliklerini haklı çıkarmak ve yurttaşlarının vicdanını "veka-

21. Bkz. Alain Gresh, "Les aléas de l'internationalisme", *Le Monde diplomatique*, Mayıs 1998.

let yoluyla" rahatlatmak için utanmazca sömürüldüğünden yakınıyorlar acı acı.

Dışakapalılık ruhu (Fransızların deyimiyle, *l'esprit de clocher*) egemen durumdadır. Şu ana kadar bu ruha karşı seslerini tek yükseltenler, mekânla bağlarını şimdiden kopartmış bulunan "akışkan" sermaye ve finansmanın sözcüleri olmuştur, ama onlar da yalnızca belli şeylere kızarlar. Ticaret duvarlarından, sermaye hareketinin kontrol edilmesinden ve yerli halkların çıkarlarının dünya çapındaki rekabetin, serbest ticaretin ve verimliliğin üzerine yerleştirilmesinden şikâyet ederler. Ama siyasi egemenliklerin parçalanması sürüyormuş sürmüyormuş, onların umurunda değildir. Hem niye olsun ki? Siyasi birimler ne kadar küçük (dolayısıyla zayıf) olursa, bunların küresel sermayenin savunduğu "enternasyonalizm" tarzına karşı etkili bir biçimde direnme ve onun karşısına kendi kolektif eylemleriyle çıkma şansları da o kadar azalır. Kendi küresel faaliyetlerine gösterilen yanlış yönlendirilmiş, yabancı düşmanı "yerel" tepkiler karşısında sessiz kalırlar. Bu tür tepkileri kasten kışkırtmazlar (zaten buna gerek de kalmaz), ama hükümetlerin ve cemaatlerin bireysel dertleri giderme konusundaki artan çaresizliğinin neden olduğu öfke, ülkedeki "yabancılar"a, yabancı göçmen işçilere yönelik düşmanlığa kanalize edildiğinde (ve böylece fitili söküldüğünde) sevinmemeleri mümkün değildir. Böylece yerel meselelerin içinde bulunduğu üzücü durumu düzeltmenin yolları ve araçları hakkındaki kamusal tartışmalar, "aramızdaki yabancılar" üzerinde, onları tespit etme, etraflarını kuşatma ve "geldikleri yere" geri göndermenin en iyi yöntemleri üzerinde odaklanır ve gerçek bela kaynağına hiçbir zaman yaklaşamaz.

Entelektüel çevrelerde moda olan cemaatçiliğin popüler ve popülerleştirilmiş çeşitlemelerinde örneklendiği üzre, homojen ve homojenleştirici küresel güçler karşısında kendi kimliklerini yitirme tehdidi altında bulunanların gösterdikleri tepkiler, baskının etkilerini olsa olsa güçlendiriyorlar. Phil Cohen'in özlü bir biçimde belirttiği gibi,[22] "son dönemlerdeki bu tür yazılarda, siyasi ideolojilerin, dinlerin, popüler kültürlerin ya da yeni etniliklerin bizlere kendimizi evimizdeki gibi rahat hissedeceğimizi söyledikleri mekânlar, olası özgürleşme yerlerinden çok yetimhanelere, hapishanelere ya da akıl hastanelerine benzer oldular".

Görünüşte çekişme konusunu oluşturan cemaat değerleri, Benja-

22. Phil Cohen, "Welcome to the Diasporama", *New Ethnicities*, 3/1998, s.9.

min R. Barber'ın gözlemlediği gibi,[23] Los Angeles *barrio*'larında dinlenen pop müziğe Latin ritmlerinin ve reggaenin karışmasına, Fransa'da bol bira eşliğinde, Doğu Avrupa'da ise Bulgar bifteğinden yapılmış Big Mac'ler yemeye ya da Disneyland-Paris'teki Mickey Mouse'un Fransızca konuşmasını talep etmeye indirgenmiş durumdadır genellikle; bunlar da dünya çapındaki tüccarların hiç direnmeden kabul etmekle kalmayıp bütün kalpleriyle alkışladıkları ödünlerdir. Eğer amaç her yerde ürün yetiştirmekse, tohumları toprağın niteliğine göre değiştirmek gerekir. MTV, McDonalds ya da Disney imparatorluklarının küresel gücü, yeni bir canlılık kazanmış ama her zamankinden daha başa çıkılmaz bir hal alan bu tür "yöre-dostu" düzenlemelerden kaynaklanır.

Her renkten ve her kesimden ayrılıkçılar, bilerek ya da bilmeyerek, acımasız küreselleşme güçleriyle kutsal olmayan bir ittifaka girerler. Dört-beş küçük ve zayıf "egemen devlet"i etkilemek, tek bir büyük ve güçlü devleti dizüstü çöktürmekten daha kolaydır. Dolayısıyla ayrılıkçılar, özellikle de etnik temizlik (ayrılığı kalıcı ve muhtemelen geri çevrilemez hale getirmeye yarayan bir önlemdir bu) yapanlar, mevcut iktidarların örtük desteğini alacaklarına güvenebilirler; bu iktidarların ve onların halkla ilişkiler sözcülerinin soylu ve yüce insanlık ilkeleri ve insan haklarına gösterdikleri sözde bağlılığı gayet rahat gözardı edebilirler. Zira ayrılıkçılar başarı kazandıkları takdirde, dünyanın siyasi parçalanmışlığını artırırlar ki mekândışı iktidarların hükümranlıkları, siyasi denetimden kurtulmaları nihai olarak bu parçalanmışlığa bağlıdır. Birçok yerel sözde cumhuriyet ne kadar küçük ve zayıf olursa, küresel bir cumhuriyeti gerçekleştirme şansı da o kadar azalır.

Etnik temizlik ve kabilevi saflık hayranları, güvenlik davetinin sapıttığı aşırı örneklerdir. Ama tımarhane yasalarının sıkılaştırılmasını, sınırların "ekonomik göçmenler"e kapatılmasını ve kapılardan içeri gireli çok olmuş yabancıların daha sıkı kontrol edilmesini savunmak da aynı eğilimi; güvenliğe yönelik gerçek tehditlerin yarattığı enerjinin, içeride kapalı kalmış buharı dışarı çıkarsa da, son tahlilde güvenli bir geçimin temellerini aşındıran güçlü akıntıyı besleyen kollardan biri olduğu görülen çıkış kapılarına yönlendirilmesi eğilimini temsil eder. Bu eğilim, siyasi sınıfların endişenin en derin nedenini, yani bi-

23. Benjamin R. Barber, "Culture MacWorld contre démocratie", *Le Monde diplomatique*, Ağustos 1998.

reysel güvensizlik deneyimini saptırarak, kolektif kimliğe yönelik tehditlerle ilgili yaygın kaygılara dönüştürme şeklindeki gayet iyi anlaşılır temayülleri tarafından sık sık beslenir ve teşvik edilir. Böylesi bir saptırmanın siyasi açıdan cazip olmasının gayet ikna edici pragmatik bir nedeni vardır. *Bireysel* güvensizliğin kökleri anonim, uzak ve ulaşılmaz yerlerde yattığı için, yerel, gözle görülür güçlerin mevcut hastalıkları gidermek için ne yapabileceklerinin belli olmadığını daha önce de söylemiştik; ama diğer, *kolektif* kimlikle ilgili belaya verilecek bariz, doğrudan bir cevap var gibi görünmektedir: Göçmenleri ürkütüp geri çevirmek, tımarhanelikleri büyütecin altına koymak ve istenmeyen yabancıları toplayıp sınırdışı etmek için hâlâ yerel devlet güçleri kullanılabilir. Hükümetlerin hem dürüst kalıp hem de yurttaşlarına güvenli bir varoluş ve kesin bir gelecek vaat etmeleri mümkün değildir; ama şimdilik, iş arayan yabancılara ve kaçak giriş yapanlara, bir zamanlar tertemiz, sakin, düzenli, aşina ve bize ait olan bahçemize giren davetsiz misafirlere karşı verilen savaşta enerjilerini ve kararlılıklarını sergileyerek, birikmiş endişenin en azından bir kısmını giderebilir, hatta seçimlerde bundan kâr sağlayabilirler.

Yani, oy avcısı siyasetçilerin dilinde, yaygın ve karmaşık varoluşsal güvensizlik hisleri, çok daha basit yasa ve düzen kaygılarına (yani bedensel güvenlikle, kişinin özel mülklerinin ve evinin emniyeti ile ilgili kaygılara) tercüme edilirken, yasa ve düzen sorunu da etnik, ırksal ya da dini azınlıkların, daha genelde yabancı hayat biçimlerinin sorunlu varlığıyla iç içe geçirilir.

Almanya'da, Helmut Kohl hükümetinin İçişleri Bakanı Manfred Kanther, Eylül'deki seçimler öncesinde 1998'i "güvenlik yılı" olarak ilan etti ve aynı anda hem suçla mücadele etme hem de göçü dizginleyecek katı önlemler alma vaadinde bulundu. Kohl'ün rakipleri olan Sosyal Demokratlar da bu yarışta geride kalır gibi görünmek istemiyorlardı (geride de değildiler zaten). Mesela, Aşağı Saksonya'nın Sosyal Demokrat İçişleri Bakanı Gerhard Glogowski, yüksek sesle Alman sınır kontrollerinin restore edilmesini talep etti; çünkü ona göre bu sınırlar Schengen anlaşmasını imzalayan ülkeler tarafından çok kötü ve yetersiz bir biçimde kontrol ediliyordu. Alman siyasi yelpazesinin her iki ucunda da, suçlara karşı sürdürülen savaş yabancı karşıtı (özellikle de göçmen karşıtı) bir retorikle iç içe geçmekteydi.

Avrupa Birliği'nin ortak güvenlik düzenlemeleri başka sayısız vesileyle olduğu gibi, bu vesileyle de sorgulanıyor ve ulus-devletlerce yönlendirilen güvenlik siyasetinin hatırası yâd ediliyor. Üye ülkelerin

siyasi liderleri birbirlerini, yabancı akışı ve suç artışından oluşan çift yönlü tehdide karşı affedilmeyecek ölçüde yumuşak ve dikkatsiz bir tavır sergileyerek bir tür "yabancı mıknatısı" rolü oynamakla suçluyorlar; kararlılıklarını güçlendirip bu ikili tehlikeye karşı savaşmaya hazır olmayı öğütlüyorlar birbirlerine.

Dışakapalılık hisleri, bir kere harekete geçirildiklerinde ivme yitirmekten çok güç kazanma eğilimi gösterirler. Bir türlü azalmayan endişeleri için suçlu arayan seçmenler ve seçmenleri bir işe yaradıklarına ikna etmenin yollarını arayan siyasetçiler, karşılıklı birbirini güçlendiren bir halka içine hapsolup, dışakapalılık hislerini desteklemek, hatta kızıştırmak için ihtiyaç duyulan bütün kanıtları beraberce üretirler. Küresel eylem ihtiyacı kamunun görüş alanından giderek silinir ve yüzer gezer küresel güçlerin hep artan miktarlarda ve daha kötücül biçimlerde çoğalttığı sürekli endişe hissi kamu gündemine yeniden giremez. Bu endişe bir kere saptırılıp kapıları ve pencereleri kapama, gümrük kapılarına elektronik kontrol sistemi, hapishanelere elektronik gözetleme araçları, sokaklara gönüllü asayiş bekçileri ve evlere hırsız alarmları yerleştirme talebine dönüştürülünce, güvensizliğin köklerine inme ve onu besleyen kaynakları kontrol etme şansı buharlaşır gider. Dikkatlerin "cemaatin savunulması" üzerine odaklanması küresel iktidar akışını her zamankinden daha fazla serbestleştirir. Bu akış ne kadar serbest olursa, güvensizlik hissi de o kadar derinleşir. Güvensizlik hissi ne kadar boğucu olursa, "dışakapalılık ruhu" o kadar yoğunlaşır. Bu ruhun kışkırttığı cemaat savunması ne kadar saplantılı bir hal alırsa, küresel güçlerin akışı o kadar serbestleşir, vs. vs.

Sonuçta kamu gündemi, kamu çıkarına ve bireysel refaha yönelik tehditlerin kaynaklandığı alandan uzak durur. Küresel eğilimlerden doğduğu açık olan kamusal meseleleri kurcalamak isteyen hareketler bile, dizginsiz küreselleşme ile kabile hislerinin oluşturduğu, küresel güçlerin elini güçlendiren büyülü döngüyü kırmanın son derece zor olduğunu görüyorlar. Örneğin, küresel deregülasyonun en çirkin sonuçlarının hiç değilse bazıları üzerinde etkili bir fren rolü oynayabilecek ekolojik hareket, sık sık yozlaşıp "benim bahçemde olmaz" politikasına dönüşüyor ve sonuçta pekiştirebileceği –pekiştirmesi gereken– küresel dayanışmayı güçten düşürüyor. Küresel güvensizliğe saldırabilecek siyasi güçler hiçbir yerde, söz konusu güvensizliğin kaynağı olan bu ekonomik güçlerin (sermaye, finans, ticaret güçlerinin) ulaştığı kurumsallaşma düzeyine yaklaşamıyor. Uluslararası Para Fonu'nun, Dünya Bankası'nın ve dünya çapında yatırım ve tahsilat

yapan bankacılık sisteminin oluşturduğu, giderek sıklaşan ağın becerikliliği, kararlılığı ve etkililiğiyle başa çıkabilecek hiçbir şey yok.

Kabileler de milletler de (aslında, mevcut cemaat modellerinin hiçbiri) doğaları gereği küresel boyutlara çekilmeye uygun değildir. Bunlar gezegen ölçeğinde bölünme ve ayrılma etkenleri olmuşlardır ve öyle de kalacaklardır. Milli savaş baltalarını çıkarıp cemaat kalelerini tahkim ederek küresel belirsizlik kaynaklarına siyasi kontrol dayatacak gezegen çapında bir dayanışma oluşturulabileceği umudu, yaygın olduğu kadar yanlış da olan bir umuttur. (Bu noktayı, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* adlı kitabımın "Cemaatçilik ve İnsan Özgürlüğü ya da Olmayacak Duaya Amin Demek Üzerine" bölümünde ayrıntılı olarak ele almıştım.) Cemaatçilik, sahici sorunlara verilen bariz biçimde yanlış bir cevaptır. İyileştirmesi beklenen yapısal güvensizlik hastalığının devâsı olarak, cemaatçilik bir başarısızlıktan da öte bir şeydir; günümüzde hastalığın daha da büyük bir parçası tedaviden kaynaklanan türdendir; yani, öldürücü olabilecek yan etkileri olan basiretsiz bir tedavinin sonucudur.

Günümüzdeki belirsizliğin yaygın biçimde "kimlik dertleri" açısından kavramsallaştırılması, yanlış teşhisin ve zararlı olması muhtemel reçete vermenin önemli bir örneğidir. Bir zamanlar moda olduğu halde şu anda yarı yarıya unutulmuş başka birçok sosyolojik model gibi, bu da, konuyu kaynakla karıştırmakta, bariz biçimde açıklanmaya muhtaç olguyu açıklamanın kendisi zannetmektedir. Endişenin kimlik kaygıları kalıbına dökülmesi bizatihi uzun ve karışık bir faktörler dizisinin sonucudur – hastalığın nedeni değil, semptomudur. Cemaatçi felsefenin halkçı (insanın *volkisch* diyesi geliyor), kitle tüketimine açık ve sansürden geçirilmiş çeşitlemeleri kadar, buralarda siyasi sermaye (seçim başarısı) kokusu alan siyasetçilerin de desteklediği, kışkırttığı ve kamçıladığı yaygın kimlik meselesi takıntısı, çağdaş koşullara verilen kendine özgü bir rasyonel tepki olabilir; hatta "anlamlı" bile olabilir. Ama kendi sebeplerini yanlış yerlere yerleştirmekte ve sonuçta önerdiği tedavi bu sebepleri fena halde ıskalamaktadır. Grup kimliğine (yerel, bölgesel, sınırlı kimliklere) militanca sahip çıkılması, buna yol açan güvensizlik kaynağını ortadan kaldırmak için hemen hiçbir şey yapmayacaktır. Hiçbir zaman tatmin bulmayacak ve huzursuzluğun kaynaklarını yok edemeyecektir. Kaçınılmaz olarak hüsranı davet edeceği için de olsa olsa kavgacılığını sürdürmenin yeni nedenlerini yaratmış olacaktır.

Çokkültürcülük mü Kültürel Çokdeğerlilik mi?

Alain Touraine bir kitabında, sık sık birbirine karıştırılan "çokkültürlü" ve "çokcemaatli" toplum anlayışları/programları arasında bir ayrım yapmayı önerdi.[24]

Bunlardan ilki kültürel farklılığa, kültürel önermelerin serbestçe akışına ve kültürel seçim özgürlüğüne hoşgörüyle bakan bir toplumu; kabul edilebilir hayat tarzı farklılıkları ile cezalandırılması gereken suçlar arasındaki hareketli sınır çizgisini sürekli müzakere konusu yapmaya hazır bir toplumu anlatır. Bu anlayış cumhuriyetçi geleneğe aittir, ama ancak, bir zamanlar cumhuriyetçi düşünceyle yakından bağlantılı olan homojenleştirme, "modernleştirme" misyonu terk edildikten sonra uygulanabilir hale gelmiştir. "Çokkültürcülük" özetle, yurttaşlığın yurttaşların kendilerini kültürel olarak nereye oturttuklarından ayrılması ve bu ikincisinin kamusal hakları hiçbir biçimde etkilemeyen, esasen özel bir mesele haline getirilmesi demektir. Ayrıca, kültürel farklılığın, yurttaşın ortak kamusal hayata katılma yetkisini elinden almak şöyle dursun, bu katılıma engel bile olmadığı varsayımını da içerir. Ancak çokkültürcülük, kültürel farklılıkları kurcalamamanın ve cemaatler arasındaki özgür kültürel alışverişi önlemenin, benimsenmesi ve siyasi olarak savunulması gereken bir değer olduğunu varsaymaz (halbuki "çokcemaatçilik" bunu varsayar, varsaymak zorundadır); dahası, farklı kültürel çözümlerin ve bunların iyi ve kötü yönlerinin geçerliliği hakkında anlamlı bir kültür-aşırı tartışma yürütmenin zararlı ya da tehlikeli bir şey olduğunu ve bu yüzden bundan uzak durulması, hatta buna izin verilmemesi gerektiğini de varsaymaz. Başka bir deyişle, çokkültürcülüğün en önde gelen değer olarak özgürlüğe gösterdiği bağlılık tutarlıdır: Kültürel seçme özgürlüğünün, sahici olabilmesi için, "bir kültür"e dahil olma hakkı kadar o kültürden çıkma hakkını da içermesi gerekir ("çokcemaatçiliğin" ise bütün silahlarıyla savaştığı bir taleptir bu).

İkinci vizyon/program, gruplara bağlı mevcut kültürel farklılıkların korunmasının başlı başına bir değer olduğunu ilan eder. Kültürel seçim eleştirisinin temelini oluşturabilecek bir "nesnel temel"in varlığını yadsımakla kalmaz (bu nokta, bireysel özgürlüğün değeriyle ça-

24. Alain Touraine, "Faux et vrais problèmes", *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* içinde (Paris: La Découverte, 1997).

tışma riskine girmeden de kolayca kabul edilebilir); ayrıca "dışarıdan" yapılan her türlü kültürel seçim eleştirisinin, yani kültürel değerler hakkındaki her türlü kültür-aşırı tartışmanın hem gülünç hem de menfur olduğunu –ve böyle bir tartışma yapılacak olursa, ulaştığı sonuçların (içerikleri ne olursa olsun, teknik açıdan) geçersiz olacağını– da iddia eder. Başka bir deyişle, "çokcemaatçilik", makul ve her iki tarafın da faydalanabileceği bir kültür-aşırı iletişim ve alışveriş imkânını *peşinen* ortadan kaldırır. Grubun "kültürel saflığı"nı en üst değer düzeyine çıkartır ve kültürün massetme kapasitesinin her türlü tezahürünü kirlenme olarak görür. Kültürlerin her birinin (getto modeline göre tahayyül edilen) kendi cemaat sınırları içinde kendi üzerine kapanmasını ister.

Son tahlilde, "çokcemaatçilik" kendisiyle çelişkiye düşmeksizin, yurttaşı başlıca kamusal fail olarak (hatta sadece kamusal faillerden biri olarak bile) göremez. Tek meşru kamusal fail cemaattir. Cemaatlerin bir arada bulunuş koşullarını düzenlemesi beklenen hukuk alanına, cemaat-odaklı imtiyazların toplamı olarak bakılır. (Örneğin, Will Kymlicka, kamusal hakların eşitsiz olmasını savunur; daha küçük ya da daha zayıf cemaatlerin rekabet etme konusundaki dezavantajlarının telafi edilmesi gerektiğini ileri sürer.[25] Kymlicka, bu öneride bulunurken, şu iddiayı sorgusuz sualsiz kabul etmektedir: "Kültürel cemaat", göreli mahrumiyetleri kolektif olarak düzeltilmeleri için bir araya toplamanın doğal çerçevesidir; oysa bu iddia henüz sadece etnik ya da dinsel azınlıkların liderleri ya da ileri gelenlerince ileri sürülen ideolojik bir koyuttur ve kanıtlanmış değildir.)

Touraine'in kendisinin, zorunlu çıkarımı yapmamış olsa da kusursuz bir biçimde ifade ettiği nedenlerle, "çokkültürcülük" çok da isabetli bir terim gibi görünmüyor; birbiriyle çelişen, hatta düpedüz bağdaşmayan şekillerde kullanılan bu terim adeta kafa karışıklığına davetiye çıkarıyor. Touraine'in haklı olarak talep ettiği şey, yani bu terimin çokcemaatçi muarızından ayrılması, hiçbir zaman yeterince köklü ya da kusursuz bir işlem olmayacaktır; bu yöndeki bütün çabalar, liberalizm ile cemaatçilik arasındaki bitmek bilmez ve tamamen kısır *querelle*'i [kavga, çekişme] kızıştırmaktan başka bir işe yaramayacak-

25. Bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989) ve *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995; Türkçesi: *Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. A. Yılmaz [İstanbul: Ayrıntı, 1998]). Kymlicka'nın en önemli tezlerinden bazıları hakkındaki ufuk açıcı bir tartışma için ayrıca bkz. Joseph Heath, "Culture: choice or circumstance", *Constellations*, 2/1998.

tır. Bu yüzden, "çokkültürcülük" terimini atıp onun yerine "*çokkültürlü toplum*"dan bahsetmek daha iyi olur.

"Çokkültürcülük", kültürel *çeşitliliği* değil, *kültürlerin* çeşitliliğini ima ettiği için yanıltıcı bir terimdir. Daha doğrusu, her biri az çok bütünlüklü ve kendine yeterli, her biri bir ölçüde kendi içinde kapalı ve "bütünleşmiş" kültürel sistemleri ya da bütünlükleri ima eder; bu sistemlerin kültürel normlar, değerler ve hükümler gibi bütün bileşenleri birbirine bağımlıdır. Bu terim, bir şekilde siyasi ya da idari olarak ayrılmış alanların kalıplarını andıran bir görüntüyü, yan yana yaşayan görece dışa kapalı kültürel dünyalar görüntüsünü canlandırır; kişi bir kültürü ancak bir başkasına yerleşmek için terk edebilir; kültürler "arasında" gidip gelebilir; hatta sınırın üzerinden konuşup öbürlerinin söylediklerini dinleyebilir; ama kişinin belli bir anda nerede durduğu ve ne yönde hareket edeceği hemen hemen kesin olarak belirlenebilir. Terim aynı zamanda (bu nokta kasten belirginleştirilmedikçe biraz dolaylı olarak da olsa), kültürlerin "doğal" bütünlükler olduğunu, belli bir kültürde ve belli bir kültürden olmanın bir seçimin ürünü değil kaderin hükmü olduğunu ve kişinin şu değil de bu kültüre gayet doğal bir biçimde, "onun içine doğarak" ait olduğunu ima eder. Son olarak, "çokkültürcülük" üstü kapalı olarak, bir kültürel bütünlük içinde kuşatılmış bulunmanın, dünyada-olmanın doğal ve bu yüzden de sağlıklı kabul edilen yolu olduğunu; tüm diğer durumların –"kültürler-aşırı" bir konumda olmanın, aynı anda "farklı kültürlerden" destek almanın ya da kişinin takındığı tavrın "kültürel müphemliği"ni endişe konusu haline getirmemesinin– anormal, "melez" ve muhtemelen ucube, hastalıklı ve yaşamaya uygun olmayan durumlar olduğunu ima eder. Bütün bu kendilikler ile onları gerekli kılan ima ve içerimler bilişsel bir çerçevenin ürünüdürler – ki bu çerçeve, yani sosyolojik düşüncede bir zamanlar egemen konumda olan "sistematik düşünme" mirası (geçmişteki erdemleri her ne olursa olsun), postmodernliğe özgü deneyimi kavramaya kesinlikle uygun değildir.

Bu uygunsuzluğun nedeni, zaman zaman ileri sürüldüğü gibi, çağdaş kültürlerin artan "heterojenlik"leri ya da "katışıklık"ları değildir. "Heterojenlik" teriminin kendisi ancak, daha yaygın bir durum olan "homojen" kültürün zıttı olarak anlamlıdır; homojen kültür ise belli norm, değer ve işaretlerin birbirlerine diğerlerinden daha doğal bir biçimde "ait oldukları"nı ve alaşımların "saflık"larının sınıflandırılma biçimlerinden değil, bileşenlerin kendilerinden geldiğini varsayar.

Her "homojen kültür" vizyonunun ardında ideolojik bir niyet var-

dır ve kültürel heterojenlik fikri bu ideolojiye biraz fazla haraç ödemektedir. Bu ideoloji, bizim içinde bulunduğumuz koşullardan son derece farklı koşullarda, modern iktidar destekli homojenleştirme pratiğini yansıttığı zamanlarda bırakın sorgulanmayı, göze çarpar bir hale bile getirilmiş değildir. Bu ideoloji ulus inşa edilen, kültürel haçlı seferleri düzenlenen, çeşitli hayat tarzları üzerine tekbiçimli standartlar getirilen, güçlü bir asimilasyon uygulanan ve kültürel uyum peşine düşülen bir dünyaya aitti. Ama o zamandan beri dünya, söz konusu ideolojiyi siyasi pratik üzerindeki etkisinden mahrum bırakacak ve gerçeklik iddiasını baltalayacak ölçüde değişti. Artık herhangi bir toplumu bütünleşmiş, bağdaşık ve tutarlı, hele hele "saf" kültürlerden oluşan bir toplam olarak temsil etmek son derece güçtür. Bu yüzden, çağdaş kültürün gerçekliğiyle hesaplaşabilmek için, kültürel homojenlik ve heterojenlik ya da kültür-aşırı iletişim ve tercüme gibi (bir zamanlar pragmatik açıdan faydalı olsalar da artık bilişsel anlamda yanıltıcı bir hal alan) kavramları kullanmaktan kaçınmanın zamanı geldi de geçiyor bile.

Farklılıklar Dünyasında Birlikte Yaşamak

"Tercüme", dar bir uzmanlar çevresine özgü bir eğlence olmak şöyle dursun, günlük hayatın dokusuna işlenmiş ve hepimizin her gün, her saat yaptığı bir şeydir. Hepimiz tercümanız; *tercüme bütün yaşam biçimlerindeki ortak özelliktir*, çünkü dünyada olmanın "bilgi toplumu" kipliğinin bir parçasıdır. İletişim amaçlı her karşılaşmada, her diyalogda tercüme vardır. Böyle olması da gerekir çünkü varoluş biçimimizden çokseslilığı çıkarıp atmak mümkün değildir. Yani: Harita Dairesi Başkanlığı tarafından çizilen ve resmi bağlayıcılığı olan haritaların yokluğunda, anlam belirleyici sınırlar dağınık, eşgüdümsüz bir biçimde çizilmektedir. Bakhtin'in "sözküre" adını verdiği olası anlamlar matrisi içinde, potansiyel permütasyonların, birleşimlerin ve ayrımların sayısı sonsuzdur ve bu permütasyonların çeşitli kullanıcıları arasında ille de bir çakışma beklenemez; aksine, böyle bir çakışmanın hiçbir zaman olmaması çok büyük bir olasılıktır.

Diyalog edimi içinde karşılaşan permütasyonlar arasındaki uyumsuzluklar farklı genellik düzeylerine yerleştirilirler: Bireysel biyografinin nevi şahsına münhasır oluşundan kaynaklanan permütasyonlardan başlayarak, aynı sınıf, cinsiyet ve yöre vs.'de oldukları düşünülen

insanlar tarafından paylaşılması muhtemel çeşitli özelliklere, oradan da genelde "farklı kültürler" diye anılan "anlam cemaatleri" arasındaki sınırlı iletişimle bağlantılı oldukları varsayılan farklılıklara kadar. Bunlar da çeşitli genellik derecelerinde tercüme sorunları yaratırlar: Ancak tuhaf, nüfuz edilmez bir anlamı olan bir metinle karşılaşan okur birey, onu anlamamasının ne ölçüde kendi kişisel tarihiyle, ne ölçüde sınıf ya da cinsiyet pratiklerindeki farklılıklarla, ne ölçüde de tercüme teorisyenlerinin etnik, dini ya da dilsel ortamlar arasındaki "kültürel mesafe" adını verdikleri şeyle ilgili bir mesele olduğunu ayırt edemeyecektir muhtemelen.

Tercüme sorunlarının "çok katmanlı" doğası kavramının kendisi analitik bir türev, bizatihi tercüme çabasının ürünüdür; anlamama deneyimini düşünsel olarak özümleme çabasından, profesyonellere – yani tercüme uzmanlarına– özgü uygulamalarla çerçevesi çizilen bir çabadan türemiştir. Dahası da var: Uzmanların bir iletişim arızası olarak, bir tercüme başarısızlığı olarak, yanlış tercüme ya da düpedüz anlamama örneği olarak adlandıracakları şey, sıradan insanlar tarafından ille de böyle yaşanmak zorunda değildir. Genelde, günlük karşılaşmaların çoğunda, birlikte olmanın çoğu kipliğinde, anlamanın Wittgensteinci anlamında –"nasıl hareket edeceğini bilme" anlamında– birbirimizi anlamayı, birbirimizin hareketlerine verilecek doğru, uygun ve idare eder tepkileri sınıflandırma işiyle başa çıkmayı becerebiliyoruz; analizciler bu anlayışı eksik, yarım ya da yanılsamalı bulacak ve bu yanılsamanın nedeninin de anlamların paylaşılması değil, alışkanlık haline gelmiş, karşılıklı olarak hoşgörülen uzak durma rutinleri olduğunu söyleyecek olsa bile böyle bu.

Evrenselcilik imkânı, önceden paylaşılan anlamlara ve üzerinde uzlaşılmış bir yoruma başvurmaksızın etkili bir iletişim kurmaya yönelik bu ortak yetenekte yatar işte. Evrensellik farklılığın düşmanı değildir; "kültürel homojenlik" gerektirmez; "kültürel saflığa" ve bu ideolojik terimin göndermede bulunduğu türden pratiklere ihtiyacı yoktur. Evrensellik arayışı kültürel çokdeğerliliği boğmayı ya da kültürel mutabakata ulaşmak için baskı yapmayı içermez. Evrensellik, bütün insan türüne şâmil iletişim kurma ve karşılıklı anlayışa ulaşma yeteneğinden öte bir şey değildir, ama bundan az bir şey de değildir. Tekrar ediyorum buradaki "anlayış", "nasıl hareket edeceğini bilme" anlamında, ama aynı zamanda farklı hareket edebilecek –farklı hareket etmeye hakkı olan– başkaları karşısında da nasıl hareket edeceğini bilme anlamında kullanılıyor.

Egemen ya da yarı egemen cemaatlerin sınırları ötesine ulaşabilecek bu tür bir evrensellik, egemen ya da yarı egemen devletlerin sınırları ötesine ulaşacak bir cumhuriyetin olmazsa olmaz koşuludur; küreselleşmenin kör, yabanıl, sapkın, denetimsiz, bölücü ve kutuplaştırıcı güçlerinin tek alternatifi tam da bunu yapacak bir cumhuriyettir. Gençlik umutlarıyla dolu, sonradan büyüyüp Karl Marx olacak liseli gencin sözlerini açarak söylersek, yalnızca pervaneler evdeki lambayı güneşin tatmin edici bir ikamesi sayarlar. Kepenkler ne kadar kapanırsa, gündoğuşunu kaçırmak da o kadar kolaylaşır. Ayrıca, güneş en güçlü imparatorluğun üzerinde bile sonsuza kadar batmadan kalmayacaktır ama insan gezegeni üzerinde batmayacağı kesindir.

—

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Zygmunt Bauman

YASA KOYUCULAR İLE YORUMCULAR

Çeviren: Kemal Atakay

Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*'da, modernite ve postmodernite kavramlarını, "entelektüel rol"ün yerine getirildiği birbirinden tamamiyle farklı iki bağlama ve bunlara yanıt olarak gelişen stratejilere işaret etmek üzere kullanıyor. Bu karşıtlıktan yararlanarak Batı Avrupa tarihinin (ya da Batı Avrupa'nın egemen olduğu tarihin) son üç yüzyılım entelektüel praksis açısından kuramlaştırıyor. Yazara göre, entelektüel çalışmaya ilişkin tipik modern stratejiyi en iyi sergileyen şeylerden biri "yasa koyucu" eğretilemesidir. "Bu rol, görüş ayrılıklarını hükme bağlayan yetkeli ifadeler kullanmayı ve bir kez seçildiklerinde doğru ve bağlayıcı hale gelen görüşleri seçmeyi içerir. Bu durumda hüküm verme otoritesi, entelektüellerin toplumun entelektüel olmayan kesimine oranla daha kolay eriştikleri üstün (nesnel) bilgi tarafından meşrulaştırılır." Bu konudaki tipik postmodern stratejiyi ise "yorumcu" eğretilemesi gösterir. Yani, "bir topluluğa özgü gelenek içinde dile getirilmiş ifadeleri, bir başka geleneğe dayanan bilgi sistemince anlaşılabilecek şekle çevirmeyi içerir. En iyi toplumsal düzeni seçmeye yönelmek yerine bu strateji, özerk (bağımsız) katılımcılar arasında iletişimi kolaylaştırmak amacını taşır; iletim süreci içinde anlamın çarpıtılmasını önlemeye çalışır."

Bauman bu iki stratejinin kaynağım ve etkilerini, Batı ile dünyanın öteki ülkeleri arasındaki ilişkilerde, Batı toplumlarının iç örgütlenmesinde, bilginin ve bilgiyi üretenlerin bu örgütlenme içindeki yerlerinde ve entelektüellerin yaşam tarzlarında arıyor. Bunu yaparken de, modernite projesinin vaatlerine ve iflasına ilişkin kuramsal tartışmaların yanı sıra, günümüzde farklı toplumsal denetim mekanizmalarının kurulması, "yeni yoksullar"ın oluşması gibi olguları gündeme getiriyor. Bu çerçevede cevap aradığı en önemli soru ise, tamamlanmayı bekleyen modernite projesinde entelektüellerin nasıl yeniden yer alabileceği.

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Immanuel Wallerstein

BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU

Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim

Çeviren: Tuncay Birkan

Marx'ın ve Engels'in *Manifesto*'yu yazmalarından bu yana geçen yüz elliyi aşkın yılda, Marksistlerin "kapitalizm krizi" ile ilişkileri, "Kurt var!" diye bağıran çobanın hikâyesine benzedi. O dev, sarsıcı ve yokedici kriz bir türlü gelmek bilmiyor. Marksistler de her geçici, kısmi krizi beklenen nihai kriz sanmaktan vazgeçmiyorlar.

Wallerstein'ın "Bildiğimiz Dünyanın Sonu" saptaması, hayata belirlenmiş bir senaryo olarak bakmadığı için bu tür bir "Kurt var!" haykırışı değil: Yirminci yüzyıl sonlarına kadar ancak kavramsal düzeyde varolan "Dünya Kapitalizmi"nin, iki kutuplu dünyanın sona ermesiyle birlikte pratik bir olguya dönüştüğünü öne süren Wallerstein, bu dönüşümün bildiğimiz, tanıdığımız Kapitalizm Dünyası'nın sonu olduğunu söylüyor. Bu aynı zamanda, bugüne kadar varolan dünyayı algılama ve kavrama biçimlerimizin, kapitalizmin yükselişiyle birlikte ilahiyatçı kavrayışların üzerinde egemenlik kuran Bilgi Dünyası'nın, yani Newtoncu fiziğe temellenmiş bilimsellik anlayışının da sonu.

21. yüzyılın ilk on yıllarının bu iki anlamda da bir altüst oluşa sahne olacağını söyleyen Wallerstein, bu altüst oluşun bir belirsizlik olarak önümüzde durduğuna dikkat çekiyor: Tehlikeleri ve imkânlarıyla bir belirsizlik... Bir yandan bu belirsizlik döneminin koşullarına, ama bir yandan da bizim gerçekten ne istediğimize, tercihlerimizi ne yönde yaptığımıza, yaratıcılığımıza bağlı olarak şekillenecek bir gelecek bu... Daha doğrusu ne olabileceği ve bizim gerçekten ne istediğimiz konularında hepimizi sistemli ve açık bir biçimde düşünmeye çağırıyor.

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Nilüfer Göle

İslam ve Modernlik Üzerine

MELEZ DESENLER

Cumhuriyet'in orta ve kentli sınıflara nüfuz etmesiyle birlikte muhafazakârlık ve milliyetçiliğin değişim geçirdiğini görüyoruz. Benzer bir biçimde, müslümanlar da modernlik ve laiklik ile karma desenler oluşturuyorlar. Her iki tarafın da melezlenmeye, aralarındaki farklılıkların azalmaya başladığı bu süreçte, yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğuna da tanık oluyoruz. Melezlenmeye karşı tepki verenlerin "küçük farklılıklardan" beslendiği unutulmamalıdır: Düşmanlıklar uzaktaki yabancıya değil, yanı başındakine, giderek kendisine komşu olan, hatta aynı alanı paylaşmakta olan, aynı dili konuşan (ama küçük bir farklılık da taşıyan) gruplara yöneltilir. "Öteki", yabancı olan değil, fazla yakına gelerek saflığı bozma tehdidini yöneltendir. Nitekim melezlenme kavramının bu kadar negatif değer yüklü olması da, köklerin belirsizleşmesi, soyun bozulması gibi kaygılara yol açan bir saflık kaybını dile getirmesindendir. Ama melezlenme aynı zamanda birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığı dile getirdiği ölçüde, birarada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak da ortaya çıkıyor. *Melez Desenler* saflık arayışları ve karmalaşma arasındaki bu tür gelgitler üzerine bir eskiz, yazı tarzıyla da karma bir deneme...

– NİLÜFER GÖLE

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Çağlar Keyder

İSTANBUL

KÜRESEL İLE YEREL ARASINDA

Dünyanın en eski ve en büyük şehirlerinden biri olan İstanbul bağlamında küreselleşme sürecinin etkileri inceleniyor bu kitapta. Doğu ile Batı arasında, İslam ile Laiklik arasında bir köprüdür İstanbul, ya da bunlar arasındaki bir mücadelenin arenası olarak düşünülür sıklıkla. Bu kitapta bir araya gelen yazarlar, bu tür klişelerin ötesinde, kentin ruhu ve kentte yaşayanların kimlikleri üzerinden sürüp giden bir mücadelenin biçimlendirdiği daha karmaşık bir İstanbul görüyorlar: Küreselleşmeyle değişen bir İstanbul ve küreselleşmenin kente taşıdığı dönüşümlere kimi direnen kimi anlamaya, uyum sağlamaya çalışan, bozup yeniden şekillendiren "İstanbullular"...

Ayfer Bartu, Tanıl Bora, Sema Erder, Çağlar Keyder, Ayşe Öncü, Martin Stokes, Jenny White ve Yael Navaro-Yaşın, katkılarıyla, politikadan kültüre, mizahtan müziğe, kamusal alandan konutlara, kentin çatışma ve uzlaşımlarla dolu yakın geçmişine ışık tutuyorlar; "sorunlar ve çelişkiler yumağı İstanbul"un bugününe dair, zengin kuramsal / kavramsal araçlara sahip bir harita çıkıyor ortaya...

DÜNYADA neler oluyor, biz bu gidişe seyirci kalmak zorunda mıyız, yapabileceğimiz hiçbir şey yok mu? Bugün muhalefetin imkânları nerede yatıyor? Bireysel özgürlüğe kolektif bir çalışmayla ulaşabileceğimizi, oysa günümüzde bunun araçlarının elimizden alındığını söyleyen Zygmunt Bauman, bu soruların yanıtını arıyor.

"İnanmak için inançların tutarlı olması gerekmez. Bugünlerde inanmaya eğilimli olduğumuz şeyler, yani kendi inançlarımız da buna bir istisna oluşturmuyor. Mesela insan özgürlüğü meselesinin, en azından dünyanın 'bize ait bölümünde' akla gelebilecek en tatmin edici çözüme ulaştırılmış bulunduğunu düşünürüz. Oysa bir yandan da, dünya işlerinin yürütülme biçiminde değiştirebileceğimiz çok az şey olduğuna da aynı katılıkla inanmaya meyilliyiz. Mantıksal düşünme eğitimi almış herhangi birinin bu iki inancı aynı anda nasıl savunabileceği bir muammadır.

Bu iki inanç birbirine uymaz, ama ikisini de savunuyor olmamız mantık konusundaki beceriksizliğimizden kaynaklanmıyor. Yaptıklarımıza inandığımızda gayet gerçekçi ve akılcı bir tutum takınırız. Bu yüzden de içinde yaşadığımız dünyanın bize niye durmadan böyle bariz biçimde çelişkili sinyaller yolladığını anlamak önemlidir. Bu çelişkiyle nasıl yaşayabildiğimizi; dahası, niçin çoğu zaman bunu fark etmediğimizi ve fark ettiğimizde de pek tasalanmadığımızı bilmek önemlidir."

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-296-2



Internet Satışı: www.ideefixe.com
METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL