

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

GILLES LIPOVETSKY



HİPERMODERN ZAMANLAR

Sébastien Charles'ın "giriş" yazısı ve Lipovsky ile mülakatı eşliğinde

Fransızcadan çeviren:

Doç. Dr. Atakan Altınörs

Bilge
Kültür · Sanat

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HİPERMODERN ZAMANLAR GILLES LIPOVETSKY



Lipovetsky'nin eserlerinde yer alan ikili görüşün faydası, Marksist ve liberal şemalar dışında, demokrasilerimizin geleceğinin o okumanın içinde açık-olmuş ve de yine bireysel ve kolektif sorumluluğun o okumada dolu dolu ve tam olduğu, "şimdiki zaman"ın yeni bir okumasını teklif etmesindedir. Kendi yarattığı güçlükleri bir tek liberalizmin çözebileceğini düşünen liberallere karşı Lipovetsky, pazarın rolünün sınırları olduğunu ve sözde göksel görünmez elin pazarı içeriden düzenlemesinin, onun aşırılıklarından korunmak için görülmez eldivenlere ihtiyacı olduğunu hatırlatır. Kapitalizmde çelişkili bir mantık bulunduğunu ilân eden ve geliş zorunlu olan sınıfsız bir toplum lehine militanlık yapan Marksistlere karşı Lipovetsky, çelişkinin nasıl bireylerin bağrına kazınmış olduğunu, sembolik savaşların/mücadelelerin ne kadar yoğunluk kaybettiğini ve geleceğin öngörülemez oluşunun, onun şimdide hep birlikte inşa edilecek bir şey oluşundan kaynaklandığını gösterir. Şimdinin karmaşıklığını hesaba katarak, ondan türetilmiş idealist ya da felâket tellalı okumaları reddederek Lipovetsky hipermodernitemize dair aynı zamanda hem rasyonalist hem pragmatist olma iddiası taşıyan ve de sorumluluğun, demokrasilerimizin geleceğinin temel direği olduğu bir yorum teklif eder. Gerçek bir sorumluluk üstlenme olmaksızın, somut sonuçlardan yoksun faziletli niyet beyanları yetmeyecektir. İnsanların zekâsına değer vermek, kurumları harekete geçirmek ve çocuklarımızı şimdinin ve geleceğin sorunlarına hazırlamak gerekecektir. Sorumluluk üstlenebilme kolektif olmalıdır ve de yapabilmenin ve bilebilmenin bütün alanlarında uygulanmalıdır; ama bireysel de olmalıdır, zira moderniteden miras aldığımız bu özerkliğin mesuliyetini sırtlanmak da son kertede bizlere kalmıştır.



ISBN: 978-605-9521-71-0



9 786059 521710



HİPERMODERN ZAMANLAR

YAYIN NO: 871

Hipermodern Zamanlar
Gilles Lipovetsky

Özgün Adı: *Les Temps Hypermodernes*

© Éditions Grasset & Fasquelle, 2004.

© Bilge Kültür Sanat Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 16228

1. Basım: Şubat 2018

ISBN: 978 - 605 - 9521 - 71 - 0

Genel Yayın Yönetmeni: *Ahmet Nuri Yüksel*

Kapak: *Kenan Özcan*

Sayfa Düzeni: *Nurel Naycı*

Baskı-Cilt: *Çevik Matbaacılık*

Davutpaşa Cad. Besler İş Merkezi No: 20/18-19 Topkapı / İstanbul

Tel: (0212) 501 30 19

Kapak Baskı: *Azra Matbaacılık*

BİLGE KÜLTÜR SANAT

Nuruosmaniye Cad. Kardeşler Han No: 1 Kat: 1 34110 Cağaloğlu / İstanbul

Tel: (0212) 520 72 53 (Pbx) Faks: (0212) 511 47 74

bilge@bilgeyayincilik.com www.bilgeyayincilik.com

HİPERMODERN ZAMANLAR

Sébastien Charles'ın "giriş" yazısı ve Lipovetsky ile
mülakatı eşliğinde

GILLES LIPOVETSKY

Fransızcadan çeviren:
Doç. Dr. Atakan Altınörs

Bilge
Kültür • Sanat

Gilles Lipovetsky (Prof.Dr.): 1944 yılında Fransa'da doğdu. Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü ve aynı alanda akademik kariyer yaptı. Uzun yıllar çeşitli üniversitelerde felsefe profesörü olarak görev aldı ve ders verdi. Yarattığı "hipermodernite", "hiper-bireycilik", "hiper-tüketim", "hiper-kapitalizm", "ikinci bireyci devrim" gibi kavramlar çevresinde geliştirdiği düşüncelerle postmodern felsefeye ve postmodern toplum teorisine önemli katkılarda bulundu. Farklı ülkelerdeki altı üniversite tarafından verilmiş fahri doktora unvanları da olan Lipovetsky Fransa'nın büyük devlet nişanı *Chevalier de la Légion d'honneur* ile taltif edilmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983; *L'Empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987; *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992; *La Troisième femme*, Paris, Gallimard, 1997; *Le Luxe*, Paris, Gallimard, 2003; *Le Bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard, 2006; *L'Écran global*, Paris, Éditions du Seuil, 2007; *La Culture-monde*, Paris, Odile Jacob, 2008; *L'Occident mondialisé*, Paris, Grasset, 2010; *L'Ésthétisation du monde*, Paris, Gallimard, 2013; *De la légèreté*, Paris, Grasset, 2015.

Atakan Altınörs (Doç. Dr.): Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Yayımlanmış bazı çevirileri şunlardır: *Dilin Kökeni Üzerine* (Ernest Renan'dan çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Neşenin Gücü* (Frédéric Lenoir'dan çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Mutluluk Üstüne* (Frédéric Lenoir'dan çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Ya Zaman Var Olmasaydı?* (Carlo Rovelli'den çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Miletli Anaksimandros* (Carlo Rovelli'den çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Analitik Felsefe* (Jean-Gérard Rossi'den çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Dilin Kökenleri* (Pascal Picq ve diğerlerinden çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Sihirli Matematikte 80 Küçük Deneme* (Dominique Souder'den çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Descartes* (Alfred Fouillée'den çeviri, Efil Yay.), *John Locke* (Jean Didier'den çeviri, Paradigma Yay.), *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma* (Leibniz'den çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *İdea Nedir?* (Nayla Farouki'den çeviri, Say Yay.), *Ricoeur Sözlüğü* (Olivier Abel'den çeviri, Say Yay.), *Metafiziğe Giriş* (Bergson'dan çeviri, Paradigma Yay.), *Metot Üzerine Konuşma* (Descartes'tan çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Hakikatin Araştırılması* (Descartes'tan çeviri, Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Zaman ve Anlatı 4. cilt* (Ricoeur'den çeviri, Yapı-Kredi Yay.). Altınörs'ün üç de telif kitabı bulunmaktadır: *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz* (Bilge Kültür-Sanat Yay.), *Dil Felsefesi Tartışmaları* (Bilge Kültür-Sanat Yay.), *50 Soruda Dil Felsefesi* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yay.).

İçindekiler

Önsöz.....	7
Paradoksal bireycilik - Sébastien Charles'ın, Lipovetsky'nin eseri için yazdığı giriş.....	11
Zamana karşı zaman ya da hipermodern toplum	49
Sébastien Charles'ın, Lipovetsky ile mülâkatı	105

Önsöz

Gilles Lipovetsky'nin eserleri, modernitenin yorumlanmasının izini derinlemesine bir şekilde taşır. İlk kitabı *L'ère du vide*'de [Boşluk çağı] (Gallimard, 1983), Fransa'da, "bireyci paradigma" olarak kabul edilmek durumunda kalınan şeyin ilk adımlarını atar. Lipovetsky o kitabından beri, çağımız bireyinin çeşitli görüşlerini ayrıntılı olarak açığa çıkarmayı aralıksız sürdürdü: Modanın yeni hükümlerliliği, etiğin başkalaşımaları ve bunların yanı sıra da yeni cinsellik ekonomisi, lüks patlaması ve tüketim toplumunun dönüşümleri.

Yepyeni tezahürlere bu dikkat, keyfe keder bir şey gibi değerlendirilebilir; hiç mi hiç öyle değildir ve onun çalışmasının meziyetlerinden biri, fenomenlerin kılı kırk yaran bir tasvirinden ve arkeolojisinden hareketle, kadimler ile modernler arasındaki, modernitenin memnunları ile felaket tellallığı yapanlar arasındaki geleneksel düşmanlığı aşmadır. Ne sürekli kendinde fena yanlarına çareler ve de sakıncalarının avantajlarını

bulan “kısmetli” bir modernite modeli, ne de tek başına “araçsal akıl”dan, yani artık amaçların değil sadece araçların var olduğu bir akılsallıktan menkul saltanatına dair “kıyamet senaristi” şema, Lipovetsky’nin tek-anlamlı uygulama çalışmasında bulunmaz.

Gözlerimizin önünde ortaya çıkan ikinci modern devrim (ya da hipermodernite), amaçların kayboluşuyla katiyen aynı mânâyâ gelmez. Materyalizmin ve sinizmin nihaî zaferini öylesine az ima eder ki bilâkis geleneksel hissiyatın ve değerlerin bir kısmına yeniden yatırım yapılmasına tanık olunur: Sosyalleşmenin tadı, gönüllü hizmetler, ahlâkî infial, sevgiye kıymet verme. Onca his ve değer sadece sürdürülmekle kalmaz, ama aynı zamanda icap ettiğinde bireyciliğin hümanist bir derinleşmesinde güçlenir/pekişir. Bu bakış açısından, Gilles Lipovetsky’nin yorumu, modernitenin ilk “optimist” modeline yaklaşır gibi görünecektir; lâkin önemli nüans şudur ki onun yorumu gözle görülmeyen ve gökten gelen bir mekanizmayı kesinlikle varsaymaz; detaylarının inceliğinde fenomenlerin yeni bileşimlerini [*recomposition*] ve “yeniden dolaşıma girmelerini/geri kazanılmalarını” [*recyclage*] tasvir etmeye odaklanır. Konuya hiçbir metafizik bahis [“bahse girmek” anlamında -çev.] dâhil değildir; fenomenlerin yanlışlanabilir bir sunumu vardır (ki bunda da ne ilk ne de ikinci model hak iddia edebilir).

İşte bu da, modernitenin bu daha karmaşık ve daha az tek-anlamli okunuşunun, günümüzün âşıkane/meftunca bir vizyonuna gelip dayanmamasının sebebidir. Öyle bir vizyon failer için olduğu kadar yorumcular için de paradoksal kalır: Hiper-tüketim her ne kadar hümanizmin değeriyle bağdaşır görünüyorsa da kesinlikle insanlığın sihirli mutluluk reçetesi değildir. Hiper-çağdaş birey, onu tanımlayan söz vermelerin ve taleplerin uçsuz bucaksızlığı ölçüsünde, daha önce benzerine rastlanmadığı kadar özerk ve aynı zamanda da kırılığandır. Hürriyet, konfor, yaşam kalitesi ve umudu, varoluşun trajikliğinden hiçbir şey eksiltmez; tam aksine, onu daha amansız bir skandal kılar.

Sébastien Charles ile birlikte meydana getirilmiş bu kitapta Gilles Lipovetsky entelektüel rotasına ve çalışmasının farklı etaplarına geri dönüyor; bunun yanında, iyisiyle kötüsüyle ona tahsis ettiğimiz en karakteristik çizgiler içinde “hipermodernite”yi ilk kez tasvir etmeye kendini vakfederek “ikinci modern devrim”e dair yorumuna büyük bir katkı da sunuyor.

Bu kitap *Collège de Philosophie*’nin, Gilles Lipovetsky’nin çalışmalarına ayırdığı birçok oturumun uzantısıdır. Kanada’daki Sherbrooke Üniversitesi’nden felsefe profesörü Sébastien Charles da kitabın entelektüel yönetimini üstlendi.

GİRİŞ
Paradoksal Bireycilik
Sébastien Charles

Şimdiki zamanın mahkûm edilmesi, uzun bir dönem içinde analiz edilirse, hiç şüphesiz ki yazarlarca, filozoflarca ve şairlerce çok eski devirlerden beri ortaya konan en acımasız eleştiridir. Evvelce Platon değerlerin çöküşünden ve kendi döneminde demir neslin ortaya çıkışından kaygılanıyordu ki bu neslin mitik çağların bütün değerlerle bezenmiş altın nesliyle artık pek de bir müşterekliği yoktu. Ve de Gaius Plinius Secundus’a göre, kendisinin de yaşadığı şu son zamanlarda soluğu kesilmiş dünya, ahlâkî yozlaşma ilerledikçe helâk olmaya doğru geri döndürülemez şekilde gidiyordu.

Dinî öngörülerde apokaliptik açıdan yeniden ele alınan çöküş ya da düşüş teması yeni değildir ve her bir kişi onda tam da kendi çağının hatalarını karakterize ediyor gibi görünen “mahvın eşiği kertes”nin teyitlerini kolayca bulur. Tarihin döngüsel bir tarzda düşünüldüğü Kadimlerin nezdinde, en beter olan, feleğin çemberinde ontolojik olarak kayıtlıydı ve başa gelişi de mecburiyet kategorisi altında düşünülüyordu. Hristiyan âleminde cennetten kovulup dünyaya atılma ve hesap günü, aslî olmadığına hükmedilen geçici bir şimdiiyi aydınlatan iki fenerdi. Bir kopuş, moderniteyle ve de “şimdi”yi

herkesin kaygılarının tam göbeğine yeniden oturtmak için değil, zamansallık düzenini tersine çevirmek ve geçmiş değil de geleceği beklenen mutluluğun ve ıstırapların sonunun yeri kılmak için olmuştur. İnsanlık tarihindeki bu aslî kopuş, bu sefer bilimin zaferlerini överek ve mirasçıları olmamız gereken gayri muayyen bir gelişimin koşullarına işaret ederek, çöküş söylemine kökten karşıt bir söylem formu içinde anlatıldı. Akıl dünyaya egemen olabilecek ve barışın, eşitliğin ve adaletin şartlarını yaratabilecek noktaya varıyordu.

Bilhassa Aydınlanma felsefesini ve XIX. yüzyılın bilimciliğini karakterize eden bu optimizm, artık güncel değildir. XX. yüzyılın tanık olduğu felâketlerin ardından akıl, hesaba-kitaba dayalı ve bürokratik bir baskı aracı olma vasfıyla onunla mücadele edilmesi için bütün pozitif boyutunu kaybetti ve zaman ile ilişkimiz, özellikle de gelecek ile ilişkimiz, her ne kadar alttan alta geçmiş optimizmin kalıntıları -bilhassa da teknik-bilimsel düzlemde- sürüyorsa da, artık bu eleştiriyle karakterizedir. Geçmiş ve gelecek gözden düşmüş olunca, şimdinin, demokratik bireylerin esas referansı olduğunu düşünmeye meyledildi; ki demokratik bireyler, modernitenin süpürüp attığı ve bu pek de terennüm edilmeyen yarınlardan caymış olan gelenekler ile irtibatını nihaî bir şekilde koparmıştır. Bu yazımızın arkasında yer alan Gilles Lipovetsky'nin metni, zaman ile [kurulan -çev.] ilişki meselesi konusunda, işlerin öyle kolay olmadığını gösterecek. Şu iki sebeple: Bir yandan, şimdinin kutanması, yer yer söylendiği kadar apaçık değildir, diğer yandansa onun hakkında yapılan eleştiriler çoğu kez meselenin özünü gözden kaçırır.

Gilles Lipovetsky'nin yirmi yıldır önerdiği analizlerin faziletlerinden biri, reel olanın bütün karmaşıklığını boşa almak ve örülü olduğu çelişkilerin içini boşaltmak için, şeylerin sadece tek bir veçhesiyle yüzleştiklerinden daima elemanter kalan bu aşırı iddialarla ilişkiyi kesmektir. Bu bakımdan, o her şeyden önce, kendi kişisel mutluluklarından endişeli bireylerin ortaya çıkışını kısıtlı özelemlerde teşhis etmeyi bilmiş olan ve de Amerikan demokrasisinin ona yargıda bulunma imkânı verdiği çok sayıdaki paradoksu değerlendirmeye önem veren Tocqueville'in öğrencisidir. Yine Tocqueville gibi, Lipovetsky'nin analizleri de acele ya da ideolojik diktalara tâbi yargılarla yetinmez; daha ziyade, ampirist veya tümevarımcı bir metoda göre, olgulardan ve de onları konuşurma ve onlara bir anlam verme imkânı sağlayan bir analiz tablosu teklif etmek için onların uzun bir dönem içinde incelemesinden hareket etmeyi dener.

Bu bakımdan, onun eserlerinin her biri, reel olan konusunda teklif edilmiş aşırı basitleştirici kavrayışların bir eleştirisidir ve dünyamızın fenomenlerini daha karmaşık tarzda düşünmeye bir davettir.

Moderniteden postmoderniteye: disiplin evreninden çıkış

Sağ görüşten olsun sol görüşten olsun, modern dünyanın geleneksel analizleri genellikle benzer bir eleştiri üstünde temellenir: Aydınlanma tarafından vaat edilen özerklik, modernitenin iki musibeti olan tekniğin ve ticarî liberalizmin ürkütücü ağırlığına boyun

eğen beşerî dünyanın topyekûn bir yabancılaştırması nihaî sonucunu doğurmuştur. Modernite sadece Aydınlanma'nın hedef olarak odaklandığı idealleri somutlaştırmayı başarmakla kalmamış, dahası, hakikî bir özgürleşme çalışmasına kefil olmak yerine, sadece bedenler üstünde talim ederek değil, aynı şekilde ruhlar üstünde de bunu yaparak, reel, bürokratik ve disipline dayalı bir kölelik girişimine mahâl vermiştir. Foucault, hiç kuşkusuz, vardığı yer insanları özgürleştirmekten fazla onları kontrol etmek olan, disiplin olan, modernitenin bu “yoldan sapmış” veçhesi üstünde en adamakıllı durmuş olan düşünürdür. Disiplin, sonucu, normalleşmiş ve standartlaşmış bir tutum üretme olan, bireyleri hizaya getirmek ve üretici melekelerini en üst seviyeye getirmeleri için onları aynı kalıba uygun kılmak olan özel bir kurallar ve teknikler (hiyerarşik gözetim, normalleştirici cezalandırma, sınav) bütünüdür.

Keza, Foucault'nun disiplini reel olanın akılla kavranabilirliği ilkesi kıldığı sıralarda bile, Lipovetsky *L'ère du vide*'te (1983) “postmodernite” diye adlandırdığı post-disipliner bir topluma geçiş yaptığımızı ve de *L'empire de l'éphémère*'de (1987) bizâtihi modernitenin, onunla, şahikasında gelip geçici olanın [*l'éphémère*] alanından, yani modadan hareketle yüzleşme zahmetine girilirse, bir tek disipliner şemaya indirgenemediğini ilan ediyordu. Öyleyse, geleneksel dünyadan ve toplumsal şimdinin yüceltilmesinden çıkış imkânı sağlayan modanın, özerkliğin kazanılmasında mühim bir rolü olduğunu göstererek Foucault'cu okumadan kopma

ve de modanın sınıflar arası çatışma ve hiyerarşik rekabet şeması dışında düşünülebildiğini göstererek Bourdieu'ye has sosyal farklar mantığından ayrılma söz konusudur.

Şurası muhakkaktır ki, modanın ortaya çıkışı, ihtişam kaygısı güden bir aristokrasi ile onu taklit etmede doymak bilmez iştah sahibi burjuvazi arasındaki sınıfsal rekabetten ayrı tutulamaz. Ama, bu, [söz konusu -çev.] fenomeni tüketmez ve aristokrasinin neden görünüşler düzenine kıymet vermeye gelip dayandığını, geleneğin âtıl düzeninin nasıl olup da fantezinin sonsuz sarmalı lehine tedavülden kaldırılmış olduğunu göstermez. Burada, yeni kerteriz noktalarının, yeni gayelerin ve de sadece bir yalın toplumsal diyalektiğin değil, statüyle ilgili bir bakışın hesaba katıldığını görmek gerekir. Bourdieu'nünki gibi farklılık teorilerinin problemi, ilk beşerî cemiyetler kadar eski olan baskın toplumsal gruplar arasındaki prestij yarışı mücadelelerinin neden geçmişte hiçbir emsali olmaksızın mutlak şekilde modern olan bir sürecin ilkesi olabildiğini ve de daimî yeniliğin muharrikini ve görünme düzeninde kişisel özerkliğin ortaya çıkışını nasıl doğurabildiğini açıklamamalarıdır. Sınıfsal rekabet, o hâlde, modanın bitmek bilmeyen çeşitlenmelerinin açıklayıcı ilkesi olamaz.

Kendini empoze eden açıklama şudur: «Modanın sürekli değişimleri, her şeyden önce bireyin, kolektif beraberlik bakımından yeni bir pozisyonuna ve takdimine [*représentation*] bağlı olan yeni toplumsal değerlendirmelerin sonucudur [...] Bir gölge-fenomen

olmanın uzağında, özel/tikel yazgıya sahip bireyler olma bilinci, tekil bir kimliği ifade etme iradesi, kişisel bir kimliğin kültürel yüceltilişi “üretici bir güç” idi, modanın değişkenliğinin muharrikinin ta kendisi idi. Havaîliklerin uçuşmasının tezahür etmesi için kişilerin *takdiminde* ve kendilik hissinde, zihniyetleri ve geleneksel değerleri alt üst eden bir devrim olması gerekliydi; varlıkların birliğinin yüceltilmesinin, kişisel farklılıkların işaretlerinin toplumsal [olarak -çev.] özendirilmesinin tetiklenmesi gerekliydi»¹.

Gerçekten de, esasen öncelikle aristokratlarla ve sonra da burjuvalarla sınırlı bir çevrede, giyinme düzeninde biçimlerin yenilenmesine ve görünmenin değişkenliğine değer yüklenmesi suretiyle, moda geçmişin gözden düşmesine ve yeniye kıymet verilmesine, beğenin/zevkin sübjektifleşmesi sayesinde kolektif olan karşısında bireysel olanın baskın çıkmasına, sistematik gelip geçiciliğin hükümranlılığına imkân tanıdı. Öyleyse, bireysel özgürlüğün ekonomisinde, modanın havaîliğinin, modern ağırlık ve ciddiyet kültü ile bera- bere kaldığı sırada, özerkliğe aynı eğilimi onaylamakla sınırlandığı anlaşılır: «[...] nasıl ki insanlar kendilerini modern Batı’da maddî dünyanın yoğun sömürüsüne ve üretim işlerinin aklileştirilmesine adadıysa, aynı şekilde modanın gelip geçiciliği etrafında da görünme hususundaki inisiyatif güçlerini ileri sürdüler. Her iki durumda da, doğal dünya gibi insanların estetik dekorlarını da etkileyen beşerî egemenlik ve özerklik

1 Lipovetsky, *Le Modèle de l'opéra, le destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, s. 67-68.

apaçıkça görülür. Proteus ve Prometheus aynı soydandır; onlar, kökten değişik yollardan, tarihinin verilerine sahip çıkma sürecindeki Batı modernitesinin biricik macerasını birlikte tesis etti»².

Altan alta sezilen özerkliğin gelişiminin ötesinde, moda, modernitenin postmodern bir doğrultuda eğilip bükülmesi boyunca da önemli bir rol oynadı. Zira, postmodern dünyayı doğuran şey, bütün toplum cazibe/ayartma, sürekli yenilenme ve marjinal farklılaşma mantığına göre yeniden yapılandığı zaman modanın mantığının sosyal gövdenin geneline yayılmasıdır. Bürokratik ve demokratik toplumun, biçim-modanın üç aslî bileşenine (gelip geçici olan, cazibe/ayartma, marjinal farklılaşma) boyun eğdiği ve de kendini hafif ve havaî bir toplum olarak sunduğu sırada normatifliği artık disiplin yoluyla değil tercih ve seyirlik yoluyla empoze eden çağ, tamamlanmış [*achevée*] moda çağıdır.

Moda mantığının bütün toplumsal gövdeye yayılmasıyla postmodern çağa girdik: Sübjektif özerklik alanının genişlediğinin, bireysel farklılıkların çeşitlenip çoğaldığının, toplumsal düzenleyici ilkelerin aşkın tözlerinin boşaldığının ve yaşam tarzlarının ve kanıların birliğinin çözülüp dağıldığının görüldüğü o çok âşikâr momente girdik. Bilhassa *L'ère du vide*'te görülen [yazar "ısrar"ı kastediyor -çev.], moderniteyle birlikte doğan bireyciliğin dinamiği içindeki önemli bir sapmayı hesaba katmak üzere *kişiselleştirme* merkezî kavramındaki ısrar da bu son söylediğimize bağlıdır. Aidiyet dünyaları bakımından bireylerin

serbestliğine, her bir bireye gelenek tarafından önceden tesis edilen bir yolu artık izlememe ve gitgide daha belirgin bir davranış özgürlüğü alanı edinme imkânı sunan bir özerkleşmeye zemin hazırlayarak postmodernite, modernitenin sadece hukukî tabirlerle ve reel bir kapsam vermeksizin ilân ettiği Aydınlanma ideallerinin gerçekleşmesine olanak tanıdı.

Tek başına -ve de burada, *L'ère du vide*'in zaten dikkat çektiği belli başlı bir nokta söz konusudur- gelenekler bakımından bu özgürleşme, büyük mânâ yapıları bakımından reel bir özerkliğe bu geçiş, bireyler üstündeki bütün iktidarın/gücün ortadan kalktığı, çatışma ya da tahakkümün olmadığı ideal bir dünyaya giriş anlamına gelmez. Kontrol mekanizmaları ortadan kalkmamıştır, dayatmayı iletişim lehine terk ederek, kendilerini daha az emredici kılarak adapte olmuşlardır/uyarlanmışlardır. Artık bireylerin bütün mamullerini içmeleri yasal bir irade tarafından yasaklanmamaktadır; bireyler nikotinin sağlıkları ve ömür beklentileri üzerindeki yıkıcı sonuçları hakkında bilinçlendirilmektedir. «Kişiselleştirme süreci böylece, toplum için yeni organize olma ve belli bir istikamete yönelme tarzı, davranışlarını yeni çekip çevirme biçimi meydana getirir; ki bunları da ayrıntı tiranlığıyla değil, en az baskı ve mümkün olan en fazla tercih/seçenek ile, en az sertlikle ve mümkün olan en fazla arzuyla, en az cebirle ve mümkün olan en fazla anlama ile yapar»³.

Görülüyor ki Gilles Lipovetsky için, postmodernitenin çizdiği portrede negatifliğin rolünü hafifletmek söz

konusu değildir; daha ziyade, onu tek boyutlu değil de iki boyutlu bir fenomen gibi düşünerek bu aynı post-modernitenin anlamını esnetmektir. Temelde, post-modernitenin kendini bir paradoks formu altında sunduğunu ve de iki mantığın onda sıkıca birbirine bağlı olarak mevcut bulunduğunu kavrama söz konusudur: Biri, özerkliği destekleyen, diğeryse bağımlılığı artıran. Mühim olan, kendilik üzerindeki kontrol ve bireysel irade kaybı, Prometheus'çu aşırı yatırım ve total irade noksanlığı kadar zıt fenomenler üreten şeyin, bireyciliğin ve normalleşmeye ilişkin geleneksel yapıların çözülüp dağılmasının mantığının aynısı olduğunu iyi anlamaktır. Bir yandan "kendi"nin daha fazla sorumluluk alması, diğer yandansa daha fazla düzensizlik. Bireyciliğin özü, ziyadesiyle paradoksaldır. Sosyal kontrollerin yapısının dağılışı karşısında bireyler, post-disipliner bağlamda, sorumluluk üstlenip üstlenmeme, kendi kendini kontrol etme ya da kendini akışa bırakma tercihine sahiptir. Beslenme bunun en iyi örneğidir. Toplumsal ve bilhassa da dinî (perhiz, oruç, vb.) yükümlülükler/mecburiyetler bir kez ortadan kalkmaya görsün, kontrol aşırılığıyla (anoreksik tutumlar) bazen patolojik olanı teğet geçen (kilosunu denetleme, sağlık konularında bilgi edinme, jimnastik) sorumlu birey davranışları ve de bulumiaya ve beslenme ritmi bozukluğuna zemin hazırlayan bütünüyle sorumsuz davranışlar gözlemlenir. İncelme ve rejim toplumumuz, hem de obezite ve aşırı kilo toplumdur.

Her özerklik kazancının yeni bağımlılıklar pahasına gerçekleşip gerçekleşmediğini ve postmodern

hedonizmin iki başlı olup olmadığını anlamak da temel bir önem taşır; yani, bireylerin belli bir kesimi bakımından yapıyı bozucu [*destructurant*] ve sorumsuz, çoğunluk bakımındansa ihtiyatlı ve sorumlu. Bunun başka bir kanıtı istenir mi? Öbür yüzünde, varlıklar arasındaki bağları -geleneksel normun toplum düzeninde herkeşe kendi yerini empoze ettiği- geçmişe nazaran daha karmaşık kılan ailevî ve ilişkiye dayalı dünyanın olduğu törelerden özgürleşmeyi/kurtulmayı düşünmek yeterlidir. Bunda yanılmıyoruz: Lipovetsky'nin eseri, postmodernite konusunda daha karmaşık ve daha az tek anlamlı bir görüş teklif ediyorsa, çağımızdan türetilmiş hem apokaliptik hem müdafaaya dönük [*apologétique*] basitleştirmeleri reddediyorsa, bu, şimdimizi yeniden kıymetlendirmek için değildir; ondaki temel paradoksların altını çizmek ve de pozitif ile negatfin paralel ve tamamlayıcı çalışmasına işaret etmek içindir.

Postmoderniteden hipermoderniteye: neşeden kaygıya

Her ne kadar “postmodernite” terimi, modern bireyciliğin tarihinde büyük bir kopuşa işaret ettiği için problematikse, yine de bu aynı tarihteki göz ardı edilemez bir perspektif değişimini saptamada upuygundur. Başlangıçta, modernite, iki temel değer etrafında ve de geleneksel dünyadan kopuş hâlindeki “özerk birey” yepyeni figürü altında düşünüldü: Özgürlük ve eşitlik. Yalnızca, Yeniçağ'da bireyciliğin ortaya çıkışı, öznelere bu özerkleşmesini reel olmaktan daha ziyade teorik kılan devlet gücünün artışı ile atbaşı

gitti. Postmodernite, bireysel özgürleşmeye engel teşkil eden bütün kurumsal frenleyicilerin parçalanıp ortadan kalktığı ve de tekil arzuların dışa vurulmasına, bireyin kendini gerçekleştirmesine, kendine değer vermeye alan açan belirgin tarihsel momenti temsil eder. Büyük sosyalleştirici yapılar otoritelerini kaybeder, büyük ideolojiler artık insanları peşinden sürükleyemez, tarihsel projeler artık kitleleri harekete geçirmez, toplumsal alan artık özel alanın uzantısından ibarettir: Boşluk çağı yerleşmiştir, “ne trajik bir şey ne kıyamet”⁴ olmadan.

Modernitenin bu mutasyonunu nasıl açıklamalı? Onda, bireysel özerkliği ve koruyucu toplumsal yapıların kaybolmasını yücelten teorik söylemin reel olana bir tercümesini mi görmek gerekir? Şu ya da bu yazının, onun rolünü edinmiş olabilmesi, sanatsal modernizmin ya da psikolojinin tahta çıkışının [o rolü -çev.] oynayabilmiş olması, eşitlik çalışmasının onun etkisini üretmiş olması mümkünse, işin aslı başka bir şeydir. Gerçekte, moderniteden postmoderniteye geçişin -XX. yüzyılın ikinci yarısında tarihlendirilebilecek mutasyonun- sorumlusu olan, her şeyden önce kitlesel tüketim ve onun taşıdığı değerlerdir (hedonist ve psikolojist kültür). 1880’den 1950’ye kadar, sonradan postmodernitenin ortaya çıkışını açıklayacak olan ilk unsurlar, sınaî üretimin (taylorizasyon) artışını, nakliyenin ve iletişimin gelişmesiyle mümkün hâle gelen ürünlerin dağıtılmasını, sonra da modern kapitalizmi (*marketing*, büyük mağazalar, markaların

ortaya çıkışı, reklam) karakterize eden büyük ticarî süreçlerin tezahürünü takiben yavaş yavaş yerini alır. Modanın mantığı, o esnada, sürekli olarak ve var gücüyle üretim ve kitlesel tüketim dünyasını kuşatmaya ve -her ne kadar sosyal bütünlüğe sahiden ancak 1960'lı yıllardan itibaren sirayet edecek olsa da- hissedilir bir şekilde kendini empoze etmeye başlar. Modern kapitalizmin bu ilk evresinde tüketimin sadece burjuvazi sınıfıyla ilgili olduğunu ifade etmek gerekir⁵.

1950'lerde doğan ikinci tüketim evresi, kitlesel üretimin ve tüketimin artık sadece imtiyazlı bir sınıfa tahsis edilmediği, bireyciliğin geleneksel normlardan kendini özgürleştirdiği, gitgide daha fazla şimdiye ve şimdinin getirdiği yeniliklere doğru yönelen, gitgide sosyal tabakaların hep beraber erişebildiği "hayatın bir hedonizasyonu" formu altında düşünülen bir cazibe/ayartma mantığıyla yaşayan bir toplumun doğduğu momentleri belirtir. Modanın ilk zamanlarını karakterize etmiş olan ve hedonist değerlendirmeler yoluyla zayıflatılan aristokratik model sallantıdadır. O sırada, yenilik iştahının, beyhude ve gelip geçici olanın yükselişinin, kişisel gelişim ve refah/esenlik kültünün, kısacası hedonist bireyci ideolojinin bütün toplumsal katmanlara yayılmasına tanık olunur. Bu, toplumsal olanın analizinin, yabancılaşma veya disiplin gibi mefhumlardanca cazibe/ayartma ile daha iyi açıklandığı *L'ère du vide*'te tasvir edilen postmodern toplum modelinin ortaya çıkışıdır. Artık sosyal gruplarca icbar edilen [*prescrits*] modeller yoktur, bireylerce seçilen ve

5 Özellikle bu konuda bkz. A. S. Kozminski, "La consommation hypercon-sommation", *Le débat*, 124, 2003, s. 74 ve devamı.

sorumluluğu üstlenilen tutumlar vardır; tartışılmaksızın dayatılan normlar yoktur, kamusal (saydamlık ve iletişim kültü) ve özel alana (tekil keşiflerin ve tecrübelerin çoğalması) ayrımsız şekilde sokulan bir cezbetme/ayartma istenci vardır. O sırada Narkissos, *L'ère du vide*'in “pruva” figürü, yani aynı zamanda hem *cool*, hem esnek, hem de zevkine düşkün ve özgürlükçü birey belirir. Siyasal ideolojilerden soğuma, geleneksel normların çöküşü, “şimdi” kültü ve bireysel hedonizmin yükselişi etrafında yaşanan, bireyciliğin aşırı neşeli ve özgürleştirici evresidir. Kolektif hissin büyük yapıların bu sökülüp atılışının negatif yönleri, her ne kadar biraz gizli kalmış olsalar da, önceden kendilerini hissettirebiliyordu (yeni bir bağımlılık formu olmaksızın özgürleşme de yoktur). Bununla birlikte, postmoderniteyi karakterize eden ikili mantık, daha o zaman işbaşındaydı ve gücünü gösteriyordu.

L'ère du vide'te ortaya konan tespitlerle yetinilebilir mi ve ikinci tüketim evresi, onun postmoderniteyle bağıntılı son evresi olarak değerlendirilebilir mi? 1980'li yıllardan beri, daima, aynı narsistik bireyciliğe tâbi miyiz? Birçok gösterge bir “hiper” çağa, bir hiper-tüketimle karakterize olan üçüncü tüketim evresine, postmodernitenin arkasından gelen bir hipermoderniteye, bir hiper-narsisizme girdiğimizi düşündürüyor. Hiper-tüketim, yani gitgide sosyal hayatın daha büyük kesimlerini içine alan ve bütünleştiren, giderek daha az Bourdieu'ye yakın simgesel karşılaşmalar modeline göre işleyen ve daha ziyade bireysel hedefler ve kıstaslar uyarınca ve de herkesin bunu başkasıyla yarışa girmek için yapmaktan ziyade kendi zevki için tükettiği

bir duygusal ve hedonist mantığa göre düzenlenen bir tüketim. Şahikasında bir sosyal ayırım/farklılık unsuru olan lüksün kendisi de hiper-tüketim alanına girmiştir, zira lüks olan gitgide daha fazla, sağladığı tatmin -şeylerin geçiciliğine terk edilmiş bir dünyadaki ebedîlik hissi- için tüketilmektedir; yoksa çevreye gösteriş yapma imkânı sunduğu statü için değil. «Özel zevklerin peşinden koşulması, gösteriş ve sosyal kabul görme isteğinin önüne geçmiştir: Asrî dönem [*l'époque contemporaine*] daha önce rastlanmamış türde bir lüksün, duygusal, deneyimsel, psikolojikleştirilmiş, toplumsal tiyatro-sallığın önceliğinin yerine içsel duyumların önceliğini ikame eden bir lüksün açıkça kendini ifşa ettiğine tanık olur»⁶. Hipermodernite, yani hareket ile, akışkanlık ile, esneklik ile karakterize, modernitenin büyük kurucu il-kelerinden hiç olmadığı kadar kopuk, ortadan kalkmak için kendini hipermodern ritme uydurmak zorunda olan liberal bir toplum. Hiper-narsisizm, [yani -çev.] olgunluk, sorumluluk, organize olmuşluk, icra edicilik, esneklik taslayan ve de bu yolla postmodern yılların ehlikeyif ve özgürlükçü Narkissos'undan ayrılan bir Narkissos çağı. «Sorumluluk, şenlikli ütopyanın ve yönetimin, karşı çıkmanın yerini almıştır: Her şey sanki sadece etikte ve rekabetçilikte, bilgece düzenlemelerde ve meslekî başarıda kendimizi buluyormuşuz gibi cereyan eder. (s. 34)»⁷.

6 Lipovetsky, "Luxe éternel, luxe émotionnel", şu kitaptadır: Gilles Lipovetsky ve Elyette Roux, *Le luxe éternel. De l'âge du sacré au temps des marques*, Paris, Gallimard, coll. "Le débat", 2003, s. 60-61.

7 Lipovetsky, *L'ère du vide*, s. 316-317.

Yalnız, bu kez hipermodernitenin paradoksları gün gibi âşikâr olur. Olgun Narkissos mu? Ama, kendi yaşı olan erişkin yaşının sorumluluğunu üstlenmeyi reddediyormuşçasına, çocukluk ve ergenlik alanlarını işgal etmeyi bırakmaz. Sorumlu Narkissos mu? Sorumsuz davranışları çoğaldığında, niyet beyanları hayata geçmediğinde, o öyle görülebilir mi? Deontolojik kodlardan dem vuran ama aynı zamanda da şifrelerini değiştirdikleri için kitlesel içten çıkarmalar yapan bu işletmeler hakkında, kendi gemileri zararlı gaz salımı yaparken çevreye saygının önemi üstüne nutuklar atan armatörler hakkında, inşa ettikleri en küçük bir depremde çökecek olmasına rağmen yapılarıyla övünen müteahhitler hakkında, trafik kurallarını ve men ettiği davranışları bildiği varsayılan ama direksiyonda telefonlarıyla oynayan sürücüler hakkında ne demeli? İcracı/performanslı Narkissos mu? Haydi öyle olsun, ama gitgide daha sık olan psikosomatik rahatsızlıklar, depresyonlar ve tipik tükenmişlikler bedeli karşılığında. İşletmeci Narkissos mu? İşletmelerin borç sarmalı gözlemlendiğinde bundan kuşku duyulabilir. Esnek Narkissos mu? Ama onu, elde edilmiş bazı avantajlardan toplumsal düzlemde vazgeçmeye sıra geldi mi kasılıp kalma karakterize eder. Sosyal zaferin post-modern mantığının yerini, toplumsal avantajların savunulmasına ilişkin korporatist bir mantık almıştır. Bu, hipermoderniteyi karakterize eden paradoksların sadece bir numunesidir: Sorumlu tutumlar gelişme kaydettikçe, aynı zamanda sorumsuzluk da artar. Hipermodern bireyler aynı zamanda, daha haberdar ve yapılanmıştan daha yoksun, daha erişkin ve daha

istikrarsız/kararsız, daha az ideoloji sahibi ve modalara daha bağımlı, daha açık ve daha tesir altında kalabilen yapıda, daha eleştirel ve daha yüzeysel, daha septik ve daha az derindir.

Bilhassa değişmiş olan şey, toplumsal iklim ve şimdi ile ilişkidir. Geleneğin dünyasının dağılıp gitmesi artık, vesayetten kurtulup bağımsızlaşma rejimi içinde değil, kasılıp kalma/donuklaşma rejimi içinde yaşanır. Belirsiz bir gelecek karşısında, bireylerden bağımsız olarak yerleşen bir küreselleşme mantığı karşısında, azgınlaşan bir serbest rekabet, dizginsiz bir teknolojik ve enformatik gelişim, iş güvencesinin azalması ve yüksek oranlı bir işsizlik kaygısı uyandıran ekonomik bir durgunluk karşısında onu sevk eden ve üstünde baskı oluşturan şey korkudur. 1960'lı-70'li yıllarda, sokakta ondan faydalanabilmesinden kırk sene önce emekliliğini savunan yirmi yaşında bir Narkissos hayâl edilir miydi? Postmodern bağlamda, tuhaf ya da şoke edici görülebilecek şey, bugün bize tamamen normal görünebiliyor. Narkissos artık kaygı tarafından kemirilmektedir; korku keyfe, endişe özgürleşmeye baskın gelir: «Günümüzde “kendi” takıntısı, haz bağımlılığından ziyade, hastalık ve yaşlanma korkusunda, hayatın medikalizasyonunda kendini gösterir. Narkissos gündelik yaşamdan, bedeninden ve gözüne saldırgan gibi görünen bir çevreden ürkmesinden daha az özüne âşık bir durumdadır»⁸. Her şey onu kaygılandırır ve korkutur: Uluslararası düzeyde, terörizm ve tahribatları,

8 Krş. Lipovetsky, “Narcisse au piège de la postmodernité?”, *Métamorphoses de l'Édition Libérale*, Éditions du jour, entreprise, Montréal, Liber, 2002, s. 25.

neoliberal mantık ve onun iş hayatındaki etkileri; yerel düzeyde, çevre kirliliği, banliyölerdeki şiddet; kişisel düzeyde, bedensel ve ruhsal dengeyi kırılganlaştıran her şey. Kısacası, âmentü artık “Serbestçe zevk alın” değildir, “Her yaşta kaygılanın”dır ve Denys Arcand’ın *Barbarların İstilâsı* filminin hastalık ve ölüm takıntılı Rémy Girard’ı on beş yıl sonra *Amerikan İmparatorluğu’nun Çöküşü* filminin ferahlamış Rémy Girard’ının yerini mantıksal olarak almıştır.

Anlam kaybı ve şimdinin karmaşıklığı

Narkissos bu denli kaygılıysa, bu aynı zamanda onu artık hiçbir teorik söylemin teselli etmeye yetmemesindendir. Ne kadar mâneviyatla ilgili şeyleri [*le spirituel*] çılgınca tüketirse tüketsin, buna rağmen artık içi huzurlu görünmez. Hiper-tüketim ve hiper-modernite çağı geleneksel büyük anlam yapılarının çöküşüne ve de onların moda ve tüketim mantığıyla telâfisine işaret eder. Objeler ve kitle kültürüyle aynı surette, ideolojik söylemler de, her ne kadar daima aşkınlık ve süregidiş mantığına göre ve de adanma ve fedakârlık kültü içinde işlev görseler de, moda mantığıyla anlaşılırlar. Keza, son iki asır boyunca, teolojik iddiaları olan ideolojilerce engellenen moda kendini toplumsal alana empoze edemedi. Tarihin mutlak bir hakikati içindeki eskatolojik kanaatler ve inanç yıkılınca, ideolojilerden çıkmış olduk. Hayranlık, imanın yerini aldı; anlamın uçuskanlığı, sistemli söylemin inatçılığının; büzülme de, elinden geleni ardına koymamanın.

Kısacası, «Tamamlanmış modanın hükümlerliğini tanımlayan, anlamın bitmek bilmeyen bir kutsallıktan arındırılması ve tözsüzleştirilmesi sürecine girdik. Tanrılar böylece ölüyor: Batı'nın nihilist bir ahlâksızlaşmasında ve değerlerin boşluğundan duyulan endişede değil, anlamın sarsıntılarında»⁹.

Takdim sistemleri, tüketim nesneleri hâline geldi ve hepsi de bir otomobil ya da daire gibi değiş tokuş edilebilir şeylerdir. Esasen, eskilerde tamamen açılıp serilememiş olan, demokratik ideal bir uçtan diğerine bireysel özlemler tarafından katedilen beşerî dünyanın özerkliğinden yana olmasına rağmen insanın üstün bir ilkeye boyun eğmesini lâik yollardan yenileyen kuşatıcı söylemler tarafından engellenmiş olan modern sekülerleşmenin nihaî tezahürüne burada tanık oluyoruz. Modanın son sistemi, kişilerin özel/zâtî mutluluklarına kutsiyet atfeder ve de sınıfsal dayanışmayı ve sınıf bilincini, kişisel talepler ve meşguliyetler yararına yok eder. Ve de bir bakıma Mayıs 1968, moda mantığının Devrime uygulanması olarak görülebilir. Bu olay, dışa vurulan bir hedonist bireycilik ile, bilhassa da cinsiyet düzleminde hiyerarşik ve otoriter farklılaşmalara götüren bir başka çağın toplumsal muhafazakârlıkları arasındaki karşıtlığa gerçekten de şahitlik eder. «Daha derinde, bir kültürü kendisiyle, onun yeni temel ilke-leriyle ahenkli kılmaktan, birleştirmekten ibaret olan bir başkaldırı söz konusuydu. “Uygarlık krizi” değil, geçmişin katı kültürel normlarından toplumu koparmak ve daha esnek, daha çeşitlilik içeren, daha bireyci,

tamamlanmış olan modanın icaplarına uygun bir toplum doğurmak üzere kolektif bir hareket»¹⁰.

Oradan da yaşam tarzlarının ticarileştirilmesinin yapısal, kültürel ya da ideolojik dirençlerle artık karşılaşmadığı ve de toplumsal ve bireysel yaşam alanlarının tüketim mantığına göre yeniden organize edildiği momente varırız. Birinci ve ikinci tüketim evreleri, onu [modern tüketicii -çev.] geleneklerden kopararak ve tasarruf idealini yıkararak, modern tüketicii yaratma sonucunu doğurmuştu; son evre ise tüketimin hükümlanlığını sonsuzca genişletti. Modanın ve tüketimin mantığının, kamusal ve özel hayatın gitgide daha geniş kesimlerini kuşatması, apaçık bir durumdur. Aşkın her tür anlamdan yoksun bireylerin gitgide daha az kesinlikle ifade edilen ve gitgide daha fazla oynak kanılara sahip olması da apaçık görünmektedir. Fakat, hiçbir şey bize, bu bireylerin çarçabuk değişkenliklerinin, bizâtihi mahkûm edilesi bir şey olduğunu söyleme hakkını vermez. Bireyler kesinlikle, günümüzde kanıları bakımından daha hareketli ve daha oynaktır, ne var ki bu bir fenalık mıdır? «Topyekûn modanın hükümlanlığı altında, zihniyet daha az kapalı ve eleştiriye daha açıktır, daha az istikrarlı ve daha hoşgörülüdür, kendinden daha az emin ve başkasının farklılığına, kanıtına, argümantasyonuna daha açıktır. Tamamlanmış modayı, emsalsiz bir standartlaştırma ve kişisizleştirme süreciyle bir tutmak, onun hakkında yüzeysel bir görüşe

10 *Ibid.*, s. 291. Lipovetsky'nin Mayıs 1968'e dair yaptığı okuma için bkz. "Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique", *Pouvoirs*, 39, 1986.

sahip olmaktır; gerçekte, o [tamamlanmış moda-çev.] daha titiz bir sorgulama, öznel bakış açılarının çeşitlendirilmesini, kanıların benzerliğinin ricatını teşvik eder/tetikler; herkesin giderek birbirine benzemesini değil, ufak kişisel versiyonların farklılaşmasını. Büyük ideolojik kesinlikler, [...] belki pek az orijinal, pek az yaratıcı, pek az refleksiyon ürünü, ama daha fazla sayıda ve daha esnek olan öznel tekillikler yararına silinip gider»¹¹. Ve temelde, dinler ve gelenekler kolektif inançların istisnasız bir homojenliğini ürettiği zaman, insanlar daha mı orijinaldi?

Bir yandan, Aydınlanma çalışması süregider, bireyler azınlıklarından çıkarlar ve serbest/özgür bir tetkik gerçekleştirmeye, malumat sahibi olmaya, geleneğin zamanı bilinmeyecek denli eski normlarının çatladığı ve anlamın tedhişçi sistemlerinin artık zihinleri aşındırmadığı ideolojik bir evrende kendi kendilerine düşünmeye gitgide daha fazla muktedir olurlar. Entelektüel otoriteler, yine de ortadan silinip gitmiş değildir; argümantasyonu, dayatmaya öncelikli tutarak, farklı şekilde tesir ederler. İnanç da kendi gücünü gösterir, ama ağırlığı, nihaî kararı verdirici olmaktan çok kişinin istemine bağlıdır ve bireysel hissiyata biçim vermeye katkı yapar. Fakat, aynı zamanda da, artık hiçbir şey, malumat/haber ile beyin yıkama arasında ayırım yapmaya imkân tanımaz; en tuhaf teoriler, atıfta bulunulma hakkını elde eder ve *best-sellers* hâline gelir (Meşhur bütün komplo teorilerini saymaksızın, 11 Eylül 2001 felâketinin Amerikan gizli servislerine atfedilmesini

hatırlamak kâfidir); kentsel inançlar çeşitlenip çoğalır, tarikatlar geçmişte emsali görülmediği kadar üye alır, paranormalin bilimleri yeni bir saygınlığa mazhar olur.

Tüketim mantığının kadir-i mutlaklığı mı?

Tüketim dünyası, her gün hayatlarımıza burnunu sokar ve de nesnelerle ve canlı varlıklarla ilişkilerimizi, muteber bir karşıt-model önerilemeden ve ona yönelik olarak formüle edilmiş eleştirilere rağmen değiştiriyor görünür. Ve eleştirel duruşun ötesinde, onu nihaî olarak yürürlükten kaldırmayı gerçekten isteyecek olanlar enderdir. Ağır basansa, onun imparatorluğunun ilerlemesinin dur durak bilmediğini saptamaktır: Self-servis ilkesi, faydacı [*utilitariste*] hesaplama/kalkül, bağların yüzeyselliği, sosyal gövdenin beraberliğini zehirlemiş gibi görünür; bizzat mâneviyat [*la spiritualité*] da ondan yakasını kurtaramaz. Din de sırası gelince, asketizmi, hedonizm ve şenlik/bayram iştahı lehine yüzüstü bırakarak, tövbekârlık ve tefekkür etme değerlerinden ziyade dayanışma ve sevgi değerlerini ön plana koyarak kendini tüketime göre günceller. Ve bu, ailevî boyutta da, etik ile, politika ile ya da sendikacılıkla ilişkide de veyahut da tabiat ile ilişkide de aynı oranda geçerlidir. Hipermmodernite, geçmişin daimî dönüştürülmesi [*recyclage*] mantığına göre işler, onun imparatorluğundan paçasını kurtarmışa benzeyen hiçbir şey yoktur.

Bunun başka bir örneği mi istenir? Kadınların özerklik dünyasına erişimi çerçevesinde, bazı gele-

eşitlik çalışması onun mantığının son kertesine, yani cinsiyetlerin ayırt edilemezliğine gitmiyormuşçasına kendi kendimizi sorguladık. Fakat, kadın cinsiyetinin payına düşen bazı toplumsal normlar ya da geleneksel işlevler sürüp gidiyorsa, bunun, bireyci mantık yoluyla geri kazanılmış/yeniden dolaşıma sokulmuş olmalarından [*recyclées*], kadınların onları, daha fazla zâtî [*privé*] mutluluk sağlamak için sahiplenmesinden ileri geldiğini anlamak gerekir; yoksa, onlar feministlerin dediği gibi kurtulunması gereken arkaik bir kalıntı meydana getirdiklerinden değil. «Kadınlar evin düzeniyle, duygusal ya da estetik düzen ile öncelikli ilişkilerini daima sürdürüyorsa, bu, bir tek toplumsal ağırlık yoluyla değildir, söz konusu ilişkiler, kişinin kendi kendine özgürce mâlik olması ilkesini artık engellemeyecek bir surette düzenlenmiş olduğundan ve de kimlik, anlam ve zâtî güç/iktidar taşıyıcıları [*vecteurs*] olarak işlev gördüklerindendir: Erkeklerin ve kadınların ayrı [*différentiels*] güzergâhları, bireyci-demokratik kültürün kendi içinde yeniden birleşirler»¹². Hiper-tüketim dünyasında, ev kadını bile geri kazanılmış/yeniden dolaşıma sokulmuş olabilir...

Tüketim mantığı tümüyle hegemonik midir, her şeyi içine çekmeye ve her şeyi kendi rasyonalitesine göre geri kazanmaya/yeniden dolaşıma sokmaya muktedir midir? Daha fazla fayda, etkililik ve rasyonalite doğuran liberal bir dünyanın işleyişi, teknik hususunda bir “istenç istenci”, kendi gelişiminden başka bir gayesi

12 Lipovetsky, *Le Pouvoir féminin. Paradoxes d'une révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1997, s. 13.

olmayan, kendi kendinden beslenen bir kudret dinamîği yararına yolundan bir sapmanın aleyhtarlığını yapan Heidegger'in kaygılarını doğrular görünür. Başlangıçta, insanlığın zamanı bile hatırlanmayacak kadar eski ıstırabını dindirme istikametindeki övgüye lâayık arzudan alevlenen ve de tek gayesi insanlar ve şeyler üstünde kendi hâkimiyetini kurmak olan, son tahlilde de bizimki olan bu teknik ve performans takıntılı dünyayı üreten istenç, yavaş yavaş kudret/iktidar istenci hâline geldi. Taguieff tarafından günümüzde tekrar ele alınan bu fikir, zamana aykırı modernizasyonun mantığının büyük beşerî gailiği/erekselliği yitirdiğini ve de tekniğin bütün değerlerin sonunu getirdiğini, sonu dosdoğruca bir neo-nihilizm biçimine varan bu iki veçheyi eşit oranda ortaya serer.

Bununla birlikte, haksız yere tabloyu karartmamak gerekir, zira her şey pür tüketime indirgenmez ve her şey de geri dönüşüme sokulabilir/tekrar kazanılabilir değildir. Meselâ insan hakları gibi moderniteye has bazı değerler, pür tüketim içinde sallantıya düşmekten uzaktır. Hakikat/doğruluk kaygısı ya da ilişkisellik [*le relationnel*] gibi başka değerler de tüketim dünyasından paçasını kurtarır. Her ne kadar marka imajı tutkusunun entelektüel dünyayı istilâ ettiği ve bazı düşünürleri *marketing*'in icaplarını hesaba katmaya ittiği dikkate değerse de, entelektüel dürüstlüğü/namusun ve doğruluk kaygısının daha büyük bir kesime has olmaya devam ettiği de yabana atılamaz. Temelde, bilme arzusu ağırlıklı olarak muhafaza edilmiştir; ki bu arzu hoş gitme ve tanınma/kabul görme

arzusunu aşar ve de teorik düşüncenin ağır temposu, temaşa/seyrir toplumunun en uç noktada hareketli/mobil olan bu arzusuna [hoşa gitme ve tanınma/kabul görme -çev.] adapte olmaktan uzaktır: «Entelektüeller, randevu defterlerini doldurmak üzere utanmadan işlerini baştan savmaya hazır olmaktan uzak *retro* bir tür olarak, nasıl iseler öyle, *anlama* tutkun ve sabırla çalışan zanaatkârlar olarak kalır. Belki de entelektüel çalışma, terki mümkün olmayan zanaatkârane ve *âsı-kane* karakteri itibariyle, nerede olursa olsun, havaîliğe, dünyanın seyirlik olmasına en kararlı dirençtir, buna karşı koyacak olan şeydir»¹³. “Aşk” kelimesiyle ifade bulan da işte, daha genel olarak bütün ilişkisel değerlerin özel yaşamımızın bütün zenginliğini büyük oranda meydana getirmesindeki gibi, çıkar alanından kendini kurtaran bir başka alan. Hattâ avcılığın/yırtıcılığın bizim nesneler ve canlı varlıklar âlemiyle ilişkimizi karakterize eder görüldüğü momentte bile, işte yine tümüyle çıkardan ârî [*désintéressée*] tarzda işler surette kendini sunan bir alan. Paranın hükümranlığı, duygululuğun mezar kazıcısı değildir, bilâkis, ona bütün meşruiyetini veren şeydir; nasıl ki biz, etkililik/müesseriye ve akılsallık tarafından giderek daha fazla idare olunan bir dünyada bir parça masumiyeti tekrar bulma ihtiyacı hissediyorsak.

O hâlde, tüketimin tek hükümran olduğunu düşünmekten daha yanlış bir şey olmaz. Aynı şekilde, bireyleri tüketiciler rolüne indirgeyerek tüketimin hükümranlığının, toplumsal bir homojenleştirmeyi teşvik

ettiğini zannetmekten daha yanlış bir şey de olmaz. En önemli mesele, toplumun atomizasyonuna hayıflanmak değildir; daha ziyade, toplumsallaşmayı, hiçbir ideolojik söylem artık anlam üretmediğinde, toplumsal olanın parçalanması son kertesinde bulunduğu, hipermodern bağlamda yeniden düşündürmektir. Elbette, bir toplumsal yeni bileşim oluşmaktadır, ama sadece bireylerin tekil arzularından ileri gelen bir bileşim. Bireysel atomlar, benmerkezciliğin damgasını taşıyan -zira, orada katılım kendiliğinden, esnek ve segmentli bir yapıdadır, her noktada modanın mantığına uygun düşer- katılımcı davranışlarda bulunmaya, iletişim kurmaya, yeniden gruplaşmaya surat ekşitmezler. Fakat, narsistik yeni gruplaşmalar, demokratik bir toplum teşkil etmeye ve de tüketim tek aslî şey gibi görüldüğü esnada, değerlerin anlamını yükseltmeye kâfi midir?

Sorumluluk ile sorumsuzluk arasında etik

Duygusal bir tüketimle ve de her şeyden önce sağlıklarından ve güvenliklerinden endişeli bireylerle karakterize hipermodernitemiz, toplumumuz üstünde barbarlığın nüfuzunun işareti midir? Onda sadece silâhsızlanmış ruhları [*âmes désarmées*], geçmiş zamanın barbarlığını, düşüncenin uğradığı bozgunu/yenilgiyi ya da şimdinin mükemmellikten yoksunluğunu gördükleri güncel hâlimizi eleştirenler çok sayıdadır. Nietzsche'nin Avrupa'nın geleceğini onda okuduğu nihilizm carî olarak zafere ulaşmış gibidir. Ve bir yandan da şu saptama yanlış değildir: Bireyci hedonizm,

geleneksel sosyal kontrol mercilerini zayıflatarak ve toplumsal alandan her aşkınlığı tahliye ederek bir miktar bireyi kendilerine kılavuz aldıkları şeyden mahrum bırakır ve de mümkün olan bütün ipe sapa gelmez fikirlerle serbest alan açar görünen dizginsiz bir rölativizmi destekler. Eğitimli bireyleri de cezbeden tarikatlerin çoğalmasına yahut da bu fenomenler moderniteyle gözden düşmüş olduğu hâlde paranormal olanın geri dönüşüne nasıl sessiz kalınır? Bayle ve Fontenelle isterlerse mezarlarında ters dönebilirler, ama bu geçmişi durmadan yeniden tanzim eden ve dönüştüren hipermodern mantıkta hiçbir şeyi değiştirmeyecektir.

Ama, rölativizm, hipermodernitenin mümkün tek bir yüzüdür. İnsan haklarının bugünkü kadar üzerinde uzlaşmış bir şekilde hiç yaşanmadığını da, şiddetin uluorta kullanımı karşısında genele yayılmış bir tiksintiye yol açan, başkasına yönelik hoşgörü ve saygı değerlerinin günümüzdeki kadar güçlü bir şekilde hiçbir zaman boy göstermemiş olduğunu da kabul etmek gerekir. Ve bundan sonra, hipermodernitenin, gitgide daha bâriz hâlde gelen bir etik talebine paralel olarak inşa edilmesinden söz etmemek nasıl olur? Onda ahlâkın sosyal alanı terk edip gittiği, sinizmle ya da bencillikle ikame edildiği, alışkanlıkla kullandığımız felâket tablosu yerine, tekno-bilimsel gelişme tarafından doğurulan kötülükler ve büyük politik projelerin gücünü kaybetmesi karşısında, bunlar ister sosyal ister ekonomik¹⁴

14 Lipovetsky'nin iş etiğine dair okuma önerisi için bkz. "L'âme de l'entrepreneur du XXI^e siècle", *Métopolitain*, s. 55-85.

ister basına ilişkin düzeyde olsun, etik ve deontolojik düzenleme (güncel) ihtiyacının altını çizmek uygun olur. Muhakkak ki etik kaygı artık geçmişteki gibi, kendini adama ödevi mantığına göre yaşanmıyor ve de artık mecburiyet veya yaptırımdan çok, duyguyla işleyen ve bireyci özerkliğin yeni değerlerine kendini uyarlamış, acısız, tercihe bağlı bir ahlâk formu altında düşünülmesi gerekir¹⁵. Fakat, günümüz toplumlarını karakterize eden bu post-moralist evre, her etik değer in ortadan kalkmasını gerektirmez. «Ödevin savunucuları ve Viktoryen tabular her ne kadar kadük iseler de, “genelleşmiş bir serbestliğin” küçümseyicileri tarafından tasvir edilen toplumla ilgisi olmayan bir toplum tahayyülü/imaı sunan yeni düzenlemeler gündeme gelir, yasaklar teşekkül eder, değerler yeniden kaydedilir. Kulak tırmalayıcı ödev ritüeli artık toplumsal itibara sahip değildir, ama töreler/âdetler bir anarşide yok olup gitmiş de değildir. Refah ve hazlar yüceltilir, ama sivil toplum düzene ve itidale açtır; öznel haklar kültürümüze yön vermektedir, ama “her şey mubah” da değildir»¹⁶.

Post-moralitenin immoralite [ahlâk-dışılık] ile aynı anlama gelmediği tartışmaya yer bırakmayacak şekilde görülmektedir. Üç unsur, bireyci bağlamda, etik ideallerin devamlılığının altını iyice çizmeye imkân verir. Öncelikle, koşulsuz bir ahlâkın yok oluşu, yardımlaşma ve hayır derneklerinin yaygınlaşmasının da gösterdiği gibi, bencil davranışların sosyal gövdenin bütününe yayılması sonucunu doğurmadı. Ardından, değer

15 Lipovetsky, “Mort de la morale ou réssurrection des valeurs?”, *ibid.*, s. 31-51.

16 Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, s. 51.

rölativizmi, temel demokratik değerlerin sert çekirdeği -ki onun çevresindeki güçlü bir konsensus net olarak kendini gösterir- daim olduğundan, ahlâkî nihilizme katkı yapmadı. Sonuncu olarak da, geleneksel referans noktalarının kaybı, bilhassa cinsel düzlemde, bireysel özgürleşme âdetler bakımından toptan bir anarşi sonucu doğurmadığından, ilân edilen [türde bir -çev.] toplumsal kaos neticesine yol açmadı.

Hâl böyleyken, bireyin sorumluluk sahibi kılınması [*responsabilisation*] hipermodernitenin sadece bir yüzüdür ve ayrıca unutmamak gerekir ki bireyleri koruyup kollayan toplumsal formların çözülüp dağılması ters etki üretebilir. Ahlâk hakkındaki büyük normatif söylemlerin çöküşüyle birlikte, sorumsuz bir bireycilikten pay alan eşi görülmemiş asosyal fenomenlere tanık olunur: Genele yayılmış bir sinizm, bireysel gayretin ve kendini adamanın reddi, zorlanımlı [*compulsifs*] davranışlar, uyuşturucu trafiği ve uyuşturucu bağımlılığı; özellikle de banliyölerdeki kadınlar bakımından. Hedonizmin hükümranlılığı, sorumluluk çağıyla ancak kısmen kesişir.

Dördüncü gücün paradoksları

Ahlâk sosyal alanda ortadan kalkmadığı gibi, o medyalarca iletilen mesajlar yoluyla dışarıdan dayatılıyor veya içeriden belirleniyor da değildir. Ahlâkî normların artık geçmişteki gibi millî ruh, aile ya da kiliseler tarafından vazedilmediği ve dayatılmadığı, geleneksel mercilerce sunulan referans noktalarının artık anlam

teşkil etmediği ve gelip geçici olanın mantığına uyarlanmak zorunda olduğu doğrudur. Yine şu da doğrudur ki havaî olanla ve yüzeysel/önemsiz [*superfétatoire*] olanla büyülenmiş toplumumuz, seyirlik olanın hazzıyla, kanıların çabuk değişebilirliğiyle ve sosyal mobilizasyonla karakterize olan esnek ve iletişim odaklı momentine girmiştir. Bu bağlamda söylediklerimiz hiç de yeni değildir, çünkü Bu hususta öyle aman aman orijinal hiçbir şey yok, çünkü Frankfurt Okulu'na ve durumculara [*situationnistes*] has olan medya dünyasının alışıldık eleştirisi, medyalara, son kertede onları konformizm ve bireylerin standartlaştırılması düzenini meşrulaştırmaya varacak olan manipülasyon [araçları -çev.] ve totaliter bir öze sahip yabancılaştırma araçları kılmaya katkıda bulunan bir kadir-i mutlaklık yüklemekten ibarettir. Medyaların pekâlâ da normalleştirici bir rol oynadığını kabul etmek gerekirse ve onların gündelik yaşam üstündeki nüfuzunun göz ardı edilebilir olmaktan uzak olduğunu itiraf etmek gerekirse, bundan sonuç olarak çarçabuk bir şekilde onların sınırsız kitleleşirme gücü çıkarılamayacaktır. Gerçekten de medyalar kamuoyunun şu veya bu davranışını teşvik edebilir, ama bunu ona dayatamaz. Bunun bir kanıtı, aynı mesajı güçlü bir şekilde vurgulamanın, umulan etkiyi buna rağmen üretmemesidir (tütün mamullerine karşı yürütülen kampanyaların satışları değiştirmiş görünmediğini akla getirmek yeterlidir).

Her şeye rağmen, durumcuların eleştirisine, meşruiyetin büyük bir kısmı ayrıcalığı tanınamaz mı? Bizler kesim kesim, davranışlarımızı şartlandıran ve

standartlaştıran dışsal mesajlar tarafından çevrelenmiyor muyuz? Bu, bizi yavaş yavaş reklam mesajlarına ve endüstriyel ürünlere lâkayt kılmış olan moda ve tüketim mantığının pozitif sonuçlarını algılamamak olacaktır. Tüketim dünyası karşısındaki bu tesir altında kalmama durumu, buna mukabil, bireysel tercih fırsatlarını ve ürünler hakkında malumat edinme kaynaklarını çoğaltarak kişisel özerkliğin bir zaferine imkân sağladı. Marcuse ile yan yana anılan bir “tek boyutlu insan” a açılmak şöyle dursun, tüketim-moda mantığı daha fazla efendi/usta ve kendi hayatının mâliki olan, şahsiyete ve dalgalanan beğenilere derinlemesine bir bağ olmaksızın baştan aşağıya kararsız bir bireyin ortaya çıkışını teşvik etti. Ve bu birey, tek mahareti onu harekete geçirmek, eyleme geçirmek olan seyirlik bir ahlâka ihtiyaç duyduğu için böyle teşekkül etti. Medyalar, moda mantığını benimsemek, seyirlik ve yüzeysel olanın soy kütüğüne kaydolmak ve de mesajlarının cazibesine/ayartıcılığına ve eğlendiriciliğine önem vermek zorunda kaldı. Bu itibarla da medyalar, kişisel muhakemenin gelişiminin, giderek bizzat bireyler arasındaki müzakereden daha az ve giderek de tüketimden ve malumatın cezbedici yollarından daha fazla geçmesi olgusuna kendini uyarladı.

Medyaların negatifliği, onların normalleştirici gücüne bağlı olan ağırlık açısından yeniden evrimleşebildiyse, aynı oranda onların pozitifliğinin de altının çizilmesi gerekir. Zira, modern bireyciliğin tarihinde, medyalar, hedonist ve özgürlükcü değerleri toplumsal gövdenin bütününe yayarak temel bir bağımsızlaştırıcı

rol oynadı. «Bireysel özerklik hakkını kutsallaştırarak, ilişkisel bir kültürü teşvik ederek, bedenini sevmeyi, hazları ve zâtî mutluluğu yücelterek, medyalar, geleneklerin, kadim sınıfsal geçişkensizliğin, bağınaz ahlâkların ve büyük siyasal ideolojilerin çözülüp dağılmasının faili olmuştu»¹⁷. Dahası, gitgide çeşitlenen bir malumata ve farklı görüş açlarına erişim imkânı sağlayarak, uç derecede çeşitlenmiş bir tercih gamı teklif ederek, medyalar bireylere, sayıca durmadan artan fenomenler hakkında kendi kanılarını oluşturma imkânını büsbütün sağlayarak daha büyük bir düşünce özerkliği sunulmasına imkân verdi.

Siyasal düzlemde, örneğin onların biçimlendirici rolü, tayin edici idi. Burada, kamusal müzakerenin doğasının bozulmasının [*dénaturation*] mesullerini görmek yerine, medyaların, bir ideolojik söyleme ya da bir sınıflar mantığına gitgide daha az hapsolan ve de rakip kesimlerin muhakemelerine gitgide daha duyarlı bir seçmenliğin -ki bu demokratik tartışmaya sadece katkı sağlayabilen bir şeydir- politik olgunluğu üzerindeki etkisini gereği gibi değerlendirmek, daha arzu edilir olacaktır. Zaten, toplumlarımız konsensus ile değil, medyaların büyük bir katkıda bulunduğu sürekli bir tartışmayla karakterizedir. Aşkın anlamdan, evrensel olarak kabul edilmiş bir otoriteden yoksun toplumlarımız, ortak bir ideal zemin/kaide -ne var ki o zemin/kaide, bu iki ilkenin karşıt yorumlara elverişli olması itibariyle, problematiktir- teşkil eden demokratik

17 Lipovetsky, "Façade et fond de l'ère des médias" // *Métamorphoses de la culture libérale*, op.cit. s. 93.

istikrar, özgürlük ve eşitlik temeli üstündeki konuşmaların/söylemlerin daimî karışıklığına yazgılıdır. Öyleyse, kanaatlerin ve davranışların tek tipleştirilmesi gibi bir boyunduruğun altında değiliz. Beğenilerin ve modaların homojenleşmesi, önümüze konsensüse dayalı bir politik ve sosyal hayat koymaz, çatışmalar/tartışmalar sürüp gider, ama medyaların katkı sağladığı kolektif tartışmanın bireyci bir uzlaştırılması *yoluyla*. Bunun bir örneği, George W. Bush'un nispeten hassas seçilişinin, hiç kan dökülmesine sebebiyet vermemesidir. Artık büyük kanlı kolektif trajediler çağında yaşamıyoruz; ama, trajik olan bundan böyle, tekil olanda yaşıyor, yaşamanın çetinliği artıyor, gelecek hiç bu denli tehditkâr görünmedi. Hipermodernite ne mutlak mutluluk hükümranlığıdır ne de toptan nihilizm hükümranlığı. Bir bakıma, ne Aydınlanma projesinin sonucuna varmasıdır ne de Nietzsche'vârî karanlık öngörülerin doğrulanmasıdır.

Medya dünyasına dair bu müdafaa sadece, fenomenleri izafî kılma işlevine sahiptir ve de özel olarak medya sistemini ve genel olarak da hipermoderniteyi işleten negatifliği dağıtmanın peşinde değildir. Apaçaktır ki, bireyciliği azdırarak ve geleneksel söylemlere giderek daha az önem vererek, hipermodern toplum, kamu yararına lâkaytlıkla, çoğunlukla gelecek karşısında şimdiye tanınan öncelikle, ["evrenselcilik" karşısı anlamıyla -çev.] tikelciliklerin [*particularismes*] ve korporatist ilgilerin yükselişiyle, ödev ya da kolektiviteye duyulan borçluluk hissinin parçalanıp dağılmasıyla karakterizedir. Kendini medyalar alanıyla sınırlandırarak

analizler de aynı şekilde kritik olabilir, zira medyalar da her şeyi çift anlamlı/çift görünüşlü kılan hipermodern dünyanın ikili yapıdaki mantığıyla sarmalanmıştır.

Medyaların kültür ve kamusal tartışma üzerindeki negatif etkilerine nasıl sessiz kalınır? Bizi haberdar ettikleri [*informer*] varsayılan medyalar daha ziyade sanyasyonel amaçlar (Timişoara toplu mezarları) ya da politik oyunlar uğruna (2003'teki Irak Savaşı boyunca Amerikan Fox TV tarafından oynanan karanlık rolü düşünelim) bizi dezenforme eder. Medyalar kamusal tartışmanın seviyesini yükseltmek yerine, politikayı seyirlik hâle dönüştürür. Nitelikli bir kültüre ön ayak olmak yerine, bayağı varyetelerle meseleyi sulandırarak bizi oyalar, sporla ilgili yayınları çoğaltır ve biraz olsun kültürel özellikli yayınları en geç saatte yayımlar, hattâ yayından kaldırır. Tüketiciler medyalar bakımından gitgide daha zorlanımlı [*compulsives*] tutumlara sahip olduğu hâlde, medyalar bireysel özgürlüğü ve inisiyatif zevkini teşvik eder geçinir/görünür. Medyaların işlevi [izleyicilerde -çev.] eleştirel düşünme süreci ve hüküm oluşturmaktır, ama ticarîleştirme/metalaştırma mantığı, refleksiyonu, çoğu kez duygu uğruna bir kenara bıraktırır. Örneğin, ancak, kişisel kaygılara cevap verirlerse ve mutluluğa erişmek üzere reçeteler verirlerse başarı kazanmayı umabilen felsefe kitapları gibi. «Kazanan, düşünme tutkusu değil, bilme ve dolaysızca icraî/operasyonel mahlumat isteğidir»¹⁸. Sırası gelince medyalar da hipermodern mantıkça kazanılabilir ve aynı anda hem sorumlu hem de sorumsuz davranışları teşvik edebilir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Hipermodernitenin geleceği işte burada, sorumluluk etiğini sorumsuz davranışlar üstünde muzaffer kılma kapasitesinde sahnelenir. Sorumsuz davranışlar kendiliğinden kaybolmayacaktır, zira onlar hipermodernitenin mantığına zorunlu olarak kayıtlıdır. Birilerinin sorumluluğunu ve diğerlerinin de sorumsuzluğunu, miras aldıkları özerkliği pür bencillığe saptırmayı tercih edenleri aynı anda açıklayan, gerçekten de demokratik bireyciliğin aynı mekanizmalarıdır. Bunu tercih edenler, sadece kendi konforlarının ve mutluluklarının kaygısını güdenler, toplumsal olana yatırımlarını özel olan lehine çekerler; üstelik de, bireyciliğin uzantısı olarak gözden düşmüş geleneksel toplumsallaşma mercileri normatif rollerini artık oynamadıklarından, vicdanları son derece rahat bir şekilde. Ama bu fenomenin kapsama alanını da abartmayalım, sorumlu davranışlar hâlâ mevcuttur. Bu, saptanması en şaşırtıcı olgudur: Duygusal ve bireyci olan kitlesel tüketim toplumu, bir sorumluluk zihniyeti ile, içsel itkiler kadar dışsal istemlere de direnmeye muktedir olmayan bir sorumsuzluk zihniyetinin bir arada yaşamasına imkân verir. Gerçek şudur ki toplumlarımızın ikili mantığı çoğalarak ilerleyecek, her bir kişinin sorumluluk üstlenilebilirliği giderek daha fazla önem kazanacak. Bir toplum asla o denli geniş bir bireysel özerkliğin ve özgürlüğün uygulanmasına geçit vermedi, kaderini asla onu meydana getirenlerin davranışlarına o kadar bağlamadı.

Lipovetsky'nin eserlerinde yer alan ikili görüşün faydası, Marksist ve liberal şemalar dışında, demokrasilerimizin geleceğinin o okumanın içinde açık olduğu ve de yine bireysel ve kolektif sorumluluğun o

okumada dolu dolu ve tam olduğu, “şimdiki zaman”ın yeni bir okumasını teklif etmesindedir. Kendi yarattığı güçlükleri bir tek liberalizmin çözebileceğini düşünen liberallere karşı Lipovetsky, pazarın rolünün sınırları olduğunu ve sözde göksel görünmez elin pazarı içeriden düzenlemesinin, onun aşırılıklarından korunmak için görülmez eldivenlere ihtiyacı olduğunu hatırlatır. Kapitalizmde çelişkili bir mantık bulunduğunu ilân eden ve gelişi zorunlu olan sınıfsız bir toplum lehine militanlık yapan Marksistlere karşı Lipovetsky, çelişkinin nasıl bireylerin bağrına kazınmış olduğunu, sembolik savaşların/mücadelelerin ne kadar yoğunluk kaybettiğini ve geleceğin öngörülemez oluşunun, onun şimdide hep birlikte inşa edilecek bir şey oluşundan kaynaklandığını gösterir. Şimdinin karmaşıklığını hesaba katarak, ondan türetilmiş idealist ya da felâket tellalı okumaları reddederek Lipovetsky hipermodernitemize dair aynı zamanda hem rasyonalist hem pragmatist olma iddiası taşıyan ve de ona [yoruma -çev.] göre sorumluluğun, demokrasilerimizin geleceğinin temel direği olduğu bir yorum teklif eder. Gerçek bir sorumluluk üstlenme olmaksızın, somut sonuçlardan yoksun faziletli niyet beyanları yetmeyecektir. İnsanların zekâsına değer vermek, kurumları harekete geçirmek ve çocuklarımızı şimdinin ve geleceğin sorunlarına hazırlamak gerekecektir. Sorumluluk üstlenebilme kolektif olmalıdır ve de yapabilmenin ve bilebilmenin bütün alanlarında uygulanmalıdır; ama bireysel de olmalıdır, zira moderniteden miras aldığımız bu özerkliğin mesuliyetini sırtlanmak düşen kente de bizlere kalır.

ZAMANA KARŞI ZAMAN YA DA
HİPERMODERN TOPLUM

Gilles Lipovetsky

1970’li yılların sonundan itibaren postmodernite mefhumu, gelişmiş toplumların yeni kültürel durumunu nitelendirmek maksadıyla entelektüel planda boy gösterdi. Başlangıçta, uluslararası stile tepki olarak mimarî söylemde tezahür etti ve de çabucak, kâh rasyonelitenin mutlak temellerinin sarsılışını ve tarihin büyük ideolojilerinin iflâsını, kâh ise toplumlarımızın bireyselleşmesine ve çoğulculaşmasına ilişkin dinamik gücü belirtmek üzere seferber edildi. Önerilmiş muhtelif yorumların ötesinde postmodernite fikri daha çeşitli, daha ihtiyarî ve geleceğe dönük beklentilerle daha az yüklü bir toplumla muhatap olunduğunu telkin etti. Tarihsel gelişime dair coşkulu görüşlerin ardından, daha kısa menzilli ufuklar ve de belirsiz ve gelgeç olan tarafından egemen olunan bir zamansallık [idraki -çev.] geliyordu. Geleceğin iradî inşalarının [inşası iddialarının/projeksiyonlarının -çev.] bozguna uğraması ile ve şimdiki andaki hayata odaklanmış tüketim normlarının eşzamanlı zaferi ile karıştırılan postmodern evre, “şimdi ve burada”nın önceliğinin mührünü taşıyan eş görülmemiş bir toplumsal zamansallığın [zamansallık hissinin/ anlayışının -çev.] yükselişine işaret ediyordu.

“Postmodern” yeni kelimesinin bir meziyeti vardı: Bir rota değişikliğini, ileri demokratik toplumların sosyal ve kültürel işleyiş tarzının derinlemesine bir yeniden organize oluşunu vurgulama meziyeti. Kitlesel tüketimin ve iletişimin yükselişi, otoriter ve disiplin yanlısı normların çöküşü, bireyciliğin atılımı, hazcılığın ve psikolojizmin kutsanması, devrimsel geleceğe inancın yitirilişi, politik tutkulardan ve militanlıklardan hazzetmeme: Başlangıcındaki modernitenin fütürist büyük ütopyalarının yükünü sırtından atmış varlıklı toplumlar sahnesi üstünde sergilenen müthiş dönüşüme bir ad vermek gerekiyordu.

Ama aynı zamanda da “postmodern” ifadesi müphemdi, “flu” dememek için [şöyle söylersek -çev.] mahirane bir ifade değildi. Zira, oluşan şey elbette ki yeni türde bir moderniteydi, yoksa modernitenin herhangi bir aşılması değil. “Post” ön takısı üzerinde ifşa edilen meşru çekinceler bundan kaynaklanmaktadır. Şunu da ekleyelim: Yirmi yıl önce, “postmodern” kavramı oksijen sağlıyordu, yeni olanı, önemli bir çatal kavşak noktasını ileri sürüyordu. Şimdilerdeyse belli belirsiz gözden düşmüş hissi uyandırıyor. Postmodern silsile [cycle], toplumsal olanın “cool” bir gazını alma [decompression] niteliğine büründü; günümüzde, karanlık bulutlarla yüklenen zamanların yeniden donuklaştığı hissini taşıyoruz. Toplumsal baskıların ve dayatmaların azaldığı kısa bir moment yaşandı, yeni çizgiler altında tekrar kendini gösterenler de işte o baskılar ve dayatmalardır. Ne zaman ki genetik teknolojiler, liberal küreselleşme ve insan hakları zafer kazandı, postmodern

yaftasının vâdesi dolmaya başladı, belirmekte olan dünyayı ifade etme kapasitesini tüketti.

Postmodernin “post”u hâlâ, ölü olduğuna hükmedilen geriye doğru bakışı yönetiyordu, sosyal, siyasal ve ideolojik koruyucu kalkanların çözülüp dağılmasının ardından yeniden kazanılan bir özgürlüğü korumak söz konusu imiş gibi, geldiğimiz hâli açıklığa kavuşturmaksızın bir yok oluşu düşündürüyordu¹⁹. Şansı bundan gelir. Bu çağ geçmişte kaldı. Hiper-kapitalizm, hiper-sınıf, hiper-iktidar/güç, hiper-terörizm, hiper-bireycilik, hiper-pazar, hiper-metin, artık “hiper” olmayan ne var? Artık, en üst mertebesinde bir güce yükselen moderniteyi ifşa etmeyen ne var? Sonuca bağlanma havasını, bir kaçınma bilinci, çoğalan ticarîleşmeden/metalaşmadan doğan önlenemez bir modernleşme bilinci, ekonomik serbestiyet/kuralsızlaşma bilinci, sonuçları tehlikeler kadar vaatler de taşıyan tekno-bilimsel azıttıma bilinci takip etti. Her şey çok çabuk oldu: Minerva’nın baykuşu, dünyanın hipermodernleşmesi zaten belirlediği sırada, postmodern olanın doğuşunu haber veriyordu.

Modernitenin ölmüş olma ihtimali bir yana, onun, küreselleşen liberalizmde, yaşam tarzlarının hemen hemen genel bir ticarîleştirilmesinde, araçsal aklın “ölümüne” kullanılışında, dörtnala giden bir bireyselleşmede somutlaşan bir tamamına ermesi durumuna şahit oluyoruz. O zamana kadar modernite, karşı ağırlıkların, karşı modellerin ve karşı değerlerin bütün bir

19 Krzysztof Pomian, “Post- ou comment l’appeler?”, *Le débat*, n° 60, 1990.

kümesiyle çerçevelenmiş ya da gemlenmiş olarak işliyordu. Gelenek ruhu muhtelif sosyal gruplarda sürüp gidiyordu; cinsel rollerin dağılımı yapısal bakımdan eşitsizlikçi kalıyordu; kilise, vicdanlar üstünde güçlü bir hükümlanlığı koruyordu; devrimci partiler bir başka toplum, kapitalizmden ve sınıf çatışmasından kurtulmuş bir toplum vaat ediyordu; millî idealler, bireylerin kurban edilmesini meşru kılıyordu; devlet, ekonomik hayatın çok sayıdaki faaliyetini yönetiyordu. Artık orada değiliz.

Kurulan toplum, içinde, demokratik, liberal ve bireyci moderniteye muhalif güçlerin artık yapılandırıcı olmadığı, büyük alternatif hedeflerin çökmekte olduğu, modernleşmenin artık temel organizasyonel ve ideolojik dirençlerle karşılaşmadığı bir toplumdur. Bütün modernlik öncesi unsurlar, buharlaşmış değildir, ama, düzenliliği bozulmuş ve kurumsallığını yitirmiş bir modern mantığa uygun olarak işler. Sınıflar ve sınıf kültürleri bile, özerk bireysellik ilkesi lehine silikleşir. Devlet geri çekilir, din ve aile zâtîleşir, pazar toplumu kendini dayatır: Oyun sahasında bir tek, ekonomik ve demokratik rekabet kültü, teknisyenlik özlemi, bireyin hakları kalır. Yörüngeye, düzensizleşmiş ve küreselleşmiş bir ikinci modernite oturur; aksi olmadan, mutlak olarak modern, bizzat modernitenin şu üç oluşturunca aksiyomatığına temelde dayanan: Pazar, teknik etkililik, birey. Sınırlı bir modernitemiz vardı, şimdiyse tamamlanmış modernite zamanı.

Bu bağlamda, en farklı çevreler, sınırsız bir dinamığın, hiperbolik bir sarmalın eline teslim edilmiş, uç

noktalara bir yükseliş mahallidir²⁰. Böylece meselâ, finansal faaliyetlerin ve borsa faaliyetlerinin müthiş bir şişkinleşmesine, artık aynı zamanda reel olarak da işlev gören ekonomik işlemlerin hızında bir artışa, gezegenimiz üzerinde sirkülasyon hâlindeki sermayelerin hacminde sıra dışı bir patlamaya tanık olunur. Uzun zamandır, tüketim toplumu ifrat/aşırılık, ticarî malların bolluğu alâmetiyle boy göstermektedir: Bu, gitgide daha devasa bir ürün, marka ve hizmet yelpazesi sunan hiper-pazarlar ve alışveriş merkezleri yoluyla daha da arttı. Her alan, bir bakıma fazlaca, ölçüsüz, “limit dışı” bir uzantı sergiler. Teknikler ve de onların, ölüm, beslenme ya da doğum göstergelerindeki baş döndürücü sarsıntıları bunun kanıtıdır. Pornonun hiper-gerçekliğindeki beden imgeleri de bunu gayet iyi gösterir; televizyon ve onun tam bir saydamlık hissi uyandıran gösterimleri; internet galaksisi ve onun sayısal akış fırtınası: Milyonlarca site, milyarlarca sayfa ve her yıl sayısı ikiye katlanan karakterler; turizm ve onun tatil taburları; şehirlerdeki insan yığınları ve onların aşırı kalabalıklaşmış, boğucu, her yöne doğru gelişen megapolleri. Terörizmle ve suçla mücadele etmek için, sokaklarda, alışveriş merkezlerinde, toplu taşıma araçlarında, işletmelerde konuşlandırılmış olan milyonlarca güvenlik kamerası, elektronik gözetleme ve yüz teşhis araçları: Eski disiplin yanlısı ve totaliter toplumun yerini alarak hiper-gözetim toplumu

20 Ultramodernite figürü olarak ifrat/aşırılık konusunda bkz. Marc Augé, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992; Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983; Paul Virilo, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1997.

hazırolda beklemektedir. “Hep daha fazla”nın tepe noktasına tırmanış, kolektif birlikteliğin bütün alanlarına sirayet etmiştir.

Bireysel davranışlar bile, tüketim çılgınlığının, doping uygulamalarının, ekstrem sporların, seri katillerin, bulimiyanın ve anoreksiyanın, obezitenin, zorlanımların ve bağımlılıkların ona tanıklık ettiği gibi, uç olanın [*l'extrême*] zincirlenişinde ele alınır. İki çelişik eğilim belirir: Bir yandan, geçmişte rastlanmayan bir surette, bireyler bedenlerine özen gösterir, hijyen ve sağlık konusuna takıntılıdır, tıbbî ve sıhhî tembihlere itaat eder. Diğer bir yandansa, bireysel patolojiler, kuralsız/ anomik tüketim, davranışsal anarşi artar. Hiper-kapitalizm, kendi kendisinin yasa koyucusu olan, ama kâh ihtiyatlı ve hesaplayıcı, kâh ise düzensiz, dengesiz, kaotik olan ayrıntı bir hiper-bireyciliğe eşlik eder. Tekniğin işlevsel dünyasında, işlevsiz davranışlar artar. Hiper-bireycilik sadece, hayatın çoğu alanında (okul, cinsellik, gebelik, din, siyaset, sendikacılık) özel çıkarlarının maksimizasyonunun peşinden giden *homo oeconomicus* modelinin içselleştirilmesiyle değil, davranışların toplumsal düzenlenişinin eski biçimlerinin yapısızlaştırılmasıyla, patolojilerin, kafa karışıklıklarının ve davranışlardaki aşırılıkların artan bir yükselişle de çıkarılır. Teknik normalleştirme ve bağlantısızlaştırma işlemleri yoluyla hipermodern çağ, aynı gidip geliş hareketi içinde düzen ve düzensizlik, öznel bağımsızlık ve bağımlılık, ölçü ve ölçüsüzlük üretir.

İlk modernite, ideolojik-politik olan aracılığıyla ekstrem idi; politik olanın ötesinde, teknolojileri, medyaları, ekonomiyi, şehirleşmeyi, tüketimi, bireysel

patolojileri katederek gelen modernite öyledir. Farklı yerlerde, hiperbolik ve alt-politik [*subpolitiques*] süreçler, liberal demokrasilerin yeni fizyonomisini şekillendiriyor. Her şey ifratla/aşırılıkla işlev görmez, ama, ekstrem olanın mantığı yoluyla, şu veya bu tarzda, hiçbir şey biriktirilmiş olarak da bulunmaz.

Her şey, “post” çağından “hiper” çağına geçilmiş gibi cereyan eder. Yeni bir modern toplum gözler önüne serilir. Artık, modern rasyonaliteye varmak üzere gelenek dünyasından çıkış söz konusu değildir; bizzat moderniteyi modernize etme²¹, rasyonalizasyonu rasyonalize etme söz konusudur, yani bilfiil, “arkaizmler”i ve bürokratik rutinleri yıkmak, kurumsal sertliklere ve korumacı ayak bağlarına son vermek, rekabeti yaymak, özelleştirmek ve keskinleştirmek. “Parlak/aydınlık gelecek” iradeciliğinin yerini, idarî aktivizm alır, değişimin, reformun, güven ufkundan ve büyük tarih vizyonundan yoksun adapstasyonun yüceltilmesi alır. Vurgu her yerde, hareket mecburiyeti üstüne, bütün ütöpik hedef yükünü sırtından atmış ve de etkililik gerekliliği ve hayatta kalma zorunluluğu tarafından dikte edilen hiper-değişim üstüne yapılır. Hipermodernitede artık tercih yoktur, evrimleşmekten başka, “evrim” tarafından geçilmiş olmamak için hareketliliği/değişkenliği hızlandırmaktan başka bir seçenek yoktur: Teknik modernizasyon kültü, amaçların ve ideallerin şerefliendirilmesine üstün geldi. Gelecek daha az öngörülebilir oldukça, insanın daha fazla hareketli, esnek, reaktif, sürekli değişmeye hazır, süpermodern, kahramanlık

21 Ulrich Beck, *La société du risque*, Paris, Aubier, 2001.

çağının modernlerinden daha modern olması gerekir. Radikal kopuş mitolojisi, “daha hızlı” ve “hep daha fazlası” kültürü tarafından ikame edildi: Daha fazla kazanç getirme, daha fazla performans, daha fazla esneklik, daha fazla yenilik²². Geriye, bunun hakikaten de kör modernizasyon, tekno-tüccar nihilizmi, ne amaç ne de mânâ taşımaksızın boşluğa yöneltilen süreç anlamına gelip gelmediğini bilme meselesi kalır.

İkinci tür modernite²³, temeldeki ilkeleriyle (demokrasi, insan hakları, piyasa) bağdaşan, artık saygın bir karşıt-modele sahip olmayan ve de düzeni içinde, vaktiyle kökü kazınması gerekli görülen pre-modern unsurları dönüştürmeyi/tekrar çevrime sokmayı akamete uğratmayan modernitedir. İçinden çıktığımız modernite, inkârcı [*négatrice*] idi, süpermodernite ise entegre edicidir [*intégratrice*]. Artık geçmişin imha edilmesi değil, yeniden entegre edilmesi, pazar/piyasa, tüketim ve bireyselleşme modern mantıkları çerçevesi içinde yeniden formüle edilmesi söz konusu. Hattâ modern-olmayan, kişinin kendisinin ilkselliğini ifşa ettiğinde ve post-geleneksel bir sürece göre işlev gördüğü zaman, geçmişin kültürü bireyci ve ticarî modernizasyona artık engel teşkil etmediği zaman, modernitenin yeni bir evresi tezahür eder. “Post”tan “hiper”e: Postmodernite sadece bir geçiş dönemi, kısa süreli bir moment olmuş olacaktır. Bu zaten artık bizim dönemimiz değildir.

22 Pierre-André Targuieff, *Résister ou bougisme*, Paris, Mille et une nuits, 2001, s. 75-85. Yine bkz. Jean-Pierre Le Goff, *La barbarie douce*, Paris, La Découverte, 1999.

23 Benim “ikinci bireyci devrim” diye adlandırdığım çevrim/devir, *L'ère du vide*'de analiz edilir.

Çağa egemen olan toplumsal zaman rejimini biraz daha yakından incelemeye davet eden nice sarsıntı var. Geçmiş su yüzüne çıkıyor. Gelecek kaygıları, ilerleme gizemciliğinin yerini alıyor. Şimdi, finansal piyasaların, elektronik bilişim tekniklerinin, bireyci âdetlerin ve boş zamanın gelişmesinin etkisiyle giderek artan bir önem kazanıyor. Her yerde, işlemlerin ve mübadelelerin hızı artıyor, zaman, yeni toplumsal çatışmaların merkezine kendini dayatarak, yokluğu hissedilen bir şey ve bir mesele oluyor. Seçilen zaman, esnek saatler, boş vakitler, gençlerin, orta yaştakilerin ve emeklilerin zamanı: Hipermöternite, ayrık zamansallıkları çoğalttı. Neo-kapitalizmin kuralsızlaştırmalarına/serbesleştirmelerine, zamanın engin bir kuralsızlaştırılması ve bireyselleştirilmesi tekabül eder. Şimdi kültü, artan bir yaygınlıkla tezahür etmekle birlikte, kati sınır hatları nelerdir ve başka zamansal eksenlerle hangi bağlar içindedir? Toplumsal zaman sorunu dosyasını, hiçbir zaman yapılmadığı kadar sorgulanmaya değer bu dosyayı yeniden açmak uygun olur. Postmodern tematiği aşmak, düzenlenen zamansal organizasyonu yeniden kavramsallaştırmak: İşbu metnin konusu da budur.

İlklerinden biri olarak Jean-François Lyotard postmodern durum ile şimdici [*présentiste*] zamansallık arasında mevcut olan bağa dikkat çekti. İlerlemeci sistemlerin gözden düşmesi, etkililik normlarının öne çıkması, bilginin metalaşması, gündelik yaşamda belli sürelik sözleşmelerin katlanarak artması²⁴,

24 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

toplumlarımızın zamansal ağırlık merkezinin gelecekte şimdide kaymış olduğu değilse ne anlama gelir? Bağımsızlaşma/serbestleşme doktrinlerinin tükenişiyle ve tesir kapasitesi odaklı bir meşruiyet türünün güçlenmesiyle tanımlanan ve “posmodern” denen çağa, “burada-şimdi”nin ağır basması eşlik eder.

Şu soruyu soralım: Gelecek hakkındaki muzaffer-ci [*triumphalistes*] vizyonların can çekişmesine zemin hazırlayan toplumsal-tarihsel kuvvetler nelerdir? Açık olalım, yeni referans noktaları kitlesel biçimde zihniyetleri değiştirmeyi, varoluş bakımından yeni perspektifler sunmayı başarmış olmasaydı, tek başına siyasal-ekonomik modernitenin başarısızlıkları ya da getirdiği felâketler (iki dünya savaşı, totaliter yönetimler, Gulag, Nazilerin yaptığı soykırım, kapitalizmin krizleri, Kuzey-Güney uçurumu) “meta-anlatılar” harabesini asla doğurmuş olamazdı. Politik hayâl kırıklıkları, hüsrانlar, her şeyi açıklamaz: Bununla eş zamanlı, kesinlikle çok dikkat çekici olmaksızın, ama her yerde rastlanabilen surette günbegün kendini gösteren ve de çok büyük kitleleri ilgilendiren yeni tutkular, yeni hayâller, yeni cezbedici/ayartıcı şeyler de vardı. Bizi değiştirmiş olan da işte bu fenomendir. Şimdinin kutsiyeti, gündelik yaşam devrimiyle, son yarım asır tarafından harekete geçirilmiş olan özlemlerin ve yaşam tarzlarının derin bir alt üst oluşuyla doğdu.

Toplumsal zaman rejiminin yeniden düzenlenişinin temelinde [yatanlar- çev.]: Üretime dayalı kapitalizmden bir kitlesel tüketim ve iletişim ekonomisine geçiş; bağınaz-disiplinci bir toplumun yerinin,

tepeden tırnağa, gelip geçicinin, yenilenmenin ve daimî cazibenin teknikleriyle yeniden yapılanmış olan bir “moda-toplumu” tarafından alınması. Endüstriyel ürünlerden [tutunuz -çev.] özel zevklere/eğlencelere, sporlardan oyunlara, reklamlardan bilişime, hijyenden eğitime, güzellikten beslenmeye kadar her yerde, arz edilen ürünlerin ve modellerin hızla eskimesi/modasının geçmesi [hâli -çev.] gözler önüne serilir ki aynı şey şu nevi, çok çeşitli formlardaki cazibe mekanizmaları için de geçerlidir: Yenilik, hiper-seçenek, self-servis, daha fazla esenlik, mizah, eğlence, ihtimam/özenme, erotizm, seyahat, özel zevkler. Kitlese tüketim ve iletişim dünyası, uyanıklıktaki bir düş gibi, modeli moda sisteminden başka bir şey olmayan, aralıksız bir cazibe ve hareket dünyası gibi görünür. Geleneksel toplumlardaki, geçmişin modellerinin tekrarlanmasıdaki gibi de değil, bilâkis, kural olarak ve şimdinin organizasyonu olarak yenilik ve sistematik sistematik baştan çıkarma. Kolektif hayatın gitgide daha geniş alanlarını kuşatarak genelleşen moda formu, şimdinin eksenini, toplumsal olarak hâkim zamansallığa yerleştirdi²⁵.

Moda ilkesi “yeni olan her şey caziptir”, kendini efendi/üstat olarak dayatıyor, yenilik merakı gündelik ve genel bir tutku olarak kendini ifşa ediyor. Moda mantığıyla ve zamansallığıyla yeniden tanzim edilen toplumlar, başka bir deyişle kolektif etkinliğin yerine zâtî/özel mutlulukları, gelenegın yerine hareketi,

25 Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987 (ikinci bölüm).

geleceğe dair umutların yerine daima yeni olanın coşkusunu ikame eden “şimdi” iyice yerleşti. İhtiyaçların doğrudan tatminini teşvik eden, hazların âciliyetini pompalayan, kişinin kendisinin [*soi-même*] gelişip serpilmesini yücelten, esenlik, konfor ve boş zaman cennetlerini kutsayan bütün bir hedonist ve psikolojist kültür doğar. Beklemeden tüketmek, seyahat etmek, eğlenmek, hiçbir şeyden geri kalmamak: Parıltılı geleceğe ilişkin politikaların yerini coşku verici bir “şimdi” vaadi olarak tüketim aldı.

Şimdinin önceliği de işte bu yoldan, hedonistik metaların, imgelerin, özençlerin aşırılığından daha az bir surette, noksanlığı (anlam, değer, tarihsel proje noksanlığı) itibariyle yerleşik bir hâl aldı. Modernitenin ideolojik-politik kahramanlığının yoldan çıkışını tetiklemiş olan, tüketim alt-politik aygıtlarının ve genelleşmiş modanın gücüdür. Şimdinin yüceltilmesi, daha iyi bir gelecek için umut besleme gerekçelerinin sallantıya girmesinden bir hayli önce başladı; Berlin Duvarı’nın yıkılışından, siber-uzayın hızlanmış dünyasından ve küresel liberalizmden on yıllar öncesine uzanır.

Tüketimci “şimdi”nin toplumca kutsanışına şunlar eşlik etti: Sosyal atomizasyona ve depolitizasyona karşı yöneltilen suçlamaların aşırı çoğalışı; sahte ihtiyaçların üretilmesi; tüketicilerin konformizmi ve pasifliği; amaçsız ve mânâsız bir hayatın zımbırtılaşması [*gadgétisations*]. Dahası, 1970’li yıllardan başlayarak, “ilerlemenin tahribatları” tema’sı mânidar bir yankı bulmaya başladı. Fakat, bütün bu eleştiriler, bir “toplumsal optimizm” diye adlandırılabilen gelişmeyi hiç

mi hiç engellemedi. Geleceğe dair umutlarla yüklü son devrimci “inşallah”ların [*incantations*] çınladığı sıralarda, öznel sahiciliği/otantikliği ve arzuların kendiliğindenliğini [*spontanéité*] yücelten dolaysız şimdinin mutlaklaştırılması, yasakların ve yarına dair kaygıların uzağında zevkleri kutsayan “her şey ve hemen” kültürü kendini tam olarak gösterdi. Ama 1968, gelecek hedefi olmayan, anti-otoriter ve özgürlükçü bir başkaldırı olarak ortaya çıktığı hâlde, törelerden/âdetlerden özgürleşme yılları, şenliği angajmanın yerine, “arzu eden makinaları” kahramanca tarihin yerine ikame ediyor, her şey âdeta, “şimdi” bütün tutkuları ve düşleri kanalize etmeyi başarmış gibi cereyan ediyor. İşsizlik hâlâ katlanılabilir düzeyde, gelecek kaygıları hâlâ, özgürleşme arzularından ve şimdiyi hedonize etme/zevкли kılmadan daha az ağırlığa sahip. Otuz Şanlı Yıl [Fransızların 1945-1974 arasında OECD üyesi ülkelerin kaydettiği ekonomik gelişme dönemine verdikleri isim -çev.], refah devleti, tüketim mitolojisi, karşı-kültür, törelerden kurtulma/özgürleşme, cinsel devrim, bütün bu fenomenler, pesimistten ziyade optimist bir bilinç, aynı zamanda hem protestocu hem de tüketici bir *carpe diem* harmanı oluşturan, gelecekte endişesizlik tarafından domine edilen bir zaman ruhu tesis ederek trajik olanın tarihsel anlamını boşaltmayı başardı.

Bu sayfa kapandı. 1980’li ve bilhassa da 1990’lı yıllardan başlayarak, neo-liberal küreselleşmeyle ve bilişim teknolojisi devrimiyle alttan desteklenen ikinci kuşak bir şimdicilik [*présentisme*] yerleşti. Bu iki fenomenler dizisi, “uzay zamanı sıkıştırmak”, kısa zaman mantıklarını

teşvik etmek üzere işbirliği sergilediler. Bir yandan, elektronik medyalar, bekleme ve yavaşlık biçimlerinin değerini hep daha da düşüren bir eşzamanlılık hissi yaratan “gerçek zaman”lı enformasyonu ve mübadeleyi mümkün kıldı. Diğer yandansa, piyasanın ve finansal kapitalizmin büyüyen hükümlanlığı, devletin uzun vâdeli vizyonlarını, kısa vâdedeki performanslar yararına, sermayenin küresel ölçekte hızlanmış olan sirkülasyonunun yararına, gitgide daha hızlı çevrimli iktisadî işlemler yararına başarısızlığa uğrattı²⁶. Her yerde, organizasyonlardaki anahtar kelimeler “esneklik”, “verimlilik”, “tam vaktinde”, “krono-yarış/rekabet”, “sıfır gecikme”dir: Zamanı âcilci [*urgentiste*] bir mantık içine sıkıştıran azgınlaşmış bir moderniteye şahitlik eden daha nice oryantasyon. Neo-liberal ve bilgisayarla donanmış toplum şimdinin ateşini eğer yükseltmediyse bile, kuşkusuz ki onu [şimdinin ateşini -çev.], zaman ölçeklerini bulandırarak, uzay-zamanın icbarlarından kurtulma arzularını yoğunlaştırarak zirve noktasına taşıdı.

Dahası da var: İktisadî hayatın benzer yeniden organizasyonunun, nüfusun bütün kategorileri üstünde dramatik sonuçları olmadan da olmadı: Büyük personel azaltımlarını, geçici istihdamı, çoğalan işsizlik tehdidini doğuran “turbo-kapitalizm” ve ivedi verimliliğe tahsis edilen öncelik. Baskın olarak havaî zaman ruhunun nöbeti, risk ve kesinsizlik zamanı tarafından devralındı. Günlerin getireceklerinden bir endişesizlik hâli yaşandı: “Şimdi”, artan bir şekilde, güvensizlik içinde yaşanıyor.

26 Manuel Castells, *La société en réseaux*, Paris, Fayard, 2001.

Gelip geçici olanın uygarlığının havası, egemen duygusal tonu değiştirdi. Güvenlikten mahrum oluş hissi zihinleri istilâ etti, sağlık kendini kitlesel bir takıntı/obsesyon olarak empoze ediyor, terörizm, felâketler, salgın hastalıklar düzenli bir şekilde sağlığı güncel bir konu kılıyor. Toplumsal mücadeleler ve eleştirel söylemler artık ütöpik bakış açılarının ve tahakkümü aşmanın hamilleri değil. Artık sadece korunma, güvenlik, “sosyal kazanımlar”ın savunulması, insanî âcil hâller, gezegenin korunması konuşuluyor. Kısacası, “hasarı sınırlamak”. Hafiflik mührünü taşıyan, özgürlükçü ve optimist ilk şimdıcilik iklimi, genelleşen bir korunma talebi yararına ortadan silindi.

“Postmodern” adı verilen moment, bireylerin, toplumsal roller ve geleneksel-kurumsal otoriteler bakımından, aidiyet icbarları ve uzak amaçlar bakımından bireylerin özgürleşmesi hareketiyle kesişti; daha esnek, daha çeşitlilik arz eden normlar tesis etmek ile kişisel tercihler yelpazesini genişletmek birbirinden ayrılamaz. Bireysel varoluşlar bakımından bir “büzülmüşlük” hissi, özerklik ve boşluk bundan ileri geldi. Büyük kolektif projelerin büyüünün bozulması ile eş anlamlı olan postmodern parantez, bununla birlikte, yaşam şartlarının bireyselleşmesine, “Kendilik” kültüne ve zâtî mutluluklara bağlı olan yeni bir tekrar büyüleme biçimiyle sarmalandı. Artık orada değiliz: Şimdi, bizzat postmodernitenin büyüünün bozulmasının, güvensizliklerin yükselişiyle karşı karşıya olan şimdideki hayatın mitosunun bozulmasının zamanı. Hafifleme yüke döner, hedonizm korkular karşısında,

toplumun bireyselleşmesinin hazırladığı ihtimaller alanından daha semereli görünen şimdiye bağımlılıklar karşısında geriler. Bir yandan, moda-toplum, tüketimle, özel zamanlarla ve refahla katlanarak çoğalan hazları durmaksızın kamçılar. Diğer yandansa, yaşam daha az hafif, daha stresli, daha kaygılı bir hâl alır. İnsanların güvensizliği, “postmodern” gamsızlığı yerinden etti. İkinci tür modernite, gelip geçici olan ile kaygının, coşkulu memnuniyet ile kırılğanlığın, oyunbazlık ile ürküntünün paradoksal bir bileşimi kılığında tezahür eder. Bu bağlamda, bir doğuşu ilân eden “postmodern” etiketi, sırası gelince, geçmişin bir kalıntısı, bir “hatıra alanı” hâline geldi.

Şimdi ekseninin, çağın zamansal ekonomisi içindeki aşırı gücü mü? Öyle olduğu, finansal kapitalizm ve geçici istihdam, kanaat demokrasisi, internet ve “kullan at” zamanlarında pek az şüphe götürür. Lâkin, onu nasıl düşünmeli? Ağır basan zamansal sistem acaba, hiç kimsenin öyle telkin etmediği bir şekilde, kapalı, kendi üstüne kapanmış, geçmişten ve gelecekte kopuk bir “mutlak şimdi”ye mi denktir? Çağımızın bireyi sahiden de, her [nevi -çev.] projeden ve mirastan yoksun bir dolaysızlık/doğrudanlık içinde büzüşmüş bir “zamansal ağırlıksızlık” halinde mi yaşıyor? Zamana yabancı hâle gelmiş, sadece ivedi ve anlık olanın zamanına dalmış “şimdiki zaman insanı”²⁷ ile iç içe mi giriyor? Genelleşmiş hızlanma, hummalı tüketim, geleneklerin ve ütopyaların silinip

27 Zaki Laidi, *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000. Yine bkz. Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000. S. 96-101.

gitmesi, George Orwell'ın bahsettiği ne geçmişi ne de geleceği olan “daimî şimdi” uygarlığını yaratmayı başardı mı²⁸? Bu fikirler ancak kısmî bir hakikati dile getirir. Kısa vâdeli ekonomik bolluklar, ilerlemeci iddiaların iflâsı, geleneklerin düzenleyici gücünün sö-nüşü, bütün bu şimdici fenomenler reddedilemezdir. Bununla birlikte, benim nazarımda [bütün bu şimdici fenomenler -çev.], “ezelî-ebedî bir şimdi” ya da “kendine yeten bir şimdi” kültürünün âni bir sel gibi baskın yaptığı teşhisinde bulunmaya izin vermez. Benzeri kavramsallaştırmalar, hipermodernitedeki zaman rejimini harekete geçiren paradoksal gerilimleri pek sessizce geçirir. Doğrusu, ne geçmişin ne de geleceğin yetimi hâline gelmedik, şimdi hükümranlılığını büyüttüğü ölçüde bu koordinatlar ile ilişkiler yeni bir suret aldı. Zamansallığın, “kendine referanslı” şimdinin sıfır derecesi noktası, geçmiş olan kadar gelecek olana da kökten lâkayt kılar: Bizi çekip çeviren ikinci tür şimdicilik artık postmodern ya da kendine-yeter [*autarcique*] değildir, kendinden başka bir şeye açık olmayı kesintiye uğratmaz.

Tekno-bilim korkuları ve politik ütopyaların parçalanması damgasını taşıyan çağ hiç kukusuz “gelecek krizi” çağı değildir. Şimdiden zorunlu olarak daha iyi bir geleceğe inanç ne kadar çoksa, son mücadele/savaşım ve parıltılı Kent beklentisi de o kadar çoktur: Tarihsel oluşun mutlaklaştırılmasını, kaygı, gelecek tasarımlarının bozulması, ilerleme fikrinin yok oluşu takip eder. Bu itibarla da, ilerleme defteri, kesin olarak

28 Jean Chesneaux tarafından atıf yapılmış: *Habiter le temps*, Paris, Bayard, 1996, s. 71.

kapanmış olmaktan çok uzaktır. Her ne kadar sürekli ve zorunlu ilerleme mitolojisi kadük olduysa bile, “bilimin mucizeleri”ne inanma ve bekleme yine de kenara bırakılmaz: İnsanlık durumunun, bilimsel bilginin uygulamalarıyla iyileştirilmesi fikri her zaman anlam taşır. Sadece, ilerleme ile [kurulan -çev.] bağ, kesinlikten yoksun ve çift yüzlü bir hâl aldı; söz konusu bağ, bir “daha iyi” vaadine bağ olduğu kadar zincirleme felâketler tehdidine bağlıdır da. Bütün inançların ilerlemede son buluşuna değil, ilerlemenin post-dinsel ideasının, yani belirsiz/tayin edilmemiş ve [şöyle de böyle de olabilecek anlamında -çev.] problematik bir geleceğin su yüzüne çıkmasına tanık oluyoruz: Hipermodern bir gelecek.

Modern toplumlar, geleceğin geçmişe üstünlüğünü tesis eden “zamanın engin bir salınımı” etrafında inşa edildi²⁹. Ama, bu baskın zamansallık yine de, inançların ve dinin ruhundan miras kalan düşünce şemalarının laikleşmiş bir formu (saadete ve barışa doğru muhakkak bir yürüyüş, yeni insana dair ütopya, kurtarıcı sınıf, bölünme olmayan toplum, kurban etme/adama ruhu) altına götürmedi. Kıyamet ve sonrasına dair umutlar taşıyan bütün bu “seküler dinler” sönüp gitti. Bu bakımdan, hipermodern toplumun altında yatan “gelecek eksikliği” ya da zamansal ufkun büzülmesi/daralması, zamanın modern tasavvurlarının bir laikleştirilmesi olarak, bizzat modern zamansallık bilincinin büyüünün bozulması ya da modernizasyonu

29 Bkz. Krzysztof Pomian, “La crise de l’avenir”, *Le débat*, n° 7, Aralık 1980.

olarak düşünölmelidir. İlerlemeye dair mekanik költün çöküşü, “mutlak şimdi” ile karıştırılmamalı ve daha ziyâde, bir garantisi olmaksızın, önceden çizilmiş bir yolu ve de sabit bir oluş yasası olmaksızın kurulacak *saf/katışksız gelecek* ile ilişkilendirilmelidir³⁰. Yeni bir etap, dinsel vesayetten kurtuluştâ aşıldı: Modernitenin olgunluk zirvesi, tarihsel zaman ile bağın hipermoder-nizasyonunun eş anlamlısıdır.

Geleceğin gücünün harabeye dönme ânı: Basitçe söylersek bu artık ideolojik-politik değildir, teknik ve bilimsel dinamiğin getirdiği bir şeydir. Çağ, mutlak yeni seviyesine çıkarılmış demokrasi költü içine yerleştiği oranda laboratuarlar benzeş olmayan bir gelecek tasavvur eder ve kurgunun kendisinden daha inanılmaz bir “bilim-kurgu” evreni üretmeye çalışır. Geleceğe dair ne kadar az teleolojik vizyon sahibi olunursa gelecek de o kadar fazla, hiper-realist fabrikasyonuna elverişli olur: sonsuz büyük ve sonsuz küçük olanı keşfetmeye, hayatı yeniden modellemeye, mutantlar yapmaya, ölümsüzlüğün bir benzerini [geliştirip -çev.] sunmaya, [dünya üzerinden -çev.] yok olmuş türleri tekrar üretmeye, genetik geleceği programlamaya heves eden tekno-bilimsel çift. Beşeriyet, insan ve uzay-zamana hiç bu kadar büyük bir meydan okuma sergilemedi. Her ne kadar ekonominin ve medyaların kısa zamanı muzaffer olsa da, toplumlarımızın yüzünü geleceğe doğru çevirmiş toplumlar olması da, var olanın tenzil edilmesi de kesintiye uğramış

30 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, s. 265-268.

değildir; ki söz konusu tenzil etme, imkânsız olanı teknik olarak mümkün kılmakla meşgul olduğundan daha az romantik, ama paradoksal biçimde daha fazla devrimcidir. Geleceği tasavvur etmedeki güçsüzlük ancak, geçmiş kökten bir şekilde dönüştürmedeki tekno-bilimsel aşırı-güç ile elbirliğiyle çoğalıyor: Kısa zaman humması sadece, fütürist hipermodern uygarlığın veçhelerinden biridir.

Piyasa, kısa vâdeli “diktatörlüğü”nü genişlettiği hâlde, gezegenin geleceğine ve çevresel risklere bağlı kaygılar, kolektif tartışmalarda öncelikli bir yer ediniyor. Atmosfer kirliliği, iklim değişikliği, biyo-çeşitlilik erozyonu, toprak kirlenmesi tehlikeleri karşısında, “sürdürülebilir kalkınma” ve de bizden sonra gelecek kuşaklara yaşanabilir bir çevre bırakma sorumluluğuna sahip bir endüstriyel ekoloji fikirleri belirgin bir şekilde ortaya konuyor. Aynı şekilde, büyük felaket simülasyonu modelleri, ulusal ölçekte ve gezegen ölçeğindeki risk analizleri, tehlikeleri bilmeye, değerlendirmeye, kontrol etmeye dönük ihtimalî kestirimler de çoğalıyor. Kolektif ütopyalar ölüyor, pragmatik öngörü ve pragmatik teknik-bilimsel önlem tutumları yoğunluk kazanıyor. Her ne kadar şimdi eksen baskınsa da, mutlak değil; önleyici tedbir kültürü ve “gelecek etiği”, şu ya da bu oranda uzak sonraya dair mecburiyetleri yeniden ortaya çıkarıyor.

Kuşkusuz ki dolaysız ekonomik çıkarlar, gelecek kuşaklara dikkat konusuna ağır basıyor. Protesto ve erdemleri öne çıkarma gösterileri boyunca, çevre tahribatları devam ediyor: Maksimum herkesi sorumluluğa davet,

minimum kamusal eylem. Her şeye rağmen, gezegenimizin geleceğine dair endişeler gayet canlı, şimdi bilincinde yer tutuyor ve ona sürekli tehlike işareti veriyor, kamusal tartışmaları besliyor, doğal mirasın korunmasına ilişkin önlemler çağrısı yapıyor. Doğrudan verimliliğin “her şey-şimdi”si, denetim altına alınabilir, sonsuza kadar sürüp gidecek değil. Her ne kadar eko-kalkınma henüz ihtiyaç duyduğu teknik çareleri ve düzenleyici sistemleri elinde hazır bulundurmaktan uzaksa da, orada-burada bazı uygulamaları harekete geçirmeye başlıyor. Yarın bu dinamik büyüse gerek. Bilincin ve uzun vâdeli baskıların etkisiz kalması pek az olası; onlar, şimdici uygulamaları ve aynı zamanda da yaşam tarzlarını ve kalkınma tarzlarını değiştirecekler. Adanma/kurban etme zihniyetinin izlerini taşıyan devrimci fütürizme benzemeyen bir neo-fütürizm hazırlık aşamasında: Geleceğe doğru yeni oryantasyon, şimdinin normlarıyla (istihdam, ekonomik verimlilik, tüketim, refah) yenisinden bağdaşma alâmetleri içinde kendini arıyor.

Ekonomik dinamiğin kendisi de, pür şimdide tüketip gitmiyor. O [ekonomik dinamik -çev.], “sonra”da güvene ihtiyaç duyan tüketimin ve yatırımın çoğalmasına dayandığı ölçüde, gelecek ile temel bir bağ içermeyi bırakmıyor. İlerlemeci optimizm artık kabul görmüyor, ama bu, geleceğe dönük olumlu beklentilerin ortadan kalktığı anlamına da gelmiyor. Anthony Giddens modernitenin, soyut ya da “eksper” sistemlerde, güvene nasıl bağlı olduğunun altını çizdi³¹: Modernitenin

31 Anthony Giddens, *Les consequences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, s. 85-98.

aynı şekilde, ekonomik faaliyetin gelişim koşulu olarak, faillerin geleceğe güvenini gerektirdiğini de ekleyelim. Tüketicilerin, yatırımcıların, işletme müdürlerinin bu güveni, bilindiği gibi, uçucudur ve artık anketlerle düzenli aralıklarla ölçülmektedir. Hipermodernite, ilerlemeye olan inancın yerine, umutsuzluk ve nihilizm değil, sabit olmayan, dalgalanan, olaylara ve şartlara bağlı olarak değişen bir güven koydu. Yatırımların ve tüketimin dinamiğinin muharriki, gelecek hakkındaki optimizm, daraldı, ölmedi. Birçok başka şey gibi, güven hissi de kurumsallıktan çıktı, düzensizleşti, artık ancak düzensiz biçimde kendini ifşa ediyor.

Şu husus önceki sayfalarda zikredilmişti: Postmodern yılların gevşek kaygısızlığından her gün biraz daha fazla uzaklaşan yeni bir sosyal ve kültürel iklim yerleşti. İstihdamın geçicileşmesiyle/süreksizleşmesiyle ve bir türlü çözülmeyen işsizlik sorunuyla, kırılganlık hissi, iş güvencesi eksikliği ve maddî güvensizlik, diplomaların değersizleşmesi korkusu, yarı-kalifiye faaliyetler korkusu ve de sosyal statü kaybı korkusu yükseldi. Daha genç olanlar iş dünyasında yer bulamaktan korkuyor, daha yaşlı olanlar ise kendi yerlerini kalıcı olarak yitirmekten korkuyor. Yalnızca şimdi kaygısına ve de burada ve şimdi olan hazları arzulamaya dayalı neo-Dionysos'çu bir kültür öngören teşhislere büyük bir hassasiyetle nüans verme zorunluluğu da bundandır. Gerçekte, bir *carpe diem*, zamanın ruhunu, kesinsizlikler ve riskler taşıyan bir gelecek karşısındaki kaygıdan daha az karakterize ediyor. Bu bağlamda, günü yaşamak artık, iş piyasasının yapısının

bozulması/yapısızlaşması tarafından dayatılan mecburiyet kadar, kolektif boyunduruklardan kurtulmuş bir kendi başına hayatın zaferi anlamına da gelmiyor. Doğrudan tatmine dönük hummalı tüketim, oyun-baz-hedonist özlemler, katiyen ortadan kalkmadı, hiç görülmediği kadar çok dizginsiz bir hâl alıyor, fakat korkulardan ve kaygılardan oluşan bir haleyle çevrili. Otuz Şanlı Yıl'a eşlik eden optimist tasasızlık ve bedenlerin özgürleşmesi devri, geçmişin hatırası gibi görünüyor: Hipermodernite, âna odaklanmışlığı, onun, belirsiz ve geçici hâle gelen bir geleceğe bağlı gerilemesinden daha az belirtir.

Gençler henüz çok erkenken, öğrenimlerine ve öğrenimlerinin sunacağı istihdam imkânlarına ilişkin tercih hususunda endişe sergiliyor. İşsizlik bakımından Damokles'in kılıcı öğrencileri, uzun formasyonları tercih etmeye, gelecek açısından garantili görülen diplomaların peşinden koşmaya itiyor. Ebeveynler de, hipermodern düzenleme azalışına/serbestleşmeye [*déréglementation*] bağlı tehlikeleri özüksüyor. Okulun merkezî amacının çocuğun arzularının [öğrenme, tecrübe etme, spor, vb. arzuları anlamında -çev.] dolaysız tatmini olduğunu göz önünde bulunduran ebeveynler ender: Öncelik taşıyan şey, gelecek bakımından formasyon kazanma³²; bilhassa, ders tüketiciliğinin, özel derslerin, ders dışı "gözünü açma" [*éveil*] faaliyetlerinin yükselişi bundan kaynaklanmaktadır.

32 Fütürist bir kurum olarak okul konusunda bkz. Marcel Gauchet, "L'Ecole à l'école d'elle-même", şu kitabında: *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, s. 154-168.

Gençliği erişkin yaşamına hazırlamak, ama bir yandan da uzun vâdeli emekliliğin finanse edilmesine çareler bulmak. Güncel bir durum olarak, emeklilik sistemi reformu, emeklilik payı kesinti süresinin uzatılması, demokratik hükümetlerin büyük çalışma alanları arasında boy gösteriyor ve sokaklara yüz binlerce protestocuyu döküyor. Kültürümüzün gelecekte izin aldığı nerede görülür? Şimdi tam da tersine, giderek daha fazla önceden görmeye ve yeniden organize etmeye yönelik kaygıların ve tartışmaların merkezinde. Azalan, geleceğin önemi değildir, *hic et nunc* olanın postmodern *ethosudur*.

Sağlık bakımından yeni tutumlar, şaşırtıcı bir tarzda geleceğin rövanşını örnekler. Tıbbî normalleşmenin sosyal alanı giderek daha fazla işgal ettiği bir çağda, sağlık, her yaştan bireyin giderek artan bir miktarı için her yerde hazır ve nâzır bir meşguliyet hâline geliyor. Hedonist ideallerin yerini, sağlık ve uzun ömürlülük ideolojisi işte burada almıştır. Onlar adına bireyler kitlesel olarak dolaysız/doğrudan tatminden vazgeçiyor, gündelik yaşamdaki davranışlarını düzeltiyor ve onlara yeniden yön veriyor. Hekimlik/tıp artık hastaları tedavi etmekle yetinmiyor, belirtilerin ortaya çıkış kaynağında müdahil oluyor, davetiye çıkarılan riskler hakkında malumat veriyor, sağlık kontrollerini, hastalık taramalarını, yaşam tarzı değişikliklerini teşvik eder. Mevzu kapandı: An ahlâkı, meydanı, sağlık kültüne, önlem alma ideolojisine, sağlık bakımından tetikte olmaya, varoluşun medikalizasyonuna bıraktı. Önceden görmek, tahmin etmek, projeksiyon geliştirmek, tedbir almak,

bireyselleşen yaşamlarımıza egemen olan yarına ve öbür güne sürekli köprüler kuran bir bilinçtir.

Hep daha fazla tetikte olma, daha fazla tetkik ve tedbir: Sağlıklı beslenmek, kilo vermek, kolesterol seviyesini gözetim altında tutmak, sigara içmemek, fiziksel aktivitede bulunmak, sağlığa ve uzun yaşamaya dair narsistik takıntı, sonranın, hemen üstündeki önceliğiyle paralellik içindedir. Tocqueville'in sık sık atıf yapılan sözünü düzeltmeye sevk eden de budur: «Öyle görünüyor ki, demokratik sistemde yaşayan insanların bir ebediyet yaşama umudu kalmadığı an, onlar sadece tek bir gün mevcut olmaları gerekiyormuşçasına hareket etmeye hazırdır»³³. Sağlık ve yaş problemlerinin doğurduğu önem bakımından, benzer bir *ethos*tan uzak olduğumuzu gözlemlemek elzemdir: Hiper- bireycilik projeksiyonlu olmaktan daha az lâh-zacıdır, hijyenci olmaktan daha az şenlikçidir, önleyici/koruyucu olmaktan daha az sefahatçidir, şimdiyle bağ gitgide daha fazla “sonra” boyutunu entegre eder. Uzak ufukların silinmesi, mutlak bir şimdi etiğine, gelecek-olan [l'à-venir] takıntısınca zayıf düşürülen bir sözde/sahte-şimdıcilikten daha az sevk eder. Tasasız *carpe diem* kültürü ricat eder: Önlem ve sağlık normları tarafından uygulanan tazyik altında, parçalanmış, endişeli, virüslerin ve zamanın yarattığı tahribatın musallat olduğu bir şimdiye ağır basan şey, pek de ânın doluluğu değildir. Hiçbir surette insanın “zamansallık-dışı kılınması” [*détemporalisation*] değil:

33 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, cilt: I, bölüm: II, s. 155-156.

Hipermodern birey, bir gelecek-için-birey olarak kalır, birinci tekil şahısta çekimlenen bir gelecek.

Başka fenomenler, şimdici kültürün sınırlarını açığa çıkartır. Serbestiyetçi [*libérationniste*] kültün modası geçtiğinde, süren/devam eden şeye kıymet verilmesinin çok sayıda tezahürü ortaya çıkar. Her ne kadar birlikler daha kırılgan ve daha gelip geçiciyse de, devir, her şeye rağmen, evlilik kurumunun dayanıklılığının, sadakatin yeniden değer kazanmasının, aşk hayatında istikrarlı ilişkilerin arzu edilmesinin şahididir. Rastgele aşklara [yakılan -çev.] ağıtlardan çok, yarını olmayan deneyimlere bağlı tatminsizlikler ve hayâl kırıklıkları dikkate alınır. Şayet bu, en azından kısmen, bağlı olduğu süreye tahsis edilen değerden dolayı ise, niçin aşk bir ideal olarak, kitlesel bir özlem olarak yerli yerinde duruyor? Ve de, tamamen kadük olmayan, uzun süreli duygusal yatırım yapmaksızın çocuk sahibi olma arzusu nasıl anlamalı? Apaçıktır ki pür ân, zâtî varoluşları boydan boya sömürgeleştirmiş olmaktan uzaktır, hipermodern toplum, süre talebini, gelip geçici olanın endişelendirici hükümranlığına karşı ağırlık olarak yeniden alevlendirir.

Marx bunu ustaca analizlerinde gösterdi: Zaman ekonomisi, modern kapitalist işleyişin ilkesidir. Modern kapitalist işleyiş, çalışma zamanını, zenginliğin kaynağı olarak ortaya koyduğu sırada onu azamîleştirmeye kendini adar; kapitalizm, insanı kendi çalışmasından uzaklaştıran büyük bir zamansal çelişkiye dayanan bir sistemdir. Bu çelişkiler, bilindiği gibi, şiddetlendi. Eş zamanlı olarak, çalışma zamanının organize

edilmesini merkeze alan bir dünyadan, sosyal zamanların etkisini artırmasının, heterojen zamansallıkların (boş vakit, tüketim, özel zevkler, tatil, sağlık, eğitim, değişken çalışma saatleri, emeklilik dönemi) gelişmesinin mührünü/izini taşıyan, daha önce görülmemiş bir gerilimin eşlik ettiği bir evrene geçildi³⁴. Sosyal zamanın organize edilmesi ve yönetilmesi meseleleri kadar, zamanın tanzimine, yeniden organize edilmesine, “tercihe bağlı çalışma saatleri”nin özendirilmesi bakımından kişiselleştirilmiş düzenlemeler yoluyla esnekleştirilmesine dair yeni gereklilikler de buradan çıkıp çoğaldı. Zaman hakkındaki modern takıntı artık sadece, üretkenlik kıstaslarına tâbi çalışma alanında somutlaşmaz, yaşamın bütün veçhelerini ele geçirir. Hipermodern toplum, zamanın gitgide daha fazla majör bir meşguliyet olarak yaşandığı bir toplum gibi, artan bir zamansal sıkıştırmanın/acele ettirmenin etkisini gösterdiği ve genelleştiği bir toplum gibi tezahür eder.

Bu zamansal çelişkiler gündelik hayatta da yankı bulur ve münhasıran, ekonomi ilkesinden ve de üretimden toplumsal hayatın diğer alanlarına aktarılmış verimlilik ilkesinden hareketle açıklanmaz. Geleceğe öncelik tanındığında, “hakikî” hayat kısmına geçiş hissi edinilir. Zevkleri geldikleri gibi tatmak mı, yoksa gelecek yılların diriliğini (sağlık, formda olma, güzellik) güvence altına almak mı? Çocuklara mı kariyere mi zaman ayırmalı? Sadece yaşamın ritminin hızlanması değil, zaman ile [kurulan -çev.] bağın sübjektif bir

34 Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

çatışmalı hâle gelişi de mevcut. Sınıflar arası çatışmanın keskinliği azalıyor, şahsî zamansal gerilimler genelleşip keskinleşiyor. Artık bir sınıfın bir başkasıyla karşıtlığı değil, zamana karşıt zaman, şimdiye karşıt şimdi, geçmişe karşıt şimdi. Hangisine öncelik tanımalı ve zaman gelenekselliği yitirdiğinde, bireylerin tercihlerine bırakıldığında, şu veya bu seçenekten nasıl pişman olmamalı? Çalışma zamanının azalması, boş vakitler ve de bireyselleşme süreci, zamana bağlı olan temaların ve çatışmaların sayıca çoğalmasına sevk etti. Vakit, sübjektif yaşantıya tekrar bağlanan tekillleşmiş zaman savaşı vaktidir. Şimdi, varoluşsal çelişkiler spiralinin yanına üretim toplumunun objektif çelişkileri gelir.

Zamana karşı savaş durumu, bireylerin gitgide daha az sadece şimdiye hapsolmalarını, bireyselleşme dinamiği ve de yabancılaşıma, içe bakış, kendine dönme araçları gibi işlev gören haberdar olma [*information*] yollarını tazammun eder/içerimler³⁵. Hipermodernite, “öznesiz bir süreç” ile karışmaz, “konuşmak üzere söz alma” ile, kendisi üstüne düşünme [*autoréflexivité*] ile, paradoksal bir şekilde medyaların gelip geçici olana ilişkin etkinliğiyle vurgulanan, bireylerin artan bir bilinçlendirilmesi ile paralel gider. Bir yandan, hızlanmış zamanın icbarlarına gitgide daha fazla maruz kalınır, diğer yandansa her bir kimsenin bağımsızlığı, yönelimlerin/oryantasyonların sübjektifleşmesi, kendi üstüne düşünme ilerleme kaydeder. Bireyselleşmiş,

35 Zamansal rejimimizde sadece, her geri çekilişi, her aracılığı, her “düşünce tersinirliği”ni yasaklayan “yoksullaştırıcı tuzaklar”, “girdaplı sızıntılar”, “süre kırılmaları” gören tezlerin kökten bir şekilde karşısında konumlanıyorum, bkz. J. Chesneaux, *age*.

gelenekten yakasını kurtarmış toplumlarda, artık hiçbir şey yalın/basit bir sonuç olarak değildir, varoluşun ve çalışma zamanının organize edilmesi, karar almalar ve düzeltmeler, öngörüler ve malumatlar gerektirir. Hipermmoderniteyi, bir kronolojik-derinlemesine düşünme [*chronoréflexivité*] tarafından alttan desteklenen bir meta-modernite olarak tasavvur etmek gerekir.

Hızlanan zaman ve yeniden bulunan zaman

Şimdici rejimin gücünün en hissedilir sonuçlarından/etkilerinden biri, organizasyonların ve kişilerin yaşamı üstünde ağırlaşan sıkıştırma/acele ettirme iklimidir. Birçok kadro, dünya ölçeğine genişlemiş olan rekabet ve finansal mantığın diktaları çağında, iş hayatının akışını domine eden freni boşalmış ritme odaklıdır. Hep daha kısa vâdede sonuç alma icabı, mümkün olan en az sürede daha fazlasını yapmak, derhâl etkin olmak: Rekabet yarışı, acil olanı önemli olana, doğrudan eylemi derinlemesine düşünmeye, aksesuar olanı öze üstün tutmaya götürür. Bir dramatisasyon atmosferi, sürekli bir stres ve bir psikosomatik bozukluklar bütünü atmosferi yaratmaya da götürür. Hipermmodernite fikri de işte burada, ivedi olanın hükümranlığının ideoloji hâline gelmesiyle ve genelleşmesiyle kendini gösterir³⁶.

Zamanın yeni düzeni tarafından teşvik edilen etkiler, iş dünyasını fersah fersah aşar: Onlar [etkiler-çev.] gündelik hayat ile, kişinin kendisi ve başkaları

36 Nicole Aubert, *Le culte de l'urgence*, Paris, Flammarion, 2003.

ile ilişkisinde somutlaşır. Böylece, artan sayıda kişi -“çifte mesai” mecburiyetleri sebebiyle, erkeklerden ziyâde kadınlar- işten başını kaldırmaz hâlde olmak-tan, “zamanın arkasından koşmak”tan, “çalışmaktan tükenmiş olmak”tan sızlanır durur. Dahası, hiçbir yaş kategorisi, bu durumdan vâreste görünmez, emeklilerin ve çocukların da şimdilerde aşırı yüklü bir zaman kullanımı vardır. İnsan ne kadar hızlı olursa o kadar az zamanı kalır. Modernite, çalışma zamanının sömürsü eleştirisi etrafında kuruldu, hipermodern dönem zamanın seyrelmesi hissi ile çağdaştır. Günümüzde, bireyselleşme hamlesiyle hazırlanan “mümkünler alanı”nın genişlemesine, zaman kıtlığından daha duyarlıyız; para ve özgürlük yoksunluğundan, zaman yoksunluğundan daha az yakınıyor.

Fakat, birlerinin hiç mi hiç yeterli zamanı yoksa da diğerlerinin (işsizler, yoksul gençler) çok fazla zamanı var. Bir yanda, müteşebbis, hiperaktif, zamanın hızından ve yoğunluğundan zevk alan birey, öte yanda ise hayatının ölü zamanları tarafından “tefritle” ezilen birey³⁷. Zamanı yaşama tarzlarının bu düalizasyonu pek az itiraz götürür: Zaman karşısında, yeni sosyal eşitsizlik biçimlerinin tahkim edilmesine tanıklık ediyoruz. Bununla birlikte, yeni sosyal eşitsizlik biçimleri, sınıfların veya özel grupların ötesinde, bireylerin toplumsal zamanla ilişkisini derinden değiştirmiş olan küresel dinamiği gölgelememelidir. Yaşam tarzlarının hiper-pazarını yaratarak, tüketim, özel zevkler/boş zamanlar ve de

37 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, s. 461-474.

şimdilerde yeni teknolojiler âlemi, kolektif zamansal icbarlar bakımından çoğalan bir özerkliği mümkün kılar: Bundan, bireysel faaliyetlerin, ritimlerin ve güzergâhların bir eşgüdümsüzlüğü [*désynchronisation*] sonuç olarak çıkar. Özlemlerin ve davranışların bireyselleşme vektörüne, toplumsal şimdinin hükümranlılığına, eşzamanlılığı bozulmuş ritimler, zaman sarfiyatının daha kişiselleşmiş yapıları eşlik eder. Bireyciliğin -ifratla ya da tefritle- iki uçlu hâle gelişi/bipolarizasyonu sadece bu genelleşmiş çoğullaşma ve bireyselleşme temeli üstünde, zamanı çekip çevirme tarzları temeli üstünde net bir şekilde tezahür eder. Bu bakımdan, hipermodernite, zaman ile [kurulmuş -çev.] ilişkinin geleneksellikten uzaklaşmasından-kurumsallıktan uzaklaşmasından-bireyselleşmesinden, sınıfsal ya da grupsal farklılıkları aşkın ve de kazananların dünyasını çok çok aşan bu fenomenler bütünlüğünden koparılamaz. Hızlanan zamana köle olma yeni hissi kendini sadece, hayatın bireysel organize edilişi bakımından daha büyük bir güce paralel şekilde sergiler.

Zaman ile [kurulmuş -çev.] yeni ilişkiyi eşit oranda tüketim tutkuları da resmeder. Satın alma hummasının, pek çok durumda, bir ehvenişer olduğundan, varoluşun mutsuzlukları bakımından bir teselli bulma şekli, şimdinin ve geleceğin boşluğunu bir doldurma tarzı olduğundan kimse kuşku duymaz. Tüketime dair şimdici zorlanım ve toplumlarımızın zamansal ufkunun büzülmesi/daralması pekâlâ da sistem meydana getirir. Ama, bu zorlanım bir avuntudan, Pascal'ın "eğlence" dediği şeyden, hayâl edilebilir bir gelecekten

yoksun ve kaotik, belirsiz bir hâle gelmiş bir dünya karışısında bir kaçıştan ibaret değil midir? Doğrusunu söylemek gerekirse, tüketimin artışını besleyen, değişime bağlı haz kadar, gündelik hayatın akışını yoğunlaştırma ve tekrar yoğunlaştırma arzusu kadar, hiç kuşkusuz varoluşsal sıkıntıdır da. Belki hipermodern tüketicinin temel arzusu da budur: Zaman deneyimini gençleştirmek, kendini macera benzeri şeyler gibi sunan yenilikler yoluyla onu yeniden canlandırmak. Hiper-tüketimi, sonu gelmez bir şekilde yeniden başlayan duygusal bir gençlik kürü olarak düşünmek gerekir. Burada, bizi tanımlayan şey, tam olarak Orwell'ın bahsettiği “daimî şimdi” değildir, daha ziyâde “kendi”nin ve şimdinin daimî bir yenilenmesi arzusudur. Tüketim hışmında, kullanılmış ve tekrarlayıcı zamanın reddi, günlerin mutatlığına eşlik eden hissedilenin yaşlanmasına karşı [verilen -çev.] bir kavga kendini dile getirir. Ölümün ve sonluluğun önüne geçmekten ziyade, mumyalanma, tekrar etme ve hissetmeme kaygısı. “Modernite nedir?” sorusuna Kant şu cevabı veriyordu: Küçüklükten çıkıp erişkin olmak. Hipermodernitede her şey, sanki yeni bir öncelik gün yüzüne çıkıyormuşçasına cereyan eder: Daimî bir şekilde tekrar “genç” olma önceliği. Yenilik meraklısı itkimiz, öncelikle, sübjektif yaşıntının/tecrübenin yaşlanmasının bir komplosudur: Kurumsal vasfını yitirmiş [*désinstitutionnalisé*], havaî, hiper-tüketici birey, duygusal/heyecansal bir Zümrüdüanka'ya benzemeyi düşleyen bireydir.

“Derhâl”ci kültür, öyle her zaman uhrevî [*apocalyptiques*] kolaylıklardan yakasını kurtaramayan

sayısız eleştiriye maruz kaldı. Çalışma/iş dünyasında, derler ki, insanî bağın yerini hız, yaşam kalitesinin yerini etkililik, başboş/serseri keyiflerin yerini hummalı çaba alır. Aylaklığı, seyredalmayı, ehlikeyif koy-vermişliği bitir: Üstün gelen, kendini aşmadır, anında yaşamdır, hızlanmış hâldeki yoğunluklar tarafından temin edilen kadir-i mutlaklığın soyut zevkleridir. Yakınlığın reel ilişkileri, potansiyel mübadelelere alan açtığı esnada, somutluk ve de duyumsallık olmaksızın, hedonist gayelilikleri yavaş yavaş tahrip eden, bir performansa dayalı hiperaktivite kültürü şekillenir.

Kısmî olanı bütün gibi ele almaktan sakıncalı. Zira, âciliyet çağı, daha-iyi-olma teknolojilerinin demokratikleşmesinin, kalite pazarlarının atılımının, kadın cinselliğinin erotikleştirilmesinin, *boardsports* modasının tezahür ettiği çağdır da. Müzik, seyahat, peyzaj, estetik iç mimarî düzenleme de aynı şekilde emsalsiz bir sükses sergiler. Bir duyular ve hazların kitlesel estetikleştirilmesi çağını ifşa eden nice nice uygulama ve beğeni. İki eğilim bir arada bulunur. Biri, hızı artırarak hazların tecessüm etmemesine [*désincarnation*] meyleder; diğeryse tersine, zevklerin estetikleştirilmesine, duyusal mutluluğa, ânın kalitesini arayışa götürür. Bir yandan, sıkıştırılmış, “etkili”, soyut zaman; diğer yandansa niteliksel olan üstüne, şehvet üstüne, ânı hissetmek üstüne odaklanma zamanı. Böylece, ultra-modern toplum kendini, birliği kalmamış ve paradoksal bir kültür olarak sunar. Tekniği destekleyen ve demokratik modernitenin kurucusu iki ana ilkeyi sadece yoğunlaştıran bir zıtların birliği: Etkililiğin zaferi, dünyevî mutluluk ideali.

Hedonist kültür sistematik biçimde, tüketime dayalı ve erotik mutluluk buyruğu olarak, “haz tiranlığı”, ticaretin “totalitarizmi” olarak tahlil edilmişti ve aşağılanmıştı. Ama, gerçekte görülen nedir? Tüketim katedralleri mantar gibi biter, kadim mâneviyat/spiritüallite ve bilgelik türleri moda olur; porno göz önüne çıkar, cinsel görenekler yaralayıcı olmaktan çok arifânedir [*sage*]; siber-uzay, iletişimi sanallaştırır, bireyler *live* olana, kolektif şenliklere, arkadaşlarla dışarı çıkmaya kıymet verir; borç alıp verme yaygınlaşır, iyilikseverlik çoğalır ve duygusal etkilenme hiç eşine benzerine rastlanmamış bir şekilde desteklenir. Şurası muhakkaktır ki birey, medya-pazar hiperbolik mantığının birebir yansıması değildir, reklamın mekanik ürünü olmadığı gibi performansa dayalı cinsel düzlemin “köle”si de değildir. Diğer güdülenimler, diğer (ilişkiyel, mahrem olan, âşıkane, etik) idealler, hiper-bireyi yönlendirmeye devam eder. Şimdi saltanatı, modellerin çeşitlenmesi saltanatından, kolektif normların organize edici gücünün erozyonu saltanatından, hazların standartsızlaşma saltanatından daha az [oranda -çev.] mutluluğun normalleşmesi saltanatıdır. Tüketim ve cinsellik normlarının sultanı, bireysel davranışları daha az yönlendirdikleri oranda çoğalır.

Aşırı aktif, hipermodern birey aynı derecede ihtiyatlıdır, etkilenmeye/duygulanmaya ve ilişki kurmaya açıktır: hızın artması, ne başkasına hassaslığı ne nitelikliye olan tutkuyu ne de “dengeli” ve duygusal bir yaşam özlemi hükümsüz kılmaz. Uç olan sadece, ultra-modernitenin yamaçlarından biridir. Bazı kadrolar

işkolik olabilir, ama ücretlilerin çoğunluğu, iş hayatını ve özel hayatı, çalışmayı ve özel zamanlarını âhenli kılmaya özlem duyar. Porno filmler serbestçe kiralanır, ama libidinal hayat, genelleşmiş orji ve partner değiş tokuşu hâlinde dengesini kaybetmiş olmaktan çok uzaktır. Reklam, ticarî zevkleri yüceltebilir; daha büyük bir kitlenin yaşam kalitesini oluşturan şey, başkası (çocuk, maşuk, dost) ile ilişkidir. “Hep daha çok” çılgınlığı, “daha iyiye” ve duyguya dair kaliteci mantıkları toprağa gömmez, bilâkis onlara daha büyük bir toplumsal alan, yeni bir kitlesel meşruiyet sağlar. Her yerde, hipermodern atıp tutmalar, daha iyi yaşama talepleri tarafından, duygulara ve değiş tokuş edilemez kişiliğe kıymet verilmesi tarafından frenlenir; her yerde, ifrat mantıklarına, güvenlik kilitleri ve karşıt-eğilimler eşlik eder. Antinomik/çatışan normlar tarafından yönlendirilen ultra-modern toplum tek boyutlu değildir: Paradoksal bir kaosa, organize edici bir düzensizliğe benzer³⁸.

Bu bağlamda, bizi en çok endişelendirmesi gereken, ne hissizleşme ne de haz “diktatörlüğü”dür, kişiliklerin kırılганlığıdır. Hipermodern kültür, kolektif kurumların düzenleyici gücünün zayıflamasıyla ve de, ister aile olsun, ister din, siyasal partiler, sınıf kültürleri olsun, grup zorlamaları karşısında faillerin korelatif özerkleşmesiyle vasıflanır. Birey bu itibarla gitgide daha fazla kompartmalara bölünmüş ve hareketli/mobil, akışkan ve sosyal olarak bağımsız görünür. Ama bu

38 Bu hususta benim şu kitabıma bkz. *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

uçuculuk, kendi kendinin efendisi olan bir öznenin muzafferane teyit edilişinden çok daha fazla “Ben”in istikrarsızlaşması anlamına gelir. Psikosomatik belirtilerin ve zorlanımlı bozuklukların, depresyonların, anksiyetelerin, intihar girişimlerinin artışı buna tanıklık eder ki yetersizlik duygusundan ve kendini değersiz hissetmeden hiç bahsetmiyoruz bile. Çokça söylendiği gibi, psikolojik yaralanmaya açık oluş, performans normlarını zayıflatan ağırlıklara, bireyleri ezen sıkıştırılmaların yoğunlaşmasına kıyasla, kadim savunma sistemlerinin ve bireyleri koruyup kollayan toplumsal kalkanın parçalanmasından daha az kaynaklanır. Sadece, anksiyetelerin ve depresyonların artışının, müteşebbis kültürünün ve neo-liberalizmin zaferinden *önce geldiğini* hatırlayalım. Performans kültürünün sıkıştırıcıları, [söz konusu -çev.] fenomeni, bireyselleşmenin muazzam atılımından, kolektif olanın bireyin üstündeki organize edici gücünün sona ermesinden daha çok açıklamaz. Kendine terk edilmiş, koruyucu toplumsal kalkanlardan yoksun kalmış birey, ona varoluşun talihsizlikleri/bedbahtlıkları ile yüzleşme imkânı veren içsel kuvvetlerle onu donatan yapılandırıcı toplumsal şemalardan yoksun bulunur. Genelleşmiş kurumsal düzensizliğe, ruh hâli dalgalanmaları, artan mizaç bozuklukları, psikolojik huzursuzlukların ve sızlanmaların çoğalması tekabül eder. Öznel dalgalanmalar ve dengesizlikler sarmalının temelini meydana getiren şey, “iç” dirençleri zayıflatan, toplumlarımızın uç noktadaki bireyselleşmesidir. Ultra-modern çağ böylece, tekniğin, uzay-zaman üstündeki gücünü pekiştirdiğini,

ama bireyin içsel kuvvetlerinin söndüğünü görür. Kolektif normlar ayrıntılarda bize daha az kumanda ettiği oranda birey de kendini eğilim olarak daha zayıf ve istikrarsız bir şekilde gösterir. Birey toplumsal olarak daha hareketli olduğu oranda, öznel tükenmişlik ve “arıza” tezahürleri de bir o kadar belirir; Özgür ve yoğun bir şekilde yaşamayı ne kadar istersek, yaşamamanın çetinliğine dair beyanlar da bir o kadar çoğalır.

Yeni bir vechе verilmiş geçmiş

Geleceğin “geri dönüşü”, sadece kendine doğru dönmüş bir toplumsal şimdi fikrini geçersiz kılan tek fenomen değildir: Tanık olduğumuz geçmişin yeniden canlanması, aynı zamanda benzer ideal-tipi düzeltmeden geçirmeye davet eder.

Burada-şimdinin ve daima yeninin getirdiği hazları yücelterek tüketim uygarlığının durmadan kolektif hafızanın zayıf düşmesine, devamlılığın ve atalara ilişkin olan şeylerin tekrarının silinmesini hızlandırmaya hizmet ettiği inkâr edilemez. Ne var ki kendi üzerine kilitlenmiş bir şimdi içinde kapalı olmaktan uzak çağ, aynı zamanda hem ata mirasına ve birlikte yâd etmeye ilişkin bir hezeyanın hem de millî ve yöresel, etnik ve dinî kimliklerin hamlesinin sahnesidir. Toplumlarımız şimdi üzerine odaklanmış bir işleyiş-modaya ne kadar tahsis edilmiş olursa, bir o kadar da temel bir hafıza bulanıklığıyla kol kola gider. Modernler geçmişin *tabula rasa*’sını yapmak istiyordu, bizse geçmişi rehabilite ediyoruz; ideal, geleneklerden kopmaktı, [ama -çev.] onlar

yeniden bir toplumsal kıymet kazanıyor. Geçmişe ait en küçük bir şeyi bile yücelterek, hatırlama görevini ileri sürerek, dinî gelenekleri tekrar harekete geçirerek, hipermodernite mutlak bir şimdi tarafından değil, *paradoksal bir şimdi* tarafından, geçmişî mezarından çıkarmada ve onu “yeniden keşfetme”de dur durak bilmeyen bir şimdi tarafından yapılandırılmıştır.

Hiper-tüketim döneminde hatıra

Dalga geçerek Avrupa’da her gün bir müze açıldığı ve büyük veya daha az büyük tarihsel olayların yıldönümlerine ilişkin anmaların artık sayısının belli olmadığı söylenir. Günümüzde, artık kim müzeye konmaya, ihyâ edilmeye, hatırası yâd edilmeye konu değil? Onuncudan ellinciye, yirminciden yüz beşinciye hangi yıldönümü olursa olsun şenlik/festival havasının bahanesidir. Yakında, müze türü herhangi bir kurumun onurlandırmadığı hiçbir etkinlik, hiçbir nesne, hiçbir yer artık kalmayacak. Krep müzesinden sardalye müzesine, Elvis Presley Müzesi’nden Beatles Müzesi’ne, hipermodern toplum, “her şey korunacak mirastır” ile ve “her şey hatırası birlikte yâd edilesidir” ile çağdaştır.

Geçmişî bu kıymetlendirmede, tipik biçimde “postmodern” bir semptom elbette teşhis edilebilir. Bununla birlikte, eskinin inkârcısı modernizmin sonu, modern olanın ortadan kayboluşu anlamına gelmez; fenomene [modernizmin sonuna -çev.] dair birçok hat/çizgi tersine, kültürün modernizasyonunun yeni bir hamlesine, işaret eder. Hürmete lâayık görülen

objelerin ve remizlerin muazzam artışı, ata mirasına ilişkin hafızaya, her çeşit müzenin çoğalmasına, kültür turizminin kitlesel demokratikleşmesine, ata mirası parkların azalması ya da ziyaretçi akını sebebiyle felç olması tehdidine bağlıdır: Eski olanın yeni bir kıymetlendirilişine, fazlalık, doymuşluk, ata mirasının sınırlarının ve de uç noktaya götürülen bir modernizasyonun onun [hafızanın] vasıtasıyla teşhis edildiği hatıranın bitmek bilmeyen genişlemesi eşlik eder. Sonlu/bitimli olanın hükümranlığından, sonuz/sınırsız olana, limitli olandan genellemiş olana, hatıradan hiper-yâd edilesiye [*hypermémorial*] geçilir: Neo-modernitede, şimdici mantıkların aşırılığı, hatıranın mantar gibi çoğalan enflasyonu başa baş gider.

Ultra-modernite, ata mirasının korunmasının ekonomik etkisi üstüne, vaktiyle Millet kültü tarafından ve kamu hizmeti ruhu tarafından diri tutulan bir alandaki doğrudan veya dolaylı verimlilik kriterleri üstüne gitgide daha fazla yapılan vurguyu hâlâ sergiler. Sokaklara ad verilmesinin ve büstlerin dikilmesinin yerini artık, piyasaya onlarca başlıkta kitap, tekrar basım, çizgi roman, sinema ve televizyon filmi yayan editörlük ve medya endüstrilerince istismar edilen hatırasını yâd etmeler [*commémorations*] aldı. Âbide, eskiden bir semboldü ve onun korunması bizâtihi bir amaçtı: Onun korunması, şimdilerde, finansal yatırım adına, turizmi geliştirme adına ya da kentlerin ve bölgelerin medyatik imajları adına, finansal yükümlülükleri meşrulaştırıyor. Sömürülecek ve promosyonu yapılacak “maden yatakları” [gibi görülen -çev.] eski âbideler suiistimal

ediliyor, yeniden düzenleniyor, kültür merkezlerine, müzelere, otellere, tiyatrolara ya da ofislere çevriliyor; tarihî şehir merkezleri temizleniyor ve süsleniyor, kültürel ve turistik tüketim ürünlerine dönüştürülüyor. Ve her yerde, otoparklar, kafeteryalar, hatıra eşyası satan mağazalar işletiliyor, folklorik animasyon gösterileri tertipleniyor³⁹. Ultra-modern toplumda, piyasa/pazar modeli ve onun operasyonel kriterleri, [kültürel-tarihsel -çev.] mirasın korunmasında işin içine karışacak kadar başarı kazandı. Kültürel kapitalizmin ilerlemesi ve kültürün ticarîleştirilmesi figürü, geçmişin kıymete binişi, postmodern olmaktan daha çok hipermodern bir fenomendir.

[Kültürel-tarihsel -çev.] miras endüstrisi çağında, yurttaşın yerini, *homo consomator* alır. Bir şeyin hatırasını, daimî bir surette, geçmişteki aynı yerine kaydetmeyi hedefleyen anma törenlerinin ihtişamlı ve yeri belli eski tarzı, sadece anma töreni ânına irca edilen “havaî” ve gelip geçici bir tarz lehine geriliyor: Kolyumlar, konserler, sergiler, *happening*’ler, yaratıcı defileler⁴⁰. Müzeler tarihsel gösteriler takdim ediyor, arkeolojik sit alanları sanal simülasyon şeklinde restitüsyonlar sunuyor; “hatıra turizmi” kitlesel bir başarı sağladı. Geçmişin eserleri artık tefekkür ve sükûnet içinde temaşa edilmiyor, kitlesel bir animasyon objesi

39 Bu konuda bkz. Françoise Choay, *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, 1992, s. 163-176. Aynı şekilde bkz. Jean-Michel Leniaud, *L'utopie française. Essai sur le patrimoine*, Paris, Mengès, 1992.

40 Pierre Nora, “L'ère de la commémoration”, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, Quarto, 1997, s. 4688-4699. Ve de Thierry Gassier, “La France commémorante”, *Le débat*, n° 78, 1994, s. 95-98.

gibi, atraksiyonlu gösteriler gibi, boş vakitlerde eğlenme ve vakit “öldürme” yolu gibi birkaç dakikada “yutuluyor”. Geçmişin kaydettiği imtiyaz tazelenmesi, ayırt edici klasman peşinde olmaktan daha çok, sürekli uyaran peşinde, ikincil duyguların peşinde, dinlendirici etkinliklerin peşinde olan tüketim-dünyasının ve hiper-tüketim dünyasının tahta çıkışını resmeder. Cenazesini defnettığımız şey modernite değildir, boş vakitlerini kültürel faaliyetlerle değerlendirmenin demokratikleşmesinde, deneyimlemeye dayalı tüketicilikte, hatıranın temaşa-eğlenceye dönüşmesinde zafer kazanan şey tüketimci modernitenin üçüncü evresidir⁴¹.

Geçmiş modası, eski objelerin, “fağfur”un, *retro*’nun, *vintage*’ın, nostalji duygusu uyandıran “otantik” mührünü taşıyan ürünlerin revaçta oluşunda da okunur. Giderek artan bir şekilde, işletmeler kendi tarihlerine atıfta bulunuyor, ata miraslarını istismar ediyor, geçmişlerinden bahsediyor, eski zamanları “yeniden” yaşatan “hatıra ürünler” piyasaya çıkarıyor. Ticarî markalar, kökeni ata mirasına dayanan ürünler piyasaya sürüyor, birçok marka “eskiye dönük usuller” ve ataların geleneklerinden ilham alan ürünler geliştiriyor. Hipermodern toplumda, eski ve nostaljik olan, satış argümanları, *marketing* araçları hâline geldi.

Geçmiş bu güçlü dönüş, deneyimlemeye dayalı hiper-tüketim dünyasının veçhelerinden birini

41 Benim şu incelememe bkz. “La société d’hyperconsommation”, *Le débat*, n° 124, 2003.

oluşturur: Söz konusu olan artık sadece maddî konfora erişmek değil, hatırlamaları, geçmişî çağrıştıran duyguları, daha şatafatlı günleri ve çağları satmak ve almaktır. Kullanım değerine ve mübadele değerine şimdi de nostaljik duygulara bağlı duygusal ve anısal değerler ekleniyor. Birbirinden koparılamaz bir şekilde post ve hipermodern bir fenomen. “Post”, çünkü eskiye dönük. “Hiper”, çünkü artık zaman ile [kurulan -çev.] ilişkinin ticarî tüketimi, hatıra alanına yatırım yapan ticarî mantığın yayılması mevcut.

Her ne kadar, gündelik hayat (hijyen, sağlık, boş vakitler, tüketim, eğitim), geçmişe iştahı açığa vuruyorsa da, evvelce hiç olmadığı kadar, şimdinin hareketli/mobil düzeniyle ayarlanmıştır. Gıda ürünleri, “otantik” diye sunulur, ama kitlesel pazarlama tekniklerine uygun olarak ticarîleştirilirler; çağdaş tatlara uyarlanırlar; güncel hijyen ve güvenlik normlarına göre üretilirler. Şehir merkezlerindeki eski gayrimenkuller tadilattan geçirilir, ama bütün modern konfor ile de donatılır. Ata mirasının kıymeti bilinci gelişir, ama ürettiklerimizin gitgide daha sınırlı bir süresi [kullanım ömrü -çev.] vardır. Geçmiş artık toplum açısından kurucu ya da yapılandırıcı değildir, yeniden düzenlenmiştir, dönüştürülerek yeniden kullanıma sokulmuştur, günümüzün beğenisine uyarlanmıştır, ticarî amaçlarla sömürülmüştür. Gelenek artık tekrara, her zaman yapılagelene ve onun yeniden canlandırılmasına sadakate davet etmez: Nostaljik ya da folklorik bir tüketim ürünü, geçmişe bir göz kırpma, *moda-nesne* hâline gelir. Gelenek kolektif

olan her şeyi kurumsal olarak düzenliyordu, onun artık ne estetik, ne duygusal ne de oyunsal bir değeri vardır. Kadim olan, korkutabilir, artık davranışları kolektif bir biçimde organize etme gücü yoktur. Geçmiş bizi cezbeder/ayartır, şimdi ve onun değişken normları hüküm sürer. Tarihsel hatıraya ne kadar çok çağrı yapılırsa o, bir o kadar az oranda gündelik hayatın unsurlarını yapılandırır. Hipermodern toplumun ana vasfı da buradan gelir: Artık örnek almak istemediğimiz şeyi yüceltiyoruz/kutluyoruz⁴².

Tarde, âdetler/töreler asırlarında, geçmişin taklit edilmesi gereken model işlevi taşıdığını söyler. Geçmişin gitgide daha fazla bir dekor, bir kalite ya da yaşam güvencesi referansı gibi tezahür ettiği günümüzde, artık buna benzer bir şey söz konusu değil. Zira, “otantik olan” hissiyatımız üstünde teskin edici bir etkiye sahip: Bir yakınlık, bir-arada-yaşıyor-olma, “güzel eski zamanlar” (köy, zanaatkâr, meslek aşkı) tasavvuruna bağlı “eskinin” ürünleri, endüstriyel gıdalardan kaçınan güvenlik delisi yeni tüketicilerin kaygılarını giderir. Siteler, güvenlik kulübeleri ve kontrollü girişler, betonlaşmış kıyı şeritleri, bütün bunlar insanda, eski manzaraları ve geçmişin âbidelerini kurtarma arzusu doğurur; tıpkı, şekilsizliğe/ucubeliğe, işlevsel ve teknikçi tek tipleştirmeye direniş gibi. Kadim olana hayranlık, nostaljik bir boyut ihtiva ediyorsa da, bir yandan da bireyci yaşam kalitesi arzularının ve de daha niteliksel ve duygusal, daha estetik ve kültürel

42 William M. Johnston, *Postmodernisme et bimillénaire*, Paris, PUF, 1992, s. 16.

kriterlerden ayrı düşünölemeyecek bir hipermodern refah költürünün yükselişinin de tanığıdır. Geçmişe duyulan iştah içinde, hiper-bireyci “eğlence konforu” ve “varoluşsal konfor”⁴³ tutkuları, hoş duyumlara, ambiyans ve çevre kalitesine yönelik yeni talepler gelişir.

Muhtemelen hatıra takıntısı sonsuza kadar sürmeyecek, bazı işaretler belki daha şimdiden bir cezir [“med-cezir”deki anlamıyla -çev.] hareketini gösteriyor⁴⁴. Ata mirasının ve hatırasını yâd etme törenlerinin çoğalışının limitlerine dayanacağı, artık aynı yanıkıyı uyandırmayacağı bir gün gelecek. Bununla birlikte, modernist “beyaz sayfa” költürünün zamanına geri dönölmeyeceğine bahse varım. Modernitenin ikinci çağı, oto-refleksif, bireyci-duygumerkezcil ve kimlikçidir [*identitaire*]: Teknik-bilimsel düzlemde devrimcidir, ama költürde artık öyle değildir. Geçmişin değerdan düşürölmesi ile eş anlamlı değildir; toplumsal-tarihsel zamansallığın bütün eksenlerinin bilâistisna istismarı-harekete geçirilmesi ile, hatıranın, ekonomik, duygusal ve kimlikçi amaçlara yeniden dönüştürölmesi ve yeniden tercüme edilmesi ile eş anlamlıdır. Hatıra taşkını her ne kadar sakinliyorsa da, tamamen durmayacaktır. Ticaret, moda, refah içinde olma istekleri gibi kimlikçi arzular da, hâlâ uzun zaman boyunca hatırayı, şimdici düzenin bir kaynağı ve icabı kılacak olsa gerek.

43 Claudette Sèze, “La modification”, *Confort moderne, Une nouvelle culture de bien-être, Autrement*, n° 10, Ocak-1994, s. 119-123.

44 Robert Hewison, “Retour à l’héritage ou la gestion du passé à l’anglaise”, *Le débat*, n° 78, 1994, s. 137. Yine, bkz. P. Nora, yukarıda adı geçen makalesi, s. 4715.

Kimlikler ve ruhanîlikler [spiritualités]

Geçmişin inayetine geri dönüş, *retro*, ata mirası ve hatırasını birlikte yâd etme kültünü bir hayli aşar. Ruhanîliklerin ve yeni kimlik taleplerinin uyanmasında daha fazla yoğunlukla somutlaşır. Dinî canlanışlar, millî ve yöresel talepler, *ethnical revival*, çağdaş toplumlar geçmişe yapılan referansların güçlü bir yükselişine, geçmiş ile şimdi arasındaki bir devamlılık ihtiyacına, köklerle ve hatıra ile donanma kaygısına tanık olur. Her ne kadar teknik ve ticarî küreselleşme homojen bir zamansallık tesis ediyorsa da, kurucu mitosları ve anlatıları, simgesel ata miraslarını, tarihsel ve geleneksel değerleri harekete geçiren kültürel ve dinî bir kopuk kopuklaşma [*fragmentation*] sürecinin refakatçisi olmaktan geri kalmaz.

Çoğu durumda, tarihî hatıranın yeniden aktif hâle gelmesi, liberal modernitenin ilkeleriyle tam bir zıtlık içinde işler. Seküler moderniteyi reddeden dinî kabarmalar, diktatörlükler doğuran neo-milliyetçi ve etnik-dinî hamleler, kimlik savaşları, soykırım benzeri kıyımlar bunun şahididir. Dünyanın bloklara ayrılmasının sonu, ideolojik boşluk, ekonominin küreselleşmesi ve devletin gücünün zayıflaması, etnik, dinî veya milliyetler bazında birçok yerel çatışmanın, ayrılıkçı hareketlerin ve cemaat savaşlarının ortaya çıkışına imkân verdi. Açık toplumların çoğulculuğunu terk ederek, “heterojen” unsurları toplumdan ayıklayarak, cemiyetleri kendi üzerlerine kapatarak, neo-milliyetçi ve etnik-dinî akımlar şurada batılaşmaya karşı mücadele ile, başka bir yerde tahripkâr savaşlar ile, siyasî-dinî baskılar ve terör hareketleri ile kol kola gider. Eski

iblisler mi uyanıyor? Bu fenomenleri, geçmişin -ister kabile boyutunda ister totaliter biçimde- dirilmesi veya tekerrürü olarak yorumlamak, yanıltıcı olur. Her ne kadar kimliklere ricat, eski zihniyetlerle yeniden bağ kuruyorsa da, bunlar yepyeni çatışma formlarıdır, yeni doğan milliyetçilik ve demokrasi formlarıdır. Millî ya da dinî kimliklerin korunmasına yönelik çağrılar içinde, yeni türde tiranlıklar, demokrasi ve etnisite kombinasyonları, Fareed Zakaria'nın yerinde bir şekilde "illiberal demokrasiler"⁴⁵ diye adlandırdığı, sükûtu hayâle uğramış modernizasyon ve muzaffer "köktencilik" kombinasyonları hazırlanır/kurulur.

Bu itibarla, mukaddes olanın ateşini ya da kökleri tekrar canlandıran bütün hareketler/akımlar aynı fitratta değildir ve liberal moderniteyle de hepsi aynı şekilde bağ kurmaz. Onlardan birçoğu, batıda, tam da aksine, liberal "kendi yaşamının yasa koyucusu birey" kültürüyle mükemmelen uyuşan özellikler gösterir. "Alakart dinler" in meşhur örneğindeki gibi doğunun ve batının ruhanî/mânevî geleneklerini kombine eden, dinî geleneği, taraftarlarının kişisel gelişiminin aracı olarak kullanan gruplar ve cemaat ağları. Bu, bireyci modernite ile, bireylerin hazır bulunuşluğuna/temayülüne bırakılmış olan, "her telden çalan" [*bricolée*], kendini gerçekleştirme ve cemiyete entegre olma yönünde seferber edilmiş gelenek ile bir antinomi noktasıdır. Hipermodern çağ, kutsal mânâ geleneklerine müracaat etme ihtiyacına son vermez; sadece, o

45 Fareed Zakaria, L'avenir de la liberté. *La démocratie illibérale aux Etats-Unis et dans le monde*, Paris, Odile Jacob, 2003.

gelenekleri, inançların ve ibadetlerin bireyselleşmesi, çözülüp dağılması, duygusal bir hâle gelmesi suretiyle yeniden tanzim eder. Şimdi ekseninin öne çıkışıyla birlikte, ayarı/düzeni bozulmuş [*dérégulées*] dinler ve post-geleneksel kimlikler yükselişe geçer.

Araçsal rasyonalite hükümranlığını genişletir, ama bu ne dinî inancı ne de bir geleneğin otoritesini referans alma ihtiyacını tasfiye eder. Bir yandan, rasyonalizasyon süreci, dinin toplumsal yaşam üstündeki hükümranlığını giderek daha fazla geriletir; diğer yandansa, kendi hareketinden, dinsel ve de köklerini bir “inanç nesebi”ne dayama taleplerini yeniden doğurur. Burada da, yeni ruhanîlikleri, tortul bir fenomene, bir geriye gidişe ya da pre-modern bir arkazime eş tutmaktan sakınlım. Gerçekte, dinî olan, güvensizlik uyandıracak, referans noktalarını parazitlendirecek, seküler ütopyaları ortadan kaldıracak, sosyal bağı bireyci bir parçalanmaya götürecek noktaya kadar, hipermodern kozmosun kendi içinde yeniden kopyalanır/üretilir. Belirsiz, kaotik, atomize bir hipermodern evrende böylece, birlik ve mânâ, güvenlik, cemaat kimliği ihtiyaçları yükselişe geçer: Bu, dinlerin yeni şansıdır. Her hâlükârda, sekülerleşmenin ilerleyişi, içinde dinin toplumsal etkisinin sürekli azaldığı, bütünüyle rasyonalize edilmiş bir dünyaya götürmez. Sekülerleşme “lâdinîlik” değildir; o, dinî olanı, dünyevî bir özerklik âleminde, kurumsallığını yitirmiş, öznelleşmiş, duygusal bir hâl almış bir dinsellikte yeniden kompoze de eder⁴⁶.

46 Burada, Danièle Hervieu-Léger'nin şu eserlerindeki güzel tahlillerini tekrar ettim: *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993 ve *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

Hatıranın bu yeniden harekete geçirilişi, yeni bir kolektif kimlik edinme tarzından ayrılamaz. Gelenek toplumlarında, dinî ve kültürel kimlik, bireysel tercihleri dışarıda bırakan, kabul edilen ve dokunulamaz bir apaçıklık olarak yaşanıyordu. Bu sona erdi. Mevcut durumda, kimliksel aidiyet tamamen anlık değildir, bir anda nihaî olarak verilmiş değildir: O [kimliksel aidiyet] bir problemdir, bir taleptir, bireylerin kendine mâl edeceği bir objedir. Kendini kurma ve kim olduğunu söyleme aracıdır, kendini ortaya koyma ve tanıtmaya tarzıdır; cemaatsel aidiyete, kendini-tanımlama ve kendini-entegre etme eşlik eder. İnsanlar artık “göründükleri gibi” Yahudi, Müslüman veya Basklı değildir: Kimliğimiz sorgulanır, incelenir, o zamana kadar kendiliğinden açık olan şeyin temellük edilmesi istenir⁴⁷. Kültürel kimlik [eskiden -çev.] olduğu kurum-sallaşmışlıktan, açık ve yansımali bir hâle gelir, sonu gelmez bir şekilde yeniden ele alınmaya elverişli bir bireysel miza [*enjeu*] olur.

Tikelci taleplerin yükselişi hiper-bireyciliği dizginsiz bir tüketim ve rekabet tutkusuna indirgeyen okumaların sahip olabildiği aşırı tek yanlı unsurları düzeltmeye götürür. Her ne kadar hiper-bireycilik zâtî hazların kutsanmasından ayrı olamasa da, ona, aynı zamanda kamusal kabul görme taleplerinin, farklı kültürlerin eşit saygı taleplerinin bir artışının eşlik ettiğini de saptamak gerekir. Yapıp ettiklerimizle ve de, özgür ve başkalarıyla eşit bir yurttaş olarak kabul

47 Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris, Galimard, 1991, s. 307-310.

görmek artık kâfi gelmez: [Ait olduğumuz -çev.] topluluğa bağlı [*communautaire*] ve tarihsel farkımız içinde olduğumuz şey bakımından, bizi diğer gruplardan ayıran şeyle kabul görmek/tanınmak söz konusudur. Bu, diğerleri arasında, ikinci tür modernitenin, tüketimsel iştahların tek-benci dizginsizliğinde tükenip gitmediğinin kanıtıdır: Gerçekte, o [ikinci tür modernite -çev.] eşit saygı idealinin, “kendi”yi bütün küçümseme, değerini düşürme, alçaltma biçimlerini reddeden, başkasının farklılığı içinde eşit kabul edilmesini şart koşan bir *hiper-tanınma/kabul görme* arzusudur. Hipermodern şimdinin hükümrancılığı, kesinlikle, ihtiyaçların doğrudan tatmininin hükümrancılığıdır, ama aynı zamanda da tarz, cinsel eğilim ya da tarihsel hatıra üstünde temellenen kimliklere genişleyen bir *tanınma/kabul görme* ahlâkî gerekliliğidir.

Kitlelere yayılmış bireyci refah toplumuyla ilişkisiz olmayan hiper-tanınma/kabul görme süreci. Batı demokrasilerinde, yurttaşlığın soyut ilkelerine kıymet verilmesini, doğrudan ve tikelci bir karakterdeki kimliklendirme kutupları lehine geriletmeye katkıda bulunmuş olan da işte budur. Hiper-bireyci toplumda, bize en yakın olanlara, benzerlik ve ortak köken üstünde temellenen bağlara yatırım yapılır; evrenselci değerler ve büyük siyasal idealler, aşırı soyut, aşırı genel veya uzak görünür⁴⁸. Devrime dair umutları yıkarak, hayatı zâtî/özel mutluluklara odaklayarak şimdi uygarlığı, paradoksal bir şekilde kolektif kökenlerce

48 Bela Farago, “La démocratie et le problème des minorités nationales”, *Le débat*, n° 76, 1993, s. 16-17.

sağlanan kendine özgülüğün [*spécifité*] kabul görmesi yönünde bir iradeyi tetikledi.

Yine, kendine ve başkasına değer verme ihtiyacına yeni bir önem tahsis ederek, baskın gruplar tarafından dayatılan küçümseyici kolektif imajlar yoluyla üretilen ıstırapları kabul edilemez kılmış olan da bireyci refah kültürüdür. Mutluluk çağında, kendini tam olarak gerçekleştirme idealiyle bağdaşmayan simgesel zulüm ve şiddet formları olarak tezahür eden, “kendi”nin değerini düşürücü bir imajı [zihne -çev.] aşıl原因an her şey, tanınma hususundaki bütün inkârlar gayrimeşrulukla damgalanmıştır. Kolektif savunmaların gücünü toparlamasına dönük taleplerin, kamusal kabul görme beklentilerinin, giderek daha sık yinelenen bir kurban statüsü isteklerinin artışı da bundan gelir. Her ne kadar tikelci tanınma talepleri insan haysiyetine ilişkin modern demokratik idealden ayırt edilemez ise de, buna rağmen, kendilik değerinin araçları olarak “tanınma politikaları”nı⁴⁹, geçmiş bakımından yeni sorumlulukları, yeni hatıra mücadelelerini mümkün kılmış olan, şimdici uygarlıktır.

Çağdaş “kimlikler galaksisi” aynı şekilde, Ulrich Beck tarafından teklif edilmiş olan, yüksek modernite konulu zengin analizlere dönme vesilesidir de. Alman sosyoloğa göre, gelenek ile modernite arasındaki karşıtlık üstünde temellenen bir ilk modernizasyon evresinden, kendisi üstüne düşünen ve özeleştirel mizaca sahip bir ikinci modernizasyon evresine geçildi. Bu ikinci evrede, bir sorun olarak mütalâa edilen, bilimselleştirmeden

49 Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 1994.

ve aynı şekilde endüstriyel toplumun işleyiş ilkelerinden sorumlu tutularak suçlanan, modernizasyonun ta kendisidir. Kendine-referans yapan türde bir yeni modernitenin yükselişi fikri de bundan gelir⁵⁰.

Bu şema doğrudur, ama onu genelleştirerek daha ileriye gitmek gerekir. Modernitenin ikinci çevriminin sadece kendine-referanslı olmadığını sahiden saptamak gerekir: O [şema], geleneksel eşgüdümünün ve de çok uzun süreli ve muhtelif menşeli simgesel ata miraslarını destekleyen etnik-dinî taleplerin güçlü bir şekilde geri dönüşünün mührünü taşır. Kimliklerin inşası ve bireylerin kişisel gelişimi bakımından çağrı yapılabilen ve geri dönüşüme sokulabilenler, geçmişe referans yapan bütün hatıralardır, bütün mânâ evrenleridir, bütün kolektif tahayyüllerdir. Ultra-modern kendi üstüne düşünme [*réflexivité*], sadece teknolojik risklerle, bilimsel rasyonaliteyle ya da cinsel rollerin bölünmesiyle ilgili değildir, bütün mânâ depolarını, doğu ve batı geleneklerini, bütün bilgileri ve de en irrasyonel ve en az ortodoks olanları da dâhil bütün inançları kuşatır: Astroloji, reenkarnasyon, bilimimsiler [*parasciences*], vb. Hipermoderniteyi tanımlayan şey sırf modern bilgilere ve kurumlara dair özeleştirici değildir, hem de yeniden canlandırılan hatıradır, geleneksel inançların yeniden hareketlenmesidir, geçmiş ile modernin bireyci melezlenmesidir. Sadece geleneklerin dekonstrüksiyonu da değildir, onların kurumsal dayatmalar olmaksızın yeniden kullanılmasıdır, onların bireysel egemenlik ilkesiyle uyumlu şekilde sürekli yeniden tanzim edilmesidir.

50 Ulrich Beck, *La société du risque*, a.g.e.

Hipermodernite, meta-modernite ise de, kendini, bir meta-geleneksellik, sınırları olmayan bir meta-dinsellik çizgileri içinde takdim eder.

* * *

Hipermodern dünyanın rölativist ya da nihilist bir yorumlanışına cevaz verebilen fenomenler eksik değildir. Bilginin tartışmasız temellerinin çözülüp dağılması, pragmatizmin ve paranın hükmünün önceliği, bütün kanaatlerin ve kültürlerin eşit değerde olduğu hissi ve de, septisizmin ve yüksek ideallerin kayboluşunun çağımızın ana vasıflarından birini meydana getirdiği fikrini besleyen daha nice unsur. Gözlemlenebilen gerçeklik, sahiden de benzer bir paradigmaya gerekçe sağlıyor mu?

Her ne kadar kültürel referans noktalarının çoğunun puslanmış olduğu ve de teknik ve piyasa dinamiğinin, toplumlarımızın bütün köşelerini organize ettiği inkâr edilemez bir şeyse de, mânânın çöküşünün kendi son sınırına varmadığı da bir o kadar doğrudur; bu [mânânın çöküşü] her zaman, liberal modernitenin etik-politik temellerine dayanan güçlü ve geniş bir konsensüs zemininde boy gösteriyor. “Tanrılar savaşı”nın ve piyasa toplumunun büyüyen gücünün ötesinde, operasyoncu denetlemenin sıkıştırıcı çarklarına kesin sınırlar çeken ortak değerlerin sert bir çekirdeği net bir şekilde kendini gösterir. Bütün etik-politik ata mirasımız kökünden sökülüp atılmış değildir: Hipermodern nihilizmin radikal yorumlanışına itibar etmeyi engelleyen değerbilgisel/aksiyolojik güvenlik kilitleri

mevcuttur. Bilhassa da protestolar ve etik angajmanlar, bunları, ideolojik ağırlık merkezi ve kolektif eylemlerin her yerde var olan organize edici normu seviyesine yükselten, insan haklarının yeni kutsanışı, son söylediğimize şahitlik etmektedir. Paranın ve etkililiğin/verimliliğin, bütün sosyal ilişkilerin ilkeleri ve amaçları olduğu doğru değildir. Bu durumda, sevgiye/aşka ve arkadaşlığa tahsis edilmiş değeri nasıl anlaşıldı? Yeni köleleştirme ve barbarlık biçimleri karşısındaki infial tepkileri nasıl açıklanırdı? Ekonomik mübadelelerin, medyaların ve siyasal hayatın ahlâkîleştirilmesi talepleri nereden geliyor? Çağ, iyi hakkındaki anlayışların çatışmalı çoğulculuğunun tiyatro sahnesi olsa da, aynı zamanda, aslî hümanist temelleriyle eşine benzerine rastlanmamış bir barışmanın da izini taşır: Bunlar, böylesine itiraz götürmez bir meşruiyetten hiç beslenmedi. Bütün değerler, bütün mânâ referansları dağılıp gitmedi: Hipermodernite, “hep daha fazla araçsal performans, demek ki hep, yükümlülük gücü taşıyan daha az değer” değildir; demokratik hümanist değerlerin ortak gövdesinin yekcihat güçlendirilişini katmerlendiren bir tekno-ticarî sarmaldır.

Hiç kimse, dünyanın gidişatının, dizgisiz bir optimizmden ziyade kaygı uyandıracak yönde olduğuna karşı çıkmayacaktır: Kuzey-güney uçurumu derinleşiyor, sosyal eşitsizlikler çoğalıyor, sosyal güvencesi olmayanlar vicdanları rahatsız ediyor, küreselleşen pazar/piyasa, demokrasilerin gücünü yönetilmeye indiriyor. Ama bu, içinde, demokrasinin bir “sözümöna-demokrasi”den ve “anısını birlikte yâd etme

kabilinde bir seyirlik”ten daha fazlası olmadığı, “dünyanın bir yeniden barbarlaşması”⁵¹ sürecini teşhis etme hakkını vermez mi? Liberal demokratik evrende iskânı süren şey, özeleştirici ve kendini düzeltme gücünü küçümsemedir. Şimdici çağ, tamamen kapalı, kendi üstüne kapanmış, katlanarak artan bir nihilizme yazgılı değildir. Çünkü yüksek değerlerin gözden düşmesi limitsiz değildir, gelecek açık kalır. Demokratik ve piyasacı/ticarî hipermodernite son sözünü söylemedi: Tarihsel serüveninin henüz başında.

51 Pierre-André Targuieff, *Résister ou bougisme*, a.g.e., s. 123.

LIPOVETSKY ÎLE MÛLÂKAT

Sébastien Charles

Fransız entelektüel manzarası içinde sanki biraz, serbest [dolaşan -çev.] bir elektron gibi görüldünüz ve bu da bazı açıklamaları gerektiriyor. Polemiklerin sizi ilgilendirmede ve karşı karşıya gelmenin kendi eserlerinizi geliştirmede size yardım etmediği izlenimi ediniyor. Bunu nasıl açıklarsınız?

Serbest [dolaşan -çev.] elektron mu? Bilmem... Ama bu izlenim kuşkusuz ki benim toplumsal-tarihsel realitelere ilişkin analizde “şaşkın” bir felsefeci olmama ve söz konusu realitelerin karşısında, sorgulamanın, her şeye rağmen felsefî zihniyetle damgalanmış kalması olgusuna bağlıdır. Üniversitelerdeki disiplinlerin sıkı düzeninde ilk baştan sınıflandırılmayan bu tür bir çalışma, felsefenin genellikle çok yüksek bir değer tahsis etmediği fenomenleri inceleme konusu olarak, kendi vaziyetini vahimleştirir: Moda, gündelik hayat, lüks, mizah, reklamcılık, tüketim. Platon’un mağarasının gölgelerini yücelterek, “elektron”, yukarı yükselen diyalektik idealine nazaran belki biraz fazla özgürlük almış gibi görünür...

Ama, soruyla başka bir açıdan da yüzleşeceğim. İçinde bulunduğumuz toplumsal-tarihsel durum

daha önce görülmemiştir: Modernitenin artık feshe-dici düşmanları yok, o temel ilkeleriyle ve değerleriyle barıştı. O zamandan beri, modern değerlerin (lâiklik, özgürlük, eşitlik, demokratik çoğulculuk, geleneksel-liğin tasfiyesi) sayelerinde empoze edildiği kavgalar, eski kurucu yoğunluğunu kaybetti. Muhakkak ki yeri-ni diğerleri devraldı, ama onlar artık kopuş/çöküş hâ-lindeki bir dünyanın üreticisi değildir. Öyle görünü-yor ki -modernitenin doğuşunda aslî bir rol oynamış-entelektüellerin pozisyonu, artık aynı olamaz. Bugün onlar toplumun üyeleriyle aynı değerleri paylaşıyor, karşıt yorumlar teklif ediyor, yoksa başka bir kolektif model değil. Bu koşullarda, “taraf tutmak” nadirat-tandır: Bana önemli gelen, şunun ya da bunun mü-dafaası için taraf tutmaktan ziyade, bizzat realitede “işlerin nasıl yürüdüğü”nü biraz daha iyi anlamaktır. Ahlâkî meseleleri problematikleştirmek, âdil olanı ve gayriâdili, bireysel ve kolektif hakları, hoşgörü ilkesini, liberal toplumun temellerini, muhtelif eşitsizliklerin meşruiyetini sorgulamak elbette elzemdir. Ama, top-lumsal durumun işleyişini, şeylerin ve reel pratiklerin gidişatını, özellikle de en kesin/mutlak ve üzerinde en çok mutabık kalınan yargıları incelemek de bir o kadar elzemdir. Olanın bilgisi olması gerekeni belir-lemiyorsa da, en azından hakkında konuşulan şeyin ne olduğunu bilerek steril ve kanıksanmış bazı pole-mikleri aşmaya katkıda bulunabilir. Bana öyle geliyor ki, daha az klişeleşmiş, daha az manici [*manichéens*], daha karmaşık yorumlayıcı modeller teklif ederek, demokratik kentin/sitenin gerektirdiği tartışmalara kendi tarzımda ve alçakgönüllülükle iştirak ediyorum.

Kendimi içine “sokulmuş” bulduğum polemiklere gelince, onların, fazlaca karikatürize olmalarıyla ve hatta kötü niyet taşımalarıyla beni çoğunlukla sükûtu hayâle uğrattığını ve beni pek az “evrimleştirdiği”ni söylemeliyim: Bu, bilhassa da *L’empire de l’éphémère’e* ve *La troisième femme’a* karşı geliştirilen pek az içtenlik taşıyan eleştirilerin durumu idi. İtirazlar çoğunlukla önceden bilinir, katı ve değişmez modeller içinde bloke edilmiştir. Buna mukabil toplumsal ve tarihsel değişim, büyük oranda öngörülemezdir. Bu da, beni sahiden ilgilendiren, beni kışkırtan, “harekete geçiren” karşı karşıya gelişin, karmaşıklıkları, çeşitlilikleri, değişkenlikleri içinde bizzat olguların şokundan doğan karşı karşıya geliş olmasının sebebi. Daha serbest bir ifadeyle söylendiğinde, gözlemlediğim şeyler hakkında kitaplar yazmayı seviyorum, kitaplar hakkında kitaplar değil.

Şimdi sizin kendi izlediğiniz rotaya gelelim. Entelektüel güzergâhınız ve formasyonunuz ne idi? Üstatlarınız hangileri idi?

Günümüzde ağır basandan çok farklı bir kültürel ve entelektüel bir iklimde, Sorbonne’da felsefe öğrenimi gördüm. O zamanlar, aramızdan bazıları, derslere girmemeyi, üniversitenin programından bambaşka şeylerle ilgilenmeyi böbürlenilecek bir şey sanıyordu. Yaşayan felsefî ruh “başka” yerdeydi: Devlet memurları, naftalinli dersler, felsefenin sefaleti hükümsüz sayılıyordu. Ve ben büyük bir tutku duymaksızın

felsefenin kurucu metinlerini okuyordum. Dersleri, biraz, çalışılacak eser sahiplerine bizzat karar veren bir “sanatçı” tavrıyla takip ediyordum. Lévi-Strauss’u, Saussure’ü, Freud’u, Marx’ı ve takipçilerini coşkuyla okuyordum. Beni heyecanlandıran, metafiziğin ya da ahlâkın büyük sorunları değildi, modern dünyanın yorumlanmasıydı. Altmışlı yıllardaki birçok öğrenci gibi Marksizmi benimsedim. 1965’e doğru, Leford ile Castoriadis tarafından kurulmuş ve Lyotard, Vega, Souyri tarafından canlandırılan “ya Sosyalizm ya barbarlık”-tan çıkmış “İşçi gücü” küçük sol grubuna katıldım. Bu grup kendini Marksist-devrimci ilân ediyordu: Batıdaki kadar doğudaki kapitalizmin ve bürokratik toplumun da aleyhindeydi. Sovyetler Birliği’nde sapmış bir sosyalizm değil, yeni bir sınıfsal sömürü toplumu görüyordu. O zamandan beri devrim artık üretim araçlarının özel mülkiyetinin ilgasıyla örtüşmüyordu: Devrim, yöneten-yönetilen ayrımının ortadan kaldırılmasını, kendini-yönetmeyi, işçi konseylerinin demokrasisini içeriyordu. O grupta iki sene kaldım, ama sık sık tatile gittiğim için, benim biraz fazla hedonist ve gevşek militanlığım sorgulanmıştı! Boş vakitler yeni çağı daha o zamandan nüvelerini veriyordu... Bu ayrılma, herhangi bir kişisel bir kriz, bir suçluluk hissi, büyük bir üzüntü olmadan gerçekleşti. Benim için “hakikî hayat” zaten başka yerdeydi. Aslında, devrim meselesi aklımı pek meşgul etmiyordu ve ona sahiden de inanmıyordum: Özellikle reel olanı anlamak üzere analiz gereçleri arıyordum. Ve Sorbonne’da verilen dersler bu beklentime cevap vermiyordu.

Peki 1968 Mayıs'ını nasıl yaşadınız?

O bahar günlerini, bitip tükenmez ve ateşli boş lâflarını sevdim. Şiddetini ise çok daha az: Ona katılmadım. Ama, sahiden bir devrim ihtimaline asla inanmadım: Zihniyetler bana, “büyük akşam”ın idealinden fersah fersah uzak görünüyordu. Dahası, “devrimci parti olmadan devrim de olmaz” Marksist fikre katılıyordum ve Mayıs'ta da benzer bir örgütlülük mevcut değildi. Mevzu bahis olan şeyin anlamını çok da kavramıyordum. Bu, paradoksal bir şekilde, sonradan biraz daha açıklığa kavuştu: Bireycilik, kültürün aktarımları, değerler ve yaşam tarzları meselelerine eğildiğimde. O zamanlar o günleri “estetik” ya da oyunsal bir zevkle ve pek az siyasî bir vicdanla izledim. Sonunda, daha önemli olan, takip eden yıllarda, âdetlerden özgürleşme ile, Mayıs'ın çiftlerin hayatı üstündeki serpintileri ile, militanlık ile, politika ile kurulan ilişki ile geldi. Yetmişli yılların hepsi, “68 tarzı” ya da kültürünün ve onun özgürlükçü idealinin, kişisel yaşamın yoğunlaştırılması idealinin izini taşır. Nietzsche'yi, Deleuze'ü, Miller'ı (Henry) bu kontekst içinde ve coşkuyla okudum.

Ya Marksizm ile ilişkiniz, nasıl evrildi?

Asla komünist, Troçkist ya da Maoist olmadım. Kendimi, Castoriadis tarafından çizilen alanda konumlandırıyordum. 70'li yıllarda Lyotard'ın ve Baudrillard'ın metinleri, bende çok iz bıraktı: Onlar, gerçi radikal ya da avangart bir perspektif içinde ise de, “anonim”,

Althusser'vârî yapısalcı-bilimsel olduğu iddiasındaki, gündelik hayatın gerçeklerinden çok uzak bir Marksizmi sarsma imkânı sağlıyordu. Bu arzu ve haz, tüketim ve medya analizleri, ayrı teorik alanları silkeleme, ekonomi-politik ya da libidinal eleştiriye yeniden canlandırma, millî marş çeşitlerini bir "transpolitik" devrimde bir araya getirerek politik olanın ötesini açma erdemine sahipti. O dönemden itibaren, varoluşsal olanın, yaşam tarzlarının, uçucu olanın hesaba katılması gerektiğini ve derhâl "yanlış bilinç" diye değerlendirilmemesi gerektiğini mütalâa ediyordum. Bu nedenle, yabancılaşma mefhumu beni rahatsız etti: İnsanların mistifiye edilmiş olduğu, pasif, manipüle edilmiş, hipnotize edilmiş (Debord) olduğu, şöyle bir geri çekilip bakmaya mahir olmadıkları, başlarına geleni anlamaya muktedir olmadıkları fikrini fazlaca taşıyordu. *L'ère du Vide*'te işin aslının daha karmaşık olduğunu, ticarî metanın cezbetme/ayartma mantığının sadece bir aldatma ve yoksunluk etkisinden ibaret olmadığını, aynı zamanda bireyin özgürleşmesi etkisi olduğunu da göstermeye çalıştım. Marksist analiz karşısında duyduğum huzursuzluk, çağ hakkındaki okumalarım da (Tocqueville, Marcel Gauchet, Louis Dumont, Daniel Bell) ifadesini bulur. Orada, tarihte, "idealar"a üretken bir hakikî rolü yeniden tahsis eden, ikame edilemez, temel kavramsal gereçler ve analiz şemaları buldum: Birey, demokratik devrim, insan hakları, bunların hiçbirisi artık süper-yapı değildi, ekonominin basit bir "yansıması" değildi. Ardından da bu problematikler bana, içinde, bireysel özerkliğin bir atılımının, kolektif çerçevelere asgarî bir tâbi oluşun

gözlemlendiği yeni bir toplumu dikkate almada büyük bir serbesti sağladı. Demokratik bireycilik (Marksist anlamda burjuva demokrasisi olmayan) hakkındaki analizlerimin kaynağı, çağdaş yaşam tarzları devriminin, tüketim-iletişim toplumunun ve kültürel liberalizmin hamlesinin gözlemlenmesi, Amerikan sosyolojisinin ve neo-Tocqueville'ci analizlerin çaprazlanmasıdır.

Eserlerinizde “postmodernite” mefhumu tam da bu noktada boy gösterdi...

Aslında bu mefhumu yeniden ele aldım, ama hiç de teorik olmayan, pragmatik ve de daha az felsefî bir tarzda: Sadece, modern toplumların işleyişinde bir kopuşa, bir *aggiornamento*'ya işaret etmeye imkân tanıyan bir âlet olarak. Lyotard postmodern olanı, “temellerin krizi”yle ve meşrulaştırıcı büyük sistemlerin çöküşüyle tanımlıyordu. Bu elbette doğru idi, ama, bilhassa ilkesel temelleri etrafında çok güçlü bir konsensüse dayanan demokrasiler bakımından mutlak bir şekilde doğru değildi. Bunu takiben, sadece, septisizmin, inanma güçlüğüünün, inancın yitirilişinin var olmadığını, yeni kılavuz ve referans noktalarının, yeni yaşam tarzlarının da var olduğunu göstermek gerekliydi. Benim zihnimde postmodern, süreksizliği ve sürekliliği, kesinlikle post-devrimsel, post-disipliner, post-otoriter bir zemini tazammun eden/içerimleyen bir şeydi, ama aynı zamanda demokratik ve bireyci seküler mantığın uzantısının nesebine bağlı idi: “İkinci bireyci devrim” fikri de buradan gelir.

L'ère du vide'in başarısı sizin için neyi değiştirdi?

İlk basımından gelen yazar telifimle kendime bir rüzgâr sörfü hediye ettiğimi hatırlıyorum! Bu kesinlikle, “Rimbaud’vârî” bir “yaşamını değiştirme” değildir... Bazen sadık dostluklara da dönüşmüş olan yeni entelektüel bağlar kuruldu. Medya tarafından, çağdaş dünya gerçeklerini analiz için gitgide daha bir aranır olmuştum. Özellikle, *L’empire de l’éphémère*’den sonra, Fransa’da olsun dünyanın değişik ülkelerinde olsun üniversitelerde ve işyerlerinde konferanslar vermek üzere davetler çoğaldı. Zaten oradan itibaren, lüks ya da çalışma etiği gibi başlangıçta aldığım formasyonun kapsamadığı yeni meselelerle ilgilenemedim. *L’ère du vide* [Boşluk çağı] birden, günlerimi doldurmaya ve dünya ile irtibatlarımı çoğaltmaya fazlasıyla katkıda bulundu, bana realiteyi dolu dolu kucaklama imkânı sağladı!

Olgulara olan sevdanız sizi, betimleyici olanı normatif olana yeğlemeye ve de yeni [bir -çev.] normativite teklif etmemeye götürüyor. Mümkün çözümleri araştırmaya koyulmak hususunda bu geri durma niye?

Vatandaş sıfatıyla angajmana girebilirim ve taraf tutabilirim, ama türleri birbirine karıştırmak istemem. Çalışmalarında beni ilgilendiren, tarihteki ve modernitedeki müessir mantıkları anlamaktır, onları yargılamak değil. Üstelik, yargılamak, bazen sorun teşkil eden bir teşebbüstür. Meselâ, *Le luxe éternel*’de ele aldığım mesele konusunda, suçlama ya da yüceltme hatasına

düşmek kolaydı. Ama, lüksün yüzeysel olana indirgenemeyeceğini ve onun insan türünün tarihiyle aynı tabiattan olduğunu gösteren teklif edilmiş şema kabul edilirse, normatif olan meselesinin içi hızla “boş” hâle gelir. Tanrılara binlerce yıldır adakta bulunmayı ve ihtişamlı tapınakların yükselişini itham edecek bir noktaya gidilir mi? Bu saçmadır. Beşerî-toplumsal olanın kurucusu bir şeyi yargılamayı istemek boştur.

Muhakkak, ama lüksün tarihi hakkında değil de günümüzdeki lüks hakkında bir yargıda bulunulamaz mı?

Tabii bulunulabilir, bu tamamen mümkün, ama işin özü sandığımızdan daha az apaçık. Bir yandan lüks inkâr edilemez şekilde şok edici bir şey. Fakat diğer yandan, sadece işlevsel bir toplumu, hayâlin, savurganlığın olmadığı, büyüleyici mitolojilerin olmadığı, “en üstünlük” mertebesinde formların olmadığı bir toplumu kim ister? Daha güzel şeyler meşru bir şekilde arzu edilemez mi? Eğer “lüks kötüdür” denirse, sınırı nereye çekmek gerekir? Eski bir soru: Yüzeysel olan nerede başlar? Kabul edilemez olan ne zaman başlar? Ve de “hakikî” bir ihtiyaç nedir? Sanat bir lüks formu mudur? Şayet öyle ise, onu ne yapmak gerekir? Burada, argümantasyonların içtihat sağlamayı başaramadığı, bilgiye adım adım hakikî bir gidişi açığa vurmaktan ziyade duygusal tepkilerin rasyonalize edildiği bir düşünme şekline dâhil olunur. Buna aldırış etmeyi başkalarına bırakıyorum. Beni hiç ilgilendirmiyor. Hele bu soruya kesin ve temellendirilmiş bir cevap verme imkânının bulunmadığını düşünüyorum.

Moda hakkındaki yargıların da lüks ile tamamen aynı şekilde kestirmeden verilen yargılar olduğunu mu düşünüyorsunuz?

Elbette. Kitlesele beğenilerin taklitçi yönü, televizyonun yüzeyselliği, tüketimin mânâsızlığı durmadan olu orta kötülendi. Bazen de yerli yerinde bir gerekçe sunulmaksızın. Bununla birlikte moda, *L'empire de l'éphémère*'de analiz ettiğim gibi, fenomen hakkında daha az manici [*manichéenne*] bir yaklaşıma imkân verir. Zira moda-toplum (tüketim, medya, reklam, "kullan-at" toplumu), aynı zamanda, kanlı fanatizmleri geriletmiş olan, demokratik çoğulculuğun meşruiyetini güçlendirmiş olan, kamuoyunun ve seçmenlerin özgürlüğünü çoğaltmış olan toplumdur da. Her ne kadar onun negatif ve pek çok sonucu gerçekse de faydaları da yok denemeyecek kadardır. Ben basit bir şekilde, form-modanın "barbarlık" ile, düşünce ve özgürlük tahribatı ile eş anlamlı olmadığını göstermek istedim. Mesele, kavram "profesyonelleri"nin ve büyük kanonik metinlerin kılı kırk yaran tefsircilerinin kalemin-den okunanlardan daha dikkatli bir incelemeye ve daha tezat yargılara lâyıktır.

L'ère du vide'i tekrar okurken, eserinize can veren büyük kavramların zaten yerini almış/oturmuş olduğu izlenimi ediniliyor: Kişiselleşme süreci, kolektif anlam yapılarının tahrip oluşu, hedonizmin kıymete binmesi, tüketim devrimi, sivil toplumun ve bizzat bireylerin sinesindeki paradoksal gerilimler, cazibenin/ayartmanın sosyal düzenleme tarzı olarak önemi, siyasal olan

ile barışma ve demokrasinin aslî değerlerine daha derin bir bağlanma. O hâlde, ilk eserinizin yayım tarihi olan 1983'ten bu yana yapısal olarak ne değişti?

Epey “şey” değişti: Küreselleşmenin ve piyasa toplumunun yükselişi, insan haklarının kutsanması, yeni yoksulluklar ve dışlanmışlıklar, geçici istihdam, her nevi korkunun ve kaygının artışı, siyasal manzara içine Ulusal Cephe’nin yerleşmesi. Şunlar da var: Doğu-batı antagonizması tarafından domine edilen uluslararası sistemin sonu, “kimlikçi” çatışmaların ve savaşların patlaması. Bu değişimlerin çokluğu, geliştirmiş olduğum fikri, yani “gerginliği azalmış” bir toplum ve *cool* bir birey fikrini sarsabilir. Tam olarak bu yeni bağlamın birtakım veçhelerinin röntgenini çekmekle meşgulüm. Bu, yeni bireycilik devriminden geriye hiçbir şey kalmadığı anlamına mı gelir? Apaçıktır ki hayır. Düzensiz bir şekilde söylersek: Hedonizm artık o kadar da çok sevinç uyandırmıyorsa da kitlesel pratiklerin bütününe kumanda etmekten geri kalmıyor. Bireysel özerklik, giderek daha fazla, teşkilatlanmalar/organizasyonlar tarafından empoze edilen bir norm gibi görünüyor, ama tercihli yaşam ya da self-servis durumu kesintisiz sürüyor. İş hayatının icbarları/zorlamaları güçleniyor, seçmenlerin, çiftlerin, tüketicilerin, inanç sahiplerinin oynaklığı da öyle. Bununla birlikte diğer bir yandan, fenomen, kendi tarzında, moda-toplum, bireyci toplum tarafından hazırlanmış olan demokratik istikrar tezine örnek teşkil ediyor. Aşırı sağ iktidara gelmedi, bütünlüğünde toplum yabancı düşmanı ve milliyetçi sapmalar da dengesini yitirmedi; Hükümetin sağ kanadı Le Pen

ile ittifak kurmadı. Bireyselleşme dinamiği, demokrasi-
nin sağlam kalacağı, hümanist ve çoğulcu ilkelere bağlı
kalacağı bir surette işledi.

*İklim değişti, ama buna rağmen hipermodern, hedo-
nist ya da endişeli bireyin nihilist olacağı kadar da de-
ğil. Ödev artık koşulsuz değil, ahlâk artık otoriter de-
ğil, angajman artık mutlak/değişmez değil ve bununla
birlikte yine de değerlerden yoksun bir toplumda yaşa-
mıyoruz. Bunu nasıl açıklarsınız?*

Durkheim kadar Tocqueville de bunun altını iyi
çizdi: Bir toplum, maddî üretime ve ekonomik müba-
deleye indirgenemez. Ülküsel anlayışlar olmadan top-
lum var olamaz. Söz konusu anlayışlar, pas geçilebile-
cek bir “lüks” değildir, kolektif mevcudiyetin şartının-
ta kendisidir, bireylere, birbirlerine bağlanmış olma,
müşterek amaçlara sahip olma, birlikte hareket etme
imkânı sağlayan şeydir. Değerler sistemi olmaksızın,
kendini yeniden üretmeye muktedir bir sosyal gövde
de yoktur. Hipermodern toplum da bu kanundan ya-
kasını sıyıramaz. Bütün değerlerin yok edilmesini/si-
linmesini kışkırtmış olmayı bir yana bırakınız, büyük
siyasal mesihçiliklerin bozguna uğraması, demokrasi-
lerin kendi temel ahlâkî ilkeleriyle barışmasına imkân
sağladı: İnsan hakları. Bir yandan, bireycilik ahlâkî yü-
kümlülüklerin gücünü azaltır, diğer bir yandansa onla-
ra yeni bir öncelik/önem katar. Kişiye saygı, devrimle,
sınıf mücadelesiyle, milletle ya da ırkla kıyaslandığında
ikincil bir şey gibi görünebiliyordu. Artık durum öyle

değil. Nihilist, anarşik, bütün ahlâkî hissiyattan, iyi ve kötü hususunda bütün inançlardan sıyrılmış bir evrenin nakaratından kurtulmak gerek: Değerlerin çöküşü bir mitostur ve hiç de yeni bir şey değildir. Buna, başka bir düzlemde, bireycilik dinamiğinin başkasının kimliğini tanıma eğilimini güçlendirmesi olgusu eklenir. Tocqueville böylece, “insan türünün bütün üyeleri için bir genel merhamet”ten söz ediyordu. Eşitlik hayâlinin ve refah kültürünün etkisi altında, bireyler, başkasının acılarının seyredilmesinden daha fazla “müteessir”dir: Bu, çeşitli infial tepkilerinin, medyalarca istismar edilen ahlâk duygusu hamlesinin, artık “icbar edici” olduğundan pek ortalıkta da görünmeyen yeni özgecilik/diğerkâmlık ve cömertlik formlarına zemin teşkil eder.

Gitgide daha yakın bireyler, gerçekleşen bir eşitlik ve süregiden ontolojik farklılıklar, bilhassa da erkekler ile kadınlar arasında. Eşitlik süreci gitgide daha bariz bir androjenliğe götürebileceği durumda bile, cinsiyet ayrımının, sanki ezelî-ebedî bir feminen mevcutmuşçasına yerinde durduğu gözlemlenir. Feministlerin bu tür bir arda kalışı/hayatîyetini sürdürüşü [survivance], yok olmaya yazgılı arkaik bir mirasa atfettiği bilinir. Ki bu da makul gelebilir, ama yine de sizi ikna etmiyor. Neden?

İki sebep bana temel görünüyor. İlk olarak, süregiden şey, kadınların bireysel idare özgürlüğü ilkesini artık dışlamıyor. Geçmişten tevarüs eden toplumsal kodların hepsi sürüp gitmiyor: Bekâret ya da ev kadını ideali yıkıldı ve bu, önceki toplumsal güçlerine

rağmen oldu. Tersine, başka normlar ya da roller sürüp gidiyorsa, bu, onların artık kişisel özerklik ilkesiyle bağdaşır olmasındandır. Bunun sayesinde, feminenin yeni devamlılığı, bir pür “arda kalış/hayatiyetini sürdürüş” gibi tezahür etmiyor, geleneğin kadınlar tarafından bir yeniden icadı, bireyci modernitenin serbest düzeninde geçmişin bir geri dönüşümü/yeniden dolaşıma sokulması gibi görünüyor. Meselâ güzellik, münhasıran kadınlara tahsis edilmiş bir norm olarak kalıyor, ama bu, onların daha fazla tahsil görmesini, çalışmasını, siyasî sorumluluk almasını engellemiyor. Bu, aynı şekilde kadınların hane içinde daima ağır basmalarında da geçerli. Kuşkusuz, kocalarının “evde olmamaları”ndan sık sık yakınıyorlar: Bu geleneksel rol her ne kadar sürdürülüyorsa da, artık aileci içe kapanma ile ve de kendi hayatını özgürce yaşama hakkının inkârı ile eş anlamlı değildir.

İkinci sebebe gelince, o da çok önemli. Bir toplumun, cinsiyet ayrımını simgesel biçimde tercüme edebileceğini sanmıyorum. Beşerî varlıkların cinsiyet ayrımına hiçbir toplumsal anlam vermemesi nasıl tasavvur edilir? Bana öyle geliyor ki, bunda antropolojik ve bilişsel emparatife/mecburiyete benzer bir şey var. Havaî bir örneği ele alalım. 60’lı yıllarda, radikal feministler, onların nazarında “biblo-kadın” simgesi olan sutyenlerini yakıyordu. Bugün olan nedir? İç giyim eşyaları hiç bu kadar erotikleştirilmemişti. Bu nevi bir fenomen nasıl anlaşılabilir? Bir “geriye gidiş” midir? Öyle olduğunu düşünmüyorum. Tahsil ve iç hayatının feminizasyonu, rollerin istikrarsızlaşmasıyla ve kadınların eskiden erkek cinsinin tekelinde

olan sorumlu mevkilere erişmesiyle, kadın kimliğinin “hafif”, ama âşikâr işaretlerle tekraren tasdik edilmesi ihtiyacı yükselişe geçti. Büyük cinsiyet uçurumları azaldığı ölçüde, bir şeyleri, cinsiyet ayrımı evreni gibi yeniden kompoze etme gerekliliği boy gösteriyor. Sizi temin ederim ki eşitlik çağının uzandığı istikamet, cinsiyet bulanıklığına doğru, eril ve dişil rollerin androjen vasıfta farksızlaşmasına doğru gitmiyor.

Sizin, hâlihazırdaki durumumuzu, lüks gibi, şimdi kültü gibi veya duygusal/heyecansal tüketim çağında dünyanın ticarîleşmesi/piyasalaşması gibi hayli farklı analiz öğelerinden itibaren sorgulayan güncel çalışmanıza gelelim. Her üç durumda da, hedonizmi ve heyecanları kıymete bindiren aynı süreç iş başında; ki söz konusu kıymetlenme de son raddesine itilmiş eşitleşmeyle, bireyselleşmeyle ve kurumsallığın tasfiyesiyle [désinstitutionalisation] açıklanıyor. Bu, belki de tüketicinin daha iyi açıklığa kavuşturmaya imkân verdiği, objelerle, başkalarıyla ve kendiyle kurulan yeni bir bağı işaret ediyor. Bundan bize kısaca bahsedebilir misiniz?

Hiper-tüketim toplumu diye adlandırdığım, eski sınıfsal sınırların aşıldığını ve havaî, kopuk kopuk, düzensiz bir tüketicinin ortaya çıktığını gören toplumdur. Aynı zamanda da, statüsel olmaktan çok, deneyimlemeye ya da heyecana dayalı bir tüketicinin yükselişine şahit olunuyor. Başkası tarafından tanınmak için yapılandan çok daha fazlasıyla kişiler kendileri için (sağlık, rahatlama, formda olma, duyulmama, seyahat) tüketiyor. Sağlık gibi gelişim hâlindeki büyük tüketim sektörlerini

alalım. Medikal aşırı-tüketimi, ayırım modelinden hareketle açıklamak isteyenlere bol şanslar dilerim! Kıvanç mantıkları doğal olarak hâlâ sürüyor, ama onlar sadece çok daha geniş bir küme ve tüketim merdiveninin nihaî sebebi olmuş olmayacaklar. Bugün tüketimde her şeyden önce aranan şey, *standing*'ten ziyade bizzat yeniliğin [sağladığı -çev.] haz deneyimine bağlı olan bir duyumsamadır, heyecansal bir hazdır. “Şeyler” arasında, ifade bulan şey, nihayetinde, kişisel varoluş ile [kurulan -çev.] yeni bir ilişkidir; sanki bir yere mihlanıp kalmaktan, durmadan yeni duyumlar hissedememekten korkuluyormuş gibidir. İnsanlar tekrar duyulan can sıkıntısı tarafından, içsel yaşantının “eskimesi” tarafından tedhiş edilir. Satın almak oyun oynamaktır, öznel gündelik rutinimizde küçük bir canlanma satın almaktır. Hiper-tüketim çarklarının nihaî anlamı da belki budur.

Duygusal/heyecansal hiper-tüketim, yani artık, bir sosyal farklılık bakımından simgesel bir karşı karşıya gelişten itibaren değil de, kişinin kendini zevk içinde (acı içinde değil) doğurması imkânı olarak düşünülen bir tüketim. Modernite, bizi, modern, özgür ve başkalarıyla eşit insan ideal figürüyle, yani hiper-tüketici figürüyle karşı karşıya bırakarak güzergâhının sonuna gelmiştir. Hipermodernite bizi dünyanın ticarileşmesine/piyasalaşmasına mı mahkûm ediyor? Ve buna hangi tehlikeler eşlik ediyor?

Hiper-tüketimi ya da tüketim-dünyayı yine karakterize eden, gayri-iktisadî olanın bile (aile, din, sendikacılık, okul, gebelik, etik) *homo consumericus*

zihniyetiyle kuşatılmış olmasıdır. Yine de bu kozmos, ticarî olmayan değerlerin, duyguların ve özgeciliğin/ diğerkâmlığın tasfiyesi anlamına gelmez. Hayatın ticarîleşmesi kendini ne kadar dayatırsa, insan haklarını bir o kadar çok yüceltiyoruz. Aynı zamanda, gönüllü yardım/çalışma, sevgi ve dostluk, süregiden ve hattâ güçlenen değerler. Bedelli mübadeleler her ne kadar genelleşiyor/yaygınlaşıyorsa da duyarlı, duygusal, empatik insanlığımız tehdit altında değil. Eski fikir: Marx evvelce demişti ki burjuvazi bütün duygusal bağların yerine parayı ikame ediyor ve bu, ailenin idealleştirilmesine ve âşıkların romantizminin zirveye çıkışına şahit olunduğunda bile böyledir. Aslında, metanın/ticarî malın kutsanışı, iç dünyanın/mahremiyetin gelişimi ile, aşk evliliği ile ve çocuğa duygusal yatırım ile paralel gider.

Tehlike başka yerdedir. Özellikle, bireylerin endişe verici bir duygusal kırılganlığına ve istikrarsızlığına şahit olunuyor. Hiper-tüketim, eskiden bireylere referans noktaları sağlayan bütün toplumsallaşma formlarını yıktı. Durkheim bunun altını zaten çizmişti: İntihar salgını, toplum daha katı/sert hâle geldiği için değil, bireyler bizzat kendilerine terk edilmiş oldukları için ve bu yüzden varoluşun mutsuzluklarına tahammül etmede daha savunmasız oldukları için var. Bugün, bireyler gitgide daha kırılgan oluyorsa, bu, büyük toplumsal kurumların artık bireylere sağlam yapılandırıcı bir iskelet sunmamasından ziyade, performans kültürünün onları harap etmesindendir. Mutluluk toplumunun bir diğer yüzü olan psikosomatik

bozukluklar, depresyonlar ve başka anksiyeteler bundandır. Bu saptama şayet doğruysa, modernler tarafından öne çıkarılmış olan mutluluk arayışı, başarıya ermiş olmaktan çok uzak demektir. Maddî refah büyüyor, tüketim zıvanadan çıkıyor, ama yaşam sevinci aynı ritmi izlemiyor, hipermodern birey, operasyoncu hızda, konforda, yaşama süresinin uzamasında kazandıklarını, yaşamadaki hafiflikte kaybediyor.

Bu hipermodern dünyada felsefe ne oluyor? Derin düşünmeden ziyade heyecanlanmaya meyilli bireyler karşısında felsefe rasyonel söylem rolünü nasıl yerine getirebilir?

Öncelikle hatırlatmalıyım ki hipermodernite, tüketime, eğlenceye ve genelleşmiş bir *zapping*'e indirgenemez. Aslında hipermodernite, kişinin kendini aşma, yaratma, icat etme, arama, hayatın ve düşüncenin zorluklarına meydan okuma iradesini yürürlükten kaldırmaz. Hattâ çağdaş turbo-tüketiciyle birlikte bile “güç istenci/iradesi” faaliyetine ara vermez. Bu koşulda, akıl disiplini ve hakikat arayışı olarak felsefe tehdit altında değildir. Önyargıların üstüne çıkma ve dünyanın kavram aracılığıyla ele geçirilmesinin çetin yollarına kendini adama arzusu taşıyan insanların ortadan kalkması için hiçbir sebep yok. Fakat, öyle bir tutumun demokratikleştirilebilmesine ve büyük kesimlere yayılabilmesine inanmak için de sebep yok. Buna karşın, yayılma şansı olan şey, ister felsefeye giriş kitapları olsun ister mutluluk hakkında “tefekkür”

türünde kitaplar olsun bazı kitapların kitlesel tüketimidir. Bireyci bir self-servis çağında, Seneca ve Montaigne tüketim alanında, Prozac'ın yanında tezahür ederler; bütün bir halk felsefede teselli arar, mutluluk için ampirik, dolaysız reçeteler arar. Hiper-tüketiciye bol şanslar, ama en büyük septisizmimi dile getirmekten kendimi alamıyorum: Bu tür kitapların okunması bütünüyle umulan sonucu sağlamaz. Felsefe, saadetin şahane yolu değildir. Büyük eserlerin okunması muhakkak ki insanı hayran bırakabilir, müteessir edebilir, bazı noktalarda tatmin sağlayabilir. Bunlar göz ardı edilemez, ama mutlu hayata yaklaşmak için yetersizdir. Büyük üstatları [onların eserlerini -çev.] tefekkür eden kişi, mutlu yaşamak bakımından sıradan bir kimseden daha donanımlı değildir, hiçbir filozof keder deneyiminden, umutsuzluk, ıstırap ya da korku deneyiminden korumaz. Bu bakımdan kendimi Hegel'ci hissediyorum: Felsefenin görevi, reel olanın akılla kavranabilen yanını sunmaktır, daha fazlası değil; felsefenin rolü, biraz daha ışık/aydınlık getirmektir, yoksa kuşkusuz hiç kimsenin elinde bulundurmadığı mutluluğun anahtarını sunmak değil.

Bir başka nokta: Felsefenin, fikirler tarihindeki, kültür, rasyonalite ve modernite tarihindeki rolünün önemi uzun uzun ispata gerek yok. Felsefe, büyük metafizik sorgulamaları, kozmopolit bir insanlık fikrini, bireyliğin ve özgürlüğün değerini icat etti, yüzyıllar boyunca sanatçıların, şairlerin ve yazarların çalışmalarını besledi, demokratik dünyanın ilkelerini biçimlendirdi, toplumsal, siyasal ve ekonomik dünyayı değiştirmeye heveslendi. Bugünse bin yıllık bu güç tükendi. Kaliteli/

nitelikli eserler kesinlikle yok değil, ama onlar artık biz-zat “profesyonel” felsefeciler haricinde, sanatçıların, yazı insanlarının içine nüfuz etmiyor. Zamanın alâmeti: Artık “-izmler”, büyük felsefî ekoller yok. Felsefenin tarihî-“Prometheus’çu” rolünün ardımızda kaldığını kabul etmek gerekir. Bundan böyle daha çok perspektif açan, geleceği yaratan, şimdiyi ve hayatı değiştiren, yaratıcılara ilham veren, bilim ve tekno-bilimdir. Bütün Rönesans, antik bilgelikten beslendi ve XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Stoacılık, Epiküros’çuluk, Pyrrhon’culuk, zihinlerde majör bir etkiye sahipti. Felsefe alanında yarattıklarımızın, benzer bir kadere sahip olabileceği hissi taşımıyorum. Felsefe moda olabilir: *Statu quo ante*’ye [önceki duruma -çev.] dönmeyeceğiz, hayatın ve kültürün üstündeki etkisini azaltan süreci hiçbir şey durdurmayacak. Bir yandan, önemli eserlere erişimin demokratikleşmesi, diğer yandansa giderek daha çok, üniversite kurumuna doğru daralan bir felsefî alan; bir yandan, daha az sayıda münevver tarafından okunan ya da hiç kimse tarafından okunmayan eserler, diğer yandansa etkileri gitgide daha “tüketimsel”, kısa süreli ve epidemik olan bir yığın best-seller. Felsefe artık gelip geçici olanın mantığının ağır basmasından kurtulamaz. Hipermmodern zamanlarda felsefî olmak hakkındaki bu birkaç senaryo ne dramatik ne de coşku uyandırıcı.

