Beraber

Richard Sennett

İngilizce'den Çeviren: İlkay Özküralpli

AYRINTI

RICHARD SENNETT

1943'te Chicago'da doğdu. 1964'te Chicago Üniversitesi'nden mezun oldu. 1969'da Harvard Üniversitesi'nde doktorasını verdi. New York Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü, İnsan Araştırmaları Merkezi'nde yönetici ve Politika Araştırmaları Merkezi'nde baş araştırma görevlisi olarak çalıştı. Çocukluğunda viyolonsel çalmayı öğrendi; halen New York'ta bazı oda müziği topluluklarında çalmaktadır. The New York Times Book Review ve The New York Review of Books'a sık sık katkıda bulunmaktadır. Kentli ailelerin hayatı ve toplumsal psikoloji üzerine birçok kitap yazmıştır.

BAŞLICA YAPITLARI: (Editör ve katkıda bulunan olarak) Classic Essays on the Culture of Cities (1969); Nineteenth Century Cities (1969); Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago (1970); The Uses of Disorder (1970); (Jonathan Cobb'la birlikte) The Hidden Injuries of Class (1972); (editör olarak) The Psychology of Society: An Anthology (1977); (Alain Touraine, T.B. Bottomore ve diğerleriyle birlikte) Beyond the Crisis Society (1977); Authority (1980); [Otorite, Çev. K. Durand, Ayrıntı Yay., 1992]; The Conscience of The Eye. The Design and Social Life of Cities (1990) [Gözün Vicdanı. Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam, Çev. Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, Ayrıntı Yay., 1999]; The Fall of Public Man (1992) [Kamusal İnsanın Çöküşü, Çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2002]; Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization (1994) [Ten ve Taş. Batı Uygarlığında Beden ve Şehir, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002]; The Corrosion of Character-The Personal Consequences of Work in The New Capitalism (1998) [Karakter Aşınması-Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., 2002] ve Respect in a World of Inequality [Saygı-Eşit Olmayan Bir Dünyada, Çev. Ümmühan Bardak, Ayrıntı Yay., 2005]; The Craftman (2008) [Zanaatkâr, Çev. Melih Pekdemir, Ayrıntı Yay., 2009]. Ayrıca üç romanı vardır: Palais Royal (1986), An Evening of Brahms (1984) ve The Frog Who Dared to Croak (1982).

Ayrıntı: 641
İnceleme Dizisi: 239

Beraber
Richard Sennett

Kitabın Özgün Adı
Together

İngilizce'den Çeviren
İkbay Özküralplı

Yayıma Hazırlayan
Remzi Orkun Güner

Son Okuma
Songül Kırgezen

© 2012 by Richard Sennett

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım 2012
Baskı Adedi 2000

ISBN 978-975-539-667-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Richard Sennett

Beraber

Önsöz

Birkaç yıl önce, insanların gündelik yaşamlarını sürdürmeleri için ihtiyaç duydukları beceriler hakkında bir üçleme yazmaya karar verdim. Bütün hayatımı teorilere harcadım ama artık teorilerden, bu pratikten bağımsız çalışan uğraşlardan usandım. Dünya boğazına kadar fiziksel şeylere batmış durumda; fakat bence içine battığımız bu maddiyatta, nesneleri ve makineleri nasıl doğru düzgün kullanacağımızı bilmiyoruz. Bu sebeple, sıradan şeylere kafa yormak istedim. Elbette bu yeni bir uğraş değil, birçok filozof gündelik deneyim ile ilgili beceriler üzerine birçok şey yazdı; fakat benim açımdan, bu geç yaşımda, yeni bir konu olduğunu söyleyebiliriz.

İşe, eşyaları güzelce yapabilme becerisi olan zanaatkârlık ile başladım. The Craftsman,[1*] aklın ve ellerin birbiriyle nasıl iletişime geçtiğini ve dahası insanların gelişimine olanak sağlayan, ister el becerisi gerektiren işlerde, ister zihinsel etkinlikte kullanılan teknikleri anlatır. Bu kitapta, kendi iyiliği için bir işi güzelce yapma arzusunun, çoğu insana özgü bir potansiyel olduğunu, ama bir beceri haline gelmiş bu potansiyellerin modern toplumda hak ettiği değeri bulamadığını ileri sürdüm; içimizdeki zanaatkârın özgür bırakılmaya ihtiyacı var.

Bu çalışmayı kaleme alırken, pratik aşamada defalarca hep aynı toplumsal değer çıktı karşıma: İşbirliği. İşbirliği, işlerin yürümesinde kullanılan düzeneğin sorunsuz çalışmasını sağlar. Bu şekilde, bireysel olarak yapamadıklarımızı başkalarıyla işbirliği yaparak tamamlayabiliriz. İşbirliği, genlerimizde vardır; fakat bu beraberliği rutin davranışlarımızla iç içe göremeyebiliriz, geliştirilmesi ve derinleştirilmesi gerekir. Bu durum, özellikle, bize benzemeyen insanlarla yapılan bir işbirliği söz konusuysa geçerlidir; işbirliği onlarla birlikte zahmetli bir çaba haline gelir.

Beraber'de odak noktam, karşılıklı konuşmalardaki dinleme yeteneği olduğu kadar, diğerlerine yanıt verme yeteneği ve işyerinde ya da topluluk içinde bu yeteneğin pratik olarak uygulanmasıdır. İyi dinlemenin ve diğerleriyle uyumlu bir şekilde çalışabilmenin kesinlikle etik bir tarafı vardır; fakat işbirliğini etik bir artı olarak düşünmek, anlayışımızı kısıtlar. Nasıl ki zanaatkâr-bilim insanı, enerjisini mümkün olan en iyi atom bombasının yapımına adayabilirse, aynı şekilde insanlar hırsızlık söz konusu olduğunda da etkin bir işbirliği yapabilir. Ayrıca genellikle, kendi kendimize yetemediğimiz için işbirliği yapıyor olsak da çoğu toplumsal ilişkide diğerlerinden ne istediğimizi ya da onların bizden ne istemesi gerektiğini tam olarak bilemeyiz.

Bu bağlamda, işbirliğini bir zanaat olarak araştırdım. Bu zanaat, birlikte hareket edebilmek için anlama ve yanıt verme becerisini gerektirir. Fakat bu, güçlükler ve anlaşmazlıklarla dolu ve sıklıkla da yıkıcı sonuçlar doğuran çetrefilli bir süreçtir.

Projemin son etabı ise şu an önümde uzanmakta; şehir planlaması üzerine bir kitap.

Bugünlerde şehir planlamaları oldukça sorunlu; şehir tasarımı tehlike içinde olan bir zanaat. Fiziksel olarak çok fazla şehir tek tip ve kalıplaşmış bir biçimde tasarlanmakta; toplumsal yönden modern inşaat formları çoğunlukla kişisel ve ortak deneyimin sadece belli belirsiz bir etkisini taşıyor. Ve maalesef bunlar aşina olduğumuz şikâyetler. Önceki ciltlerdeki çalışmalarımı, bu şikâyetleri incelemek için kullanmaya çalışacağım. Umuyorum, maddi zanaatkârlık ve toplumsal işbirliğini anlamlandırmak, şehir planlamasının nasıl geliştirebileceğiyle ilgili yeni fikirler üretebilir.

Somut pratikler aracılığıyla yaşamını ve kendi kendini kuran kadim insan düşüncesinden yola çıkarak, bu üç kitaba "homo faber[2*] projesi" adını verdim. Çalışma, insanların kişisel çabalarını, toplumsal ilişkilerini ve fiziksel çevreyi nasıl şekillendirdikleri ile ilgili. Beceri ve yeterlilik üzerinde özellikle duruyorum; çünkü bana göre, modern toplum, insanları gündelik yaşamları doğrultusunda becerilerinden uzaklaştırıyor. Atalarımızdan çok daha fazla makineye sahip olsak da onları nasıl daha iyi kullanabileceğimize dair pek bir fikrimiz yok. Modern iletişim teknikleri sayesinde insanlar arası iletişim olanaklarımız daha geniş olsa da, yine aynı şekilde, nasıl daha iyi iletişim kurabileceğimize dair de pek bir fikrimiz yok. Pratik beceri, kurtuluştan ziyade bir araçtır; fakat yokluğu söz konusu olduğunda Anlamı ve Değeri çok soyut kalır.

Homo faber projesinin etik merkezi, ne ölçüde kendi kendimizin efendisi haline gelebiliriz sorusuna odaklanır. Toplumsal ve kişisel yaşamımızda arzularımızın ve irademizin sınırları ya da ihtiyaçlarımız, her zaman diğer insanların ihtiyaçlarıyla bağdaşmaz. Bu deneyim, bize kanaat etmeyi öğretmeli ve böylelikle elimizdekini, tanıdığımız ve onurlandırdığımız etik bir yaşamı desteklemelidir. Yine de kimse iradesiz, pasif bir varlık olarak yaşamını sürdüremez; en azından yaşadığımız şekliyle yaşamımızı kurmaya çabalamalıyız. Bir düşünür olarak bu çalışmalar boyunca, beceri ve yeterliliğin dirençle ve inatçı farklılıklarla karşılaştığı, deneyimin endişe verici ve muğlâk alanıyla ilgilendim.

Üç cilt de bir bütün oluşturma amacı taşısa da aslında her biri kendi başına ayakta durması için kaleme alındı. Haklı olarak, "Neden önemli?, Neden ilgi çekici?" sorusunu sorabilecek zekâ düzeyindeki genel okura hitaben yazıldı. Bu okur için hiçbir değeri olmayan, kanlı bir spor haline gelmiş akademik tartışmaları kitabın sayfalarından ayıklayıp, bu bilimsel kavgaları dipnotlara attım.

Birazdan okuyacağınız teşekkür bölümü, bir telefon rehberini andırabilir. Öncelikli listemde ilk ve en önemli teşekkür, hayat arkadaşım Saskia Sassen'a. Çok edebi olmamam konusunda beni zorladı; bazı çalışmaları ne zaman sıkıldığını görmek adına onun üzerinde test ettim. Her ikisi de beni daha edebi olmam konusunda zorlayan, İngiltere'deki editörüm Stuart Proffitt'e ve Almanya'daki editörüm Elizabeth Ruge'a teşekkür etmek istiyorum. Onlar, kayıp bir zanaata biçim veren editörler. İkisi de işlerin yürümesini sağlayan arkadaşlarım; asistanlarım Hillary Angelo ve Dom Bagnato'ya somut olarak teşekkür borçluyum. Ve aynı şekilde bu kitabı yayıma hazırlayan Elizabeth Stratford'a. İki eski dostum, düşünsel hatalarımın tutkulu eleştirmeni Craig Calhoun ve onu sakin sakin telkin eden Bruno Latour'a fikri bir teşekkür borçluyum. Son olarak, yazıları teoloji, felsefe ve sanat alanlarını içeren yeni bir arkadaşa teşekkür etmek istiyorum, Başpiskopos Rowan Williams. Onun dini benim dinim olmasa da kitapların ne için olduğuyla ilgili anlayışı bana ilham vermiştir.

1* Richard, Sennett, Zanaatkâr, Çev. Melih Pekdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009. (ç.n.)

2* Lat. Homo faber: Araç yapan insan (y.h.n.)

Frances Johnston, “Making a Staircase”, Hampton Institute, n.d., glass-plate.

Giriş

İŞBİRLİKÇİ DÜŞÜNCE YAPISI

Londra'da bir okulun oyun bahçesinde, torunumun yakın bir arkadaşı bir keresinde okulun hoparlör düzeninden Lilly Allen'dan bir şarkı patlatmış. Fuck you, fuck you, very much, cos we hate what you do and we hate your whole crew![1*] sözleri eşliğinde müzikle birlikte kalçalarını sallayan 6 yaşında bir kız çocuğu. Okul yöneticileri, bu "izinsiz kullanımdan" dolayı dehşete kapılmış. Kabul etmeliyim ki içimdeki asi çocuk, çocukların hoparlör düzenini gaspına hayran kaldı. Bununla beraber ben de dehşete kapıldım. Gençlerin, şarkı sözlerinde neyle dalga geçildiğine dair en ufak bir fikirleri bile yoktu; "siktir git, siktir git" onlara dosdoğru bir bize-karşı-siz beyanı gibi gelmişti.[1] Ve bu his, okulun bulunduğu yerde, Londra'nın iç kısımlarında hayli tehlikelidir; zira şehrin bu kısmında değişik din, ırk ve sınıfların bir arada bulunması zaten bize-karşı-onlar durumu açısından çatışmanın yolunu açar. Nitekim Londra'nın bu kısmı sürekli şiddeti alevlendirir.

Amerika'da ne zaman mazoşist bir ruh halinde olsam, Nazi-feministlere, liberallere, laik hümanistlere, evli eşcinsellere ve tabii ki sosyalistlere "siktir git, siktir git" diyen sağ-kanat radyosunu[2*] dinlerim. Bugün Amerika aşırı derecede kabile toplumu haline gelmiş durumda; insanlar farklı olanlarla iyi geçinme konusunda muhaliftir. Fakat Avrupalıların Amerika'dan kalır yanı yoktur: Milliyetçilik formundaki kabilecilik, yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca Avrupa'yı yok etmiştir. Yarım yüzyıl sonra bugün, bir zamanlar oldukça meseleye dahil olan Hollanda, Amerikan radyolarının kendilerine has bir çeşidine sahiptir. Bu radyolarda "Müslüman" kelimesinin önemsiz bir bahsi bile Wagnerci bir saldırının şikâyetlerini tetiklemektedir.

Kabilecilik, benzer olanlarla yapılan dayanışmayı, farklı olanlara karşı saldırganlıkla birbirine kenetler. Bütün sosyal hayvanlar kabile biçiminde yaşadıklarından bu doğal bir dürtüdür; gruplar halinde avlanılır, topraklar savunmaya elverişli hale getirilir. Bunlar, kabilecilik her ne kadar insan toplumlarında nihayetinde yıkıcı olabilse de kabile yaşamının devam ettirilebilmesi için zorunludur. Bizim gibi karışık toplumlar, sınırlar boyunca akan işçilere dayanır. Bunlar değişik etnisiteler, ırklar ve dinler içerir; değişik cinsel ve aile yaşamları meydana getirirler. Tüm bu karışıklığı tek bir kültürel kalıp içine sokmaya zorlamak politik olarak baskıcı olurken, aynı zamanda kendi hakkımızda da yalan söylemek olurdu. "Kendilik", nadiren düzgün bir şekilde bir arada duran duyguların, ilişkilerin ve davranışların bir birleşimidir; kabile birliği için herhangi bir çağrı, bu kişisel karmaşıklığı azaltacaktır.

Aristoteles belki de baskıcı birlik üzerine endişelenen ilk Batılı filozoftu. Şehri bir synoikismos,[3*] farklı aile kabilelerinden bir araya gelen insanlar olarak düşündü (her oikos'un

kendine ait bir geçmişi, bir bağlılığı, bir mülkiyeti ve aile tanrıları vardır). Ticaret ve savaş süresince karşılıklı destek amacıyla, "Şehir farklı cinslerde insanlardan oluşturulur, birbirine benzeyen insanlar bir şehri var edemez."[2] Böylece şehir, insanları, farklı bağlılıkları olan insanlar hakkında düşünmeye ve onlarla ilgilenmeye mecbur bırakmış olur. Açıktır ki karşılıklı saldırganlık bir şehri bir arada tutamaz; ama Aristoteles bu öğretiyi daha da incelikli hale getirir. Kavimcilik, der, bilmediği halde, diğer insanların neye benzediğini bildiğini düşünmekle ilgilidir; diğerlerinin dolaysız tecrübelerinden yoksun olmak, insanı son çare olarak korku dolu fantezilere başvurdurtur. Günümüze uyarlanırsa, bu düşünce stereotip düşüncesidir.

İlk elden tecrübeler bu stereotip düşüncesini zayıflatır mı? Bu, İkinci Dünya Savaşı boyunca siyahlara karşı savaşan beyazların, savaşmayanlara göre ırkçı önyargılara daha az sahip olduklarını gözlemleyen sosyolog Samuel Stouffer'ın iddia ettiği şeydi.[3] Siyaset bilimcisi Robert Putnam, Stouffer ve Aristoteles'in bu düşüncelerini tamamen farklı bir şekilde ele aldı. Putnam aslında, çeşitliliğin ilk elden tecrübesinin insanları komşularından geri çekilmeye yönelttiğini iddia ederken; diğer taraftan türdeş yerli topluluklarda yaşayan insanların daha geniş bir dünyada, diğerlerine daha dostça yöneldiklerini ve onlar hakkında daha meraklı göründüklerini söylüyordu.[4] Bu önermeleri temel alan dev çalışmasında, mevcut davranışlardansa tavırların profilini çizmiştir. Gündelik yaşamda, insanlar bu gibi tavırlarını tamamen bir kenara koymak zorunda kalabilmektedir. Korktuğumuz, hoşlanmadığımız ya da tamamen anlamadığımız insanlarla sıklıkla karşılaşmak zorunda kalırız. Putnam'ın düşüncesi, bu zorluklarla karşılaşan insanların başlarda geri çekilmeye ya da ifade ettiği biçimde "kış uykusuna yatmaya" yöneldikleridir.

Ofisimin güvenli duvarları arasında dünyanın gidişatı ve torunumun "siktir git"lerinden duyduğum endişeyle, kabilecilik ile ilgili ne yapılabilir diye merak ettim. Çok geniş çapta farklı varlıklarla birlikte yaşama problemine, tek ya da bütüncül bir çözüm olmayabilir. Geçmiş yaşın garip etkilerinden biri "ne yazık..." gözleminden artık mutsuz olmak olsa da bu çabayı terk etmek bırakılacak bir miras gibi görünmüyor.

İşbirliği, kuru kuru, katılımcıların karşılaşmadan yararlandığı bir değişim[4*] olarak tanımlanabilir. Bu davranış, birbirini temizleyen şempanzelerde, kumdan kale yapan çocuklarda ya da yaklaşan bir sele karşı kum torbalarını yerleştiren kadın ve adamda anında tanınabilir. Anında tanınır; çünkü karşılıklı destek bütün sosyal hayvanların genlerinde vardır, tek başlarına yapamadıklarını başarabilmek için işbirliği yaparlar.

İşbirlikçi alışverişlerin birçok biçimi vardır. İşbirliği, rekabet ile bir araya gelebilir, tıpkı çocukların sonrasında birbiriyle yarışabilecekleri bir oyunun temel kurallarını belirlerken beraber çalışmaları gibi. Yetişkinlerin yaşamında işbirliği ve rekabetin aynı şekilde bir araya gelişi, pazar ekonomilerinde, seçim siyasetlerinde ve diplomatik görüşmelerde ortaya çıkar. İşbirliği, kutsal ve dünyevi ritüellerin her ikisinde de bağımsız bir değer haline gelmiştir: Komünyona ya da Seder[5*] ayinlerine bakacak olursak, ikisinin de teolojiyi canlandırdığını görürüz; nezaket kuralları, "lütfen" ya da "teşekkür ederim" gibi çok küçük olanlar dahi, karşılıklı saygının soyut kavramlarını uygulamaya koyar. İşbirliği resmi olduğu kadar gayri resmi de olabilir; sokak köşelerinde takılan ya da bir barda birlikte içen insanlar bilinçli bir şekilde "işbirliği yapıyorum" diye düşünmeksizin dedikodu yapar ve sohbetin akışını korur.

Bu eylem, her iki tarafa da haz verir.

İnsan kabileciliğinin açıklığa kavuşturduğu gibi, işbirlikçi değiş tokuşlar diğerleri için yıkıcı sonuçlar üretebilir. Bankacılar bu tarz bir işbirliğini, içeriden bilgi ticareti ve arkadaş kayırma şeklinde deneyimler. Onlarınki yasal bir hırsızlıktır; fakat öte yandan suç çeteleri de aynı toplumsal ilke üzerinden işler. Bankacıların ve banka hırsızlarının ikisi de işbirliğinin kara meleği olan gizli bir anlaşmaya dahildir. Bu gizli anlaşmalar, on sekizinci yüzyılda Bernard Mandeville'in Fable of the Bees'ini [Arı Masalı] mükemmel bir örnek olarak akla getirir. Hiciv ustası Doktor Mandeville, bazı kamu mallarının, şayet insanlar dini, siyasi ya da herhangi bir görüşten "mağdur olmadıysa", müşterek kötülükten geldiğine inanır.[5]

Bu kitapta, böyle bir sinizme başvurmaksızın, bize-karşı-siz biçimindeki yıkıcı işbirlikleri ya da ihtilafa düşen işbirlikleri hakkında ne yapılabilir noktasına odaklanmak istiyorum. İyi olan seçenek, işbirliğinin çaba gerektiren ve zorlu türüdür; bu tür, ayrı ya da çatışan çıkarları olan, birbirlerinden hoşlanmayan, eşit olmayan ya da birbirini anlamayan insanları bir araya getirmeye çalışır. Bu tür iletişimde yapılması gereken, diğerlerine onların koşullarına göre yanıt vermektir. Bu aslında, bütün çatışma yönetimlerinin görevidir.

Filozof-siyasetçi Michael Ignatieff, böyle bir yanıt verebilirliğin etik bir düzenleme, bireylerin ruhsal durumuna ilişkin olduğuna inanır; benim görüşüm ise pratik eylemden ortaya çıktığı yönündedir.[6] Etkili bir çatışma yönetiminin sonuçlarından biri, savaşta ya da siyasi çatışmalarda olduğu gibi, böyle bir işbirliğinin, dönemin felaketleri ve çalkantıları karşısında toplumsal grupları ayakta tutmasıdır. Bu çeşit bir işbirliğini uygulamak, daha çok, bireylere ve gruplara kendi eylemlerinin sonuçlarını idrak etmelerinde yardım edebilir. Cömert davranıp, bankacıyı hemen başarısız bir insan evladı olarak görmeyelim. O da kendi davranışına etik bir ölçüt bulabilmek için, kendine pek benzemeyen insanlar, küçük girişimciler, mortgage mağdurları ya da hayat mücadelesindeki müşterileri üzerindeki eylemlerinin etkilerini hesaba katma ihtiyacı duyacaktır. Ki bu daha büyük ölçüde, işbirliğinin bu zahmetli çeşidinden kendimize dönük bir anlayış kazanabiliriz demektir.

Zahmetli işbirliğinin en önemli unsuru, onun beceri gerektiriyor oluşudur. Aristoteles beceriyi techne olarak tanımlar: Bir şeyin olmasını sağlayan ya da onu daha iyi yapan şey. Müslüman filozof İbn-i Haldun, becerinin, zanaatkârın özel uzmanlık alanı olduğuna inanırdı. Belki siz de benim gibi, insanların kokteyl sohbetlerinde başarılı olmalarını ya da ihtiyacınız olmayan şeyleri size satmada becerikli olmalarını tavsiye eden "sosyal beceri" kullanımından hoşlanmıyorsunuzdur. Ama daha ciddi bir sosyal beceri türünden bahsedebilmek mümkün; her çeşit iyi dinlemek, anlayışlı davranmak, anlaşma noktaları bulmak ve anlaşmazlıkları yönetmek ya da inatçı bir tartışmada gerilimden kaçınmak gibi beceriler. Bütün bu etkinliklerin teknik adı "diyalojik becerilerdir." Bu kavramı açıklamadan önce, bu tür vasıflı işbirliklerinin neden daha çok gündelik davranışın uygulamalı alanındansa, olması gerekenin ideal alanına aitmiş gibi gözüktüğünü sorgulamamız gerekir.

VASIFSIZLAŞTIRMA

Kabilecilik eleştirileri, aksi yönde bir suçlamayı da içerir; sanki kabileci, eleştirmenin kendi kozmopolit standartlarına uygun yaşamakta başarısızlığa uğramıştır. Dahası, bu değişiklik

gösteren standartlarla, işbirliğinin çok nadir sıkı çalışma içerdiğini düşünmek kolaydır. Buna rağmen modern toplum, kendine özgü yollardan işbirliğini zayıflatmış durumdadır. Bu zayıflıkların en doğrudan olanı eşitsizliğe ilişkindir.

Geniş çapta kullanılan istatistiksel bir aracın, Gini katsayısının ölçümlerine göre, eşitsizlik, gelişen ve gelişmiş toplumlarda, son nesilde çarpıcı biçimde artmış durumdadır. Çin'de kalkınma, Gini katsayısının fırlamasına sebep olmuştur, şehirlilerin varlıkları köylülerinkinden çok daha fazla gelişmiştir. Amerika'da da azalan varlıklar iç eşitsizliği arttırmıştır; en zengin yüzde birin sermayesi ve bu küçük dilim dahilinde en zengin yüzde 0.1'in sermayesi, aniden aşırı olarak artmışken, yüksek beceri gerektiren imalat işlerinin kaybı kitledeki sermayeyi azaltmıştır. Gündelik tecrübelerde ekonomik eşitsizlikler, sosyal mesafelere dönüşmektedir. Elit, toplumdan uzaklaşır; kamyon şoförü ve bankacının beklentileri ve mücadeleleri çok küçük bir ortak temel paylaşır. Bu türden mesafeler sıradan insanları haklı olarak kızdırır. Bu noktada, bize-karşı-onlar düşüncesi ve davranışı rasyonel bir sonuçtur.

Modern işgücündeki değişimler, farklı olanla işbirliği yapma kapasitesini ve isteğini bir başka yolla daha zayıflatır. Temelde, her modern örgütlenme işbirliği lehinedir; fakat pratikte, modern örgütlenmelerin yapısı bunu engeller. Örneğin, idari görüşmelerde onaylanmış bir gerçek olan "silo[6*] etkisi"; bireylerin ve bölümlerin değişik birimlerde yalıtılması, çok az paylaşan ve aslında diğerleri için değerli bilgileri saklayan insanlar ve grupların yaratılmasıdır. İnsanların beraber çalıştığı zaman içindeki değişimler, bu yalnızlaşmayı arttırır.

Modern işgücü karakter olarak giderek kısa dönemli bir hal almıştır. Tek bir kurum içerisinde kısa dönem ya da geçici yarı zamanlı işler, uzun dönem kariyerleri yerine geçmiştir. Bir tahmine göre, işgücüne 2000'de giren genç bir insan, çalışma hayatı boyunca on iki ya da on beş kere işveren değiştirecektir.[7] Örgütler dahilindeki toplumsal ilişkiler de aynı şekilde kısa sürelidir. İdari uygulama, takım çalışanlarının dokuz on aydan daha fazla bir arada tutulmamasını önerir ki çalışanlar "içe doğru büyümüş" olmasın, yani kişisel olarak birbirlerine bağlanmasınlar. Yüzeysel toplumsal ilişkiler de kısa vadeli zamanın ürünlerinden biridir; insanlar bir kurumda uzun kalmayınca kurumla ilgili bilgisi de ona olan bağlılığı da zayıflar. Yüzeysel ilişkiler ve kısa dönemli kurumsal bağlar, birlikte silo etkisini güçlendirir; insanlar kendilerini saklar, özellikle kurum içerisinde farklı işlerle uğraşanlardan uzak durur ve o anki işleri ile ilgili olmayan sorunlara karışmazlar.

Maddi ve kurumsal sebeplere ek olarak, bugün kültürel güçler de zahmetli işbirliği uygulamasına karşı çalışır. Modern toplum yeni bir karakter tipi üretmektedir. Bu, siyasal, ırksal, dini, etnik ya da erotik karakterler olarak farklılıkların sebep olduğu kaygıları gidermeye meyilli bir insan tipidir. Kişinin amacı; etkileşimden kaçınmak, büyük farklılıklardan mümkün olabildiğince az etkilenmektir. Putnam'ın bahsettiği geri çekilme, bu kışkırtmaları azaltmanın bir yoludur. Öte yandan, yaşamı homojenleştirmek de bir yoldur. Kültürel homojenleştirme modern mimaride, giyimde, fast food'da, popüler müzikte, otellerde... sonsuz küreselleşmiş bir listede görünür durumdadır.[8] "Herkes aslında aynıdır." dünya görüşü olarak bir tarafsızlık arayışını ifade eder. Farklılığı etkisiz hale getirme, onu evcilleştirme arzusu, küresel tüketici kültürünün ekonomisiyle kesişen, farklılıkla ilgili bir kaygıdan doğmaktadır (daha sonra göstermeye çalışacağım). İnatla, Öteki kalanlarla işbirliği yapma dürtüsünü zayıflatmanın bir sonucu da budur.

Modern zamanların, bu gibi maddi, kurumsal ve kültürel sebeplerle işbirliğinin bu

zahmetli çeşidinin zorluklarına göğüs gerebilmek için gerekli donanımı yoktur. Bu eksikliği, ilk başlarda garip gelecek bir yoldan ifade edeceğim: Modern toplum, insanları işbirliği yapma konusunda "vasıfsızlaştırır." "Vasıfsızlaştırma" terimi, karmaşık makinelerin vasıflı zanaatkâr-emeğin yerine konulduğu gibi, insanın makinelerle olan ikamesinden gelir. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılda bu ikame çelik yapımında gerçekleşmiş, zanaatkârlara yerine getirmeleri için daha basit, daha acımasız görevler bırakılmıştı. Bugünün amacı hem eşyaları yapan hem de hizmet sağlayan pahalı insan emeği yerine ikamet edebilecek robot teknolojisine ulaşmaktır. Vasıfsızlaştırma toplumsal alanda da eşit ölçülerde gerçekleşir; insanlar maddi eşitsizlikle tecrit edilirken, vasıflarını zorlu farklılıklarla uğraşmak için kaybeder. Kısa vadeli işler, toplumsal sözleşmeleri daha yüzeysel hale getirir ve ötekiyle ilgili endişeleri harekete geçirir. Bu şekilde, karmaşık bir toplum çalışması için gereken işbirliği vasıflarını kaybederiz.

İddiam, şeylerin tartışmasız daha iyi göründüğü sihirli bir geçmişe duyulan özlemi dile getirmek değildir. Bilakis, karmaşık yollardan işbirliği yapma kapasitesi, insan gelişiminin en erken aşamalarına kök salmıştır ve bu kapasite, yetişkin yaşamında ortadan kalkmaz. Fakat bu gelişmeye yönelik kaynaklar, modern toplum tarafından tüketilme riski taşır.

ÇOCUKLUK DÖNEMİNDE İŞBİRLİĞİ

Çocuk psikoloğu Alison Gopnik, insanın çok değişken bir oluş evresinde yaşadığını gözlemler; insan gelişiminin erken dönemlerinde, algıda ve hissetmede şaşırılacak derecede hızlı değişimler meydana gelir ve bunlar işbirliği kapasitemizi şekillendirir.[9] Bizimle ilgilenen yetişkinlere bağlanmanın ve onlarla iletişim kurabilmenin çocukluk dönemine ait deneyimi hepimiz için mevcuttur. Bebek olarak yaşamımıza devam edebilmemiz için onlarla beraber nasıl çalışacağımızı öğrenmek zorundayızdır. İşbirliğiyle ilgili bu çocukluk tecrübeleri prova gibidir, çocuklar ebeveynleri ve akranlarıyla geçinebilmek için çeşitli imkânları dener. Genetik biçimlendirme bize bir model sağlar; ama insan (bütün genç memeli hayvanlar gibi) bundan bağımsız olarak kendi davranışlarını araştırır, deneyler ve geliştirir.

İşbirliği, bebeklik döneminin dördüncü ve beşinci ayında bilinçli bir etkinlik haline gelir. Bunlar bebeklerin emzirmede anneleriyle beraber çalıştığı aylardır; bebek nasıl davranması gerektiği ile ilgili sözlü ipuçlarına, kelimeleri anlamasa da yanıt vermeye başlar. Örneğin, belli ses tonlarına belli bir pozisyona girerek yanıt verir. Sözlü ipuçlarının sayesinde, öngörmek bebeğin davranış repertuarına girer. İkinci yılda bebekler, diğerlerinin hareketlerini öngörerek, onlara benzer yoldan yanıt verebilir hale gelir. Şu an biz biliyoruz ki öngörme ve yanıt verme dürtüsü gibi ipucu içeren davranışlar, beynin önceden etkin olmayan sinirsel yolları harekete geçirmesine yardım eder; böylece işbirliği bebeğin zihinsel gelişimini olanaklı kılar.[10]

Memeli olmayan sosyal hayvanların verdikleri ipuçları, hemen okunabilir olmaları açısından sabittir. Arılar diğerleri ile "dans ettiği" zaman belirli işaretler gönderir. Örneğin, polen 400 metre kuzey batıda bulunsa da diğer arılar bu ipuçlarının nasıl okunacağını hemen anlar. Çocuğun tecrübesinde ise ipucu vermek arılardaki durumdan giderek farklılaşır. İnsan çocuğu anında okunabilir ve anlaşılabilir olmaktansa, yetişkinler için de kafa karıştırıcı olan el hareketlerini, yüz ifadelerini yapmaya çalışır, bir şeyleri tutmayı ya da onlara dokunmayı

dener.

Psikolog Jerome Bruner, bilişsel gelişimin işaretleri olarak bu gibi karışık mesajların önemini vurgulamıştır. Çocuk giderek kendi koşullarında, ağlarken olduğu gibi, bir anlam amaçlar. İki aylık bir bebek basitçe acısını bildiriyordur. Zamanla ağlama çok çeşitli formlar alır; çünkü çocuk ebeveynlerin yorumlamakta daha çok güçlük çektikleri, daha karmaşık bir şeyler söylemek istiyordur. Bu mesafe ikinci yılda oluşur ve "karşılıklı" sözcüğünün anlamını değiştirir. Çocuk ve yetişkin, verme ve alma üzerinden bağlanmaya devam eder; fakat ipucu süreci daha karmaşık hale geldiğinden tam olarak neyi değiş tokuş ettiklerinden de emin değildirler. Gönderilen ve alınan arasındaki mesafe, Bruner'e göre, çocuk ve ebeveyn arasındaki bağda "yeni bir dönem" oluşturur.[11] Ama bu yeni dönem bir felaket değildir. Çocukların ve ebeveynlerin her ikisi de bu döneme uyum sağlamayı öğrenir, aslında bu şekilde uyarılarak birbirlerine çok daha fazla özen gösterirler. Bu noktada, iletişim kopmaktansa artık daha karmaşık hale gelmiştir.

Ebeveynler için hâlâ, Benjamin Spock'un "iki yaş sendromu" adını verdiği döneme girerken bebeklerinin Cennet Bahçesini terk etmelerini hayal etmek kolaydır.[12] Bu dönemdeki aşırı derecede sinir için yapılan yaygın açıklama, çocuğun fiziksel olarak annesinden ayrıldığında huysuzlaştığı yönündedir. İlk defa çocuk psikoloğu D. W. Winnicott ve John Bowlby bu durum için daha ayrıntılı bir tablo çizmiştir. Yaygın ebeveyn gözlemine dayandırdığı çalışmalarında Winnicott, çocuğun, annesinin memesinin kendi vücudunun bir parçası olmadığını, emzirme esnasında anneyle beraber çalışırken fark ettiğini söyler. Winnicott, çocuğa memeye dokunması, onu yalaması ve emmesi konusunda daha fazla özgürlük verilmesinin, çocuğun memenin onun dışında olduğunu, ayrı bir şey, sadece anneye ait bir şey olduğunu fark etmesini sağladığını göstermiştir. Bowlby ise, ikinci yıldan sonra çocuk oyunundaki dokunma özgürlüğüyle ilgili aynı gözlemi yapmıştır. Oyuncaklarla daha özgürce etkileşime geçen çocuklar, fiziksel şeylerin kendilerine ait bir varlıklarının olduklarının daha çabuk farkında olur.[13] Ayrılığın bu fiziksel farkındalığı, aynı zamanda diğer çocuklarla kurduğu iletişimde, onları özgürce yumruklarken, tekmelerken ya da yalarken de ortaya çıkar. Diğer çocuklar, ayrı varlıklar olduklarından, beklenildiği gibi yanıt vermez ve bu çocuk için bir keşiftir.

Böylece, yeni yürümeye başlayan çocuğun hayatına karmaşıklık ve farklılık tecrübeleri erkenden girmiş olur. Robert Putnam'ın fikrine başvuracak olursak, sonuç olarak, çocuklar birbirlerinden ayrılıp çok zor "kış uykusuna yatar." Birbirinden ayrılmış ve amaçları bakımından birbiriyle çatışan şeyler söz konusuysa, bunlar daha çok birbiriyle etkileşim içinde olur. Bu bağlamda ebeveynleri de resmin içine koymak istiyoruz. Bir yandan bebekleri ile sürekli olarak konuşan ebeveynler, büyük olasılıkla sosyal olarak izole edilmiş çocukları olan sessiz ebeveynlerden, diğer çocuklarla daha sosyal olan, bakıcılara karşı sinirleri daha az tetiklenen iki yaşında çocuklar yetiştirir. Farklı ebeveynsel dürtünün etkilerinin en büyüğü de en küçüğü de çocuğun beynindeki sinirsel dolaşımda saptanabilir.[14] Bu dürtü çekingen olsa bile, bebeğin karşılıklı değişime olan fiziksel güdüsünü sona erdirmez. İkinci yılla birlikte bütün çocuklar, diğerlerinin ne yaptığını fark etmeye ve onları taklit etmeye başlar. Fiziksel nesneler hakkında, her ne kadar fiziksel tehlikeleri söz konusu olsa da özellikle onların büyüklüğü ve ağırlığıyla ilgili bir şeyler öğrenmek, bu işi hızlandırır. Kardan adam yapmak gibi, ortak bir projede beraber işbirliği yapma sosyal kapasitesi, yeni yürümeye başlayan üç

yaşındaki çocuklarda yerini sağlamlaştırır. Ebeveyn davranışı bunu desteklemese de küçük çocuklar bunu yapacaklardır.

İşbirliğinin erken dönem tecrübelerini prova olarak değerlendirmenin bir yararı da bu kavramın çocukların bastırılma ile nasıl başa çıkabildiklerini açıklamasıdır. İletişim kuramama durumu, bağırılarak açığa vurulan bir bastırılmayı üretir ve farklı bağırışlar denemek çocukların –şaşırtıcı bir sonuçla beraber– öğrendikleri bir şeydir. Bowlby, çocukların ses repertuarları genişledikçe daha çok bağırma eğiliminde olduklarını gözlemlemiştir. Seslendirmenin kendisine odaklandıklarından ve bu konuyla ilgili daha meraklı olduklarından, artık sadece acılarını iletmiyorlardır.

Yapı ve disiplin meselesi de eşit şekilde önemlidir. Bir provada tekrarlama, disiplinli bir yapının kurulmasını sağlar; şeylerin üzerinden tekrar tekrar geçilir, daha iyi olan aranır. Mekanik tekrarlama, elbette, çocuklukta tamamen bir oyun öğesidir, tıpkı aynı hikâyeyi tekrar tekrar dinlemenin verdiği haz gibi. Ama mekanik tekrarlama sadece bir öğedir. Yaklaşık dört yaşlarında çocuklar ya spor yaparken ya da müzik enstrümanı çalarken bizim anladığımız anlamda uygulamaya yetenekli hale gelir. Tekrarlama aracılığıyla, yaptıkları şeyde daha iyi olmaya çalışırlar.

Toplumsal sonuçlar da bunu takip eder. Bowlby, kreşte çocukların beraber ve defalarca deneyimledikleri şeylerden kaynaklanan tekrarlamanın, onları birbirine bağlamaya başladığını gözlemlemiştir. Bir hareketi beraber sergilerken, örneğin koordineli şarkı söylememe hüsranı, Bowlby'nin "geçiş etkisi" dediği şey haline gelir. Ki bu bir sonraki sefere koordinasyonu doğru anlamanın önünde, mutlak bir engelin olmaması demektir. Diğer bir araştırma, bu provanın bir rutini geliştirmek açısından, tek başına yapıldığında daha zor olduğunu belirtir. Daha uygun bir şekilde söyleyecek olursak, tekrarlama zamanla işbirliğini hem sürdürülebilir hem de geliştirilebilir hale getirir.

İşbirliğinin gelişmeye yönelik kökleri dört yaş itibariyle bir adım daha ilerler. Elbette, yıllarla beraber işaretlerle gösterme keyfi bir gelişmedir; gelişim ise esnektir, çocuktan çocuğa farklılık gösterir. Ve psikolog Erik Erikson, daha bu yaşta genç çocuğun kendi davranışlarının refleks olarak, bilinçli olarak, kendinden ayırabildiği bir eylem haline geldiğini göstermiştir.[15] Pratikte, çocukların ebeveynlerinden ya da bakıcılarından aldıkları düzeltmelere ve ipuçlarına ihtiyaç duymadan özeleştiri yapabilmeye daha yetenekli hale geldiklerini söylemeye çalışır. Bir çocuk bunu yaptığı zaman, Erikson'a göre, "bireyleşmiş" hale gelmiştir. Beş yaş civarında, çocuklar daha önce onlara hizmet eden ama artık yetmeyen davranışları düzeltmeye, yenilemeye hevesli hale gelir.

Kendi üzerine düşünme, özeleştiri yapabilme diğer çocuklardan uzaklaşmayı gerektirmez, çocuklar beraber de kendileri hakkında düşünebilir. Erikson bu süreci incelemek için oyundan yararlanır. Beşten altıya geçerken, çocuklar iki üç yaşlarında yaptıkları gibi verili kuralları olduğu şekilde almak yerine, oyunun kurallarını tartışmaya başlar. Ne kadar çok tartışma söz konusu olursa, çocuklar oyun oynarken aralarında o kadar daha kuvvetli bir bağ kurar hale gelir.

Yüz yıl önce, tarihçi Johann Huizinga, Homo Ludens[7*] adlı oyun çalışmasında bir oyunun kurallarını gözlemekle o oyunun kurallarının ne olması gerektiğini tartışmak arasındaki farka dikkat çekmiştir. Huizinga'ya göre, bu kurallar çocukların istedikleri zaman seçebilecekleri alternatifler olarak görülürken, modern psikoloji bunları insanın gelişim sürecinde bir dizi

olarak görür. Yakın dönemde yapılmış bir çalışmaya göre, gelişim sürecinde tam itaat önce gelirken, tartışabilmenin gücü bunun sonrasında gelir.[16] Bunu etkili bir sonuç takip eder: Gelişim bize istediğimiz işbirliği çeşidini, değiş tokuş kurallarının ne olduğunu, nasıl işbirliği yapabileceğimizi seçebilecek yeteneği kazandırır. Özgürlük, işbirliği tecrübesine bir sonuç olarak katılır.

Erikson'un bu metindeki dikkat çekici noktası, işbirliğinin bireyselleşmeden önce geldiği iddiasıdır: İşbirliği insan gelişiminin temelidir, onun sayesinde nasıl ayrı duracağımızdan önce, nasıl beraber duracağımızı öğreniriz.[17] Erikson zaten aşikâr olanı söylüyor gibi gözükebilir; tecritte bireyler olarak gelişemeyiz. Gelişim süresince ortaya çıkan yanlış anlaşılmalar, ayrılıklar, geçiş nesneleri ve özeleştiri, nasıl kış uykusuna yatılırdansa nasıl diğer insanlarla ilişki kurulurun sınanmasıdır. Eğer toplumsal bağ temel ise, bu bağın şartları çocuğun okul zamanına kadar geçen sürede değişir.

Bu, işbirliğinin gelişmeye başlamasının bir yoludur. Eminim, her ebeveyn kendi çocuklarının nasıl büyüdüğüyle ilgili farklı ve ayırt edici bir hikâye anlatabilir. Benimkisi diğerleriyle olan iletişimin beceri içerdiğini vurguluyor, çocuklar daha iyi işbirliği yaptıkça sosyal ve bilişsel becerileri birbirine kenetleniyor. Altını çizdiğim iki beceri, deney ve iletişimdir. Deney, yeni şeyler yapmayı ve dahası zamanla bu değişiklikleri yapılandırmayı gerektirir. Genç insanlar bu beceriyi tekrarlayarak, icra etmenin geniş sürecinde öğrenir. Erken iletişim, çocuğun dışarı karmaşık ipuçları gönderdiğinde olduğu gibi muğlâktır. Çocuklar oyunun kuralları ile ilgili tartışabilmeye başladığı andan itibaren, bu belirsizlikleri konuşabilir ve çözebilir hale gelir. Erik Erikson'un bu düşüncesi benim için kesinlikle çok anlamlıdır; özfarkındalık, deney yapma ve diğerleriyle iletişim kurma içeriğinden ortaya çıkar. Ayrıca, Alison Gopnik'in üzerinde durduğu, erken gelişimin imkânların provasını içerdiği iddiası da takip ettiğim düşüncelerdendir.

Çocuklar ile ilgili görüşleriniz ne olursa olsun, kolaylıkla görebileceğiniz gibi, işbirliği yapmayı öğrenmek bu şartlar altında kolay bir iş değildir. Bir yandan bu zorluk pozitiftir; işbirliği sadece kaygısız bir paylaşımdan öte kazanılmış bir tecrübe haline gelir. Diğer yaşam alanlarında olduğu gibi, başarmak için mücadele verdiğimiz her neyse ona daha çok değer veririz. Öyleyse, bu prova süreci nasıl daha sonra hayatta karşılaşacağımız karmaşık işbirlikleri için bir ön hazırlık olabilir?

DİYALOJİK

"Gözlemlemeyen insan, konuşamaz."[18] Bir İngiliz avukatı tarafından söylenmiş bu küçük ama bilgece söz, "diyalojik" dediğimiz şeyin özünü çağrıştırır. Bu teknik kelime, diğer insanlara gösterilen dikkati ve yanıt verebilirliği anlatır. Avukatın bu nükteli sözleri, özellikle bir tartışmada dinleyicinin paylaşımına dikkat çeker. Genellikle, iletişim becerilerinden bahsederken nasıl düzgün bir sunum yaparız, düşündüğümüzü ya da hissettiğimizi nasıl ortaya koyabiliriz üzerine odaklanırız. Beceriler gerçekten de bunu yapmak için gereklidir, fakat bunlar karakter olarak bildirimseldir. İyi dinlemek ise farklı bir dizi beceri gerektirir. Bunlar, dikkatle takip etmek ve yanıtlamadan önce diğerlerinin ne dediğini yorumlamak, jestlerine ve açıklamalarına olduğu kadar sessizliklerine de bir anlam vermektir. İyi bir gözlem

amacıyla kendimizi geride tutmak zorunda kalsak bile, sonuç olarak konuşma daha zengin bir alışverişi sağlayacaktır; daha işbirlikçi, daha diyalojik.

PROVALAR

Ortak bir görüş, kendi tecrübemizin sembolik değeri olduğuna dair bir inancı içerir ve ben de birkaç sayfa boyunca bu görüşü takip edeceğim. Dinleme becerilerinin bir modeli de profesyonel biçimiyle, sahne sanatlarında zorunlu olan biçimiyle, yetişkinlerin provalarında ortaya çıkar. Bu benim iyi bildiğim bir modeldir. Gençken, profesyonel müzisyen olarak çalıştım hem viyolonselist hem de orkestra şefiydim. Bu yüzden söyleyebilirim ki provalar müzik yapmanın temelidir. Müzik provası sırasında, dinleme becerileri hayati derecede önemli hale gelirken, iyi bir dinleyici olarak müzisyen de daha işbirlikçi bir varlık haline gelir.

Sahne sanatlarında, diğerlerine duyulan ihtiyaç çoğunlukla şaşırtıcıdır. Genç müzik dehaları, oda müziği çalmaya başladıklarında genelde düşüşe geçer; hiçbir şey onları diğerlerine kulak vermeye hazırlamamıştır. (On yaşımda ben de böyleydim). Kendi bölümlerini mükemmel bir şekilde bilseler de provada dinlemenin ego yıkıcı sanatını öğrenmek, dışa doğru dönmek zorundadırlar. Bazen sonucun aksi bir yöne ilerlediği düşünülür. Müzisyen uyumlu hale gelirken, egosunu daha çok bastırır. Ama bütünüyle homojenlik beraber müzik yapmak için bir yöntem değildir ya da çok duygusuz bir yöntemdir. Bunun yerine, asıl müzikal karakter küçük hürmet ve tasdik oyunları aracılığıyla ortaya çıkar. Oda müziğinde, bireylerin bazen birbiriyle çatışan, farklı seslerden konuşmalarını duymaya ihtiyacımız vardır; her kemanın ince detaylarda farklı bir ton vermesinde olduğu gibi. Bu farklılıkları beraber dokumak, zengin bir diyaloğu yönetmek gibidir.

Klasik müzikte basılı partisyonlar ile çalışılır ve bu partisyonlar, konuşmayı yönetiyor gibi gözükebilir. Fakat basılı partisyonlar, o mürekkep damlaları, müziğin aslında nasıl bir ses vereceğini anlatmak için yeterli değildir. Bir viyolonselist olarak Robert Winter, bir Beethoven kuartetinin provasını yaparken sayfa ve eylem arasındaki farkın, müzisyenlerin kullandıkları enstrümanların belirli özellikleri, müzisyenlerin değişen karakteri ve tabii ki metnin gizemleri ile bestelendiğini söyler.[19] Müzikte en can sıkıcı talimat, anlamlı bir şekilde espressivo (duygulu) çalmaktır. Bu komutu sese çevirmek için bestecinin niyetini sezebilmemiz gerekir. Bireysel çalgıcılar, bir çeşit espressivo bölümlerin nasıl çalınacağını göstermekle diğerlerinin yorumlayamadıkları nasıl espressivo çalınır için ipuçları gönderiyor olabilir.

Karmaşık komutları bir yana bırakırsak, provada gerçekleşen iletişim, sayfaya mürekkebi yerleştirirken bestecinin duyduğu sesin doğru anlamını arar. Örneğin, Schubert'in Okteti'nde (sekizlik), besteci, başlangıçta tüm sekiz çalgıcının paylaştığını melodi parçalarına ayırır. Bu oldukça incelikli bir süreçtir; bir durak olurken, her çalgıcı kendi ayrılışını büyük bir sorun haline getirmeksizin "ben trenden burada iniyorum" gibi bir şey iletmek zorundadır. Bu benim Schubert'in istediğini hayal ettiğim şey olsa da bunu sadece diğer çalgıcılarla beraber çalışarak doğrulayabilirim. Bu durumda, bana ait ses onlarınkinden saparak bir araya gelir. Nota ve ses arasındaki fark yüzünden hocam, büyük Pierre Monteux, öğrencilerine "Okumayın, duyun." derdi. Bu, provalarda olması gereken bir şeydir.

Müzikte, icra etmek ile prova etmek arasında temel bir ayrım vardır. Biri tek başına bir eylemken, diğeri kolektif bir eylemdir. İkisinde de ortak olan, başlangıçta bütün bir partisyonla uğraşırken, sonrasında belirli bazı deneme parçalarına odaklanmak şeklinde devam eden standart prosedürdür. Öncelikle müzik üzerindeki çalışmanın iki biçimi ayrılır; çünkü prova yapmak müzikal alışkanlıkları ortak bilincin içine sürükler. Yalnız çalışırken, müzisyen kendi bölümünün üzerinden tekrar tekrar geçer ki bölümler yerleşmiş rutinler haline gelebilsin. Bu, özellikle, kendi bölümünü seyirci karşısında sunmaya hazırlanan müzisyen için zorunludur. Çok az sayıda müzisyen, kemancı Fritz Kreisler ya da Pierre Monteux gibi, bir iki üstünden geçmenin ardından bir partisyonu hafızaya alabilir. Geri kalanımız için tehlike, yerleşmiş bölümlerin diğerleri tarafından nasıl duyulduğunu gözden kaçırmada söz konusudur. Provada ise çalgıcı bu farkındalığı bir diğerine geçirebilir.

Oyunun kurallarını tartışan çocuklar, beraber oynayabilmek için ortak bir karara varmak zorundadır. Ama müzisyenlerin böyle bir zorunluluğu yoktur ya da yok gibidir. Bir keresinde, beraber Schubert Okteti'ni prova ederken klarnetçi Alan Rusbridger beni bir konuda uyarmıştı: "Hocam (Çekirdekten yetişme bir gazeteci olduğu için bu şekilde hitap etmesinde herhangi bir iltifat söz konusu değil.) üst notalarınız kulak tırmalıyor." Yalnız çalışırken, onun bunu nasıl duyabileceği üzerinde düşünmemiştim ve o benim bunu duymamı sağladı. Ama sesi yumuşatmadım. Bu şekilde kulak tırmalayıcı olması gerekir mi diye düşünüp taşındım ve böyle olması gerektiğine karar verdim. Hatta daha da kulak tırmalayıcı hale getirdim. Bu alışverişimiz, onun hoşlanmadığı notanın değeriyle ilgili bende daha fazla bir farkındalık yarattı. İyi bir tartışmada olduğu gibi, bu konuşmanın zenginliği de insanları konuşmaktan alıkoymayan anlaşmazlıklarda olduğu gibi işlenmiştir.

Eğer bir çalgıcı, "Schubert Okteti'nin anlamı" ile ilgili bir açıklamayla gelirse ya da bütün çalgıcılar bunun kültürel önemini tartışmaya başlarsa, o prova gelişmez. Provanın kendisi böylelikle bir derse döner; aslında bazı provalar felsefe dersleri gibi geçer. İyi prova becerileri olan müzisyenler, somut problemleri araştırarak tıpkı bir adli olaydaymışçasına çalışır. Doğrudur, çoğu müzisyen fazlasıyla dik kafalıdır (ben kesinlikle öyleyim), ama bu düşünceler sadece, eğer ortak sesin belli bir anını şekillendiriyorsa diğerlerini etkiler. Bu deneycilik belki de bir provada sanatsal işbirliği ile ilgili en yanki yapan noktadır: İşbirliği daha en başından sanatçıları anlatıma, bir diğer deyişle anlamlı ayrıntılar bulmaya ve onun üzerinde çalışmaya ihtiyaç duyacak şekilde kurgular.

Zamanla farklılıklar da (yalnız) icra etmeyi ve provayı birbirinden ayırır. Yalnız çalışan profesyonel müzisyenler durup dinlenmeden sekiz ya da daha fazla saat çalabilir. Onlar "araştırmacı tekrar" sürecini nasıl yapılandıracaklarını öğrenmişlerdir ki böylelikle uzun dönemler için dikkatlerini toplayabilirler. Bu uzun seansların en iyilerinden kemancı Isaac Stern, bir keresinde bana şu sözleri söylemişti: "Bütün bir gece uyumadım, sonunda Brahms Konçertosu'nun açılış ölçülerini (bar) doğru çalıyorum." Profesyonel müzisyen gruplarının provaları, kısmen birliğin fazla mesai ve diğer ekonomik kısıtlamalarından dolayı, nadiren üç saatin ötesine uzar. Eğer grup şanslıysa ilk çalıştan önce bir eseri beş ya da daha fazla sayıda prova etme imkânı bulabilir; fakat aslında bu sayı iki ya da üçtür. Çok fazla ortak emek, kısa bir süre içerisine sıkışır kalır. Müzisyenler, açığa çıkardıkları anlamlı ayrıntılarda, anlatımlarında ekonomik olmak zorundadır.

Profesyonel müzik provaları süresince meydana gelen iletişim, toplumsal olarak dikkat

çekicidir ki burada sıklıkla yabancılarla kurulan bir iletişimden bahsetmekteyiz. Profesyonel müzisyen bir göçmendir. Eğer bir yıldız sanatçıysa, sürekli olarak yolda bilinmeyen orkestralarla ya da toplama gruplarla çalışıyor olacaktır. Belli orkestralara kök salmış daha yerleşik müzisyenler için bile, ekstra saatler, şans eseri kapılmış sahne işleriyle, diğer konser salonlarından olduğu kadar, genellikle şehir dışındaki kiliseler ya da düğünlerden ortaya çıkan fırsatlarla doldurulur. Yabancılarla iletişim kurmanın zorluğu, ayrıntı için arayışı teşvik eder; çünkü beraber sadece birkaç saatiniz vardır.

Bu soruna bir çözüm de taşınabilir bir ritüel dizisinde yatar. Her müzisyen, zaman içinde kilit pasajlara anında uygulayabileceği bir dizi etkileyici ritüel geliştirmiş olacaktır. Schubert Okteti için turnedeyken, notalarıma kilit yerleri işaretlemiştim, biliyordum ki tempodaki gecikmeleri, melodi treninden inmek istediğim pasajları, buyruğum altına almak isteyecektim. Provalardaki ritüel, bu işaretleri paylaşmakta yatar. Eğer diğerleri de aynı şekilde onları işaretlediyse, ne kadar yavaşlamamız gerektiği konusu hemen halledilebilir. Eğer işaretlemedilerse, yavaşlayıp yavaşlamamak hakkında müzakere edilecektir. İşaretlenmiş parçanın ritüelinin bir çeşit sembolik gücü vardır; çünkü diğer müzisyenlere ne çeşit bir müzisyen olduğunuzu, cümleleri eğmeye veya dinamikleri şekillendirmeye olan eğiliminizin ne olduğunu iletir. Meslektaşlar diğer, prova edilmemiş olarak kalabilen işaretlenmemiş parçalarda muhtemelen ne yapacağınızı bu şekilde sezecektir.

Ritüel, işbirliği çalışmasını anlamlı hale getirir ve bu çok geniş bir konudur. Görüleceği gibi, ritüel dinde, işyerinde, politikada ve topluluk yaşamında etkileyici işbirliği olanakları sağlar. Schubert Okteti'nin gizemlerine adanmış gecelerin şu an "ana akım etkinliği" adı verilen şey olmadığı kesinlikle doğrudur, bu daha çok yaşamın sır dolu bir yoludur. Burada, müzisyenlerin ve benzer türde bir işbirliğinde hayli uzmanlaşmış olan profesyonel atletlerin prova süreçlerini karşılaştırarak bir tartışmaya gitmedim. Genç bir profesyonel olarak edindiğim tecrübe, başlıca insan doğası üzerine inşa edilmiştir. Erken dönem çocukluk ile temas noktası, belirsizliğe giden iletişimlerde, zamanında yapılandırılmış ve odak haline getirilmiş uygulamalarda, farklılıklarla ilgili konuşmalarda, kendi üzerine düşünen özeleştiriye bağlı olan uygulamalarda yatmaktadır.[20] Provadaki müzisyenler yetişkin Eriksoncular'dır. Etkileşim içinde olmak, karşılıklı çıkarları için birbirlerinden alıp vermek zorundadırlar. Yani, sanat yapmaları için işbirliği yapmak zorundadırlar.

DİYALEKTİK VE DİYALOJİK İLETİŞİMLER

Müzikal prova ile sözlü iletişim arasında bir analoji olsa da aynı zamanda üzeri örtülü bir sorun da vardır. Müzisyenler arasındaki gerçek iletişimin çoğu, kalkmış kaşları, homurdanmaları, bir anlık bakışları ve sözel olmayan jestleri içerir. Müzisyenler bir şey açıklamak istediklerinde, anlatmaktan çok onu gösterir. Bu, diğerlerine belli bir parça çalarak, onlara ne yaptıklarını yorumlamayı bırakmaktır. "Belki daha espressivo" dediğimde tam olarak ne demek istediğimi sözcüklerle açıklamakta zorlanacağım. Halbuki karşılıklı bir konuşmada, sözcükleri bulmak zorundayız.

Yine de müzik provaları, diğerlerini dinleme becerilerinin açık beyanlarda bulunmak kadar önemli hale geldiği tartışmalara benzer. Filozof Bernard Williams, içeriği yaptığınız

açıklamalarda yatıyormuş gibi bir olayı açığa çıkarma dürtüsünden, kırıcı bir şekilde "iddia fetişi" olarak bahseder.[21] Dinleme becerilerinin, bu tarz atlı mızrak dövüşünü andıran sözel tartışmalarda çok da bir anlamı yoktur. Muhatap ya hayran olmak ve sonrasında anlaşmak ya da aynı kararlılıkta karşı çıkmak amacındadır; siyasi tartışmalardaki yaygın sağır diyaloğu gibi.

Konuşmacı kendini acemice ifade etse bile, iyi dinleyici bu yetersizlik üzerinde duramaz. İyi dinleyici, karşılıklı konuşmanın ilerlemesi maksadına, önerisine yanıt vermek zorundadır.

Dikkatlice dinlemek iki çeşit karşılıklı konuşma üretir; diyalektik ve diyalojik. Diyalektikte, okulda öğrendiğimiz gibi, zıtlıkların sözel oyunu aşama aşama bir sentez oluşturmalıdır. Diyalektik, Aristoteles'in Politics[8*] kitabındaki şu gözleminde başlar: "Aynı kelimeleri kullansak bile, aynı şeylerden bahsettiğimizi söyleyemeyiz." Amaç, sonunda ortak bir anlayışa ulaşmaktır.[22] Diyalektik konuşma becerisi, bu ortak zemini neyin kurabileceğini belirlemekte yatar.

Bu beceri ile ilgili, Theodore Zeldin, karşılıklı konuşmaya ilişkin yazılmış küçük ve bilgece bir kitapta, iyi dinleyicinin ortak zemini, muhatabının söylediği şeyden çok, varsaydığı şeyde aradığını söyler.[23] Dinleyici bu varsayımı sözlere dökerek detaylandırır. Amacı, içeriği anlar, onu açık hale getirir ve hakkında konuşursunuz. Platonik diyaloglarda Sokrates, tartıştığı kişinin ifade ettiğini, "bir başka deyişle" tekrardan ifade ettiğinde iyi bir dinleyici olduğunu ortaya koyarken, farklı bir çeşit beceriyi ortaya koyar. Ama bu yeniden ifade, onların gerçekten söyledikleri ya da söyleme niyetinde oldukları şeyle aynı değildir. Yankı, aslında yerinden etmedir. Bu yüzden, Platon'un diyaloglarındaki diyalektik, bir savunmaya, sözel bir düelloya benzemez. Bir tezin antitezi "Seni geri zekâlı, yanılıyorsun!" demek değildir. Bunun yerine şüphe ortaya çıkar, yanlış anlamalar ve çatışan amaçlar oyuna dahil olur. Bu yüzden, insanlar birbirlerini daha dikkatli dinlemek zorundadır.

Müzik provalarında bir müzisyen "ne yaptığını anlamıyorum, burası böyle değil miydi?" derken de buna yakın bir şey olur. Yeniden ifade, sesle ilgili tekrardan düşünmeye sebep olur ve duyulan şey kopyalanmadan sonuç düzeltilebilir. Gündelik konuşmalarda yaygın bir kullanım olan "diğer insanların sıçrayan düşüncelerinin"[9*] anlamı budur; öyle ki bu sözel saçmalıkların ortaya çıkışları herkesi şaşırtabilir.

"Diyalojik", Rus edebiyat eleştirmeni Mikhail Bakhtin'in, kendisini ortak bir zemin bularak çözümleyemeyen tartışmaları adlandırmak için türettiği bir sözcüktür. Ortak bir anlaşmaya ulaşılamasa da karşılıklı alışveriş sürecinde insanlar kendi görüşlerinin daha çok farkına varır ve diğerine yönelttikleri anlayışlarını genişletir. "Hocam, yüksek notanız kulak tırmalayıcı geliyor." ifadesi, Schubert Okteti provasında diyalojik bir alışverişi resmi olarak başlatmıştır. Bakhtin, Rabelais ve Cervantes gibi, diyalogları diyalektikteki birbirine yaklaşan anlamların tam zıttı olan yazarlara, birleştiren yerine birbirinden ayrılan alışverişler kavramını kullanır. Rabelais'in karakterleri, diğer karakterlerin hemen kavradığı, görünüşte birbiriyle alakasız yönlere fırlayıp gider. Böylece tartışma genişler, karakterler birbirini teşvik eder.[24] Bazen oda müziğinin muhteşem performansları da buna yakın bir şeyler iletir. Müzisyenler aynı sayfadan tamamen aynı sesi vermez; böylece performans daha karakterli, daha karmaşık hale gelir. Ama gene de müzisyenler, cazda ve klasik oda müziğinde olduğu gibi, birbirini ateşler.

Diyalektik ve diyalojik konuşma arasındaki fark, bu ya da şu meselesi değildir tabii ki. Diyalektik konuşmanın Zeldin versiyonunda olduğu gibi, diyalojik konuşmada ileriye yönelik

hamle, diğer kişinin söylemediği, ama ima ettiği şeye dikkat etmekten ileri gelir. Sokrates'in kurnazlığı olan "bir başka deyişle" ifadesinde olduğu gibi, diyalojik konuşmada yanlış anlamalar er ya da geç ortak anlayışı açıklığa kavuşturabilir. Bununla beraber, tüm dinleme becerilerinin özünde, konuşmayı ileri götürmek için somut detayları, ayrıntıları fark etmek yatar. Kötü dinleyiciler yanıt verdiklerinde, genellemelere geri döner; tartışma açan o küçük cümlelere, yüz jestlerine ya da sessizliklere dikkat etmezler. Sözlü konuşmalarda, müzikal provalarında olduğu gibi, karşılıklı alışveriş her yönüyle inşa edilir.

Tecrübesiz antropologlar ve sosyologlar, tartışmalara yön vermekte garip zorluklardan muzdarip olabilirler. Konu nereye yönlendirmişse oraya giderken, yanıt vermek için bazen çok hevesli olurlar; tartışma yapmak yerine, duyarlı olduklarının, umursadıklarının ispatına yönelirler. Burada önemli bir sorun gizlenir; diğer kişi ile çok fazla özdeşleşme, diyalojik bir konuşmayı bozabilir.

SEMPATİ VE EMPATİ

Biz diğerlerinin farkındalığını, en yaygın şekliyle onlarla özdeşleşmek manasına gelen bir sempati meselesi olarak düşünürüz. Amerikan Başkanı Bill Clinton'ın artık bir klasik haline gelmiş söyleminde olduğu gibi: "Acınızı hissediyorum." Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments[10*] kitabında, bu durumu bir kişinin "kendini diğerinin yerine koyabilmesi ve acı çekenin... anlık olaylarda başına gelmesi muhtemel tüm sıkıntı koşullarını kendisine getirmesi için ... çaba sarf etmesi"[25] olarak tanımlamıştır. Smith, kendine davranılmasını istediğin gibi davranılmasını emreden İncil öğretisine bir not düşmüştür. Bir kişi kendisini ötekinde sadece hemcinsi olarak değil, fakat o "anlık olaylarda" görmelidir. Aslında, bu olaylar sıklıkla birinin kendine ait somut tecrübesinden fazlasıyla sapar. Smith'e göre, hayal gücü bu engellerin üstesinden gelebilir. Farklılıktan benzerliğe sihirli bir sıçrayış yapılabilir, böylece garip ya da yabancı tecrübeler bize aitmiş gibi görünür. Bu şekilde, onlarla özdeşleşebilir ve davalarını anlayıp paylaşabiliriz.

Clinton'a has bu genelleştirilmiş sempati, anında, çoğu tecrübesiz sosyal bilimci araştırmacıyı kötü sonuçlarla harekete geçirmiştir. Ne Adam Smith'in önerdiği zor görev, bir başka insanın ayrıntılarını hayal etme tecrübesi gerçekleşir ne de "acını hissediyorum" ifadesi müzisyenlere, beraber daha iyi çalmaları için yardım eder. Hem araştırmacıların hem de müzisyenlerin kullandığı başka bir formdur, empati.

Müzikal provada bir kemancı, müzisyen arkadaşlarının melodinin bir parçasını tamamen farklı bir yoldan duyduklarını ve bu yüzden farklı çaldıklarını fark edebilir; o bu değişikliği kaydeder. Sempatik yanıt onlarla özdeşleşmek ve böylelikle onları taklit etmek olurdu. Empatik yanıt ise daha karizmatiktir, "Sen yukarı-yay yap, ben aşağı..." Fark belki havada kalacak, ama ne yapıldığını bildiren bir işaret verilmiş olacaktır. Bir görüşmede, dinleyicinin empatisi karşı taraf susuyorken bile göz temasını koruyarak, "Tam olarak ne hissettiğini biliyorum."[11*] cümlesindense "Tüm dikkatimle seninle ilgileniyorum." cümlesini aktararak ifade edilebilir. Merak, sempatide olduğundan daha kuvvetli bir rol oynar empatide.

Sempati ve empati ikisi de tanımayı aktarır ve ikisi de bir bağ kurar. Ama biri kucaklaşmayken, diğeri bir karşılaşmadır. Sempati, farklılıkların üstesinden özdeşleşmenin

hayali eylemleri ile gelir; empati ise, başka bir insana, ona ait koşullarla bakmaktır. Genellikle sempatinin empatiden daha güçlü bir duygu olduğu düşünülegelmiştir; çünkü "acını hissediyorum" vurguyu benim ne hissettiğime verir, birinin kendine ait egosunu etkinleştirir. Empati ise daha zahmetli bir çalışmadır, en azından dinleme söz konusu olunca; çünkü dinleyici, kendi dışına çıkmak zorundadır.

Bu iki tanıma şekli de farklı zamanlarda ve farklı şekillerde işbirliği için gereklidir. Eğer bir grup maden işçisi yeraltında kaldıysa, "acını hissediyorum" bizim onları dışarı çıkarma arzumuzu harekete geçirir. Herhangi bir zamanda bir maden kuyusunun derinliklerinde bulunup bulunmadığımızın bir önemi yoktur. Bu farklılığı göz ardı ederiz. Fakat kendimizi tam olarak onlar gibi hayal etmediğimiz zamanlarda da diğer insanlara yardım ettiğimiz durumlar söz konusudur. Karşındakinin ne yaşadığına dair bir fikrin olmadan taziye konuşması yapmak gibi. Empatinin belli bir siyasi pratiği vardır. Şüphesiz uzak bir ihtimal olsa da bir yasa koyucu ya da birlik lideri empati uygulayarak basitçe seçmenleri adına konuşmaktansa, onlardan ders alabilir. Gerçeğe uygun bir şekilde, empatik dinleme, insanların aynı ırkı ya da etnisiteyi paylaşmadığı topluluklarda arabuluculuk yapan topluluk örgütçüsüne, rahibe ya da öğretmene yardım edebilir.

Felsefi bir mesele olarak sempati, diyalektiğin tez-antitez-sentez oyunu için duygusal bir ödül olarak anlaşılabilir: "Sonunda birbirimizi anladık." Ve bu, iyi hissettirir. Empati, diyalojik değişimle daha çok bağlantılıdır. Her ne kadar karşılıklı alışverişi merak devam ettiriyorsa da kapanışın, şeylerin üstesinden gelmenin tatminini aynı şekilde tecrübe etmeyiz. Fakat empati, kendine has duygusal ödülünü içerir.

DOLAYLAMA

"Siktir git, siktir git", saf bir öfke patlamasından daha fazlasıdır: felç edicidir. Bu patlamayla karşılaşıldığında büyük ihtimalle verilen yanıt, "peki, sen de siktir git"tir. Muhalifler bu şekilde birbirine kenetlenir. İngiltere'ye ilk geldiğimde, Başbakanın Parlamento'daki Gensoru Zamanı'nın bu duruma uygun bir örnek olduğunu düşünmüştüm; Başbakanın ve Muhalefet liderinin taviz vermediği ve patlamaların eşikte gözüktüğü bir sözlü dövüş gibi. Fakat yapmadılar; görünüşe göre bugün bu amansız dövüş, Amerika'daki profesyonel güreşler gibi, televizyon için yapılıyor. Ama gerçek hayatta, sözlü saldırganlık çoğu kez sınırı aşar.

İngilizlerin gençlik tecrübeleri, bana bu tehlikeyi atlatacağım bir yol gösterdi. New York'tan, Juilliard Okulu'nun düdüklü tencere gibi kaynayan rekabetçi ortamından yeni çıkmış genç bir müzik öğrencisi olarak, Londra'da genç müzisyenlerle ilk prova almaya başladığımda afallamıştım. Tartışmalar "muhtemelen", "belki", "yerinde olsam şöyle düşünürdüm" gibi ifadelerle ilerliyordu. Tıpkı diğer tartışmalarda olduğu gibi, ama bir barda ama bir patron asilzadenin çizim odasında, İngilizler kendilerini dilek kipinin kullanımında becerikli efendiler olarak ortaya koyuyordu.

Sadece nezaket mi? Evet, ama sadece bu değil. Provalar daha yararlı hale gelmişti; çünkü bu dilek kipi deney için bir alan açıyordu. Belirsizlik, diğerlerine katılmaları için davetiye çıkarıyordu. Çekingenliğin, utanma gibi, narsisizmin tersine çevrilmiş bir biçimi olabileceği kesinlikle doğrudur. Bu insan, oldukça, hatta fazlasıyla kendinin farkındadır. Ayrıca,

İngilizlerin kendilerini Amerikalılardan daha az rekabetçi bir yönelimde görmekten hoşlandıkları da doğrudur. Tecrübelerime göre, onlar kadar hırslı olsalar da bunu onlar kadar göstermezler. Bu hem prova stüdyosunda iyi işbirliği hem de barda, gerilimi azaltılmış bir muhabbet demektir.

Bir toplum araştırmacısı olduğumda, dilek kipi benim için insan ilişkilerini düşünürken daha büyük bir önem taşıdı. Diplomatların savaştan kaçınmaya çalışırken taraflarla yaptığı müzakereler, bu kipte uzmanlaşmalarını gerektirir. Tıpkı iş anlaşmalarında ve gündelik sosyalleşmelerde olduğu gibi, "muhtemelen" ya da "yerinde olsam şöyle düşünürdüm", felce uğramış durumlar için devadır. Dilek kipi, Bernard Williams'ın girişkenlik saplantısı korkusuna, belirlenmemiş ortak bir alan açarak karşı çıkar. Bu alan yabancıların, ama beraber bir şehrin içine atılmış göçmenler ya da yerliler olsun ama aynı sokakta yaşayan homoseksüeller ya da heteroseksüeller olsun, beraber ikamet ettikleri bir alandır. Toplumsal makine, insanlar fazla empatik davranmadıklarında yağlanır.

Dilek kipine en çok, diyalojik bir alan olan evde rastlanır. Bir dünya konuşmanın açık toplumsal bir alan yarattığı, tartışmanın umulmadık yönlerde ilerleyebildiği bir alandır ev. Diyalojik konuşma, belirtildiği üzere, empati aracılığıyla, diğer insanların kendilerinde kim olduğu hakkında merak duygusuyla başarıya ulaşır. Bu, sempatinin anlık özdeşleştirmelerinden çoğunlukla daha yatıştırıcı bir duygudur. Yine de empatinin kazanımları da buz gibi değildir. Dolayımı kullanarak, bir diğeri ile dilek kipinde konuşarak, bir çeşit sosyal haz edinebiliriz: Kendimizi onların yerine koymaya zorlamadan diğer insanlarla beraber olmak, onlara odaklanmak ve onlar hakkında bir şeyler öğrenmek.

Şüphesiz bu benim için etnografik alan çalışmasından gelen bir zevk, size benzemeyen insanlarla tanışmak için dışarı çıkıyor ve geziyorsunuz. Yabancı bir sokakta geziniyormuşçasına, rastgele konuşmanın getirdiği rahat sohbetin verdiği hazlar, etnografı herkes konusunda cesaretlendirir. Röntgenciliğin bu konuda bir dozu olmasına rağmen kötü de bir şöhreti vardır. Eğer sadece samimiyetle tanıdığımız insanları tanıyor olsaydık, yaşam, dayanılmaz bir şekilde dar bir alan olabilirdi. Dikkatlice bakıldığında, rastgele bir konuşmanın bu karşılaşmayı anlamlı hale getirmesi için beceri gerekir. Kendiniz hakkında açıklama yapmaktan uzak durmak, sizin diğer insanların hayatına bakmanız ve onların da aynı şekilde, sizin hayatınıza bakmaları açısından alan yaratan bir disiplindir.

Karşılıklı konuşma, dinleme becerilerinin önem kazandığı bir prova gibidir. İyi dinleme, en iyi şekilde, duyulan şeyin ayrıntısına odaklanarak yapılan, yorumlayıcı bir etkinliktir. Tıpkı, diğer kişi için çantada keklik olan ama söylenmeyen özelliklerden yola çıkarak, doğru anlamı aramak istediğimizde olduğu gibi. Diyalektik ve diyalojik yöntemler karşılıklı bir konuşma için iki yol sunar. Biri anlaşmaya yönlendiren zıtlıkların oyunuyla, diğeri açık sonlu bir yolda görüşleri ve tecrübeleri teati ederek. İyi dinlemede ya sempati ya da empati hissedebiliriz, ikisi de işbirlikçi dürtülerdir. Sempati daha canlandırıcı iken, empati sakinleştirici ve kendi dışımızdakilere odaklanmamızı gerektiren daha zahmetli olandır. Diyalojikte, insanlar birbirlerine bir boz-yap gibi uymazken, yine de karşılıklı alışverişlerinden bilgi ve haz edinebilirler. "Belki de", konuşmada işbirliğini kolaylaştırır. Bu konuşma becerileri, yeni yürümeye başlayan çocukların birbiriyle oynadığı kum havuzundan çok uzak gözükebilir. Ama yine de bir bağlantı vardır. Yaşamın erken aşamalarında insanlar, farklı ve değişken tavırlarını keşfederek işbirliğini nasıl prova edeceklerini öğrenir. Sonuç olarak, yetişkinler arasındaki

konuşmalar iki yoldan bu olasılıkları açığa çıkarır.

Modern toplum bu ilk alışveriş çeşidini ikincisinden daha iyi düzenler, diyalektik argümanla girdiği iletişimde diyalojik tartışma ile girdiğinden daha iyidir. Bu karşıtlık, şaşırtıcı bir biçimde işbirliği için söz konusu olan teknolojik sınırda da ortaya çıkar.

ON-LINE İŞBİRLİĞİ

Benim yaşımdaki birçok insanda olduğu gibi on-line iletişim bana da doğal gelmiyor. Mektup yazdığım zaman yazı üzerinde zaman harcıyorum, dikkat gösteriyorum ve bu yüzden az yazıyorum. Her gün aldığım çığ gibi e-postaların sayısı ise cesaret kırıcı. Diğer taraftan, on-line yazılı bir konuşmayı yönlendirmek, birisiyle telefonda yüz yüze konuşmayla kıyaslandığında acı verici bir şekilde yavaş geliyor. Ama bir yandan da yeni iletişim teknolojileri iletişimin manzarasını geri döndürülemez biçimde değiştirmiştir.

İletişim teknolojilerinin en güçlü siyasi etkisi, insanları, ekranda yaşamalarındansa, off-line harekete geçirmek için uyarırken ve canlandırırken meydana gelir. Ne gariptir ki sıkıştırılmış tweetler ve metin mesajları da bu etkiyi taşıyabilmektedir, tıpkı Tunus ve Mısır'daki 2011 ayaklanmalarında olduğu gibi. Kısa mesajlar, insanlara önemli bir olayın nerede gerçekleştiğini ya da kimlerin bu olaya dahil olduğunu anlatmıştır. İnsanlar, bir sonraki hareketlerinin ne olması gerektiğini anlamaya çalışırken, şehir merkezine, devlet binalarına ya da kışlalara gitmiştir. Öte yandan kısa mesaj, siyasi bir analiz yapmak için çok bölük pörçük ya da çok kısadır. Facebook resimleri de bu aynı sıkıştırılmış etkiyi taşır. Önemli olayın meydana gelişi gösterilir ve acil bir davet yayılır: "Orada ol!" İletişim bu yolla yürüdüğünde, sıkıştırılmış iletişim, insanların varlığını onları bir araya getirerek fiziksel olarak açığa çıkarır. On-line işbirliği, işbirliğini ete kemiğe büründürür.

Peki, on-line iletişim ne âlemdedir? Bu karşılıklı değiş tokuşlar aynı canlandırıcı etkiye sahip midir? Bu soruların yanıtlarını bulmak için, Google Wave ile çalışan bir beta sınaması grubunun parçası olmayı kabul ettim. Bu özellikle ciddi on-line işbirlikleri için tasarlanmış bir programdı. Kutudan yeni çıkmış haliyle, Google Wave güzel görünüyordu. Fikir ve katılım yaratıp, bunların ekranda canlı ve açık bir şekilde gözükmesini amaçlıyordu. Açık olmaya çalışıyordu ki böylelikle katılımcılar özgürce bir şey ekleyebilsin ya da belirli bir zaman sürecinde projenin kendisini değiştirebilsin. Deneysel atölye çalışması için eski bir Rönesans fikri, Google Wave aracılığıyla siber uzayda yeni bir site olarak yerini bulmuş gözüküyordu. Ama bu çaba başarılı olmadı; Google Wave, şirket projeyi başarısızlık olarak değerlendirip bitirinceye kadar, 2009'dan 2010'a, sadece bir yıl boyunca devam etti.

Katıldığım Google Wave grubu, bilgi toplayıp Londra'ya yapılan göç hakkında bir politika yaratma peşindeydi. Grubumuzun sahip olduğu veri, oluşan istatistikleri, kopyası çıkarılmış görüşmeleri, fotoğrafları ve göçmen topluluklarının filmlerini, insanların nereden geldiklerini ve Londra'da nereye yerleştiklerini gösteren haritaları yorumlamak zorundaydı. Katılımcılar Londra'nın, İngiltere'nin ve Kıta'nın dört bir tarafındandı, her birkaç günde bir şeyler gönderiyor, okuyor ve konuşuyorduk.

Projemiz özellikle, Müslüman aileleri içerisinde İngiltere'ye gelen ikinci kuşak göçmenlerin, birinci kuşağa nazaran neden ülkeyle ilgili daha hoşnutsuz oldukları üzerine

yoğunlaşıyordu. Fakat aynı zamanda, teknik bir güçlükle de karşılaştık. İstatistikçilerin ve etnografların, hükümete karşı olan bu hoşnutsuzlukla ilgili farklı delilleri vardı. İstatistikçiler, engellenen eğitim ve işe yönelik hareketliliğin yollarını çizelge ile göstermeye çalışırken; etnograflar, ebeveynlerinin geride bıraktıkları yaşam tarzlarını ve yerlerini, şu an yaşadıkları şartların hiçbir önemi olmaksızın, kültürel olarak idealize eden gençleri bulmuştu. İşleri daha karmaşık hale getirmek için, "yabancılaşmış" Müslüman gençlikle ilgili endişelenen devlet finansörü, hangi politikaları devreye sokmaları gerektiğini bilmek istiyordu. On-line işbirliği tüm bunları açıklığa kavuşturabilecek miydi?

Projenin amacı on-line sosyal ağlarınkinden çok farklı olsa da yine de aynı temel teknolojiyi kullanıyordu. "Arkadaş olma" işlerine girmek istemiyorduk, böylelikle Facebook'un gizlilik ihlalleriyle ilgili de endişelenmemiz gerekmiyordu. Aslında çoğu sosyal paylaşım sitesi gerçekten de sosyal olarak etkileşim halinde olunabilecek yerler değildir. Sanal gerçeklikte, yazar Sarah Bakewell "yirmi birinci yüzyılın" on-line olarak "kendileriyle dolu olan bir sürü insanla dolu olduğunu" söyler; bu acınası gözlem şu şekilde devam eder: "Yarım saatlik ağ, tweet ve blog... okyanusu üzerinden kendi kişilikleriyle büyülenmiş ve ilgi görmek için bağıran binlerce bireyi gündeme getirir."[26] Bu gözlem doğru, fakat eksiktir. Aynı teknoloji, Shani Orgad tarafından çalışılan ve meme kanseri hastaları için kurulan on-line chat odalarında olduğu gibi, daha fazla sonuç odaklı görüşmelere olanak sağlayabilir. Bu sitede, kadınlar birbirleriyle, doktorlarıyla olan iletişimlerine ek olarak, çok önemli bilgiler ve tecrübeler paylaşır. Orgad, bu chat odasının hastalıkla uğraşmak açısından çoğunlukla hastanedeki yüz yüze alışverişlerden daha yardımcı olduğunu ortaya koymuştur.[27]

Projede bizi daha çok ilgilendiren ise, blog dünyasının rengini değiştiren zihinsel alışkanlıklardı. Bu politik dünya, gerçek ver ve al tartışmalarındansa saldırgan fikir baskıları ile doludur. Cass Sunstein'ın korktuğu bu bize-karşı-siz kullanımlarının geniş adalar denizi.[28] Bu, ifade fetişizmine örnek teşkil eden on-line alışkanlıkları kırmamız gerekir; sadece diyalojik, keşifçi bir konuşma, karşılaştığımız karmaşık meselelerle ilgili fikir edinmemize yardım edebilir.

Proje ilk başladığında Google Wave'in bu konuşmalara olanak sağlayacağını düşünmüştüm; ama aksine program buna karşı çıktı. Programın mühendislerinin, işbirliğinin ne gerektirdiğine dair belirli bir fikirleri vardı; onlar diyalektik modelin görsel olarak yönlendirilmiş halini kullanıyordu. Google Wave, ekrandaki büyük kutuda birbirine yakınsayan anlatımları şekillendirmek için renkli metinler, üst metin linkleri ve yan pencereler kullanıyordu. Büyük kutu, projenin başlangıcından tükenişine kadar görüşlerin nasıl bir uzlaşmaya varacağına dair doğrusal bir hesap kullanıyordu. Program daha önce tartışılan konuları saklıyor ve geçmişi tek bir fare hareketiyle anında ulaşılabilir kılıyordu. Fakat verili andaki görsel yapı, alakasız görünüp önemsenmeyenleri ya da açmazları yan pencerelere atıyor ya da ortadan kaldırıyordu.

Google Wave'in kullanımı için bize verilen talimatlar, konudışı bağlantıların rafa kaldırılmasından itibaren, bu yapının işbirliği yapmak için etkili bir yol olduğunda ısrarlıydı; fakat program bunu fazla basit bir şekilde ortaya koyuyordu. Diyalektik ve çizgisel yapısı, işbirliği süresince gelişen zorluklar için açıklama yapmakta başarısızdı. Bütün gerçek deneylerin bir özelliği, bulmayı beklemediğiniz bir şeyler bulmaktır. Bu tarz keşifler, genellikle kullanıldığı gibi, "kalıpların dışında düşünülmesini", bilim tarihçisi Thomas Kuhn'un

"paradigma değişimi" olarak adlandırdığı birleşmelerin ve karşılaştırma yapmanın yeni yollarının düşünülebilmesini zorunlu kılar. Google Wave'in işbirlikçi konuşmalar için sağladığı yapı ise ekran dışında düşünmeyi yasakladı. Böylelikle daha sonra anlamlı oldukları kanıtlanan düşünceler, o anda alakasız görülerek dışarıda bırakılmış oldu.

Grubumuzdaki alışveriş daima din konusuna odaklandı ve konu-dışı gibi gözüken, önemsenmeyen "Peki ya, Kuzey'den Londra'ya taşınan genç kadınlar?" gibi ünlemler kenar çubuğu ya da yan ekran olarak kaldı. Birisi, bu genç kadın göçmenlerden laf arasında bahseden araştırmacıyı "senden bir süredir haber alamıyoruz" şeklinde soruşturduğunda, "işin ileri gittiği" yanıtını aldı. Onun zamanı geçmişti, ama hepimizin sonunda bulacağı gibi, toplumsal cinsiyet, ikinci nesilde yabancılaşan ve yabancılaşmayanların kilidini açmak için değişken bir anahtardı. Onun yanıtı, görünüşte konudışı bir öğeyi ortaya çıkaran, diyalojik bir yanıttı ve o yanıt yan ekranda yok edilmişti.

Yan ekranların on-line bir grupta toplumsal sonuçları çok büyüktür; eğer diyalojik tepkiler adım adım eleniyorsa, tesadüfî düşünce katılımcıları, proje giderek tanımlandıkça kendilerini dışarıda bırakılmış hissedebilir. Çünkü anlamın karmaşık tabakaları gelişiyor gibi durmuyordu, ne sosyal ne de teknik meselelerle uğraşmadan, grubumuzun coşkusu program tarafından planlanan diyalektik anlatımı takip ettiğimiz sürece azaldı.

Vurgulamam gerekir ki Google Wave bir diktatör değildi. Örneğin, ana ekranı onu çevreleyen tüm kenar çubuklarından daha küçük yaparak yeniden düzenlenebilirdi. Google Wave tarafından önerilen "moderatör" yerine –sözüm ona konuyla ilişkili olmayan fikirleri ayıklayan zihinsel bir trafik polisi haline gelebilecek– her katılımcıya, öngördükleri bağlantıları, pencereler arası oklarla çizmesi için farklı biçimde renkli, noktalı ya da kesik bir çizgi verdik. Ama ekran gitgide karmaşıklaştığı için kullanmak da zorlaştı. Böylece, on-line çalışmak yerine, giderek çok daha etkili etraflıca düşünebileceğimiz ve herkesi konuşmanın içine alabildiğimiz yüz yüze görüşmeler için –modern toplumun gudubet işkence aletleri– uçaklara binmeye başladık.

"İnsanların bunu neden istemediklerini anlamıyorum." diyordu, programın yaratıcılarından (ayrıca erkek kardeşiyle beraber Google-Maps'in arkasındaki programcı) Lars Rasmussen. Program diğer kullanıcılar için bir fiyaskoydu ve 2010 yazında Google, başlamasından bir yıl sonra programı iptal etti. Bunun üzerine, Google yönetim şefi Eric Shmidt'in açıklaması da şu olmuştu: "Program çok zekice bir ürün. Neden işlemediğini hiçbir zaman bilemeyeceksiniz."[29] Belki de böyle bir gizem söz konusu değildi. Biz işbirliğinin daha diyalojik bir çeşidini istemiştik.

Başarısızlığın büyük nedenlerinden biri, programın iletişim için bilgi paylaşımını yanlış anlamış olması olabilir. Bilgi paylaşımı, özelde ve tanımda bir alıştırmadır; halbuki iletişim daha çok söylenenle, söylenmemiş kalanla ilgilidir. İletişim, öneri ve çağrışım alanını araştırıp bulur. Fakat, e-posta beklemenin telaşında, yanıtlar en yalın, minimum halde verilir. Görselin hâkim olduğu, Google Wave gibi on-line alışverişlerde, şüpheyi ya da ironiyi iletmek zordur; basit bilgi paylaşımı ifadeyi eksiltir.

Bilgi ve iletişim arasındaki ayırım işbirliğinin kurumsal uygulamasını etkiler. İşbirliği çalışmaları, e-posta ya da e-posta benzeri teknolojilerle işleyen hastaneler ve okullar, dağılmış içeriğin genellikle anlamının da dağılmış olduğu manasına geldiğini gösterir; insanlar arası anlayış azalır. Düz anlamlı bir dil üzerinden canlanan on-line komutlar soyut ana hatlar üretir;

düşük seviyede çalışanlar daima işverenlerinden, ki nadiren yetenekli bir yazar olabilen alt seviye çalışanı daima işvereninden gelen şeylerin satır aralarını okumak zorundadır. Somut sorunlarla ilgili etkileşim yavaşlar, hatta belirli konularla ilgili daha fazla e-postaya ihtiyaç duyulur. Bu anlam daralmaları Jaron Lanier'i de endişelendirmişti. Gerçekliği ekranda üç boyutta simule eden programların ilk kurucularından olan teknoloji uzmanı Lanier, bu endişesini şu sözleriyle dile getirir: "Ben ve arkadaşlarım ilk sanal gerçeklik makinelerini yaptığımızda, tüm olay bu dünyayı daha yaratıcı, canlı, empatik ve ilginç bir yer yapmaktı, ... ondan kaçmak değil."[30]

Programın hatası sadece Google'a özgü değildir, pek çok diğer program (bazıları Linux'te hâlâ devam ediyor ve ücretsiz ulaşım söz konusu) işbirliğini diyalojik terimlerdense diyalektik bir şekilde düşünür; sonuç yine zorlanmış deneyim ve engellenmiş işbirliğidir. Programcıların kullanıcılara, birbirileriyle etkileşime geçmeleri için imkânları sınamalarına, yani makineleri aracılığıyla prova yapmalarına izin vermediği söylenebilir. "Prova", bu sayfalarda göstermeye çalıştığım gibi, iletişim kapasitesini genişleten, bebeklik ve çocukluk gelişiminden kaynaklanan bir tecrübe kategorisidir. İşte bu, Google Wave ile ilgili paradoksal olan şeydir: Üstlenilmiş işbirliğinde, kullanıcıların programcıların hesaba kattıklarından daha karmaşık şeylerle başa çıkabilme yetenekleri olduğunu Google Wave göstermiştir. Programcıların düşünceleri, insanların yürütmeye ihtiyaç duydukları konuşma konusunda yetersiz kalmıştır.

Altını çizmek istediğim hata, donanımdansa mühendislerin yetersiz sosyal alışveriş anlayışıyla hazırladıkları yazılım kaynaklıdır. Google Wave'in başarısızlığı, aynı donanımın amaçladığı şeyle çelişen faydalarının altını çizer. Tıpkı siyasi isyanlarda olduğu gibi, mühendisler program yazılırken bunu tasavvur edemezler. Lanier'in uyarısı, teknolojinin sıradan kullanımını insan iradesinin yerine geçirmektense daha çok insan iradesini değiştirme yönündedir. Bir başka deyişle, karmaşık toplumsal değişimi karşılıklı gerçekleştirmek için tasarlanmış sosyal program ile mücadele etmek ya da onu deforme etmek zorunda kalırsınız.

Karmaşıklığı olanaklı kılmaktaki başarısızlık, düşünür Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un çalışmalarında geniş çaplı bir konu olarak yer bulmuştur. İki düşünürün "kabiliyet teorileri", duygusal ve bilişsel kabiliyetlerimizin modern toplumda düzensiz bir şekilde gerçekleştiğini savunur. İnsanlar da okulların, işyerlerinin, sivil örgütlerin ve siyasi rejimlerin izin verdiklerinden daha fazlasını yapma yeteneği vardır.[31] Sen ve Nussbaum'un görüşleri benim için ilham kaynağı oldu ve bu kitabın genel olarak yöneldiği konuyu oluşturdu: İnsanların işbirliği kapasiteleri kurumların onlara izin verdiğinden çok daha büyük ve daha karmaşıktır. Bu giriş bölümünde, diğerlerine yanıt verebilme yeteneğinin deneyimlenmesinin ne kadar zengin olabileceğini göstermeye çalıştım. Peki sonrasında?

BU KİTAP

Bu kitap, işbirliğinin nasıl şekillendirilebileceğini, zayıflatılabileceğini ve güçlendirilebileceğini araştıran üç bölüme ayrılmıştır. Her bölümde, antropoloji, tarih, sosyoloji ve siyaset alanlarındaki araştırmalardan yararlanılarak, işbirliği bir bütün olarak araştırılır. Kitap bir dizi somut durum çalışmasını takip ederek ilerler. Bunları, ateşli bir

tartışmanın diyalektik iddialarındansa diyalojik bir tartışma olarak şekillendirdim. Puan kazanmak ya da sizinle belli bir konum içerisinde mücadele etmektense, eleştirel katkılarınızı kaydetmeye çalışacağım. Yani, işbirliğini sayfalar üzerinde uygulamak istiyorum.

Bu amaca dayanarak, birinci kısma işbirliğinin siyasette nasıl şekillendiğiyle başladım. Buradaki odak, bize-karşı-onlar modern siyasi durumda bariz olduğundan, dayanışma üzerindedir. Buna karşı çıkabilecek bir siyasi işbirliği çeşidi var mıdır? İkinci Kısım, rekabet ve işbirliği ilişkisiyle devam eder. Bu ikisi, antropolojik olarak araştırmaya çalışacağım, karmaşık yollardan birbirine bağlıdır. Üçüncü Kısım, işbirliğinin tarihsel olarak nasıl şekillendirilmiş olduğu ile ilgili bir çerçeve sağlayacak. Bilimin dinden ayrılmaya başladığı ve Avrupa'da dinin kendi içinde bölündüğü modern çağın başlangıcında, işbirliğinin nasıl bir soru haline geldiği incelenecektir.

Kitabın İkinci Bölümü, işbirliğinin nasıl zayıflatılabildiği üzerine, karakter olarak sosyolojik olmakla birlikte aynı zamanda bugüne yoğunlaşmış durumdadır. Burada, Sen ve Nussbaum'un eleştirel görüş noktaları ile yakın ilişkiler kurulmuştur. Bu şekilde Dördüncü Kısım, eşitsizliklerin, çocuk tecrübesinde işbirlikçi tecrübeyi nasıl etkilediğini derinlemesine araştırır. Beşinci Kısım, yetişkin çalışmasında işbirliğinin aşınmasını açımlar; burada işyerindeki zayıflatılmış işbirliği ilişkilerine ve bu kapsamdaki otorite ve güven problemlerine özel önem gösterilmiştir. Altıncı Kısımda modern toplumda meydana gelen yeni bir karakter çeşidi, karmaşıklık ve farklılık ile ilgilenmeye sıcak bakmayan, işbirliği yapmayan kişi üzerine düşünülür. Tüm toplumsal eleştiri, karikatürize edilmenin tehlikelerini göze alır; buna dikkat ederek, bahsedilen bu toplumsal huzursuzluklara olabildiğince incelikli bir izahat verilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü Bölümde işbirliğini güçlendirebilecek yolları değerlendirdim. Özellikle, bu yolları mümkün kılabilen becerilere odaklandım. Önsöz'de "bir zanaat olarak işbirliğini" gelişigüzel kullanmıştım. Fakat Yedinci Kısma gelindiğinde fiziksel şeyleri yapma ve tamir etme zanaatından toplumsal yaşamla ilgili ne öğrenilebileceğini göstermeye çalışarak Önsöz'deki kullanımının hakkını vermeye çalışacağım. Sekizinci Kısım, "gündelik diplomasi" adını vereceğim bir uygulamayla devam eder; anlaşamadığımız, belki de hoşlanmadığımız ya da anlamadığımız insanlarla beraber çalışma zanaatı. Bunu yapmak için gerekli olan teknikler, performans alıştırmaları ile birbirine bağlıdır. Üçüncü Bölüm Dokuzuncu Kısım da bağlılığın araştırmasıyla sonuçlanır. Diğerlerine yanıt verebilme ve onlarla işbirliği yapabilme becerisi açıkça görülüyor ki bir çeşit bağlılığı gerektirir; ama bu bağlılık çok çeşitli biçimlerde karşımıza çıkar: Hangisini seçmeliyiz?

Bu benim işbirliğini, bir sürü farklı açıdan bütününde nasıl görmeye çalıştığımın hikâyesidir. Bir sosyolog olarak içinde yaşadığım dünya, bu işin kurdu olmuş teorisyenlerle dolu. Diğer insanlara nasıl davranacağını söyleyerek kariyer yapmış insanlar bunlar. Kitabın sonunda, ben onların sizlere sunduğu bilgeliği maalesef sunamıyorum. Bunun yerine, bu yolculuğu tüm yazarların en diyalojiği, denemeci Michel de Montaigne ile ilişkilendirmeye çalışıyorum.

1* İng. Siktir git, siktir git, çünkü nefret ediyoruz yaptıklarından ve nefret ediyoruz tüm ekibinden. (ç.n.)

1 İlk olarak 2008'de çıkan Lilly Allen'ın "Fuck You" şarkısı aslında sağı hedefliyordu; Allen 2009'da Glastonbury Festivali'nde, özellikle İngiliz Ulusal Partisi'ni hedeflediğini söylemişti. "Fuck You"nun video klibine şuradan ulaşılabilir: http://www.lilyallenmusic.com/lily/video.

2* Yazar, burada radyo için, güncel konularla ilgili tartışmalar yayınlayan bir radyo formatı olan, talk radio'dan bahseder. Dilimizde bunun için ayrı bir kullanım olmadığından radyo olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

3* Antik Yunanca'da syn beraber, oikos: ikamet edilen yer - ev: birlikte ikamet edilen yer. (ç.n.)

2 Aristotle, Politics, der. Richard McKeon, Çev. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1968), s. 310.

3 Samuel Stouffer vd., The American Soldier (Princeton: Princeton University Press, 1949).

4* Yazarın exchange olarak kullandığı terimi dilimizdeki anlam bütünlüğünü gözeterek metin içerisinde; değişim, karşılıklı değişim, alışveriş ve değiş tokuş olarak kullandık, (ç.n.)

5* Yahudilerin passover (hamursuz) bayramının başını belirleyen ritüel. (ç.n.)

4 Robert Putnam, "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century", Scandinavian Political Studies, 30/2 (2007), s. 137-74.

5 Bernard Mandeville, The Fable of the Bees, Der. Phillip Harth (Londra: Penguin, 1989), "The Grumbling Hive", Bölüm H, s. 68.

6 Michael Ignatieff, The Needs of Strangers (Londra: Penguin, 1986).

6* Silo:Tahıl vb ürünlerin korunduğu, saklandığı veya depolandığı, genellikle silindir biçimindeki ambar, (ç.n.)

7 Richard Sennett, The Culture of the New Capitalism (New Haven: Yale University Press, 2006), s. 95.

8 Naomi Klein, No Logo, yenilenmiş basım (Londra: Flamingo, 2001).

9 Alison Gopnik, The Philosophical Baby (Londra: Bodley Head, 2009).

10 James Rilling, David Gutman, Thorsten Zeh vd., "A Neural Basis for Social Cooperation", Neuron, 35/2 (18 Temmuz 2002), s. 395-405.

11 Jerome Bruner, On Knowing: Essays for the Left Hand, 2. Basım (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 (1962)).

12 Benjamin Spock ve Robert Needlman, Dr Spock's Baby and Child Care, 8. Basım (New York: Simon & Schuster, 2004), s. 131, 150.

13 D. W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", International Journal of Psychoanalysis, 34 (1953), s. 89-97; John Bowlby, Attachment and Loss, 2. Cilt (Londra: Penguin, 1992).

14 Sarah Hrdy, Mothers and Others (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009).

15 Erik Erikson, Childhood and Society (NewYork: Norton, 1964). Erikson'un "insanın sekiz yılı" bağlantısı fiziksel ve psikolojik gelişimi doğumun hemen sonrasındaki birleşme anından (bir bebeğin ağzının annenin memesine eriştiği an) kişilik bütünlüğüne ya da hayatlarımızın sonunda ölümü düşündüğümüzde yaşadığımız umutsuzluğa kadar sahneler (2. ve 7. Bölümler). Erikson'un ikinci aşaması, çocuğun, "utanç ve kendinden şüpheye karşı otonomi" gibi duygusal gelişmelerin eşlik ettiği, fiziksel olarak "ayaklarının üzerinde durmayı" öğrendiği "eleme"dir (ss. 251-4). Bu aşamada çocuk kendini, arzuları, istekleri, kendine ait davranışları olan bir varlık olarak görmeye başlar ve kendi üzerinde bir kontrol ve otonom, geliştirmeyi öğrenir.

7* Johann Huizinga, Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, 3. Basım, (ç.n.)

16 Johann Huizinga, Homo Ludens (Boston: Beacon, 1950); Gerd Gigerenzer ve Klaus Hug, "Domain-Specific Reasoning: Social Contracts, Cheating, and Perspective Change", Cognition, 43/2 (1992), s. 127-71.

17 Erikson, Childhood and Society, s. 244-6. Geçtiğimiz yüzyılda bu önermeye karşı çıkılmıştır. Daha yakın tarihli çalışmalar, bireyselleşmenin insan gelişiminin başından itibaren izlenebildiğini ileri sürer.

18 Balfour Browne, KC, Geoffrey Madan'dan alıntılanmıştır, Notebooks (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 127.

19 Robert Winter, "Performing the Beethoven Quartets in their First Century", The Beethoven Quartet Companion, der. Robert Winter ve Robert Martin (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1995).

20 Richard Sennett, The Craftsman (Londra: Allen Lane, 2008), s. 157-76.

21 Bernard Williams, Truth and Truthfulness (Princeton: Princeton University Press, 2002), s. 100-110.

8* Aristoteles, Politika, Çev. Ersin Uysal, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007. (ç.n.)

22 Aristotle, Politics, 1. Kitap, 2. Bölüm, s. 28.

23 Theodore Zeldin, Conversation (Londra: Harvill, 1998), s. 87.

9* Yazar orjinal metinde "diğer insanlarla fikir teatisinde bulunmak" anlamına gelen bouncing the ideas off other people sözcük öbeğini kullanmıştır. Ama bunu kullanırken cümle içerisinde de bahsettiği sözel saçmalıkları amaçladığı için vurguyu kaydırmamak adına çeviriyi bire bir kelime anlamlarıyla bıraktım. (ç.n.)

24 Mikhail Bakhtin, The Dialogic Imagination, Çev. Caryl Emerson ve Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 2004), s. 315 vd., 361 vd. Bakhtin romanın derinliği ve zenginliğinin kaynağı olarak kitapta değişik karakterlerin (yazarınki de dahil olmak üzere) seslerini katmanlandırmaktan bahseder: "Romanda karakterler tarafından kullanılan dil, nasıl konuştukları, sözel ve semantik olarak otonomdur; her bir karakterin konuşması kendi inanç sistemine aittir; çünkü her birinin konuşması bir diğer dilde bir diğer konuşmadır. Böylece aynı zamanda yazarın niyetini yansıtabildiği gibi, sonuç olarak yazar için ikinci bir dil inşa edebilir... karakter konuşması neredeyse her zaman yazarın konuşmasını etkiler (bazen çok kuvvetli bir şekilde), onun konuşmasını bir başkasının kelimeleriyle kirletir ... ve bu şekilde katmanlaşmanın ve konuşmanın çeşitliliğinin içine yerleştirir. Herhangi bir komedi unsurunun, parodinin, ironinin, anlatıcının ne yazar ne de bir karakter anlatımının olmadığı yerde, konuşmanın çeşitliliği ve dilin katmanlaşması, yine de romanın temel biçimine hizmet eder ... düzyazının üç boyutu, derin konuşma çeşitliliği, biçim projesini belirleyen etmendir." (s. 315)

10* Ahlaki Duygular Teorisi. (ç.n.)

25 Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (Indianapolis: Liberty Fund Press, 1982), s. 21.

11* Bu yüzden, genç etnografların eğitimlerinde, soru listeleri ile olduğu kadar vücut dilleri ve göz kullanımları ile ilgili de çalışıyorum.

26 Sarah Bakewell, How to Live: A Life of Montaigne (Londra: Chatto and Windus, 2010), s. 1.

27 Shani Orgad, Story-Telling Online: Talking Breast Cancer on the Internet (Londra: Lang, 2005).

28 Cass Sunstein, Republic.com 2.0 (Princeton: Princeton University Press, 2001).

29 "BBC News Technology", 5 Ağustos 2010 (http://www. bbc.co.uk/new/technology-10877768).

30 Jaron Lanier, You Are Not a Gadget (Londra: Allen Lane, 2010), s. 33.

31 Martha Nussbaum ve Amartya Sen, The Quality of Life (Oxford: Clarendon Press, 1993).

BİRİNCİ BÖLÜM

Şekillendirilmiş İşbirliği

1
"Toplumsal Soru"

PARİS'TE DEVRİMCİLER BİR GİZEMİ ARAŞTIRIYOR

1900 Paris Evrensel Sergisi'ne katılan bir ziyaretçinin en göz alıcı sergiyi bulabilmesi hiç de kolay değildi. Sergi, dışarıda davetkâr bir sarıya boyanmış Eyfel Kulesi'nin gölgesinde, geniş Champ de Mars fuar alanına yayılıyordu. Aşağısında, stantlarda son model alafranga tuvaletler, makineli tüfekler ve endüstriyel dokuma tezgâhları sergileniyordu. Açık havada, memurlar "Endüstri ve İmparatorluğun Zaferini" kutluyordu; ama bir yan sokakta bu zaferin yol açtığı sorunlara adanmış dar odaları, insanlar tıka basa doldurmuşlardı. Fuarın organizatörleri bu yan alanı musée social olarak adlandırmıştı; toplumsal bir müze, kapitalizmin işini nasıl hallettiğini göstermeyi amaçlayan emeğin Louvre'u. Sergiciler ise kendi odalarını daha değişik tarif ediyordu. Alanı La Question Sociale olarak adlandırmışlardı: "Toplumsal Soru."[1]

Hiçbir modern müze küratörü bu sergicilerin yaptığı gibi bir şov çıkaramaz. Modern küratör bir parça kurumuş insan kanı için bir servet ödeyecektir ve bu "pis" nesne bir şekilde toplumsal bir "ifade" olarak sunulacaktır. Paris odalarında kullanılan ifadeler ise çoğunlukla duvara çivilenmiş belgeler ve haritalar biçiminde ortaya konulmuştu. Bir duvar, Charles Booth'un Londra'daki yoksulluk haritasını sergiliyordu, "şehrin sınıf ilişkilerinin, zenginliğin parlak ve yoksulluğun koyu renkleriyle, sokak sokak krokisi çıkarılmıştı."[2] Almanlar, tarih yazımı için bir araya gelen işçi sendikalarına ve Ferdinand Lassalle'nin Allgemenier Deutscher Arbeiterverein'i (Alman İşçileri Genel Birliği, kalifiye ve yarı kalifiye işçileri de içeren) tarafından temsil edilen siyasi parti koalisyonuna ilişkin belgeler gönderiyordu. Fransızlar ise toplumsal politika ile ilgili çeşitli broşürler asıyorlardı. Hükümet raporları arasına karışmış bu broşürler yerel toplulukların çeşitli gönüllü derneklerinin tanıklıklarıydı, en göze çarpanları da yeni oluşan Katolik İşçi Hareketi'ninkilerdi.

Amerikan sergisi en küçük sergiydi. Çoğunlukla ırk konusu üzerinde duruluyordu ve genellikle sınıf üzerine odaklanmış Avrupalılar için bu bir yenilikti. Serginin bir köşesinde ziyaretçiler, Georgia eyaletinde köleliğin bitiminden beri Afro-Amerikanlar'ın akıbeti ile ilgili W. E. B. Dubois'in korkutucu istatiksel çalışmasını panoya iğnelenmiş olarak bulabiliyordu. Amerika odasının bir başka köşesinde, Hampton ve Tuskegee Enstitüleri'nden gelen somut el işi sergilerine yer veriliyordu. Bu enstitüler, beraber çalışmaları artık bir efendi tarafından zorlanmayan eski Afrika-Amerikan kölelerini zanaatkâr yapabilmek için eğitim veriyordu.[3]

Her ne kadar kuru bir dille ifade edilmiş olsa da tüm bu odalardaki sergiler, kışkırtma amacı taşıyordu ve bunu en azından ziyaretçi sayıları açısından başarmıştı. Açılışın ardından, Evrensel Sergi'nin turistleri daha ziyade alafranga tuvaletler ve endüstriyel matkaplar arasında

amaçsızca dolaştılar. Fakat Champ de Mars'a katılım azaldıkça, alternatif odalar birlikte konuşan ve tartışan insanlarla dolup taştı.

"Toplumsal Soru" odalarının iştirakçilerinin ve tartışmacı ziyaretçilerinin ortak bir düşmanı vardı: Eşitsizlikleri ve baskılarıyla, çağlarının hızla yükselen kapitalizmi. Saf kapitalizmin, kitlelerin yaşamı için iyi bir nitelik üretemeyeceğine ikna olmuşlardı. Champ de Mars'ın kenarındaki sergiler kendi içlerinde bu düşmana fazla kafa yormasa da bu, modern küratörlerin saldırgan sergilerinin amaçladığı şaşkınlık feryatları, dehşet ve öfkeye nazaran daha yetişkin bir forumdu. Parisliler projelerini hayli uygun şekilde "Toplumsal Soru" olarak isimlendirmişti: Toplum nasıl farklı kılınır? Ne sosyalistlerin kiçleri –devrim için çalışırken şarkı söyleyen mutlu işçiler– ne de "adil yargılama" ya da "büyük toplum" (son zamanlarda İngiliz sağı ve solu kendi politikalarını lekelemişti) gibi basit medya etiketlerine indirgenmiş reform önerileri, yanıtlar arasında resmediliyordu.

Sergi açanlar ortak bir konuda anlaşmıştı. "Dayanışma" bu odalardaki moda kelimeydi. İnsanlar bu kelimenin ne anlama geldiği hakkında tartışıyordu. Dayanışma, genelde günlük sosyal bağlar ve politik örgütlenme arasındaki bağlantı olarak adlandırılırdı. İşbirliği, bu bağlantıyı anlamlandıran şeydi: Almanların birleşik işçi sendikası, Fransız Katolik gönüllü örgütü ve Amerikan atölyesi, dayanışmayı üretebilmek amacıyla yüz yüze işbirliğinin üç yolunu sergiledi. Parisli sergiciler arasında daha radikal olanları, bu işbirlikçi etkinlik örneklerini, sosyalizm içinde toplumsal olan hakkında düşünmek için bir davet olarak aldı.

Toplumsal düşünce, bu zamanda süregelen büyük bir değişim olduğundan, bir an durup "toplumsal" kelimesi hakkında kafa yormalıyız.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda, göçmenler, Avrupa şehirlerine sel gibi aktı ve Amerika'ya giden göçmenler kıtayı hep beraber terk etti. Endüstriyelleşme kök saldığı her yerde yalıtılmış bir coğrafya yarattı; bu yüzden çok büyük sayıda çalışan, fabrika içinde ya da evde, kendilerine benzemeyen insanlarla ilgili neredeyse hiçbir şey bilmiyordu. Endüstriyel şehirler içerde her geçen gün daha da kalabalıklaşırken, izole sınıflar her zamankinden daha sıkı bir şekilde bir araya geliyordu. Bu insanlar arasındaki ortak anlayışı ne harekete geçirebilirdi? Bir araya gelmek için zorlanmamış oldukları halde kim bir diğerini tanıyabilirdi?

Georg Simmel (1858-1918), ilgi alanındaki bu soruya yanıt vermek için, musée social'a katılmamış olsa da, toplumsal soruyla ilgili tartışmaları hırslı bir şekilde takip ediyordu. Çalışması tarih, sosyoloji ve felsefeyi birbirine bağlayan radikal bir girişimken, yaşamı da toplumsal ilişkiyle ilgili belirli bir mücadele için örnek olmuştu. Bir Lutheryan ile yaptığı evlilik, onu Yahudi kökenlerinden yabancılaştırmış olsa da yine bu kökler sebebiyle orta yaşına kadar Alman akademik yaşamının dışında kalmıştı. Alman burjuvası olarak dışlanmışlığı hayati risk taşımasa da kendini dışlanmış görmek için haklı sebepleri vardı. Yine de bu yabancılaşma durumundan endişelenmiyordu. Bunu, modern insanın durumu olarak düşünüp, bir umut taşıdığına inanmayı tercih ediyordu.

Modern toplumsal yaşam, Almanların Geselligkeit[1*] dediği, insanların birbirinin eşliğinden aldığı tüm o hazzın ötesine geçmişti. 1910'da Frankfurt'ta yapılan bir konuşmada Simmel, fiziksel beden sporlarının ve çocukların gürültü patırtısının giderek bir barda ya da kafedeki arkadaş sohbetlerine evrilmesinde olduğu gibi tüm insan gelişiminde, bu hazzın evrensel olduğunu iddia ediyordu.[4] Etnik göçmenlerin, çoğunlukla Doğu Avrupa'dan gelen çok yoksul Yahudilerin Almanya'nın ortalarına gelişi üzerine düşününce, Simmel yabancıların bu izinsiz

girişinin, bu eğlenceli ve arkadaş canlısı hazza ne yapabileceğini merak ediyordu. Eğer bu yabancı bedenler arasında yaşamak Geselligkeit'ı bastırıyorsa, onların varlığının, toplumsal farkındalığı derinleştirebileceğini düşündü. Bir yabancının gelişi, diğerlerinin kanıksadıkları değerler hakkında düşünmelerini sağlayabilirdi.[5]

Simmel, yabancı şokunun Berlin gibi büyük ve genişleyen şehirlerde daha kuvvetli olduğunu iddia etmişti. Yeni hareketler daima bir şehrin sokaklarında gerçekleşir, özellikle de gününün Potsdamer Platz'ı[2*] gibi, farklı insan içeriklerini daha yoğun merkezlere boşaltan sokaklarda. Farklılıkları kutsayan Simmel, "toplumsalı" özelle, küçük ölçekli cemaatle (Gemeinschaft) aynı kefeye koyan çağdaşı Ferdinand Tönnies'in at gözlüğü taktığını düşünüyordu; zira ötekilerle yaşam daha büyük ve daha zengindi.[6]

Buna rağmen, ötekilerin farkındalığı şehirli insanın kafasında meydana gelen bir olgudur. Simmel, şehir insanının dışarıdan gelen uyarılma dalgalarına karşı kendini korumak için halk içinde soğuk, rasyonel bir maske giydiğini söylüyordu. Eğer ötekinin varlığı hissediliyorsa, şehirli insan çok nadiren ne hissettiğini gösterirdi. Tüm yoğunluğuyla yabancılarla bir aradayken, adeta paketlenmiş gibi, onları görür; ama onlarla konuşmaz. Bu şekilde, bu maskeli modern insan, şehrin içinde Geselligkeit'ın evrensel toplumsal hazlarından, Simmel'in sosyallik dediği öznel bir duruma doğru yolculuğa çıkar.

Aslında bu kelime İngilizce'de normalde kullanılmasa da Fransızca'da çok uzun bir zamandan beri sociabilité olarak mevcuttur. Fransızca kullanımda, sociabilité, insanların zorluklar ve saldırgan durumlarla başa çıkmada sahip oldukları güvenceyi anlatır, tıpkı diplomatların anlaşma masasına oturduğu zamanki gibi. Soğukkanlı bir maske takılır, ötekilerin söylediklerine, sakin ve mesafeli bir şekilde açık olunur ve anında yanıt verilmez. Burada, sociabilité, kitabın Giriş bölümünde tarif edildiği gibi, empatinin bir akrabasıdır. O da beceri gerektirir; zor durumlarda savoir faire [yaptığını bilmek] için sergilenen yetenekli davranışın Fransız bağlantısı, restoranda hangi şarabı sipariş edeceğini bilmekten daha geniş bir çerçeveyi içeren bir kelimedir. Simmel'e göre, toplumsallığın yararı sadece sıradan etkileri içermekten daha öteye gidebilen bir şeydir. Bunu, toplumsallığı Verbindung, bir araya getiren, yeniden bir bütün yapan, iyileştiren manasına gelen Almanca bir sözcük ile karşılaştırarak açıklar. Toplumsallığın, ortak tecrübenin iyileştiremediği yaraları tanımakta trajik bir kavrama gücü olabilir. Simmel'in aklındakiler, Amerika'nın başarısızlığa mâhkum savaşından yirmi yıl sonra Hanoi'ye geri dönmekte olan Amerikalı yolcularına seslenen Vietnamlı taksi şoförüyle, evime kadar geldi: "Sizi unutmuş değiliz." Ne eksik ne fazla, söylediği tam olarak buydu. Basitçe telkin edici sözlerdense acılı bir bağın kabulünü sundu. Arkadaşlarım, hayran bırakan bir şekilde, karşılığında, hiçbir şey söylemedi.

Tüm bunlar için, toplumsallık ötekine aktif bir ulaşım biçimi değildir, o beraber harekettense ortak bir farkındalıktır. Bu yüzden toplumsallık dayanışma ile karşıtlık halindedir. Paris'te "Toplumsal Soru"yu tartışan radikaller Simmel'in düşüncesine karşı bir duruş alır: Onlar, beraber planlanmış ortak bir eylemle toplumdaki çatlakları ve ayrılıkları iyileştirmek istiyordu, onlar Verbindung istiyordu. 1894'te Yahudi bir askeri memurun ihaneti yüzünden gerçekleştirilen uydurma bir mahkumiyet ile başlayan Fransa'daki Dreyfus Davası'ndan ve 1895'te Yahudi karşıtı Karl Lueagar'ın Viyana belediye başkanı seçilmesinden sonra silah altına alınmalar başlamıştı. İki yerde de çoğu sıradan işçi, yüksek toplumsal sınıflara ait Yahudilere olduğu gibi, yoksul Yahudi komşularına da düşman oldu. Bazı radikaller bu patlamayı, çok

Simmelci bir özellik olan, hoşgörüyü telkin ederek yönlendirdi. Toplumsallık, yabancıyı içinizde değerli bir varlık olarak kabul etmenizi ister. Diğerleri tek başına hoşgörünün yeterli olamayacağını söylüyordu; etnik ihlalin düzeltilmesi için, çalışan sınıfın, daha yüksek ücret için beraber greve gitmek gibi daha çok bir araya getiren, bağlayan bir deneyime ihtiyacı vardı.

Museé social'in katılımcıları ve ziyaretçileri "toplumsal"a daha kuvvetli bir anlam vermiş olsa da bu onları birleştirmiyordu. Dayanışma ile ilgili tartışmaları iki büyük sorunu ortaya çıkardı: Sol, dayanışmayı yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya tesis etmeye çalışanlar arasında bölünmüştü. Merkezi Alman İşçi Sendikası bir yaklaşımı temsil ederken, yerel Amerikan atölyesi diğerini temsil ediyordu. Bu bölünme, işbirliğine ilişkin bir sorunu ortaya koydu. Yukarıdan-aşağıya aktivistleri, işbirliğini politik amaçlarını gerçekleştirebilecekleri bir araç, bir alet gibi düşünüyordu. Bu politik amaçların başarıya ulaşması için disiplinin yüz yüze yapılan alışverişlere empoze edilmesi gerekiyordu. Aşağıdan-yukarıya çalışan yerel aktivistler ise kendi küçük örgütlerindeki iktidar oyunlarından endişeleniyordu: Grubu kim yönetir, kim kabul edilir ya da kim çıkarılır? Onlar, belediye sarayında ya da sokakta mümkün olduğunca özgür bir katılım istiyordu; bu, belli miktarda disiplinden feda etmek anlamına gelse de.

Bu bağlamda, bu tartışmalarda biri birliği, diğeri dahil edilmeyi vurgulayan, dayanışmanın iki çeşidini görüyoruz. Bu karşıtlıklar sola özgü değildi ya da sadece geçmişe de ait değildi. Tüm siyasi hareketler, birliği mi ya da farklı dahil etmeleri mi vurgulayacağına karar vermelidir, grup içi siyaseti ile başa çıkmalı ve istedikleri dayanışma biçimini tanımlamalıdır. Yirminci yüzyıl boyunca, dayanışmanın bu iki çeşidi, toplumsal soldan neyin siyasi sol olarak adlandırılabileceğini belirlemiştir.

BÖLÜNMÜŞ YOL

Paris'te, siyasi sol aktivistleri büyük bir güce yine büyük güçle karşı gelinmesi gerektiğini savunuyordu. Onlara göre, geniş siyasi partiler ve işçi sendikaları kapitalist canavarı dönüştürmek için tek yoldu.

Askeri örgütlenme, bu radikal politika için bir model görevi görüyordu. "Militan" kelimesi, on ikinci yüzyıldan beri, her çeşit asker için eş anlamlı bir kelime olarak kullanılmıştır. Nitekim Karşı Reform boyunca, Katolik Kilise kendisinden Protestanlarla savaşta olan militan bir örgüt gibi bahsediyordu. Yirminci yüzyılın başlarında kelime, özellikle radikal politikalara uygulanmak amacıyla, İngiltere ve Fransa'da konuşma diline girdi. Aziz Just'ın Enstitüleri ve Lenin'in Ne Yapmalı?'sı aynı şekilde kana susamış radikal sistemlerdir; fakat on sekizinci yüzyıl sonunda, Aziz Just, çoğunlukla polise karşı sürdürülmüş bir devrime benziyordu, halbuki yirminci yüzyıl başına gelindiğinde Lenin'in dili organize politika ve savaş hali arasında sorunsuz bir şekilde ilerliyordu. Orduda olduğu gibi, Lenin radikal disiplinin yukarıdan gelmesi gerektiğini yazıyordu. Birlikler arasındaki dayanışma, kendinden vazgeçmeyi gerektiriyordu. Lenin'in militan aktivizm tarzı, sözlü olarak, "ifade fetişizmini" (Giriş'te bahsedilen) bir erdeme dönüştürdü.

Marksizm ve Leninizm, devlet sosyalizminin sonraki tarihine oldukça hâkimdir, bu

nedenle soldaki yukarıdan-aşağıya politikalarla özdeş olduğu düşünülebilir; fakat yüz yıl önce durum böyle değildi. Aslında, yukarıdan-aşağıya politikalar birçok radikali Marksizm'e karşı yarıştırdı. Onlar, Marksizmin, işbirliği yerine diğer sol partilere karşı bir savaşı gündeme getirebileceğini önceden sezmişlerdi. 1875'te yazılmış bir kitapçık, Karl Marx'ın Gotha Programı'nın Eleştirisi, bu işbirliğinin reddini kapsıyordu. Kitapçık, Almanya'da yeni doğmuş olan, Avrupa'nın en güçlü sol örgütü, Sosyal Demokrat Parti'ye devrimci niteliğinin yetersizliği konusunda saldırdı. Yine aynı kitapçık, birçok dostu düşmana çevirmeyi de başardı. Bu yüzden, solda kardeş katilliğinin kurucu nitelikteki bir metni olarak kaldı.

Alman Sosyal Demokratlar için, tıpkı 1870'te Almanların Fransa'yı işgali sonrası Fransız radikallerin politikalarının kaderini yeniden yapılandırdıkları gibi, dayanışma, soldaki kutuplaşmaların ve küçük parçalara ayrılmış grupların tek bir bütünün içinde kalmalarını zorunlu kılmıştı. Ulusal ölçekte kolektif pazarlıkla gücün sayılarda aranması, on dokuzuncu yüzyıl sonunun bir icadıydı. Çok farklı endüstri ve zanaatkârlık işlerinde çalışan insanlar arasında ortak bir basamak yaratmak amaçlanmıştı. Fakat çoğu işçi, çok özel bir şey gibi ticaretin eski esnaf birliği idealine sarılıyordu ve her ticaretin kendine ait politik çıkarları vardı. Bu yapının üstesinden gelmek için, uyum açısından bir ölçüye ve gruplar arasında uzlaşmaya ihtiyaç vardı. Hâlâ, ulusal ya da Avrupai düzeyde eylem, görece uygulamanın daha küçük çeşitlerini ve belirli ticaretlere ya da yerel topluluklara inanışı terk ederek mücadelenin ana temalarını kurmaya çalışıyordu. Güç, örgütsel hiyerarşiyi gerekli kılmıştı. Hannah Arendt'in sendika üyeliğine dayanan Alman sol siyasi partilerinde gözlemlediği gibi, örgüt içindeki görüşlerin eşitliği bir bağdan ziyade daha çok bir tehdit olarak görülürdü.[7]

Yukarıdan gelen kati bir kuralı karikatürize etmemek önemlidir. Ferdinand Lassalle ve takipçileri, acımasız tartışmalara dahil olmak istiyordu; fakat aynı zamanda alanı, stratejik ve ideolojik kişiye özel tartışmalara saklamak istiyordu ki böylece halk içinde birleşmiş bir cepheyi temsil edebileceklerdi. Herhangi bir diyalojik yer değiştiren görüş ya da yan düşünce, alenen, ulusal liderlere siyasal zayıflığı heceliyor gibi görünüyordu. Kapitalist patronlarla mücadelede etkililik yukarıdan-aşağıya bir birliği gerektiriyordu. Böylelikle, korkuyor ve yerel sendikaların ve siyasi partilerin önceliğini öne süren, her biri, bazen sapkınca da olsa, kendi yolunda giden Gustav Kessler (1832-1904) gibi insanlara baskı uyguluyorlardı.

Evrensel Sergi zamanında işçi örgütlenmesinin yol göstereni liderler Amerikalı Samuel Gompers ve İngiliz Fabian sosyalist Edward Coulson'ın da çok iyi bildiği gibi, mücadelenin şartları onlarınkini kaçınılmaz bir görüş yapıyordu. Bu işçi sendikacıları sayıca az kalmış askerlerin pozisyonundaydı, protesto etme hakları devlet tarafından korunmuyordu, grevcileri sıklıkla işçiler ve kiralık güvenlik güçleri tarafından şiddetli bir şekilde tehdit ediliyordu, sendikaları zaman zaman içeriden muhbirler tarafından ihanete uğruyordu. İçten içe, Avrupa ve Amerika'daki kanunsuz grevler, hareketin istikrarsızlaştığını, hazırlıksız isyanların disiplinden yoksun olduğunu ve kesinlikle tam bir fiyaskoyla sonuçlandığını eşit ölçüde kanıtladı. Bu tehdit ve düzensizlik ortamında dayanışma, katılığı ve belirlenmiş bir hiyerarşiyi zorunlu kılmak zorundaydı. Aksi takdirde, sürekli olarak değişen liderlerle, gerekli bilgi ve tecrübe kaybolacaktı. Göreve yeni gelenlerin düşman stratejilerini en baştan öğrenmesi gerekecekti. Bu, Amerika, İngiltere ve Fransa'da yirminci yüzyılın ilk on yılında, sendika seçimlerinin neden hep aynı tecrübeli karakterleri seçme eğiliminde olduklarının da bir sebebidir.

"Toplumsal Soru"ya odaklanmış odalardaki çoğu insan, aynı zamanda, amacın açıklığını ve disipline edilmiş eylemi savunan bir hafızadan yararlanabiliyordu. Bu 1871'in kısa ömürlü Paris Komünü'ydü. Şehrin Alman Ordusu tarafından kuşatılmasıyla devrilen İmparator III. Napolyon'un ardından, birkaç aylık bir zaman dilimi süresince var olmuştu. Bu kuşatma süresince, Parisliler, değişken ve zayıf lider kastları ile gündelik yaşamın her yönünü tartıştı ve oyladı. Kuşatmadan gelen raporlar, ortak yardım ve desteğin günlük eylemlerinden bahsediyordu, vatandaşların yemek için Paris hayvanat bahçesindeki hayvanları olaysız bir biçimde paylaşması gibi. Doğaçlama işbirliği eylemleri hayatta kalmak için bir strateji değildi, fakat taşralı burjuvalarca alkışlanan Alman Ordusu, sonrasında bu duruma bir son verdi. Bundan sonra da Paris Komünü, Avrupa Solu'nun hayalinden hiçbir zaman çıkmadı; Komün'ün bireysel fedakâr eylemleri, kendiliğinden gelişen ortak desteği, fakat aynı zamanda kaçınılmaz akıbeti.

Bu bölünmüş yolun diğer tarafı, farklı bir dünyada yaşıyor gibi gözüküyordu. Reformcular eğitim eksikliği, aile yaşamının yönetimi, şehre yeni gelenlerin konutlandırılması ya da yalıtılması gibi sosyal sorunlarla meşgullerdi. Topluluk ve sosyal solun işçi sendikacıları, bu şartlarla başa çıkmanın, temelden başlayıp yukarıya ilerleyen bir değişimle olduğuna inanıyordu. Bu işte, modern taban örgütlenmesinin köklerinin bulunduğu, "çağrışımcılık" adı verilen, çoktandır devam eden on dokuzuncu yüzyıl hareketinden yararlandılar. Bu hareket, stratejik bir araçtansa kendi içinde bir amaç olarak diğerleriyle yapılan işbirliği eyleminin önemini vurguluyordu. Çağrışımcılık, başlangıcı gibi, herhangi bir siyasi ideolojiye ait değildi. Yerel Amerikan Kilise örgütleri, on dokuzuncu yüzyılda İngiliz Mason Localarının yaptığı gibi, bu bayrak altında çalışmıştı. Fransa'da çağrışımcılık, confrérie'lerin[3*] yeniden uyanışı ile aklandı, eski loncalar yardımsever birimler olarak yenilendi. On dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında, tüketici kooperatifleri bu confrérie'lerin tamamlayıcısı olarak şekillendirildi. İngiltere'de inşaat firmaları, işçileri, ev için borç vererek temin ediyordu. Kendinde bir amaç olarak ortaklık, anarşist Peter Kropotkin tarafından başlatılmıştı. Kropotkin, sendikaların siyasi partilere bir temel oluşturmasındansa topluluklar olarak işlemesi gerektiğine inanıyordu; sendikacılığın bu görünümü, Barselona, Moskova ve Kuzeybatı Amerika gibi büyük ölçüde bölümlere ayrılmış yerlerde egemendi.

Siyasi ve sosyal solun arasındaki ayırım, bazen Avrupa ve Amerika arasındaki karşıtlık olarak çizilir. Avrupalı radikaller, devlette yukarıdan-aşağıya odaklanırken; Amerikalılar, sivil halkta aşağıdan-yukarı harekete odaklanır. Yukarıda geçen örneklerin açıklamış olduğu üzere, bu uzlaşmaz zıtlık bir işe yaramayacaktır. Dahası, İç Savaş'tan sonra, toplumsal analist Theda Skocpol'ün göstermiş olduğu gibi Amerika, refah devletinin esaslarını geliştirmiştir ve 1900'da Amerikan solu üzerine yapılan birçok siyasi faaliyet, onu güçlendirmeye adanmıştır.[8] Ulustansa, siyasi ve sosyal sol arasındaki fark, ulusal ve yerel dayanışmalarda yatar.

Aşağıdan-yukarıya inşa edilen dayanışma için kurulan Paris'teki ünlü sergi, bir kültür merkeziydi.[4*] Şehrin yoksul bir bölgesinde kültür merkezi şeklinde kurulmuş, gönüllü bir ortaklıktı. Burada yeterli becerisi olmayan işçiler eğitim görebiliyor, gündelik sorunları ile ilgili tavsiye alabiliyor ya da basitçe zaman geçirmek için sıcak, temiz bir yer bulabiliyordu. Hizmet sağlayıcılar çoğunlukla orta sınıf kadınlardı, genelde karşılıksız çalışırlardı. Orta sınıf bağışçılar, binaları ya satın alıyor ya da finanse ediyordu; bazı kültür merkezlerinde de yoksul topluluk temizlik yaparak, tamir işlerini hallederek, yemek yaparak ya da her ne yapabiliyorsa

o şekilde katkıda bulunuyordu. Bu merkezler küçüktü, genelde bir ya da iki tam zamanlı çalışan, birçok yarı zamanlı ziyaretçiyle tamamlanıyordu. Bunlar, kültür merkezlerine gece gelmiş (bebek bakımı olabildiğince azdı ve diğer çocuklar da genelde gün içinde işe gitmek zorundaydı) 600-800 insanın bulunduğu bir topluluğa hizmet ediyordu. Kültür merkezi hareketi on dokuzuncu yüzyılın son on yılında yükselişe geçti ve Londra'nın doğusundan, Alexander Zelenko tarafından işçi evlerinin kurulduğu Moskova'ya doğru Avrupa'da yayıldı. Atlantik'in bir ucundan New York'taki barınaklara ve Şikago'da Jane Addams tarafından kurulan Hull House yerleşimine kadar ulaştılar.

Hampton ve Tuskegee Enstitüleri'nin küçük sergisi de ayırımın toplumsal tarafına düşer. Bu yerel enstitüler, işbirliğiyle eski kölelerin becerilerini ve ahlakını artırmak amacındaydı. Enstitüler, kültür merkezleri gibi küçüktü ve nakit için varlıklı beyaz bağışçılara güveniyorlardı. Kültür merkezinden, çoğu Afro-Amerikalı'nın, çiftlikteki köleler olarak, tarımda, marangozlukta, ev yapımında ve ev işleri yönetiminde çok yönlü beceriler geliştirmiş olmaları bakımından ayrılıyorlardı. Daha yaşlı eski köleler zamanı geldiğinde bu becerileri yeni nesle öğretiyordu. Öğretmenlerden sadece birkaçı beyazdı.

Amerikan atölyelerinin Avrupalı köklerinin izi kısmen Robert Owen'a kadar takip edilebilir. 1771'de, kısmen başarılı bir Galler ailesinde doğan Owen, İngiltere'de türemeye başlayan yeni endüstriyel girişimlerinde usta bir yönetici olduğunu daha gençliğinde kanıtlamıştı. Ama aynı zamanda, mutsuz bir yöneticiydi. İlk elden bilip nefret ettiği işyerleri, sömürgelerden elde edilen pamukla giysi üreten İngiliz dokuma fabrikaları ve endüstriyelleştirilmiş madenlerdi. Bunlar emeğin kör, ruhsuz bölünmesinin sahneleriydi. Onların yerine, sonunda insanları sosyalist bir topluma yönlendirecek, "yeni bir ahlaki dünya" yaratabilecek kooperatif topluluklar hayal etti. İdealist miydi? Kesinlikle. Ayrıca, Indiana'daki New Harmony, kurmuş olduğu atölye topluluklarından biri, değişerek de olsa çok uzun süre yaşadı.

Toplumsal sol için daha önemli olan, Owen'ın Marx'tan farkıydı. 1844'te Owen, Rochdale İlkeleri olarak anılan bir dizi öğreti formüle etti. Bunlar solculara, Marx'ın takipçilerine kıyasla daha az mücadeleci bir yol gösterici olarak hizmet etti. Bu ilkeler altı taneydi: herkese açık atölyeler (istihdamın eşitliği), bir kişi bir oy (işyerinde demokrasi), ticarete bağlı olarak üretim fazlasının dağıtımı (kâr paylaşımı), nakit alım satımı (Owen "soyut borçtan" nefret ederdi ve modern kredi kartından uzak duracaktı), siyasi ve dini tarafsızlık (işyerinde farklılığa hoşgörü), eğitime teşvik (istihdama bağlı iş eğitimi). Gotha Programı'nda Marx, acı bir şekilde beşinci ilkeye saldırdı; siyasi tarafsızlık diye bir şey yoktur ve dinin, "kitlelerin afyonu"nun, mistikliğinin ortadan kaldırılması gerekir. Yine de Owen'ın bir atölyede aşağıdan-yukarıya kurulan sosyalizm versiyonu, toplumsal demokrasi için kurucu bir metin haline gelmişti. Bugün emeğin hakları hakkında düşündüğümüzde, genellikle bu ilkelerin bir ya da daha fazlasına mutlaka geri döneriz.

1900'lere gelindiğinde, siyasi ve toplumsal sol bu kalıcı çizgilerle aşağı yukarı bölünmüştü. Prensipte, aynı haksızlıklara yöneldiği sürece ikisinin de birbiriyle birleşmesi gerekir. Fakat pratikte böyle bir şey söz konusu değildir. Yukarıdan-aşağı ve aşağıdan-yukarı arasındaki fark, belki bir mizaç meselesi olabilir. En azından bu bölünme bize, modern zamanlara gelindiğinde, mizaçtaki bir farklılığın solun kendi iç mücadelelerinden daha geniş bir kapsamı olduğunu gösterir. Liberal ve muhafazakâr reformcular, bu bölünmeyi dışarıdan bir görünüş olarak da deneyimler: Nokta atışlarıyla konuşan politika kurtlarıyla dolu herhangi bir beyin

takımı ve farklı, bazen çatışan bazen birbiriyle bağdaşmayan sesleri kucaklayan herhangi bir parti tabanı örgütü, eski toplumsal sol ruhunun mirasçısıdır. Bir taraf, diyalektiğin amacı olan, paylaşılan sonuçlara yaparken vurgusunu; diğer taraf, karşılıklı değişimin hiçbir sonuca götürmeyebileceği diyalojik bir süreci vurgular. Birinde işbirliği bir araç, bir vasıtadır; diğerinde ise daha çok kendinde bir amaçtır.

Fakat bu bölünme mizaç olarak daha çok uygulamayla ilgilidir. Lassalle, Gompers ve Coulson gibi adamlar duygusuz gerçekçilik adına konuşmuşlardı. Onlar Komün'ün hatırasını paylaşıyordu. Bazıları, Samuel Gompers gibi, kültür merkezlerinin yoksulların maddi talihlerinde pek de bir ilerlemeye sebep olmadığını düşünüyordu. Owen'ın atölyeleri, bu gerçekçilerin çoğuna insanları daha anlık ve acil sorunlardan uzaklaştıran baştan çıkarıcı bir rüya gibi geliyordu. Ama yine de bu gerçekçiler Marx tarzı bir kardeş katili militanlığını da reddetti. Siyasi sol, düzenleyici koalisyonlar üzerinden güçlenmek isterken, işbirliğinin uzlaştırıcılığını keşfetti. Bu ders de onların mirasının bir parçasıdır.

KOALİSYONLAR

Bu soruna ilişkin ana fikir, Paris'teki Alman sergisinde ortaya çıkmıştı. Sergi, 1900 itibariyle Almanya tam gelişmiş bir refah devleti haline geldiği için, oldukça büyüktü. 1870'lerde Alman şansölyesi Otto von Bismarck, huzursuzluk yaygınlaşmaya başladığında, toplumsal sorunun, kapitalizmin yaşamayı sürdürmesi için çözülmesi gerektiğini anlamıştı. Bu yüzden, hükümeti, 1880'lerde hastalar ve yaşlılar için sigorta planları tertipledi, 1890'larda Alman okullarını yoksullara hizmet edecek şekilde geliştirdi. Fakat Bismarck'ı hareket ettiren yardımseverliği değildi. Amacı solu, onun toplumsal programlarını sömürgeleştirerek, politik olarak ezmekti. Ve hükümetinin sağladığı refah gerçekti.

Alman üniversiteleri akademik dünyanın[5*] gıpta ettiği kurumlar olsa da, işçi sınıfı için Realschule[6*] daha önemli bir kurumdu. Bu altı yıllık orta öğretim kurumları zanaatkârlık, iş mektubu yazmak ve muhasebe gibi alanlarda eğitim sağlıyordu. Realschule'nin eğitimini tamamlamış bir öğrenci, bir dükkânda ya da ofiste çırak olarak hizmet vermek için hazır olurdu. Almanya'nın imparatorluk çağında, hükümet eğitimden istihdama dönüşümü de düzenlemeye başlamıştı. Paris Sergisi'nde, bu sistemin meyveleri duvarlara asılmıştı. Fotoğraflar, tertemiz sınıfları ya da meslek dersinde yaptıkları makineleri gururla taşıyan çocukları kusursuz bir şekilde gösterirken, müstakbel patronlarına yazdıkları kısa iş mektuplarının kopyaları da sergileniyordu.

Lassalle'nin Sosyal Demokrat Partisi gibi Alman politik partileri başlangıçta, muhafazakâr şansölye ile arka odada yapılan müzakereler aracılığıyla elde edilen kazanımlar için baskı yapıyordu. Fakat reformcular bununla kolayca iftihar edemedi. Sol ne kadar reformla işbirliği yapmaya kalkışırsa kendi farklı kimliğini kaybetmeyi o kadar riske atıyordu. Çünkü bürokratik karmaşaların işe karıştığı sahne arkasındaki bu müzakereler, hiçbir zaman halka açıklanmamıştı. Gitgide, siyasi sol devletin saydam olmayan mekanizmasının içine çekiliyordu. Reformun atamadan ayırt edilmesi gittikçe zorlaşıyordu.

Bu ne o zaman ne de şimdi sadece Almanların problemi olmuştur. 2011'de İngiltere'de Liberal Demokrat Parti, Muhafazakârlarla yaptığı koalisyonda kimliğini kaybetmiştir.

Partilerin aralarında olduğu gibi kendi içlerinde de ödün vermek kimliğin etkisini azaltır. Örneğin, Amerika'daki sağ kanat Çay Partisi parlamenterleri, Cumhuriyetçi Parti'nin mekanizması içine çekildiklerinde kimliklerini tam olarak yansıtamamaktan korkmaktadır. Muhalifler, her arka oda faaliyetinin kendisini bir ihanet gibi görebilir, halk içinde var olan birleşik cephe örtbas edilerek görevden uzaklaştırılabilir. Koltuk sinizmi belki de sadece bunu ifade ederken, iktidarın zirvesindeki işbirliği, tüm koalisyonlar için yapısal bir problem ortaya çıkarır: Zirvenin tabanla olan bağının kaybı.

Bu, durağan bir bürokrasi meselesinden ne daha fazlası ne de daha azıdır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında, solun iktidar hamlesi, siyasi partiler geleceklerini işçi sendikaları üzerinde temellendirmeye başladığından beri, ki şimdi bu artık kanıksadığımız bir birleşmedir, yeni bir yön almıştır. Parti politikalarının ve sendikaların birleşmesi Avrupa sosyalist gruplarını büyütmüştür, fakat bu büyüme sebebiyle örgüt, bürolar ve yönetim kurullarından geçilmez olmuştur. Bunun sonucunda, hareketin tabanıyla kurulan yüz yüze ilişkiler giderek daha az değerli olmuştur. Politikaları ne olursa olsun, büyüyen çoğu siyasi hareket bu bedeli ödemiştir.

Arka odada birden fazla değişik grup olduğunda, bu mesafe daha da kötü hale gelmektedir. Arka oda müzakereleriyle çözüme ulaştırılacak ne kadar menfaat varsa, sonuçlarından çıkan anlaşmalar daha karmaşık hale gelir. Çekişen partilerin her biri tarafından temsil edilen insanlar için, kendilerinin temsil edildiğini görmeleri zorlaşır. Bugün Avrupa'da, Almanya ve İtalya'daki çevreci koalisyonlar arasındaki karşıtlık, buna güzel bir örnek oluşturur. Sadece iki parti içeren Almanya'daki koalisyon hükümeti, en azından Yeşil tabanın geniş bir kesiminin menfaatlerini yansıtan belirgin anlaşmalar ortaya çıkarmıştır. İtalyan politikasındaki koalisyonlar ise Bizanslılara özgü bir karışıklık içindedir, çeşitli çevreci partilerden olan birkaç üyesi, kendi menfaatlerine hizmet edilmesi ihtiyacı duyar.

Yukarıdan-aşağı koalisyonları yakından araştıranlar, arka odada meydana gelen, kamu önündeki itibarlarını bir düzmece haline getirebilecek çok hassas bir toplumsal sürece işaret etmektedir. Bu aslında, bir itibar meselesidir, özellikle bu itibarı korumak. Koalisyonlar, her şeyden önce, sadece her parti tek başına kendi yolundan gidemeyecek kadar güçsüz olduğu için ortaya çıkar. "İtibar", ortağının değerini kabullenmek demektir ve bu ortak, özellikle kıdemsiz ya da daha zayıf bir ortaktır. Onları boyun eğdirerek sindirmeye çalışmak bunun ne kadar zarar verici olduğunu sıklıkla kanıtlamıştır. Genellikle her çeşit koalisyon, görünürde küçük meseleler olan itibar adabına bağlı olarak ayakta kalır ya da yıkılır. Basının önüne çıkmadan önce küçük ortağınızı aradınız mı? Masadaki daha zayıf iş arkadaşlarınıza hitap ederken tam olarak hangi sözcükleri kullandınız? Hatta, toplantıdaki oturma planını nasıl hazırladınız? Birlikte kalmaları bütün partilerin menfaatine olsa bile, bu şifrelere itibar etmekte başarısızlığa uğramak, bir ittifaka son verebilir.

İtibarı korumak işbirliğinin bir ritüelidir. Antropolog Frank Henderson Stewart, tüm toplumların böyle ritüellerden oluştuğunu iddia eder. Böylece güçlü ve zayıf, ortak bir şeref koduna, her ne kadar siyasette bu kodlar zayıflığı ortaya koysa da iştirak edilebilir.[9]

İngiltere'deki İşçi Partisi, 2010'da seçim sonrası Liberal Demokratlar'la olan ilişkilerinde itibar koruma ritüellerini uygulamakta başarısız olmuştur. Oyların çoğunluğunu alan İşçi Partisi, diğer (oyların geri kalanını alan parti) küçük partiye gerekli saygıyı göstermemiş, azınlıkta olan olarak neyi bekleyip neyi bekleyemeyecekleri konusunda attıkları nutuk,

Liberalleri saygı gördükleri Muhafazakârların kollarına itmiştir.[10] Kamu önünde anlaşmaya vararak, Liberal Demokratlar arka odada onurlandırılmışlardır.

Bu durumda, siyasetteki itibar ritüeli problemi, arka odada bulunmayan insanlara şeffaf olunmamasından kaynaklanır. Orada bulunurken katılanları içine alır, yokluğunda dışarıda bırakır. Ya da daha kötüsü, insanların görüşmelerden çıktıklarındaki samimiyetleri ve gülümsemeleri, orada bulunmayanları kişisel çıkarları için sattıkları şeklinde yorumlanır.

Büyük silahların tabandan yabancılaşmasının bir başka boyutu, siyaset ve medya arasında kurulan koalisyondadır.

Musée social'e katılan siyasi liderlerin büyük bir kısmı bir zamanlar gazeteci olarak çalışmıştı. 1900'lerin aydınlarından Karl Kautsky, böyle bir kariyer hamlesi yapmıştı. Karl Marx da gençliğinde kendini usta bir gazeteci olarak tanıtmıştı. Fakat bu kesişmenin daha eski bir tarihi vardır. On sekizinci yüzyılda, çarpıcı bir kitapçık, hapishane reformisti Cesare Beccaria gibi birini siyasi bir makama uğurlayabilirdi. Kitapçık siyasetçileri Fransa ve İngiltere'nin siyasi sahnelerinde fazlalaşmıştı. Siyaset ve medya arasındaki ittifak giderek on dokuzuncu yüzyılda, matbaa masrafları düştükçe, daha profesyonel hale gelmişti. İşçiler arasında okuma-yazma oranları yükselmiş ve gazete okuma alışkanlığı ciddi bir artış göstermişti. Ve artık radikal gazeteciler okuyucu kitlelerine ulaşabiliyorlardı. Sivri dilli bir gazetecilik, çok büyük gazetelerin bugünün yorum sayfalarının kökeni olan feuilleton bölümlerinde, açıkça görünür olmaya başlamıştı. Profesyonel yorumcu, bir halk figürü haline gelmişti.

Yorumcu, bir gazeteci olarak kalsa bile, siyaset ve medya arasındaki bağ sağlamlaşmıştı. Solda, bu kısmen "iktidara doğruyu söylemek", dikkatleri güçlü olanın üzerine toplamak demekti. Fakat dikkat çekmekten öte bir retorik ortak yaşamı oluştu. Profesyonel yorumcular, güçlü olana doğruyu söyleyenler, konuştu. Sıradan insanlar adına, onların acılarını, öfkelerini vb temsil ettiklerini iddia ettiler. Diğer taraftan, bağlantılara ve içerinin dedikodusuna gizli bir teşekkürle birlikte arka oda sahnesinin perdesini kaldırarak, halk kitlesine içeriden biri gibi seslendiler. İnsanlarla konuşmaktansa onları konu ediniyorlardı.

Herkes yorum yapabildiğinden, on-line blogların bugün bu modaya karşı çıkacakları varsayılıyor, fakat en etkili bloglar iktidara en yakın insanlar tarafından yaşam verilenlerdir.[11] Siyasetçiler ve gazeteciler arasındaki ortak yaşamı bir koalisyon olarak düşünmek biraz tuhaf görünebilir ve duruma yabancılaştırabilir; fakat liderlerin gelişmelerden habersiz olmak, olayı anlamamak ve içerdekilerin küçümseyen retoriklerini zikretmekten suçlandıkları süregelen oyunu açıklamaya yarar.

Sosyolojik hayatımın çoğunda bizim mesleğin ressentiment [hınç] dediği şeyi çalıştım. Bu duygu, lehlerine konuştukları kabul edilse bile sıradan insanların, elitlerin onlara dair sorunlarla ilgili ilk elden pek bir şey bilmeme durumlarına karşı hissettikleridir. Boston'da çalıştığım Amerikalı beyaz işçi sınıfı ailelerinde, ressentiment duygusu, sınıf ile ırkı karşı karşıya getiriyormuş gibi göründü. Liberal elitler kendilerini, zamanında çoğu aslında ırk olarak ön yargıya maruz kalmış bu beyaz işçilerle değil, yoksul siyahilerle özdeşleştirmişti. Liberal elit tabaka bu polislerin, fabrika işçilerinin ve tezgâhtarların, doğru düzgün yüz yüze iletişim olmaksızın ve kesinlikle onları bir denkleri gibi tanımadan neden önyargılı davrandıklarını açıklamaya kalkışmıştı.[12] Diğer birçok araştırmacı, Amerika'da beyaz elitlerin göçmenlerle ilgili söylemleri ile harekete geçen ressentiment'i belgelemiştir. Avrupa'da ressentiment, özellikle yerli işçilerin Müslüman göçmenlere davranışlarında ortaya çıkar.[13] Elit

tabaka ezilenin yanında gözükür, sıradan olanın değil.

Ressentiment ile ilgili beni özellikle etkileyen şey, onu şekillendiren komplo atmosferi olmuştur. Bir yönden bu atmosfer, özellikle Amerika'daki, mantıksızdır. Liberal elit tabaka diğerleriyle –siyasetçiler, medya, sol eğilimli kuruluşlar, sakallı radikalleriyle Ivy Ligi üniversiteleri, ortaya çıkan sendika lideri– işbirliği içinde gözükür. Belki gizli bir plan imzalamak bunu mantıksız kılıyordu; ama bu komplo, gündelik iktidarsızlık zemininde akla uygun gelmesinin bir yoluydu. İnsanlar adına arka oda anlaşmaları aracılığıyla yapılan reformlar, sıradan insanları haklarından ve saygıdan yoksun bırakan komplolara dönüşüyordu.

Her renkten siyasi hareket bu ikilemle yüzleşti. Siyasi uygulamalarda koalisyonlar, siyasetçiler ve medya arasındaki ittifak, lider ve taban arasında sürekli genişleyen bir boşluk açtı. Bu yapısal ve sembolik mesafe, koalisyon ve komplo dengesi ile temsil edilmekteydi. İşte bu denge, uzun zaman önce Mandeville'in Arı Masalı'nın sayfalarında ortaya çıkan o çirkin işbirlikçinin ve dışardakilere şeffaf olmayan itibar ritüellerinin modern görünümüdür. İkisi de sol için belirli bir endişe kaynağı olmuştur. Bismarck'ın toplumsal koalisyonuna katılan Alman sosyalistlerini eleştirenler de bu endişeyi yüz yıl önce görmüştü. Reform yukarıdan-aşağı yürütüldüğünde, kaybedilen eşitlik olmuştur. Çünkü eşitlik zayıflatılmış, dayanışma soyut bir kavram haline gelmiştir.

Yerel topluluklarda işleyen işbirlikçi siyasetlerdeki karşıt vurgu, tepedeki koalisyonların kusurlarını düzeltmeyi amaçlamıştı.

TOPLULUK

Büyük ihtimalle Saul Alinsky (1909-1972), geçen yüzyılın Amerikalı en etkili topluluk örgütçüsüydü (ailem kendisini yakından tanırdı, bu yüzden belki taraflı olabilirim). Alinsky, Afro-Amerikalı yerlilerin hakları için, Şikago merkezli olarak "Daley çarkı"na karşı savaştı. Bu, Şikago Belediye Başkanı'nın şehir için şiddetli ırk ayrımı yasaları çıkaran siyasi örgütüydü. Alinsky ayrıca, bazen oldukça baskıcı idareleri olan ulusal işçi örgütleri ile savaşmalarında yerli beyaz ve siyahlara da yardım etti. Örgütleme "metodu", bir topluluğun sokaklarını öğrenmek, insanlarla dedikodu yapmak, onları bir araya getirmek ve en iyisini umut etmekti. Alinsky hiçbir zaman kimseye ne yapılacağını söylemedi, bunun yerine çekingenleri konuşturmak için cesaretlendirdi, talep edilen bilgiyi istenildiği zaman tarafsız tutumuyla bizzat kendisi sağladı. Girişken olduğu kadar da komikti; bir keresinde anneme "içki âleminin bir örgütçünün en önemli aracı" olduğunu söylemişti. İkisi de sonradan bu ustanın yolundan ayrılmış olan Barack Obama ve Hillary Rodham Clinton da büyülediği genç takipçileri arasındaydı.[14]

Alinsky'nin en büyük endişelerinden biri, işçi sendikaları ve topluluk aktivistlerinin ezilenlerle bir araya gelme şekilleri arasındaki farktı. Bu farkı dobra bir şekilde şöyle ortaya koymuştur: "İşçi sendikalarının örgütçüleri yoksul topluluk örgütçülerine dönüştü." Arka oda koalisyonu alışkanlıkları, birleşik bir cephe yaratma amacında, şehrin mahallelerinde kuvvetli bağlar yaratmakta başarısız olur. Birleş ve savaş hareketi yeniden düşünülmelidir; çünkü açıklık ve kesinlik yerel toplulukları harekete geçirmez. Alinsky'nin Şikago'daki mücadelelerinde, sendika memurlarının

> tecrübeleri sabit bir modele bağlıydı; yine de maaş, emekli aylığı, tatil süreleri ya da diğer çalışma koşullarında belli talepler olsa da... Kitle (topluluk) örgütü değişik bir hayvandır, ehlileştirilmemiştir. Sabit kronolojik noktalar ya da belirli konular yoktur. Talepler sürekli değişir; durum akışkandır ve sürekli yön değiştirir. Çoğu hedef, dolar ve saat şeklinde somut terimlerle ifade edilmez...[15]

Bu son derece diyalojik bir değiş tokuştur. Biraz daha farklı anlatmaya çalışırsak, arka oda müzakerelerinin toplumsal süreci, çatışmaları ve itibar ritüelleri, topluluk örgütlenmesinde halkın gözleri önüne konur. Alinsky bu sürecin kayıtdışılığına odaklanmıştır, işçi sendikası çalışanının feragat ettiği fakat topluluk örgütçüsünün yararlandığı bir düzensizlik. Alinsky tarzı bir topluluk örgütçüsü, gerçekte hiç konuşmamış insanları bir araya getirerek, bilmedikleri durumlar hakkında onlara bilgi sağlayarak ve ilerideki temasları konusunda önerilerde bulunarak, diyalojik konuşmanın ayakta kalmasını ümit eder.

Bu kültür merkezlerinin önceden beri ilgilendiği bir sorundu. Solcular bugün hayır işlerini ayıplama eğilimi içindeler, bu işi yoksulları küçük düşürmek olarak algılıyorlar. Fakat gönüllüler olmadan, Jane Addams'ın Hull House'u gibi güçlendirilmiş kurumlar olmadan, bu yoksulların yaşamı tahmin edilemeyecek derecede daha kötü olurdu. Yirminci yüzyılın başlarında bu sorun özeldi, çünkü yerel şehir mahallelerinde insanların çoğu kelimenin tam anlamıyla birbiriyle tek kelime edemezdi. Kültür merkezi göçmen gettolarındaki sınırlı sözlü iletişimleri barış yanlısı yapmayı amaçlamıştı.

Sonradan, bu umut verici görünüşle göçmen toplulukları birbirine kenetlenmiş gözükse de aslında Şikago'daki ve diğer şehirlerdeki göçmenler, sıkışık konutlar içinde ve sokaklarda, bölgeleri için birbirleriyle ölesiye savaşmıştı. Avrupa'yı terk eden proletarya, köklerinden bu ayrılışla yolunu şaşırmıştı. Şikago'da, Addams daha çok, göçmenlerin aslında sadece tanıdıkları insanlarla işbirliği yaparken (ki bu onları dışlanmışlıklarına hapseder), kendilerini rahat hissetmelerine rağmen güçlü bir şekilde birleşmemiş olmaları gerçeğiyle vurulmuştu. Ve yabancı şehir zamanla tüm bağları aşındırdı. Amerikan rüyasını sonuna kadar yaşayamayan, yoksul kalan göçmen kitlesi gittikçe boyun eğmiş ve pasif bir hale geldi. Addams, bu tip insanları sokakta anında tanıyabileceğini iddia ederdi. Onlar verandalarda sessiz oturanlardı, içlerine kapanıktılar, kederliydiler, kiliselerde ya da sendika binalarında seyrek görünürlerdi.

Kültür merkezindeki toplumsal sorun böylelikle ikiye katlandı: Farklılık gösteren diğerleriyle işbirliği nasıl cesaretlendirilir ve işbirliği yapma arzuları nasıl harekete geçirilir. Yüz yıl önce bu, aşikâr ki kültür merkezi çalışanlarının, Polonyalı Yahudi göçmenlerin İtalyan komşuları ile nasıl konuşabilecekleri, hatta nasıl konuşmak isteyeceklerini bulmaya çalıştıkları anlamına gelir. Tıpkı bugün Avrupa şehirlerinde Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkilerin farklı yankılarının oluşturduğu sorun gibi. Kendi düşünce sisteminde, Addams toplumsal soruyu, bizim şu an çok kültürlülük dediğimiz şeyle yeniden biçimlendirir. Ona göre, çok kültürlülük bir sorunu ortaya koyar; kelime kendinde, nasıl beraber yaşanacağına dair bir açıklama içermez.[16]

Addams, farklılık ve iştirak problemlerine şaşırtıcı şekilde basit bir yanıt vermişti. Ebeveynlik, eğitim, alışveriş gibi gündelik deneyimlere odaklandı. Toplumsal ilişkilerde önemli olanın, politik çözümler değil gündelik deneyimlerimiz olduğunu düşünürdü. Bu düşüncesinde, ortak eylem analizinin, politik vaatler gibi muhtemel etkiler değil de gündelik yaşam üzerindeki somut etkisi olması gerektiğini söylerken, Saul Alinsky'nin bir habercisidir. İşbirliği, gündelik deneyimin şekillendirilmesinde hangi rolü oynar? Burada Addams'ın yanıtı

neredeyse bir annenin Alinsky'e vereceği türdendir: Hull House sert değiş tokuşlardansa daha gevşek bir yapının altını çizer ve kayıtdışılığı kendine zevk edinir.

Hemcinsi örgütçü Ellen Gates Starr ile birlikte, Addams sık evlerin yer aldığı gecekondu mahallesinin ortasında bir topluluk merkezi kurabilmek için, 1889'da, Near West Side'da, oldukça büyük bir İtalyan tarzı bina kurdu. İçeride, insanlar düzenlenen aktiviteleri takip edebilirdi (ya da etmezdi). Hull House'un dış görünüşünün ihtişamı, yoksulları buradan alıkoyabilirdi; fakat içindeki küçük odalar ve kalabalık koridorlar daha iyi bir karşılamaydı. Kayıtdışılık Toynbee Hall'de hayatı damgalamıştı, Hull House'a eş değer olarak aynı zamanda Londra'nın doğu tarafındaki Hull House'da da. Burada, programlı aktiviteler, birbiriyle kaynaşan insanlar olduğu kadar, sokağın baskısından uzakta, sadece oturulacak ve vakit geçirilebilecek yerler de vardı. Her iki kültür merkezi örgütçüsü de öncelikle merkezlerin değerini düşünüyordu ve en önemlisi sığınacak bir yer olmalarını. Kaçınılması gereken, yolcu gemilerindeki modellenmiş katı sosyal aktivite çizelgeleriydi.

Hull House değişken bir yerleşik nüfus içeriyordu. Sokaklardan gelen insanlar, üniversite eğitimi görmüş kiracılar gibi daha kalıcı olanlarla birleşiyordu. Ruskin'in el ve akıl birliğine olan inancından etkilenen eğitimli olanlar, kitap ciltleme gibi zanaatkârlık dersleri veriyor, gözetimli oyunlar sahneliyor ya da gençlik kulübünü çalıştırıyordu (bir keresinde, Hull House arşivlerinde, duygusuz bakışları olan komşu çocukları arasında stick-ball oyunu yöneten oldukça züppe bir genç adamın endişeli bakan fotoğrafını buldum).[17] İşbirliği en çok Hull House'un İngilizce öğretme yollarını şekillendirdi. Sınıflar farklı yerlerden gelmiş, bir diğeri ile iletişim kurmak için sadece İngilizce'yi kullanabilecek yabancıları karıştırmıştı. Ne İtalyanlar ne Yunanlılar ne Yahudiler için ayrılmış sınıflar vardı ne de iki dilli bir eğitim. Bu karışım aynı dilsel mücadelenin içine kapatılmış, kelimelerle oynayan, tartışan ve bazen o kelimelerin ne anlama geldiğini konuşan bir sınıf yaratmıştı, İngiliz dilinin provasını yapıyor gibiydiler.

Topluluk örgütçüsü, ama yabancılar olsun ama basitçe kapitalist oyunda kaybedenler olsun, felce uğramış bu yoksul insanlarla ilgilenmek zorundaydı ve hatta zorunda. İnsanları pasifliğinden çekip çıkarmak için, örgütçü, kapitalizmin kötülükleri denilen şeyi oyunlaştırmaktansa doğrudan tecrübeye odaklanmalıdır. Katılımı sağlamak için, örgütçü, yazılı olmayan temel kurallar, Hull House İngilizce sınıflarında olduğu gibi teamüller ve değiş tokuş için ritüeller oluşturmuş olabilir; ama ayrıca insanları birbiriyle etkileşime geçmeleri için özgür bırakması gerekir. Jane Addams'ın arkasında olduğu Şikago sosyal hizmet görevlisi Charlotte Toll, kayıtdışılığın mantığını kadro talimatı olarak ortaya koydu: Yardım et, yönetme; Jane Addams'dan Saul Alinsky'e uzanan topluluk örgütçülüğü geleneğini özetleyen bir görüş. Toll'un Kuralları'nı uygulamak için, daha çok, örgütçünün kendisinin bu kayıtdışılıktan hoşlanması gerekecektir. Böylece, tıpkı bu topluluk örgütçülüğünün ümit ettiği gibi, dayanışma sosyallik deneyimine dönüşecektir.

Eklemeliyim ki kendi çocukluğumda bu kuralları yakından deneyimledim. İçinde yaşadığım kamusal konut projesi, Şikago'daki Hull House'a yakın kurulan Cabrini Green, kültür merkezi bana daha tanıdık olsa da, bir Hull House yan ürünüydü. Çok kültürlülük projenin sınırları içerisinde zeminini etnisiteden ırka doğru değiştirdi. 1950'lerde içinde hâlâ beyaz aile bulunduran Cabrini Green, siyahi ve beyaz çocuklar arasında gündelik şiddetli bir savaş alanına dönüşmüştü.

Bir kaçış yolu, birçok çocuğun katılmayı beklediği, Kutsal Bakire Meryem'in rahibelerinin

emirleriyle yönetilen Katolik bir kurum olan okuldu. Bu rahibelerin verdiği eğitim zor ve kaliteliydi; üstelik siyahi ya da beyaz olup olmadığımızla pek ilgilenmezlerdi, hepimize eşit ve yeterince katı bir şekilde eğitim veriyorlardı. Hull House'un ikincil etkisi bizim toplumsal farklılıklarımıza, okuldan sonrasına yönelmişti. Toll'un Kuralları ırka uygulanıyordu. Bizim sürdürdüğümüz oyunlar ve projeler siyah ve beyazı karıştırıyordu. Bu aktivitelerin kendisi, marangozluk ya da müzik yapmak gibi, çok fazla denetim olmadan yönetilmesi için bize bırakılıyordu. Dışarıdan bakan bir insan için bu kültür merkezleri anarşik gözüküyordu. Rahibeler laik kültür merkezlerinde çocukların ihmal edileceğine inanıyordu. Bu merkezlerin çalışanları, kendilerinin ırksal çizgiler boyunca nasıl işbirliği yapılacağı hakkında çözüm ürettikleri gerçeğine işaret ederek, karşı geliyordu. Bu ırksal çizgiler, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında olduğu gibi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da Şikago sokaklarını yöneten şiddetli anarşiyle tam bir zıtlık içindedir.[18]

"Toll'un Kuralları" işçi sınıfı mücadelesi için sonuçlarıyla birlikte, siyasi ve sosyal solun yol ayrımlarını sembolize eder. Yüzyıl önce, siyasi sol bu muhalif göçmenlerin yeni proletarya olacağını hayal etmeye başlamıştı. Fakat kültür merkezleri başkaldırı merkezlerine dönüşmeye direndi. Çünkü tek başlarına, politik protestolar yer değiştirmenin yol açtığı kişisel zararı iyileştirmenin yolu olarak gözükmüyordu. Bu, kültür merkezleri işçilerinin seçim sürecinden koparılmış olmak anlamında apolitik olduklarını söylemek değildir. Aslında, Amerika'da oldukça küçük olan Sosyalist Parti desteğinin çoğu topluluk örgütçülüğünden gelir. Fakat onların doğrudan çalışmalarında, kültür merkezi çalışanları, sistemdeki tüm kızgınlığın, üyelerinin gündelik hayatlarını yönetmelerinde çok küçük bir katkısı olabileceğini biliyordu. İşçi sınıfı mücadelesi, topluluk örgütçülerinin anlamış olduğu tarzda, topluluğun damarlarını besleyen ilk ve öncelikli konudur. Bu toplumsal kurum daha geniş bir harekete yol açabildiği gibi aynı zamanda yol açamayabilir de. Topluluk örgütçülüğünün önemi, basitçe ve açık bir şekilde ilk sırada gelen taban meselesidir.

Tüm bunlar için, kayıtdışılık her zaman düzensizliği riske atar. Ve insanları koridorlarının ve odalarının içinden harekete geçirebiliyor olsa bile, kültür merkezleri, dışarıdaki yaşama bir rehber olmaktansa, arasıra sahip olabildikleri güzel bir deneyime dönüşme şansını riske atar. Bu durum komünal işbirliği için daha doğru olabilir; güzel deneyimler sunar ama bir yaşam biçimi değildir. Kendinizi iyi hissettiniz, ne fark eder? Topluluk örgütçülüğünün bugünün önde gelen uzmanlarından Manuel Castells, Saul Alinsky ve onun okulunu özellikle bu sebeplerden ötürü hatalı bulur. Ona göre, toplulukta bağ kurmanın sonuçları bir yerlere yönlendirilmelidir; çünkü eylem bir yapıya ihtiyaç duyar, sürdürebilir olmak zorundadır.[19]

Paris'te musee social sergisindeki en küçük gösteri bu endişeye hitap etmişti. Bu gösteri, anlamlı ve ömür boyu söz konusu olabilecek işbirliklerinin resmi ve resmi olmayan bir karışımını gözler önüne getirmişti.

ATÖLYE

Amerikan İç Savaşı'ndan sonra, serbest bırakılan köleler hâlâ eski sahiplerinin kontrolü altında olan yoksul tarım işçileri olma ihtimalleri ile yüz yüze geldi. Yasal özgürlük, ekonomik ve toplumsal sefaletlerini azaltmak için çok az şey yapmıştı. 1861'de serbest bırakılan Rus

köleleri ile aynı tuzağa düşürüldüler. Yine de tarım alanında, tıpkı Ruslar gibi, çoğu köle zanaatkâr becerilerini geliştirdi; eski kölelik durumunda "eski", bu becerilerini bir efendi olmadan kullanmalarını ifade ediyordu. Eski bir köle olan Booker T. Washington, kölelikten kurtarılan Afro-Amerikalıların evlerini terk edip trene atlayarak, iki model enstitüye, Hampton ve Tuskegee Enstitülerine, daha sonra kendi topluluklarına geri dönmelerini gerektiren bir proje düşündü. Bu geçici tehcir süresince, doğrudan tecrübe ve diğerleriyle eşitleri gibi gündelik irtibat kurma yoluyla işbirliğinin canlandırılabileceğini ümit etti. Kültür merkezleri gibi, Washington'ın projesi yerel bir enstitünün önemini belirtiyordu. Fakat teknik becerilerini şekillendirerek, yerleştirilenlerin yaşamında devam eden bir etki yaratmaya çalışılmalıydı. Amerikan sergisindeki eşyalar bu büyük isteği somutlaştırmıştı.

Tuskegee Enstitüsü, Alabama'da 1881'de açıldı. Kardeş enstitüleri olan Hampton, Normal Hampton'da; Tarım Enstitüsü, Virginia'da 1866 yılında İç Savaş'ın hemen bitiminde kuruldu. Washington başta Hampton'da bir öğrenciyken daha sonraki yaşamında buranın lideri oldu. Tuskegee'yi, daha fazla genç eski köleye yaşayacak yer temin edebilmek için kurdu. Her iki enstitüde hayvan bakımı, bahçıvanlık, marangozluk ve metal işleriyle ilgili eğitim veriliyordu. Mezun olmak için öğrencilerin ayrıca bunların nasıl öğretileceğini de öğrenmeleri gerekiyordu, böylece bu teknik becerileri eve döndüklerinde yayabileceklerdi. Bir bakıma Washington'in çabaları beyhudeydi. Otobiyografisinde, işin hiçbir yerde kolay olmadığını fakat öğrencilerin "çok azimli olduklarını, öyle ki ancak zilin onları çalışmaktan alıkoyabildiğini" yazıyordu.[20] Şüphesiz, ortak bir gücün kuvvetli çekirdeği İç Savaş öncesi topluluklarda olduğu gibi köleleri bir arada tutuyordu; fakat Washington kendi kölelik geçmişinden biliyordu ki efendilerin küçük görmeleri, ezilenler arasında ortak bir korku ve şüphe olarak içselleştirilebiliyordu. O, insanların zincirlerinde çürüdüğünü hatırlayan bir realistti.

Fakat aynı zamanda, kendi zamanında modern gözlemciler tarafından da tanınmış bir idealistti. Toplumsal cinsiyet eşitliği, ırksal iyileştirme içinde sağlanmaya çalışılıyordu. Örgütçüler bunu başarıyla tamamlamak için zanaat işini yeniden gözden geçirdi. Örneğin, peynir yapımı geleneksel olarak köle çiftliklerinde meşakkatli ve erkek uğraşı olan bir işti. Fakat, Enstitüler peynir yapımında kullanılan araçları yeniden yapılandırıp onları kadınların kolayca kullanabilecekleri bir hale getirdi. Benzer bir şekilde, atölyeler erkeklere, onları geleneksel kadın dünyasına getirerek, dikiş makinesinin nasıl kullanılacağını ve nasıl tamir edileceğini öğretti. Her atölye kısmen özerkti, bazen öğrencilerin başlarında öğretmenleri olmadan yaptıkları işleri tartıştıkları özel buluşmalar da söz konusuydu. Rochdale İlkeleri, bu şekilde bu temel kurallardan ortaya çıktı: Herkese açık çalışma, aktif katılım, işbirliği yapılan işlerin yeniden düşünülmesi. Fakat Enstitüler düzensiz süreçler değildi. Her atölye üretici hedefler saptıyordu ve Enstitüler'in genel tasarımı Booker T. Washington tarafından tek başına yapılmıştı.

Atölye ilk çağlardan beri sürdürülebilir işbirliği için bir model olagelmiştir. Antik dünyada hem Yunan'da hem Çin'de, atölye şehir yaşantısını sağlamlaştıran en önemli kurum olarak ortaya çıkmıştır ve üretken bir mekân olarak işbölümünü çiftçilikten daha ileri bir seviyede gerçekleştirmiştir. Zanaat işinin güçlükleri nesiller boyunca aile değerinin devamlılığına katılmış, oğullar babalarının yanında çömlekçi, kızlar annelerinin yanında dokuyucu olarak çalışmıştır. Atölye, insanların yaptıkları şeyler ellerinden gelişigüzel alınmasın diye, adalet

düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda, bu düşünce bir çeşit siyasi özerklikten hoşlanır. En azından Yunan'da, zanaatkârların kendi zanaatlarını nasıl en iyi yapacakları konusunda kendi kararlarını almalarına izin veriliyordu.

Kültürel bir mekân olarak atölyeler ilk çağlardan beri detaylı toplumsal ritüelleri ileriye doğru geliştirmiştir. Bunlar şeref kodu ritüelleridir, fakat siyasi koalisyonlarda olduğu gibi sahne arkasında uygulanmaktansa herkesin önünde, eşit olmayan ortaklar arasındaki, (bunlar her atölyedeki usta, kalfa ve çıraklardır) ortak zorunlulukları belirler. Örneğin, Çinli usta yeni çırağın ailesine onu, in loco parentis [ebeveynin yerine] adına koruyacağına dair gösterişli bir yemin eder. Ya da, Antik Yunan'daki yılda bir yapılan festivaller, aynı meslekteki ustaları yokluk ve savaş zamanında birbirlerini desteklemelerini zorunlu kılar.[21]

Bahsi geçen bu dayanışma ritüelinden yola çıkarak hem Konfuçyüs hem de Platon zanaatkârların iyi vatandaşlar olduğuna inanırdı.[22] Zanaatkârın toplum anlayışı, diğer insanların doğrudan ve somut tecrübesinde temellenmişti; retorikte, değişken soyutlamalarda ya da geçici tutkularda değil. Zanaatkâr-vatandaş fikri Antik Yunan'da ve Roma'da çoğu zanaatkârın köle olduğu ve hiçbir vatandaşlık hakkından yararlanamadığı gerçeğini hiçe saymıştır. Avrupa'daki atölyelerin tarihi de aralıksız bir istikrar hikâyesi olmamıştır. Zaten herhangi bir üretken faaliyet hiçbir zaman sabit değildir. Yine de, vazgeçilmeyen zanaatkâr-vatandaş fikri Paris, Floransa ve Londra'da ortaçağ esnaf loncalarında ortaya çıkar. On sekizinci yüzyıl ortalarında, Diderot'un Encyclopédie'si, zanaatkârın becerilerini savaşçıların ve devlet adamlarının değeriyle bir tutarak övdüğü gibi toplumun sağlığı için de daha gerekli olduğunu söylüyordu. Thomas Jefferson da Platon ile aynı sebeplerden dolayı zanaatkârı, iyi mükemmel bir vatandaş olarak hayal etmiştir.[23]

Washington'in kendi zamanına yakın dönemlerde, atölye reformun bir simgesi haline gelmişti. Endüstriyel kapitalizm rahatsız etmeye başladığında, zanaatkâr atölyeleri daha insancıl işleyişleri ile fabrikaya bir sitem olarak ortaya çıktı. Fakat fabrikanın kaçınılmaz bir şekilde bu daha iyi bir yaşam tarzını ezmesi kaderine yazıldığından beri, zanaatkâr atölyeleri kaderine terk edilmiştir. Robert Owen tarafından İskoçya ve Amerika'da, John Ruskin ve William Morris tarafından İngiltere'de kurulan zanaat topluluklarının, endüstri öncesi çağa duyulan bir özlemin farkındalık çalışmaları olduğu söylenmiştir bazen. Eğer öyleyse, Booker T. Washington onlara benzemez; çünkü eski bir kölenin geçmişiyle ilgili özlem duyduğu çok az şey vardır. Kaldı ki Owen'a geçmişe bakan bir eleştirmen olarak da davranmamıştır.

Aslında, idealist Robert Owen ile ilgili ilginç şeylerden biri, onun modern atölyeyi kurmak için enine boyuna çeşitli yollar düşünmüş olmasıdır. O, büyük bir distribütörün küçük atölyelere işi bölmesi olarak tanımlanabilecek "evlere iş verme sistemini" savunuyordu. Modern terimlerle söylersek, bu entegre üretimdir; gerektiğinde bir atölyeden diğerine hareket edebilecek insanlara yönelik işe alımları esnek bir özellik taşır. Owen'ın fikri bütün iletişim ağının kâr dağıtımı kurallarındaki dış kaynak kullanımından farklıdır. Böyle bir işçi-patron işinin başarılı modern örneği, bugün İngiltere'de John Lewis Ortaklığı tarafından şekillendirilmiştir. Başarısız bir örnek olarak da Amerika'daki United Airlines'ın çalışır-işçi dönemi gösterilebilir. Maalesef, yıl sonu ikramiyesi de Owen'ın parlak fikirlerinden biridir. Bu onun için, modern bankacıların yakışıksız ikramiyelerinin aksine, sermayenin eşitlenmesi demekti. Kâr dağıtımı ve ikramiyelerin arkasında Owen'ın temel düşüncesi, firmaya olan bağlılığı azaltmak ve sınıflardaki dayanışmayı arttırmaktı.

Fakat bu zorlama bir fikir olarak kaldı, zira artık "atölye" etiketini bunun için kullanmıyoruz. Owen bunu yaptı; çünkü Émile Durkheim gibi, fabrikanın toplumsal bir örgütün daha ilkel bir biçimi, insan uygarlığında bir gerileme olduğunu düşünüyordu. Atölye fikri, üretim araçlarının mülkiyeti üzerindeki Marksist odağın ötesine genişler. Bu aynı zamanda, denetim altındayken toplumsal bir şekilde nasıl davranılacağının sorusudur. Owen'a göre, bağlılık ve dayanışma kurumların üretken olmaları için gereklidir. Modern endüstriyel sosyologlar, Owen'ın bu önermesinin doğruluğunu belgelemiştir.[24]

Girişimler, ister kâr amaçlı ister hükümete ait ya da yardım amaçlı olsun, bağlılık oluşturmak zorundadır. Owen'ın atölye fikri, uzun dönemde ortak yarar ve bağlılığı; kısa dönemde esneklik ve açıklığı bağlayan bir kurumdur.

Bir bakıma, Owen'ın bu atölye fikri Google Wave ile de aynıydı. Bu program insanları pencereden pencereye, görevden göreve, rolden role değiştirdi. İfade fetişizminin aksine, program ortak ve eşit bir faydanın ortaya çıkabileceğini ve insanların birbirlerine online bir sadakat geliştirebileceğini ümit etti. Öte yandan atölyenin bir diğer modern çeşidi ise, Owen'ın açıkça önceden görmüş olduğu bilimsel laboratuvarlardır. "Fabrika usulü bilim", Owen'a hipotezlerin mekanik testleri izlenimini vermiştir. Daha yenilikçi bir laboratuvar, gerçek deneyimle ilgilenir; sürprize, bir başka deyişle keşfe açıktır. İyi bir laboratuvar çalışması, deneysel bir atölye gibi yürütülmelidir.

Sosyal olarak, Owen atölyenin köklerini tek bir topluluktan keserek, mobil dayanışma diyebileceğimiz şeyi planladı. Tıpkı üretim ağının, etrafta gezinen emek ve deneyle dönüştürülmüş bu emeğin içeriğinin geliştirilmiş olması gibi, atölyedeki işbirliği de esnek ve taşınabilir olmalıydı. İşbirliği becerileri, işçilerin kendisinde oluşturulması gereken şeylerdi, mekândan mekâna transfer edilebilmeliydi. Bu, sanatçılarının farklı yerlerde değişen karakterlerle beraber çalışabildiği seyyar-müzisyen tarzı bir işbirliğidir. Özgür bir kadın ya da erkek olarak işbirliğini iyice öğrenme tecrübesi uzaklardaki özelleştirilmiş enstitülerde şekil alacak, sonrasında eve getirilecektir.

Washington'in, enstitülerin yaratıcısı ve en büyük patronu olarak sertliğinin (yardım ettiği insanların birbirine nasıl davranacakları ile ilgili anlaşmazlık içinde olan) sebebiyse başkaydı. Bu, on dokuzuncu yüzyıl dönemecinde Charles Fourier tarzı bir atölyeydi. Atölyelerine "falansterler" ya da "büyük oteller" adı veren Fourier'in bu devasa binalarında barınma, iş ve eğitim detaylı bir plana göre sağlanıyordu. Bunlar modern şirket şehirlerinin kökenleridir. Falanjlarda, otelin kanatlarında ve tabanlarında, meydana gelen yüz yüze işbirliğini Fourier önceden planlamıştı.

On sekizinci yüzyılın, mümkün olduğunca kişi için mümkün olanın en iyisini savunan faydacılık inancına Fourier, yoksulluğu kitleler için ama kitledeki herkes için değil anlayışıyla ortadan kaldırmayı amaçlayarak katkıda bulunmuştur. Otelinin üst katlarına "hak eden yoksulları" doldurmuş ve nefret ettiği Yahudileri de en pis işleri yaptıkları zemin kata hapsetmişti. Fakat Fourier tamamen kötü niyetli bir çılgın değildi. O sadece bir fabrikadaki işbölümünün nasıl daha adamakıllı etkileşimli bir hale getirilebileceğini anlamaya çalışmıştı (parlak fikirlerinden birisi de öneri kutusuydu). Ayrıca, işin kendisinin nasıl daha eğlenceli ve yaratıcı hale gelebileceğini anlamaya çalıştı. İşçilerin, falansterler tarafından sağlanan araçlarla dolu kocaman oyuncak kutularında olduğu gibi, belli bir işi yapmanın farklı yollarını deneyimleyebildiklerini gördü. Fakat bu hâlâ son derece yukarıdan-aşağı bir planlamaydı,

atölye daha var olmadan önce bütün olarak tasarlanmıştı, oyuncak kutusundaki aletleri seçen ve hak eden yoksullardan en hak edenlerinin hangi odalarda yaşaması gerektiğine karar veren bir omniarch [her şeyin hâkimi] tarafından yönetiliyordu. Erken dönem Sovyet endüstriyel planlamasının çoğu, açıkça Fourier'den alınmıştı. Moskova'da, fabrikaları tasarlayan ve üretim hedeflerini belirleyen omniarch'ın, tıpkı Fourier gibi, çok az pratik deneyimi vardı ya da hiç yoktu. Bununla birlikte, devlet sosyalizmi Fourier'in dükkânın içinde çalışanlara vermek istediği özgürlüğü dahil etmemişti.[25]

Washington da omniarch'a benzer bir biçimde işlev görmüştü. Ve Paris'teki Almanlar gibi, baskın güçle bir suç ortaklığı ilişkisi vardı. Zengin beyazlar Enstitüler için ödeme yapmıştı, Washington açgözlü bir şekilde yardımları için ısrar ediyordu. Harriet Beecher Stowe'un Uncle Tom's Cabin'den[7*] alınan alaycı kullanım "Tom Amca", Washington'a tam olmuş gibiydi; en azından W. E. B. Dubois gözünde, büyük radikal lider kendisinden bir nesil daha gençti. Bu kullanım, beyaz efendilerin önünde diz çöken, ara sıra yaptıkları iyilikleri minnetle kabul eden, lütufları ile karşılaşınca öfkesini dışa vurmayan ve kendi insanına çok az saygı duyan bir Afro-Amerikalı'yı anlatır.

Washington savunmasında, atölyeyi sosyalliğin haysiyetli bir çeşidi olarak düşündüğünü söyleyerek karşı çıkılabilir. O, Afro-Amerikan topluluğunu iyileştirmeye çalışmıştı; içsel bağlarını kuvvetlendiren siyahilerin, sonunda toplumun genelinde saygı duyulan bireyler olarak kabul edileceklerini, yüksek proletarya ve küçük burjuva sınıflarına yükselebileceklerini ümit ediyordu. Washington bir devrimdense bir dahil edilmeyi, devrimci koltuğun çok kolay hor göreceği bir kaderi amaçlamıştı.

Washington'ın oluşumu, Owen'inki gibi, Enstitüler'in işbirliği ve ortak saygıyla olan bağlarından dolayı sadece bir yankı yapmakla kaldı.

Bu bağı, Frances Johnston'ın Hampton Enstitüsü fotoğraflarında görüyoruz. 1900'de Paris'te, Seine'in yakınında bir sergide gösterime konan bu görseller, musée social'da Amerikan odası köşesinde sergilenen birkaç konuyu tamamlıyordu.[26] Enstitülerin ekonomik vaatlerinin anlaşılmasını sağlamak için, Frances Johnston eski köle evlerinin öncesi ve sonrası fotoğraflarını çerçevelemişti. Bu fotoğraflarda, insanların Hampton'a katılmadan önce kiraladıkları barakalarla mezuniyetten sonra satın aldıkları mükemmel evleri karşılaştırmıştı. Fakat ister tasarım ister sanatsal içgüdüsü sebebiyle olsun, Johnston Washington'un anlattıklarından daha sert bir bakış açısı vardır. Örneğin, fotoğraflar eski köleleri ve mülksüzleştirilmiş Hintlileri, seralarda ve marangozluk dükkânlarında beraber çalışırken gösteriyordu. "Hintli bir orkestranın", müzisyenlerinin Avrupalı keman yayı ve nefesli çalgılar tuttuğu bir fotoğraf vardı. Washington'ın yazdıkları, aksine bu karışımı önemsizmiş gibi gösterse de yine de fotoğraf bunu ihmal etmiyordu. Görüntüler, basitçe beraber olmak yerine, beraber zahmetli işleri gerçekleştirirken insanların etnik farklılıkları ortadan kaldırışını gösteriyordu. Johnston'ın bakışı, öznelerini, onları zor görevler üzerindeyken göstererek onurlandırıyordu. Ki bu durum, müdavimlerine bağlanma tarzı olarak vurgusu ilgisizlik ve kayıtdışılıkta olan kültür merkezi işçilerinden oldukça farklıdır.

Bu fotoğraflar, aynı zamanda, çalışanların işbirliği yapmasına olanak sağlayan aletleri de ihmal etmemişti. Atölyedeki her alet onu kullanan insanlar kadar keskin bir şekilde tarif edilmişti. Johnston, farklı alan derinliği lenslerini deneyimleyen ilk fotoğrafçılardandı. Atölyedeki yeni aletlere, peynir yapma makinesi gibi, inanılmaz önem veriyordu. Bu, bence,

ilk görünenden daha fazla önem taşımaktadır. Atölye fikrinin nostaljik ütopyacıları, tek bir düşman olarak "mekanik" ve "teknoloji"yi bir araya koydu. John Ruskin en uç noktada olandı, fakat birçoğu için fabrika emeğinin toplumsal zararı, makinenin kendisine yapılan saldırılara kaymıştır. Johnston, aletleri bir yabancılaştırıcı gibi sunmayıp bu aletleri, kullanan ve paylaşan insanlar kadar görsel olarak önemli kılıyordu.

Kariyerinin bir noktasında, Johnston, basit, acımasız işbölümünün hüküm sürdüğü yerler olan fabrikaları fotoğraflamaya, Paris'in banliyölerine gitti.[27] Makinesini, bir işçinin etrafındaki insanları görebileceği gibi yerleştirdi. Fotoğrafta bu çevreleyen vücutlar odaklanılmamış bir hale geldi ya da çerçevede başka bir insanın vücudunun sadece bir parçası yer aldı. Fabrikadaki mekanik uyumda, diğer işçilerin yaptıkları belli belirsiz göründü, Enstitü fotoğrafçılarında ise her şey odaktaydı ve diğer insanlar açık bir şekilde çerçevede yer alıyordu.

Johnston'ın en ünlü fotoğrafı merdiven yapan altı adamı gösterir, her biri farklı bir beceri kullansa da yine de birbirine kenetlenmiş durumdadır, yine de karşılıklı olarak kendilerini işlerine verdiklerinin farkındadırlar. Belki de bu fotoğrafla ilgili en çarpıcı şey çalışanların yüzlerindeki ifadedir: İfadesizlik. Bireysel olarak yaptıkları şeye dalmışlardır, yüzleri sakindir. Görüntü, bir dereceye kadar akıldan çıkmaz; çünkü dayanışmanın bir işareti olarak, havaya kalkmış yumruklar gibi herhangi bir propaganda önerisinden kaçınır. Ne çalışanları özellikle mutlu gösterir ne de heyecanla harekete geçmiş gibi (sadece dikkatlerini işlerine vermişlerdir) bir yüz mimiği barındırır.

Johnston aynı zamanda bu fotoğrafı, bir koreografın aksine, çalışanların birbirine nasıl bağlandığını göstermek için sergilemiştir. Sergiye konulanlar, merdiven yapımının tüm farklı aşamalarıdır; ilk bakışta görülen, ne iş yapıldığının açık bir öyküsüdür. Çalışanlar birbirlerine bakmaz, fakat koreografi onların çok yakından bağlı olduklarını açıkça gösterir. Kendi başlarına çalışırlarken, kültür merkezlerindeki sıradan karşılaşmalarda olduğu gibi gayri resmi olmasa da gayet rahat gözükürler. Beraber zorlu bir görevi yerine getiriyor olsalar da kendi aletleriyle çalışmanın verdiği konforun rahatlığındadırlar. Bu fotoğraf üzerine düşünürken, atölyedeki insanların göründükleri gibi olduklarını hissederiz. Arkada, saklı bir hikâye yoktur; bir koalisyon değildirler. Görüntünün yapısı, zaman içinde ortak amaçlarını şekillendiren merdiven yapımının hikâyesinde yatar. Bu proje onların karşılıklı saygılarını sağlar.

Bu bölümde, siyasi işbirliğinin kendisi ile işbirliğinin siyaseti adını verebileceğimiz şey arasındaki karşıtlığı açıklamaya çalıştım.

Siyasi işbirliği, bir partinin hüküm sürebilmek ya da sadece tek başına ayakta durmak için oldukça zayıf olması söz konusu olduğunda iktidar oyununda bir zorunluluktur. Siyasi işbirliği, karşılıklı saygı ritüelleri aracılığıyla insani bir şekilde ince ayarlanmış olmak zorundadır. Karşılıklı çıkarlar tek başına onun gelişmesine olanak vermeyecektir. Fakat iktidarın zirvesindeki siyasi işbirliğinin, tabanla, kitleyle, aşağıdaki insanlarla başı derde girer: Yukarının işbirliği ile gerekli kılınmış tavizler, sıklıkla aşağıdakilere birer ihanet gibi gözükür. Siyasi bir grubun kimliği müzakereler aracılığıyla feshedilebilir. Örgütler büyüdükçe ve güçlendikçe, bürokrasi yukarısıyla aşağısı arasına engeller diker. Liderleri iktidarın arka odalarında bir araya getiren ritüeller, şeffaf değildir. Ve tüm bu etkenler, insanların ressentiment hissetmesi ile sonuçlanabilir. Birbiri ile işbirliği yapmaya aşağıdakilerle işbirliği yapmaktan daha fazla kafayı takmış gözüken elitlerin yarattığı ihanet duygusudur bu.

Siyasi olmayan örgütlerdeki işbirliği siyasetinde de zirveyle taban arasındaki bazı aynı gerilimlerle karşılaşılabilir. Fakat eğer bunların amaçları doğrudan sosyal temas ise gerilim tehlikesi daha azdır. Bu gibi örgütler, aslında insanların yüz yüze nasıl ilişki kuracaklarının üzerine eğilmelidir. Kültür merkezi, George Simmel'in ilk olarak çerçevelediği gibi, karmaşık bir toplumda farklılıklarla dolu bir yaşamı devam ettirmek olan toplumsallık problemi ile ilgilenmiştir. Hull House ve onun türü, içsel olanı ve çoğunlukla diğerlerinin pasif farkındalığını aktif bir sorumluluğa dönüştürmeye çalışmıştır. Bunun olması için, kültür merkezlerinin stratejisi, Saul Alinsky'nin desteklediği topluluk örgütçülüğü gibi, resmi olmayan temasın altını çizmiştir. Bu, örgütçülerin "Toll Kuralları" olarak kendilerine uyguladıkları bir ilkedir: Yol göstermektense tavsiye et. Bu terimlerdeki karşılaşmalar uçucu ve uzun dönemde şekilsiz kalabilir.

Atölye bu başıboş deneyime, işbirlikçi eyleme biraz daha şekil vererek karşı çıkmaya çalışıyordu. Enstitüler bunu bir topluluktaki becerileri geliştirerek yaptı, böylelikle bu beceriler başka yerlerde başka koşullarda da kullanılabilir hale geldi. Bunu yaparken, Enstitüler, beraber çalışmayla ilgili ilk olarak Robert Owen'ın formüle ettiği "Rochdale İlkeleri" denilen bir dizi kılavuz kuraldan yararlandı. Fakat uygulamada bu ilkeler bir paradoks yaratabiliyordu: Atölye üyeleri arasında bir karşılıklılık, fakat yine de nasıl yaşamaları gerektiği konusunda yukarıdakilere bir bağımlılık. Bununla beraber, atölye içindeki karşılıklılık Enstitüler'de hakikiydi; toplumsal deneyim içinde mekanik bir rekabet yaratmıştı.

Bu karşıtlığın, yaşamını ve eserlerini dramatik hale getirdiği isim muhtemelen Karl Kautsky'dir (1854-1938). Viyana doğumlu Kautsky, Almanya'da gazetecilik mesleğinden politikacılığa giden bir kariyer yaptı. Gençliğinde, Die neue Zeit isimli aylık gazeteyi kurdu, orta yaşında, zorunlu devrim doktrininin savunucularından biri haline geldi. Yaşamının sonlarına doğru ise, Birinci Dünya Savaşı sonunda devrim Almanya'ya gerçekten geldiğinde, dışişleri bakanlığında resmi bir görevli olmuştu. Militan olduğu uzun yıllarda, hareketinin örgütlü siyasi tarafını kaybettiği anı iyi biliyordu, Almanya'daki toplumsal reform süreci bitecekti. Fakat hayalinden uyanması Kautsky'e geç yaşında, Gürcistan'daki sosyal demokrasiyle Rusya'daki proleter diktatörlüğü karşılaştırdığı 1920 Gürcistan-Rusya gezisinde nasip oldu. Dolayısıyla Lenin ona bir "dönek" ve "devrimsel iradeden yoksun" olmakla saldırdı.

1934'te annem Kautsky'i, emekli olduğu yer Viyana'da ziyarete gittiğinde, sosyalizmdeki sosyali çalışmaya çabalıyordu. Bu çabası, The Labour Revolution isimli kitabında kayda geçmiştir.[28] Freud gibi, Kautsky de 1938'de Avusturya'nın ilhakı sonrasında Viyana'ya kaçmış ve kısa bir süre sonra burada ölmüştü. Viyana'da, Stalin kendisini öldürmeyi kafasına koyduğundan beri, Kautsky'nin dışarıdan korunan dairesinin, kimsenin hiçbir zaman kitapları raflara yerleştirmediği bir kütüphane gibi olması, sanki bu engin bilgeliğin artık bu "Toplumsal Soru"ya adanmış özel müzeyi nereye koyacağını, nasıl bir düzen ve uyum vereceğini bilmezmiş gibi olması, annemi çok etkilemişti. Hâlâ daha, işbirliğinin nasıl çalıştığını bulmaya kafayı takmış durumdaymış. Robert Owen tarafından övülen atölyeler, karşılıklılığın kilidini açacak anahtar gibi gözüküyordu, fakat Kautsky bu ütopyanın gündelik hayatta sürdürülebilir olduğuna inanmamıştı.

Kautsky'nin kütüphanesindeki düzensizlik, işbirliğinin nasıl uygulanacağına dair söz konusu kafa karışıklığı, Evrensel Paris Sergisi'nin miraslarından biridir. Kautsky'nin geç yaşlarındaki yaşamı, saf bir tahammüldense, eşit bir miras olan aktif işbirliğine, bir anlam

vermesini teşvik etmişti. Bu sadece sol için bir sorun değildir. Aşağıdan-yukarıya bir değişim yaratmak isteyen herhangi bir birey ya da grup bu sorunla karşılaşır. Sorun, bize tipatip benzemeyen insanlarla beraber çalıştığımızda daha da büyük hale gelir.

Böylece, tartışmamız bir sessizlik tarafından damgalanmıştır. Rekabet denilen şey eksiktir. Siyasi koalisyonlarda, sivil grupların içinde, beraber iş yapmayı kafasına koymuş insanlar arasında rekabet, işbirliğini engelleyen bir şey gibi gözükebilir. Aslında, bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi, işbirliği ve rekabet birbirine çok yakından bağlıdır.

1 Daniel Rogers, musée social'den Atlantic Crossings'de bahseder (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 11-17.

2 A.g.e., s 13.

3 Bkz. W. E. B. Dubois, "The American Negro at Paris", Atlantic Monthly Review of Reviews, 22 (1900), s. 575-7.

1* Sosyallik, (ç.n.)

4 Georg Simmel, "Soziologie der Geselligkeit", Verhandlungen des ersten Deutschen Soziologentages vom 19-22 Oktober, 1910 in Frankfurt A.M. (Tübingen: Mohr, 1911), s. 1-16.

5 Georg Simmel, "The Stranger", On Individuality and Social Forms, der. Donald Levine (Şikago: University of Chicago Press, 1972), s. 143-9.

2* Berlin merkezde trafiğin kesiştiği büyük ve önemli bir alan, (ç.n.)

6 Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", A.g.e., s. 324-9; Tönnies ve Simmel arasındaki ilişki için bkz. Kurt Wolff, The Sociology of Georg Simmel (New York: Free Press, 1950).

7 Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), pt. 2, "Imperialism", s. 136-7.

3* Fr. Confrérie: Hayır derneği, (ç.n.)

8 Theda Skocpol, Protecting Soldiers and Mothers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

4* İngilizce'si settlement house olan bu kurumları bizdeki en yakın karşılığı olarak "kültür merkezi" biçiminde çevirdik. Fakat içerik olarak ülkemizdeki kültür merkezi örneklerini karşılamadığından, metin içinde tanımlandığı haliyle akılda tutulması gerekir. (ç.n.)

5* Alman Araştırma Üniversitesi, Amerika'da Şikago Üniversitesi ve Johns Hopkins Üniversitesi'nin kurulmasında ilham kaynağı olmuştu.

6* Almanların çıraklık seviyesinde mezun veren orta öğretim kurumları, meslek liseleri gibi. (ç-n.)

9 Bkz. Frank Henderson Stewart, Honor (Şikago: University of Chicago Press, 1994).

10 Bu üzücü hikâye acımasız mağlup Başbakan Gordon Brown karakteri etrafında döner. Diğer işçi figürlerinin, özellikle sekreter Lord Mandelson'ın müzakere etme yetenekleri daha iyidir, fakat tehdit ve öfke ortamını dağıtamazlar. Bkz. David Laws, 22 Days in May (Londra: Biteback, 2010).

11 Bkz. Alan Rusbridger, "2010 Andrew Olle Media Lecture" (http:// www.abc.net.au/local/stories/2010/11/19/307135). Bu konuyla ilgili diğer tartışmalar için bkz. Robert McChesney, "Journalism: Looking Backward, Going Forward", Hedgehog Review (2008 Yaz), s. 73-4; Michael Schudson, The Sociology of News (New York: Norton, 2003), s. 38-40.

12 Bkz. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, The Hidden Injuries of Class (New York: Knopf, 1972).

13 Konu hakkında iyi bir eleştiri yazısı için, bkz. der. S. Sayyid ve Abdoolkarim Vakil, Thinking Through Islamophobia (Londra: Hurst, 2011).

14 Alinsky'nin iki kitabı; Reveille for Radicals, 2. Basım, (New York: Vintage, 1969) ve Rules for Radicals (New York: Random

House, 1971). Nicholas von Hoffman'ın yazdığı güzel bir biyografi; Radical (New York: Nation Books, 2010). Obama'nın bir cemaat kurucusu olarak Şikago'daki işlerini görmek için bkz. David Remnick, The Bridge (New York: Knopf, 2010), s. 134-42.

15 Alinsky, Rules for Radicals, s. 66.

16 Jane Addams, Twenty Years at Hull Home (Charleston, SC: Bibliobazaar, 2008).

17 Mahallenin ve Hull House'un daha kapsamlı tarifleri için bkz. Richard Sennett, Families Against the City (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

18 Cabrini Green'in daha kapsamlı bir tarifi için bkz. Richard Sennett, Respect in an Age of Inequality (New York: Norton, 2003), s. 5-20.

19 Manuel Castells, The City and the Grassroots (Berkeley: University of California Press, 1985).

20 Booker T. Washington, Up from Slavery (1901; New York: Dover, 1995), s. 50.

21 Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Richard Sennett, The Craftsman (Londra: Allen Lane, 2008).

22 Plato, The Republic, Çev. Melissa Lane vd. (Londra: Penguin, 2007), V.1-16; VI, 19-VII .5; Confucius, Analects, Çev. D. C. Lau (Londra: Penguin, 2003), 7. Kitap, Deyişler 4-19.

23 Zanaatçının daha detaylı tarihsel anlatısı için bkz. Sennett, The Craftsman.

24 Randy Hodson, Dignity at Work (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

25 Birçok okur Fourier'i Roland Barthes'ın fevkalade denemesinde kendisine adanmış sayfalardan biliyordur; Sade, Fourier, Loyola (Berkeley: University of California Press, 1989). Çalışmasının daha temkinli bir değerlendirmesi için bkz. Anthony Vidler, The Writing on the Walls (Princeton: Princeton Architectural Press, 1987); ek bilgi için bkz. Gareth Stedman Jones, Fourier (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

7* Harriet Beecher Stowe, Tom Amca'nın Kulübesi, Çev. Tülin Nutku, Can Yayınları, İstanbul, 2009. (y.h.n.)

26 Frances Johnston'ın fotoğrafları, yazar, dans menajeri ve fotoğraf tarihçisi Lincoln Kirstein tarafından korunmuştur. Lincoln Kirstein, 1966'da New York Modern Sanat Müzesi'nde 1900 sergisini tekrardan sunmuştur. Frances Johnston, The Hampton Album (New York: Museum of Modern Art, Doubleday & Co., 1966).

27 Bu fabrika görselleri Kirstein'in Modern Sanat sergisinde yer almıyordu. Galerilerde zaman zaman parçalarını kendim gördüm, fakat gördüklerimi belgeleyemedim; tarifim hafızama dayanır.

28 Karl Kautsky, The Labour Revolution, Çev. Henry Stenning (Londra: Allen and Unwin, 1925).

2
Hassas Denge

DOĞADA VE KÜLTÜRDE REKABET VE İŞBİRLİĞİ

Bir takım oyununda oynamış, bir iş anlaşması yapmış ya da bir çocuk yetiştirmiş her insan bilir ki karşılıklı işbirliği ve rekabet birleşebilir. Rekabetin altında yatanlar, insanoğluna fiziksel olarak bağlı olan duygular; saldırganlık ve öfkedir. Provalar, diyaloglar, koalisyonlar, topluluklar ya da atölyeler bu yıkıcı gayrete karşı eşit kuvvetle karşı durur. Çünkü iyi niyet de aynı şekilde genlerimize işlenmiştir. Sosyal hayvanlar olarak, deneyim aracılığıyla nasıl bir ortak noktada buluşacağımızı bulmak için çalışmamız gerekir.

Kitabın bu kısmı, bunu yapabilmenin olanaklarını araştırıyor. Aslında, tek tanrılı dinler bunun için bir rehber sağlamıştı. Cennetin yıkılışını çarpışan doğal güçlerin serbest kalışı olarak resmetmişlerdi; bu dengenin düzeltilmesi, daha yüksek bir güce yenilenmiş bir itaati gerektiriyordu. Bilim ise, doğal uyumsuzluk için başka bir görüş sunmuştur. Genetiği davranış bilimiyle birleştiren modern bilimin bir dalı olan etoloji, gruplardaki hayvanların karşılıklı ihtiyaçlarının ve karşılıklı saldırganlıklarının yönetimini nasıl ele aldıklarını inceler. Dini ve bilimi acımasızca çarpışan güçler olarak almak kolaydır, hem de çok kolay. İkisinin de kaygıları bir davranış alanında birleşir: Ritüel. Birinci Kısımda, itibar koruyucu ritüellere, rekabet ve işbirliğine arabuluculuk etmek amacıyla hafifçe değinmiştik. Fakat ritüelin daha kapsamlı ve daha derin bir faaliyet alanı vardır, hem biyolojik aracılıkta hem de inancın uygulanışında.

CENNET

Amerikalı "ilkel" sanatçı Edward Hicks'in The Peaceable Kingdom [Barışçı Krallık] tablosu her türden hayvanı ormanın bir köşesinde, ayısıyla, aslanıyla, ördeğiyle ve kuzusuyla beraber uyurken gösterir. Gerçek sanat bu resme girmiştir, renk tonları güzelce dengelendiğinden ahenk, ana fikri de güçlendirir. Bu tuval, Düşüş'ten önceki, Tanrısı eksik Cennet Bahçesi'dir. İdeal görünüm herhangi bir saldırganlık önerisini uzaklaştırır ve kuşkusuz gerçek doğa buna hiçbir şekilde benzemez. Uyuyan bir kuzu gerçekte komşusu aslanı acıktırır.

Edwars Hicks'in bu tablosunu, sadece bir fantezi olduğu için kapı dışarı etmekte çok acele etmeyelim. Cennetteki doğal barışın görünümü, üç büyük tek tanrılı dinde hâkim bir düşüncedir. Her biri ahengin insan eliyle yıkıldığına inanır. Aziz Augustinus, Adem'in Cennet'ten sürülmesi ve Havva'nın burayı terk etmesinden sonra, ormanın bozulduğunu,

geride kalan yaratıklar için kavga dolu bir yer haline geldiğini düşünmüştür.[1] Tek tanrılı dinler, Düşüş'te, bütün yaratılmışlar için sebep olduğu sonuçlarla, nasıl kendi düşmanımız haline geldiğimizi açıklamak ister.

On yedinci yüzyıla kadar, yılanın Havva'yı baştan çıkarması ve Havva'nın başkaldırısı genellikle cinsel içerikli terimlerle dile getirilmiştir: Havva Cennet'i yok etmiştir, çünkü tutkuyla doludur. Bu, John Milton'ın karşı çıkmış olduğu çerçevedir. İlk 1667'de basılan Paradise Lost'un[1*] dördüncü kitabında, Adem ile Havva'yı normal cinsel ilişkilerini yaşayan bir karı koca olarak resmeder. Onların birliği, modern bir yorumcunun kelimeleriyle, "bir hakimiyet ya da hiyerarşi ilişkisi değil, karşılıklı bir bağımlılıktır."[2] Havva bu ailevi ahengin yanı sıra, kendi mantığıyla, kendini düşünmesiyle, tüm Cenneti de yok eder. Bağımsız akıl bu şekilde, onu Tanrı'ya karşı bir rakibe dönüştürür. Havva, kendi düşüncesinin değerine Adem'i ikna etmeye çalışır ve eder. Milton'ın ünlü sözlerinde dediği gibi: "Akıl kendi yerinde ve kendi içinde / Cehennemden bir cennet, cennetten bir cehennem yapabilir."[3]

Milton'ın düzensizlik çerçevesi, çağdaşı Thomas Hobbes ile keskin bir tezat oluşturur. Hobbes için, Cennet hiçbir zaman var olmamıştı. 1651'de basılan Leviathan'da[2*] doğal insan, pençeleri ve kan kırmızısı dişleri olan bir yaratık olarak resmediliyordu. Milton'a karşı Hobbes'un aynı şekilde meşhur bir açıklamasını koyabiliriz, der ki: Doğada "Ne sanat ne yazı ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."[4] Her birinin birbirine karşı savaşında, insan aklı zayıftır. Doğal insanın hayatını herhangi bir denge durumu yönetmediğinden, huzurlu bir işbirliği için mevcut insan kapasitesi kısıtlıdır.

Doğal anarşinin bu dehşet verici görünümü çoğu Hıristiyan olmayan kültürde büyük dikkat çeker. Tanrılar dürtüleri olan insanoğlu gibi olsa da varlıkları sonsuzdur, en şiddetli türlerine ve biz ölümlülere karşı rekabete meyillidir. Örneğin Azteklerin dünya görüşünde, işbirliği sadece kızgın ve kıskanç tanrıları yatıştırmak için bir araçtır; bu işlev ritüeller aracılığıyla, Sakallı Yılan'a yemek, altın ve insan sunularak yapılır. Eski Sanskritçe metinlerde benzer şekilde, doğal dengesizlik çarpışan tanrılar arasındaki savaşlara atfedilmiştir.

Hobbes, tanrıların düzensizliğin tohumunu attığı o Yunan mitlerini yakından biliyordu. Bununla birlikte, herkesin herkese karşı verdiği savaş için çözümü, Eski Ahit'in yazarlarından çok da farklı değildi. Onun görüşüne göre, hayatta kalabilmek için insanlar yüksek bir güç tarafından tanınmayan doğal çıkarlarından vazgeçmeliydi. Leviathan, disipline edilmiş bir itaat ve boyun eğme dayatacaktı.

Milton da insanoğlunun itaate geri dönebileceğine inanıyordu. Kayıp Cennet'te tarif edilen aklın yıkıcı gücü, Areopagitica'da (1644) ifade edilen şairin görüşüyle, akıl yürütmenin insanoğlunu tekrar Tanrı'ya yönlendirebileceğiyle dengelenmiştir.

Felsefenin uzun süreden beri üzerine düşündüğü doğa hali ve kusurlarıyla ilgili daha kibar yorumlar vardır, özellikle on yedinci yüzyılda, John Locke'unki. Felsefi düşünme mekanizmasında, doğal hal genelde "karşı-olgusal" olarak görevlendirilir: Eğer bizim bildiğimiz halleriyle sosyal kısıtlamalar olmasaydı yaşam neye benzerdi? Milton ve Hobbes'tan sonraki yüzyılda, bu soyut bir soru değildi. Aydınlanma, insanoğlunun doğal bir halde bulunamayacağı inancını tersine çevirmek istedi. Bu yazarlar, onlar için kıyafetlerinde sadelik, yemeğinde tat ve gündelik dil manasına gelen doğallığa sıkı sıkıya bağlıydı. Örneğin, on

sekizinci yüzyıl, kadınların, göğüslerinin şeklini ortaya çıkaran ince tül gömlekler giymeye başladığı bir çağdı. Yüzyıl sonunda bazı Fransız ve İngiliz kadınları arasında tülbent kumaşı ıslatmak moda olmuştu, böylelikle vücudun şeklini sarabiliyordu. Doğayı gizlemektense daha çok onu açığa vurmak istiyorlardı.

Modern zamanlarda bilim, Milton ve Hobbes'un birçok ayrı yoldan ortaya koyduğu şekilde, insanoğlunun Cennet'te kalmayacağı ya da kalamayacağı önermesine geri döndü. İşbirliğini analiz ederek, etnologlar bu önermeyi özel bir yoldan inceledi.

DOĞAL DEĞİŞKEN İŞBİRLİĞİ

Bugün "doğal" kelimesini "genetik" kelimesiyle aynı kefeye koyuyoruz. Bu denklik kolaylıkla katı ve acımasız bir denklik gibi gözükebilir; zira buna göre nasıl davrandığımızı genler belirler. Aynı türden bir belirleme de nörolojiktir. Beynin sinirsel devresi diğerlerinin ve bizim deneyimlerimizi sabitler. Bu belirleme Steven Pinker'a göre çok dardır: "Anlama ve amaca, nöro-psikolojik bir fenomen olarak bakabilmek, yaşamı nasıl yaşadığımız açısından onlara başka bir yönden bakılamayacağı anlamına gelmez."[5] Fakat bu belirlenimcilik aynı zamanda bilimi de sınırlar, doğadaki hiçbir şey biçim içerisinde sabitlenmiş değildir.

Şüphe yok ki işbirliği genlerimize işlenmiştir, etnolog Robert Axelrod'un ifade ettiği gibi, "arkadaşlık ya da öngörü olmaksızın" oluşur.[6] Fakat aynı zamanda işbirliği sabit olamaz ve aynı sebepten ötürü; doğal çevre de hiçbir zaman sabit değildir. Örneğin bir arı, kovanına geri dönerken arkadaşlarıyla nerede balözü bulacağına dair dans ederek iletişim kurar ve işbirliğini idare eden hayvanın somut bir örneği olarak görülebilir. Aslında arılar olağanüstü geveze dansçılardır. Böcek bilimci Thomas Seeley, arıların şaşırtıcı koreografisini şu şekilde tarif eder: "Dansın açısı, kovan ve besin kaynağı arasındaki doğrudan hava yoluna karşılık gelmektedir. Bu (dans), güneş açısı ve farklı uçuş dilimlerinin uzunluğunun birleşmesini içerir."[7] Yine de balarısı, hava kirliliği tehlikesinde nasıl dans edeceğini henüz bilmez.

The Peaceable Kingdom, doğal dünyanın hedefine ulaşıp orada durduğunu gösterir. Gerçek doğada, tüm canlıların yaşamı, evrim süresince rastgele değişikliklerin içsel çalkantıları gibi, çevresel değişimlere bağlı olarak değişkendir. Davranışlar hakkında ahkâm keserek doğal işbirliğini mitleştirmekten kaçınmak istememizin bir sebebi de budur. İşbirliğinin değişmeyen tek bir sabit ile damgalandığı doğrudur. Tüm sosyal hayvanlar, yalnız bir arının, bir kurdun ya da bir insanın kendi yaşamını garantiye almak istemesi sebebiyle işbirliği yapar. Onlar –biz– birbirine ihtiyaç duyar.

Bu klişe göründüğünden çok daha fazladır. "İşçi arının beynindeki hiçbir şey toplumsal düzenin bir planını temsil etmez." diye bildirir böcek bilimci Bert Hölldobler ve Edward Wilson. Bu böceklerin genetik toplumsal bilgisi oldukça eksiktir, hiçbir lider ya da baş karıncada tek başına bu bilgi yoktur. "Hiçbirinin kafasında bu planı taşıyan bir gözetmen ya da 'beyin kastı' yoktur." ve tek başına hiçbir arı, beyninde arı toplumunun tüm "temel planını" taşımaz.[8] Eğer böceklerin toplumsal yaşamını temellendiren bireysel eksiklikleriyse, "arıların ve diğer sosyal böceklerin çevresel hâkimiyeti, işbirlikçi grup davranışının bir sonucudur."[9] Tamamlanmamış beyin ve sosyal kontrol nasıl uzlaştırılabilir?

Başka bir klişe bunu açıklamaya yardımcı olur. Bireysel olarak yetersiz yaratıklar işbölümü

aracılığıyla dengelenir. Her biri küçük ayrı görevleri yerine getirir ve böylece grup güçlü bir hale gelir. Ama burada yine beklenmeyen bir dönüş söz konusudur. Örneğin, sosyal böceklerin yuvanın ya da kovanın diğer üyeleri tarafından gerçekleştirilen bazı özel görevleri, hastalık ya da talihsizlik söz konusu olduğunda, devralmak için yeterli genetik şifresi vardır. İşbölümü esnektir ve sosyal böcekler geçici olarak rollerini değiştirebilirler. Bu şaşırtıcıdır, çünkü biz genelde bir kovanın, işbirliğinin sabitlenmiş görevlere hapsolduğu bir fabrika gibi çalıştığını düşünürüz. Oysaki yuvada ya da kovanda verimlilik ve değişmezlik aynı kefeye konmaz, işbirliği daha esnektir.

İletişim becerileri, aynı zamanda güçle kusurluluğun esrarlı birlikteliğine verilecek yanıtın bir bölümüdür. Bu doğal iletişim becerilerinin kalbinde yatan, model davranıştır; hayvanın nasıl gerçekleştirildiğini bildiği, diğer hayvanların anında okuyabildiği ve tekrar edebildiği işaretleri içerir. Burada anahtar kelime "anında"dır. Arı havalandığı anda dans etmeye başlayabilir, etraftaki diğer arılar hareketlerin ne anlama geldiğini bilir ve böylece hızla balözüne doğru giderler. Bu anında iletişimin şifresi, hayvanların genlerinde vardır. Aynı şekilde insanlar da doğuştan şifrelenmiştir. Şifre bizde, daha gelişmiş memeliler olarak, bir temel bulundurur. Giriş bölümünde belirtildiği üzere şifre, bebeklerin ve küçük çocukların daha karmaşık oluşturdukları, daha az ani ve açık davranışlar üzerinden içerik sağlar.

Genetik olarak model davranış, işbirliği ve rekabet arasındaki dengenin kaynağı olarak görülebilir. On sekizinci yüzyıl böcek bilimcilerinin genetiğe dair bir kavramları olmasa da düşündükleri şey kesinlikle buydu. Julien Offay de la Mettrie (1709-51), doğayı bir makine gibi dengelenmiş olarak düşünüyordu. Voltaire gibi, bu fikri daha çok Isaac Newton'un özel bir çalışmasından almıştı. Bu mekanik fikir, filozof ve sosyete dedikodu yazarı Baron d'Holbach (1723-89) tarafından, hayvanların ve insanların sosyal yaşamlarına uygulandı. Rekabet ve işbirliğini dengelemekten öte, d'Holbach hayvan türlerinin, birbirlerine ziyafet çekip kendi besin kaynaklarını yok etmeyecek kadar açgözlü olmadan, yaşamlarını nesilden nesle yan yana nasıl sürdürdüklerini araştırıyordu. Gerçekten karşılıklı yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlayacak şekilde, yarım yamalak mı işbirliği yapıyorlardı? İsveçli botanikçi Carolus Linnaeus (1707-78), Tanrısal Makine'de her türün kendine özel yeri ve rolü olan, ekolojik niş kavramını geliştirmek için başka bir yol seçmişti. Linnaeus dikkatli bir doğa bilimciydi. O, karşılıklı işbirliği olarak yorumladığı ortak sınırlara gösterilen bir saygı nedeniyle, türlerin kendi sınırlarının dışına çıkmadığını ayrıntılı bir biçimde belgelemişti.

Cenneti çağrıştırmasa da tüm bu görüşler doğadaki denge olgusunu vurgular. Tanrısal Makine'ye inananların çoğu, karşılıklı nefretin çamuruna batmış insanoğluna, bu ilk ilkeye geri dönmesi için ricada bulunur. Doğa, diğerlerine yaklaşmak ve onlarla iyi geçinmek için uzlaşır. Aydınlanmanın denge üzerine vurgusu bir şekilde bugün Gaia teorisine yansımıştır. Bu teoriye göre, dünya, kendi kendini yöneten bir mekanizma gibi, yükselen sıcaklıklarda canlı kısımlarını tekrar dengelerken yaptığı gibi, fiziksel değişimlere yanıt verir. Bugün diğer çevreciler dengenin kaybolduğuna ve yeniden canlandırılması gerektiğine inanmaktadır.[10]

Eğer bizim on sekizinci yüzyıldaki atalarımız, deyim yerindeyse, meleklerin tarafındaysa, ilk ilkeleri baştan aşağı güven verici olmaz. Örneğin, değişen iklim koşulları bitkilerin yerlerini değiştirecek, göçlere sebep olacak ve diğer türlerin arasına girecek hayvan ihlalleri söz konusu olacaktır. Oyuncular gibi, doğadaki aktörler de kaçınılmaz olarak yabancı sahnelere çıkacaktır. Evrimle ilgili kilit bir gerçek, öyleyse, çevresel değişimin çoğu kez model

davranışın önünde gittiğidir. Bu özellikle, sosyal hayvanlarda genetik olarak kökleşmiş iletişim repertuarı için doğrudur. Her ne kadar iyi yapılandırılmış bir işbölümü olsa da çevresel değişim hâlâ genetik izin önünde hareket eder. Biz o hayvanlardan biriyiz.

Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) gibi ilk doğa bilimciler, hayvanların dolaysız adaptasyonla hazırlıksız olma sorununa yönelebileceğine inanıyorlardı. Lamarck, bir varlığın programlanmış davranışını bir nesil içerisinde değiştirebileceğini düşünüyordu. On dokuzuncu yüzyılda, Avusturyalı rahip-bilim insanı Gregor Mendel (1822-84), bunun neden böyle olamayacağını gösterdi. Şans eseri oluşan genetik farklılıkların çevresel bir etkide bulunabilmesi nesiller alır ve buna rağmen daha iyi bir adaptasyon seçmek için daha fazla neslin elenmesi gerekir. Hiçbir adaptasyon eylemi, evrim süresini kısaltmaz. Bugün bizim tek bir organizmada genetik değişiklik sürecini yönlendirme ve böylece hızlandırma becerimiz var; fakat bütün bunlara rağmen, bir dizi tür arasında yeni çevresel şartlara alışma zaman alır. Örneğin, genetikçi Stephen Gould, kolektif bozulmanın altını çizmek için "kesintili denge" kavramını geliştirmiştir. Analizinde, çevresel kırılmalar, önceden kurulu modellerin düzenini bozarak aniden oluşur.[11] Bu, kaos yönetir, çevrede denge yoktur demek değildir; ama basitçe zamana karşı bir duruştur.

Bu genel ilkeler biyologlara, yakın akrabalarımız, en yüksek memeliler arasında işbirlikçi davranışın akışına bir anlam verebilmeleri açısından yardımcı olmuştur. Primatolojist Michael Tomasello, örneğin şempanzelerin, bilinmez bir çevresel zorlukla karşılaşılınca, yardımcı olmaktan birbirine karşı rekabete doğru ansızın rollerini değiştirdiklerini gözlemlemiştir.[12] Besin paylaşımındaki karşılıklılık da, Frans de Waal ve Sarah Brosnan'ın kapuçin maymunlarını çalışırken buldukları gibi, farklı ve değişken formlar alabilir. Bu maymunların birbirlerine yatırımları da saygıları da güvenilmezdir.[13] Davranışların kıpırdanışı bu memelilere, değişimle, karmaşık bir çevreyle başa çıkmasına yardımcı olur. Verimli üremenin, daha gelişmiş sosyal hayvanlarda işbirliğine güvenilir bir temel ilke sağladığı düşünülürdü; fakat şimdi üreme onların sosyal bağlarını açıklamakta yetersiz gibi görünür. Memeli hayvanlar, kendi akrabalarındansa sıklıkla benzer sınıfların (memeli hayvan gruplarının da bir sınıf yapısı vardır) ya da tımarlama hareketinde olduğu gibi aynı cinsiyet çizgisinden bireylere bağlanır.[14] Şempanzeler arasındaki işbirlikçi avlanmayı, sadece verimli üreme koşulları altında açıklamak, aynı şekilde zordur.[15] Türlerin dış dünyada karşılaştığı hayatta kalma mücadeleleri, avlanma ve beslenme zeminlerini değiştirmek gibi başa çıkmak zorunda oldukları bozulmalar, tek başına aile yapısıyla karşılanamayacak kadar karmaşıktır.[16]

Doğal işbirliği, böylelikle tek başına hayatta kalamayacağımız gerçeğiyle başlar. İşbölümü bize yetersiz güçlerimizi katlamamız için yardım eder, fakat bu bölünme en iyi esnek olduğunda çalışır; çünkü çevrenin kendisi sabit bir değişim süreci içindedir. Çevredeki değişiklikler genetik olarak model davranıştan önce gelir. Sosyal hayvanlar arasında, aile gibi tek bir kurum istikrarı garanti edemez. Öyleyse tüm bu verilenlerle, işbirliği ve rekabet arasındaki dengeler nasıl kurulur? Yanıt karıncaların, maymunların ve insan deneyimlerinin karşılıklı değişim yelpazesinde yatar.

DEĞİŞİMİN YELPAZESİ

"Karşılıklı değişim", basitçe tüm hayvanlar arasındaki değiş tokuş tecrübesine verilen addır. Yaşamın basit ritminin uyarması ve ona verilen yanıt sayesinde oluşur. Bu, cinsel ilişkide, besleme rejimlerinde ya da dövüşlerde meydana gelir. Değişim daha olgun memeliler arasında bilinç kazanır. Bu, tüm memelilerin ne alıp verdikleri üzerine düşünüp taşındıklarına dair açık kanıtlar gösterdiği ve farklı değiş tokuş çeşitleri deneyimledikleri anlamına gelir.

Tüm sosyal hayvanların dahil olduğu bu değiş tokuşlar, diğerkâmcılıktan acımasız rekabetçiliğe kadar bir dizi davranış yelpazesinde değişir. Keyfi kategorilerden hiç hoşlanmam, fakat anlaşılır olabilmek adına bu değiş tokuş yelpazesini beş bölüme ayıracağım: kendinden vermeyi gerektiren, diğerkâmcı değiş tokuş; iki tarafın da yarar sağladığı, çift taraflı kazanç değiş tokuşu; tarafların kendi farklılıklarının bilincine vardıkları, farklılaşan değiş tokuş; bir tarafın diğeri pahasına hüküm sürdüğü, sıfır-toplam[3*] değiş tokuş; bir tarafın diğerini tamamen ortadan kaldırdığı, kazanan-her-şeyi-alır değiş tokuşu. Hayvanlar açısından, bu yelpaze, diğer arılara kendi vücudunu besin olarak sunan işçi arıdan, her durumda kuzuyla değiş tokuşları ölümcül olan kurta uzarken; insan söz konusu olduğunda ise Joan of Arc'dan [Jan Dark] soykırıma devam eder.

İşbirliği ve rekabet arasındaki denge, en iyi ve en açık şekilde bu yelpazenin ortasında bulunur. Çift taraflı kazanç değiş tokuşlarında, rekabet karşılıklı çıkar üretebilir. Bunun örneğini, Adam Smith'in Pazar değişimlerinde ya da karşılıklı rekabet ve işbirliğini dengelemeyi amaçlayan koalisyonlarda görebiliriz. Farklılaşan değiş tokuş, basitçe fiziksel temasta oluşmasa da, ya da bizim gibi memeli hayvanlarda, görüşme veya tartışma aracılığıyla çeper ve sınırları tanımlayabilir. Hayvansal yaşam alanlarında olduğu gibi şehir toplulukları da bundan sonra saygı gösterecekleri bölgeleri saptamak için rekabet edip çatışabilir.

Bazı bilim insanları tüm bu değiş tokuşlara maliyet ve çıkar olayları gözüyle bakmaya yatkındır (modern yaşamda kötü niyetli muhasebecilerin etkisi her yerde hissediliyor). Bu alışkanlık, davranışçı psikologlar Natalie ve Joseph Heinrich tarafından örneklendirilir. Bu iki psikolog, işbirliğini "bireyin başkasından ya da başkalarından çıkar sağlamaya çalışırken ödemesi gereken bir bedelle karşılaştığında"[17] ortaya çıkan şey olarak tanımlar. Bu bedelin bir başka versiyonu Richard Dawkins'in popüler kitabı The Selfish Gene'de,[4*] ortaya çıkar. Kitapta Dawkins, "kibarlık ve affetme ödemesi"nden bahseder, her ne kadar insanlar bu çıkarı peşinen hesaba katmasa da.[18] Yaşamın hesap defterini tutma alışkanlığı alçakgönüllülük olarak çok da yanlış değildir. Sosyal hayvanlar, değiş tokuş çeşitlerini sıklıkla türden türe değiştirir ve böylece değişken kayıt tutucular olduklarını kanıtlarlar. Yemek için bir kuzu bulmanın peşinde koşan erkek kurt, aniden dişi av partnerinin sarı-yeşil gözlerinin ne kadar baştan çıkarıcı olduğunu görür... çift, çam ağacı ormanının zeminindeki yumuşak yataklarında yuvarlanırken, gece ve kokuları onları çevreler; bir süreliğine, öldürmeleri gerektiğini unuturlar. Bununla birlikte, gelişmiş memeliler genelde kayıpları ve kazançları düzgün bir şekilde betimlemek için çok karmaşık yollardan düşünür; gerçekliğe bir paha biçmektense onu derinlemesine araştırırlar.

DİĞERKÂMLIK

Bu yüklü kelime bugün, insancıl çağrışımları asil ve özgür iradeli hareketler olduğundan,

birçok etolojisti rahatsız eder. Bedenini başkaları tarafından yenilmeye teslim eden böcek, hiçbir etik seçimin dahil olmadığı bir genetik program uygular. Aynı şekilde, gelişmiş memelilerde de bir anne maymun, yavrusunu korurken bir tehlike durumu oluştuğunda, asilce davranmak yerine basitçe soyunun taşıdığı genleri koruyor olacaktır. Etolojistlerin endişeleri anlamlıdır; insan eti yiyen karıncayla ya da kendini feda eden maymunla, genlerinin devamını sağlamaktansa hayatını vermeyi seçen Jan Dark'ı bir tutmamalıyız.

Hakiki diğerkâmlık hediye verme odaklıdır. Fransız sosyolog Marcel Mauss hediye vermeye ilişkin çalışmalarında, politik bağlantıları söz konusu olan bir öncüdür. Mauss, yerli topluluklardaki hediye vererek oluşturulan güçlü bağlarla rekabetçi kapitalizmin zayıf toplumsal dokularındaki bağları karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırma karikatürize edilmiş gibi ya da sadece hayırseverlik ve bencillik arasındaki farklılık gibi görünebilir. Hediye vermek, nazari olarak, erken modern Avrupa tarihçisi Natalie Zemon Davis'in de göstermiş olduğu gibi, kesinlikle bir hayır işi değildir. Yerel topluluklarda, projelere yapılan zaman bağışının on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca dini muhalefetleri kıvamına getirmek gibi bir pratik yararı vardı.[19] Hiçbir yasa onları ellerinden gelenin fazlasını yapmak zorunda bırakmasa da bu zamanı vermek kendi seçimleriydi.

Modern zamanlarda İngiliz sosyolog Richard Titmuss, kan bağışçılarıyla ilgili bir çalışmada diğerkâmlık için eşit ölçüde pratik bir rol çizmiştir. Çalışmasında, karşılıksız kan verenlerle karşılığında para alanları karşılaştırır. Karşılıksız kan bağışlayan, yaptığı şeyden dolayı büyük bir tatmin yaşarken, para karşılığında verenin yaptığı eylemle ilgili çok az bir hissi vardır. Pratik sonuçlar şu şekilde devam eder: Bağışçı, genelinde sağlıksız olması çok düşük muhtemel bir kan sağlar; burada, ilgilendiği bedenin sağlıklı durumunu bir hediye haline getirmekken, karşılığında para alan sadece nakit parayla ilgilenir; kanının sağlığı pek de endişelerinden biri değildir.[20]

Diğerkâmlık yaralanan ya da tehdit edilen birinin yardımına koşmak gibi, spontane de gerçekleştirilebilir. Ancak karşılığında, verene hiçbir şey getirmeyen böyle bir hediye tamamen kendini düşünmeyen bir harekettir. Bu, bence, "Hayrını gizlilik içinde yapan Musa'dan daha büyüktür." diyen Talmud öğretisinin anlayışlarından biridir.[21] Hediye vermenin daha alışılagelmiş bir türü, verenin karşılığında bir şey aldığıdır, daha yükseltilmiş biçimlerinde bir iş anlaşması hazırlamak ya da kan bağışçılarının mutlu tecrübelerinde olduğu gibi. Bu bağlamda, bir değiş tokuş meydana gelir ve ödülleri içselleştirilir. Böylece, çocuklar iyi oldukları için övgü almak istediklerinde, hakiki diğerkâmlık ancak bu övgüyü istemeden iyi davranmak istedikleri zaman başlar. Bunun yetişkin yaşamındaki bir yansımasını, patronları karşılığında herhangi bir övgü ve takdir sunmadığı zamanlarda işini iyi yapmak için kendini adayan ya da diğer çalışanlara yardım eden çalışanlar arasında görürüz.

Korintlilere Birinci Mektup'un yazarının da altını çizdiği gibi, "çeşitli armağanlar vardır, ama Ruh birdir."[22] Bu İncil yorumunun dünyevi bir versiyonu "gölge kişilik" için gerçekleştirilen diğerkâmlıktır.

Bu gölge, nasıl davranılacağına ilişkin konuşmayı yönlendirene ortaklık eder. Dünyevi gölge kişilik, yüce bir yargıçtan çok, bir tanıktır. Örneğin işçi ilişkilerindeki otorite çalışmasında, işçilerin diğerlerine o anda yardım etmektense bu içsel ortaklarıyla sürdükleri konuşmaya tutunup daha uzun bir süreçte özgürce yardım etmekten motive olduklarını gözlemlemiştim. Sonuç, diğerkâmlık, davranışın kişisel temsilinin anlamını

şekillendirdiğidir.[23] Diğerleriyle işbirliği, kendi içinde diğerkâmlığın amaçladığı şey olmasa da diğerkâmlı insan bu içselleştirilmiş diyalogla harekete geçirilir.

Konuyu daha fiziksel hale getirelim. Diğerkâmlığın bir önceki yüzyıldaki hali, manastır bahçe işlerinde ortaya çıkmıştı. Prensip olarak, manastırların bahçeleri orijinal Cennet Bahçesi'ne bir geri dönüştür ve burada yapılan bahçe işleri iki türdür. İsviçre'deki Saint Gall Manastırı (kayda değer bahçıvanlık kayıtlarının bulunduğu ilk manastır) otlarını, çeşmelerini, çalılarını ve patikalarını bu konuda uzmanlaşmış keşişlerden yardım isteyerek mantıklı bölmelere ayırmış, onlar da akla uygun bir şekilde işbirliği yapmışlardır. Athos Dağı'ndaki keşişler (bu konuda bölük pörçük birtakım kayıtlar kalmıştır), buradaki manastırın bahçelerinin taşkınca yayılmasına müsaade etmişti. Onlar, doğanın bütün bu yabani bereketinden neyi yiyebileceklerini ya da neyi şifaya dönüştürebileceklerini bulmaya çalışıyordu. Eğer siz de bu bahçıvanlık işine yatkınsanız, muhtemelen bu manastır bahçelerinin her iki biçiminin de, Virgil'in Georgics'inde resmedilen tarımcılık fikrine karşı olduklarını da biliyorsunuzdur: Saint Gall'un ve Athos Dağı'nın keşişleri doğayla beraber çalışırken Virgil'in çiftçisi doğaya karşı mücadelesini tek başına verir.[24] Bahçedeki işbirlikçi emek, keşişleri saldırganlıktan ve mücadeleden arındırarak, emekçi keşişleri daha uysal bir hale dönüştürmeyi amaçlamıştır.

Bu dini bahçeler dünyadan uzaklaşmayı gerektirse de dünyevi işçi katıyla bir paralellikleri bulunur. İnsanlar normalde iyi işlere ihtiyaç duyar ve onlardan övgüyle bahseder; hakiki diğerkâmlık, gölge kişilik yerine davranışlarını ortaya koyup, diğer insanlardan herhangi bir takdir alınmayacak olmasına rağmen girişilen eylemlerde söz konusudur. Bu durumda, diğerkâmlık korunaklı eylemin niteliğini muhafaza eder. Bu nitelik sadece, gündelik gözlemimizden bildiğimiz diğerkâm insanları güçlü bir şekilde motive eden bir niteliktir.

ÇİFT TARAFLI KAZANÇ DEĞİŞ TOKUŞU

Aslında, çift taraflı kazanç değiş tokuşu, açıkça göründüğü biçimde çift taraflı olmaktan fazlasıdır. Yuva yapımı bunun en iyi doğal örneğidir. Yuvanın her üyesinin sonuç için gösterilen çabada ve sonuçtan elde edilen kazançta payı vardır. Bu tarz çift taraflı kazanç değiş tokuşlarında model davranış çok önemlidir. Zira hayvanlara, bir grupta diğer tüm üyelere yararlı olmak için ne yapabildiğine ve ne yapması gerektiğine vakıf olması konusunda yol gösteren genetik bilgidir. "Davranışın başarılı olmaması" durumu, hayvanların kendilerine düşen rolü gerçekleştiremedikleri ya da gerçekleştirmeyi reddettikleri durumlardan oluşur. Örneğin, bir bilim insanının laboratuvarında farelerin ortak bir yuva yapmaları engellendiğinde, toplayıcı fare saldırgan, vahşi bir canavara dönüşür ve devamında hepsine karşı biri şeklinde bir savaş başlar. Bize-karşı-onların doğal çeşitlerinden biri, sosyal hayvan gruplarındaki çift taraflı kazanç değiş tokuşlarını destekler. Ortak bir tehdit algısı fareleri (genelde birbiriyle ilgilenen en tatlı hayvanlar olmasalar da), bir falaks içinde sıkıca birleştirir.

Bazı etolojistler arasında, biz insanların da aynı olduğunu düşünmek konusunda bir eğilim söz konusu.[25] Aynıyız ve aynı değiliz. Model davranış, genlerimizde; fakat kültürün çift taraflı kazanım pratiği üzerinde çok güçlü bir etkisi de söz konusu.

Çift taraflı kazancın insana ilişkin en temel örneği, tüm tarafların kazandığı iş

anlaşmalarıdır. Bu mutlu sonuca ulaşmak için birbirleriyle rekabet etmiş olabilirler, fakat paylaşımda herkes için bir şeyler vardır. En azından, Adam Smith'in pazarda olup bitene dair görüşü budur. O, dışarıda sahada çalışan bir doğa bilimci değildi; fakat doğa, rekabeti ve yaşa-ve-yaşat tarzı samimi bir düzeni dengeler diyen Linnaeus ve diğerlerinin görüşlerini paylaşıyordu. Daha da mükemmel bir şekilde, on sekizinci yüzyılın göksel makinesinin toplumsal bir çeşidini kabul ediyordu. Bu onun en meşhur kullanımı olan, sonunda herkesin bir şeyler aldığı bir rekabetten emin olan görünmez elde ortaya çıkıyordu. Aynı mutlu sonuç, seçimler süresince birbirine karşı rekabet eden, sonrasında da iktidarda politik pastadan paylarına düşeni paylaşan modern koalisyonların da umut etmiş oldukları şeydir.

Rekabet ve işbirliği arasındaki denge, istek ve çaba olmadan, iş anlaşmalarında ya da hayatın diğer alanlarında doğal olarak, yani kaçınılmaz olarak manasında, meydana gelmez. Pazarlık etme becerileri dengeyi ince bir şekilde ayarlamalıdır ve bu beceriler kendilerinde bir zanaat yaratır. Örneğin, iyi bir pazarlıkçı, katılımcılardan birinin bırakmakla tehdit ettiği, işlerin kızıştığı dakikalarda bu yüzleşmenin yönünü nasıl değiştireceğini öğrenir. Karşı taraf daha rahat katlanabilsin diye acımasız gerçekleri dolambaçlı yollardan önlerine koyar. İkisi de diğerlerine karşı "hassasiyetin" çıkarcı çeşididir. Ki bu da çift taraflı kazancın pazarlık becerileri ustasının genellikle belirsizliklerle başa çıkmada çok maharetli hale gelmiş olduğu anlamına gelir.

Bu çalışmanın sonraki kısımlarında, bu zorlu zanaatın uygulamasını profesyonel diplomatlarda, iş danışmanlarında ve topluluk aktivistlerinde daha derinlemesine inceleyeceğiz. Bu noktada, belirsizliğin kendisinin önemi üzerinde durmamız gerekiyor.

Çift taraflı kazanç değiş tokuşları, insanların pazarlığa başladıklarında hesaplayabilecekleri düzgün bir kazançlar ve kayıplar listesinden ziyade daha çok açık uçlu bir süreçtir. Örneğin, Smith'in görünmez eli, öngörülemez yollardan genişleyen pazarlara dayanır. Onun zamanında, sömürge fetihlerinin üç yüzyılı, ham madde ve mamul mallarda çeşitlilik ve sayı olarak o güne kadarki en yüksek seviyeyi yaratmıştı. Yani rakipler hem halihazırda sahip oldukları ile hem de gelecekte sahip olabilecekleriyle ticaret yapıyordu. Bu ticaretin çoğunluğunu hayal gücü yönlendirdi. Örneğin, 1730'larda bazı toptan domates imalatçıları, Meksika'da domatesin süt yerine öncelikli besin kaynağı olacağına gerçekten inanıyordu. 1720'lerden ilerlerken, aniden artan lale ve mika talepleri Avrupa pazarını şiddetle sarsmıştı. İnsanlar, onları neyin değerli yaptığını anlamasalar da o an için önemli olduklarına inanıyordu. Pazarlık masasında, müzakereciler bu hayalleri bir başlangıç noktası olarak paylaşmış, sonrasında pazarda bunlarla ilgili pay sahibi olabilmek için zorlu bir rekabete girmişlerdi.

Hatta ve hatta lale ya da mika çılgınlığının kontrolü altında olmadığı zamanlar, tacirler uzaklardan Avrupa'ya akan, gerçek değerleri belli olmayan yabancı malların bereketinin ticaretini yapıyordu. Smith, gelecekteki satış ürünleri ticaretini ya da iştirakçilerin er ya da geç hangi ürünlerin para edeceğini kestiremedikleri internet şirketleri ile ilgili güncel meseleleri çok iyi anlayacaktı. Bu, insanların herkes için bir şey olabildiğine inanmasına olanak sağlayan marketin belirsiz karakteriydi ve hâlâ da öyle. Oysaki faydası ve değeri saptanan ticari malların kıt temini ile yönetilen bir pazar, daha çok değiş tokuşların kazananlar ve kaybedenler şeklinde sınıflandırılacağı bir pazardır.[26] Smith'in kısa ve öz olarak belirttiği gibi, ülkelerin zenginliği sabit ticarettense genişleyen ticaretten kaynaklanır.[27]

Çift taraflı kazanç değiş tokuşlarının akışında büyük bir toplumsal mesele gizlidir.

Hayatlarının büyük kısmını ekranların önünde geçiren çoğu bilgisayar kurdunun, kongre izleyicisi olmaya hevesli olmaları, beraber yeme içmeye bir sürü zaman ayırmaya meyilli olmaları garip görünebilir. Sebep, bence, önceden belirlenmemiş bu beraber geçirilen zamanların kendi çift taraflı kazancını sağlamasıdır. Bu, resmi anlaşmaların tam karşıtı olan gayri resmi değiş tokuşların oynattığı bir roldür. Resmi işbirliği diğer insanlarla girilen ilişkilerin kurallarını düzenler; nasıl davranacağının, ortaklarından neleri bekleyeceğinin, bir anlaşmanın nasıl uygulanacağının tam bilgisi. Bu, şüphesiz genetik olarak yerleştirilmiş değil, görüşme aracılığıyla yaratılmış model bir davranıştır. Eylemin tüm bu tanımlanmış sınırları resmi olmayan değiş tokuşta çözümsüz bırakılır. İşten sonra barlarda, ofiste kahve makinesi başında, kongre merkezlerinin koridorlarındaki karşılaşmalarda olduğu gibi insanlar dedikodu aracılığıyla beklenmeyen ve değerli bir bilgi üretir. Böyle bir şans, insanlara beraber vakit geçirmeleri için aniden yeni bir kanal açabilir. Genellikle, diyalojik konuşmalar resmi olmayan bu ortamlarda gelişir. Bu konuşmaların garip kıvrımları ve dönüşleri çift taraflı kazanç değiş tokuşlarında da çözülebilir.

Hepimiz zorlamamayı öğrenmiş olan satıcı tipini biliriz. O satıcı, benim gibi müşterilere neredeyse her şeyi kakalayabilir. Çok rahat ve nazik, aynı zamanda da iddiasız görünür. İnsanlarla samimi yollardan ilgilenme becerisi, onları yönlendirme becerisinin çok yakınından geçer. Uygun şartlarda diğerleriyle ustalıklı bir şekilde ilişki kuran insanlar, gerçekten iyi niyetli olsa da olmasa da, bu sayede uyarı bayrağını kaldırır: Onlar samimiyetin naif olmak zorunda olmadığına işaret eder.

Anlaşılan o ki çift taraflı kazanç değiş tokuşları için tüm söylenecek olan, karşılıklı onaydır. Fakat bu onay, ihtarlarla çevrilidir. Smith'in çift taraflı kazanç değiş tokuşu versiyonu, herkese yetmekten daha fazlası olmalıdır; malın kıtlığı bu değiş tokuşu desteklemez.

Smith'in sömürgeci zamanlarındaki bolluk, belirsiz ya da bilinmeyen değerli ticari mallara bağlıydı; bu malların değerleriyle ilgili hayal, servete hizmet etmişti. Belirsizlik, sözleşmeli anlaşmalar kadar gayri resmi çift taraflı kazanç karşılaşmalarını da etkiler. Belirsizlik, değerin bilgisi haline gelen bir parça dedikoduda pozitif bir rol oynayabilir ya da yeni bir ortak projeyi ateşleyen konuşma sırasında beliren farklı bir ses olabilir. Fakat samimi değişimlerde çok becerikli olan insanlar, yalnız ruhlar değildir. Onlar, kendiliğin saldırgan ve rekabetçi teşhirine karşı koyabilirler. Aslında, diğerlerinin refahını desteklerler ya da alçakgönüllü satıcı gibi (çift taraflı kazanç değiş tokuşunun bir hayali ortaya koyduğu durumlarda), sadece diğerlerini mutlu ederler.

FARKLILAŞAN DEĞİŞ TOKUŞ

Yelpazenin tam ortasında farklılaşan değiş tokuşlar vardır. Hayvan çevrelerinde, bu değiş tokuşlar alanları belirler ve aralarındaki sınırları çizer. Jane Goodall, şempanzelerle ilgili çalışmalarında, şempanzelerin değiş tokuşlarını ya da dilerseniz karşılaşmalarını, bu sınır çizgilerinde[5*] tanımlamıştır. Bahsedilen sınır çizgileri, her grupta kokulu işaret koymakla sonuçlanmış ve bu işaretler daha sonra, sonraki karşılaşmalar aracılığıyla yeniden düzenlenmiştir; hangi grubun ormanın hangi alanını alacağı konusunda anlaşmaya varıldıktan sonra, şempanzeler geri çekilir.[28] Değiş tokuş fikri, yaşam alanı için söz konusu olan

saldırgan rekabeti en aza indirgemektir.

Sınır çizgileri doğal coğrafyalarda endişe verici alanlardır, çünkü sürekli değişir. İklim değişikliği gibi cansız güçler, canlı topluluklarını içsel sınır çizgilerini yeniden düzenlemeleri için zorlayabilir. Örneğin, Güney Kutbu'nda yükselen su ısısı penguenlerin ve martıların kullanım alanlarını, paylaşım yollarını değiştirmiştir. Sınır çizgileriyle iki şekilde karşılaşırız: çeper ve sınır.[6*] Çeper, görece etkisiz bir sınır çizgisidir. Popülasyon böyle bir sınır çizgisini inceltir ve canlılar arasında çok az bir değiş tokuş söz konusu olur. Sınır ise okyanusla karayı birbirinden ayıran kıyı çizgisi gibi, daha etkin bir sınır çizgisidir. Bu alan yoğun biyolojik aktivite içerir, hayvanlar için bir beslenme zemini, bitkiler için besin değeri yüksek bir alandır. İnsan ekolojisinde, şehrin parçalarını diğerlerinden ayıran sekiz şeritli otoban bir çeperdir; fakat iki topluluğun kenarında kalan, herkesin kullandığı bir sokak daha çok bir sınır olabilir.

Örnek vermek gerekirse, sınır durumunun daha kişisel bir çeşidi, bir şehirde iki yabancının bir barda tanışıp, gelişigüzel konuşmaları ve bu karşılaşmadan kendi ilgi alanlarına, arzularına ve değerlerine dair daha keskin bir anlayışla ayrılıp gitmelerinde meydana çıkar. Aynı şey, birbirini sadece gelişigüzel tanıyan insanları bir araya getiren bir akşam yemeğinde de gerçekleşebilir. Farklılıklar konuşmanın seyri esnasında açığa çıkarılır. Temas, kendiliğe dair bir anlayışı canlandırabilir ve böylece değerli bir alışveriş, barda ya da masada tanışan belki de birbirini bir daha görmeyecek insanlar aracılığıyla ortaya çıkabilir. Bu deneyim, çift taraflı kazanç alışverişinin bir başka çeşidi olarak da belirebilir. Ama burada önemli olan nokta durumun dönüşümlülüğü, bir ilişkiyi ayakta tutan şeydense insanların birbirleriyle ilgili öğrendikleri şeyler üzerine odaklanmış olmasıdır. Sosyalliğin bu çeşidinden çoğumuz yararlanmışızdır.

Farklılaşan değiş tokuş, diyalojiğin yetki alanıdır. On sekizinci yüzyıldaki atalarımız bu değiş tokuşu, yabancıları birbiriyle konuşmaya cesaretlendirecek şekilde kurulan kafeler, mahalle kahveleri ve barlar aracılığıyla düzenlemeye çalışmışlardı. Para, mülk sahiplerini motive ederken, müşteriler de oyalandıkça daha çok harcıyorlardı. Müşteriler, sayısı on iki ile on altı arasında değişen insanlarla dolu masalara oturuyordu. Tek bir kişi için ya da bir çift için olan küçük yuvarlak masalar, sadece on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve ilk olarak Paris kafelerinde ortaya çıkmıştı. Tiyatro, Londra, Paris ve diğer büyük şehirlerde tüm sınıflar için bir bağımlılıktı. Diğer insanlarla karşılıklı oturulan bu masalarda, insanlar, sahnede gördükleri ve duydukları hitap biçimlerini, anlatım tarzlarını ve oradan model aldıkları mimikleri kullanıyordu.[29] Tiyatrodan özümsenen model konuşma tarzı, yabancılara ortak özel bir şifre sağlıyor, bir başka Aydınlanma değeri olan diğer insanlarla utanmadan açık ve direkt olarak konuşabilme eylemi ile mahalle kahvelerinde zenginleştiriliyordu. Başlangıçta Addison ve Steele'in gözlemlemiş olduğu, "kahvehane muhabbeti"nin, insanların "özgürce ve çekinmeden genel konuşma başlıkları üzerinde" konuşmalarına olanak sağladığıydı.[30] Eğer modern filozoflar olsalardı, Addison ve Steele, diyalojik değiş tokuşların ilk elden gerçekleştiği mahalle kahveleri sahnelerini resmi ve özgür olarak nitelendirebilirlerdi.

Yabancıların hemen çarpıcı ve samimi bir şekilde konuşmasına yol açan, pratik sebeplerdir. On sekizinci yüzyıl, kentsel büyümede Avrupa'daki büyük yayılmanın başlangıcıydı. Londra ve Paris, özellikle 1760'lar sonrasında, sadece bilgi paylaşımına ihtiyaç duyan değil, aynı zamanda o bilginin değerinin yorumlanmasına ve yargılanmasına da ihtiyaç

duyan yabancılarla dolmuştu. Bu, Lloyd gibi sigorta kuruluşlarının mahalle kahveleri olarak başlamasının da sebebidir. Bunu gerçekleştirmek için etkileyici bir şekilde iletişime geçmeleri gerekiyordu. Diderot'nun dikkat çektiği gibi bir kafe, "İçinde inanılır olmanın ödül olduğu bir tiyatrodur."[31] O zaman için inanılır olmak yeterliydi. O çağda, bazı insanlar kafelerde ya da mahalle kahvelerinde tanıştıkları yabancılarla yakın arkadaş olmaya çalışıyordu. Muhtemelen bu toplumsal sınır alanlarındaki tanışmalarda, samimiyet için ısrarlı talebimizle beraber, bizlerin bugün olduğundan daha rahattılar.

On dokuzuncu yüzyılda toplumsal yaşam, sözel karşılaşmalardan görüntülüye doğru evrilmişti. 1848'de, Paris'te yabancıların birbirleri ile sokakta ya da kafede, açıkça davet edilmedikleri sürece, konuşmuyor olmaları kanıksanmış bir durumdu. Diğerlerini yalnız bırakmak ya da yalnız bırakılmak, yeni bir korunma çeşidi oluşturmuştu ve diğerlerinin varlığında sessiz kalan yabancılar, başkalarının özelinin ihlal edilmemesi adına bir anlaşma biçimi oluşturdu. Göz, sesin yerini almıştı. Flâneur [aylak] etrafına bakınırdı (flâneur'ler genelde erkeklerdi), gördüklerinden etkilenir ve bu izlenimleri olduğu gibi beraberinde eve götürürdü. Aynı dönüşüm, on sekizinci yüzyıl gezgininin on dokuzuncu yüzyıl turisti olmasında da meydana gelmiştir. Gezgin kapıları çalıp, ev ya da çiftlik sahipleri ile konuşmaktan çekinmezdi. Turist ise genelde çok dikkatli bir biçimde, bir elinde Baedeker [7*] ya da başka bir turist rehberi, etrafı seyrederdi; fakat yerlilerle konuşmalara katılmakta daha ihtiyatlı davranırdı. Benim aklımda, bu dönüşüme kılavuzluk edecek kişi, bir aylak olarak Charles Baudelaire'dir. Baudelaire hava kararırken dışarı çıkmayı severdi, Paris'in sokaklarını amaçsızca dolaşıp, gece eve yazmak için geri dönerdi. Bu ilham verici gezileri, sessizce, bu ilhamı harekete geçiren yabancılarla konuşmaya çalışmadan ama onları yakından gözlemleyerek tamamlardı. Şehri kafasında fotoğraflayarak farklılaşan değiş tokuşları görsel olarak tecrübe ederdi.[32] Georg Simmel de, onun gibi, gördüğümüz kadarıyla, bu görsel ilham dakikalarını öznelliğin toplumsal bir teorisine dönüştürdü.

Toplum yaşamının tarihine yaptığımız bu küçük gezinti, işbirliği ile ilgili iki açmazı akla getirir. İlk seferinde yabancılarla yapılan canlı ve samimi konuşma, diğerleriyle bariz ve aktif bir işbirliğini düzenler; öyleyse Baudelaire ve Simmel tarzı karşılaşmalar nedir? Sessiz, görsel karşılaşmalarda işbirliği büsbütün ortadan kaybolur mu? Google Wave'in programcıları bunu asla beklemiyordu; ekran, işbirliğini bir telefon konuşmasından daha canlı, daha ikna edici kılmak için tasarlanmıştı, fakat program toplumsal olarak başarısızlığa uğradı. Yani göz, doğası gereği sesten daha mı az sosyal?

Diğer açmazın konusu ise kısalıktır. Bir başkasından ne kadar farklı olduğunuzu anlamak, zaman alan bir şeydir. Biriyle yirminci yemeğinizde artık ortada kışkırtıcı bir şey kalmamıştır. Kısa bir karşılaşmanın, kısa bir aşk ilişkisinin, bir iş arkadaşıyla yapılan ciddi bir kişisel konuşmanın beklenmedik bir anının, hayatınızı değiştirebileceği kesinlikle doğru; fakat işbirliği üzerindeki kalıcı etkileri nedir? Kısa bir aşk ilişkisi çok fırtınalı geçebilir, genel olarak insanlara karşı hassasiyetinizi değiştirebilir, ama yine de tüm bunlar olmayabilir de. Bu açmazda içerilen, öznel aydınlanma ve gündelik sosyal pratik arasındaki belirsiz ilişkidir. Eğer bir çeşit romantikseniz (ki sempati hakkında bu kadar tutkulu yazan Adam Smith'in böyle bir romantizmden mustarip olduğu söylenebilir), içsel aydınlanmanın gündelik davranışlarınızı dönüştüreceğine inanırsınız. Fakat bir de öznel yaşamı içsel, ani, kısa aydınlanmalardan oluşan ve toplumsal kişiliği sert, suskun ve tepkisiz olan Baudelaire var.

Hangi duyunun etkilendiği ve uyumlu bir içsel aydınlanmanın nasıl ortaya çıkabileceğiyle ilgilenen açmazın dışında, farklılaşan, diyalojik değişimin tamamen başka bir boyutu da vardır: Tecrübe, rekabeti azaltabilir. "Farklı", daha iyi ya da daha kötü anlamlarına gelmek zorunda değildir. Farklı olmanın anlamı, haksız karşılaştırmaya davet çıkarmasına gerek olmamasıdır. Kabul edilen bu ilke Hampton ve Tuskegee Enstitüleri'ni harekete geçirmiştir ve bence başarılarını da temsil etmiştir. Enstitüler her gün dualarla, bireylerin başarıları belirtilerek kapanırdı. Her bireyin başarmış olduğu şey, çokbilmiş bir yabancıya göre önemsiz bir iş bile olsa, burada şu şekilde dile getirilirdi: "Kardeşimiz Mary'yi bugün (yaklaşık) 5 kilo peyniri rafa kaldırdığı için tebrik edelim." Atölyeler tarihinde, benzer ritüeller farklı yeteneklere seslenmiştir. Her ortaçağ loncasında her zanaatkâr, günün sonunu buna benzer bir duayla getirirdi. Her gün sonunda gerçekleştirilen törenler, topluluğun ortak çıkarına yapılan her farklı katkıyı ayrı ayrı belirlerdi.

Her kişinin sunabileceği farklı bir şey olduğunu vurgulayarak, Booker T. Washington, "daha iyi ya da daha kötünün iğneleyici ifadesinin", haksız bir karşılaştırma olan kişisel rekabetin iğneleyiciliğinin üstesinden gelmeyi umut etmişti. Sonuç olarak işbirliği güçlendirilmişti. Enstitüdeki her bir insanı tanıma ritüeli, Enstitülerin yaptığı şeyin tüm üreticiliğine ve kalitesine katkıda bulunmuştur. Dışarıdan bakanlar bu süreci izledi ve tüm bu sonuçları ciddiye aldı, benzer bir iş Robert Owen'ın New Harmony'sinde de yapılmıştı; çünkü ayırt ediciliğe verilen önemin pratik bir değeri vardı.

Bunlar, o halde, farklılaşan karşılaşmanın karmaşık yönleridir. Hayvan, doğasında, yaşam alanlarının sınırlarını çizer. Bu alanların sınır çizgileri hareketsiz çeperler ya da hareketli sınırlar olabilir. İnsanın doğal ortamında da otoyollarla sokaklar arasında yapabileceğimiz bir karşılaştırma söz konusudur. Sınır karşılaşmaları, on sekizinci yüzyıl mahalle kahvelerinde ve kafelerinde olduğu gibi, dışarıda olduğu kadar içeride de olabilir. Bu kalıplaşmış ama muhabbet için açık fırsatlar, on dokuzuncu yüzyıl flâneur'ünün şehirle yaşadığı görsel karşılaşmalarla kıyaslanmıştı. Sessiz, süreksiz ve manevi, bu deneyimler karşılıklı bir değişimden çok birtakım uyarılmalardı. Sorunlarını, diğerleriyle bağ kurabilmek için onlara ne kadar bakmaları ve öznel uyarılmanın günlük davranış için ne kadar önemli olduğu gibi konularda ifade ediyorlardı. Fakat farklılaşan, diyalojik değiş tokuşun, Washington ve Owen'ın düzenlediği biçimde pratik bir değeri vardır. Bir topluluğun üyeleri arasındaki farklılıkları kutlayan, her insanın ayırt edici değerini onaylayan ritüel haline gelmiş anlar, haksız karşılaştırmanın acısını azaltabilir ve işbirliğini destekleyebilir.

SIFIR-TOPLAM

Hepimiz birinin ya da bir grubun kazancının diğerinin kaybı olduğu, karşılıklı değiş tokuşlarda gerçekleşen sıfır-toplam oyunlarına aşinayızdır. Çocukluğumuzdan beri, okulda olduğu kadar spor sahalarında da bu tarz oyunları oynamışızdır. Neredeyse her bireysel yetenek ya da başarı testi sıfır-toplam hesaplama ile çerçevelenmiştir. Aynı şekilde yetişkinlerin iş yaşamlarındaki işe almalar ve terfiler de. Uluslar birbirleriyle sıfır-toplam oyunları oynar, savaşta olup olmadıkları fark etmez. Aynı şekilde dinler de maalesef özellikle de diğer dinlerden dönenleri ararken.

Yetişkinlikte iki küçük yalan, çoğu kez sıfır-toplam değiş tokuşunu kılıfına uydurur. İlki, "Seni incitmek istemiyorum, üzgünüm kaybediyorsun, ama hayatta kartların eksilmesinin yolu budur." ve devam eder. Buradaki yalan, kazananın genellikle kaybedenin akıbetinden aldığı hazzı inkâr etmesidir. Aklıma bir keresinde ortak bir arkadaşımızın kötü eleştiriler aldığı bir konseri anlatan müzisyen bir arkadaşım geldi; eleştirileri aktarırken, hatta eleştirenlerin ne kadar aptal olduğunu söylerken bile, belli belirsiz gülümsüyordu. İkinci yalan ise, kaybedenlerin tarafındandır: "Gerçekten hiç önemsemiyorum." Ama şimdilik bu yalanları bir kenara koyalım ve daha sonuca yönelik bir şeyler üzerine düşünelim. Kazan-kaybet, sıfır-toplam değiş tokuşu, rekabeti vurgular; fakat işbirliğini tamamen silmez.

Sıfır-toplam değiş tokuşunun aynı taraftan insanlar arasında işbirliği gerektirdiği aşikârdır. Ve gelişmiş memelilerde, insanlar gibi, bu koordinasyon karmaşık stratejik düşünmeye bağlı olabilir. Örneğin, gri kurtlar kurnaz avcılardır. Üzerinde dikkatle durularak planlanan bir dizi hareket, avın etrafını sarmak için genişlerken etkili bir şekilde koordine olmalarına ve sonrasında öldürmek için bir araya geldiklerinde yakın tertipte bağlantıyı sıklaştırmalarına müsaade eder. Askeri strateji uzmanı Antione-Henri Jomini (1779-1869), bu balenin farkına varmıştı ve Napolyon savaşları süresince kendi askeri harekâtlarını bu dansı temel alarak, kurtları gözlemleyip onların koordineli dairesel davranışlarını taklit ederek gerçekleştirdi.[33]

Rakipler arasında, sıfır-toplam değiş tokuşu aynı zamanda belli bir işbirliği çeşidini de gerektirir. Bu, bir yarışmanın temel kurallarını belirlemeyi içerir. Bu kurallar bireyler ya da gruplar karşı karşıya gelmeden önce belirlenir. Az gelişmiş sosyal hayvanlarda, katılım kuralları genetik kodlarla belirlenmiş gibi görünür; genetik bilgi ortaya çıkmadan önce bile, Lamarck gibi doğa bilimcileri çatışma durumundaki hayvanların çarpışma için gereken alanın şekline ve boyutuna "iç güdüsel olarak karar verdiklerini" söyler. Gelişmiş memelilerde ise bu durumlarda görüşmeler oyuna girer. Giriş bölümünde de bahsedildiği üzere, beş yaş civarı çocuklar, oyunlara temel kurallar hazırlamak için gerekli becerileri kazanmış durumda olur. Çocuklar, anlaşmanın gerektirdiğinden de fazlasını, kuralların yapılabildiğini ve bu kuralların değiştirilebildiğini öğrenir.

Rakipler arasındaki bir başka bağ çeşidi, insanların sıfır-toplam değiş tokuşlarında ortaya çıkar. Kazan-kaybet durumu, çok nadiren bütün ve mutlak bir durumdur. Aslında kazanan, kaybeden için bir şeyler bırakacaktır. Bu geriye kalan şey, Adam Smith'in değeri iyice belirlenmiş olan, nadir öz kaynaklar üzerinde temellenen pazar alışverişleriyle ilgili görüşlerinde ortaya çıkar. Böyle bir rekabet kaybedenlere bir şeyler bırakmalıdır ki onlar da tekrardan deneyebilsin ve rekabete devam etmeye hevesli olabilsin. Bu kuralcı pazarlar spora benzer; sporda da kaybedenlerin yenilgiden sonra dağılması istenilmez. Bu, rekabetçi değiş tokuşların sonu için, oyunu hareketli kılan ortak temel kurallarla paralellik gösteren, temel bir kuraldır.

Bir hayal öğesi de kazananlarla kaybedenleri birbirine bağlayabilir. Aristoteles'in, tiyatroda "kuşkunun gönüllü olarak askıya alınması" hakkındaki düşüncesine benzer bir şey, ekonomik yarışmalarda ortaya çıkar. Çoğu kez, risk alma gönüllülüğü, oyuncuların bir şekilde kaybetmekten muaf tutulacaklarına olan inancına bağlıdır. Karşılarına yığılan ihtimallerin büyüklüğü onlar için herhangi bir fark yaratmaz. Ortak hayal ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi, ödülün değerini tanımlarken çift taraflı kazanç değiş tokuşlarında da rol oynar; on

sekizinci yüzyıl araştırmacıları lale ve mikanın her nasılsa son derece değerli mallar olduğunu kabul ediyor. Rekabet kendi içinde ödülün değerini şişirebilir; eğer ona ulaşmak için çok ciddi bir uğraş veriyorsanız, bu ödülün önemli olması gerektiğini düşünürsünüz. Bu konunun, ülke başarıya tapmaya başladığından beri, Amerikan edebiyatında önemli bir yeri vardır. On dokuzuncu yüzyılda James Fenimore Cooper'ın, yirminci yüzyılda F. Scott Fitzgerald'ın ve bugün de Jonathan Franzen'in romanları, kazanmak, başarmak için; sadece bir kere kazanıldığında hayal edildiğinden daha az önemli olduğu meydana çıkan ödülleri kazanmak üzere yaşamlarını feda eden insanları anlatır. Sosyolog Herbert Blumer (1900-1987) bu hayalleri "oyun kurguları" olarak bir grupta toplamıştır. Bu, hayallerin gerçek dışı oldukları manasına gelmez. Neticede, insanlar hayatlarını kazanmaya ya da kaybetmenin sonuçlarına katlanmaya adar. Büyük Bunalım zamanında genç bir adam olan Blumer, ekonomik zorunlulukla ilgili her şeyi biliyordu, fakat işteki sıfır-toplam oyunlarında daha fazlasını görmüştü. Kariyerinin başlarında, zamanının çoğunu filmleri incelemeye ayırıyordu ve ilk yazılarında da göstermişti ki, insanlar Hollywood'un beyazperde hayallerini kendi davranışlarına model olarak alıyordu. Bu hayal etme kapasitesi, "oyun kurguları" olarak niteliğini değiştiriyordu. Davranışlar üzerine anlaşmalar hem oyuncuların hem de bireylerin kafasında müzakere ediliyordu. Blumer'a göre, artık bu davranışlar "sembolik etkileşimler"di.[34]

Blumer'ın sezgileri, sert çocuk fikrini dağıtması açısından önemlidir; bu fikir, kazan-kaybet değiş tokuşlarının toplumsal yaşamın zevki olduğuna, hatta değiş tokuşun daha cömert hallerinin sadece bir kültürel ve ahlaki çeşni olduğuna ilişkindir. Sert-çocuk gerçekçiliği, aslında, bir çeşit körlüğe neden olur: Sıfır-toplam kurallarının yönettiği dersliklerdeki moral bozucu sonuçlara ya da terfi için rekabet bir takıntı haline geldiğinde ofislerdeki üretkenlik erozyonuna karşı bir körlük. Rekabet de karakterde ve fikir aşamasında, en az işbirliği kadar sembolliktir. Dahası, o bir de işbirliği ile çerçevelenir. Katılımcılar kurallara karar vermek için yarışın başında işbirliği yapmak zorundadır. Eğer yarışın devamı söz konusuysa, kazananlar kaybedenlere bir şeyler bırakmak zorunda olduklarını kabul etmelidir. Zira tam bir bencillik durumu yeni oyunlar geliştiremez.

Eğer Cennet yoksa, sıfır-toplam değiş tokuşu öyleyse tam olarak Hobbes'un, dişleri ve pençeleri kırmızı, herbirinin herkese karşı savaşı olarak tanımladığı doğal hal değildir. Bu şeref, kazanan-hepsini-alır değiş tokuşlarına ayrılmıştır.

KAZANAN-HEPSİNİ-ALIR

Karşılaştık, rekabet ettik, ben her şeyi aldım ve sen mahvoldun. Tamamen Hobbes'un dediği gibi. Doğal ekolojilerde, en zirvedeki yırtıcı hayvanlar herhangi bir karşılıklılığın olmadığı bu karşılaşmanın efendisidir. Kurtlar zirvedeki yırtıcı hayvanlardır, timsahlar gibi; besin zincirinin tepesinde, kendilerine denk bir rakipleri yoktur. İnsanoğlu resme dahil olmadığı sürece istedikleri şeyi istedikleri zaman alırlar. İnsan toplumlarında ise, kazanan-hepsini-alır değiş tokuşu topyekûn savaş ve soykırımın mantığıdır. İş yaşamında bu değiş tokuş çeşidi, tekelcilik mantığı ile karşılanır. Fikir bütün rakipleri elemektir. İşlerin bu durumuyla ilgili, gelin Hobbes kadar özlü olalım: Mümkün olan en kısa sürede buna bir son verilmelidir.

Bu saydıklarım değişimin beş çeşididir. İşbirliği ve rekabetin en dengeli olduğu yer, değiş tokuş yelpazesinin en ortasıdır. Çift taraflı kazanç değiş tokuşu hem doğada hem kültürde gerçekleşir, ama ikisinde de denge hassastır. Bireyleri ve grupları farklılaştıran diyalojik alışverişler, aynı zamanda işbirliği ve rekabeti de dengeleyebilir. Sınır ve çeperler çizerek yaşam alanı belirlemek, doğal topluluklarda yaygındır fakat insan kültüründe bu durum özelleşmiştir ve daha incelikli hale gelir. Değiş tokuşun en uç noktalarına gelindiğindeyse, diğerkâmlığın, doğal topluluklarda ve insanlar arası içselleştirilmiş deneyimlerde istemsiz bir güç olduğunu görürüz. Elle tutulur bir karşılıklığın, onun içinde ifade edilmesine gerek yoktur. Yelpazenin diğer ucunda, rekabet, başlamak için işbirliğine ihtiyaç duysa bile sıfır-toplam değiş tokuşlarında işbirliğini yener. İşbirliğinde olduğu kadar, insan rekabeti de sembolik olarak düzenlenmiştir. Kazanan-hepsini-alır değiş tokuşlarında ise iki taraf arasındaki tüm bağlar kopuktur; zirvedeki avcı her şeyi yönetir.

Yelpazenin orta kısımlarında semboller, sembol yapımı ve sembolik değişimler çok önemli olduğundan, onların nasıl düzenlendiğiyle ilgili daha fazla şey bilmeliyiz. Ritüeller, sembolik değişimleri düzenlemenin bir yoludur. Bu ritüeller, güçlü toplumsal bağlar kurmuş ve çoğu insan topluluğunun işbirliği ve rekabeti dengelemek için kullandığı araçları meydana getirmiştir.

RİTÜELİN GÜCÜ

Birçok sosyal bilimci, hayvanlar arasındaki iletişimi insan ritüellerine bağlayan bozulmamış bir zincir olduğunu düşünür. Tarihçi William McNeill, bu zinciri bir dans ritüelleri çalışmasında göstermeye çalışmıştır. Keeping Together in Time isimli çalışmasında McNeill, egzersiz ve dans arasındaki ilişkiyi araştırır. Bu ilişki, askeri tarz bir disipline yönlendiren bedensel ritüellerdir.[35] McNeill bu ritüellerin kökenini, tüm sosyal hayvanlarda meydana gelen koordinasyon eylemlerinde bulur. Aslında, Jane Goodall'ın incelediği şempanzelerin, dans etmeyi öğrenebildiğine dair kanıtlar bulmuştur.

Böcek etolojistleri "ritüel" kelimesini kullandıklarında, genetik olarak damgalanmış, iletişimsel davranışı kasteder. Arıların dansının aksine, Goodall, şempanzelerin bir oyun gibi düzenlenmiş dans hareketlerini öğrenebildiklerini keşfetmiştir. Şempanzeler tıpkı genç çocukların yaptığı gibi, nasıl dans edileceğinin deneyini yaparlar. Bu sürece bir yaratım unsuru da dahildir. McNeill insanlarda, beraber tempo tutma oyununun ileride bir performansa dönüştüğünü, bir "festival etkinliğine dönüştüğünü, bu etkinliğe topluluktaki hemen hemen herkes katıldığı ve durmadan saatlerce devam ettiği zaman... topluluğun birbirine daha sıkı bağlandığını ve başarılması daha kolay her tür işbirliği çabasını gerçekleştirdiğini"[36] gözlemlemiştir. Böyle bir kendini iyi hisset eyleminin insana has olmasındansa, primat davranışının bir detaylandırılması olduğunu iddia etmiştir.

İddia, çoğu okuru için çok uzak bir aşamayı kanıtlamıştır. Ritüel Zevki! Fakat onun yerine, biz Beckhamlar üzerine düşünmeyi tercih edebiliriz.

Futbol yıldızı David Beckham ve karısı, Spice Girls'ün "Havalı Baharatı" Victoria Beckham, 2004'te oğulları Romeo ve Brooklyn'i vaftiz etmeye karar verdiklerinde bir sorunla karşılaştılar. Baba Beckham Brooklyn'in doğumundan sonra basına şunları söyledi:

"Brooklyn'i kesinlikle vaftiz ettirmek istiyorum ama henüz hangi din olduğunu bilmiyorum."[37] Onlar bir ritüel icat etmeye karar vermişti. Doğrusunu söylemek gerekirse ufaklıklar, smokin olayıyla bir şekilde gölgede kalmıştı. Altı çeşit yemek servis edilmişti, dedikodular kişi başına 2,500 pound harcandığını söylüyordu. Şarkıcı Elton John, Beckham malikânesine kendine özgü gümüş Rolls Royce'u ile gelmiş, diğer ünlüler ne zaman geleceklerine ve ne giyeceklerine dair basını özenle bilgilendirmişti. Anne Beckham yemekleri ve çiçekleri olduğu gibi servisi de organize etmişti. Malikânenin küçük kilisesi üzerine de iki Budist mihrabı yapılmıştı.

Kulağa komik gelen bu olayda, ebeveynleri sadece hızla büyüyen Romeo ve Brooklyn'e bir jest yapmak istemişti. Fakat İngiliz kilisesi bu duruma çok sinirlenmişti. Hiçbir papaz, töreni gerçekleştirmeyi kabul etmemişti. Piskopos, tabii ki tüm bu lüksten nefret etmişti; bir bebeğin üstünden pahalı şişelerde suları (ya da daha da kötüsü, dedikoduya göre, kaliteli şampanya) akıtmayı yakışıksız bulmuşlardı. Fakat dahası, papazlar Beckhamlar'ın kendileri için bir ritüel yaratma girişimlerini küçümsemişlerdi; zira hakiki ritüelin kutsallığı gelenekten gelir, kökleri zamanın buğusuna gömülüdür. Kiliseye göre, ritüel uydurma olamaz, yaratılamaz.

YAPILMIŞ YA DA BULUNMUŞ?

Papazların kendi açılarından belli bir psikolojik hakikati var. Ritüel davranış, sanki ayini yöneten kişi töreni gerçekleştirirken zamanının dışına çıkıyormuş gibi hissettirir; bu ayin ona gelenek ya da tanrılar tarafından verilmiştir. Ritüeller her zaman büyük ölçekli olmak zorunda değildir. Bazıları da, masa görgü kuralları gibi ya da barda kimin kime içki alacağı gibi, oldukça basmakalıptır. Fakat evrensel ya da küçük olsun, ritüel kendi dışımızdan gelen bir davranış gibi gözükmelidir, bizi kendilik bilincimizden hafifletmelidir; böylelikle sadece ritüeli doğru yapmaya odaklanırız. Fakat eğer ritüel sadece belli bir davranışı dikte ediyorsa, eğer kendi yapımımız bir mabet değilse, ayin durağan bir güç olacaktır ve ritüeller donmuş davranış değildir.

Bir başka ritüeli düşünelim. Torunumun okulundaki öğretmenler organik gıda çeşidi solculardır. Benim ve oğlumun sigara içtiğini ve ufaklığı beraberimizde bara götürdüğümüzü duyunca dehşete düşmüştürler. Fakat bu öğretmenler ahmak değiller. Doğu Londra'da çete hayatının erken başladığını bilirler ve bunu önlemek için bir şeyler yapılması gerektiğini de. Bu yüzden, eski bir İngiliz âdetini uyarlayarak, öğrencilerinin rekabete dayanan sporlardan sonra el sıkışmalarında ısrar ediyorlardı. Özellikle öğrencilerin, İngiliz eğitimini belirleyen insafsız bir sınanma sürecine maruz kaldıkları o günlerde öğretmenler, bu âdeti sınıflara kadar genişletmişlerdi. Gün sonunda, sınava girenler el sıkışıyordu.

Bu ritüel dünyevi entelektüele, sadece organik bir diyet buyuran, politik olarak daha doğru bir düşünme biçimi gibi görünebilir; fakat çocuklar buna bayılmıştı, el sıkışırken birbirlerinin parmağını çıtırdatıyor, abartılı şekilde başlarıyla selam veriyorlardı. Fakat, yine de ritüeli hevesle gerçekleştiriyorlardı. Eski bir âdeti alıp onu yeni bir düzenleme içine uyarlayarak öğretmenlerin yarattığı ayin, rekabeti ve onun getirdiği saldırganlığı çitle çevrelemeyi amaçlamaktadır: El sıkışma, çocukların sadece çocuklar olarak kendi bağlarına geri dönüşünü

ifade eder.

Antropologlar şimdilerde bu uyarlama sürecinin üstünde duruyorlar; durağan olmaktansa, ritüel, mütemadiyen içerisinden gelişiyor. Clifford Geertz, tam da ondan önceki antropologların ulaşamadığı belirli Balili törenlerin bu içsel tarihini aktarmıştı.[38] Avrupalı tarihçiler Eric Hobsbawm ve Benedict Anderson, aynı şekilde ulusal ya da yerel değerlerde "geleneğin icadını", şimdinin yön değiştiren koşullarında değişen geçmişin icadını tarif etmişlerdi.[39] Doğal evrimde olduğu gibi, değişimin temposunun yavaş olduğu doğrudur. Çoğu ritüel modeli senelerce ya da nesillerce, yavaş adımlarla evrim geçirir, bu süreçte insanlar farkında olmaksızın değişimlere sebep olurlar. Zamanla eylem hatırlanamayacak kadar eski gibi gelir. Fakat daha geleneğin icadına çok var.

El sıkıştığımız zaman, bahse girerim, hiçbirimiz bu selamlaşmanın Yunanlılar tarafından silah tutmayan elleri göstermek için icat edildiğini anımsamıyordur. El sıkışmanın kendisi şu anda genellikle düşük yoğunluklu bir değiş tokuştur. Fakat torunumun okulundaki çocuklar için el sıkışma işe yaramıştı, yeni bir içerik bunu başarmıştı. Biz genelde "yaşayan ritüellerden" bahsederiz ve bu belki de geçmişin şimdide canlı bir şekilde devam ettiği manasına gelebilir. Ama yaşayan bir ritüel aynı zamanda, jestlerin ve kelimelerin geçmişte ortaya çıkma sebeplerinden farklı sebeplerle edindiği şimdiki değerini kapsar: Bizim, acele çözülmesi gereken bir problemle uğraşmamız ya da bir yokluğa seslenmemiz gerekir. Beckhamlar bir tür ritüel istemişti, çünkü yeni çocukları olmuştu. Dolduracakları bir boşlukları vardı.

Ritüelin üç temel yapı taşı, işbirliği ve rekabeti dengelemeye yardım eder.

RİTÜELİN ÜÇ TEMEL YAPI TAŞI

Başlangıç dönemlerinde, antropoloji, ritüeli mitin bir dışa vurumu olarak görmüştü. Antropologların durumları bu görüşün akla yatkın görünmesine olanak sağlıyordu. Yirminci yüzyıl başlarında, antropologlar, henüz Batı medeniyeti tarafından keşfedilmemiş kültürleri arayan araştırmacılar olma eğilimindeydi. Bu kültürlerin dünya görüşünü anlamak istiyorlardı ve mitler bu görüyü kazanmak için gereken anahtar gibi görünüyordu. Bronislaw Malinowski (1884-1942), bu araştırmalar için bir örnekti. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'nın büyük bir kısmında Batı Pasifik'te, Trobriand Adaları'ndaydı. Bu zaman süresince, Trobriander'ların evrene dair inançlarından ortaya çıkan Kula kolyelerinin (midye kabukları ve ipten yapılan güzel nesneler) verilme alınma ritüellerini anlamaya çalıştı.[40] Tabii ki bu ritüellerdeki düzen, nesneler ve katılımcılar üzerine düşündürdü; fakat bu somut olguların önemi, Malinowski'ye göre, onların temsil ettiği evrensel mitlerdi.

Yirminci yüzyıl sonlarında büyük bir dönüşüm gerçekleşti ve antropologlar ritüelleri artık evreni temsil etmelerinin dışında, daha bağımsız şeyler olarak araştırmaya başladı. Bu dönüşümün gerçekleşmesine Clifford Geertz yardımcı oldu, tıpkı Victor Turner gibi. Turner, ritüellerin kaçınılmaz olarak, sahne donanımının, kostümlerin, oyuncu becerilerinin ve seyirciyle iletişimin kendine ait bir anlamı olan tiyatro oyunlarına dönüştüğünü düşünüyordu.[41] Yirminci yüzyıl sonlarındaki bu dönüşüm, Batı tarafından keşfedilmemiş, el değmemiş uygarlıkları bulma fikriyle ilgili antropolojik huzursuzlukla el ele gitmişti. Yirminci

yüzyılın sonlarında, bu uygarlıklardan birkaç tane vardı ve fikrin kendisinin de soylu bir yabaniliği övdüğü düşünülüyordu. Bugün antropologlar daha çok Trobriand Adaları'ndaki cep telefonlarının yerel kullanımını incelemekteler. Ya da metafizik konusunda endişelenmeden Batı'nın kendisine odaklanmayı tercih ediyorlar, Caitlin Zaloom'un Şikago ve Londra'daki tacirler tarafından gerçekleştirilen ritüelleri incelerken yaptığı gibi.[42] Mit ve ritüel artık ayrılmıştır.

Belki de şiirin küçükle ve büyükle bağ kurabilme gücü yüzünden, bu dönüşümden pek memnun olmasam da, neden oluştuğunu anlıyorum. Eliot'un The Waste Land'deki[8*] bir mısrasında dediği gibi; "Bir avuç tozdaki dehşeti göstereceğim sana", yani, mit yapımını da. Bu yapım, sadece şairleri değil, dilin küçükten büyüğe kullanımının herkesi içine dahil ettiği güçlü bir şeydir. Yine de ritüellerin bağımsız pratikler olarak kurulmasına olanak verecek üç yol görüyorum.

Birincisi biraz paradoksal. Ritüeller yoğunlukları açısından tekrara bağlıdırlar. Biz genelde ritüeli rutin ile aynı kefeye koyarız, sürekli üst üste tekrarladığımız, duygularımızı körelten bir şeyle. Fakat Giriş bölümünde de bahsettiğimiz prova süreçlerinde olduğu gibi, tekrarlama başka bir seyir izleyebilir. Bir bölümü tekrar tekrar çalmak, o bölümün ayrıntıları, seslerin değerleri üzerine yoğunlaşmamızı sağlayabilir. Böylelikle sözel ve bedensel hareketler iyice derine kök salar. Ritüellerde de aynı kök salma gerçekleşir. Bu aslında Komünyon ayininde olduğu gibi, dini ritüellerin amaçladıkları şeydir. Bin kez bu ayini tekrarlamak, hayatınıza kök salmasından başka bir şey değildir. Gücü, sadece bir kere yaptığınız halinden bin kat daha fazla olacaktır. Bu, aynı zamanda dünyevi ritüeller için de geçerlidir. Bir sınav sonrası el sıkışma ritüeli eğer tekrar tekrar yapılırsa daha çok şey ifade eder, bir deneyim modeli oluşturur.

Fakat tabii ki tekrarlama bir süre sonra bayatlayabilir. Prova sürecinin de açıkça ortaya koyduğu gibi, tekrarların taze kalabilmeleri için belli bir rota takip etmeleri gerekir. Güçlendirme bir alışkanlığın kök salmasıyla oluşur, sonrasında sınanır ve bilinçli bir şekilde genişletilir, sonra tekrar, bu sefer bilinçsiz bir davranış olarak kök salar ve içine işler. Torunumun okulundaki öğretmenler ilk olarak çocuklara el sıkışmalarını söylemişti, sonra çocuklar neden böyle bir şey yaptıklarını tartıştı, devamında ise bu uygulamayı tekrar tekrar başka herhangi bir tartışma söz konusu olmadan gerçekleştirmeye devam ettiler. Hampton Enstitüsü'ndeki gün sonu ritüeline, 1870'te Booker T. Washington'ın bir emri olarak başlanmıştı. Sonrasında bir an geldi ki (kesin tarihini söylemek zor olsa da başlamasından bir yıl sonra ortaya çıktığı söylenebilir), zanaatkârlar neden bu emre uyduklarını ve kişilerin katkısını onaylarken kullanabilecekleri sözcükleri tartışmaya başlamıştı. Daha sonra bu günlük ritüeli, daha fazla karşılıklı bir vicdan muhasebesi yapmadan, uygulamışlardı. Ritüeller eğer öğrenmenin, alışkanlığın ilk aşamasında tıkanıp kalırlarsa bayatlar. Eğer uygulamanın tüm ritmi boyunca devam ederlerse de kendilerini yenilerler.

İkinci olarak ritüeller, nesneleri, bedensel hareketleri ve sıkıcı kelimeleri sembollere dönüştürür. El sıkışmanın amacı başka bir insanın tenine dokunmaktan ötedir, Komünyon'un ekmek ve şarabı ya da Seder yemeği, beslenmek için alınan yemek ve içecekten daha fazlasıdır.

Dur işareti gibi bir sembol, bizi tehlike için uyarır ve doğrudan ne yapacağımızı söyler. Eliot'un "bir avuç toz" derken kullandığı sembol ise bize ulaşırken daha problematik bir yol kullanır. Tozun daha geniş bir manası olduğunu anlatır, fakat bunun tam olarak ne olduğunu

söylemez. Platon'dan bu yana felsefe, sembollerin temsil ve çağrışım olarak arasındaki ilişkiyle uğraşmıştır. İşaret bilimci Roland Barthes (1915-80), yeterince düşünürsek her dur işaretinin bir avuç toza dönüşeceğini iddia etmiştir. Bu, temsilin görünen doğruluğunun zehirli çağrışımlara dönüşmesi demektir.[43]

Ritüeller her iki tür sembolü de kullanır, fakat onları, uygulamanın ritmi aracılığıyla çözümler. İlk olarak, bir alışkanlık olarak içselleştirdiğimiz talimatlar verilir. Bu talimatlar, daha bilinçli bir şekilde takip etmeye çalıştığımız çağrışımlarda kaybolur. Takip sonsuzdur. Bize verilen talimata dair anlayışımızı zenginleştirilmiş bir alışkanlık içinde geri kazanırız, örtük bir davranış olarak tekrardan içselleştiririz. Ritüellerde, nesneler ve bedensel jestler, dilden daha az değildir; bu durum bir dönüşüm sürecinden geçer ve anlam olarak yoğunlaşır. Fakat biz Kula kolyesini ya da Seder kadehini nasıl kullanacağımızı biliriz. Bu doymuş semboller bize yol gösterir.

Ritüelin üçüncü yapı taşı ifadelerle ilgilidir, özellikle de dramatik ifadelerle. Eğer evleniyorsanız bir koridordan yürümek bir sokakta yavaşça yürümeye hiç benzemez. Yürüme biçiminiz fiziksel olarak benzer olsa da evlilik töreninde bir sergidesinizdir ve koridorda attığınız her adım uçsuz bucaksız gözlenmektedir. Karşılıklı alışverişlerinin beklentisi duygusal uyarılmalardansa bilgi paylaşımı olan Google Wave'in sadece bu dokunaklı öğesi eksikti. Yani bilgisayar programının dramatik içeriği zayıftı.

Bir törende duygu dolu olabilirsiniz ama bu doluluk bir tehlikenin temsilidir. Denis Diderot, profesyonel aktörleri incelediği The Paradox of Acting'de[9*] tehlikeyi şu şekilde ifade etmiştir: "Eğer aktör duygu doluysa, ama gerçekten doluysa, nasıl olur da aynı parçayı ikinci defa aynı ruh ve aynı başarıyla oynayabilir? İlk performansta ateş doluysa, aşırı ısınacak ve üçüncüsüne mermer kadar soğuk olacaktır."[44] Aynı tehlike ritüeller için de geçerlidir; çok fazla duyguyla dolu olursanız, ağlamaya başlayabilir, ne yapmanız gerektiğini unutup, dağılabilirsiniz. Eğer bu durum bir evlilik töreninde gerçekleşirse diğer insanlara sempatik gelebilir, fakat törenin kendisi bir karmaşaya dönecektir.

Profesyonel aktörler tüm dikkatini kendi satırlarının içeriğine verir. Profesyonel müzisyenler de tüm dikkatini notalara verir, kendi dışlarındaki şeyleri ifade ederler. Çalarlarken dışa dönerler. Aynı dışa-dönüşlerin bazıları da törenlerde gerçekleşir, bu törenlerin dışavurumcu gücü, zor durumda kalmış bir insanın[10*] kendine has duyguları ile ayrı kutuplarda bulunur. Bir ritüelin uygulanmasında, insanların o ritüelin doğru şekilde yapılması ile ilgili çok heyecanlı olmasının nedenlerinden biri de budur; ister bu ritüel toplumsal bir görgü kuralı olsun ister kilisede kullanılacak bir İncil yorumu olsun fark etmez. Ne hissettiğiniz önemli değildir, o durumun gücü, neyi gerçekleştirdiğinize bağlıdır.

Tüm dikkati kendine vermek yerine içeriğe vermekle ilgili sosyolojik bir ayrıntı vardır. Sosyolog Erving Goffman (1922-1982), gündelik yaşamda dramanın rolüyle ilgili bir inceleme başlatmıştır. İnsanların bir oyunun karakterleri gibi davranarak oynadıkları rolleri akla getirmek için, "kendiliğin sunumu" ifadesini icat etmiştir; olmaları gerektiği gibi, diğerlerinin anlayabileceği ve güvenebileceği şekilde kendilerini bir akıl hastası, onun doktoru, bir mahkûm ya da onun gardiyanı olarak sunmaları. Teatral terimlerle ifade edecek olursak, Goffman "tipleme"yi araştırmıştır. Ancak Goffman'ın çalışması paha biçilmez olsa da bir şeyler eksiktir. Bir törende, insanlar ne tip bir insansalar onu, kendi hesaplarına nasıl konuşuyorlarsa bunu canlandırarak yeniden yaşarlar. Katılımcılar, geniş, paylaşılan ve

dokunaklı bir alana girerler. Bu sebeple tarihçi Keith Thomas (ve ben), "kendiliğin sunumu" teriminin yerine "mizansen"i geçirdik; ritüellerdeki dışa doğru dönüşü tanımlayabilmek için.[45]

Profesyonel müzisyenlerin ve aktörlerin performans pratiklerinin aksine, gündelik ritüellerin ulaşılabilir ve öğrenilmesi kolay olması gerekir ki bunlara herkes katılabilsin. İş yaşamında, bu ritüeller genellikle çay molaları gibi küçük olaylardır, çok nadiren iç parçalayıcı dramalar olabilirler. Yine de bir çay molasında dedikodu yapanlardan biri, tutarsız davranıp diğerlerini sıkmaktansa ilgiyi elinde tutmak ister. Dedikodu yapmayı adabıyla öğrenmek zorundadır, içindeki dramatik olmayan öğeleri dramatik hale getirmeyi becerebilmelidir. Bu manada, bir oyuncuya dönüşür.

"Performans" kelimesi, gündelik yaşamı askıya alan bir yanılsamayı akla getirebilir. Lale çılgınlığı kesinlikle dramatikti; kişisel olarak bir sıfır-toplam oyununda bir şekilde anlaşmazlıkları halledebildiğiniz inancınız, tiyatronun, inançsızlığı gönüllü askıya alışını çağrıştırabilir. Yine de bu hikâyenin bir diğer tarafı daha vardır.

Machiavelli'nin mektuplarında, Floransa'nın dışında bir çiftliğe sürgün edilmiş, devletin gözden düşen hizmetkârının günlük ritüelini tarif ettiği inanılmaz güzel bir an vardır. "Akşam olduğunda, eve döner ve çalışmama devam ederim. Eşikte çamurlu, terli iş elbiselerimi çıkarır; mahkeme ve saray kıyafetlerimi giyerim, bu ağır kıyafet içinde eskilerin mahkemelerine girer ve onlar tarafından iyi karşılanırım. Ve orada, sadece benim olan, onun için doğduğum yemeği yerim."[46] Ritüel, çiftlikteki gerçeklikten bir kaçış mıdır? Şüphesiz bundan daha fazlasıdır. Artık giymeye hakkı olmadığı kostümleri giyinip, Machiavelli aniden hayat bulur. Bu, yoğun saatler ritüelinin ona bir hediyesidir; saygınlığını yitirmiş bir adam için gerçek bir hediye (başkaları için ise güçten yoksunluğu).

RİTÜEL DENGESİ

Ritüelin bu üç görünüşü rekabet ve işbirliğinin ağırlığını dengeleyen araçlardır. Yaratılış Kitabı, Cennet'te dengeleyici ritüellerden bahsetmez, çünkü onlara ihtiyaç yoktur. Havva akıl yürütmeye başlayıncaya kadar, tüm varlıkların Tanrının emirlerini yerine getirdiği doğal halde dramatik olmayan, huzurlu bir ahenk hâkimdir. Hobbes'un kurguladığı biçimiyle doğal halde çok fazla drama vardır, fakat denge yoktur. Herkesin herkese karşı savaşında ritüel de yoktur.

Etolojistlerin anladığı anlamda doğal dünyanın, dans eden arılar arasında olduğu gibi, etkileyici ritüelleri var. Buradaki, içeriği genelde çevresel değişimin gerisinde kalan, genetik model davranıştır.

İşbirliği ve rekabet, aynı tür içindeki ya da değişik türler arasındaki doğal topluluklarda dengelenebilir. Çeper ve sınırları belirlemek, bu dengeyi gerçekleştirmenin bir yoludur.

Denge karşılıklı değişimlere bağlıdır. Gördüğümüz gibi, bu değiş tokuşlar, diğerkâmlıktan kazanan-hepsini-alıra kadar ilişkilerin tamamını kapsar. İnsan değiş tokuşlarında, karşılıklılık yelpazenin iki ucunu da zayıflatır. Bizim türümüzde diğerkâmlık, aynı cinsten, karşılığında bir şey beklenmeyen ya da vericinin kendi gölge kişiliğiyle ilgili bir diyalog sürdürdüğü durumlarda, katıksız bir hediye olabilir. Diğerleriyle rekabet bu süreçte hesaba katılmaz. Kan hediyesi etrafında ritüeller vardır, fakat bunlar karakter olarak hassas ve uygardır. İnsanların

kimin daha fazla verebildiğini görmek için yarıştıkları potlaç ve benzer yarışlardan bahsetmediğimi biliyorum. Bu yarışmalar, genellikle karakterine uygun şekilde ayrıntılı ve dramatiktir (para toplama kampanyalarını düşünün). Ve aslında ritüelin dengeleyici alanında yer alırlar.

Yelpazenin diğer ucunda, soykırıma eğilimli en baştaki yırtıcılar arasında, kurtlar ya da askerler gibi, yırtıcı grup içinde yoğun bir işbirliği söz konusu olabilir; fakat bunlarla yapılan hiçbir işbirliği yok edilemez. Yine eklenecek olanlar arasında ihtar ve tahrik edici olanlar vardır. Hannah Arendt, benim görüşüme göre berbat bir şekilde, soykırım sırasında kamplardaki Yahudi liderlerin, kendi insanlarının yok olması yönünde işbirliği yaptığını ve Nazi kurtları ile birlikte, öldürme sürecini daha etkili bir hale getirmek için ritüeller uydurduklarını iddia etmiştir.[47]

Karşılıklı davranış, değiş tokuşların orta alanlarında gündeme gelir. Çift taraflı kazanç değiş tokuşlarında, aynı bölgedeki rakipler arasında herkes için eşit şekilde bölünebilecek kadar şey vardır. Bazı sıfır-toplam değiş tokuşlarında, tekrardan deneyebilmeleri mümkün olsun diye kaybedenler için yeterince geriye kalan vardır. İkisinde de temel kuralları, işbirliği düzenler ve insanlar için neyin özellikle rekabet etmeye değer olduğunu tanımlar. Ritüel her ikisinde de rol oynar. Ritüel resmi olmayan çift taraflı kazanç değişimlerine de bir şekil verebilir. Dahası, itibar koruyucu ritüeller, koalisyonlarda ortak çıkar için güçlü ve zayıf ortakların beraber çalışmasını mümkün kılar. Ritüel sıfır-toplam değiş tokuşlarında, rekabetin temel kurallarını belirleyen karşılaşmaların ayrıntılı adabında ortaya çıkar. Böyle bir adap, oyunların kurallarını müzakere etmeyi öğrenen çocukların uzmanlığında temellenir.

Ritüelin farklılaşan değiş tokuşlarda özel bir yeri vardır. Bir bardaki yabancıların karşılaşmalarında ya da akşam yemeğindeki rasgele tanışmalarda olduğu gibi, ritüeller, kıyasla ve karşılaştır süreçlerine rehberlik eder. On sekizinci yüzyıl mahalle kahveleri muhabbeti, kendini açıkça sahne konuşmaları ve jestlerine göre biçimlendirmiştir; bizim bugün bilgi aktarmak yerine, çok dolaylı bir şekilde dedikodu yapmaya çalışırken yaptığımız gibi.

Ritüellerin rekabet ve işbirliğini dengelemeye çalıştığı ve özellikle modern çağın başlangıcında büyük bir dönüm noktası olan bir tarihi vardır. Bu dönüm noktası, ritüelleri, özellikle insanların kendilerinden farklı olanlarla beraber yaşamalarını harekete geçirecek biçimde şekillendirmiştir. Bu miladın sonucu, o dönemlerde, rekabet ve işbirliği arasındaki dengenin hassaslaşması olmuştur ve biz hâlâ bu sonuçlarla beraber yaşıyoruz. Takip eden kısım bunun nasıl gerçekleştiğini araştırıyor.

1 St Augustine, City of God, Çev. Henry Bettenson (Londra: Penguin, 2003), XIV. Kitap, 27. Bölüm. St Augustine'a göre, doğal uyum, sadece insanoğlunun inancını yenilemesiyle tekrardan canlandırılabilir.

1* John Milton, Kayıp Cennet: Adem ile Havva'nın Cennetten Kovuluş Öyküsü, Çev. Enver Günsel, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2007. (ç.n.)

2 Milton'ın Paradise Lost'unun açıklamalı yeni bir basımı için bkz. der. Earl Miner, William Moeck ve Steven Jablonski (New York: Bucknell, 2004). H. van Nuis'den alıntı yapılmıştır; "Animated Eve . . .", Milton Quarterly, 34/2 (2000), s. 50.

3 Paradise Lost, 1. Kitap, Satır 254-5.

2* Thomas Hobbes, Leviathan: Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, 9. Basım, (ç.n.)

4 Thomas Hobbes, Leviathan (Londra: Penguin, 1982), 1. Kısım, 13. Bölüm, 9. Paragraf.

5 Steven Pinker, "The Mind Reader", Guardian, (6 Kasım 1999), s. 6-7.

6 Robert Axelrod, The Evolution of Cooperation, yenilenmiş basım (New York: Basic Books, 2006). Bu enfes çalışma Prisoner'in İkilemi'yle ilgilidir; bu, bir bireyin onunla ya da ona karşı çalışırken zararlarını ve yararlarını hesaplaması gerektiği klasik bir toplumsal sorundur.

7 T. D. Seeley, Honeybee Ecology (Princeton: Princeton University Press, 1985); daha teknik biçimde, T. D. Seeley ve R. A. Morse, "Nest Site Selection by the Honey Bee Apis mellifera", Insectes sociaux, 25/4 (1978), s. 323-37.

8 Bert Hölldobler ve E. O. Wilson, The Superorganism (New York: Norton, 2009), s. 7.

9 A.g.e., s. 5.

10 Bkz. James Lovelock, Gaia: A New Look at Life on Earth (Oxford: Oxford University Press, 1979).

11 Benim değerlendirme yeteneğimi aşan bu teori, Gould'un "kesintili denge" teorisidir. Stephen Jay Gould, The Structure of Evolutionary Theory (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), s. 765-811.

12 Michael Tomasello, Why We Cooperate (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009), s. 33-5.

13 Frans de Waal ve Sarah Brosnan, "Simple and Complex Reciprocity in Primates", der. Peter Kappeler ve Carel van Schaik, Cooperation in Primates and Humans (New York ve Heidelberg: Springer, 2006), s. 85-105.

14 J. B. Silk, S. F. Brosnan vd., "Chimpanzees are Indifferent to the Welfare of Unrelated Group Members", Nature, 437 (2005), s. 1357-9. İlginç bir şekilde, yazarın verileri aynı zamanda bu primatların, aynı cinsiyette ya da aynı yaştaki grup üyeleriyle bağlandığı zaman yakınlarına ilgisiz olduğunun işaretlerini de sergiler.

15 Bkz. Jane Goodall, The Chimpanzees of Gombe (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

16 Bkz. Joan Silk, "Practicing Hamilton's Rule", Kappeler ve van Schaik, Cooperation in Primates and Humans, s. 25-46.

3* İng. Zero-sum: biri kazanırken diğerinin kaybettiği durum, (ç.n.)

17 Natalie ve Joseph Henrich, Why Humans Cooperate (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 37.

4* Richard Dawkins, Gen Bencildir, Çev. Asuman Ü. Müftüoğlu, Tübitak Yayınları, Ankara, 2007, 9. Basım, (ç.n.)

18 Richard Dawkins, The Selfish Gene, 30. yıl basımı (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 213. Kitabın 12. Bölümün (ss. 202-33) tamamı, bu önermeyi anlatır.

19 Natalie Zemon Davis, The Gift in Sixteenth-Century France (Oxford: Oxford University Press, 2000).

20 Marcel Mauss, The Gift, Çev. W. D. Halls (Londra: Routledge, 1990); Richard Titmuss, The Gift Relationship (New York: The New Press, 1997); Alain Caillé, Anthropologie du don (Paris: Desclée de Brouwer, 2000).

21 The Talmud, Çev. ve der. Michael Levi Rodkinson, Isaac Mayer Wise, Godfrey Taubenhaus (Charleston, SC: Biblioba zaar, 2010), Bath Bathra 9b.

22 1 Korintliler 12: 4.

23 Richard Sennett, The Corrosion of Character (New York: Norton, 1998), s. 184-5; Richard Sennett, Respect in an Age of Inequality (New York: Norton, 2003), s. 210-16.

24 Bkz. Richard Sennett, Flesh and Stone (New York: Norton, 1993), s.183.

25 Bu, örneğin, Edward Wilson'un ilk kitabında taşıdığı inançtır: Sociobiology (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975). Daha yakın zamanlı çalışmalarında, örneğin Consilience (New York: Little, Brown, 1998), görüşlerini değiştirmiştir. Hayvan davranışının insan kültürleri için bir model olarak, olasılıkları ve sınırları için dengelenmiş bir görüş, W. G. Runciman tarafından verilir; The Social Animal (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000).

26 Partha Dasgupta, Peter Hammond ve Eric Maskin, "The Implementation of Social Choice Rules", Review of Economic Studies, 46/2 (1979), s. 185-216; Drew Fudenberg ve Eric Maskin, "Evolution and Cooperation in Noisy Repeated Games", American Economic Review, 80/2 (1990), s. 274-9.

27 Adam Smith, The Wealth of Nations (1776; Londra: Methuen, 1961), 1. Kitap, s. 109-12.

5* İngilizce edge kelimesi, metinde "sınır çizgisi" olarak karşılanmaktadır, (y.h.n.)

28 Goodall, The Chimpanzees of Gombe.

6* Yazar "çeper" için boundary, "sınır" için de border kelimesini kullanmıştır, (ç.n.)

29 Bkz. Richard Sennett, The Fall of Public Man (New York: Knopf, 1977), s. 80-84.

30 ibid., s. 82.

31 Bkz. A.g.e., s. 73-88.

7* Verlag Karl Baedeker, Alman asıllı bir yayımcı ve dünya çapında gezi rehberi işinin öncülerindendir. Rehberlerden, genellikle kısaca soyadı olan "Baedeker" diye bahsedilirdi. (ç.n.)

32 Walter Benjamin, Illuminations, der. Hannah Arendt, Çev. Harry Zohn (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), "On Some Motifs in Baudelaire", s. 155-201.

33 Antoine-Henri Jomini, A Treatise on Grand Military Strategy, Çev. S. B. Holabird (New York: Van Nostrand, 1865).

34 Herbert Blumer'in tüm görüşleri için bkz. Symbolic Interactionism (New York: Prentice Hall, 1969); ayrıca bkz. Herbert Blumer, Movies and Conduct (New York: Macmillan, 1933).

35 William McNeill, Keeping Together in Time (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

36 A.g.e., s. 37.

37 Bu olay şurada ayrıntılı biçimde anlatılmıştır: Bryan Spinks, Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism (Aldershot: Ashgate, 2006), s. 204-5; alıntı için bkz. http://news.bbc.co.uk/l/hi/ uk/4120477.sm.

38 Clifford Geertz, Negara (Princeton: Princeton University Press, 1980), özellikle 4. Bölüm.

39 Der.: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Benedict Anderson, Imagined Communities, yenilenmiş basım (New York: Verso, 2006).

40 Bronislaw Malinowski, Argonauts of the Western Pacific (1922; London: Read Books, 2007).

41 Victor Turner, From Ritual to Theater (New York, PAJ [Performing Arts Journal] Publications, 1982).

42 Bkz. Caitlin Zaloom, Out of the Pits (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

8* Thomas Stearnes Eliot, Çorak Ülke, Çev. Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, İstanbul, 2000. (ç.n.)

43 Bu görüşün ayrıntılı bir sunumu için bkz. Roland Barthes, Elements of Semiology, Çev. Richard Howard, Annette Lavers ve Colin Smith (New York: Hill ve Wang, 1967).

9* Denis Diderot, Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007. (ç.n.)

44 Denis Diderot, The Paradox of Acting, Çev. W. H. Pollack (New York: Hill and Wang, 1957), s. 14.

10* Profesyonel aktörler, profesyonel müzisyenler vb. (y.h.n.)

45 Bkz. Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Anchor Books, 1959); Keith Thomas, Giriş, der. Jan Bremmer ve Herman Roodenburg, A Cultural History of Gesture (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), s. 1.

46 Niccolò Machiavelli, Literary Works, Der. ve Çev. J. R. Hale (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), s. 139.

47 Bkz. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, yenilenmiş basım (Londra: Penguin, 1977).

3
"Büyük Yerinden Etme"

REFORM İŞBİRLİĞİNİ NASIL DÖNÜŞTÜRDÜ?

1533'te genç Hans Holbein, şu an Londra'da National Gallery'de sergilenen The Ambassadors [Büyükelçiler] tablosunu bitirmişti. Tabloda yüzleri ileriye bakan iki genç adam ve aralarında üstü eşyalarla dolu iki katlı bir masa vardır. Üst rafta bilimsel aletler, alt katta ise bir ut, bir kılıf dolusu flüt, bir ilahi kitabı, bir matematik kitabı ve elde taşınır bir küre bulunur. Bu iki genç adam zengin kıyafetlerle süslenmiştir, özellikle soldakinin üzerinde kıyafetin çevresini saran beyaz bir kürk vardır. Arkalarında dallı budaklı yeşil bir perde asılıdır, oryantal bir halı ise masanın arkasına sarkıtılmıştır. Bu duyusal çokluğun arasında, ön planda rahatsız edici bir nesne görünür. Eğer tabloya düzgün bakılacak olursa yüzeyinde anlaşılmaz bir şey olan, bir açıdan sabit olmayan kocaman bir disk olarak görünür, bu rahatsız edici nesne. Eğer bakan kişi durduğu yeri değiştirirse, bu anlaşılması güç görüntü bir ölünün kafası olarak netleşir: Bir kafatası.

Holbein The Ambassadors'u, İngiltere'de doruğuna ulaşmış Reformun dünyevi sonuçları olarak resmetmişti.[1] Bu değişimin öncülerinden olan VIII. Henry, dini inançlarından ziyade cinsel arzularıyla hareket ediyordu. Aragonlu Catherine'den boşanıp Anne Boleyn ile evlenmek istiyordu ve Kilise o zamanlarda, şimdi olduğu gibi boşanmayı yasaklamıştı. Henry, kendi yoluna gidebilmek için, eski inancı devirip, en azından ismen, yeni Protestan doktrinini benimsemek istiyordu. Tablodaki "büyükelçiler", Jean de Dinteville ve Georges de Selve, VIII. Henry'nin evlilik ile ilgili dertlerinin sebep olduğu karmaşayı çözmek için Katolik Fransa tarafından İngiltere'ye gönderilmiş iki genç diplomattı. Anne Boleyn, Fransız sarayı ile bağlantılı olduğundan bu oldukça karmaşık bir görevdi. Bununla birlikte, Holbein'in tablosu erken dönem modern toplumunun işbirliği anlayışındaki büyük değişimleri temsil etmektedir.

Alt raftaki açık ilahi kitabı, dini bölünmenin toplumsal sonuçlarından birini göstermektedir: Protestanların dini ritüelleri yenileme çabası, daha işbirlikçi olmaları içindir. Açık ilahi kitabında Martin Luther'in yazdığı iki ilahi vardır (solda "Gel kutsal ruh", sağda "İyi bir yaşam istiyorsan Tanrıyla kal"). İki ilahi de bedenden vazgeçmeyi över; yani VIII. Henry'nin pek de hevesle söyleme ihtimali olmayan şeylerdir. Luther bu ilahileri, cemaat üyelerini eskisinden daha güçlü bir araya getirecek yeni kilise ritüellerine hizmet etmesi için de yazmıştı. Papaz sınıfının dili olan saf bir Latince yerine, Luther, cemaat üyelerinin konuştuğu anadilde yazıp basit kelimeler kullandı. Onun kullandığı İnciller, daha ulaşılabilir kılınmaları açısından basılmıştı. Bu yollardan Luther, dinsel cemaati güçlendirmeye

çalışıyordu. Bu cemaat ki içindeki herkes doğrudan ve eşit bir şekilde inancını paylaşabilecekti.

Holbein'in tablosunda masanın üst rafında bulunan aletler, atölyelerin örgütlenmesindeki bir değişime işaret eder. Bunlar, kılavuz kaptanların göklere ilişkin bilgileri belirli matematik hesaplamalara çevirmek için kullandıkları özel aletlerdir. Tabloda gün ışığı ve güneş zamanını hesaplamak için kullanılan birleşik bir güneş izleyicisi görünür, gökyüzünde güneşin pozisyonunu belirlemek için kullanılan bir sekstant. Dönen bir oyuncağa benzeyen dokuz kenarlı bir nesne, her yüzü farklı yollardan açı ölçen daireler oyulmuş, farklı biçimlerde uzamı hesaplamak için kullanılan bir alettir bu. Tüm bu aletler deniz araştırmacıları tarafından dünyanın bilinmeyen bölgelerini haritalamak için kullanılırdı. Bu aletlerin siyasi değerleri vardı, çünkü onlar, Avrupa'nın yeni topraklar fethetme projesine yardımcı oluyorlardı. Fakat ilk araştırmacılar nasıl kullanacaklarını tam olarak anlayamadı.[2] Holbein'in masası üzerindeki bu aletler yeni bir tür atölyenin, teknik laboratuvarın ürünleriydi. Bu atölye, zanaatkârların işbirliğini nasıl uyguladıklarını değiştirecek olan bir atölyedir.

Bir de iki genç adamın kendileri var tabii. Diplomasinin düzenli bir meslek haline geldiği bu süreçte, bu gençlerin profesyonel diplomatlar olmaması biraz gariptir.[3] Meslek, kalıcı elçiler etrafında, konsolosların, sekreterlerin ve iki taraflı çalışan casusların yeni yapılandırılmış bürokrasisinin hizmet ettiği bir şekil almıştı. Bu genç adamlara, kriz anında yardımcı olmaları açısından diplomat deniyordu. Uzmanlaşmış olsalar da bu diplomatik mesleğin Avrupa kültüründe diplomatların yürüttüğü görüşmeler yüzünden daha geniş bir yankısı olmuştu. Yaklaşık 1500 yılına kadar, Latince papaz sınıfının olduğu gibi, Avrupa diplomasisinin de diliydi. Şimdilerde, artık Latince kadar Fransızca da konuşulmaya başlandı; argonun, günlük konuşma dili ifadelerinin diplomasinin resmi hitap şekilleriyle birleştiği bir Fransızca.[4] Teatral konuşmaların on sekizinci yüzyılın mahalle kahvelerinde bir tartışma modeli olarak sunulması ile aynı sebepten dolayıdır ki on altıncı yüzyıl diplomatik Fransızcası mürekkep lekesi gibi toplumsal konuşmaların içine yayıldı. Resmi ve gündelik dili birleştiren konuşma tarzı, elçiliklerden aristokrat salonlarına taşınmıştı. Zamanla salon dili burjuva yaşamının oturma odalarına da taşınacaktı.

Diplomatik dilin gündelik yaşama yayılması, Avrupa uygarlığı için küçük bir dipnot gibi gözükebilir. Fakat aslında bu, sosyal davranıştaki ani ve köklü değişimin bir işaretiydi: Şövalyelikten sivilliğe bir dönüşüm. Şövalyelik değerleri aristokratik yaşamın örgüsüne sıkıca işlenmişti. Uygarlık şifreleri ise profesyonel yönetim biçiminde temellenmişti. Bahsedilen bu profesyonellik, beceri gerektiren bir meslek ve bu beceri de profesyonel olmayanların öğrenip uygulayabileceği bir noktaydı. Dahası sivil uygarlık, toplumsallığa, insanların nasıl davranması gerektiğine dair yeni bir etik getirmişti. Bu etik standartlar özellikle işbirliğine uygulanmıştı.

Tarihçiler haklı olarak Ortaçağ, Rönesans ve Reform gibi kesin olduğu iddia edilen dönemlere şüpheyle yaklaşır zira bunlar keyfi bölümlenmelerdir. Yine de tarih sürüp giden bir akış da değildir. Doğal zamanda olduğu gibi, insan tarihi anları belirler. Güzelliğinin dışında, The Ambassadors, on altıncı yüzyılda Avrupa toplumundaki üç büyük değişimi işaretlemesi açısından simgesel bir tablodur. Bunlar; dindeki ritüellerin dönüşümleri, maddesel üretimin pratiklerinin değişimi ve toplumsallık için yeni bir etiğin ortaya çıkışıdır. Holbein'ın tablosu, modern çağın başlangıcında insanların işbirliği yaparken kullandıkları tüm üç değişik yoldaki dönüm noktalarını işaret etmektedir.

Sanatçı basit bir kaydedici değildir. Tuvalin alt kısmındaki kuru kafa için yapılabilecek sadece bir yorum vardır. Bu kafatası sadece yana kayıldığında görülebilir, bir resim tekniği olarak buna anamorfoz denir. Yandan bakıldığında tablodaki tüm nesneler ve insanlar düz ve çarpık bir hale gelir. Öncelikle kafatası, insan dileklerinin beyhudeliğini anlatan geleneksel bir semboldür. O zamanlar için utun anlatmak istediği ise başkadır. Tablodaki utun bozuk bir teli vardır, bu da uyumsuzluğun bir başka geleneksel sembolüdür. Diğer kitap, 1527'de Peter Apian tarafından yazılmış, On Mercantile Calculations isimli bir matematik kitabıdır. Kitabın açık olan sayfasında "bölme" anlatılmaktadır. Tüm bu üçünün de etkisi bir yerinden etmedir, fakat Holbein bir vaiz değil bir ressamdır. Düz bakıldığında, insanlar ve masadaki nesneler kendilerinde dikkat çekici ve güzel gözüküyor. Öyleyse bu büyük simgedeki her öğeye ayrı ayrı bakalım.

DİNİ RİTÜELLER

Holbein'in tablosundaki Luther'in ilahi kitabı, dini ritüellerin toplumsal düzenlemesindeki büyük bir değişime işaret eder. Luther, bir dereceye kadar ortaçağ ritüellerinin sıradan insanı dinin doğrudan katılımından dışladığına inandığından, dindar insanı ana dillerinde kelimeler ve ilahilerle kendine çekiyordu. Bu dindarlar, ritüelin mizansenine katılıp işbirliği yapmaktansa papazlıkla görevlendirilmiş memurların performansını izleyerek, kendi inançlarının en büyük seyircisi olma riskine girmişlerdi.

Luther'in korkusu, Orta Afrika ve Mikronezya'da Victor Turner tarafından tanımlanmış sürecin Batı kültüründeki tek karşılığını bünyesinde barındırmaktadır: Ritüelin tiyatrodaki başkalaşımı. Luther bu yapısal değişiklikten hem teolojik hem de toplumsal olarak korkmuştu; çünkü dini tiyatro, topluluğu iki eşit olmayan parçaya ayırmıştı. Onun bu korkusu Komünyonda kullanılan ekmek ve şarapta gösterilebilir.

EKMEK VE ŞARAP

Komünyon ritüeli gelişmekte olan, uzun vadeli bir işti. Altıncı yüzyıla kadar, ekmek ve şarap, ilk Hıristiyan kardeşliğini anarak ayinin komünal yemeğinde paylaşılırdı. Bilinebildiği kadarıyla, bunlar kolay, samimi etkinliklerdi; dualar ve şükranlar yemek sırasında kendiliğinden sunulurdu. Altıncı yüzyılda, Latin Kilisesi'nin resmi ayini bu kutsal akşam yemeğine vekâlet etmeye başlamıştı.[5] Yine de, milattan sonra 900'e kadar, ekmek ve şarabın ikisi de cemaat üyelerinin kiliseye kendilerinin getirdikleri bağışlardan sağlanıyordu. Bu bağışların yerini, on birinci yüzyıl itibariyle, manastırdaki papazların ellerinden dağıtılan özelleştirilmiş ürünler aldı. Ayin kilisedeki cemaat üyelerinin alanından, Romanesk evrimin Gotik kilise mimarisine dönüşü aracılığıyla uzaklaştırıldı. Romanesk kilise, hizmetleri cemaat üyelerine yakın tutarken, Gotik mimari mihrap parmaklıkları ve haç perdesi ile üyeleri uzaklaştırıyordu.

Şarap ve ekmeğin duyulur tecrübesi, aynı zamanda gündelik yaşamın alanından da kaldırılmıştı. İlk zamanlarda şarap kadehi bir cemaat üyesinin dudağından diğerine geçerdi.

Onuncu yüzyılda, genellikle bir pipetten emiliyordu. On ikinci yüzyıla gelindiğinde, cemaat üyeleri hesabına papaz çoğunlukla şarabı tek başına içerdi. Dokuzuncu yüzyıla kadar, ayinde kullanılan gerçek ekmek mayalıydı ve iri parçalar şeklinde yenirdi. Genellikle çavdar ve buğday birbirine karıştırılarak hazırlanan bu günlük ekmeğin yerini gitgide mayalanmamış, sadece buğdaydan yapılmış ince beyaz dilimler aldı. Sadece bu özel ekmek, oble, ayin sırasında İsa'nın bedeni olarak değişim geçirebilirdi.

Kilise duvarlarının ötesinde, temsilin hâkimiyeti de büyüyordu. Milattan sonra 900'den beri devam eden şehirlerin uyanışı, "ortaçağa özgü" olarak tanımlanabilir. Ama bu sadece coğrafi ve ekonomik bir uyanış değildi. Uyanan şehir, ritüelleri, ayinde kullanılan ekmeğin ya da diğer kutsal emanetlerin ayinden önce sokaklar boyunca süren geçit törenleri gibi, ortaya çıkarıyordu. Tıpkı ekmek bağışı gibi, Paris'teki eski dini geçitler, insanların kendi kostümlerini yaptığı, ev yapımı haçlar taşıdığı, başıboş sokaklarda dolaşıp cemaat kiliselerine yöneldikleri sade ve basit bir olay olagelmişti. Sonradan, düzenleme bu olaylara kendi baskın bürokratik ağırlığını aşıladı. 1311'de Papa V. Clement himayesinde, Corpus Christi geçidi, törenin resmi olarak tasdik edilmiş ex cathedra [kürsüden] kısmı haline gelmişti. On beşinci yüzyılda artık, kostümler uzman dokumacıların ürünleri, törende kullanılan haçlar üzerleri değerli taşlarla kaplanmış nadide nesneler ve geçidin caddeleri ise kilise otoritelerinin dikkatle düzenlediği bir rota haline gelmişti.[6]

Cemaatteki teatral görüntü, böylece izleyici ve ayin lideri arasında giderek artan bir ayrılığa işaret ediyordu. Bu ayrılık aynı zamanda, gündelik ve kutsal madde arasındaki ayrıma da ayna tutuyordu.[7] Kilisenin içinde rahip, İsa'nın son günlerini canlandırmak için özel jestler ve ses tonları kullanıyordu. Bedenin yükselişi görsel olarak dramatize ediliyordu ki böylece rahibin sözlerini duyamayan ya da anlayamayanlar olayı görebiliyordu. Fakat işbirlikçi ritüelden daha az etkileşimli tiyatroya doğru olan acımasız yürüyüşte bir engel var gibi gözüküyordu. Bu engel, oyuncu olarak sıradan kilise papazlarının davranışlarıydı.

Tarihçi Henry Kamen, ortaçağ rahiplerinin halka hitap etmede yeteneksiz olmalarına rağmen, "ortaçağ zamanında kilisedeki vaiz kürsüsünün, kamuoyunun baş yönlendiricisi" olduğunu gözlemlemişti. Cambridge'deki bir kilisede söylenen yerel bir atasözü vardır: "Papaz vaiz kürsüsüne gidince, kilisenin çoğunluğu kiliseden çıkıp eve içmeye gider."[8] Papaz sınıfının retoriğin karanlık sanatlarıyla ilgili aldığı eğitim, vaazın gücünü yeniden ele geçirmeyi, kilise cemaatini inançları ile etkin bir beraberliğe teşvik etmeyi amaçlamıştı. İktidar mantığı, kontrolün resmiyetten geldiği yönündeydi ve resmiyet, liderle izleyicilerini ayırma yönünde bir teatrallik gerektiriyordu.

Hıristiyanlığın kökenlerinde, yemeğin paylaşılması ritüeli, erkek ile kadının birbirine duyduğu aşkın Tanrıya olan inançtan esinlenmiş hali olan agapé'yi desteklemeyi amaçlamıştı. Zulme uğramış Hıristiyanlar için ilk buluşma yerleri olan özel evlerdeki kutsal yemekler, Son Yemek'in yankısını taşıyorlardı. Yemeğin kendisinin herhangi bir sihirli gücü yoktu; onu kutsal yapan agapé bayramıydı. Bin yıl sonra, temsil etmenin giderek artan değeri, ekmek ve şarabın kendilerinde, onların "kutsal" varoluşlarındaki büyülü tecrübeyi yoğunlaştırdı. Burada, Hıristiyan ekmeğiyle Yahudi matzosunu karşılaştırabiliriz. Yılda bir kutlanan Fısıh Bayramı'nda yenen hamursuz bir ekmek olan matzonun anlamı, Yahudilerin Mısır'daki zulümden kaçarken yedikleri ekmeği ve bu hikâyeyi anımsatmaktır; çünkü kaçarken ekmeği mayalayacak ne zamanları ne de fırınları vardı. Matzo, anımsatıcı bir simgedir. Diasporanın

tarihsel hafızasını canlandırır. Fakat Fısıh töreni süresince herhangi bir büyülü varlığı söz konusu değildir. Diğer taraftan Hıristiyan dilimi, Katolik ayininde "hakiki mevcudiyeti" gösterir; Komünyon'un ekmek ve şarabı, İsa'nın eti ve kanına, bir Tanrının yaşayan bedenine dönüşür. Bu "töz değişimi" doktrini, 1215'te Katolik Kilisesi tarafından sistemleştirilmişti. Büyülü yiyecek, dinsel tiyatronun oyuncularının büyüsünü güçlendiriyordu.[1*]

İşbirlikçi ritüelin gösterişli bir tiyatroya dönüşümü, bütün büyük tarihsel olaylar gibi direnişle karşılaştı. Holbein'in masasındaki basit Lutheryan ilahi kitabı direnişin bir biçimini temsil eder ya da teknolojik bir değişimle desteklenen bir alternatifi. On beşinci yüzyılın sonunda Gutenberg'in baskı makinelerinin gelişi, sıradan insanın İncil ve ilahi kitabına sahip olabilmesi demekti. Daha önceleri, bu el yazımı kitaplar oldukça pahalı nesnelerdi. Reform, kilise cemaatinin diline çevrilecek bu basılı İncilleri istedi, böylece Kelam ile daha doğrudan ilişki kurabilecekti. Luther'in ilahi kitabındaki ilahiler, Katolik kilisesinin on altıncı yüzyılın başındakilere kıyasla müzikal olarak basitleştirilmiş, armonik olarak daha az karışıktı. Böylelikle kilise cemaati üyeleri kolaylıkla bu ilahileri öğrenip söyleyebilecekti.

Fakat direnişin daha radikal bir biçimi, eğer inananlar ritüelin kaçınılmaz olarak teatrallığı kötü bir alışkanlık haline getireceğine ikna edilselerdi, ritüelin kendisinin değerini düşürmek olabilirdi. Bir avuç "Luteryan", diye yazar din tarihçisi Benjamin Kaplan, "Çoğu ritüeli ne gerekli ne de yasaklı olarak düşünmüştür." Ve devam eder: "Teolojide böyle isteğe bağlı pratiklere 'ilgisiz' ya da 'kayıtsız' denir.... özellikle ritüellerin uygulanması kurtuluşa katkıda bulunmadığı için."[9] Quaker tarikatı üyesi William Penn gibiler, bu reddi bir adım öteye götürür; modern bir tefsircinin sözleriyle, "sadece manevi olan zorunludur... ritüelden (bu durumda vaftiz)... tamamen vazgeçilebilir."[10] Fakat bu katı görüşler sadece küçük bir azınlığa aittir, ritüeli tamamen ortadan kaldırmak çoğu Protestan için fazla hoşgörüsüz, John Calvin de dahil olmak üzere ve fazla yalnız bırakan bir eylem oldu. İnanç bir başka yoldan, toplumsal olarak çerçevelenmeliydi. Vaftiz ritüeli de bunun bir yolunu göstermişti.

VAFTİZ

Kilisenin ilk dönemlerinde vaftiz, çocuklar yerine yetişkinler içindi. Bebekler için hiçbir anlamı olamazdı; çünkü bu olay birisinin hayatındaki en ciddi kararı almasını gerektirirdi. Dönüştürülmüş Hıristiyan bedeni İsa'nın kendi ölümünü ve dirilişini yansıtırdı: Paul, Romalılara yazdığı mektupta bizim "onun ölümüyle vaftiz edildiğimizi" söylemiştir.[11] Buna rağmen vaftiz, fiziksel doğumun hemen ardındaki yerini alıncaya kadar, Hıristiyanların hayatında her seferinde daha erken bir yaşta uygulanmıştı.

Vaftiz kesinlikle gösterinin o sihirli öğelerini içeriyordu ve hâlâ daha içerir. Ve uzun tarihi boyunca bu öğeler çoğu Hıristiyana sorun çıkarmıştı. Tıpkı Katolik öncülerinde olduğu gibi, Martin Luther de ayin boyunca suyun kendisinin "artık diğerleri gibi normal bir su olmadığını, ama kutsal, kutsanmış bir su"[12] olduğuna inanıyordu. Atalarının aksine, Luther, bütün dikkati kurtuluş arayışının bir göstergesi olarak temiz suya batırılmaya vermek için, Katolik vaftizinden diğer gösteri öğelerini (tütsülü ve yanan mumlar, bebeğin vücuduna sürülen kokulu yağlar), ayıkladı. Vurguyu, ıslatan rahibe değil; ıslanan özneye verdi. Bu şekilde, eski Hıristiyan uygulaması, yetişkinin suya batırılmasına yeniden hayat vermiş oldu. Önemli olan

yeniden doğma kararıydı.

Luther'den sonra, çoğu Protestan mezhebi vaftizi Tanrıyla yapılan bir ahit olarak vurguladı. Dini ahit sıradan bir anlaşmadır, özellikle politik ve ekonomik anlaşmaları ve seçimin erdemini yeni yeni benimsemeye başlayan bir çağ için çok da yabancı olmayan bir fikirdir. Dahası, bir anlaşmaya girip girmemekle ilgili karar bireyin kendisine düşer. Dünyanın sömürgeleştirilmiş bölgelerinde Hıristiyanlar, dinsizleri kitleler halinde dönmeye zorladı. Avrupa'daki Yahudiler tekrar tekrar, din değiştirme ya da sürgün edilme (ya da ölüm) seçenekleri arasında, "seçim" yapmaya zorlandı. Hıristiyanlar, kendi anlaşmalarını seçmek yerine bir inancın içine doğar. Luther için, bu seçim uygulamada daha çelişkili hale gelmişti. The Babylonian Captivity'de (1520) Luther, yerel cemaatlerin günlük cemaat üyeleri arasından kendi başkanlarını seçmekte özgür olmaları gerektiğini savunuyordu, buna rağmen 1524-25 köylü isyanları ile dehşete düştü.[13] Katolik dini otoritesine karşı başkaldırsa da o yine de prenslerin yönetimde hakkı olduğuna inanıyordu ve çoğu, sıklıkla unvanlarından fazla etkilenmiş olsalar da Luther kişisel olarak onların yararına çalışıyordu.

İncil'deki "Sezar'ın Hakkı Sezar'a..." deyişi, bir bireyin Tanrıyla yaptığı özgür anlaşmayla bir prense olan itaati arasındaki gerilimi hafifletebilir gibi gözükebilir. Fakat Luther'in durumunda, bu o kadar kolay değildi. Onun Tanrıya ulaşmasındaki dolaysız bağı ve kişisel tercihi sayesinde sarsılmaz bir inancı vardı. Giderek artan takipçilerinde olduğu gibi, kendine rağmen bu inanç, ona çok şey ifade ediyordu. Basit ilahileriyle, insanların gündelik diline çevrilmiş İncil'iyle, vaftiz gibi ritüellerdeki basitliği ve saflığı keşfiyle, İnsan ve Tanrı arasındaki doğrudan iletişimi engelleyen ritüelleri reddetmeye olan gönüllülüğüyle ya da son raddesinde tüm ritüelleri terk etmeye olan gönüllülüğüyle yeni bir Hıristiyanlık: Tüm bunlar ortaçağ olgunluklarının ötesine geçmiş ve çürük meyveye dönüşmüş gibi gözüken ayrıntılı ibadet temsilleri ile karşılaştırıldı.

Bir akıl egzersizi olarak, bazen bu dinsel dönüşümün İkinci Kısımda tanımlanan değiş tokuş kategorilerinden hangisine en iyi uyacağı üzerine düşündüm. Yeni Hıristiyanlığın kalbinde yatan abartılmış ve kişiselleştirilmiş günah deneyiminden dolayı, ne diğerkâmlığa ne de çift taraflı kazanç değiş tokuşuna doğru düzgün uyar. Luther, "Tanrı'nın kilise yaptığı yerde, şeytan da bir şapel yapar." demiştir; dolayısıyla acı çekmek kaçınılmazdır.[14] Günah ve acı çekme üzerine yapılan bu vurgu belli bir noktada diğerkâmlığa yönelir.

Reform, Quaker tarikatından Kalvinistlere, özellikle de yerel cemaatlerde yüz yüze gerçekleştiği zamanlarda, cemaat için yapılan bencillikten uzak hizmeti göklere çıkarmıştı. Fakat hiçbir iyi iş, günahı silemezdi. Luther sola fide, "sadece inançla" gerekçesini kabul etmişti. Oysa Katolik Trent Konseyi 1540'larda, insanoğlunun iyi işlerle (diğerkâmlık) ve manevi inançla kendini kurtarabileceğini açıklamıştı.

Karşılıklı teselli tecrübesine benzer biçimde, cenazelerde ya da diğer avutucu ayinlerde olduğu gibi; acı çekme insanoğlunun kaderiyken, teselli, güç ve kapsamla sınırlandırılmıştır. Karikatürize olmak istemeyiz; ama haham, rahip ya da imam gibi, cemaat papazı, cenazeleri insanlara, yitirilenin belki de Cehennem'e gittiğini hatırlatmak için bir ortam olarak kullanmaz. Fakat Luther ve hatta özellikle Kalvin, yazılarında bunun çok büyük ihtimalle ölü insanın gittiği yer olduğunu vurgulamıştır. Aynı teolojik sebep yüzünden, Protestanlık, insanın günahkârlığını örten, kârlı bir Kilise aktivitesi olan günahların bağışlanması belgelerinin satışına saldırmıştı. Böylece, Luther'in Hıristiyanlık yorumu, insanoğlunun

kusurluluğunun farkındalığını azaltacak herhangi bir ritüelden kaçınmıştır.

Luther'in düşünce tarzı, en iyi bence, farklılaşan değiş tokuşa uymaktadır: Engelsiz biçimde Tanrıya yakın olmayı seçen Protestan bir inanan, insanlık durumunun Tanrısallıktan ne kadar farklı olduğunun daha fazla farkında olmayı amaçlayacaktı. Ritüelin filtrelerini, özellikle teatral ritüelin pırıltısını ortadan kaldırmak; inananın Tanrıya daha yakın olurken, insanoğlunun günahkâr durumunu giderek daha fazla farkında olmasını sağlıyordu.

"Yenileme" kelimesi, yenilik düşmanlarının gelenek adına son çırpınışlarını, işbirliğinin protestan çeşidiyle çekişmesini düşünmemize sebep olabilir. Bu, tam olarak Katolik Kilisesi içinde olan şeydir. Ortaçağ dininde oluşturulan teatral ritüel formülleri, zaman içinde yeni alanlara itildi. Reform süresince, bazı politik oyuncular ortaçağ Katolik teatrallığının meşalesini eline almıştı. Şimdi bunun on yedinci yüzyılda nasıl meydana geldiğine ve bizim zamanımıza kadar devam eden sonuçlarına bakalım.

DÜNYEVİ YANKILAR

1653 kışının sonlarında, Fransa'nın Baş Papazı Kardinal Jules Mazarin, bir toplantı için on üç saat süren bir bale gösterisi düzenledi.[15] Baş Papaz eğlence arayışında değildi. Alacakaranlıkla başlayıp şafakla biten ve yıldız oyuncusunun on beş yaşındaki Kral XIV. Louis olduğu Ballet de la Nuit, politik bir oyunun parçasıydı. Kral, dans ederek otoritesini sergilemek amacındaydı. Bu dans Georgia Cowart'ın "kralın gücü" dediği "simgesel bir temsil"di.[16] Dansın olay örgüsü açma-kapama düğmesine benziyordu: Gecenin büyük bir kısmında danslar kaosu, kâbusları ve düzensizliği sahneliyordu, sonra, tan ağarırken Louis aniden yakutlar, inciler ve elmaslarla süslü bir şekilde karanlığı ve karışıklığı uzaklaştıran, göz alıcı genç bir kral olarak aniden beliriyordu.

Bu performansın sebepleri Reform'un kalıntılarında yatar. Dinsel çatışma, Fransa içerisinde dünyevi bir kriz yaratmıştı. Fronde olarak bilinen iç karışıklıklar süresince, Protestanlar Katolik monarşi rejimine karşı ayaklanmıştı. Kral olmayı bekleyen genç Louis, bu din çatışmasına tutulmuş aristokratlar, güçlü merkezi devlet idaresine karşı ayaklandıkları sırada, Paris'ten uzaklaştırılmıştı. Bale, isyankâr aristokrat izleyicilerine bir mesaj veriyordu. 1653'te aynı soylu asiler, geniş ve dumanlı bir odada, belli belirsiz yanan mumlar eşliğinde saatlerce onu izlemişlerdi. Şeytanlar ve şirret kadınlar kendi kısa isyan dönemlerini temsil ediyordu. Gün ışığı pencerelere vurmaya başladığında, düzen Kral'ın dans eden bedenine geri dönmüştü. Bu bölümün neredeyse tüm baletleri, eski mitoloji karakterleri olarak sahnede belirmişti; Louis oldukça mantıklı bir şekilde Apollo'yu oynuyordu, ışığın bekçisini. Mazarin eski Tanrıyı yeni bir amaç için davet etmişti. Bu dansta Louis, uzun saltanatı boyunca ona hizmet edecek karakteri uyarlamıştı. Bu karakter, aristokrasinin gezegenlerinin zorunlu olarak etrafında dönmesi gereken Güneş Kral'dı.

Mazarin'in gün ışığına çıkarmaya çalıştığı nokta, ikna edici olabilmesi için, Louis'nin ne kadar iyi dans ettiğine bağlıydı. Dans tarihçisi Julia Prest'e göre "bir yandan mükemmel ve Tanrı gibi, diğer yandan da çok fazla insani" görünmüş olabilirdi. Eğer çocuk tökezleseydi ya da yorulsaydı verilmek istenen dramatik mesaj patlayacaktı. Genç kral sahneye tek başına bir saatten fazla hâkim olmak zorundaydı.[17]

Gücün sembolü, bedensel iradesine bağlıydı. Mazarin genç krala performansı konusunda güvenebilirdi; çünkü selefi XIII. Louis gibi, genç XIV. Louis de her gün kitap okumaya ayırdığı saatin daha fazlasını dans öğrenmeye ayırıyordu ve olağanüstü derecede kabiliyetli bir dansçıydı; tüm yönleriyle zamanının en iyi dansçısı.

Ballet de la Nuit'nin habercisi olacak bir teklif ilk olarak, 1581'de Fransız sarayındaki bir evlilik kutlamasında gelmişti. Bu, koreografisi ilk, doğma büyüme profesyonel dans eğitmenlerinden biri olan Beaujoyeulx tarafından yapılan, Ballet comique de la Reine idi. On altıncı yüzyılda İtalya, Avrupa dansının merkeziydi. Neredeyse XIV. Louis'nin sahneye çıkması kadar uzun süren Beaujoyeulx'un balesi, soylu dansı sıradan dansla, akrobatik gösterilerle ve soytarılıkla birleştirmişti. Bu Fransız adam aynı zamanda seyirciyi de dansa davet etti. Ballet comique'te yer alan dansçıların çoğu uzman değildi ve gayri resmi, yerli danslarda şahanelerdi.

Louis sahneye çıktığında palyaçolar gitmiş, sosyal (bu "temel") dans, Kral girince ayakları yerden kesilen mitolojik şeytanların uzmanlık alanı haline gelmişti. Beaujoyeulx'un koreografisinde, sahne zeminindeki çemberlerin içine çizilmiş hayali üçgenler, farklı dansçıların takip etmesine izin verilen "üstün gücün" yörüngesini temsil ediyordu. Ballet de la Nuit'de, bu yol Kral'ın yolu olarak rezerve edilmişti. Koreografik geometriler kararlı bir şekilde Kral'ın bedeninin yerleştirilmesi üzerine yoğunlaşmıştı. İzleyenler politik mesajı almışlardı. Modern tarihçi Philippe Beaussant, Louis'nin saltanatı boyunca, dans akşamlarının "tebaasıyla haşır neşir olan ve onların arasına karışan bir hükümdardan, sadece kendi merkezli bir koreografinin yönetmeni olarak hükümdara" doğru değiştiğini aktarır.[18] Benzer bir anlayışla, on dokuzuncu yüzyılın büyük müzisyeni Franz Liszt'in bir keresinde dediği gibi; "konser... benim."

Birden fazla kişiyi içeren tüm sahne sanatları gibi, bir dans kurgusu da işbirlikçi bir sahne arkası girişimi olmalıdır. Çift taraflı kazanç değiş tokuşlarının ruhu, olayı bir arada tutmak için galip gelmelidir. XIV. Louis ve dans grubunun uyguladığı türden bir dans böyle bir kooperatiftir, çift taraflı kazanç girişimi katı bir hiyerarşi üzerine kurulur. Jennifer Homans'ın söylediği gibi, bale topluluğundan baş dansçıya kadar yükselen mükellef merdiveniyle, bugün bildiğimiz danstaki yıldız sistemi için bir başlangıç noktası belirtmiştir.[19] Her ne kadar, yıldız sistemi oyuncuyla izleyici arasındaki uzaklığın altını çiziyor olsa da, bir diskodaki hiç kimse Nureyev gibi hareket etmez. Tiyatroda, bu uzaklık heyecan verici olabilir; bunu politik kullanıma sokmak ise, XIV. Louis'nin yapmış olduğu gibi, boyun eğdiricidir.

Bu tam da bizim izini sürdüğümüz şeydir; komünal ritüelin biçiminin dini tiyatroya doğru değişmesi gibi daha temsili hale gelmesi, başpapaz ve papaz cemiyeti arasında da aynı uçurumu yaratmıştı. Bu, başpiskoposlar ve piskoposların kendi teatrallikları aracılığıyla cemaat üyeleri arasında bağımlılık yaratmayı planladıklarını iddia etmek için bizi harekete geçirecek bir nokta olabilirdi; fakat zaten bunu amaçlayan Mazarin ve XIV. Louis sonucun kesinlikle bilincindeydiler. Teatrallık kutsal ve dünyevi performans arasındaki bölünmenin karşısına geçtiğinde, daha çok iktidarın manipülatif bir aracı haline gelmiştir. "Performans... benim" açıklaması bugün belki de siyasetçilere daha uygun bir açıklamadır. Televizyon kameraları önünde olduklarından, giyim kuşamlarında çok özenli ve hükümet yanlısı oldukları gibi, kalpten konuşmakta usta bir hale gelmişlerdir. Şüphesiz Louis, tebaasıyla konuştuğunda bir kral olarak konuşmuştur; kendini ifade etmek yerine o rolü oynamıştır. Fakat sahnedeki

Louis ve kameralar önünde giderek daha da samimi olan siyasetçiler arasında bir bağ vardır. Her iki performans da karizma toplar ve bu sözcük, üzerinde durmaya değer bir sözcüktür.

Yunan kökenli charisma kelimesi, tanrılar tarafından bahşedilen bir lütfu ifade eder; bu lütuf, fiziksel şeylere aşkın bir potansiyel verir. Katolik Hıristiyanlık, bu fiziksel sihri İsa'nın etine ve kanına dönüşen ekmek ve şarap olarak yansıtmıştı. Bazı Hıristiyan ülkelerin hükümdarları hâlâ, taç giyme törenlerinde, vaftizlerde kullanılanla aynı maddeden olan kutsal yağ ile yağlanırlar.[20] Nesneler karizmatik hale gelir. Politikada karizma, kişisel meşruiyetin (kralın "kutsallığı") açıklanamaz ışık halkasını isimlendirir ve dünyevi politik aktörlerde kullanılır. Karizma, bu politik aktörlerin olağan hayatı olduğundan daha geniş görme niteliklerini adlandırır; her biri kendisini sembolik olarak sokaktaki adam olarak dramatize etse dahi.

Kişisel karizmanın sihrinin işe yaraması için oyunculuk yeteneği gereklidir. Reform'dan hemen önce, Machiavelli karizmanın uygulanabilmesi için birtakım kurallar koymuştu. Machiavelli'nin Prensi, Prensin gerçek kişiliğine duyulan sevgi ve korkuyu canlandırmak için hareket ederek, devletin hikmetini bir maske ardında saklar. Machiavelli, ilk defa on beşinci yüzyıl sonunda, hitabının gücü ile Katolik Floransalıları nefislerine olan düşkünlüklerinden arındırmak ve beyhudelikten kurtarmak için harekete geçiren keşiş Savonarola'ya hakkını vermek zorunda kalmıştı (Boticelli gibi sanatçılar en güzel tablolarından bazılarını alevlere göndermişti). Savonarola, ayrıca Machiavelli'yi geçici olarak Floransa'dan uzaklaştırmıştı. Fakat Savonarola durumunu iyi kontrol edemedi; ateşe yürümeye davet etti, ateşi karıştırdı ve çevreledi, karizması onu "bırakıp gitti."[21] Louis, en azından ilk yıllarında kendini cilalanmış bir mücevher gibi sergileyerek ve otokontrolünü olduğu gibi dramatize ederek, karizmasını yaşatmakta daha becerikliydi.

Sosyolojik bir güç olarak, karizmanın işbirliğiyle karmaşık bir ilişkisi vardır. Karizmatik bir lider, tebaasına birbirlerinin bütün yönleriyle işbirliği yapmaları için ilham verebilir, tam olarak Luther'in yaptığı gibi. Fakat karizmatik bir figürden ilham alınarak yapılan işbirliğinde, eleştirel hüküm kaybolmaya meyillidir. Bu durumda, XIV. Louis'yi bir oyuncu olarak modern, karizmatik tiranlara bağlayan, uzun ve güçlü bir bağ vardır. En dikkate değer örnek şüphesiz kendini "Avrupa'daki en büyük aktör" olarak adlandıran ve "siyasetçilerin başlıca endişesinin sahneleme olduğunu" açıklayan Hitler'dir.[22] Naziler için inancın tiyatrosu bir metafor değildi; teatral yanılsama, Nazi iktidarının en temel malzemesiydi. En başından beri, bu iktidarı dehşet verici, anlamsız bir itaat üreterek beslediler. 1938'de Nazi rallilerine katılan Theodore Abel şöyle aktarıyordu: "Sanki (Hitler) bana kişisel olarak seslenyormuş gibi hissettim. Kalbim aydınlandı, göğsümde bir şeyler yükseldi. Sanki içimde yavaş yavaş bir şeyler yenileniyordu."[23]

Açıkça görülüyor ki kimse dört yüzyıl öncesinden bu gibi olayların geleceğini göremezdi. Fakat kesin olan şey, ritüelin bir temsile dönmesinin topluluklara ve bireylere bir etkisinin olduğuydu. Temsil, topluluğu en alt tabakadakilerin gözlemlediği ve hizmet ettiği, fakat bağımsız bireyler gibi katılımda bulunmadığı bir hiyerarşiye dönüştürüyordu. Bu durumda, Luther'in çelişkileri onun dini inançlarını taşımasak bile bir yankı yapar. Luther'in kendisi karizmatik, güçlü bir konuşmacı ve yazar, büyük bir Sokaktaki Adam'dı. Bununla birlikte diğerlerinin, dünya zevkine düşmüş prenslerin mevcudiyeti onu dehşete düşürüyordu. Onların cemaatin inananları üzerindeki etkilerinden endişe ediyordu. Sıradan bir erkek ya da

kadın, dinsel anlaşmaya doğrudan katılmalıydı, tek başına ya da daha iyisi diğerleriyle bir uyum içinde. Ama bunu yapmayı kendisi seçmiş olmalıydı. Bu dinsel anlaşmanın bahsettiği, sadece "kalbim aydınlandı" değildir. Bir temsil, insanın günah ve Cehennem ihtimaliyle olan kavgasına herhangi bir rahatlama sunamaz. Bu kavga çağımızın iyi-hissettiren dinleriyle azalmış olabilir; fakat Reform tiyatronun kalıcı içsel değerini, "liderliğin" bilince getirdiği baştan çıkarıcı tehdidi açıklığa kavuşturmuştur.

ATÖLYE

Holbein'in tablosundaki denizcilik ekipmanları, üretim yaşamındaki büyük bir değişimi temsil ediyordu. Bu, daha çok laboratuvarlar gibi atölyelerin kapsanması için loncalar şeklinde düzenlenen atölyelerin gelişmesiyle ilgiliydi. Bu değişim, Luther'ın 1517'de bir kilise kapısına çivilediği 95 maddelik tezinden önceki üç nesil boyunca kendine kuvvet toplamıştı ve o zamandan beri de devam ediyordu. Yeni çeşit teknolojilerin ve eşyaların yapımındaki işbirliği, modernite için de rahatsız edici bir dönüşümdü. Google Wave gibi, insanların keşif ve deneyde nasıl işbirliği yapması gerektiği sorusunu ortaya koyuyordu.

Atölye, Birinci Kısımda bahsedildiği üzere insan toplumunun en eski kurumlarından biridir. Bu kadar eski olmasının, zanaatkârlık gerektiren işin nerede yapıldığıyla bir ilgisi vardır. Atölyelerin altı bin yıl önce Mezopotamya'da bulunan izleri, müşterek işin bir mekânda kök saldığını göstermiştir. Çiftçilik gibi, zanaatkâr atölyeleri göçebe yaşamı sona erdirmiştir; göçebe kabileler ortadan kaldırılınca atölyeler kendi besinlerini kendileri üretmiştir.[24] Milattan önce iki bin yılından kalma Çince yazılar, yerleşik iş hayatındaki işin göçebelerinkinden giderek daha becerikli hale geleceğini öngörmüştür; şehirli çömlekçinin göçebe dolaşan meslektaşından daha iyi bir zanaatkâr olacağı gibi. Bu öngörünün sebeplerinden biri zanaatkârın aletleriyle ilgilidir. Bu aletler, daha büyük, daha ağır, daha karmaşık ve daha sonraları da taşınması zor bir hale gelmiştir. Bir örnek olarak, seyyar çömlekçinin ters dönmüş kabağının yerini alan şehirli çömlekçinin tekerleği verilebilir.

Zamanda büyük bir sıçrama yapıp ortaçağa geldiğimizde göreceğiz ki şehirli zanaatkârın eklenmiş becerileri loncalarda bürokratik bir temel bulmuştu. On birinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da şehirler yenilendikçe, manastırlara ait atölyeler de dönüştürülmüştü. Şehrin ekonomik yaşamı, üreticilerin kendilerinin ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını üretmelerine bağlıydı. Her şehir üretim fazlasını diğer şehirlerdeki insanlara satıp, şehirleraası ticaret, şehiriçi tüccarlıktan gittikçe daha önemli hale gelmeye başladı. Üretim fazlasını bireysel atölyeler üretiyor, loncalar bu malların tüccarlık sistemine nasıl sokulacağını düzenliyordu.

Atölyeler, eğer yerel ihtiyaçtan fazlasını sağlayacaksa, etkili bir iç koordinasyon uygulamak zorundaydı. Bu, genelinde insanların zamanını düzenlemek demekti. Manastır zamanı, bahçede ya da korumalı işyerlerinde, uzun ortak dua ve tek başına gerçekleştirilen tefekkür süreçleriyle birlikte karışık bir işgücü vardı; fakat ticaret ekonomisi için üretim fazlası mallar üretmek, tezgâhta daha fazla zaman geçirmeyi gerektiriyordu. Buna ek olarak, böyle bir yenilik işin kendisinde de gerekliydi. Şehirli atölyeler eski zanaatlarda büyük bir beceri geliştirdi. On ikinci yüzyılda sarraflık ve on dördüncü yüzyılda cam yapımı, gelişmiş aletlerin ortaya çıkışı sayesinde yeni beceriler geliştirdi. Tüm zanaatların en eskisi olan çömlek yapıcılığı, antik

çağların büyük çömlekçilerinin elleriyle gerçekleştirdiği işler için, 1300'de aynı alet edavat çeşitlerine ihtiyaç duyuyordu. Fakat çömlekçiler o zaman farklı çamur çeşitleriyle bunları deneyimledi. Şehirli atölyeler, üretim fazlası için zorunlu olan ve Eski Ahit'in hiç yol göstermediği bir konu olan verimliliğe çok önem veriyorlardı. Yine de ortaçağ pazar ekonomisinde ruhsal denge hiç kaybolmadı. Emek temelde Tanrı destekli, Kilise de ekonomik gücü yöneten bir otorite olarak kaldı. Fakat manastır barınağı, şehirli atölyelerdeki toplumsal ilişkiler için uygun bir gündelik model olmayı bıraktı.

Loncalar, rakip atölyeler arasındaki çatışmaları yönetiyor ve malların üreticilerinin iddia ettikleri gibi olduklarına ilişkin gerekli garanti işlerini hallediyordu. En önemlisi, özellikle de genç işçileri, köle ya da serf topluluklarında meydana gelen fiziksel taciz ya da sömürüden koruyacak olan işçi haklarını dayatıyorlardı. Her atölye, şu öncüllerle yaşamlarına devam eden, üç çalışan seviyesi içeriyordu: sözleşmeleri genelde yedi yıl süren çıraklar, sözleşmeleri üç yıl süren kalfalar ve kalıcı olarak işletmeye sahip olan ustalar.[25]

Yapının bu sert öğeleri, loncaların geliştirdikleri ritüeller aracılığıyla var olmaya başlamıştı. Şehirlerin geçit törenlerinde ve festivallerinde çıraklar loncaların bayraklarını taşırdı; tüm lonca üyeleri, ayırt edilebilecek, çoğunlukla dikkatle hazırlanmış kıyafetler giymeye hak kazanmışlardı. Her atölye bünyesinde ritüel, beceriyi özel bir takdir şekliyle onurlandırırdı. Çırak, eğitim döneminin sonunda, atölyeye bu zamana dek neyi başarabildiğini gösteren, chef d'œuvre [başyapıt] adı verilen bir parça iş sunardı. Bu chef d'œuvre bazen loncanın büyük salonunda, şehirdeki herkes tarafından değerlendirilmesi için sergilenirdi. Atölye hiyerarşisinin üst basamaklarında yer alan kalfa ise sadece ustalardan oluşmuş bir topluluğa sergilenen, daha gelişmiş bir chef d'œuvre sunardı.

Genç çırağın ya da kalfanın, konuşması ya da açıklama yapması yasaktı; çünkü üreticinin kişiliği resme girmezdi. Bu ritüeller insan yapımı nesnenin kendi değerleriyle yargılanmasını amaçlıyordu; nesne kendi adına konuşabilmeliydi. Ortaçağdaki atalarımız nitelik hakkındaki nesnel gerçeği, özel bir konuşma eylemi olsa da, ortak bir kararı amaçladıkları tartışmalar aracılığıyla ele almışlardı. Nesneler için kullanılan standart hitap şekli, "bu" işaret zamirindense "sen" olmuştu. Ortaçağ zanaatkâr konuşması bu ifade tarzını bir adım daha ileriye götürdü; nesneler canlıymış gibi muamele gördü, sanki konuşan ve tartışanlarla beraber sihirli bir şekilde yaşayan varlıklara dönüştürülüyormuş gibi.

Chef d'œuvre ritüeli, dini alandaki teatral temsillere benzer bir temsil gibi gözükmüş olabilir. Fakat arada büyük bir fark vardır. Geçit törenlerinde ya da kiliselerin içlerinde, cemaat üyeleri dini oyuncuların varlığında sessiz kalırlardı; fakat burada, izleyici sesini yükseltiyor ve izleyiciden çok, yargıç görevi görüyordu. Din ortaçağ yaşamının her yönüne nüfuz etmişti, bu yüzden insanların nasıl dua ettikleri ve nasıl çalıştıkları arasında herhangi derin bir bölünme yoktu. Atölye, dini temsillerden farklı olarak, nesnelerin değerini yargılayan bu ritüellerdeki ortak eleştirel düşüncenin üstünde durmuştu.

Ritüellerin, toplumsal olarak bölücü olabileceklerini düşünebiliriz, çünkü yargılayan insan bir şekilde işin yeterince iyi olmadığına karar verebilirdi. Fakat aslında bunlar çift taraflı kazanç değiş tokuşlarıydı. Çıraklar ve kalfalar tarafından yapılan çoğu nesne genellikle testi geçiyordu. Metal ticaretinde takriben milattan sonra 1200 yılında, nesnelerin neredeyse yüzde doksanı, aynı dönemde İtalyan deri ticaretinde de yüzde sekseni geçmişti (bunlar sadece çok kabataslak sayılar olabilir). Yeterli "canlılık"ta bulunmayan nesne yapımcıları bir ikinci ve çok

nadiren bir sonraki sene tekrar denemek üzere bir üçüncü şansı elde ediyordu. Geçiş oranı test gününü bir aldatmaca gibi gösterebilir, fakat öyle değildir. Bu olay klasik ergenliğe geçiş ayini ritüeline bir örnek oluşturur: Genç bir insan kendi dışına çıkarılır, tehlikeye maruz bırakılır, sonrasında da topluluğun değerli bir üyesi olarak yeniden kabul edilir. Ortaçağ zanaatkârlığında, bu yolculuğu, yapılan şeyler, yapanın yerine gerçekleştiriyordu.

Bu sistem on dördüncü yüzyıl ile on altıncı ve on yedinci yüzyılın başları arasında değişti. Bireyselleşme yeniliğe dönüştü; tüm yaşam boyunca karakter olarak ayırt edici belli bir kadehi ya da fincanı yapmak, nesnelerin tüm yeni çeşitlerini yapmayı akla getirmeye başlamıştı. Örneğin züccaciye alanında çatal ilk olarak birkaç minyatür olarak imal edilmişti, iki çatallı bıçak ise bir ilginçlik malzemesiydi. Yaklaşık on altıncı yüzyıl ortalarından itibaren bu fikir verici süreç hızlanmıştı; fakat bu hız öngörülebilir bir tarzda değildi. Holbein'in masası üzerindeki tüm denizcilik aletleriyle ilgili dikkat çekici nokta, insanların en başlarda şeylerin bu yeni biçimleriyle ne yapacaklarını bilmiyor olmasıdır. Bir yandan, bu teknoloji tarihinde genel bir kuraldır: Aletler, insanlar onların nasıl kullanılacağını tam olarak anlamadan icat edilir. On yedinci yüzyılda bu genel kuralın, özel ve toplumsal bir uygulaması olmuştu.

Bu çağ, bilimsel deneylerin atölyelerin içine takılıp kaldığı bir çağdı. Bazı atölyeler, görünürde doğrudan pratik bir amaçları olmayan araştırmaların mekânları haline gelmişti. İlk sekstantları üreten atölye bu duruma bir örnekti; aletin yaratıcıları tam olarak ne yaptıklarından emin değildi ve bir değeri olduğunu bilseler bile sekstantın tatbiki değeri için de hiç endişelenmiyordu. Nitekim uygulama diğerlerinin, denizcilerin başarılı olması içindi.

Laboratuvarların kendilerine ait, diğerlerinden farklı ritüelleri olması fikri şu ana kadar basmakalıp bir düşünce haline gelmiştir ve sosyolojinin bir dalı laboratuvarda itaat ve müdafaaya, işbirliği ve rekabet kurallarını çalışmaya adanmıştır.[26] Bu gerçekleştiği zaman da deneysel atölyeler işçilerin aşina oldukları ritüel çeşitlerini altüst ediyormuş gibi gözükebilir. Teknik keşifler, ustayla yardımcısı arasındaki hiyerarşik ilişkileri bozabilir. Tıpkı çırağın ustasının uzmanlığını tahtından indirecek bir buluş yapması durumunda olduğu gibi. Bu durum Holbein'in masasındaki ikili sekstant gibi cam aletler için kullanılan geliştirilmiş cilalama bezinin icadında söz konusu olmuştur. Bu cilalama bezleri yeni yetme yardımcılar tarafından, 1496'da Antwerp'te bir cam atölyesinde meydana gelen bir kaza sonucu yapılmışlardı. Ustaları, bu yeniliği yok etmek için uğraştı; fakat daha sonra gençler atölyeye "ihanet edip" kendi başlarına bu icatlarını yaydılar.[27]

Her ne kadar atölye bir arada tutuyor olsa bile, yeni icatlar, atölyenin bünyesindeki işbirliğinin anlamını değiştirmişti. İşbirliği, şimdi iş kazalarını, yeni ya da farklı bir şeylerin kazara icadını anlamlandırmak zorundaydı. Laboratuvar şeklindeki atölyeler, böylece diyalojik iletişimi ön plana çıkartmıştı, laboratuvarda birilerinin "şuna bak, çok garip" dediği ve tezgâhındaki bir başkasıyla paylaştığı bu türden konuşmaların oluşturduğu bir iletişimdi bu. Deneysel süreç, çift taraflı kazanç değiş tokuşunun bir türünü oldukça özel kılıyordu: Yaratıcı düşünmeden gelen karşılıklı fayda. Kumaş yapımı bu duruma açık ve net bir örnek sağlar. Ortaçağ Londra'sında kumaş dokumacıları ve boyacıları için ayrı ayrı atölyeler ve loncalar vardı. 1600 yılında yeni boyama teknikleri, kumaşın dokunabilme yolundaki değişiklikleri getirdi; o zaman boyama ve dokuma işlerinin, birinin diğerinin bildiğini keşfedecek şekilde karışıp birleşmesi gerekmekteydi.

Disiplinlerarası düşünme olarak adlandırdığımız şeyin altını çizen bu süreç, atölyenin

kendisini, diyalojik iletişimin ve resmi olmayan birleşmelerin mekânı yaptı. Tarihçi Steven Shapin, eski atölye laboratuvarlarının akıntısına kapılan amatör deneyciler için geçerli bir ritüelin olduğunu düşünmektedir; onlarınki bir centilmen uğraşıdır. Kendileri için kişisel bir çıkar sağlamak yerine centilmenlik kurallarının çıkarsız bir araştırmasını icra ederler.[28] "Amatör" kelimesi aslında on yedinci yüzyılda yetenek seviyesini belirtmekten çok, birçok şey hakkında meraklı olan insanlar için kullanılırdı. Sanat amatörleri tablo biriktirir, müzik yapar ve tarihle ilgilenirdi; bilim amatörleri astronomiden tıbba, oradan da botaniğe uzanan bir alanda çalışırlardı. Belirli bağımsız araçlarla, amatör, bilginin flâneur'ü haline gelebilirdi. Özel bir geliri olmayan zanaatkâr ise bu çıkarsız yolda devam etmeyi maddi olarak güçlükle karşılayabiliyordu.

Modernitenin başında ekonomi tarihçileri, icadın girişimci bireyciliği harekete geçirdiğini ileri sürmüşlerdi. Ve böylece geçmişle şimdi arasında doğrudan bir ilişki kuruyorlardı. Bugün benzer bir şey, Silikon Vadisi'nde, egemenlik hiyerarşisinde alt sıralarda olan birinin yeni bir teknikte ya da formülde tökezleyip daha sonra cam cilacıları gibi icadını kafasında götürerek şirketi terk etmesiyle gerçekleşebilir. Bir buluşu nakde çevirme süreci, şimdi olduğu gibi, eskiden de çok kolay değildi. Antwerp'teki iki delikanlı, buluşlarını yaptıktan sonra kendi başlarına yola koyulmuş, fakat söylediğimiz gibi, teknolojiyi pazara nasıl getireceklerini bilememişlerdi. Başka bir firma onların buluşunu kazançlı bir kullanıma sokmuş ve sonunda iki çırağın macerası yoksullukla son bulmuştu.

Becerinin çoğalması matbaacılık ile somut bir şekilde dışa vurulmuştu. Çin kökenli matbaacılık 1450'lerde Avrupa'da yeniden icat edilmişti. Ortaya çıkışından önce, yazıcı tek başına çalışırdı; fakat matbaa işi türlü türlü çalışan arasında farklı beceriler gerektiren işbirlikçi bir eylemdi. Kâğıt, Avrupa'da on üçüncü yüzyılda üretilmişti; üzerine bir şey basabilmek için Aldus Manutius ve Johannes Gutenberg gibi zanaatkârlar üç yenilik getirdi: hareket ettirilebilir metal harf, yağ bazlı mürekkep ve sabit çerçeveli tahta kol presi. Matbaa böylelikle yayımcılığın babası olmuştu. Yazıcının görevi kelimelerin aslına uygun kopyalarını yapmak olduğuna göre, matbaacı metinleri farklı harf karakterleri, başlık sayfaları, içindekiler ve çeşitli ciltlerle görsel olarak biçimlendirmeye başlamıştı; bir yazarın elinden çıkmış kelimeler matbaa tarafından değiştiriliyordu. Bunun sebebi, matbaacının aynı zamanda bir perakende satıcısı haline gelmiş olmasıydı; görevi halkı etkilemeye yönelmişti. "Matbaanın gelişi" der tarihçi Elizabeth Eisenstein, "Yeni bir çeşit dükkân yapısının yaratımına sebep oldu... bu yapı, çeşitli yeteneklerdeki işçiler arasında yakın bir teması gerektiriyordu ve kültürler arası alışverişin yeni biçimlerini cesaretlendiriyordu."[29] Lonca hiyerarşisi, ayrı fakat eşit becerilerden oluşan daha düz bir dükkân yapısı ile yer değiştirmişti.

Çalışanlar için matbaacılığın bir önemli sonucu teknik bilginin hareket alanının artmış olmasıydı. Bir işi yapmanın yolları nerede olursa olsun uygulamak için el kitaplarına yazılmaya başlanmıştı. Acemi çaylak artık sadece yüz yüze talimatlara bağlı değildi. Yeni ya da yabancı bir şeyle ilgili iletişimi sadece ağız yoluyla değildi artık. Örneğin, cam üfleyicileri arasında dolaşan (1593) eski ve basılı bir "uluslararası mektup" kumun nasıl ısıtılacağına dair heyecan verici haberler iletmişti. Bu heyecan, kumun insanların bugüne kadar beklediklerinden daha yüksek sıcaklıklara ulaşabiliyor olmasındandı; bu uluslararası mektup bunun nasıl yapılacağını açıklıyordu. Sonuç olarak, teknik çalışan yerel bir atölyeye hapsedilmektense çok daha kolay bir şekilde kendini genel bir sanata ait olarak düşünebilirdi.

Tüm bunlar bizi Holbein'in masasının üzerindeki aletlere geri getirir. Denizcilik araç gereci el yapımıydı; fakat sekstantları yapmak için kullanılan araçların içinde hassas metal kesiciler ve mekanik tahta oyucular vardı. Yeni teknik zanaatlar ikisini birden mümkün kılabiliyordu. Metal kesimi ve tahta oyuculuğu yapan atölyeler bir marangoz dükkânından ziyade daha çok matbaa dükkânlarını andırıyordu; içerideki insan sayısı fazlaydı, yenilikçi biçimler deneniyordu ve ürünlerin nasıl kullanılacağı doğru düzgün bilinmiyordu. Uluslararası mektuplaşmalarla dağıtılan bilgi, Avrupa'nın dört bir yanından yerel dükkânlara geliyordu. Mercek-taşlamanın bağlaşık işindeki zanaatkârlar da benzer açık uçlu, diyalojik bir süreç içindeydi. Holbein'in zamanında teleskop merceğin bir mikroskopa nasıl dönüşebileceği düşüncesini kurcalıyorlardı.[30] Nasıl devam edecekleri konusunda hiçbir hiyerarşik ritüelden talimat almamışlardı.

Bu şekilde, teknik yenilikler atölyedeki işbirliğini değiştirdi. Teknik değişiklik atölyenin toplumsal ilişkilerini yerinden etmişti, dükkân hiyerarşisine dayalı ritüeller altüst olmuştu. Diyalojik alışveriş deneysel metodun kalbindeydi ve öyle de kaldı; fakat on yedinci yüzyılda bu değişimlerin zanaatkârları yaşam mücadelesinde nasıl birbirine bağlayacağı belirsizdi. Beyefendiler çıkarsız amatörler gibi işbirliği yapabilirdi, ama sıradan zanaatkârların bunu yapabilecek ekonomik güçleri yoktu.

Atölyeler dahilinde meydana gelen değişiklikler Holbein'in çağına büyük bir pencere açtı: Din ve bilim arasındaki ayrım. Açık açık belirtildiği üzere, Katolik Kilise kutsal temsilin gizemlerine uyuyordu, bilim maddi dünyayı kendi koşulları altında anlamaya ve açıklamaya çalışırken Reform da bireyin Tanrıyla olan doğrudan ilişkisinin labirentine dalmıştı. Daha kaba bir şekilde belirtilirse, fark, geriye ya da içsel dünyaya bakışa karşı, dışarı bakıştı. Bu şekildeki herhangi bir siyah beyaz zıtlığı yanılmaya mahkûmdu; örneğin, on altıncı yüzyılın deneysel atölyeleri dahilinde insanların keşfettiği fiziksel gizemler, Tanrının sırları gibi gözüküyordu.

Yine de işbirliğiyle ilgili modern olanın ne olduğunu anlamak için bu karşılaştırmanın tamamen yok olmasını istemeyiz. Deney, diyalojik konuşmaya, diğerleriyle varsayımlar üzerine yapılan açık uçlu tartışmalara, prosedürlere ve sonuçlara bir davetiyedir. On altıncı ve on yedinci yüzyılda ortaya çıkan bilim, diyalojik, açık uçlu konuşmaya olumlu bir şekilde bakarken Hıristiyanlık ondan korkuyordu; Katolikler bunun Kilise otoritesini sarsabileceğinden, Protestanlar ise özgür düşüncenin hâkim olduğu tartışmaların özgüven günahına yol açabileceğinden korkuyordu, tıpkı Milton'un yorumunda, Havva'nın yılanla ve Âdem'le Cennet bahçesinde yapmış olduğu tartışmada aktarılan korku gibi. Diyalojik konuşma, "İnsanoğlunun inancını kendi tecrübesinde onaylar. Yaratıcı anlama... kendi anlayışının dışına çıkacak olan kişi için son derece önemlidir."[31] diye yazar Mikhail Bakhtin.

İşte bu şekilde, açık karşılıklı konuşmaların ve tarafsızlığın bir etiği olduğunu söyleyebiliriz. Katılımcılar icatlarını nakde çevirme ihtiyaçları ile yönetiliyor olsa da bilimsel işbirliği eğer sadece "medeni" bir yoldan yürütülürse amacına ulaşabilirdi. Peki, bu ne anlama gelir?

MEDENİLİK

On altıncı yüzyıl içerisinde, yüksek sınıfın görgü kurallarının vurgusu şövalyelikten medeniliğe

doğru yön değiştirmişti. Sonuç olarak işbirliğinin modern anlayışını şekillendiren bu değişimdir. Fakat insanlar geçmişin standartlarını birden reddetmektense yeni değerlere yavaşça yönelmişler, bu yönelme kalelerdeki değişikliklerle sağlanmıştı.

Kale şövalyenin eviydi. Askeri bir istihkâm olarak, kalede atlar olduğu kadar yığınlar dolusu matériel (yaylar, zırhlar, koçbaşları) bulunmaktaydı. Kale avlusu çoğunlukla askeri tatbikatlar için kullanılırdı ve kalenin aşırı kalabalık kısmında askerler merdivenlerde, şapeli koruyan odalarda ya da açıkta dışarıda uyur, sıçar, yer ve içerdi. Ortaçağın sonlarında ve Rönesans'ın başlarında, kale mimarileri bir değişiklik geçirmişti. Askeri özellikleri azaltılmıştı; askerler alt bölgelere, on beşinci yüzyıl boyunca Fransız ve İtalyan köylerinde görülen o güne kadarki en geniş barakalara itilmiş ya da tamamen kaldırılmıştı. Savaş haliyle ilgili değişiklikler bu yön değişimini mümkün kılmıştı; kalenin gitgide daha törensel ve toplumsal bir alan olmasıyla ordular sahada daha çok zaman geçiriyorlardı.

Ne gariptir ki kale savaşın pratik amaçlarına daha az hizmet verdikçe, şövalyelik için düzenlenen tören kuralları bir o kadar güçlü hale geliyordu. Öyküdeki gezgin şövalyeden farklı biçimde, şövalyelik aslında geniş ölçüde vahşi cinsel davranışı, özellikle de tecavüzü evcilleştirmeye odaklıydı. Şövalyenin arzu tanımlarıyla kurnazlık ve zarafetle dolu bir epik olan ortaçağ şövalye destanı Roman de la Rose'da olduğu gibi, Eros onurlandırılmaya çalışılıyordu. Ortaçağ uygarlığı fiziksel kavgayı ve şiddetli yeminleri sokaklardaki, atölyelerdeki, hatta kiliselerin içindeki günlük yaşamın normal bir parçası olarak görürdü. Şövalyeliğin cinsel kısıtlamaları, elitler arasındaki bu tarz bir şiddete engel olma amacını taşıyordu.

Bununla birlikte, şövalyeliğin diğer bir yönü de, Peter Burke'ün sözleriyle, şövalyelerin "itibarları üzerindeki etkilere aşırı hassas" olmalarıdır; bu, üzerine alınmakta hassasiyet demektir.[32] İyi bir Hıristiyan olduğu için, eğer şövalye aşağılanırsa diğer yanağını dönmezdi, şerefini geri kazanmak için intikamla yanıp tutuşurdu. İntikam onun için ahlaki bir zorunluluk gibiydi, en şerefli kültürlere ait olduğundan kendisine yapılan hakareti aynı zamanda ailesine yapılan bir hakaret olarak hissederdi; kan davası da cinsel kısıtlamalar kadar şövalyeyi belirlerdi.

Nezaket kuralları, kısıtlamayı diğer tecrübe alanlarına genişleterek, şövalyelikte bir çatlak yaratmıştı. Eski bir nezaket çağrışımı, Baldassare Castiglione'nin karşılıklı bir konuşmada nasıl daha az saldırgan ve böylece nasıl daha fazla zevk verici davranılacağını konu edinen Book of the Courtier'inde (1528) vardı. Giovanni della Casa'nın Galateo'su (1558) gibi ardılları, bu işi çok iyi bilen saraydaki insanlar arasında nazik davranmak için belirli kurallar düzenlemeye çalışıyordu. Daha sonra, on yedinci yüzyıl nezaket kitapları, bu kuralları bilmeyenlere diğer saraylardan ya da yabancı yerlerden gelen insanlara da iyi davranılması konusunda baskı yaptı. Dahası, bu kitaplar, daha alt sosyal tabakalara ait insanlara da bu davranışları nasıl gerçekleştireceklerini açıklıyordu, örneğin bir yabancının bilemeyebileceği kişilerden ve yerlerden bahsetmeden nasıl dikkatle dinleneceğini ya da anlaşılır bir şekilde konuşulacağını anlatıyorlardı.

Castiglione, şövalyelik kurallarına yabancı bir yöntemle hakaret meselesine değindi. Kitabı, bir saray mensubuna karşı ideal tavrın ne olduğunu açıklayan, gerçek bir saraydaki (1507 yılında Mantua Sarayı) diyalogları sergiliyordu. Bu saray konuşmalarından biri, Lady Emilia'nın aşağılandığını hissettiği ve öfkesine kapılmaya çok yaklaştığı bir konuşmadır. Kışkırtıcısı Senyör Bembo, Lady'nin sinirini gülerek geçiştirip bir başka tarafa

yönlendirmiştir. Bu konuşma, alınganlığın hat safhada olduğunu aktarıyordu; hiçbir kahraman şövalye, özellikle bir Lady aşağılanmış hissetmişse buna inanmayacaktı.[33]

Bu küçük paragraf The Book of The Courtier'deki en meşhur davranışı örnekler: Sprezzatura. Kont Lodovico, öncesinde bu kelimeyi şu şekilde tanımlar: "Sprezzatura (belki de yeni bir kelime kullanmak için) her şeyde, tüm sanatsal beceriyi gizleyen ve birinin söylediği ya da yaptığı şeyi doğal ve zahmetsiz gibi gösteren, belli bir aldırmazlık."[34] Rahatlayın. Bunu yapmak, saray mensubunun kendisini çok ciddiye almaktan kaçınmasına sebep olacaktır. Martin Luther'e sprezzatura'dan daha uzak gelebilecek bir değer yoktur herhalde; Luther için kendilik, ölümüne ciddi bir meseledir. Castiglione'nin görüşüne göre, rahatlık insanları daha "arkadaş canlısı" yapmıştır; bu, karşılıklı konuşmada daha çok işbirliği demektir. Daha az kendilik, daha çok sosyallik.

Belli bir türle kısıtlanması, sprezzatura'nın uygulanması için gereklidir. Metni boyunca, Castiglione, tekrar tekrar kibri hedef almıştır. Çünkü kibirlenme, zamanının kendilerine utanmadan methiyeler düzen erkek aristokratları arasında ortak bir tavırdı. Castiglione, saray mensuplarının kendileriyle ilgili olabilecek iyi düşüncelerini çok açığa vurmalarından yana değildi; onların bu kibri, diğer insanların kendini küçük hissetmesine neden olabilirdi. Castiglione'nin takipçilerinden olan della Casa, sarayın dışındaki toplumsal hayata uyarlanabilecek bir dizi kural hazırlamıştı. Bu kurallar, saray hayatının ağdalı tafsilatından kaçınma amacını taşıyordu.[35] "Centilmenlik" çok Anglosakson bir uygulamaydı. Bir centilmen kendi türünden olanlara olduğu kadar hizmetkârlarına ve kiracılarına da alçakgönüllülükle kibar davranırdı. Şüphesiz bu davranışı bir eşitlik düşüncesi içermiyordu; tarihçi Jorge Arditi'ye göre bu hareketle sadece toplumsal ayrıcalığını ve kontrolünü daha göze batmayacak şekilde resmetmiş oluyordu. Fakat bu şekilde, centilmen ve sözde astı arasındaki etkileşim, bu iki kesim arasındaki cepheleşmeyi gittikçe azaltıyordu.[36]

Bu medeniyet kurallarını, Birinci Kısımda değindiğim koalisyonların itibar-koruyucu ritüellerine bağlamak hayal gücünün çok da zorlanmasını gerektirmez. İngiltere'nin halihazırdaki koalisyonu, başlangıçta Castiglione'nin sayfalarında bahsedilen Mantua Sarayı'na tüyler ürpertici şekilde benziyordu: Ortaklar arasındaki aynı özenli ve beyefendilere yakışır kibarlık, beraber halk içinde yer alacaklarında ise aynı kendine hâkim olma.[2*]

O zamanki medeniyetle şu anki medeniyet arasındaki bağ, sosyolog Norbert Elias'ın çalışmalarında daha kuvvetli bir şekilde ortaya çıkar. İddialı kitabı, The Civilizing Process'de,[3*] nezaketin Avrupa uygarlığında büyük bir değişime yol açtığı ileri sürülür.[37] Elias bizim bugün "nezaket" adını verdiğimiz şeyin temelinin, on altıncı ve on yedinci yüzyıl saraylarındaki sosyal davranışlarda yattığını düşünür. Agresif olmayan ve saygılı olarak tanımlanabilecek saraylı davranışı, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda burjuvalar için bir model haline gelmiştir. Bu değişimin anahtarı bedensel kontrolde bulunmaktadır; modern zamanların başlarında saraylılar, ihtiyacını hissetseler de örneğin osurmaktan kaçınırdı. Yeme alışkanlıkları daha da kısıtlanmış durumdaydı, yemeği av bıçağıyla ya da elleriyle lokmalar şeklinde parçalamak yerine çatal kullanıyorlardı. Yine, saray mensupları halk içinde tükürmekten kaçınırdı; aynı zamanda, yatak odası saray mensubunun sadece eşi, sevgilisi ya da hizmetçisi tarafından çıplak görülebileceği özel bir alan haline gelmişti. Yine aynı şekilde, konuşma konusunda da insanlar kısıtlanmıştı; yeni saray kuralları halk içinde küfür etmekten

ya da sinirini bas bas bağırarak çıkarmaktan çekinirdi. Bu tarz medeniyetlerin ödediği ruhsal bir bedel vardı.

Kendine hâkim olma Elias'ın gözünde, bir insanın sözel olarak, bir şeyleri ağzından kaçırmak gibi ya da bedensel olarak osurmak gibi, kontrolünü kaybetmesi durumlarında utanma duygusunu gerekli kılar. Medeniyet kendiliğindenliğe karşı çıkar. Elias ilk kez Freud tarafından gösterilen bir ayrımı ele almıştır, utanç ve suçluluk arasındaki fark: Yeterince iyi davranamadığımız zaman utanç hissederiz, bu da yetersizlik hissini beraberinde getirir, fakat suçluluğu bir suç işlediğimizde ya da bir şeyleri ihlal ettiğimizde hissederiz. Sosyalliğin getirdiği tavırdan yoksun olan insanlar, kendilerini yetersiz hissedebilirler; çünkü onlar kendi koşullarının ve kendilerinin efendileri değildir. Elias, utanç ve suçluluk ayrımındakine benzer şekilde, rahatsızlık hissi ve utanmanın neden akraba olduklarını da gösterir; rahatsızlık hissi ve tabii beraberinde kusurlu bulunma korkusu da kendini açığa vurma korkusunu yansıtır. Doğal ve kendiliğinden davranma korkusu, oto-kontrol eksikliğinin utancı ve açığa çıkmanın rahatsızlığı; bunların hepsi birleşir. İnsanlar kendilerini Cennet'ten sürgüne gönderir ve bu sürgüne de "medeni tavır" adını verir.

Bunlar, modernitenin erken dönemindeki saray yaşamıyla ilgili gizli belgelerle yapılan bir araştırmayı kendine temel alan fikirlerdi ve Elias 1920'lerde akademide bir öğrenci olarak bunlarla tam olarak ne yapacağını bilmiyordu. Nazi rejiminin gelişiyle Almanya'dan sürülmüş ve sonunda yıllarca ikamet edeceği İngiltere'ye gelmişti. Nazi depremi, öğrenciyken yaptığı bu çalışmanın sonuçlarına bir açıklık kazandırmıştı. Kendiliğin yöneticisi olarak utanç ortadan kalktığında, medeni davranış da çöküntüye uğruyordu. Naziler, içlerindeki canavarı kısıtlayabilecek herhangi bir kişisel utanç bilmiyordu. Genç Ellias'ın çizdiğimiz bu tarihi hikâyesi, şimdilerde bugünün dehşetini aydınlatır gibi duruyordu.

Bu büyük çalışmasının kapsamını daraltmadan, asıl bu çalışmanın özel karakterine dikkat çekmek istiyorum. Elias bir Yahudi olmasına rağmen metni, medeniyetin oldukça Protestan bir bakış açısını sunmaktaydı. Utanç hayvani saldırganlığın önlenmesine hizmet ediyordu. Freud, Nazi gölgesinde yazılmış bir başka kitap olan Civilization and its Discontents'da[4*] bu inançtan çok da uzak değildi: İnsan bir günahkâr olduğunu bilmek için, daha az saldırgan olmak adına kendini suçlu hissetmeliydi. Daha az dehşet verici bir çerçeve içinde yer alsa da bu görüşü harekete geçiren kısmen Elias'ın sunduğu tarihi malzemeydi. On altıncı yüzyılın nezaket kitapları, daha birçok uygun çocuk davranışları üzerine kitapçık ve sayısız görgü kuralı kitabı meydana getirmişti. Hatta kitapçıklardan biri Erasmus'a aitti; kitapların ise, aslında modern kulaklar için oldukça kuralcı bir tonu vardı. Hepsi de gaflardan ve uygunsuz hareketlerden nasıl kaçınılacağının önemini vurgulayan eserlerdi. Elias'a göre bu ton, halk kitlesinin giderek daha fazla kendini kontrol eder hale geldiğini gösteriyordu. Utancın itici gücü, insanları doğru şeyi yapmaları konusunda endişelenmeye, spontane davranmaktan korkmaya yöneltiyordu.

Fakat bu çabanın tek faktörü utanç mıdır? Bizi medeni yapan şey gerçekten kontrolü kaybetme korkusu mudur? Elias medeniyetin zevk verici görünüşleri ile ilgili rolünü kötü oynamıştır, en azından Castiglione'nin kendisinin anladığı şekliyle, medeniliğin işbirlikçi karakterine gözünü kapamıştır. Kişisel bir özellik olmanın ötesinde medenilik her iki tarafın da karşılaşmada birbirini iyi hissettirdiği bir değiş tokuş biçimidir. Castiglione için de bir insanın kendini aşağılanmış ya da utanç içinde hissettiği bir karşılaşmanın tam tersi bir

karşılaşma demektir. Medenilik bir çift taraflı kazanç değiş tokuşudur. Medeniliğin toplumsal açıdan daha önemli sonuçlarını anlamak için, Castiglione'nin bize verdiği ipuçlarından yararlanırsak çok iyi yapmış olacağız. O, medenilik uygulamasını bir "mesleğe" benzetmiştir.[38] Diplomasi, medeniliğin yeni kurallarının, onun sprezzatura'sının uygulamaya konulduğu meslektir.

PROFESYONEL MEDENİLİK

Holbein'in Ambassador tablosundaki en önemli öğeler büyükelçilerdir. Daha önce de gördüğümüz kadarıyla, bu genç adamlar aslında gerçek anlamda büyükelçi değillerdi. Zira ortaçağ zamanında diplomasinin kendisi bir meslek değildi. Fiziksel bir alana, bir büyükelçilik ikametine hâkim olan yurtdışındaki diplomatların çoğu kendilerini görevlerine adamış falan da değillerdi. On altıncı yüzyılda uluslararası ticaret alanında bir güç olan, sürekli biçimde yabancıların akınına uğrayan Venedik, etkili profesyonel diplomasinin yolunu açmıştı. Bu diplomasinin modeli, anlaşmaları Anakaranın sınırlarına ve ötesine kadar genişleyen Avrupa iktidarları örnek alınarak oluşturulmuştu.

Rönesans diplomatlarını iki şekilde görmek mümkündü. İlki yabancı bir saraya ya da şehre özel bir görev için gidip sonunda evine dönen özel delegelerdi. İkinciler ise, yurtdışında yıllarca görev yapan kalıcı elçilerdi.[39] Çoğu Rönesans delegesi kendinden önce gelenlerden biraz farklıydı. Delegeler, önemli bir şahsiyetin evliliğini ya da doğum gününü kutlamak için, bir savaş ya da barış anlaşmasını görüşmek için, resmi bir konuşma yapmak için ya da hanedana ait bir karışıklığı gidermek için seyahat ederlerdi. Holbein'in genç diplomatları da Londra'ya bir evliliğe aracılık yapmak için gelen iki delegeydi.

Kalıcı elçiler, daha çok sünger gibi hizmet etmektelerdi; eve iletebilmek için bilgi emerlerdi. On altıncı yüzyılın başlarında, Sör Henry Wotton, İngiltere'nin Venedik'teki kalıcı elçisiydi, Francesco Guicciardini Aragon'da papanın elçisi olarak hizmet vermişti, Eustace Chapuys, İngiltere'de Kutsal Roma İmparatorluğu'nun elçisiydi. Bürokrasi uzaktaki bu önemli adamların yolunu takip etti: yurtdışındaki ticari işlerle ilgilenen konsolos, eve göndermek için bilgi şifreleme özel görevliyle görevlendirilmiş sekreter. Delege ve kalıcı elçi arasındaki asıl farkı Henry James'in The Ambassadors romanından anlıyoruz. Kitabın sade konuşan kahramanı Strether, yoldan çıkmış genç bir adamı evine geri götürmek için Avrupa'ya gönderilen bir delegedir. Fakat Strether bir kere Paris'e gelince daha çok, kalıcı bir elçiye dönüşür; en poste'da[5*] kalabilmek için sakinleşir ve yatışır.

Avrupa saraylarının ve devletlerinin sürekli değişen ittifaklarının anlamı, bugünün dostunun yarının düşmanı olduğuydu. Rönesans'ın elçileri bu fırtınalı ilişkileri devam ettirmek zorundaydı. Rönesans diplomasisi tarihçisi Garret Mattingly, on altıncı yüzyıldaki başarılı diplomasiyi, saray mensupları ve yasa koyucuların aralarındaki yazılı anlaşmalar ve görevlilerin üzerine anlaşma sağlayamadıkları ya da içeriği çok tartışmalı olan sözlü anlaşmalar arasında bölünmüş olarak tanımlar. Reform diplomatları bu rolleri bölüşmüştü; XIV. Louis zamanında oldukça iyi eğitimli delegeler diplomasinin yazılı olan ilk çeşidiyle ilgilendi, çoğunlukla da becerileri hukuktan geliyordu; kalıcı elçiler ise ikincisiyle ilgilendiler. Diplomasi becerileri, sözel imalardaki neredeyse adli tıpçılar kadar keskin dikkatlerinin yerel

bilgiyle harmanlanmasında temellenmişti.

Elçilik binası, mimarisi ve mobilyalarıyla, yabancıların kendilerini iyi hissedecekleri yenilikçi bir atmosfer yaratmayı amaçlamıştı, aksi takdirde elçi bir şey öğrenemezdi. Elçilik binalarına rahatlık ve özellikle de lüks için düşünmeden paralar harcanıyordu. Rönesans binalarının çoğunda insanlar aynı yerde hem uyur hem giyinir hem de yemek yer ve ağırlanırdı. Tüm bu farklı etkinlikler için gerekli olan farklı mobilyalar, hizmetçiler tarafından tekerlekleriyle bir içeri bir dışarı sürüklenirdi. On altıncı yüzyıl kalıcı elçisi, yemek odasının özel bir mekân haline gelmesinde öncülük etmiştir; kendisi dışarıda yemek yerken bile, binanın içinde bir yemek bedeli olarak teklifsiz bilgi elde etmeyi umduğu bir "açık masa" daima bulundururdu.

Misafirperverlik ve rahatlık, elçilerin akıl hocaları arasında pişmanlığa sebep olabilir; dahası, eğer gerçekten yurtdışında kendini evinde gibi hissetmekte başarılıysa, kalıcı elçi yerliler gibi yaşamanın çekiciliğine kapılabilirdi. Francesco Guicciardini de kendinin böyle bir durumda olduğundan şüphelenildiğini fark etti ve nitekim kendini papalık ve bulunduğu ev sahibi ülkenin arasındaki gerçek görüşmelerin dışında bırakılmış buldu. Diplomat şunları kabul ediyordu: "Elçiler genellikle saraylarında bulundukları prenslerin tarafını tutar. Bu durumda onların rüşvet ya da hediye peşinde koştuklarından ya da en azından kendilerine gösterilen nezaketten dolayı... gözlerinin kamaşmış olabileceğinden şüphe edilirdi."[40] Bu baştan çıkarılma riski, on altıncı yüzyılın ortalarına doğru, kalıcı elçiler yıllar boyunca ya da bazı durumlarda on yıllar boyunca yabancı bir yere ve iktidara bağlı yaşamaya başladığında artmıştı. Bir insanın yabancı bir ülkede kendini oranın yerlisi gibi hissetmesi riski, 1530'larda arka-kanal[6*] kurumunun gelişimiyle ortaya çıkmıştı. Yabancı saraylar elçilerin sekreterlerini, elçinin etrafında çalışabilecek ajanlar olarak görmeye başlamıştı. Sekreterler bilgileri şifreliyor ve onların şifrelerini çiziyordu, böylelikle iletişimin dayanak noktasındaydılar. Elçilerin bakanlarından öğrendiklerini ayıklayabilir ya da silebilirlerdi. Sör Henry Wotton bir diplomatı çok yerinde bir şekilde, ülkesinin iyiliği için yurtdışına yalan söylemeye gönderilmiş dürüst bir adam olarak tanımlamıştı. Fakat bu söz, sekreterler kendi yöneticilerine yalan söylemeye başladığında geri tepmişti.

Medeniyet bu tehlikeli sığlaşmaların dolaşımında nasıl kullanılabilirdi? Guicciardini'nin meslektaşı diplomatlar için en temel kuralı şuydu: Görevinde başarılı olduğun takdirde herhangi bir zafer gösterisinden kaçın, bugünün kaybedeni yarının dostu olabilir. Diplomasi için insanın kendini sınırlandırmasının aslında kritik bir önemi vardı; fakat resmi olmayan sosyallik, çoğunlukla diplomatları hapse attıran törensel olaylardansa yerel durumu bilmede çok daha kullanışlı olmuştu. Eustace Chapuys'un gözlemine göre, pek de akıllı olmayan bir elçi bütün gününü görüşmelerle geçirirdi. Sprezzatura bu resmi olmayan ilişkileri kolaylaştırır, konuşmayı açardı. Yine de profesyonel bir diplomat her kullandığı kelimeyi tek tek dikkatlice ölçüp biçmeli, sprezzatura'sı samimi bir kendiliğindenlikten kaçınmalıydı.

Latinler resmi durumlar için çalışırken, Fransızlar daha çok resmi olmayanlara hizmet etmekteydi. Ama her iki diplomat da bu çalışmanın ilk sayfalarında açıkladığımız dilek kipi durumunu uygulamaya meyilliydi. Bu durum, "düşünüyorum" yerine daha çok "düşünürdüm"e ses veren bir durumdur. Yani, sözel alanı diğerlerinin yanıtlarını davet eden bir hilekârlık alanı olarak kullanır. İlk zamanlarda, diplomatlar diğerleri bu kipte konuşurken nasıl dikkatlice dinlenilmesi gerektiğinin ustaları olmuştu; yabancı bir sarayda ya da kendi

masalarında olsunlar, profesyonel bir dinleyici çok ufak imaları, ipuçlarını ve önerileri beklerdi. Profesyonel olduklarından, diplomatlar her birinin oynadığı oyunu biliyordu.

Diplomatik görüşmelerde, bir elçinin sessizliği yönetme becerisi dilek kipinin yayılmasında temel bir öğe haline gelmişti. Şüphesiz, diğerlerine neyi söyleyemeyeceğini biliyor olması lazımdı, ama aynı zamanda sessizliğin nasıl konuşturulacağını da öğrenmesi gerekliydi. On yedinci yüzyıl ortalarında, konuşmanın akışını bölen sessizlik kendi ritüel karakterini edinmişti. Eğer bir iş arkadaşıyla belli bir yolda ne kadar ilerleyebileceğinizi bilmek isteseydiniz, sadece sessizliğe düşeceği anı beklerdiniz; eğer bir grup içerisinde yaşadığı zor bir durumda ona yardım etmek isteseydiniz, onun sessizliğini kendi konuşmanızla örterdiniz. Belki de bunlar hepimizin kullandığı "diplomatik" davranışlardır, fakat çok azımız genç bir diplomatın elçiliğin arka odalarında aldığı eğitimi sessizlikte bulur.

On altıncı yüzyıl diplomatı Ottaviano Maggi, nasıl elçi olunacağına dair ilk bilimsel çalışmalardan birinde, çok şaşırtıcı bir şey öğrenilse bile "elçinin hiçbir zaman merak ya da hayranlık içerisinde görünmemesi gerektiğini" öğütler.[41] Elçi kendini tüm durumlara karşı tarafsız göstermek, otokontrol ve rekabet maskesini giymek zorundadır. Yani bir bakıma iyi bir oyuncu olmalıdır. Bu öğüdün kaynağı Machiavelli'nin prenslerin nasıl davranması gerektiğine dair görüşlerinde bulunur; Il Principe'de[7*] Machiavelli, Cesare Borgia'dan övgü dolu sözlerle bahseder. Cesare Borgia "kendini belli etmemeyi çok iyi beceren" büyük bir oyuncudur; Machiavelli'nin ünlü kelimeleriyle, tebaasında "sevgi ve korkuyu" nasıl uyandıracağını iyi bilir.[42] Fakat Machiavelli'nin Prens'i kartlarını kapalı oynayan çok ketum bir oyuncudur; Douglas Blow, Prens'in "tereddütsüz anti-bürokratik bir yazarı ortaya koyduğunu" gözlemiştir.[43] Prens'in ani ve sürpriz kişisel davranışı, tebasını parmak uçlarında bekler vaziyette tutacaktır. Bir elçi oyuncu olarak iyi olabilir; ama on altıncı yüzyılın gözler önüne serdiği gibi profesyonel bir diplomat, kendi elçilik binasının duvarlarının içinde her geçen gün bürokrasinin ve toplumsal ritüellerin ağına daha fazla düşmüştür.

Reformun sebebiyet verdiği çalkantılar, diplomatik medeniyeti büyük bir sınava sokmuştur. Viktorya dönemi diplomatı Ernest Satow, "Katolik ve Protestan Devletler arasındaki ilişkileri iyice körükleyen on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki dini savaşlarda ... elçilerin, bir şeyler öğrenebilmenin imkansız olduğunu çünkü kimsenin kendileriyle konuşmak istemediğini rapor ettiklerini" aktarmıştır.[44] Yine de elçilik binaları açık kalmıştır. Holbein'in genç diplomatları Fransız bir kalıcı elçi tarafından ağırlanmıştır. Bu elçi, yirmi yıl boyunca bu dini çalkantılarda en poste kalmaya başarabilmiştir; o ve yardakçıları, konuşulacak bir şey olmasa da İngiltere'nin o zamanki Dış İşleri Ofisi'ne denk olan binasına her allahın günü gitmiştir. Dinler savaşırken, diplomasi buluşmuştur.

Profesyonel medeniliğin mirası biraz az gibi gözükebilir. En çok da muhtemelen profesyonel nezaketin ilk olarak nasıl düzenlendiğini merak eden bugünün diplomatlarına ilginç gelir. Fakat bu hikâye Castiglione'nin öngördüğü gibi daha geniş bir alanı ilgilendirir aslında. The Book of Courtier'in sonunda, Castiglione nezaketin önemli olduğu noktayı sorar; bu soruya onun şiddete bulaşan çatışmaları önlediğini söyleyerek yanıt verir.[45] Modernitenin hemen başında nezaketin ustalıklı kullanımı, şövalyelerin çabuk parlayan alınganlıklarının yönünü değiştirmiştir; sprezzatura çatışmanın agresif altyapısını hafifletmiştir. Diğerlerine karşı söz konusu düşmanlığı azaltmak, Norbert Elias için de medeniliğin amacıdır. Fakat

Castiglione (kitabının sayfalarında kendilerini gören profesyonel diplomatlar gibi), bedensel utancın sınırladığı kişisel huylardansa, medeniliğin toplumsal becerilerinin önemini vurgulamıştır. Bu toplumsal beceriler, elçinin masa ritüelleri ya da insanları bir araya getiren görünürde sıradan konuşmaları gibi ritüellere bel bağlamış durumdadır; Komünyon'un erken dönem ortaçağ ayinlerinin aksine, bunlar işini bilen ritüellerdir. Becerikli elçi, rekabet ve işbirliği arasında denge kurmanın uzmanı olmuştur. Bu, şu an olduğu gibi yüz yıllar önce de akıldan çıkmayan bir modeldir, fakat elçilik binası koridorlarının dışına nasıl uygulanabilir?

Bu olasılığa yaklaşmanın bir yolu medenilik denen şeyin psikolojisine biraz daha yakından bakmaktan geçiyor; tıpkı Protestan bir yaklaşım olsa da Norbert Elias'ın güçlü yorumu gibi. Bunu yapabilmek için, diplomatik medeniliğin sivil topluma, şahsa ait evlerin salonlarına nasıl yayıldığını incelememiz gerekecek.

MEDENİLİK VE KENDİLİK

1618'de, Queen's Robes'un hanımefendilerinden biri olan Cathérine de Rambouillet, saray yaşamından sıkılıp evini Paris'in Saint-Thomas-du-Louvre caddesine taşımıştı.[46] Nezaketi sarayda öğrenen Madam Rambouillet, saray entrikalarını geride bırakmak, Saint-Thomas-du-Louvre caddesindeki evinde samimi, arkadaş canlısı, her yerde gözü olan iktidardan uzakta bir alan yaratmak istiyordu.

Evin içindeki nezaketin daha çok spirituel olmasını ümit ediyordu. Dönemin Fransızcasında, bu özellik dini olmaktan daha çok kişisel bir nitelikti; spirituel kişilik kendini fazlasıyla alçakgönüllü bir şekilde ortaya koyar, ironi ve paradoksla oynar ve bunu herhangi bir pratik amaç için değil, sırf bu nitelikler karşılıklı hazzı beslediği için yapardı.

Mavi Oda'da arkadaşların birbirlerine olan nezaketinin canlanmasını sağladı, tarihçiler bu odanın sonralarında toplumsal bir kurum olarak salon için bir model oluşturduğunu düşünüyordu. Madam Rambouillet, bir arkadaşlık ortamı yaratabilmek için yeni bir ev mimarisine ihtiyacı olduğunu biliyordu. Öte yandan bir saray mağarasında da yaşamak istemiyordu. Yanında merdivenleri olan, olabildiğince yüksek tavanlı, ışığın her tarafı aydınlattığı ferah odaları olan bir ev yaptırdı. Evdeki en önemli oda, misafirlerini ağırladığı, içinde boylu boyunca bir divanın uzandığı en samimi oda, Mavi Oda olmalıydı. Misafirler bu divana oturur ya da divanla duvar arasındaki dar pervazda ayakta dururlardı. Bu pervaz ruelle,[8*] bir çeşit iç geçit gibiydi ve misafirlerle dolup taşardı. Bol gün ışığı ile harelenen mavi –duvarlar, süslü divan örtüleri ve perdeler– donuk taba rengi ve kırmızı olan geçidin iç kısmından ayrılıyordu.

Bir divan vardı belki, ama cinsellik söz konusu değildi. Madam Rambouillet'in ayakucunun dibinde divana uzanan insanlar, fiziksel ayrıntılara girmedikleri sürece aşktaki hayal kırıklıklarından ya da sinir bozucu çocuklarından istedikleri kadar bahsedebiliyordu ya da dilediklerince adabıyla olduğu sürece dedikodu yapabiliyorlardı, yani diğerlerini rahatsız edecek şekilde değil ama eğlendirecek bir biçimde. Gözde yazarı Vincent Voiture, Mavi Oda aşkının hafif, üzüntülü havasını mükemmel bir şekilde aktarmıştı: "Uzun sıkıntılar, yalnız arkadaşlar, tatlı hayaller ve garip düşünceler, geçici küskünlükler ve hafif iç çekişler..."[47] Eğer bu, kulağa fazlasıyla aşırı geliyorsa, bu dilin amacının, dalavereyle istila edilmiş bir saraydan

kurtulup rahatlamak olduğunu hatırlamalıyız. Bu rahatlama ayrıca Fransa'yı kıvrandırmaya başlayan Protestanlarla Katolikler arasındaki din savaşlarından bir kaçışı da içeriyordu.

Salonun korunmuş alanı yavaş yavaş geliştikçe, içerisinde yapılan konuşmalar da artık dedikodudan daha karmaşık şeyler haline gelmişti. Konuşma için tasarlanan ritüeller, toplumsal yorum olarak hilekârlığı ve ironiyi mümkün kılıyordu. Bu değişiklikler, Madam Rambouillet'in yaşamının sonunda, kendisinin sosyal varisi olan Madeleine de Sablé'in salonunda başlamış bulunuyordu. 1659'da yazar François de La Rochefoucauld, bize Maxims[9*] olarak kalan "özlü sözlerini" ve "cümlelerini" sahnelemek için bu salonu kullanmaya başladı. Bu sözler paradoksun saf ve cilalı haliydi; "Aza kanaat etmek kadınların kendilerine eklemeleri gereken bir süstür." ya da "Akıl her zaman kalp tarafından oyuna getirilir." gibi. [48] Her biri sadece kendi kendine yetiyor gibi gözükse de bu medeniliklerin salonda konuşulmasının toplumsal bir etkisi vardı; sözel ironi yaratabilme becerisi olup bunu kendisinde uygulayan insan, güven kazanan insan türüydü. La Rochefoucauld, Özdeyiş'lerine eklenmiş bir otoportre içinde, bu güven uyandırıcı etkiyi sağlayabilmek için uğraştı. Şüphesiz bu otoportre en kısalarından olsa da en iyi otobiyografilerden biriydi.[49] Fiziksel görünüşü, toplum içindeki davranışları, alışkanlıkları ve erdemleri paradoks cinsinden formüle edilmişti: İyi yapılı ama iyi gözükmeyen bir adam, meraktan yoksun ama toplum içinde mutlu, melankolik ama şakalarla çabuk baştan çıkan, dalga geçen ama kendini küçük düşürmeyen. Bu dikkat çekici dengeyle, okurla arasında toplumsal bir iletişim yaratmıştı. Salonda diğerlerine kendi alanlarını bırakırdı; ama her şeyden önemlisi onları kıvrak zekâsıyla utandırmazdı. Onunkisi şüphesiz, arkadaşlığın derin ve sofistike bir versiyonuydu, fakat aynı zamanda oldukça katı: Kendimde gördüğüm (sizlerde de gördüğüm gibi) farklılıklar, zorluklar ve çelişkiler bize beraber olabilmemiz için izin verir. Nasıl ki kendi içimizde ayrıyız, aynı şekilde birbirimizden de farklıyız. Öyleyse konuşalım.

Salon, aristokratlar için korunmuş bir alandı. Bu durum, Norbert Elias'ın modern medeniliğin kökenleri için ipucu aradığı saraylarda da aynıydı. Saray nezaketinin geniş mirası, Elias'ın açısından belli bir kendilik anlayışıydı, buna otokontrol arayışı ve utanç korkusu da dahil. Madam Sablé'nin salonunun mirasında ve La Rochefoucauld'un arkadaşlarıyla konuşma biçimlerinde olduğu gibi, zevk verme üzerine kurulu bir başka nezaket anlayışı büyük ihtimalle en iyi Almanca Bildung kelimesi ile karşılanır. Resmi eğitimin ötesinde, Bildung, birinin dünyadaki yerini diğerleriyle olan ilişkisinde konumlandırarak öğrenmek olarak tanımlanabilir. Tarihçi Jerrold Seigel, modern toplumun karmaşıklığının "çok boyutlu bir kendilik" fikrinin oluşmasına yardımcı olduğunu düşünüyordu. Hiç değilse bu kendilik, Seigel'e göre kolay kolay çözülemeyen, ikilemler, paradokslar ve ironilerle dolu bir kendilikti.[50] Bu aynı zamanda La Rochefoucauld'un da düşüncesiydi. "Çok boyutlu kendilik" kullanımı kulağa görkemli ve soyut gibi gelebilir. Seigel bunun on sekizinci yüzyıl Alman burjuva evlerinde oldukça yaygın olan "okuma gruplarında" gündelik hayatın zeminine dokunduğuna inanırdı. Bunlar modern kitap kulüplerinin öncüleriydi, insanlar güncel edebiyatı tartışmak için bir odada toplanırdı. Bu ciddi aylık buluşmalar hayatın zorlukları üzerine düşünmeye adanmıştı. Bir nevi medenilik dediğimiz şeyin samimi versiyonlarıydı. Mahalle kahveleri ve kafeler ise sosyal sınıfların birbirine karıştığı ve yabancıların dahil olduğu daha geniş kamusal versiyonlarıydı. Okuma gruplarından daha sıradan olsa da, bu kamusal,

şehirli kurumlar sosyal olarak daha "çok boyutluydu".[51]

Sözün kısası, Holbein'in The Ambassadors tablosundaki diplomatlar, ilahi kitabı ve sekstant, rasgele bir araya gelmiş gibi gözükebilir; fakat aslında tabloda bir uyum söz konusudur. Geniş anlamıyla medenilik bu simgeler arasındaki bağın kurulmasını sağlar. Formunu erken dönem Reform diplomasisinden alan profesyonel nezaket, gündelik sosyallik için ihtimaller yaratmıştı. Bu nezaket biçimleri, dini ritüeller tiyatro biçimine dönüştürüldüğünde oluşan karşılıklılık durumunun sona ermesi ile tezat oluşturuyordu; ayrıca Luther'in takipçileri için, beraber ya da tek başına fark etmez, hayal ettiği ıstıraplı mücadele ile de tezat oluşturuyordu. Nezaket, deneysel ve yenilikçi atölyelerde insanların bir şeyleri birbirlerinden en iyi nasıl öğreneceklerine bir anlam kazandırdı. Bahsedilen bu nezaket bir amatör-centilmenin özelliği olmaktansa sorunlar, prosedürler ve sonuçlarla ilgili açık ve araştırmacı bir tartışma süreciydi. Kendiliğe belli bir anlam vermişti. Dilek kipiyle ya da dolaylı olarak, ifadelerinde alaycı veya ölçülü; ama kendinden utanan bir kendilik değil. Nezaket devrimi, atalarımızın canlı iletişimin etrafına yerleştirdiği toplumsal çerçeveydi. İyi bir çerçeve olarak da kaldı.

Konumuzun zenginliğine de uygun şekilde, Birinci Bölüm'de işbirliği deneyiminin çeşitli ve karmaşık şekilleri incelendi. Giriş'i bir uyarı ile açmıştık: İşbirliği doğuştan iyi huylu değildir, sonrasında birbirine zarar verebilecek insanları da bir araya getirebilir. Provaları ve karşılıklı konuşmaları incelerken, işbirliğini daha açık hale getirebilecek bazı ilkeler aradık. İşte bu ilkeler diyalojik işbirliğine ilişkindir. Bizim kutsal amacımız, bu tür bir işbirliğidir. Diyalojik işbirliği, sempatidense empatiye destek veren bir çeşit aleniyete olanak sağlar. Google Wave deneyiminin ortaya çıkardığı üzere, diyalojik işbirliği uygulaması kolay bir etkinlik değildir; bu teknolojiyi yaratan programcılar bile ne olduğunu anlamamıştır.

Birinci Bölümde işbirliğinin üç yönünü; dayanışmayla, rekabetle ve ritüelle olan ilişkisini araştırdık. Bu araştırmada gördük ki, modern siyasette dayanışma bir takıntı olagelmiştir. Birinci Kısımda, yüzyıl önce solun dayanışmayla verdiği mücadeleden bir anı derinlemesine inceledik; dayanışma o zaman da şimdi olduğu gibi, onu tepeden kurmaya çalışanlarla her yönden temellendirmeye çalışanlar arasında bölünmüştü. Yukarıdan-aşağı kurulan politikalar, işbirliğini uygulamaya koymada, koalisyonları biçimlendirirken ve muhafaza ederken beliren bazı özel sorunlarla karşılaşırlar. Bu da genelde dayanışmanın sosyal olarak zayıf olduğunu kanıtlar. Dayanışma, birbirinden farklı insanlar arasında bir uyum yaratmak için her yönden gösterilen çabanın bir ürünüdür. Bu, diyalojik ilkenin bir başka yönüdür: İnsanlar onlardan ırk ve etnik olarak farklı olan insanlara karşı nasıl açık olabilir ve nasıl onlarla bir araya gelebilir? Topluluk örgütçüleri, yüzyıl önceki kültür merkezlerinin kurucuları gibi, bu soruyu yanıtlamaya yönelmiştir. Atölye yöneticileri de farklılığın başka bir boyutu ile başa çıkmak zorunda kalmıştır: işbölümü. Onların sorusu da farklı görevlerle uğraşan insanlar arasındaki uyum nasıl sağlanabilir olmuştur. Her yönden düzenlenen toplumsal bağlar güçlü olabilir, fakat siyasi güçleri genellikle zayıf ve bölünmüştür.

İkinci Kısımda işbirliğiyle rekabet arasındaki ilişkiyi araştırdık. Araştırmadan anlaşıldığı üzere, ikisi arasında kurulacak bir denge, kendi doğamızı toplumsal hayvanlar olarak değerlendirmek demektir. Büyük tek Tanrılı dinler, insana doğal halinde Cennetin huzurlu krallığını yok eden kusurlu bir yaratık olarak davranmıştır. Thomas Hobbes gibi duygusuz filozoflar içinse Cennet zaten hiçbir zaman var olmamıştır; doğal insan ölümcül bir rekabetin

içine girer ve diğerleriyle işbirliği yapmaya çok da meyilli değildir. Modern etoloji bilimi olaya daha umut verici bakar: Sosyal hayvanlar işbirliği ve rekabet arasında, hassas bir dengede uzlaşır. Denge hassastır, çünkü doğal çevre sürekli olarak değişmektedir, fakat hâlâ daha karşılıklı değiş tokuş aracılığıyla bir uzlaşıma varılabilir. Daha sonra, bu karşılıklı değiş tokuşların diğerkâmlıktan kazanan-her-şeyi-alır karşılaşmalarına kadar bir dizi çeşidi görülmüştür; bu yelpazenin ortasında işbirliği ve rekabet arasındaki denge çok daha kolay oluşabilmektedir. Ritüel, sosyal insan hayvanının dengeleyici değişimleri düzenlemesinin belirli bir yoludur. Bu ritüeller, bizim kendi yaptıklarımız ya da usta bir performansa dönüştüklerinde tutkuyla donatılmış ritüellerdir. 2. Kısmın yolculuğu doğadan kültüre bir geçiştir.

Bu kısımda ise Avrupa kültürü içinde daha belirli bir yolculuğu inceledik. Bu yolculukta, modern çağın başında ortaya çıkan işbirliği kültüründeki değişikleri dini pratikler, atölyelerdeki iş düzenlemeleri ve profesyonel diplomatlar arasındaki ve gündelik hayatın gidişatında ortaya çıkan medenilik açısından ele aldık.

Genellikle incelediğimiz dini değişimler için kullanılan "Reform" etiketi üzerinde durmak isteyebiliriz. Bir fikir olarak bu daha sonraki bir menzil. "Reform", yenilik için gerekli çağrıyı, hatta talebi içerir. Bir sonraki bölümde bu talebi çalışmaya başlayıp kendi zamanımıza uygulayacağız. İşbirliği için yaptığımız düzenlemelerin bir reforma ihtiyacı var. Zira modern kapitalizm rekabet ve işbirliğinin dengesini bozmuş; böylece işbirliğinin kendisini de daha kapalı ve daha az diyalojik hale getirmiştir.

1 The Ambassadors'a ilişkin en son ve çarpıcı çalışma için bkz. John David North, The Ambassadors' Secret (Londra: Phoenix, 2004).

2 Optik aletlerin icadıyla ilgili daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Richard Sennett, The Craftsman (Londra: Allen Lane, 2008), s. 195-7.

3 Rönesans diplomasisinin açık bir tartışması için bkz. Garrett Mattingly, Renaissance Diplomacy (Londra: Cape, 1955).

4 Ernest Satow, Satow's Diplomatic Practice, 6. Basım., der. Ivor Roberts (Oxford: Oxford University Press, 2009), s. 45-6.

5 Bu değişimleri gözler önüne seren iki yararlı kaynak: Miri Rubin, Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) ve Caroline Walker Bynum, Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women (Berkeley: University of California Press, 1987).

6 O. B. Hardison, Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1965), s. 35 vd.

7 "Dayanak", Andrew Sofer'ın kendisine ait bir kullanımdır. Mayasız ekmeğin ortaçağ kullanımlarını aydınlatması açısından kendisinin çalışmasına müteşekkirim: The Stage Life of Props (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), s. 31-60.

8 Henry Kamen, Early Modern European Society (Londra: Routledge, 2000), s. 222.

1* "Hakiki mevcudiyet" doktrinine bağlı olarak, Katolik Hıristiyanlık tarafından fethedilmiş bazı insanlar yanlış bir izlenime kapılmıştır. Bazı Amazon yerlileri başlarda Hıristiyanların da kendileri gibi kanibal olduklarını düşünüyordu, zira her iki grup da iktidar için kendi tanrılarını yiyordu.

9 Benjamin Kaplan, Divided by Faith (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), s. 41. Kaplan'ın buradaki cümlesinin düzenini değiştirdim.

10 Bryan Spinks, Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism (Aldershot: Ashgate, 2006), s. 100.

11 Romalılar 6: 3.

12 Martin Luther, Luthers Werke, der. J. F. K. Knaake vd. (Weimar: Bühlau, 2003), 49. Cilt, s. 128-9.

13 Bkz. Diarmaid MacCulloch, The Reformation (Londra: Penguin, 2004), s. 136.

14 Martin Luther, Colloquia Mensalia; or, The Familiar Discourses, der. Henry Bell (Charleston, SC: Nabu Press, 2010), 2. Bölüm.

15 Eski öğrencim ve yeni iş arkadaşım Jennifer Homans'a, bu materyali bana öğrettiği için müteşekkirim. Jennifer Homans, Apollo's Angels (New York: Random House, 2010); ayrıca bkz. der. Jennifer Nevile, Dance, Spectacle, and the Body Politick, 1250-1750 (Bloomington: Indiana University Press, 2008); Georgia Cowart, The Triumph of Pleasure (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

16 Cowart, The Triumph of Pleasure, s. xvii.

17 Julia Prest, "The Politics of Ballet at the Court of Louis XIV", Nevile, Dance, Spectacle, and the Body Politick, s. 238.

18 Philippe Beaussant, Louis XIV: Artiste (Paris: Payot, 1999), s. 23-41.

19 Homans, Apollo's Angels, s. 15-19.

20 Bkz. Ernst Kantorowicz, The King's Two Bodies (Princeton: Princeton University Press, 1957).

21 Bkz. Richard Sennett, The Fall of Public Man (New York: Knopf, 1977), s. 232-6.

22 Joachim Fest, Hitler (New York: Harcourt, 1974), s. 517 ve 51.

23 Theodore Abel, Why Hitler Came into Power (New York: Prentice-Hall, 1938), s. 212.

24 Atölyelerle ilgili genel bir görüş için bkz. Robert Lopez, The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350 (Englewood Cliffs, NJ: 289 Prentice-Hall, 1971); Ibn Khaldun, The Muqaddimah, kısaltılmış version, Çev. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2004); Gervase Rosser, "Crafts, Guilds, and the Negotiation of Work in the Medieval Town", Past and Present, 154 (1997); S. R. Epstein, "Guilds, Apprenticeship, and Technological Change", Journal of Economic History, 58 (1998).

25 Ortaçağ loncalarının daha derinlikli bir incelemesi için bkz. Sennett, The Craftsman.

26 Bkz. Bruno Latour ve Steve Woolgar, Laboratory Life (Princeton: Princeton University Press, 1986); Bruno Latour, Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

27 Cilalamadaki incelikler genellikle Eucharias Janssen'e (1580-1638) atfedilmektedir. Fakat onun zamanında başkaları da aynı incelikte lensler yaratmıştı. Henry King, The History of the Telescope (New York: Dover, 2003).

28 Steven Shapin ve Simon Schaffer, Leviathan and the Air-Pump (Princeton: Princeton University Press, 1989); Steven Shapin, The Scientific Revolution (Şikago: University of Chicago Press, 1998).

29 Bkz. Elizabeth Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change, 2 Cilt, 1. Ciltte (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 55.

30 Sennett, The Craftsman, s. 195-6.

31 Mikhail Bakhtin, Speech Genres and Other Late Essays, Çev. Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), s. 7.

32 Peter Burke, The Fortunes of the Courtier (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), s. 13.

33 Castiglione, The Book of the Courtier, Çev. George Bull (Londra: Penguin, 1976), s. 342-3.

34 A.g.e., s. 67.

35 A.g.e., s. 59; Giovanni della Casa, Galateo, Çev. R. S. Pine-Coffin (Londra: Penguin, 1958), s. 44-7.

36 Bkz. Jorge Arditi, A Geneology of Manners (Şikago: University of Chicago Press, 1998).

2* Bu yorumum İngiliz okuruna ithafendir: Siz de şu anki koalisyonun milletimize çok önemli meseleler sunuyormuşçasına sprezzatura uyguladığını düşünmüyor musunuz? Efendilerimizin kendi pazar çarelerine olan inancı hayli soğukkanlıdır.

3* Norbert Elias, Uygarlık Süreci, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000. (y.h.n.)

37 Norbert Elias, The Civilizing Process. Bu kitabın, özellikle İngilizce çeviride olmak üzere, bir sürü baskısı vardır. Habilitationsschritt'in gözden geçirilmiş versiyonu olarak orijinal şekilde 1936'da basıldı, İngilizceye çevrilmek için uzunca

bekledi ve yapılan ilk çeviriler çok zayıftı. Şu an için en iyi versiyonu: Çev. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 2000).

4* Freud, Sigmund, Uygarlığın Huzursuzluğu, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011. (ç.n.)

38 Castiglione, The Book of the Courtier, s. 346-7.

39 Bkz. Mattingly, Renaissance Diplomacy.

5* Fr. En poste: Görevde, (ç.n.)

40 Douglas Blow, Doctors, Ambassadors, Secretaries (Şikago: University of Chicago Press, 2002), s. 143.

6* Devletin gayri resmi temaslarla bilgi alması. (ç.n.)

41 Ottaviano Maggi, De legato, 2. Kitap, 64v, Çev. Blow, Doctors, Ambassadors, Secretaries, s. 102.

7* Niccolò Machiavelli, Prens, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2011, 2. Basım, (y.h.n.)

42 Niccolò Machiavelli, The Prince, Çev. George Bull (Londra: Penguin, 2003), s. 27-8.

43 Blow, Doctors, Ambassadors, Secretaries, s. 171.

44 Satow, Satow's Diplomatic Practice, 6. Basım, der. Ivor Roberts, s. 9.

45 Castiglione, The Book of the Courtier, s. 284-5.

46 Bkz. Benedetta Craven, The Age of Conversation, Çev. Teresa Waugh (New York: New York Review of Books, 2005), s. 27-43.

8* Fr. ruelle: Dar sokak. (ç.n.)

47 Vincent Voiture, Poésies, 1. Cilt (Paris: Didier, 1971), s. 21-2.

9* La Rochefoucauld, Özdeyişler, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, İstanbul, 1992, 2. Basım, (y.h.n.)

48 La Rochefoucauld, Collected Maxims, Çev. E. H. ve A. M. Blackmore ve Francine Giguère (Oxford: Oxford University Press, 2007), Deyişler 204, s. 57 ve 102, s. 31.

49 A.g.e., s. 276-83.

50 Jerrold Seigel, The Idea of the Self (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); özellikle epilog kısmı önemlidir.

51 Bkz. Sennett, The Fall of Public Man, s. 80-82.

İKİNCİ BÖLÜM

Zayıflatılmış İşbirliği

4
Eşitsizlik

ÇOCUKLUKTA MARUZ KALINANLAR VE İÇSELLEŞTİRİLENLER

İkinci Bölüm, işbirliğinin modern toplumdaki durumunu değerlendirmektedir. Bu bağlamda, toplumun erken dönem modern mirasına yüklediği anlam nedir? Kurumlarımız insanların işbirliği yapmak için elinde bulundurduğu doğal yetenekleri ve gündelik kapasiteleri ne kadar iyi geliştirebiliyorlar? 1900 yılındaki Paris Evrensel Sergisi'nin "Toplumsal Soru" odalarının sergicileri hiç şüphesiz kapitalizmle ilgiliydi. Ekonomik sistemin işçileri küçümsediği ve morallerini bozduğu doğru olarak kabul edilmekteydi; 1890'ların ortalarında Amerikan işçileri arasında ortaya çıkan bir dizi intihar, radikal basındaki kimseyi şaşırtmamıştı. Geçmişte yüksek kültürün vaatleri ne olursa olsun, dahası kendi erken dönem biyolojik gelişimimizdeki işbirliği vaatleri ne olursa olsun, kapitalizm canavarı bu vaatleri gündelik yetişkin hayatına sıkıştırmıştı.

Bugün kapitalizm yüz yıl önceki haline göre bazı açılardan farklı, bazı açılardansa yine aynı canavardır. Farklıdır; çünkü hizmetler ekonomide yüz yıl öncekinden daha büyük bir rol oynamaktadır. Endüstriyel üretim, gelişmiş ekonomilerin merkezinde bulunuyor; bugün üretim off-shore ve ihracata kaydırılmış durumda, yerini teknik ve insan hizmetleri aldı. Yüz yıl önce, üç ülke dünyanın yatırım sermayesinin büyük kısmını eline almıştı: Amerika, İngiltere ve Almanya; bugün ise küresel sermaye dünyanın her yerinden gelmekte. Yüz yıl önce, reklamcılıkla teşvik edilmiş kitle tüketimi, bebeklik dönemindeydi; tüketiciler fiziksel olarak dokunabildikleri ya da ellerinde tartabildikleri şeyleri almayı tercih ediyordu. Bugün ise internetteki nesnelerin görüntüleri tüketime hükmediyor.

Bazı eski kötülükler iyice derinleşti. Özellikle, zengin ve orta sınıf arasındaki mesafe her geçen gün arttıkça eşitsizlik olabildiğince genişledi. Amerika Birleşik Devletleri'nde son elli yıl boyunca zenginlerin yüzde beşinin varlık paylaşımı yüzde 293 artarken, orta kesimin beşte birlik bir bölümünün varlık paylaşımı yüzde on sekiz arttı. Bugün orta sınıftan öğrencilerin elde edebilecekleri gelir yüzde ikilik ve beşlik dilim arasında bir yerlerde bulunan ebeveynlerininki kadar; fakat zirvenin yüzde beşlik kısmının, yüzde 90'ının üzerinde bulunan ebeveynleri kadar varlıklı olabilme ihtimalleri var.[1] Bu sayılar, sıfır-toplam rekabetin kazanan-her-şeyi-alır noktasına dönüşünün işaretidir; kapitalist en yırtıcı hayvana dönüşmektedir.

Çoğu analist, geçen yüzyılda ekonomi değişebildiği kadar değişmişken, toplumsal sorunun olduğu gibi kaldığına inanır. Kapitalizmde sosyal uyum doğal olarak zayıftır. O halde eşitsizliğin yeni hedefi, sadece eski bir derdin vahametini onaylamak gibi gözüküyor. Çok sağlam bir şekilde solda yer alsanız bile (benim olduğum gibi), şu an için çok tanıdık, çok acil

gelmeye başlayan bu inanç için, bu hükümle ilgili endişelenmeniz gerekir. Bu hüküm, ekonomik bir ahlaksızlıktan kurtulmanın kendisinin, pozitif toplumsal sonuçlar yaratacağını varsayarak risk oluşturuyor.

Bunun yerine, uyum ve işbirliğinin yükselişi "toplumsal sermaye" tartışmalarında ortaya çıkabilir. Bu, Robert Putnam'ın çalışmasıyla bağlantılı popüler bir yaklaşım olacaktır. Bu çalışma öncelikli olarak bir ekonomik analiz değildir; onun yerine Putnam ve takımı, liderlere duyulan güven ya da yabancılara duyulan korku gibi tavırları araştırır ve kiliselere ya da sendikalara katılım gibi davranışların taslağını çıkarırlar. Putnam'a göre, Amerikan ve Avrupa toplumlarında otuz yıl öncesine oranla toplumsal uyumda, kurumlara ve liderlere duyulan güvende bir azalma vardır. Giriş Bölümünde de bahsedildiği üzere, Putnam kendilerinden farklı olanlara karşı "kış uykusuna yatan" insanların görüntüsüne başvurur; başka bir ünlü görüntüde, insanları toplumda "tek başına bowling" oynarken karakterize eder.[2] Bugün sivil toplumun pasif katılımla belirlendiğini söyleyerek son görüntüyü işbirliğiyle ilişkilendirir; insanlar bir sürü örgüte üye olabilir, ama çok azı aktif hale gelir. Bu pasiflik gerçeğini Avrupa ve Amerika ticaret sendikaları ve hayır kurumlarında ve Avrupa kiliselerinde bulur; buna rağmen kendi şemasında gösterilen katılımın düşüşüne dair büyük beklentiler, Amerika'da dine aktif katılım eksenindedir. Sosyolog Jeffrey Goldfarb, Putnam'ı bir adım öteye götürür ve bugün, vatandaşları işbirliği yapmaya yanaşmayan bir "kinik toplum"un ortaya çıkışına tanık olduğumuzu söyler.[3]

Bu keskin yoruma ilişkin eleştiriler de mevcuttur. Bazıları Putnam'ın katılıma dair çizdiği tablonun onun söylediği kadar acımasız olmadığını iddia eder, çünkü insanlar katılımı artık internet siteleri gibi farklı yollardan gerçekleştirmektedir.[4] Eleştirenlerin bir diğer kısmı ise "toplumsal sermaye" kullanımını sevmemiştir, çünkü bu kullanımın toplumsal ilişkilerin bankadaki bir para gibi değerlendirilebileceğini ifade ettiğini düşünürler; insanların belli bir ölçüde sahip olduğu ya da kaybettiği bir nicelik olarak.[5]

Bazen kendimizi başka birinin yerine koymak, kültürlerin kendi toplumsal sermaye ve işbirliği değerlerimize ne kadar yabancı olduklarını görebilmek açısından yardımcı olur. Modern Çin bunu yapabilmek için bize bir yol sunar. Ülkenin şu anda toplumsal uyum için güçlü bir kuralı olsa da saldırgan bir biçimde kapitalisttir. Bu kurala Çinliler guanxi der. Sistem analisti Yuan Luo, guanxi terimini "Çinlilerin gayretle, ince ince ve hayal güçleriyle geliştirdikleri karmaşık ve her tarafa yayılmış ilişkisel bir ağ" olarak tanımlar.[6] Bu terim şu şekilde açıklanabilir: Guanxi, Çinli bir göçmenin farklı bir şehirdeki üçüncü göbekten kuzenini kredi başvurusu için aramak konusunda gayet rahat hissetmesini ifade eder. Evde ise bu bağ, iş anlaşmalarında güven temelini yaratan yazılı anlaşmalar ya da yasalardan ziyade, arkadaşlar arasında paylaşılan tecrübe ve hatıraları ifade eder. Ailelerde guanxi'nin amacı, birçok Batılı olmayan toplumdaki benzer uygulamalarında da olduğu gibi, gençlerin tüm kazandıklarını kendilerine harcamaktansa, genellikle çok az olan maaşlarından ayırabildiklerinin hepsini eve göndermeleridir. "Görev" kelimesi, bu toplumsal ilişkileri "toplumsal sermaye" kullanımından daha iyi ifade eder.

Ya da şeref kelimesi daha mı iyidir? Guanxi şerefe, toplumsal ilişkilerin bir katkı maddesi olarak başvurur. Guanxi üzerine çalışan Amerikalı öğrenci Douglas Guthrie, bu kavramın eski Batılı iş anlaşmalarının, "sözüm, senedimdir"[7] anlayışının çok da uzağında olmadığını söyler.

Ağ içindeki diğer insanlara güvenebilirsiniz, özellikle de işler zorlaştığında; zayıflığınızdan yararlanmazlar, çünkü sizi desteklemek onlar için bir şeref meselesidir. Guanxi sempati dışında bir şeyler gerektirir. Ağda yer alan insanlar birbirlerini eleştirir ve bu konuda birbirinin başını ağrıtmaktan çekinmezler. Belki nazik değillerdir ama.

Guanxi toplumsal bir bağın ekonomik yaşamı nasıl şekillendirebileceğine bir örnektir. Temelde, bu bağın samimi bir karakteri vardır, kurallar ve düzenlemelerden oluşan katı bir çemberin dışında bir destek ağı oluşturur. Bu bağ bugün Çin'de sıklıkla söz konusu olan kaotik koşullardaki çabuk değişimler için bir zorunluluktur. Bu kaotik koşullar, resmiyet kazanmış kuralların düzgün işlememesinden kaynaklanır. Samimi ve kişisel ağ, insanların hayatlarına devam edebilmeleri ve gelişebilmeleri için bu düzensizlikle başa çıkabilmesine yardım eder. Resmi olmayan birleşmelerin değeri, halihazırda karşılıklı bir konuşmadaki ya da Saul Alinsky tarzı bir topluluk örgütlenmesindeki diyalojik alışverişlerde karşımıza çıkmıştı. Şimdi ise bu alışverişlerin kendi toplumumuzdaki faaliyet alanını belirlemek istiyoruz: Çinlilerde olduğu gibi bizde de benzer pratik değerler var mıdır? İşbirliği ile ilgili Çinliler gibi düşünmek istememizin iki sebebi var.

İlki, eğer gayri resmi ise, guanxi ağı ayrıca sürdürülebilirlik manasına gelir. Yardım gören, ileride zamanı geldiğinde bir şekilde bu yardımın karşılığını verir. Bunu kimse önceden tahmin edemez ama geleceğini bilir. Guanxi bu bağlamda nesilden nesile süren bir ilişki anlamına gelir. Batılı bir anlaşma standardına göre, böyle tam tanımlanmamış bir beklentide herhangi bir gerçeklik payı bulunamaz. Çinli öğrenciye, devlet görevlisine ya da iş adamına göre ise, bu beklenti yeterince katıdır, çünkü ağda yer alan insanlar tepkisiz kalanları cezalandırır ya da onlardan uzak durur. İnsanları şu anki davranışlarından dolayı gelecekte sorumlu tutmak, bizim için bir sorudur.

İkinci olarak, guanxi ağı içindeki insanlar bağımlı olmaktan dolayı kendilerinden utanmazlar. Guanxi'yi size ihtiyaç duyan ya da sizin ihtiyaç duyduğunuz biriyle kurabilirsiniz, hiyerarşide sizin altınızda ya da üstünüzde olması fark etmez. Çinli aile, diğer toplumlarda olduğu gibi geleneksel olarak, utanma olmaksızın bağımlılığın bir alanı olagelmiştir. Üçüncü Kısımda tarif edildiği gibi, Norbert Elias'ın çalışmalarında utanç, Batı kültüründe otokontrolle derinlemesine ilişkilendirilmiştir; bedenin ya da kelimelerin üzerindeki kontrolün kaybı, utancın kaynağı haline gelmiştir. Modern aile hayatı ve hatta modern iş dünyası, kendini tutma düşüncesi üzerine gelişmiştir. Bu bağlamda diğerlerine bağımlılık bir zayıflık işareti, başarısız bir karakter özelliği olarak görülmüştür. Çocuk büyütürken ya da işte, kurumlarımız otonomi ve kendi kendine yeterliliği destekler; otonom birey özgür olarak görülür. Fakat farklı bir kültürün penceresinden bakıldığında, bir başkasından yardım istememekle övünen insan oldukça sorunlu biri olarak addedilir; toplumsal olarak iç içe geçmeye duyulan korku, bu insanın hayatına hükmeder.

Muhtemelen Robert Owen guanxi'yi ruhen kendine yakın bulurdu; zannedersem, aynı şekilde yüz yıl önceki kültür merkezi çalışanları ve topluluk aktivistleri de. Zira ortak nokta toplumsal ilişkilerin niteliğine, görev ve şerefin gücüne yapılan vurgudur. Ama yine de Çin, gaddar bir kapitalist. Bize göre, bu gerçeğin kültürel pratiklerle uzlaşabilmesi zor gözüküyor. Bazı Çinliler guanxi'nin, ülkenin aile yapısı, iş ve tüketim açısından giderek Batı'ya daha çok benzemesiyle bozulduğunu düşünüyor. Eğer öyleyse, Batı kültürünün neden aşındırıcı bir etkisinin olduğunu bilmek istiyoruz. İkinci Bölümdeki üç kısım, kendi üzerimizden bu etkiyi

açıklamaya çalışacaktır.

Bu bölümde bağımlılık ve eşitsizlik meselelerini araştırdım. Çocukların hayatına yoğunlaşıp, onların tükettikleri şeylere, birbirlerine duydukları bağımlılıktan nasıl daha fazlasını duyar hale gelebildiklerini anlamaya çalışacağız. Beşinci Kısım, yetişkinin iş yaşamındaki şeref meselesini ele alacak. Görülecektir ki Robert Putnam'ın çalışmasının güçlü taraflarından biri, otorite ve güvenle ilgili tutumları işbirlikçi davranışa bağlamasıdır. Ben de etnografik bir saha çalışması kullanarak, bu bağların işyerindeki şeref deneyimlerine nasıl dönüştüğünü gösterdim. Altıncı Kısımda, modern toplumda meydana çıkan yeni bir karakteri, işbirliği yapmayan kişiyi inceledim. Guanxi, diğerlerine karşı sorumluluk düşüncesine direnen bu karaktere karşı pozitif bir standart kurar.

MARUZ KALINAN EŞİTSİZLİK

Giriş Bölümünde, bebeklerin ve küçük çocukların neden bu kadar canlı ve zengin bir işbirliği tecrübesi olduğuna dair birtakım açıklamalar sunulmuştu. Çocuklar bir kere okula başladılar mı, bu kabiliyetlerinde belli bir duraklama söz konusu olabilir. Bunun olmasının en büyük sebeplerinden biri eşitsizlikle ilgilidir: Eşitsizlik, çocukların hayatında büyük farklılıklar yaratır, birilerine bağlanma ya da birileriyle işbirliği yapma kapasitelerini engeller. Bu büyük iddiayı başarılı bir şekilde ortaya koyabilmek için, eşitsizliğin iki boyutuna bakacağım: Birincisi, çocukların maruz kaldığı eşitsizliklerin kendilerinin yaptığı ya da arzuladığı bir şey olmaması; ikincisi, içselleştirilen ve benimsenen eşitsizliklerin çocuğun kendisinin bir parçasıymış gibi gözükmesi. Zira çocuklar eşitsizliği benimserken bundan oldukça özel bir biçimde etkilenir; diğer insanlara nazaran tükettikleri şeylere daha fazla bağımlı hale gelebilirler.

Çocuklukta eşitsizlik, sıklıkla çocukların farklı yollara, farklı sınıflara ya da farklı okullara uyum sağlama şekilleri ile zorla kabul ettirilir. Şu ana kadar, çocuklar için seçim yapmanın iyi ya da kötü olduğuna dair bir yığın çelişkili tez söz konusu olmuştur. Fakat bunları ustalıkla açıklığa kavuşturmak, zamanın uzun dönemecinde, görece yeni bir yaklaşımdır. On sekizinci yüzyıla kadar, okul sınıfları birbirinden farklı yetenekteki çocukları oldukça düzensiz bir biçimde birbirine karıştırırdı. Fransa ve Almanya'da bu karışım ergenliğe kadar devam ederdi. İngiltere ve Amerika'da ise, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında, ergenlik çağı boyunca da çoğu okulda devam ediyordu. Etkileri üzerine bizim zamanımızda ortaya çıkan tezler çelişkilidir çünkü çok fazla değişik etken söz konusudur: ailenin geçmişi, toplumun yeteneği çok erken yaşlarda tanımlama açlığı, bilginin uzmanlaşması (ki bazı çocuklar mesleki eğitime yönlendirilirken bazıları da daha geniş kapsamlı alanlara yönelebilecekleri imkânlar bulur). Bu sebeplerin bazılarının sınıf içerisinde devam etmesi çocukları birbirlerine yabancılaştırır, diğerleri onların dayanışmasından pek fazla etkilenmez ve tıpkı çocuklar gibi bağlanırlar.

Çocuklar için kurulmuş uluslararası bir kurum olan Unicef, büyük çaplı bir raporunda, eşitsizliği çok daha geniş koşullar altında inceler. Bu raporda, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki yirmi bir ülkede, sağlıklı çocuklar ve ergenler değerlendirilmiştir.[8] Çalışmada sayılar, tutum anketleri ve davranış incelemeleri kullanılmıştır; örneğin, tek ebeveynli evlerde büyüyen çocuk yüzdesi, yoksulluk içinde yaşayan çocuk sayısı ve bebek sağlığı durumları gösterilmiştir. Aynı

şekilde, olgusal gerçekler, çocukların ana öğünlerini anne babalarıyla beraber yiyip yemedikleri ve diğer çocuklarla ne sıklıkta beraber çalıştıklarına ilişkin anketlerden gelmektedir. Daha niteliksel olanlar, okulu ne kadar sevdikleri ve zorbalık deneyimleriyle ilgili yöneltilen sorulardır.

Bu çalışmadaki tüm ülkeler birbiriyle yarışabilen ekonomilere sahipler, fakat toplumsal olarak hiçbiri birbirinin aynı değildir; bazıları çocukları karşılıklı desteğin zayıf olduğu alanların bir üyesi yaparken, diğerleri, nasıl rekabet edildiğini öğrettikleri kadar işbirliğini de desteklemektedir. Bununla birlikte, Unicef'in raporu varlık gerçeğinin kendisiyle başlar.

Yazarlar, toplumun aşırı zenginliğinin o toplumun çocuklarının esenliğiyle eşleştirilmesine karşı uyarıda bulunurlar: "Çocukların esenliğiyle kişi başına düşen gayri safi yurtiçi hasıla arasında bariz bir ilişki yoktur."[9] Örneğin, Unicef'in ölçülerine göre Çek Cumhuriyeti, çocukların büyümesi için, daha zengin olan komşusu Avusturya'dan daha uygun bir yerdir. Bu bulgu bildik bir doğruyu hatırlatır; parayla saadet olmaz, fakat bu eski gerçek çok kolay dramatize edilir; yetersiz beslenme hiçbir sağlık anlayışının reçetesinde bulunmaz. Paris Sergisi'ndeki Charles Booth gibi sergi sahipleri, çoğu çocuğun açlıktan öldüğü toplumlarla boğuşuyordu. İngiltere'de, İtalya'nın güneyinde ve Amerika Birleşik Devletleri'nin çoğu kesiminde çocukluk çağı yoksulluğu hâlâ büyük önem taşıyan konulardandı. Böylece, eski deyiş yeni bir çerçeveye oturtulmalıdır; bir kere toplumsal koşullar temel yoksunluk seviyesinin üstüne çıkınca, artan varlık toplumsal çıkara dönüştürülemez. Bu koşullar altında, eşitsizliğin özel bir çeşidi resme girer.

Bu, bir toplumdaki zengin ve yoksul kesimler arasında yayılmış olan iç eşitsizliktir. "Gini katsayısı", gelir dağılımındaki eşitsizliği ölçen küresel çapta standardize edilmiş bir katsayıdır, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın refah bölgeleri içindeki ülkeler arasında bulunan mevcut büyük farklılıkları gösterir. Yüz yıl önce, İngiltere, İskandinav Ülkeleri, İtalya ve Amerika, Gini katsayısının koşulları doğrultusunda daha benzer ülkelerdi. Genellikle, Unicef'in nitelikli bir çocukluk için değerlendirme ölçüleri, şimdilerde Avrupa'nın kuzey yakası tarafından belirleniyor. Bu ülkeler diğerlerine nazaran daha düşük seviyelerde iç eşitsizlik barındırıyor. Norveç'in yaşam standartları Amerika'nınkiyle aynı; fakat zenginlik bakımından eşit olmaktan çok uzaktalar.

Unicef'in raporu eğitimi de belirli bir şekilde ele almaktadır. Uzun zamandır, yüksek Gini katsayılı toplumların sıradan öğrencilerinin büyük çoğunluğunda, eğitim başarısının düştüğü bilinmektedir. Örneğin, Richard Wilkinson ve Kate Pickett, eşitsizliğin, çok azı başaracaklarına inandırarak, ergenlerin motivasyonunu nasıl azalttığına bir açıklama getirmişti.[10] Bu sadece kısmen eşit olmayan sınıf ölçüleriyle ya da bilgisayar ve kitap gibi kaynaklara ulaşımla alakalıydı, ama işin bir de sosyal tarafı var. Unicef raporu eşitsizliğin sonuçlarını, sınıfı yöneten formalitelerin dışındaki davranışlar açısından inceler. Bir tarafta başka çocuklar tarafından zorbalığa uğramak, karşı taraftaysa o çocuklarla okul dışında beraber çalışmak. Raporun örnek ülkelerinde, Unicef verileri, iç eşitsizlik barındıran ülkelerde çocuklar arasında daha fazla zorbalık içeren davranışın açığa çıktığını gösterir. Nispeten daha eşit olan toplumlarda ise çocuklar arasında birbiriyle çalışma eğilimi oldukça yüksektir. İngiltere'deki Demos Enstitüsü tarafından yapılan bir başka çalışma, fiziksel zorbalık ve toplumsal sınıf arasındaki bağlantıya yönelmiştir: Yoksul çocuklar, zenginlerden iki kat daha fazla zorbalığa maruz kalır.[11]

Unicef'in çocuklar arasındaki yaşam kalitesi raporu, Amerikalılar ve Büyük Britanyalılar için rahatsız edici bir çalışmadır. "Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devletleri, incelenen altı kategorinin beşinde kendilerini sıralamada son üçte buldu." Sonuçlar çocuk sağlığı gibi fiziksel ölçüleri (kahvaltı etmek ya da aşırı kilo sorunu) ve sarhoşluk ya da uyuşturucu kullanımı gibi risk ölçülerini içeriyordu. Toplumsal yönden, İngiliz ve Amerikan gençleri sıklıkla zorbalığa uğrar, destekleyici grup üyelerine inanmak açısından pek başarılı değildirler; Anglosakson dünyada çocuklar birbirlerine yardım etmeyi öğrenen diğer çocuklara pek benzemez.[12] Unicef'in çalışması, okuldaki zayıf işbirliği bağlarını evde ebeveynle ve kardeşle yemekte geçirilen daha az "kaliteli zaman" ile bağdaştırır.

Şüphesiz, çocuklar her yerde birbirine kötü davranır; sınıfta melek olanlar oyun alanında bir canavara dönüşür. Bu, onları aynı zamanda bir araya getirebilecek kuvvetleri dengeleme meselesidir. Dahası, Unicef raporu, İngilizce konuşan dünyada çocukluğu, bitmek bilmeyen bir sefalet olarak tanımlamamıştır; buradaki çocuklar da başka yerlerdeki çocuklarla aynı derecede, kişisel olarak gelecekle ilgili umutludur. Bununla birlikte, yüksek seviyede iç eşitsizliğin söz konusu olduğu İngiltere ve Amerika'da, toplumsal güçleri dengeleme meselesi zayıftır.

Zira bu rapor küstahça Avrupa merkezlidir, önemli olan ise karşıtlıkları daha geniş bir bağlamda düzenlemektir. Japonya ve Çin'deki şehir yaşamında orta sınıf çocukların yaşam kalitesi ile ilgili yapılan buna benzer küçük bir çalışma, bu Asya toplumlarını rekabet ve işbirliğini dengelemekte Unicef'in İskandinavya'da belirlediği temel ölçülerine benzetir: Japon anneler çocuklarının çalışmasına İngiliz annelerden daha fazla yardımcı olurlar, Çin'de çocuklar zamanlarının çoğunu gruplar halinde çalışarak geçirir.[13] Çinliler için, çalışma gruplarında akranlar arasındaki guanxi kuvvetlendirilmiştir.

Belki de okul zorbaları, antisosyal çocuklardan daha fazlası değildir. Yine de sosyolog Paul Willis, bu çocukların geleceklerinin ne olacağı ile ilgili bir farkındalıkları olduğuna inanır; araştırması, işçi sınıfı İngiliz çocuklarının okulda başarılı olan akranlarına olan tavırlarının tutarlı olduğunu göstermiştir. Willis, şiddet eğilimli çocukların halihazırda gelecekte arkada bırakılanlar olacaklarını bildiklerini iddia eder. Yoksul Afro-Amerikan çocukları arasında yapılan çalışmalar, bu çocuklarda da benzer bir gelecek tahmininin var olduğunu gösterir.[14]

Giriş Bölümünde Alison Gopnik'in bebeklerle ilgili yaptığı çalışmayı görmüştük. Bu çalışmada, bebekler merak ve öğrenme isteği ile dolu gözükürler; bunlar, onların "yetenekleridir." Amartya Sen ve Martha Nussbaum'un kullanımlarıyla anlatmak gerekirse, bebekler açık birer kitap gibidirler. Çocuk on yaşına geldiğinde, bu yetenekler bozulmuş olabilir. Varlığın eşit olmayan içsel dağılımı burada, aile modellerine ve eğitim düzenlemelerine bağlı olarak anahtar rolü oynamıştır; güçlü aile bağları olan kapitalist toplumlarda, beraber çalışmanın önemini vurgulayan okullarda, ekonomik eşitsizliğin toplumsal sonuçları eşitlenebilir. Unicef'in çalışması, bu oluşumun, çocukluk döneminin toplumsal olarak yoksullaşmış süreçler olarak belirdiği İngiltere ve Amerika'dan daha düşük refah seviyesi olan ülkelerde var olduğunu gösterir.

On yaşındaki bir çocuk, bu dışsal gerçeklikleri kendine kattığı bir dönüm noktasından geçecektir; ekonomik olgular ve sosyal kurumlar çok değil birkaç yıl süresince kişiliklerinin anlamını şekillendirecektir. Bu oluşumu tek yönlü olarak, çocukların birer tüketici olarak davranışlarında izleyeceğim. Özellikle, çocukların birbirlerinden ziyade tükettikleri nesnelere

nasıl bu kadar bağımlı hale geldiklerini göstermek istiyorum.

İÇSELLEŞTİRİLMİŞ EŞİTSİZLİK

Harcamalarını bilen ebeveynlerin farkında olduğu gibi, bugün büyük bir pazar, çocuk tüketicileri hedeflemektedir; havalı oyuncakların, uğruna ölünecek kostümlerin, alınması zorunlu elektronik makine ve oyunların pazarı. Amerika Birleşik Devletleri'nde, 4 ila 12 yaş arası çocukların alım gücü 1989'da $6 milyarın üstündeyken, 1997'de $23 milyar ve 2002'de ise $30 milyara çıkmıştır; gençler 2002'de $170 milyar harcamıştır.[15] Her tüketimde olduğu gibi, bu büyük pazar genç alışverişçileri sahip olmadıkları şeye ihtiyaçları olduklarına ikna etmeyi hedefler, Juliet Schor'un kelimeleriyle, pazarlama, çocukları sahip oldukları şey olduklarına inandırmayı amaçlar.[16]

Bu sadece alışveriş merkezinde alışveriş yapma meselesi değildir. Tıbbi tüketim de çoğu çocuğun hayatını belirleyen cinstendir. Modern toplum, güya depresyon salgınının kontrolündedir; yüzde altılık bir dilim ya da 3,5 milyon Amerikalı çocuk bu yüzden ilaç kullanmıştır.[17] Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu (ADHD) ise yeni isimlendirilmiş bir çocukluk hastalığıdır; bu dengesiz davranışlar Ritalin gibi ilaçlarla tedavi edilmektedir ve 2000'li yıllarda 6 milyonun üzerinde Amerikalı çocuk bu tarz ilaçlar kullanmıştır.[18] Çocukluk dönemi depresyonu ve ADHD ilaçları çılgınlar gibi pazarlanıyor; çünkü bunlar şirket bilançolarında düşük yatırımlı, çok pahalı ürünlerdir.[19] İlaçların çocuklara verdiği mesaj, kendisiyle ilgili bir şeylerin ters gittiği yönündedir; bu mesaj, çocuğun kendini gerçekten bir ilaç bağımlısı gibi hissetmesine sebep olabilir.

Oyuncak ayı formunda bile, çocukluğun ticarileştirilmesi yetişkinler için büyük bir endişe kaynağıdır. Bu endişe, on yedinci yüzyılda Hollanda'da toplu üretim oyuncaklarının çocuklar için ilk defa ulaşılabilir hale gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Endişe, bir şekilde eşitsizlikle alakalıdır. Bu, haksız karşılaştırma fenomenidir. Genel bir kavram olarak haksız karşılaştırma, eşitsizliğin kişiselleştirilmesidir. Tüketim haksız karşılaştırmayı hayatımıza sokar. Güzel ayakkabıları olan çocuk onlara sahip olmayan çocuğa küçümseyerek bakar; bu, iğrençsin çünkü yanlış kıyafetleri giyiyorsun demektir. Haksız karşılaştırma, ona ilk dikkati çeken reklamcılık gurusu Edward Bernays'ın da (Sigmund Freud'un yeğeni) onaylayacağı gibi, aşağılık duygusunu kendi çıkarına kullanır. Bernays, acı sözlerinde der ki: Reklamcı "bir hiç olan insanı özel bir insan olduğuna" inandırmak zorundadır.[20] Reklamcı David Ogilvie buna "statü" reklamcılığı adını vermiştir; reklamcının zorlu görevi, tüketici, toplu üretim mallarını satın alırken ona aynı zamanda "bir tanınma ve değer anlamı" sağlamaktır. "Ben senden daha iyiyim" haksız karşılaştırmanın en açık biçimidir; daha kurnazı ise tam tersi bir şekildedir: "Beni görmüyorsun, gözlerin beni hesaba katmıyor; çünkü yeterince iyi değilim." Bu tam olarak Birinci Kısımda bahsettiğimiz ressentiment'in ne olduğuna ilişkindir. Sıradan insanlar kimsenin onları tanımadığını, daha eğitimli ya da daha zengin insanların gözünde bir yerleri olmadıklarını düşünürler. Statü reklamcılığının amacı, işte bu duyguyu avutmaktır.

Çocukluk döneminin ticarileştirilmesi üzerine çalışan insanlar arasındaki endişe, çocukların statü pazarlamasında neler olduğunu tam olarak algılayamayacaklarına dairdir.

Çünkü çocuklar, örtülü, konuşulmayan, haksız karşılaştırmayı bir gerçek olarak alacaklardır. Bu endişe akademik psikolojide, Jean Piaget'in çocuk gelişimi ile görüşlerinde temellenmiştir. Piaget'in şemasında, çocuklar özellikle altı ve sekiz yaşları arasında korunmasız tüketicilerdir, çünkü şeylerin değerini, oyunları ve oyuncakları kullandıkları biçimden ayırt edemezler. Gopnik ya da Erik Erikson'dan farklı olarak Piaget, çocukların bu dönemde kendileri ve diğerleri arasında sadece kaba işlevsel karşılaştırmalar yapabildiklerini düşünür, "Matthew Joey'den daha hızlı koşuyor." gibi.[21] Piaget'in bu dönemdeki çocuklar üzerinde yaptığı gözlemler ekonomik olarak merak uyandırıcıdır. Çocukların ne kadar kolay etkilenebildiklerini gösterir. Bu hassasiyet neredeyse satışa karşı direnç göstereememeye çevrilir.

Bu davranış üzerinde daha fazla durmak istiyorum, çünkü aşağılık statüsüne dair duygular işbirliğini aşındırabilir. Satış konuşmalarına karşı gösterilen hassasiyetin, diğer çocuklara dair haksız karşılaştırmalara yönelmesi kaçınılmaz değildir. Juliet Schor'un Boston'daki çocuklar arasında yaptığı araştırmasında ve etnografik çalışmasında, Schor gençlerin tutkulu tüketiciler olduğunu görmüştü. Yine de bu tutkunun temelinde birkaç haksız karşılaştırma bulunur. Çocuklara "Diğer çocukların benden daha çok şeyi olduğunu düşünüyorum." gibi bir önerme sunulmuş ve üçte ikisi bunu kabul etmemiştir. Daha etkileyicisi, "Biriyle arkadaş olmaya karar verdiğimde, onun ne gibi şeylere ve oyuncaklara sahip olduğunu önemsemiyorum." ifadesidir, yüzde doksanı bu önermeyi onaylamıştır.[22] Bu açgözlü genç Amerikan tüketicileri –hepsi Piaget'in korunmasız dönemine giren– haksız karşılaştırmalar yapmıyor gibi gözükür; fakat Schor, bu sonuçların çok da aydınlatıcı olmadığına dair bizleri uyarır.

Tehlike, biraz daha ötede gelişim aşamasında, on bir ila on dört yaşları arasındaki gençlerden ve özellikle akranlarıyla kıyaslandığında aşırı derecede materyalist olanlar arasından gelir. Bu gençler, maddi şeylere daha az bağlananlardan ziyade, daha çok "narsisizm, ayrılık kaygısı, paranoya ve dikkat eksikliği gibi kişisel sorunları" olanlardır.[23] Çocuklarla ilgili diğer çalışmalarda, bu bağ bir özsaygı meselesi olarak çerçevelenmiştir; İngiltere'de Agnes Nairn ve iş arkadaşları, özsaygısı düşük çocukların sıklıkla bu eksikliği oyuncak ve giyecek toplayarak telafi etmeye çalıştıklarını göstermiştir.[24] Tim Kasser ve Richard Ryan'ın daha büyük gençler ve yetişkinlerle yaptıkları çalışmalarda, abartılı maddecilik kişisel kırılganlıkla ilgili duygularla bağdaştırılmıştır.[25]

Tüm bunlar, F. Scott Fitzgerald'ın The Great Gatsby'si[1*] okurlarını şaşırtmamalıdır. Maddi nesneler aşağılık duygusunu telafi etmek için kullanılabilir; Bernays ve Ogilvie bu duyguların ticari olarak istifade edilmek için kullanılabileceklerini anlamışlardı. Eğer nispeten çocukların bir kısmı gelişmekte olan Gatsby'lerse, çocukların sosyal hayatlarındaki tüketimin daha sıradan tehdidi, diğer insanlara güvenmektense bir şeyler tüketmeye bağımlı hale geldiklerinde ortaya çıkar. Eğer bu söz konusu olursa, işbirliği yapma kapasitelerini kaybedebilirler. Sosyal paylaşım siteleri aslında tam da bunun nasıl gerçekleştiğinin bir örneğidir.

"ARKADAŞ OLMA"

Yüz yüze olanın yerini Facebook aldığından beri, arkadaşlık da bir şekilde ticarileştirilmiştir.[26]

Dünya çapında yarım milyar insan bu siteyi kullanıyor; Facebook artık tamamen tanıdık bir sima. Fakat işin ekonomik kısmı o kadar da saydam değil. "Sadece %28, reklamcının (basılı bir şekilde) söylediğine inanıyor." diye aktarıyor bir çalışma, "%68, (on-line) arkadaşlarına güveniyor." İşte sosyal paylaşım sitelerindeki reklamcılık bu beraberlikten yararlanıyor.[27] Ekran görüntülerine reklam iliştirmek teknolojik olarak oldukça kolaylaştığından beri, bu siteler hayli kazançlı şirketler olabilmektedir. Artık bir yan çubuk yaratmak çok kolay; gelecekte teknolojik olasılıklardan biri de arkadaşların birbirine gönderdiği mesajlara iliştirilecek ürünlere dair üst metin linklerinde yatıyor. Bazı reklamcılar ilanların teklifsiz olacağını ümit eder; fakat zamanla, bu tıpkı filmlerdeki ürün yerleştirme anları gibi, bu artık çantada keklik sayılmaktadır.

"Sosyal ağ" terimi bir bakıma oldukça yanıltıcıdır. Tıpkı çocukların okudukları yazılı reklamlara güvenmemesi gibi, son araştırmalardan bazıları da, çocukların kanlı canlı gördükleri akranlarına ekranda gördüklerinden daha az inandığını söylüyor. Sonuç, onları arkadaşlıkları için makinelere bağımlı hale getirmek.[28] Neden bunun böyle olması gerektiği henüz yeterince anlaşılmış değil. Yapılan açıklamalardan biri teknolojinin kendisini içeriyor. İnsanların kendilerine ya da çevrelerine ait fotoğrafları, özellikle cep telefonu ekranındakiler, eski moda gizli kamera fotoğraflarına benzetilebilir; anında ve sözde hilesiz olmaları, bu görüntülerin güven uyandırmasına sebep oluyor. Bir diğer açıklama da sosyallik odaklıdır; sosyal paylaşım sitelerinde, sosyal faaliyetler daha az zorlayıcı, yüz yüze olandan daha yüzeyseldir. Arkadaşlarınızın nerede olduklarını ve ne yaptıklarını görür ve bunun hakkında yorum yazabilirsiniz, olaya derinlemesine dahil olmanız gerekmez. Kısa, şifreli bir metin göndermenin mantığı budur, gençlerin, eskiden alışkın oldukları gibi, telefonda bitmek bilmeyen saatler geçirmelerine gerek kalmaz.[29]

Google Wave'de olduğu gibi, olay, programlama ve tercihen fiziksel makineyi kullanmaktır; değişik bir zihniyetle, ekranda heyecanlı bir şey gördüğünüz zaman telefona sarılacaktınız. Dahası, yüzeysel sosyallik, on-line sosyal ağların kaçınılmaz bir sonucu değildir. Çin'de, yeni teknoloji guanxi'yi derinleştirmiştir; bu ilişkileri karakterize eden uzaklara yayılmış iletişim ağlarında, köylerinden uzak gençlerle, sıklıkla da aynı şehirdeki birbirinden uzak akranlarla, sitem, öğüt verme ve guanxi'yi karakterize eden pratik destek, cep telefonu sayesinde güçlenmiştir.

Bizim kendi kültürel tarihimiz, yüzeysel sosyal bağların neden on-line olarak oluşturulduğunu aydınlatmaya yardım eder. Üçüncü Kısımda anlatıldığı üzere, Reformun başındaki büyük gerginlik, ortak ritüel ve dini temsilin karşıt iddialarında yatar. Birincisi, insanları ortak bir ayine dahil etmek; ikincisi, onları pasif izleyiciler ve aktif oyuncular olarak bölmektir. Victor Turner, ritüel ve temsil arasındaki bu gerginliğin, yapısal olarak tüm kültürlerde bulunduğunu ileri sürer; iddiası belki çok geniştir; fakat şu an telefon ve mesaj arasındaki, şeyleri insanlarla tartışmak ve onlara cep telefonu görüntüleri göndermek arasındaki farkları açıklarken kesinlikle bir anlam ifade eder. Muhtemelen daha ihtiyatlı olduğundan, bunu daha da ileri götürmek istiyorum. Modern sosyal paylaşım sitelerinde, bloglarda olduğu gibi, eski Katolik tiyatro gibi bir şeyler egemenliğini sürer: İnsanlar onları izleyen bir seyirci kitlesine oynar.

Ben, yerel gazeteme "biz sosyal olarak anormal değiliz" diyen genç Phillipa'ya, Facebook sayfasında 639 arkadaşı olup, bunların "büyük çoğunluğunu" tanırken sadece birkaçıyla

görüşmüş olması ve onlar hakkında ekranda görünen dışında çok az şey biliyor olması gerçeği konusunda inanıyorum.[30] Diyelim ki, eğer 639'u birden, hepsine bir mesaj ve bir fotoğraf düşecek şekilde mesaj gönderse ya da fotoğraf yüklese, bu, günde 816,642 mesaj demektir; mümkün değil tüketilemez. On-line arkadaşların sayısı arttıkça, sadece birkaç arkadaş dikkat çekecek ve diğerleri de onların pasif izleyicileri haline gelecektir. Aynı sayı mantığını bloglara uygulayalım: 2000 üyeli bir blog sitesi, eğer herkes hafta başına bir mesaj atsa 400,000 mesaj üretebilir. Bunlardan yüzde birinin okunma şansı nedir? Phillipa'nın bir arkadaş tüketicisi olduğu söylenebilir; fakat onun diğer 639'unu tüketirken görüntüler ve mesajlar üreten yıldız bir oyuncu haline geldiğini söylemek daha doğru olur.

Phillipa'nın on-line olarak şekillendirdiği arkadaş çevresini, aynı zamanda eşit olmayan görünürlük yönetir. Sosyal sınıf açısından, geleneksel akıl, on-line ve on-line araçlara (bilgisayarlar, cep telefonları ya da iPod ve iPadler) sahip olmadaki eşitsizliği tanımlamak için "dijital bölünmeye" başvurur. Genelde, sosyolog Paul DiMaggio ve çalışma arkadaşları, on-line eşitsizliğin makinelere ulaşımdan ve kullanımdaki akıcılıktan kaynaklandığını söyler.[31] Bu azlık, İncil'deki sahip olanlara daha fazla verilir öğretisini takip eder.[32] Buna rağmen, İngiltere gibi varlıklı ülkelerde dijital bölünme, kullanım koşullarının tam tersine dönmüştür. Araştırmacı Ed Mayo ve Agnes Nairn, "İngiltere'de en yoksul ailelerin televizyon ve internet ekranı karşısında varlıklı akranlarından çok daha fazla zaman geçirdiğini" bulmuştur.[33] Verdikleri bilgiler dikkat çekicidir: Bilgisayarlı yoksul evlerdeki çocuklar daha ayrıcalıklı çocuklara oranla yemeklerini bilgisayar önünde yemeye dokuz kat daha fazla ve uyumadan önce bilgisayarın önünde olmaya da beş kat daha fazla eğilimlidir.[34] Bu bulgu televizyon kullanımıyla ilgili diğer bulgularla da uyum gösterir; yoksul çocuklar, yemek yerken, uyumadan önce ve okula gitmeden önce aptal kutusu karşısında tek başlarına daha fazla zaman geçirir. Tüm bunlar yoksul çocukların ekran hayatını varlıklı akranlarından daha fazla tükettikleri manasına gelir.

İşte size, sosyal ağlarla ilgili çok temel fakat çoğu zaman bilmezlikten gelinen bir gerçek: Yüz yüze bağlantılar, kişisel ilişkiler ve fiziksel mevcudiyet, ayrıcalığın biçimleri olabilir. Bu basit gerçek, iş ararken bilinmeyen bir muhtemel işverene CV yollayan herkes tarafından bilinir; bu CV'nin okunma şansı zayıftır. Ayrıcalık ve yakınlık, mevcudiyet ve erişim birlikte gider; eski toprak networkün temel ilkesi. En yoksul topluluklarda, yüz yüze bağlantılar çocukları güçlendirmez, arkadaş çevresi kapıları açmaz.

Facebook'un kökleri, on-line olarak konumlandırdığı arkadaşlıkların eşitsizliği ile ilgili bir şeyleri su yüzüne çıkarır. Facebook ve atası Friendster, başlangıçta flört için kullanılan sosyal paylaşım siteleriydi. Facebook'un şekillendiği Harvard'da, networkün olayı etkileyici bir kişilik sergilemesiydi; flörtten diğer sosyal ilişkilere genişledikçe, rekabetçi dışavurum güçlendi; Facebook tarihçisi David Kirkpatrick'in sözleriyle, "İlk günden beri 'arkadaş olmanın' rekabet gibi bir öğesi vardı. Eğer oda arkadaşınızın 300 arkadaşı varken sizin sadece 100 ise daha iyisini yapmanız lazımdı."[35] Site, başlarda grup içi bir elit üzerinden gelişti; büyüdükçe, bir insanın çekiciliğini o insanın bağlandığı insanların niceliğiyle tanımlayarak, bu üstünlüğü taşımaya devam etti.

Phillipa'nın 639 arkadaşı arasında yoksul bir arka planı olup onun alanına sürüklenmiş olanlar muhtemelen olacaktır (söyleminden Phillipa'nın ailesinin durumunun iyi olduğunu

çıkarıyorum), fakat sosyolojik araştırmalar bunun tersini iddia eder. Örneğin Shamus Khan, Amerika'nın elit orta öğretim kurumlarında yaptığı çalışmada, Amerikan elitinin ilerleyen yaşamında değer verdiği arkadaşlıkların kurulması için yurtlarda beraber yaşamanın önemini vurguluyor. Harvard'da önemli ilişkiler müfredat dışı aktivitelerde ve Porcellian ya da Signet gibi kulüplerde geliştirilirdi; temelleri bu kolay sosyal çevrede atılan Facebook, ilişkinin kendisindense ilişki için bir araçtı.[36]

Biz genelde "içerme" kelimesini işbirliği ile ilişkilendiririz. Sosyal paylaşım siteleri ise bu kolay varsayıma meydan okur. Onlar içermekten çok dışlarlar; bunu yapmanın yollarından biri, yüzlerce "arkadaşa" sahip olmanın aritmetiği aracılığıyla söz konusu olur. Bu, aritmetik, özellikle de rekabetçi sunuma ayrıcalık sağlar. "Tüketim" diğerlerinin hayatlarını izlemenin bir adı haline gelir. Uygulamada, bu tarz bir izleyiciliği sınıf eşitsizlikleri şekillendirir. Fakat sosyal paylaşım sitelerinin arkasındaki mekanizma sınıf farklılıkları düşünülerek yaratılmamıştır. Yine de "arkadaş olma" artık Google Wave kadar doğal bir şekilde kullanımda değil.

Özetle, çocukların hayatlarındaki eşitsizliklerin sosyalliğe ve özellikle işbirliğine nasıl bağlandığını göstermeye çalıştım. Anglo-Amerikalı çocuklara dayatılan eşitsizlikler onları daha eşit, Avrupa toplumlarındaki çocuklardan daha az sosyal yapıyor. Eşitsizlik çocuğun hayatına haksız karşılaştırmalar yapmaya başladığında alınır. Bugün çocuklar için, toplumsal ilişkiler artan bir şekilde on-line ve teatral olarak tüketilmektedir. On-line sosyallik, şimdiye kadar, sınıf çizgileri boyunca gençlerle sürdürülebilir sosyal etkileşimi azaltıyor gözükmüştür. Ki bu durum, hiçbir şekilde herhangi bir çocuğun suçu değildir.

Martha Nussbaum Columbia Üniversitesi'nde verdiği bir konuşmada, eşitsizlik olayını daha geniş terimlerle incelemiştir. Yeteneğin sadece insanın neyi yapabildiğine dair bir standardı belirlemekle kalmadığını, ayrıca toplumun onları desteklemekte nasıl başarısız olabileceğinin standardını da düzenlediğine dikkat çekmiştir. Eşitsizlik çocukların kapasitelerini kısıtlar; onlar, kurumların izin verdiğinden daha fazla, her yönleriyle ilişki kurabilmek, daha derinlemesine işbirliği yapmak için donatılmıştır. Ama bu durum her zaman ve her yer için geçerli değildir. Öte yandan insanların yüz yıl önce Paris'te inandıkları gibi, işlenmemiş bir kapitalizme de atfedilemez. Toplum içindeki nispi eşitsizlik başarısızlığa neden olur, aynı şekilde toplumsal normlar da. İşbirliği için hissedilen görev bilincinin derin bağı olarak tanımlayabileceğimiz guanxi, çocukların görüp on-line olarak hayata döndürdükleri bir bağ değildir.

1 Arloc Sherman ve Chad Stone, "Income Gaps between Very Rich and Everyone Else...", Center on Budget and Policy Priorities, 25 Haziran 2010, http://www.cbpp.org/cms/index.cfm?fa=view&id=3220.

2 Okur bu araştırmaya Putnam'ın ünlü çalışmasından aşinadır: Bowling Alone, yenilenmiş basım (New York: Simon & Schuster, 2001). Bu araştırmanın temelinde, modern İtalya'daki sivil geleneklere ilişkin şu çalışma yer alır: Robert Putnam, Robert Leonardi ve Raphaella Nanetti, Making Democracy Work, yenilenmiş basım (Princeton: Princeton University Press, 1994).

3 Putnam, Bowling Alone; Jeffrey Goldfarb, The Cynical Society (Şikago: University of Chicago Press, 1991).

4 Bu tartışmaların güzel bir özeti için bkz. John Field, Social Capital, 2. Basım (Londra: Routledge, 2008).

5 Bu saldırıların en sonuncusu için bkz. Ben Fine, Theories of Social Capital: Researchers Behaving Badly (Londra: Pluto Press, 2010).

6 Yuan Luo, "Guanxi: Principles, Philosophies and Implications", Human Systems Management, 16/1 (1997), s. 43.

7 Bkz. Douglas Guthrie vd., Social Connections in China (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 3-20.

8 Unicef Innocenti Research Centre Çalışanları, Child Well-being in Rich Countries (ve Innocenti Report Card 7) (Floransa: Unicef, 2007). Şuradan indirilebilir: www.unicef.org/irc.

9 A.g.e., s. 3.

10 Richard Wilkinson ve Kate Pickett, The Spirit Level (Londra: Allen Lane, 2009); bkz. grafik 8.6, s. 116.

11 Sonia Sodha ve Julia Margo, Ex Curricula (Londra: Demos Institute, 2010), s. 77.

12 Unicef, Child Well-being, s. 42-5.

13 Harold W. Stevenson, "Learning for Asian Schools", Scientific American (Aralık 1992), s. 71-7; Christopher Bagley, "Field Independence in Children in Group-Oriented Cultures: Comparisons from China, Japan, and North America", Journal of Social Psychology, 135/4 (Ağustos. 1995), s. 523-5.

14 Jay MacLeod, Ain't No Makin' It, 3. Basım (Boulder, Colo.: Westview Press, 2009) ve Pedro A. Noguera, The Trouble with Black Boys (San Francisco: John Wiley ve Sons, 2009).

15 Yirminci yüzyıl verileri için bkz. James McNeil, The Kids Market (Ithaca, NY: Paramount, 1999); kapsamlı bir ekonomik resim için bkz. Alison Watson, The Child in International Political Economy (Londra: Routledge, 2008).

16 Juliet Schor, Born to Buy (New York: Simon & Schuster, 2004), s. 189-202.

17 Darian Leader, The New Black: Mourning, Melancholia and Depression (Londra: Penguin, 2009), s. 13.

18 Leonard Sax, "Ritalin: Better Living through Chemistry?", The World and I, 286 (2000), s. 1-11.

19 Mary Eberstadt, "Why Ritalin Rules", Policy Review, 94 (Nisan-Mayıs 2000), s. 24-46.

20 Bkz. Larry Tye, The Father of Spin (New York: Holt, 1998).

21 Geniş Piagetian edebiyatında çocukluk dönemi tüketimlerine belki de en doğrudan uygulama için bkz. Deborah Roedder John, "Consumer Socialization of Children", der. Flemming Hansen vd., Children - Consumption, Advertising and Media (Kopenhag: Copenhagen Business School Press, 2002). Özellikle bkz. s. 30-31.

22 Schor, Born to Buy, s. 149.

23 A.g.e., s. 174.

24 Bkz. Agnes Nairn, Jo Ormrod ve Paul Bottomley, Watching, Wanting, and Wellbeing (Londra: National Consumer Council, 2007), s. 34.

25 Tim Kasser, Richard Ryan vd., "The Relations of Material and Social Environments to Late Adolescents' Materialistic and Prosocial Values", Developmental Psychology, 31 (1995), s. 901-14; Tim Kasser ve Richard Ryan, "A Dark Side of the American Dream", Journal of Personality and Social Psychology, 65/2 (1993), s. 410-22.

1* F. Scott Fitzgerald, Muhteşem Gatsby, Çev. Püren Özgören, Everest Yayınları, İstanbul, 2011. (ç.n.)

26 David Kirkpatrick, The Facebook Effect (New York: Random House, 2010).

27 Ed Mayo ve Agnes Nairn, Consumer Kids (Londra: Constable, 2009), s. 171.

28 Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011).

29 Judy Wajcman, Michael Bittman ve Jude Brown, "Intimate Connections: The Impact of the Mobile Phone on Work/Life Boundaries", der. G. Goggin ve L. Hjorth, Mobile Technologies: From Telecommunications to Media (Londra: Routledge, 2009), s. 9-22; Judy Wajcman, Michael Bittman ve Jude Brown, "Families without Borders: Mobile Phones, Connectedness and Work-Home Divisions", Sociology, 42/4 (2008), s. 635-52.

30 Jo Henley, "We're Not Socially Abnormal", Guardian, G2 (16 Temmuz 2010), s. 12-15.

31 Paul DiMaggio, Eszter Hargittai vd., "Social Implications of the Internet", Annual Review of Sociology, 27 (2001), s. 307-36.

32 A.g.e., s. 316.

33 Mayo ve Nairn, Consumer Kids, s. 224.

34 A.g.e., s. 225.

35 Kirkpatrick, The Facebook Effect, s. 92.

36 Shamus Khan, Privilege (Princeton: Princeton University Press, 2010). Ayrıca bkz. Erik Olin Wright ve Donmoon Cho, "The Relative Permeability of Class Boundaries to Cross-Class Friendships: A Comparative Study of the United States, Canada, Sweden, and Norway", American Sociological Review, 57/1 (Şubat 1992), s. 85-102.

5
Sosyal Üçgen

İŞ YAŞAMINDAKİ SOSYAL İLİŞKİLER NASIL HIRÇINLAŞTIRILMIŞTIR?

Genç bir sosyolog olarak 1970'lerde yaptığım bir saha çalışmasında, Boston'daki Amerikalı, beyaz işçi sınıfı ailelerle görüşmeler yapmıştım.[1] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki hızlı büyüme, bu işçilere Büyük Bunalım'dan bildikleri gelişme ile uzaktan yakından karşılaştırılamayacak kadar daha iyi bir hayat sağlamıştı; şimdi evleri ve arabaları vardı, tüketiyorlardı. Kırk yıl önce, Jonathan Cobb ile beraber oluşturduğum araştırma takımı Boston'da yaklaşık yüz aile ile görüştü. Boston'daki fabrikalar ve dükkânlar, herkesin sabit bir yaşam alanı olduğu ve insanların buralarda yaşadığı düşünülerek düzenlenmişti. Bu şekilsel yapının kökenleri zaman içinde çok derinlere iniyor, temellerini on dokuzuncu yüzyıldaki endüstriyel düzenlemelerde buluyordu. Bu sistemin sosyal eleştirisinin de aynı şekilde derin kökleri vardı; Paris'teki devrimciler üretimin "ruhsuz" sisteminden bahsederken, niş çalışmasına, emeğin mekanik bölünmesine referans vermişlerdi.

Bununla birlikte, Boston'daki araştırma takımımız el işi emekçilerinin iş hayatında insanların işlerinden çıkartacak kuvvetli samimi bağlar kurduklarını keşfetti. Bu resmiyetten uzak ilişkiler, sosyal üçgeni oluşturan üç temel öğe içeriyordu. Birinci açıdan, çalışanların dürüst patronlara karşı duydukları saygı gönülsüzdü, aynı şekilde bu patronlar da güvenilir çalışanlara gönülsüz bir saygı duyuyordu. İkinci olarak, çalışanlar önemli ortak sorunlarla ilgili özgür bir şekilde konuşuyordu ve aynı zamanda dükkândaki yardımcıları, kişisel bir problemleri olduğunda onları idare ediyorlardı. Üçüncü açıdan, dükkânda bir şeyler geçici ya da şiddetli bir şekilde ters gittiğinde, insanlar fazla mesaiyle ya da diğerlerinin işlerini de yaparak, beraber çalışıyordu. Sosyal üçgenin bu üç yönü, kazanılmış otorite, karşılıklı saygı ve kriz anında işbirliği yapmayı içeriyordu. Bir fabrikada ya da ofiste, böyle bir sosyal üçgen çalışma ortamını cennete çevirmez şüphesiz; ama iş tecrübesini biraz olsun ruhsuzluğundan kurtarır, nişe ve şekilsel izolasyona aynı kuvvetle karşı çıkar. Daha açık bir şekilde ortaya koyacak olursak, bu tarz bir sosyal üçgen işyerinde medeniliği yaratır. Çalışanlar ve patronlar arasındaki bu medenilik, sanki elçilik binası nezaketinden çıkıp farklı bir evrende takılıp kalmış gibi durur. Fakat her şeye rağmen bazı yapısal özellikleri paylaşır.

40 yıl sonra, oldukça farklı bir grup çalışanla yapılan bir araştırmaya katıldım: 2008 çöküşüyle işlerini kaybeden yönetim departmanı, Wall Street'in beyaz yakalı çalışanları. Görüştüklerimin çoğu kurban değildi; halihazırda değerlendirilmiş ya da ileride tekrardan işte değerlendirilecek teknik yetenekleri vardı. Yine de bu bürokratlar, teknisyenler ve alt kademe yöneticiler, geçici de olsa onları işsiz bırakan bu ani darbeden sonra, iş hayatlarının niteliğiyle

ilgili daha eleştirel olmuşlardı.

Finansal endüstri oldukça stresli bir iştir. İnsanlardan çok uzun saatler çalışmalarını, çocuklarını, eşlerini ve sosyal zevklerini iş için feda etmelerini bekler. 2008 şokunu geçiren deneklerimin çoğu, artık bu kişisel fedakârlıkları yapmaya gönüllü değildi; geriye dönüp baktıklarında, endüstrinin oyununu onun şartlarıyla oynamış olmaktan bir hayli rahatsızdılar. Bir zamanlar onlara patronluk yapan yöneticilere ne kadar az saygı duyduklarını, beraber çalıştıkları diğer çalışanlara karşı ne kadar yüzeysel bir güven duyduklarını ve çoğu finansal afetin uyanışında ne kadar zayıf bir işbirliği ortamının olduğunu fark etmişlerdi. Deneklerim o anda kendilerini, bir zamanlar çalıştıkları kişilere ve yere o kadar da bağlı hissetmiyordu. Wall Street yönetici kadrosu çalışanları ile yaptığım görüşmelerde, her birine eski işlerini geri isteyip istemediklerini sordum. Yanıt genelde, "Aynı tarz bir işi başka bir yerde yapmak istiyorum." oldu. Sosyal üçgenin bağlarının içeride zayıf olduğu ortaya çıkmıştı.

O zamana kadar, işverenlerin politik sonuçlar hakkında endişelenmelerine gerek olmamıştı; finansal yönetici ekibi sokaklarda protesto yapan tipler değildi. Yine de sosyal üçgenin zayıflığı rahatsız edici olmalıdır. Bürokrasilerde kayda değer iletişim, gayri resmi olarak sağlanır; bu resmi olmayan iletişim kanalı çöktüğünde, insanlar organizasyonun gerçekten nasıl gittiğine dair fikirlerini kendine saklar ya da kendi alanlarını korumaya başlar. Dahası, zayıf gayri resmi sosyal bağlar vefa duygusunu aşındırır ki bu duygu işyerlerinde kötü zamanlarda olduğu kadar iyi zamanlarda da gereklidir. Deneklerim, şirket basamaklarının alt kısımlarında, davranışlarında büyük değişiklikler yaratacak yüksek maaşlara ve primlere oldukça uzaktı; başka bir deyişle, işteki sosyal bağları onlar için daha değerliydi. Çoğu, uyanık oldukları zamanlarının çoğunu geçirdikleri bu yerlerdeki zayıf ve yüzeysel bağlarla ilgili kendilerini oldukça hoşnutsuz hissetmeye başlamışlardı. Buna rağmen, onlar meseleyi bu şekilde algılamıyordu, sorunları işteki sosyal ilişkilerini kendileri için daha anlamlı kılacak, bir nezaket kültürünü karşılayabilecek herhangi bir şeyin yokluğuydu.

Bu bölüm iki iş alanı arasındaki çıkarımları, geçmişi ve şimdiyi, inceler.

ESKİ EKONOMİDE SOSYAL ÜÇGEN

İşçi sınıfı birleşmesinin mutlu vatandaşlardan oluştuğunu söylemek oldukça yanlış olurdu. İşyerinin dışında, Boston'da görüştüğüm çalışanlar, kendilerini şehir için politikalar yapan seçkin liberaller tarafından küçümsenmiş hissediyordu ve bu küçümsemeyi, dev aynasındaymışlarcasına, kendi altlarındaki yoksul Afro-Amerikanlara yöneltmişlerdi; Bostonlu çalışanlar ressentiment duygularını ifade etme konusunda oldukça ateşliydiler. İşyerinin içinde sosyal bağ kurmak oldukça zorlaşmıştı.

KAZANILMIŞ OTORİTE

1970'lerde üretim ortamındaki çoğu yaşlı Amerikalı işçi İkinci Dünya Savaşı'nda savaşmıştı; daha genç olanların çoğu ise, Vietnam'dan yeni gelmişti. Ordu hayatı onlara iki taraflı bir otorite ölçüsü aşılamıştı. Bir subayın savaş stratejisini belirlemesini kabul etmişlerdi, ama

aslında onlar bu subayın stratejiyi belirlemesini, öncülük etmesini ve yönlendirmesini istemişti; üstün olan oydu, ne yapılacağını onun bilmesi gerekiyordu. Yine de birliklere emirler verildikten sonra eşit bir şekilde özgürce savaşma hakkını vermesi iyi olurdu, aslında böyle yapmak zorundaydı. Bütün askerlerin tetik parmağının her ani hareketini çok yakından idare etmek, savaş alanında kaosla sonuçlanabilirdi.

Subayların ve erlerin bu askeri deneyimleri yerel işçi ilişkilerine uygulandı. Boston fabrikalarında, patronlar küçük tiranlar gibi davrandıklarında, aktif olarak ordu hizmetinde bulunmuş işçiler onlara karşı çıkmaya çalıştı. Fakat ağırbaşlı, kibar ustabaşı daha büyük bir teşvikçiydi; insanlara karşı acımasızca iyi olmak onları başından atmak için bir yol gibi gözüküyordu. Bağıran, küfreden ve sonrasında da insanların işine devam etmesine izin veren ustabaşıları sanki daha iyi liderlerdi. Üretim bölümündeki kavga çok fazla kişinin hararetini arttırmış olsa da (ki işçiler hâlâ bu ateşi hissediyordu), deneyimli ustabaşı oldukça tutkulu bir şekilde olaya dahil olarak emretme hakkını kazanmıştı; daha sonra onlara gitmeleri için izin vererek, bir saygı göstergesinde bulunmuştu. Bu, işçilere işlerine devam edebilecek kadar yetkin olduklarına dair güvendiği manasına geliyordu. Bu gibi taşkınlıklar, her iki taraf için de iyi biten aylık –arada sırada haftalık– ritüeller haline gelmişti. Bu kaba saba, düzenli ritüeli bir medenilik ifadesi olarak görmek biraz garip gözükebilir, fakat tam olarak da, karşılıklı bir onaylama olarak, öyledir. "Evet, kurtlarını döküyor." diyordu bir makine operatörü ustabaşı ile ilgili, "Fakat gerçekte böyle bir kurdu yok, biliyorsun."

Otorite, sıklıkla olgunlaşmamış ham güçle bir tutulur. Bu sosyolojik bir hatadır. Otorite, aslında, meşruiyetle donatılmış güçtür. Max Weber'in zamanından beri, sosyologlar meşruiyeti gönüllü itaat açısından tanımlamıştır. "Saldırın!" emrine itaat etmeye istekli askerler öleceklerini bilerek uç bir örnek oluştururlar; sivil toplumda ise, meşru güç insanların sadece doğru gözüktüğü için uydukları yasalar açısından sınırlanmıştır. Meşruluk için uygulanan Weberci kriter, uymadığın takdirde cezalandırılmayacak olsan bile o kurala uyuyor musun, sorusudur. Weber'in kriteri akla uygun olsa bile, yine de bu sosyolojik düşünce tarzı oldukça dar görüşlüdür. Emri verenden çok itaat edene odaklanır. Emri veren ustanın da kendi meşruluğunu kazanması gerekir ve bunu genelde, hakkın resmi ifadesi ya da kuralın salahiyeti ile pek alakası olmayan, küçük davranış ve değiş tokuşlar aracılığıyla yapar.

Boston'dan ayrıldıktan uzun zaman sonra, bir mimarın otoritenin kişisel olarak nasıl kazanıldığını özetlediği bir açıklamasına rastladım. İsviçreli mimar Peter Zumthor şöyle diyordu: "Başlangıçta bir taslakla geldim ve üzerine konuştuk. Fikirle üzerinde ve nasıl başlayacağımızla ilgili görüştük." Belli bir süre sonra, teknik ressamlarının bildiğini okumalarına izin verdi: "Birisi bir modelle başlar." Sonrasında Zumthor tekrardan resme girdi: "Ofis boyunca yürürken, bütün işe karar verdim... konuşmalarımıza bir yapı kazandırmakta gayet başarılıydım... birkaç fikrimizin olduğu yerde, tüm akademik ve teorik iddiaları sonlandırdım." O çalışırken geri çekilmiyordu: "Bütün diğer insanları işin içine kattım, sekreteri bile, onlara 'bir otelin yatak odasını böyle bir yatakla mı yoksa şöyle bir yatakla mı isterdiniz' diye sordum." Böylece tasarım için, nihai olan kararını verdi.[2]

Sadece bir kendini övme olmasının dışında, yapılan tanımlama önemli bir noktaya değiniyor. Saf bir güç uygulaması söz konusu olduğunda, mimar hiçbir zaman sekretere görüşünü sormaz; o zaten yatağın nereye koyulacağını bilir ya da sekreterin gerçekten ne istediğini bildiğine inanır. Zumthor stüdyoda hiç de korkak bir kedicik, önemsiz bir

arabulucu değildir; mimarımız oranın sorumlusudur. Fakat diğerleriyle ciddi bir şekilde iç içe geçer ve eldeki verilere bakılırsa, çalışanlarındaki derin bağlılığı açığa çıkarır.

Kazanılmış otorite, belirli bir şekilde gündelik deneyimin eşitsizliğini yönetir, emir ve itaat ilişkisindeki aşağılanmayı hafifletir.

Weberci bir düşünce biçimiyle, aşağılanma bir hizmetçinin hiç seçeneği olmadığı durumlarda söz konusudur; daha geniş bir açıdan, aşağılanma, efendi herhangi bir tanıma göstermediği zaman oluşur. Boston fabrikalarında olduğu gibi, aşağılamayan bir patron bağırabilir ve küfür edebilir. Sonra, çalışanlarının bunun üstesinden gelmeleri için onları bırakır ya da Zumthor'un stüdyosunda yaptığı gibi sakin sakin masadan masaya dolaşır. Her iki yolda da amacına yaklaşmamıştır. Norbert Elias gibi biz de aşağılanmanın kaçınılmaz olarak utanca sebebiyet vereceğini düşünebiliriz. Üçüncü Kısımda bahsedildiği üzere, Elias bu süreci bireysel tecrübe açısından ifade etmiştir. Osuran insan kendisini küçük düşürmüş olur; fakat dahası, Elias utancın uzun ömürlü bir etkisi olduğunu düşünürdü. Otorite kazanan ritüellerde, kızgınlık anları geçer; bunlar geçici olarak aşağılayıcı olabilseler de utancı yine geçer. Duygu içermek, ritüelin medenilik gücünün bir yönüdür.

Patronlar ve işverenler arasındaki ilişkiler böyle patlamaları teşvik etmese bile, gayri resmi görüşmeler bağlayıcı ritüeller haline gelebilir. Sadece bu görüşmelerin düzenli bir şekilde olması gerekir. Bir makinenin ne zaman yağlanacağı ya da bir yatağın nereye konulacağı hakkında karar verilirken olduğu gibi, görüşmeler önemsiz gibi görünebilir. Fakat eğer bir işyeri, bu tip alışverişlerin düzenli bir şekilde gerçekleşmesine uygun şekilde organize edildiyse meseleye dahil olan insanlar ciddiye alındıklarını bilirler. En azından Boston'daki ayakkabı fabrikasında benim gördüğüm buydu, kavgaların arasındaki günlerde ya da haftalarda, kahve molalarında ustabaşılar ve makinistler hangi marka gres yağı, vida ve korumanın makineler için en iyisi olduğunu tartışıyordu. Burada, dinleyen ve not alan ustabaşı da otoritesini kazanıyordu.

İNANÇ SIÇRAMASIYLA GELEN GÜVEN

Sosyal üçgenin ikinci ayağı güvendir. Georg Simmel, karşılıklı güveni bir inanç sıçraması gerektirir şekilde tanımlamıştır; "bilgiden hem daha azı hem de daha fazlası" olan bir güven.[3] Eğer bir başkasıyla uğraşırken tam olarak neler olacağını biliyorsak, burada bir güven meselesi söz konusu değildir. Simmel'in çağdaşı, pragmatist filozof William James, güvenin tamamen kör olduğunu kabul etmez. "The Will to Believe" [İnanma İradesi] adlı makalesinde, James, güveni "önerildiği kişiye gerçek bir olasılık gibi görünen" bir hipoteze benzetir; "böylece hatalı olduğunun meydana çıkabilmesi riskiyle güven test edilir."[4] Yine de, Simmel gibi, James de güvenin bir inanç sıçraması gerektirdiğini düşünür; bir başka makalesinde belirttiği gibi, güvendiğimiz zaman, "bize onaylanmadan sunulan uygun bir konu için iyi niyetli bir eylemde bulunmaya" hazırızdır.[5]

Güven Holbein'in masasındaki aletler gibidir; tam olarak nasıl çalıştıklarını bilmeseniz de onları kullanmak istersiniz. Ticaretin ikincil ürünlerinin bir inanç sıçraması gerektirdiğini bir bankacı tam olarak anlamaz; bu finansal araçlara inanma isteği, tehlike olarak bildiklerinden daha kuvvetlidir. Bir mimarın stüdyosunda, insanlar henüz gerçekleşmemiş projelere inanır,

akıllarının bir köşesinde hiçbir zaman mali olarak desteklenmeyeceğini bildikleri projelere; onları masalarında tutan şey ise, Simmel'in inanç sıçramasıdır. Benzer şekilde başkalarına güvenmek, bu inancın doğrulanıp doğrulanamayacağını bilmiyor olmalarına rağmen onlara inanmak demektir.

Boston'daki fabrika hayatında güven, başı dertte olan bir iş arkadaşının yeri "doldurulduğunda" meydana çıkan karmaşık renklenmenin [bir grubun inancının toplamı anlamında] yerini almıştı. Örneğin alkolik çalışanlar oldukça zekiydi, aslında daha çok içtiklerini saklama gibi bir becerileri vardı. Fakat yeterince zeki değildiler, genelde montaj şeridindeki cansızlıkları onlara ihanet ediyordu. Bir başka çalışan bunu keşfettiğinde, eğer mümkünse şeridi yavaşlatacaktır ya da tamamlanmamış işi çabucak elinden alacaktır. Reformcu bir tavırla, (o zamanlar oldukça ukala, genç bir Harvard öğretim üyesiydim) insanların bunu yapmaması gerektiğini savunmuştum; sarhoş insan içtiği şeyin sonucuna katlanmak zorundaydı. Fakat montaj şeridindeki insanlar gerçek birer reformcu değildi; bir hatayı örtbas ettiklerinde, çalışan bir arkadaşlarına olduğu şekilde yanıt veriyorlardı. Örtbas olayı gerçekleştiğinde alkoliğin önce kafası karışırdı, aslında şüphelenirlerdi; insanların bunu onlar için yaptıklarına bir türlü inanamazlardı; gizli bir çıkar söz konusu olmalıydı. Bu yardımı kabul etmek için kendi inanç sıçramalarını yapmaları gerekiyordu: Böylelikle, birilerinin gerçekten yardım edebileceğine inandılar. Sadece bu güven bağı, alkoliği içmekten alıkoyabilirdi.

Bir montaj şeridindeki güven ilişkileri, daha soyut durumlardakinden farklı görünür. Olay daha çok çift yönlü bir işlemdir: İnsanlar yardımı kabul edip, böylece başkalarına güvenecek mi? Güven, zayıflık ve kendine zarar verme eğilimi tehlikesi üzerinden kurulabilir. Eğer koruma alışılmadık gözüküyorsa, teolojik (tüm bu şerit çalışanlarının Katolik olduğu kaydetmeye değer) değilse bile yürektendir. Yıldan yıla, on yıldan on yıla, dayanıksız zayıf insana yüz çevrilmemesi gerektiğine dair bir Hıristiyan tavsiyesini duymuşlardı, zayıflık aynı zamanda onların da içindeydi. Sonuç olarak görmüş olduğumuz üzere, karşılıklı güven böyle bir inancın üzerinden temellenebilir ve düşük risk seviyesi üzerine kurulmuş bir güvendense kuvvetli bir bağ oluşturur.

İŞBİRLİĞİ VE PARÇALANMA

Boston'daki fabrikanın montaj şeridinde, işbirliği en çok işler ters gittiğinde sınanmıştı, tıpkı güzelce gözlem yaparak vakit geçirdiğim büyük bir fırında olduğu gibi. Fırınlar aşırı bir şekilde kızıp, yangın tehlikesi yükseldiğinde de durum aynıydı. Bu dakikalarda ustabaşı aniden, o anda patron olan ateşçiye kendini teslim etti. İnsanlar derhal üretim bölümünden çıkarılmıştı. Normalde dışarıda paketlemede çalışan kadın elinde kovalarla belirdi. Emir komuta zincirinin askıya alındığı bu anlarda insanlar görev yerlerinden dışarıya çıkmıştı.

Bunun gibi kriz anları, resmi organizasyonların zayıflığını ve buna bağlı olarak da gayri resmi işbirliğinin gücünü ortaya çıkarır. Bu, Joseph Heller'in Catch-22[1*] kitabında da olduğu gibi bazı romanların ana konusudur. Bu kitapta, askerler ancak direktifleri görmezlikten gelip yaşamaya devam edebiliyorlar ve bunu nasıl başaracaklarını da beraber çalışarak buluyorlardı; sosyolog Tom Juravich, gerçek hayatın işçi katında Madde 22 ile çok sık paralel gittiğini

göstermiştir.[6] Adam Smith, The Wealth of Nations'da,[2*] endüstriyel çağın başlangıcında fabrikalardaki rutin işin inatla hassasiyeti azalttığını ve usandırıcı olduğu tespitinde bulunmuştu; bu görüş zamanla neredeyse evrensel hale geldi.[7] Aslında endüstriyel işyerinin, acımasızca olmasa bile, bu etkisi var olabilir. Rutindeki herhangi bir kırılma ise insanları canlandırabilir. Ve canlandıklarında, gayri resmi bölgeye geçerler; büyük krizlerdense sözde değersiz şeyler, onları harekete geçirebilir ve değiştirebilir. Bir fabrikanın temizlik ekibi, aralarında, çöp tenekelerinde buldukları alışılmadık artıklar, yemekler, hatta kıyafetler üzerine yorum yapıyorlardı; gerçekten öğütücü bir rutin gerektiren bir postanenin dağıtım odasında, insanların elleri taşıma kayışından geçen bitmek tükenmek bilmeyen bir zarf selindeyken, kafaları dedikodudaydı. Bu küçük olaylar doğal bir dürtüyü yansıtır: İnsanlar uyarılmak ister. Madde 22 krizleri, uyarılmayı harici olarak sağlar; insanlar aynı zamanda bunu kendileri için de yaratabilir.

Dedikodu, sıradan bilgileri ya da olayları dramatize ederek insanları uyarır. En merak uyandırıcı hali de şaşkınlık ve dehşetle dolu mini tiyatrolara dönüştüğündedir: "Buna inanamayacaksın!" Üstelik dedikodu yapan insan diğerinin bunu "anladığını" varsayar ya da anlayıncaya kadar açıklamaya devam eder; pasif dinleyicilerden hoşlanmaz. Çoğu dedikodu kasıtlıdır; genelde insanların büyüklüklerinden, onların kötülüğünden etkilendiğimiz kadar etkilenmeyiz. Yine de, Boston fabrikalarında geçirdiğim zaman süresince, giderek şunu fark ettim ki dedikoduyu canlandıran beraberlikler aynı zamanda insanları çalışırken de etkisi altına alır; işte sıkılınan zamanlarda yapılan küçük gevezelikler gibi. Bunlar sorun çözücü olmakla birlikte, aynı zamanda rutini kırmanın bir başka yoludur.

Örneğin, bir keresinde ayakkabı fabrikasına Arjantin'den lekeli deri gönderilmişti. Deri işçisi o anda ne yapacağını çok iyi biliyordu fakat diğerlerine bu lekeye neyin sebep olduğunu ve onu çıkarmak için gereken kimyasalların ne olduğunu anlatmadan işlemi başlatmadı; öncelikle onların anladığından emin olmuştu. Ne bir kriz ne de bir dedikodu aracılığıyla, sorun çözmek yine de diğerlerini alışılmadık bir şeyle ilgili uyarmayı ve etkili bir biçimde bilgi paylaşımını gerektiriyordu: Rutin olmayan, işbirlikçi iletişim. İyi bir konuşmada olduğu gibi, can sıkıcı bir sorunla başa çıkarken, insanlar çantada keklik buldukları prosedürlere başvuramazlar. Sosyal olarak ve belki de mantıklı olanın aksi bir biçimde, işyerindeki parçalanmalar sıklıkla bağlayıcı olaylara sebep olur.

Sinirli patronlar, alkolik çalışan arkadaşlar hesabına söylenen yalanlar ve dedikodu, kesinlikle iyi kaliteli bir iş için düşündüğümüz simgeler değildir. Fakat sosyal davranış içerisinde pozitif bir şekilde belirebilirler: yerini saygıya bırakan öfke ritüelleri, diğerlerine şans vermeye istekli olmak, rutinin hapsinden kurtulma arzusu. Ve yine, eğer bu davranışlara bakacak olursak ilştirildikleri şeyin içinde sosyal davranışları tespit edebiliriz. Ritüeller kazanılmış otoritenin inşasının bir parçasıdır, koruyucu yalan, güven doğuran bir inanç sıçramasına simsıkı sarılmıştır ve (dedikoduyu bir tarafa koyarak) kriz yönetimi ve sorun çözme, işbirliği ve parçalanmayı birbirine bağlamaktadır. Olumsuz ya da olumlu, bu ilişkilerin hepsi bazen oldukça incelikli bir iletişimin parçasıdır. Dahası, üçgenin kenarları birlikle güçlenmiştir; tıpkı otorite gibi, güven de birliği bozan bir olay karşısında güçlenir. Özetle bu durum hem incelikli hem de uyumlu bir sosyal yapıyı yansıtır.

Boston İşçi Bürosu, benim incelediğim birçok işi vasıfsız ya da yarı kalifiye olarak sınıflandırmaktaydı ki bu doğru değildir. Bu tarz resmi olmayan sosyal ilişkileri uygulamak

için, insanlar birbirleriyle ilgili eksiksiz bilgiye ihtiyaç duyardı; örneğin, acil bir durum söz konusu olduğunda kimi aramaları gerektiğini, kime güvenmemeleri gerektiğini ya da kimin yalan söylemeye değeceğini bilmek zorundaydılar. Aynı ölçüde kurumlarını da iyi tanımaları gerekiyordu. Fırıncılar bir yangın durumunda Boston'da ihtiyaçları olan teçhizatı nereden sağlayacaklarını biliyordu, temizlikçiler görevlerini programlamıştı; ama sendikanın düzenlemesine göre değil, görev değişimlerini değişik departmanların ihtiyaçlarına göre ayarlayarak. Resmi olmayan sosyal ilişkiler içeriksel bir bilgiyi, bu içeriğin beraber sorgulanması ve yorumlanmasını gerektiriyordu.

Resmi olmayan sosyal üçgen her türlü örgütte, fabrikalardaki ofislerde olduğu kadar hastanelerde, kilise ve topluluk gruplarında ve orduda ortaya çıkabilir. Aslında herhangi bir örgütün bu tarz içsel, resmi olmayan ilişkileri sosyal olarak birleşmek için cesaretlendirmek isteyeceği düşünülebilir. Fakat sosyal üçgenin bir örgütün karşılayamayabileceği büyük bir ihtiyacı vardır. O, zaman içinde görece durağan, köklü kurumlara ihtiyaç duyar. Ancak bu ihtiyaç karşılandığı zaman insanlar bir örgütün gerçekten nasıl işlediğini öğrenebilir. Bununla birlikte son nesilde, kapitalizm, Boston'dakiler gibi uzun süreli çalışanları olan zamana direnmiş kurumlarla ilgili düşüncelerini değiştirmiştir. Bir bakıma bu, Amerika ve Avrupa'nın çoğu fabrika işini toptan değiştirmiş olmasıyla açıklanabilir, bu gelişmiş ekonomiler şimdilerde hizmet ekonomisi haline gelme arayışındadır. Bir bakıma da, zamanın kendisi, özel ya da kamu sektöründe fark etmez, çoğu modern örgütte daha kısa dönemli hale gelmiştir; insanların birbirlerine dair deneyimleri ve kurumlarına dair bilgileri azalmıştır. Finansal hizmet sektörü bu değişimin öncüsüdür, kurumsal zamanı şekillendirmesi insanların zamanında montaj şeridinde edindiği tecrübeye benzer. Böylece, finansal hizmet sektöründe sosyal üçgenin dağılmış olmasına ve bunun oldukça çarpıcı bir biçimde olmuş olmasına şaşırmıyoruz.

ZAMANIN AŞINMASI

İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan saadetinin başladığı zamanlarda, Wall Street, belki çok garip bir biçimde, endüstriyel ortaklarını andırıyordu; insanlar "finans endüstrisi" imgesini hatırladıklarında düzgün bir şekilde konuşuyorlardı. Çoğu firma yüz yıl ya da daha uzun süreli değilse bile en azından on yıllarca varlıklarını sürdürüyordu. Lehman Brothers, JP Morgan ve benzerleri, saygıdeğer ortaklıklarından ötürü kendileriyle gurur duyuyorlardı. Çoğu çalışan bankalarda ya da yatırım şirketlerinde, tek bir firma bünyesinde uzun ömürlü kariyerler yapmıştı. Bu istikrar ve uzun dönemli çalışma ortamı New York için alışılmadık bir durum değildi. Tarihçi David Kynaston, Londra'daki Barings ve Coutts firmalarının saygı değerliklerini kullanarak müşteri toplama yollarının izini sürüyordu; Londra şehrinin firmaları, çoğu çalışanın bir ömür kariyerine devam ettiği firmalar olmakla iftihar ediyordu.[8] Uzun dönemli istihdam, benim Boston'da yaptığım görüşmelerde de büyük önem taşıyan bir konuydu, buradakiler hayatlarını iki ya da belki de üç işletmede, topluluğun devamlı yüzlerinden olan fabrikalarda çalışarak geçiriyorlardı.

Bankacılar ve fabrika işçilerinin arasında, zamanla kazandıkları kişisel tecrübeyle ilgili, zenginlik ve yoksulluk arasındaki zıtlık dışında bir büyük fark daha vardı: İkinci Dünya

Savaşı'ndan sonra, endüstriyel proletarya travmatik işsizliğin tekrarlayan nöbetlerinden mustaripti, finansal hizmetlerde ise konjonktür hareketlerinin sebebiyet verdiği işten çıkarmalar daha sessizdi. Bununla birlikte, endüstriyel işçiler işlerine geri dönmeye başladığı zaman, bu onların eski şirketlerine geri dönmesi demekti. Bu durum, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden otuz yılla ilgili çarpıcı bir gerçektir; Amerikalı ve İngiliz işçiler çalışacak daha iyi bir yer aramaktansa yerlerinde kalmayı tercih ediyordu.[9] On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve Büyük Bunalım'a kadar geçen zamanda bu durum hiçbir ülkede böyle değildi; endüstriyel topluluklar değişim içindeydi.

Savaş sonrası durgunluğu, nostalji nazarından görmemek önemlidir. Endüstride ve finansta, köklü firmalar genelde sert, ağırkanlı ve hallerinden memnundu. Üstelik endüstriyel bürokrasiler sert ve otoriter şirketler içinde zamanın deneyimini edinmişti. 1950'lerde sosyolog Daniel Bell, Michigan'daki General Motors'un Willow Run fabrikasını incelerken şirketin "bir saati on tane altı dakikaya bölmesini" dikkat çekici bulmuştu; "İşçiler çalıştıkları bir saatin onda birlik kısmına göre ücretlendiriliyordu."[10] Benzer küçük hesaplar bankadaki düşük seviyeli, beyaz yakalı çalışanlar için de yapılıyordu. Bu düzensizleştirme çalışanlar için tamamen anlamsız değildi. Çizelge doldurmak en azından iki grup çalışan için de işi okunaklı hale getiriyordu. Kısa vadede, yevmiyelerini hesaplayabilir ve bu altı dakikalık bölümlerden yararlarına bir şeyler biriktirebilirlerdi. Uzun vadede, yılların geçişi ve kıdem kazanma, çalışanların şirkette ya da ofiste bulundukları yerle alakalı saptanırdı.[11]

1950'lerde, beyaz yakalı sınıfların endüstriyelleşmesinin kişisel ve sosyal sonuçlarıyla ilgili bir sürü çalışma başlatılmıştı, bilhassa William Whyte'in The Organization Man'i, C. Wright Mills'in White Collar'ı ve Michel Crozier'in The Bureaucratic Phenomenon'i.[12] Whyte için, uzun dönem hizmet aniden ortaya çıkacak hırs ve yenilik patlamalarını bastırıyordu; Mills, istikrarın uyumda bir artışa sebep olacağını düşünüyordu; çalışmaları Fransa'yı içeren Crozier, devletin daha belirgin olduğu bir iş hayatında, beyaz yakalı çalışanların söz dinler hale getirilmesinin politik sonuçlarını vurguluyordu. Bu çalışmaların hiçbiri çalışanlarla ya da çalışanlar ve yöneticiler arasındaki gayri resmi ilişkilerle ilgilenmedi. Resmi zamanın baskın, kendine yeten bir gücü var gibi gözüküyordu.

Özellikle Wall Street'teki finansal hizmet endüstrisini etkisi altına alan bu güç, 1970'lerin ortalarında etkisini kaybetmeye başlamıştı. Bu değişimi tetikleyen bir olay belirtilecekse, o da 1973 petrol krizi sırasında Bretton Woods mali anlaşmalarının bozulmasıydı. Bu çöküş küresel sermayenin büyük bir miktarını öncesinde daha ulusal ve sabit olan pazarların üstüne bırakmıştı, nakit akışı öncelikle Orta Doğu'dan Japonya'ya doğruydu. On üç yıl sonra, "Big Bang" (Londra'daki sermaye piyasalarının serbestleştirilmesine verilen ad) sayesinde, küresel pazara daha çok yatırımcının girişine izin verilmişti; nakit, Güney Amerika ve Çin açıklarında sermaye kaçışında ortaya çıkıyordu. 1990'ların pazarları Rusları haksız kazançlarını kendi ülkelerinden kaçırmaları konusunda kendine çekiyordu; yirmi birinci yüzyılın başlarında ana kara Çin, Amerikan hükümet tahvillerinde olduğu kadar Avrupa endüstrilerinde de önemli bir yatırımcı haline gelmişti.

Birden herkes birbiriyle rekabet eder olmuştu. Durgunluk yılları boyunca, karşılıklı güvene dayalı anlaşma Wall Street ve şehir firmalarının kontrol ettiği hisse senetleri ve bonolara bölümleniyordu; dahası, İngiltere'nin büyük alüminyum şirketi Siegmund Warburg tarafından 1957'de tasarlanmış olan gibi düşmanca devralmalar [bir şirketin kendi iradesi dışında

dışarıdan yönetilmesi], kesinlikle onaylanmıyordu. İhtilaflar tabii ki hiçbir zaman kaybolmadı; ticari eşya pazarları ve IPO'lar (genç şirketlerin hisse senetlerinin ilk halka arzları), açıkça söylemek gerekirse, genellikle şikeliydi. Şimdi yaşıyor olsaydı, Bernard Mandeville tamamen Wall Street üzerinden yeni bir Arı Masalı yazabilirdi. Fakat şimdi gizli anlaşmalar yapmış olanlar, aynı zamanda birbirlerini altüst etmek, rakip firmaları kırmak, özellikle küçük oyuncuları silmek için de uğraşıyordu. Yeni rejim öngörüsüz ve geçici avantajlar peşindeyken, karşılıklı güvene dayalı anlaşma firmalarda istikrar arıyordu.

Bu yeni paranın çoğu, ekonomist Bennett Harrison'ın kelimeleriyle, "sabırsız sermaye" haline gelmişti, sermayenin yatırım olarak kullanıldığı firmaların uzun vadeli sahipliğindense, hisse bedellerinde ve finansal araçlarda kısa vadeli geri dönüşler aranıyordu.[13] Hissedar dikkatini, firmanın sağlığındansa hisselerin bedellerine yöneltmişti; hisse bedelleri düşecek şirketlerde, bahse girerim, şirket kâr yapmaya devam ediyor olsa bile, hisseleri açığa satarsanız para kazanabilirsiniz. Dolayısıyla bu durum, şirketlere uzun vadeli düşünmektense üç ayda bir ya da ayda bir "hesaplarını yapmak" konusunda baskı uygular. Uzun dönemde en çok önem verilecek şey olan emekli fonları bile önceki nesilde değişik zaman kuralları ile hesaplanmaya başlanmıştı: 1965'te emekli fonu ile tutulan bir hissenin vadesi ortalama 46 aydı, 2000'de bu ortalama 8,6 aya düştü, 2008'de ise 4,9 ay oldu.

Wall Street'in bu dönüşümdeki özel rolü sabırsız yatırımlar için kullanılan araçların bir muhafazası olmasıyken, Londra'nınki ise imparatorluk bağlantılarından yararlanması ve daha çok küresel düzenleme ve koordinasyona odaklanmış olmasıdır.[14] Londra gibi, bugün Wall Street de finans için genel bir alanı ifade eder. Ve New York'un şehir merkezi Manhattan, finans açısından Rector Place kadar önemlidir; tıpkı Londra'daki finansal işin Moorgate'de olduğu kadar Mayfair'de de yürütüldüğü gibi.

Yeni zaman ölçütünün gelmesi, her iki şehirde de firmaların yapılandırılışını ve insanların buralardaki çalışma biçimlerini değiştirdi. Bugün diğer mesleklerde olduğu gibi, sabit "ana iş" modeline karşı kurulan model, "portföy" kavramıdır. Bu modele göre birçok değişik ve alakasız etkinlik aynı şirket çatısı altında devam ettirilir. Portföy modelinin, hızlı değişen küresel pazarlara yanıt vermek ve eğer bir alanda yapılamıyorsa bir diğer alanda "sayı yapabilmek" için bir yol olduğu iddia edilmiştir. Portföy kavramı uyumlu bir işbirliği görüntüsü ya da kimliğine karşı çalışır; işbirliği tasfiye edilebilecek, eklenebilecek ya da isteğe bağlı yeniden şekillendirilebilecek bir dizi tamamlayıcı parça olarak düşünülür.

Finansör filozof George Soros, kısa dönem zamanın örgütlerde yarattığı farklılığın, geçici "etkileşime" karşı devamlı "ilişkiler" arasındaki karşıtlık gibi olduğunu iletir.[15] Önceki çağın sosyologlarının aksine Soros, örgütsel bir ilişkinin resmi olduğu kadar gayri resmi olduğunu da fark eder; gayri resmi güven bir ilişkiyi devam ettirmede büyük rol oynar, özellikle de müteşebbis ya da müşterileri stres altındayken ya da ortakların faturaların ödenmesine biraz müsamaha göstermesine ya da kredi vermesine ihtiyaç duyulurken. Bunları yapma isteği genellikle uzun dönemde kurulabilecek kişisel bir bağ gerektirir.

Sosyolog Manuel Castells, daha soyut bir şekilde bugünün siyasi ekonomisini "bir akıntılar alanı" olarak karakterize eder.[16] Yeni teknoloji sayesinde küresel ekonominin gerçek zamanla senkronize bir şekilde işlediğini iddia eder: Londra ya da New York'daki menkul kıymetler borsasına ne olursa anında Singapur ve Johannesburg'da kaydedilir, Bombay'da yazılan bir bilgisayar kodu, IBM tarafından kod firmanın ofisinde yazıldığı anda kullanılabilir. Castells bu

durumu "zamansız zaman" olarak adlandırır. Çağımızın en büyük sembolü olan bilgisayar ekranı, herhangi bir zamansal ilişkisi olmayan pencereler yığınıyla bunu belirgin kılar. Toplumsal sonucu da tıpkı Soros'un ifade ettiği gibidir; devamlı ilişkilerdense geçici etkileşimler hüküm sürer.

Kısa dönemli zaman, işin karakterini tamamen değiştirmiştir. Bugünün emek piyasası devamlı bir kariyerdense kısa dönemli görevlerin yer aldığı bir sahnedir. Örneğin, "uzun-dönemin reddi" birkaç yıl önce bir ATT idarecisi tarafından oldukça iyi ifade edilmiştir: "ATT'de tüm işgücü kavramının rastlantı olduğu fikrine katkıda bulunmak zorundayız... projeler bu işlerin yerlerine geçiyor."[17] Geçici, sıklıkla da yarı zamanlı işler bu sistemin bir yansımasıdır; bugün geçici işler hizmet ekonomisinin en hızlı büyüyen sektörüdür. Tam zamanlı olsa bile, genç orta sınıf üniversite mezunlarının iş yaşamı boyunca on iki kere işveren ve en azından üç defa da "temel yeteneklerini" değiştirmesi, olası senaryolardandır. Kırk yaşına kadar yararlandığı yetenekleri artık okulda öğrendikleri değildir.[18]

Bu zaman değişikliklerinin insanların içeriksel bilgileri üzerinde de büyük etkileri söz konusudur. Bir hesap denetçisinin tarafıma ilettiği görüşleri şunlardır: "Street'e ilk çalışmaya geldiğimde, insanlar bir firmada hayatları boyunca bir kariyer yapmış olsa da, belki yardımcı olamazlardı ama işi öğrenirlerdi, özellikle de işler boka sardığında; ama şimdi öğrenmiyorsunuz."[3*] Belki de yeni bir durum söz konusudur: Artık hiç kimse yeri doldurulamaz değildir. En azından, General Electric'in tek seferlik başkanı Jack Welch biraz şova kaçtığı eylemiyle, bu noktayı vurgulamaya çalışıyordu. Welch, yönetici kısmında bir odayı boş bırakmıştı; herhangi olası bir işe almaya dikkat çekerek, hiç kimsenin GE'de kalıcı bir yeri olmadığı gerçeğini dramatize ediyordu. Hesap denetçisine bununla ilgili ne düşündüğünü sordum:

"Şüphesiz kimse vazgeçilmez değildir; ama önemli olan, ofisin boş olmasıdır. İçeride anlayabileceğin, güvenip güvenemeyeceğin, beraber nasıl çalışıldığını bildiğin kimse yok."

Kısa dönem kuralı işverenlerin, 2008 patlamasına doğru giden yıllarda uzun süren hareketli piyasa döneminde ideal çalışanı değişmez bir kalıp içinde ifade etmelerine sebep olmuştu; bunlar portatif becerileri olan, herhangi bir özel mekâna bağlılıkları geçici olan çalışanlardı. Yönetimde, bu sabit model işin içeriğini boşaltmıştı. Örneğin, oldukça teknik bir iş için yayınlanan son ilanında, İngiltere'nin Civil Aviation Authority'si fiyat denetim düzenlemesinin başı için şunları söyler: "Çok yönlü bir yönetici olacaksınız ... muğlak sorunları açık çözümlere dönüştürme yeteneğinizi kullanarak ... esnek ve olumlu bir tavır ve açık bir şekilde yazabilme ve konuşabilme yeteneği ... [ödülleriniz şunlar olacaktır] yüksek kapasiteli birtakımın parçası olarak çalışmanın entelektüel zorlukları ve teşviği."[19] Bu niteliklerin özellikle havacılıkla hiçbir alakası yok.

İçerik ve içeriksel bilginin öneminin inkârı, tıpkı kısa dönem ya da geçici işteki ısrar gibi, el işi işçilerinin vahim güvensizlik algılarını pekiştiriyordu. İşyerleri hakkındaki bilgilerinin ve buralardaki insanların emek pazarında pek bir değeri yoktu; onların sosyal sermayelerinin, yeniden Robert Putnam'ın kullanımına başvuracak olursam, çok az bir ekonomik ağırlığı vardır. İmalat işlerinin yok olması gibi ya da insanların geçici işten bir diğer geçici işe geçmeleri durumlarında görüldüğü üzere güvensizlik oldukça elle tutulur bir olgudur. Bu güvensizlik finans endüstrisinde farklı bir şekilde yapılandırılıyor. Bu Wall Street'teki hesap denetçileri, muhasebeciler, bilgi işlem takımları ve insan ilişkileri gibi çalışanlar için günlük

bir deneyim, karışıklıkların ve krizlerin her gün yaşandığı normal bir hayatın bir parçası haline geldi. Fakat bunlara rağmen uzun dönem içeriksel bilginin önemi yok olmadı.

Bu önemi, örneğin, iyi ve zor işler karşılığında cimrice dağıtılan ödül durumlarında görebiliriz. İnsanlar seni yargılamaya geldiklerinde senin hakkında ne kadar şey bilir? Bu sorunun yanıtında bir tuhaflık vardır. Kısa dönemli zaman, finansal elit arasında Wall Street'in idari ofislerinden daha hızlıdır; üst tabaka yöneticiler son nesilde personel devir hızı yüksek kuruluşlardan geçerek başlar, bir yerde birkaç yıl ya da sadece birkaç ay geçirerek firmadan firmaya geçer ya da aynı kurumun farklı departmanlarında yer değiştirir, bu noktada orta tabakada pozisyon değiştirme daha az sıklıkta yaşanır. Hızdaki farklılık, firma içinde orta dereceli bir çalışanı değerlendirmek söz konusu olduğunda buna tanıklık eden iyi işi değerlendiren idarenin sıklıkla kaybolması, başka bir yere geçmiş olması demektir. Bir insan ilişkileri uzmanı, bankadaki kıdemsiz çalışanlara yıl sonu primlerini dağıtmasıyla ilgili şunları söylemişti: "İşim zorlaştı, çünkü devam edecek çok az kişisel bilgim var." İdari kısa dönem onu bu bilgiden mahrum bırakmıştı.

Personel departmanları bazen idari bölüm çalışanlarını zirvedeki değişimin hızına dayanarak yargılar. Yüksek teknoloji firmasında çalışan bir başka insan ilişkileri uzmanı şunları iletmişti: "Bu işte her şey her zaman değişiyor. Yani eğer birinin CV'sinde beş altı yıl aynı yerde çalıştığını görürsem, soracak sorularım olacaktır." Ki bu şu anlama gelmektedir: İstikrar finanstaki hızlı yükselişte bir kusur haline gelmiştir.

Yüz yüze değerlendirmenin yerini standart gelişim formları, resmi, kutucuk işaretlemeler almıştır. Bunlar, geç saatlere kadar çalışma isteği, bir iş arkadaşının eksikliğini tamamlamak ya da daha derinlerde, firmanın kendisine olan inanç gibi maddi olmayan varlıkları ölçmez. Görüştüğüm alışılmışın dışındaki hesap uzmanlarından biri, şu an kapanmış bir yatırım bankasında işe bir işçi seviyesinde başlayıp idari ofiste kariyerine devam etmişti. Bunu yaparken akşam dersleri alıp, aile kurmayı bir kenara bırakmıştı. El işi ve beyaz yaka işleri arasındaki gözlemlerini ise şu şekilde ifade etmişti: "Cam işinde rapor formları gayet normal karşılanır. Bankada bunun farklı olacağını düşünmüştüm; daha çok kendin olarak değerlendirileceksin gibiydi ama işlerin çok da farklı olmadığını gördüm."

Son yıllarda finans kapitalizmini harekete geçiren birleşmelerin ve şirket alımlarının fazlalığı, değerlendirmenin kişiler üstülüğünü pekiştirmişti. Halihazırda orada çalışanlara ve genelde işin kendisine de aşina olmayan, bir dizi yeni idari yüz olaya dahil olacaktır. Bu yeni patronlar çok az süre orda bulunsalar da satın aldıkları işçileri değerlendirmeye katılırlar. Fakat tecrübeyle, hangi işçinin daha iyi iş çıkardığını bilemezler. Bir yatırım bankasında çalışan idari ofis çalışanı, "bunun benim başıma gelebilmesi garipti" der: 2008 fiyaskosunda firmanın onun çalıştığı bölümü şanslıymış ve bir başka yatırım bankası tarafından satın alınmış, fakat "sanki onlar için boş yeni bir sayfa gibiydik."

Kısa dönemli zamanın tüm bu yönleri, finans firmalarındaki insanların aralarındaki samimi sosyal ilişkilerde birleşir. Bukalemun kurumlardaki proje işi çözücü bir asit görevi görür; otoriteyi, güveni ve işbirliğini yavaş yavaş yok eder.

ÜÇGEN PARÇALANIR

Finans sektörünün idari ofis çalışanlarının hayatıyla 1990'ların ortalarında ilgilenmeye başladım, o sıralar bir başka teknik iş çeşidi, New York ve Silikon Vadisi'ndeki bilgisayar programcılığı üzerinde çalışıyordum. Bilgisayar programcılığının dev gibi ve beklenmedik şekilde büyüdüğü zamanlardı, kullanımdaki programların olasılıkları Holbein'in masasındaki denizcilik aletlerinin kullanımından daha açık değildi. Bu yaratıcılık vızıltısının arkasında başka tür bir vızıltı olduğunu fark etmeye başlamıştım; girişimci kapitalistler programcıların çalıştığı pizza dilimi gibi, havasız küçük ofisleri ziyaret ediyordu. Takım elbiseli kapitalist, bu pis kokulu karmaşanın içinde The Next New Thing'i keşfetmeyi umuyordu. Dolayısıyla ziyaretçiler Wall Street yatırım bankalarıyla bağlantılıydı. Bu bankalar, "akbaba girişimciler"[4*] olarak bilinen girişimcilerin, küçük başlangıç girişimlerini, lale çılgınlığı döneminin bir modern versiyonu olan, "nokta-com balonu"ndan mustarip yatırımcılara satılık hisse sunan işlere çevirdiklerinde, daha fazla sermaye dağıtır.

1997'de Silikon Vadisi'nden New York'a geri döndüğümde, besin zincirinin bu tarafında neler olduğunu öğrenmeye çalıştım. Zirvedeki yatırım bankacılarının, satacak bir programı olmayan benim gibi bir profesöre ayıracak zamanları azdı, ama kibardılar (görüştüğüm iki bankacıya Harvard'daki Erken Dönem Sosyal Düşünce Tarihi dersi vermiştim) ve beni idari ofislerindeki insanlarla avuttular. Ekran o yıl kati surette kâğıt şeridi[5*] ve telefaksı finansal iletişimin araçları olarak yerinden ediyordu. İdari ofis çalışanları gözlerini üç ya da dört bilgisayar ekranından ayırmadan benimle endişeli ve telaşlı bir şekilde konuştular. Ekranlarda durmadan dizi dizi sayılar beliriyordu. Gözlerinin önünde dans eden figürlere rağmen, bu insanların, bu faturaları yöneten, işlemleri açıklığa kavuşturan, hesap denetimi ve işlenmiş alışlar için belge hazırlayan insanların bir çeşit zanaatkâr olduklarını anlayacak kadar göz atabilmiştim. Yetenekliydiler ve işleriyle gurur duyuyorlardı; Booker T. Washington 1997'de Hampton Enstitüsü'nü finanse etmemiş olsaydı, vergilerini peynir yapımındansa bu teknik zanaatı öğrenmeye yöneltirdi.

O zamanlar kapitalizmde gelişen yeni kültürle ilgileniyordum; onlarsa bu kültürün dışında gibi görünüyorlardı.[20] On yıldan biraz daha fazla bir zaman sonra, 2008 Eylül'ünde finansal hizmet sektöründeki patlama söz konusu olunca, idari ofise daha fazla önem vermem gerektiğini fark ettim. Bu olaydan kişisel olarak etkilenmiş, özellikle işini kaybetmiş ya da istifa etmiş olan Wall Street insanlarıyla görüşmeye başladım, bu projem hâlâ devam ediyor.[21] En çok etkilenenler, Lehman Brothers gibi firmalar iflas ettiğinde ilk işlerini kaybeden idari ofis çalışanları olmuştu. Felaket birçoklarının hayatlarını tekrardan gözden geçirmelerine sebep oldu ve bazıları hep beraber Wall Street'i terk etti.

2009 kışında, Wall Street'in yakınındaki bir iş merkezinde, form doldurup etrafa şaşkınlıkla göz atan iyi giyimli idari ofis çalışanlarını bulabilirdiniz. Kapitalizmin büyük canavarlarından olmasa da bu yetenekli beyaz yakalı çalışanların birkaçı işsizlik ofisinin içini önceden görmüştü; şimdi plastik sandalyelerde oturuyor, yukarıdan gölgesiz floresan ışığıyla aydınlatılmış bir not panosuna yaslanıyorlardı. Etrafları Latin gençler, sırtlarında fıçı taşıyan inşaat işçileri ve onlar gibi iş arayan oldukça yaşlı temizlikçilerle çevrilmişti.

İş merkezleri gidince, aşağı Manhattan'daki bu yer oldukça güzeldir.[22] Büyük giriş odası temiz ve sessiz, çoğu bilgisayar bağlı ve çalışanlar da saygılı ve deneyimli. Mekânın daha alışıldık müşterileri küçük odalara alınır ve buralarda görevliler İngilizcesi kötü olan

göçmenler için belgeleri tamamlar ya da hükümet tarafından zorla getirilmiş olan el işçilerini konuştururlar. İflas etmiş bankalardan ya da komisyoncudan gelen işsiz beyaz yaka çalışanlarla beraber iş danışmanları farklı bir zorlukla karşılaşır. Bu müşteriler kısa vadede ve uzun vadede kişisel stratejileri üzerine düşünmek zorundadır.

Kısa vadede, faturalarını ödemek için ne gerekirse yapmak zorundadırlar; bazıları dükkânlarda tezgâhtarlık yapıyor, bazıları beraber finansal dünyanın sınırlarında geçici işler avlıyordu. Uzun vadede, New York'un finansal sektöründeki istihdamın yüzde dokuzdan yediye düşmesi bekleniyor bu felaket ışığında; aynı daralma Londra'da da beklenmektedir. Son üç durgunlukta, işsiz bir insanın orta sınıf statüsünü geri kazanabilme şansı yüzde 60'ın üstünde değildir. Bu sebeple sosyolog Katherine Newman'ın ifade ettiği gibi, orta sınıf çalışanlar aşağı düşme korkusuyla dört bir yandan saldırır.[23] Bu korku, Wall Street'teki iş merkezinde ve şehir dışındaki daha geniş merkezde görüştüğüm insanlar arasında pek telaffuz edilmiyordu. Becerileri uzmanlaşmış ve çoğu işte de rağbet görür durumdaydı; bazıları uzun vadede biraz sıkıntı çekse de görüştüğüm çoğu insan bir süre sonra yeniden iş buluyordu.

Fakat bu durum, iş kaybetmenin travmatik olmadığı anlamına gelmez. İşsizler arasında da çalışanlar arasında olduğu gibi, kaybın nasıl tecrübe edildiğini etkileyen bir sınıf yapısı bulunmaktadır. Zirvede, yöneticilerin işten ayrılırken onlara yüklü nakit ödemeler sağlayan anlaşmaları vardır. Seçkin işsizin ayrıca uzman yönetici arayan firmalara şirket ödemeli girişleri de mevcuttur. Tüm bunların dışında, beraber yemeğe gitmek isteyen ya da sadece bir telefon randevusu almak isteyen iş ortakları gibi kapsamlı bir kişisel bağlantılar ağı vardır. Buna karşılık, daha düşük seviyeli çalışanların en çok karşılaştığı sorun, oldukça zayıf olan irtibat çevreleridir. Bu teknisyenler işteyken de yine kendileri gibi, şimdi çoğunun aynı işin peşinde koştuğu insanları tanırlar. "Soğuk" CV (bilinmeyen işverenler) göndermek oldukça faydasızdır, çünkü işverenlerin bu başvuruların tamamını okuyacak ne zamanı ne de hevesi vardır.

Travma her ne kadar geçici de olsa, eğer insanları kendilerine "Ben gerçekten ne yapmak istiyorum?" ya da "Nasıl yaşamak istiyorum?" diye sormaya teşvik ederse, bir uyandırma alarmı görevi görebilir. Kıdemli bir dosya memuru dikkatimi şuna çekmişti: "Birden bir Çinli benim işimi daha ucuza yapmaya başladı ve beni gönderdiler. Ve o zaman düşündüğüm ilk şey, sırf iş olsun diye ofiste fazla mesai yaptığım zamanlarda ne kadar da büyük bir aptallık yaptığım oldu." Geriye bakınca, tanıdığım çoğu insan –işsiz olanlar ya da onların eski işlerinde devam eden iş arkadaşları– feda ettikleri aile hayatlarını ya da işlerinin kısıtlı faaliyet alanını düşünüyordu.

Peki, 2008'deki gibi bir travmadan çıkmış insanlar birer denek olarak ne kadar güvenilebilirdir? Endişe ve hayal kırıklığı, özellikle de işsiz kalanlar arasında, şüphesiz ön yargılara sebep olacaktır. Röportajlardan oluşan araştırmalarda genellikle, birinin ön yargılı değerlendirmeleri, bilgiyi verenin konuyu ne kadar saptırdığını meydana çıkarır: Kişi bir başkasının bakış açısını yakalayabiliyor mu, tecrübesiyle ilgili kavgacı bir tavırdansa diyalojik bir şekilde konuşabiliyor mu, merak ediyor mu? Şu ana kadar, birkaç basit istisna ile birlikte, görüştüğüm insanlar geçmişlerini değerlendirmek konusunda dengeliydiler, fakat yine de belirli bir noktaya odaklanmışlardı. Bu ekonomi zanaatkârları, ekonomi üzerinde durmak yerine, bu yıkıma bir geçiş ayini olarak baktılar, bu da onların yaşam kalitesi meselesi üzerinde düşünmelerine sebep oldu.

Bu meselelerden üçü, işyerlerindeki gayri resmi sosyal ilişkiler üçgeninin zayıflığını ortaya çıkardı. Geçmişe bakıldığında, görüştüğüm insanlar işbirliğinin diğerleriyle olan ilişkilerinde üstünkörü bir etkisi olduğunu düşünüyordu; idari ofis diğerlerine göre daha fazla yalıtılmış bir iş ortamıydı. Onlarınkisi kanıksanmış bir görüş; bir bakıma yoksul işbirliğinden ve yalıtımdan dolayı kendilerini suçluyorlar. Üstlerinin yıkımla uğraşırken herhangi bir otorite kazanmadığını düşünüyorlar; aslında çoğu finans firmasında, bu yöneticiler ellerinde bulundurdukları güç ve avantaja rağmen kendilerine ait olan otorite rolünü oynamaktan çekinmişlerdi. Ve bu görüşler işyerinin tatsız havasına eklendi, idari ofis çalışanları bu tatsızlıktan daha iyi bir firma bularak ya da finansal hizmetler endüstrisinden tamamen çıkarak kurtulmayı umuyordu.

ZAYIF İŞBİRLİĞİ

İzolasyon işbirliğinin en büyük düşmanıdır ve modern işyeri analistleri bu düşmanı iyi tanır. Yönetim jargonunda, bu yalnızlığa "silo etkisi" denir. İçinde tahılın depolandığı devasa bir tüp silo görüntüsünü gözünüzün önüne getirin. Silolar içinde çalışanların diğerleriyle olan iletişimi yoksuldur. Örneğin, 2002'de American Management Association yöneticilerinin yaptığı bir çalışmada, katılanların yüzde 83'ü işlerinde bir silonun var olduğunu ve yüzde 97'si ise izolasyonun etkilerinin negatif olduğunu düşünüyordu; bir örgütün yapısı silo yaratmaya elverişli olabilir.[24] Daha sonra yapılan bir çalışmada, AMA araştırmacıları örgütlerin yarısından daha azının çalışanlarından geri bildirim topladığını keşfetti; iletişim baskın olarak yukarıdan-aşağıya gerçekleşiyordu. Diğer çalışma raporları, benzer şekilde, yönetimin aşağıdan gelen görüşleri ciddiye almadığı yönündeydi.[25] Araştırmalarında göstermiş olduğu üzere, silo etkisi, yüz yıl önce topluluk örgütçülerinin savaştığı şeyin modern yönetim versiyonudur; siyasi soldaki yukarıdan-aşağı örgütlerin içinde baş gösteren yapısal bir etki.

Bununla birlikte, görüşmelerde, izolasyon bana daha çok gönüllü olarak maruz kalınan bir şeymiş gibi göründü. Bir IT çalışanı çok stresli olduğunu ve "diğer insanların sorunlarıyla ilgilenemeyeceğini" söylüyordu. Stres ikiyüzlü bir tecrübedir; bir hesap uzmanı "diğer insanların yoluma çıkmalarını istemedim, yapacak çok fazla işim vardı" demişti. Geçmiş zaman kullanması önemliydi; yeni bir sayfa açmak istiyordu ve dediğine göre Wall Street'i, bir üniversitedeki "daha sıcak bir çalışma ortamı" (bu beklentiye yorum yapacak yürek ben de yok) için terk ediyordu. Stresin izole edici etkilerinden öte, Wall Street'in eski kurtlarının çoğu bilgisayarlaştırılmış ekran işinin gelişini suçlar; zira insanlar birbirleriyle konuşacaklarına ekranlara bakarlar. Eski kurtlar aynı şekilde e-mailin de işbirliğini azalttığını düşünüyordu. Hesap uyuşmaları yapan bir hanımefendi, "Üç iş istasyonu ötemdeki kıza, yanına gitmek yerine, mail gönderiyordum." diyordu. Ve tabi ki bir de prim meselesi vardı.

Primler, Wall Street piramidinin tepesindekiler için efsanevi yıl sonu hediyeleridir. Daha aşağıda, idari ofisin iç kısımlarında, bu hediyeler daha küçük ama yine de azımsanmayacak kadar önemlidir. Takımımın görüştüğü Lehman Brothers'ın altı kıdemsiz muhasebecisi, firma çökmeden önceki beş yılda yıllık ortalama 45,000$ prim alıyordu; belki de işsiz olmalarına rağmen bana ve arkadaşlarıma oldukça pahalı bir yemek ısmarlamalarının sebebi budur. Fakat prim dağıtımı bir çift taraflı kazanç durumu değildir, bir grup çalışan toplu olarak

ödüllendiriliyordur. Aslında bu daha çok, çalışanları karşı karşıya getiren sıfır-toplam bir oyundur. Bir muhasebeci bana "cana yakınlık takvimini", başka bir ifadeyle, koşuşturma takvimini anlatmıştı: "Mart, çok (cana yakın); Temmuz, biraz küstah; Eylül, saldırgan; Aralık, bencil." Bu durumun insanları piyasalardaki uzun canlılık dönemlerinde nasıl rahatsız ettiğini tahmin edemem, ama muhasebeci geçmişe baktığında bunun ne iletişim ne de moral açısından iyi bir şey olduğunu düşünüyordu.

Bugün, silo etkisi çoğu yöneticiye düşük üretkenlik için bir çare gibi gözükür; çalışanlar kendi yararlarına olduğunu düşündükleri, hayati önem taşıyan bilgileri toplamaya çalışır ve silolar içindeki insanlar diğerlerinden geri bildirim alma fikrine karşı koyar. Bu, takım çalışmasını teşvik etmek için bir çaredir, aslında teşvik değil daha çok dayatmak içindir; fakat böyle bir mecburi işbirliği kısa dönemli zamanın çözücülüğünden mustariptir.

Takımların nasıl düzenleneceği konusunda yönetimsel akıl, onları küçük boyutlarda tutmayı tercih eder. On beş ya da yirmi insandan daha fazlası, genellikle yüz yüze gelmez. İşbirliğinin en çok, bir grubun açıkça tanımlanmış beklenmedik bir sorun ya da projeyle uğraşırken işe yaradığı düşünülür. Takımlar tipik olarak altı aydan bir yıla çıkan sürelerde bir arada kalır; bu beraberlik, küresel ekonomide iş planları ya da kimlikleri sürekli değişen işbirliklerinin gerçeğini yansıtır. Süre bir işi tamamlamak için yeterlidir; fakat takım üyelerinin birbirlerine bağlanmaları için değil.[26]

Bu yüzden takım çalışması, herhangi bir yerde herhangi biriyle beraber çalışmak zorunda olan takım üyelerine, bu yeteneği kazandırabilecek taşınabilir sosyal davranışı olanaklı kılar. Örneğin, bazı işletme okulları ve şirketler, birtakım oyuncusu olarak nasıl işbirliği sergileneceği konusunda rehberlik ediyorlar; yeni üyeler nasıl el sıkışılacağını, nasıl göz temasında bulunulacağını ve bir tartışma için nasıl özlü katkılarda bulunabileceklerini öğreniyor: Tanıştığın kim olursa olsun ve onlarla her nerede karşılaşırsan karşılaş takım duyusunu açığa çıkarabilirsin.

İş analisti Gideon Kunda, bu tarz işbirlikçi davranışı "derin oyunculuk" olarak tanımlamıştır.[27] Bu kullanım, işbirliği içinde çalışmanın görünen yüzeyinin altında aslında takım üyelerinin, takım performansını değerlendiren genellikle bir yönetici ya da bir üstlerine kişisel olarak gösteriş yaptıklarını anlatmaya çalışır. Başka bir anlatımla, takım çalışmasının "sahte bir dayanışma" olduğunu söyler. Kısa-dönemli zaman, bu iş tiyatrosundaki performanslarda büyük farklılıklar yaratır. Çünkü insanlar birbirleriyle gerçekten ilişki içinde değildir, onların ilişkileri en fazla birkaç aylık bir meseledir ve bir şeyler ters gittiğinde takım ruhu anında çöker; insanlar suçu bir başkasına atarak kendilerine bir kılıf ve reddedilebilirlik arar. Bu zayıflık fırın örneğinde gördüğümüz takım çalışmasının zıttıdır; fırındaki işbirliği dağılmamıştı; çünkü insanlar birbirlerini iyi tanıyordu ve uzun dönemli samimi ilişkileri vardı; bu yüzden birbirlerine seslendiler. Kime güvenip kime güvenemeyeceklerini tam olarak biliyorlardı.

Bu açıdan, Wall Street'in idari ofislerindeki durum biraz paradoksaldır. Yukarıda tarif edildiği üzere, Wall Street idari ofis çalışanları, o firmada başlarındaki yöneticilere nazaran daha uzun süreli çalışır. Yine de firmaların kendisi bu içsel akışta sabit durumdadır, finans endüstrisi uzun kalkınma dönemlerinde genişlerken, departmanlar sürekli olarak tekrardan düzenlenir, bu departmanların personelleri yeniden şekillendirilir. Görüştüğümüz çalışanlara göre, takım çalışması bu ateşli yapısal değişimlere sunulan kuvvetli bir sosyal çare olamaz.

"Tabi ki takımlar içinde çalışır." diyerek söze başlayan bir bilgisayar mühendisi, gözlemlerini kısa ve öz olarak şu şekilde aktarır: "Fakat hep bir şeyler çıkageliyor ve bu yüzden biz de sürekli odağımızı kaybediyoruz." Bu biraz da sanki dahil olan oyunculardansa, el atındaki görevler meselesine ilişkin olabilir. Fakat Wall Street firmaları, uzun kalkınma döneminde sürekli küçük işletmelerle birleşmiş ya da onları satın almıştır; zira işçilik masraflarından bu şekilde tasarruf edeceklerini ümit ediyorlardı. Daha küçük, birleştirilmiş bir alay işçinin yarattığı, o ünlü "sinerjilerin" genişleyen bir örgütün umutlarını karşılaması bekleniyordu. Takım ruhu, takım üyelerinin, yöneticilerinin umudu olan, "daha az şeyle daha çok iş yapma" baskısından mustaripti.

Kısa vadeli takım çalışması, sahte dayanışması, diğerleri hakkındaki yüzeysel bilgisi ve baskısıyla Çinlilerin sosyal bağı guanxi ile tam bir zıtlık oluşturur; sürdürülebilir bir sosyal bağ için temel ölçüt Dördüncü Kısmın başında tartışılmıştır. Guanxi, çalışılmış el sıkışmalarına oranla eleştirilerle ve sert nasihatlerle doludur. İnsanlar bu sert nasihatleri kabul eder; çünkü bilirler ki bunu söyleyen insanın amacı ona yardım etmektir, onu kötü bir örnek olarak afişe etmek değildir. En önemlisi, guanxi sürdürülebilirdir; belirli olayları aşmayı amaçlayan bir ilişki çeşididir. Ve ağ zamanla daha fazla ortağın katılımıyla gelişir; bu ortakların her biri bir diğerine bir şekilde bağımlı hale gelir. Bir spor takımının aksine, oyuncular aynı anda birçok oyuna dahil olur. Guanxi ilişkilerinde verimli tasarruflar yoktur; aksine ağ daha büyük bir mozaik haline geldikçe daha güçlü bir şekilde var olur.

HAKSIZ KARŞILAŞTIRMAYLA SARSILAN GÜVEN

Son kısımda anlatıldığı üzere, eşitsizliğin kişiselleştirilmiş deneyimi olan haksız karşılaştırma sosyal bağları aşındırabilir. Tüketim malları haksız karşılaştırma için gerekli olan referansı sağlar; kişisel karşılaştırmaları "havalı eşyalar" üzerinden yapmak konusunda çoğu zaman gençlerin akılları çelinir. Kaldı ki bunu yaparken aslında ne yaptıklarına dair en ufak bir fikirleri bile yoktur. Yetişkin iş yaşamında, haksız karşılaştırma daha bilinçli bir tavır öncülüğünde ortaya çıkabilir; buradaki referans noktası da yetenektir. Rekabet temelli haksız karşılaştırmanın özellikle güven üzerinde aşındırıcı bir etkisi vardır: Yetersiz olduğunu düşündüğünüz birine inanmak zordur.

Finans kapitalizminin idari ofisleri, yaptıkları işi haklı olarak bir zanaat olarak görür. Bankalarda ve yatırım evlerinde, muhasebeciler ve denetçiler mekanik bir şekilde ticaret sonuçlarını kaydetmekten daha fazlasını yaparlar. Kurumsal kullanım için sayıları düzenlemek karmaşık bir beceridir. Zanaatkârın dünya görüşü hem iyi bir iş yapmak hem de o işi iyi yapmayı istemektir. Sosyolog Matthew Gill, İngiliz muhasebecileri arasında zanaat ruhunda temellenen bir hiyerarşi sistemi gözlemlemiştir. Gill'in çalıştığı en takdir edilen muhasebeciler verilerin geçerliliğiyle ilgilenenlerdir.[28] Bu tür bir iyi iş, içeriğe bağımlıdır. Bir Wall Street muhasebecisi şunları anlatmıştır: "Örgütünüzü öğrenmek zorundasınız, bir girdinin garipliğini fark ettiğinizde gerekli açıklamayı almak için kimi arayacağınızı bilmeniz gerekir; bunu iş okullarında öğretmiyorlar." Feshedilmiş Lehman Brothers için çalışan bir IT yöneticisi de şunları aktarmıştır: "Herkes teknolojiyi raflardan satın alabilir; güvenilen raf demek kullanıcınızı anlamak demektir... bu zaman gerektirir."

Teknik nitelikli işgücünde diğer insanlara güvenmek, onların yeteneklerine saygı duymak ve onlara inanmak üzerine kurulmuştur, çünkü neden bahsettiklerini biliyor gibi gözükürler. Buna rağmen, Wall Street idari ofislerinde ön ofislerdeki yöneticilerin teknik becerilerine duyulan saygı azdır. Düşüşün ardından, ağır yaralar almış olan halk finans endüstrisinde çalışanların ne yaptıklarına dair ne kadar az şey bildiklerini öğrenmişti. İdari ofis, çöküş öncesindeki hızlı yükseliş sırasında, çoğu üstünün yeteneksiz olduğunu görmüştü. Örneğin, birçoğu kabiliyetsiz yöneticilerinin sezgileriyle, onların kendi yatırımlarına göre hareket etmiştir. Üstlerinin yüksek riskli girişimlerinden kaçınarak, güvenli yerlere para saklayarak ve olabildiğince alacaklılardan keserek olası bir gerileme dönemi için hazırlanmışlardır. Açıkgözlü bilgi kaynaklarımızın bu ürünleri tarif ederken kullandığı kelimeler, her Marksistin kalbini ısıtacak türdendir: "Peri altını", "değersiz senetler", "çöp bonolar ve çöpün altını özellikle çiziyorum", tüm bunlar ön ofis yöneticilerinin sattıkları finansal ürünleri tarif amaçlı kullanılmıştır. Bu, finansal zanaatkârın, kendi emeğini üstlerinin eylemleriyle karşılaştırdığında kullandığı kaba kelime hazinesidir.

Yöneticiler, tabi ki daha iyi olanın üste çıktığına inanma eğilimindedir. Aksi bir görüş, örneğin, İngiltere'nin Chartered Management Enstitüsü'nde yapılan bir araştırmada ortaya çıkar. Araştırmada yanıt veren çalışanların tam olarak yarısı o anki yöneticilerinden daha iyi bir iş yapabileceklerine inanıyordu. Yüzde 47'si, bir işi kötü idareden dolayı bıraktığını iletiyor ve yüzde 49'u da "daha iyi bir yönetimle çalışmak için maaşlarından kesinti yapılmasına hazır olduklarını" belirtiyorsa, bu sayının ifade ettiği gerçek, özsaygıdan fazlasıdır.[29]

Bir bakıma, aksi bir görüş basmakalıp bir şikâyet olacaktır. Merdivenin yukarısındakiler bir ünvanla başa getirilmiş gözükürler –Harvard MBA bunun için kesin pasaporttur– ya da ofis siyasetinde iyidirler. Fakat bu basmakalıp şikâyet gerçeklere dayanıyorsa ve gerçeklere dayandığında, güven sırf yukardakiler firmada her gün olup bitenlerden haberdar olmadığı için kaybolur; aktif bilgiden mahrum kalırlar. Görüştüğüm insanlar, bu konuda küçük ama çarpıcı Charted Management Enstitüsü'nün araştırmasında ortaya çıkmayan bir düzeltmeyi açığa çıkardı. Bu insanlar, yatırım bankalarındaki bireysel liderleri ve işinin ehli ve açıkgöz görünen koruma fonu yönetim firmalarını ayrı bir yere koydu; bu yöneticilerden ilk isimleri kullanılarak bahsedildi, halbuki beceriksiz olanlarından genellikle "o" ya da "onlar" diye bahsedilirdi.

Finans zanaatında, tersine çevrilmiş ilişkinin, tıpkı kredi borcu takas sözleşmesinde olduğu gibi finansal araçları oluşturmak için kullanılan algoritmayı anlamakta olduğu gibi. Bu matematik üretkenler, halk için olduğu kadar çoğunlukla şefler için de anlaşılmazdır; yönetici idari ofis zanaatkârıyla girdiği teknik tartışmalarda çok da net bir görüşü varmış gibi durmaz. Vadeli işlemler alım-satımıyla ilgili bir konuda deneyimsiz bir muhasebeci Porsche kullanan üstüyle ilgili şunları anlattı: "Ondan algoritmanın ana hatlarını bana vermesini istedim, veremedi; kanıt olmadan buna inanmadı." İşlemin içeriği ihmal edilmişti. "Çoğu çocuğun bilgisayara olan yatkınlığı doğuştan gelir." diyordu IT destek takımının bir üyesi, "Ama bir yere kadar ... ne zaman onlara ekranda gördükleri sayıları nasıl harekete geçireceklerini göstermeye çalışsanız, sabırsızlanır, sadece sayıları isterler ve onların nereden geldikleriyle ilgilenmezler." Bu teknisyen, Barings Bank'ı finansal verileriyle oynayarak yok eden genç adam Nick Lesson'a büyük bir hayranlık duyuyordu. Lesson verilerin yapılandırışıyla ilgileniyordu ve böylece dolandırıcılık ihtimalleri için onları uyarmıştı.

Şüphesiz her şeyi bilemezsiniz, ama bilmediğiniz bir şey bile sizi okkalı bir zengin yapabilir. Yine de yöneticiler, sorundan kaçıp öğrenmek yerine çareyi yüzeysel geyiklerde (örneğin bol bol spordan bahsederler) bulurken, alçakgönüllülükten söz edilemez. Yatırım bankasındaki bir yöneticiyle ilgili algoritma zanaatkârı bir idari ofis çalışanı şunları söylemiştir: "Gerçekten çok kibar ve iyi bir insan, fakat benim fikrimi hiçbir zaman sormuyor (altın ticaretinin başı); belki de ortaya çıkmaktan korkuyordur ya da kendi hesabıma bir şeyler yapacağımdan..." Beceriksizliği maskeleyen ilgisizlik sonunda açığa çıkmaya başlar, her şeye rağmen yönetici sonunda çıkış noktasını söyler. Arkadaşça ya da değil, ne alınacağını ya da ne satılacağını söyler; zamanla güveniniz sarsılmaya başlar, fakat hâlâ daha ona uymak zorundasınızdır.

Söylenmesi gereken bir şey var ki, o da idari ofis teknisyenlerinin çöküşe doğru giderken üstlerinin bölümlerine dikkat etmemiş olmasıydı, yani hesap tablolarını saf bir yeteneksizlikle yorumlamış değillerdi; konu yetenekten çok bir tavır meselesiydi. Bu teknisyenler örgütün tepesindeki yöneticiler ve konuyla fazla ilgili gözükmeyen yönetim kurulu gibi hemen üstlerindeki yöneticileri çok da suçlamadı (bunlardan çoğu da işlerini kaybetti). Sonuç, tüm bileşenler karışsa da, yeterlilik ve hiyerarşi arasında tersine bir ilişki olmuştur, üsttekiler için güven kaybettirici acı bir tersine çevirme.

Bu tarz haksız karşılaştırmalar, "silo etkisini" güçlendirir. Eğer kimse gerçekten dinlemek istemiyorsa, oradaki iletişim isteği kurur kalır. Sürdürülebilir dönemler için ters ilişkiyi deneyimlemiş olan idari ofis çalışanları, kendi patronlarının her hareketlerinin ayrıntılarına bakarak kararlarını tasdik edecek işaretler arayan, acımasız yargıçlara dönüşmüş gibi gözüküyordu; bu yöneticiler ellerindeki gücü ve avantajı hak etmiyordu. Fakat bu durum, o ilişkinin içinde tıkılıp kaldığı sürece insanları haksız karşılaştırmalar yapıp kendileriyle ilgili iyi hissetmelerinden alıkoymaz. Bu şartlar altında, işyerinde haksız karşılaştırma, gizli bir tatmindense daha çok körükleyici bir durumdur.

İKTİDAR OTORİTE HAKKINDAN VAZGEÇER

Sosyal üçgenin üçüncü öğesi, kazanılmış otoritedir. Kuvvetli olduğunda, kazanılmış otorite resmi ya da teknik yeterlilikten daha fazlasıyla ilgilenir; ayrıca şu heybetli, "liderlik becerileri" kullanımını ve daha anlamlı olarak, altındakilere sert emirler vermektense onlarla açık bir diyaloğu içerir. Dahası, kazanılmış otoritenin etik çerçevesi bir kişi ya da bir grup için sorumluluğu üzerine almak istemektir. Guanxi çerçevesinden bakacak olursak, şeref, kazanılmış otoritenin anahtar bileşenidir.

Kazanılmış otoritenin bu etik çerçevesini, görüşme yaptığımız insanlar arasında, yöneticilerin 2008 çöküşünde firmalarını savunup savunmayacağı ve savunursa nasıl savunacağı şeklinde pratik bir olaya dönüştürdü. Banka sektöründe, JP Morgan Chase'in başı Jamie Dimon gibi, firmasını bir arada tutmak için büyük bir enerji harcayan yöneticilerle, taşınmaz varlıkları satıp, bölümleri kapatan ya da sadece arkalarından bakan yöneticileri çok net bir biçimde birbirinden ayırdılar. Liderlik eksikliği, yükseliş yıllarında şirket sadakatinin zayıflığına bakıldığında, üstüne bir de yönetici süitlerindeki personel devir hızının yüksekliği eklendiğinde, görüştüğüm çalışanları tamamen şaşırtmamıştı. Hatta bazı işsiz idari ofis

çalışanları, kendi çıkarlarına karşı, ekonomist Ludwig von Mises'in iddiasına üstü kapalı bir şekilde katılıyordu. Bu iddiada, von Mises konjonktürdeki sıkıntılı dönemlerin, sektörün kendini sürdürülemez işlerinden arındırdığı fırsat anları olduğunu söyler.[30] Yine de çoğu işvereni, sorumluluğunu inkâr etme ve otoritesinden vazgeçmek yerine, yönlendirmede başarısız oldukları şeklinde değerlendirdiler.

Bu vazgeçişin işaretleri, örneğin bankacılar, düzenleyici organların, bankerleri kısıtlama konusunda daha iyi bir iş çıkarmaları gerektiği üzerine tartıştıklarında ortaya çıktı. Ya da, bir başka açıdan, bir AIG sigorta yöneticisi "biz hepimiz kurbanız" diyordu; anlaşılması zor ve akıl ermez kredi borcu takas sözleşmelerinin, paket mortgageların ve bunun gibilerinin kurbanı. Bir çöküşü birilerinin kontrolünün ötesinde bir güçle açıklamak belli bir kurnazlığı açığa çıkarır; işler iyi gittiğinde, yukardakiler kişisel itibar iddiasında bulunabilirlerken, işler kötü gittiğinde, hata sistemden kaynaklanır.

Liderlikten vazgeçmek, iktidardan ya da avantajdan vazgeçmek demek değildir. Bu bilinen gerçek, maalesef doğruluğunu 2008 çöküşünün yaşandığı yıllarda kanıtladı; zirvedeki yöneticiler arkalarında yıkıma uğramış bir toplum bırakırken, kendileri en çabuğundan ikramiyelerini ve primlerini geri aldı. Bununla birlikte, otoriteden vazgeçmek basitçe bir karmaşadan yürüyüp gitmekten daha zor ve karmaşıktır. Lehman Brothers'ın başı Richard Fuld, başarısızlığından kısa bir süre sonra, olayların gelişme şeklinden dolayı kendini kötü hissettiğini açıklamıştı; çalışanlarından birinin bu açıklamaya yönelik verdiği yanıtsa; "bu masrafsız bir özür" olmuştu. Gururlu ve savaşçı bir yönetici olan Fuld, pişmanlığın kişisel olarak da çok pahalıya mal olduğunu kabul ederken, eski çalışanlarından birinin bu tarz bir açıklama yapmış olmasından dolayı hayli şaşkındı. Fakat bu pişmanlık, sorumluluğunu aldığı herhangi belirli bir somut eyleme referansta bulunmuyordu.

İster uzun dönemli işsizlikle altüst olmuş olsunlar ister kısa dönemli bir çöküşten mustarip olsunlar, görüştüğüm çalışanlar işlerini kaybettiklerinde onlara nasıl davranıldığı konusunda hemfikirdi. Lehman Brothers gibi dev firmaların ani ölümü, idari ofisteki insanların görevlerini kaybettiklerini e-mail aracılığıyla öğrenmesi demekti ve masalarını boşaltmak için sadece bir günleri vardı. Bir muhasebeci şunları anlatıyordu: "Paylaşma seçenekleriyle ilgili bazı özel sorunlarım vardı ama tüm aldığım, standart metinli standart bir e-mail oldu, telefonlarıma kimse yanıt vermedi." Bir diğeri ise "Sanki tatile çıkmış gibiydiler." diyordu. Çöküşte işini kaybeden bir IT koordinatörü "neden zahmet etsinler ki?" diyordu, elinde bu zor zamanlardaki özverili hizmetlerinden dolayı firmasının gönderdiği takdir e-mailini tutarken. Görsel metaforlar insanların sıkıntılarını iletme biçimleri hakında bilgi veriyordu. "Gözlerimin içine bakmaya korkuyordu." ve masasını boşaltması için bir gün verilen muhasebecinin daha anlamlı bir şekilde belirttiği üzere "(kendi bölümünün insan ilişkilerinin başındaki kişi) beni hiçbir zaman gerçekten görmedi; o gün bana dikkatlice bakan tek kişi vardı (kapıdaki koruma görevlisi), o da firmanın verilerini çalmadığımdan emin olmak için kutuma gözlerini dikmişti."

Biri işini kaybettiğinde, kalp kırıklıkları kaçınılmazdır ve belki de bir insanı kovmanın insancıl bir yolu olmayabilir. Fakat sanırım, görüştüğüm çalışanların aldırmazlığı vurgulamalarının daha geniş bir nedeni vardı. Bu vurgu, finansal hizmetler endüstrisinin sosyal olarak izole edilmiş pozisyonunu yansıtıyordu, özellikle de New York şehrindekileri.

Şehrin geleneksel elitleri Almanların Bürgerlichgesellschaft dedikleri şekilde iş görüyordu.

Bürgerlichgesellschaft, birkaç köklü aile tarafından yönetilen, Thomas Mann'ın Buddenbrooks[6*] romanının sayfalarında belirecek cinsten bir sivil toplum biçimiydi. Amerikan şehirlerinde, bu liderlik konumu şehrin elit sanat organizasyonları, hastanelerin, hayır kurumlarının ve okulların yönetim kurullarında bulunmak gibi, gönüllü organizasyonlar için sorumluluk almayı gerektiriyordu. Yirminci yüzyılın ortalarında Vance Packard'ın gözlemlediği üzere biri başkan yardımcılığına getirildiğinde, bu kişinin aynı zamanda bir yönetim kuruluna katılması da bekleniyordu. Daha küreselleşmiş bir iş yaşamıyla birlikte, yöneticiler çoğunlukla bu tarz yükümlülüklerden kaçındı; bir veriye göre, şu anda şehir hastanelerinin yüzde üçünden daha azında genel merkezleri yurtdışında olan şirketlerden yönetim kurulu üyeleri vardır.[31] Bu geri çekilmeler, kişisel olmaktan çok yapısaldır. Elit tabaka sürekli şehirden şehre, ülkeden ülkeye gezer; onlar yerli değildir.

Piyasadaki uzun canlılık döneminde, bu sivil geri çekilmelerin iki istisnası olduğunu hatırlatalım: Küresel elitin Yahudi üyeleri Bürger[7*] şeklinde kalma eğilimindeydi; çünkü diğer yerlerde olduğu gibi New York'ta da Yahudi yaşam kültürü, cemaate yardımı ve hizmeti önemsiyordu. Diğer istisna, müzelerin yönetim kurulu üyeliklerinde gerçekleşmişti. Çünkü bu görevler sanat camiasında prestijliydi ve artık görevin kendisi küresel bir iş haline gelmişti. Yüksek finans çevreleri, sıklıkla "kulüp üyesi" olarak tanımlanır ama aslında tüm elitler böyledir. Bu özel kulüp farklıdır; örneğin bazı üyeleri Century Association'a katılmak için başvurur. Century Association New York'un önde gelenlerinin kulübüdür; fakat eğer dünya vatandaşıysan, Century çok yerli kalır.

Peki bu yeni elit ne kadar büyüktür? Ölçülerine dair en iyi güncel tahmin, uluslararası ölçekte olduğunu gösterir. Bir hesapla, 2008 çöküşünden önce küresel finans beş muhasebe şirketi, yirmi altı hukuk firması, on altı yatırım bankası, altı merkez bankası ve iki kredi derecelendirme kuruluşu tarafından yönetiliyordu. Bu elitler topluluğundaki işe alımlar, 2007'de yaklaşık 6000 kişi olarak belirlenmişti.[32] Yıldız oyuncuların uyduları, genellikle liderle düzenli olarak yüz yüze iletişime geçenlere göre hesaplanır; oran yaklaşık ona bir çıkar, böylece uluslararası "ön-ofis" 60,000 kişiden oluşur. Rahatlıkla, New York evlerinin dörtte birinin bu elitlerden oluştuğunu varsayabiliriz; bu da 8 milyonluk bir şehirde neredeyse 15,000 demektir.

Şüphesiz, yönetici süitlerinde birçok yerli New Yorklu da vardır, fakat yaptıkları iş yerel değildir. Hırslı ve sürekli uçan yöneticiler, bir insan kaynakları yöneticisinin aktardığı gibi, "Her zaman bir başka yerdedir." Yerde, sivil birliklerin mekânında, yeni elit, Manhattan'da kendine küçük sosyallik adaları oluşturmuştu. Örneğin bunlara, gece restoranlarında rastlanabiliyordu. Piyasaların uzun canlılık döneminde, bu gece restoranları Wall Street'te büyük paralar kazanan insanların yemek ihtiyaçlarını karşılamaya başlamıştı; gece 10'dan sonra, bu yerler halihazırda bütün gün boyunca beraber para harcamış insanların kendini bilen harcamalarına ev sahipliği yapmıştı. Bu müşterilere yemek sağlayan yerlerin iyi tanımlanmış bir özelliği vardır: İyi bir şef eşliğinde gösterişten kaçınmayan bir dekor, uluslararası arenada tanınmış yemeklerin bulunduğu bir mönü, yerelde yapılmış olsa da yemeğin geldiği çiftliklerin adını vererek yapılan "otantik" yemekler; bu restoranlar özel kutlamalar için sipariş edilebilecek içki şişeleri, büyük şarap şişeleri ve oldukça eski tarihli çok pahalı şarap şişeleriyle doluydu. Londra'dan gelen bir avukat ya da Hong Kong'dan gelen bir yatırımcı bu yerleri seçebilir ve kendini evinde hissedebilirdi; ki zaten amaç da buydu.

Yeni finansal hizmetler endüstrisinin elitlerinin, Manhattan'ın fiziksel adası içinde bir sosyal ada olarak kendi içlerine dönmüş olmaları hiç de şaşılacak bir durum değildir. Bu ada zihniyeti, daha yerli astlarıyla karşılaşmalarında "silo etkisini" pekiştirerek, firma içindeki yürütmeyi de etkilemiştir. Ekonomik çöküşle işini kaybeden ve bu konuda yöneticilerinin aldırmazlığıyla karşılaşan insanların şikayetinin arkasında, bence, yokluk algısı, bu ada hayatı yatar. "Hep başka bir yerde" olmak ya da küresel lüksün donattığı bir kozanın içinde yaşamak, sorumluluktan vazgeçmeyi kolaylaştırır. En azından, işsizlerle yaptığım görüşmeler sonrası, arayı kapatmaya çalıştığım iki eski Harvard öğrencimle böyle olmuştu.

İçlerinden biri "Çok abartıyorsun, bu iş hayatı; beklemek zorundalar, her zaman istediklerini kendi yollarından alamazlar." dedi. Tabi ki, ama belki de ben, bu benden on kat daha fazla maaş alan gençlere göre biraz yufka yürekli olduğumdan, diğer yöneticilerin de aynı şeyleri hissedip hissetmediğini sordum. Bunu sorduğuma şaşırmış göründüler; "Street tam bir karmaşa, kimse birbirinin elini tutamaz." Yatırım bankacıları olan eski öğrencilerim, kendi "butik" yatırım firmalarını bozup paraya çevirmektense bir arada tutmaya çalışıyorlardı. Kırk yıl önce görüştüğüm ayakkabı fabrikası sahibinden oldukça farklı konuşsalar da otorite kazanmakla ilgili pek endişeli değillerdi.

Peki idari ofis çalışanları, bu kısımda anlatılan değişiklikleri nasıl karşılıyordu? Resmi olmayan sosyal üçgen, fabrikalarda olduğu gibi eski stil bankalarda da kendi dünyalarına yabancı bir dünyaya ait gibi gözükebilirdi. Şüphesiz kısa vade ve onun sosyal ilişkiler üzerindeki aşındırıcı etkilerini biliyorlardı. Silo ve yüzeysel takım çalışması onlar için gündelik hayatın birer gerçeğiydi; onlar zayıf işbirliğini ilk elden tanımışlardı. Ve güvenin anlamının azaldığını hissediyordu, kendi teknik yeterliliklerinden yoksun üstlerine dair kaybettikleri inanca odaklanmışlardı. Ekonomik çöküş otorite için önemli bir sınav olmuştu ve çoğu üst, bu sınavdan kalmıştı. Bu, liderler kendi firmalarını savunmakta başarısız olduğunda gerçekleşiyordu, diğer liderleri ya da "sistemi" suçlayarak kişisel sorumluluktan kaçıyor ve yakın zamanda işsiz kalmış çalışanlara ilgisiz davranıyorlardı.

Çoğu insan için tüm bu tecrübeler çok acıydı, fakat yine de idari ofis çalışanları kurban dilini kullanmıyordu. Neden böyle olmadığının Amerika'ya özgü bir açıklaması mevcuttur. 1930'ların Büyük Bunalımı boyunca, işsiz kalan çalışanlar kendi kontrollerinin dışında olan olaylar için kişisel sorumluluk almıştı. Bir bakıma yapmak zorundaydılar; işsizler için Amerikan sigorta ağı o zamanlar zayıftı. Yine de kişisel sorumluluk üzerindeki Amerikan vurgusu devlet garantili güvenliğin temelleri devreye girdiğinde bile devam etmişti. 1970'lerde işsiz bir el işçisinin ifade ettiği gibi "Günün sonunda kendime yanıt vermek zorundayım." Bu, Amerikan bireyselliğinin bir çeşidiydi ve bu sebeple, görüştüğüm çoğu insan daha az devlet kontrolünü ve daha fazla "kendime yanıt vermeliyimi" destekleyen Tea Party hareketinin inananlarındandı.

Bununla birlikte, insanlar kendine inanmanın erdemlerine başvurur. Bu, başka bir şey düşünürken ezberden bir mantra[8*] tekrar etmek gibidir. Ekonomik açıdan, işsiz kendini gereksiz hissediyor olabilir. Bu duygu, CV'sini gönderip büyük ihtimal okunmadan kalacağını bilen herkese peyda olabilir. Fakat krizden çabuk toparlananlar için bile, çöküş kolaylıkla unutulabilecek bir şey değildir. Ön-ofis eski düzene, her zamanki işlerine olabildiğince kısa bir sürede geri dönmek isteyebilir; kurumsal hiyerarşinin altlarındaki insanların ilettiği çeşitli görüşler, hızlı yükseliş döneminde hayatlarında bir şeylerin, işyerinde bağlayıcı ve birleştirici

bir şeylerin eksik olduğu anlamına gelir; Çin standardını kullanacak olursak, eksik olan şey guanxi'ydi.

Sosyal üçgenin etnografisi, erken dönem medeniyet tarihiyle hem bir bağ hem de bir farklılık gösterir. Bağ dediğimiz, o zamanlar medeniliğin ve şimdi, diğer insanları ciddi bir şekilde önemseniyor olmasıydı. Farksa, o zamanlar kibarlığın, medeniliğin ilk formlarının bir dönüm noktası olmasında yatıyordu, halbuki bugün iyi terbiye tek başına medeniliği tanımlamaz; diplomatik masada hesaplanmış belirsizlikten ya da salondaki iyi ifade edilmiş ironidense, medeniliğin modern formları ritmik öfke patlamalarını saklayabilir, kolay arkadaşlık ve takım çalışmasının yüzeysel nezaketlerinden kaçınabilir hale gelmiştir. Hepsinden önemlisi, atalarımız kibarlığı uygulamaya başladıkları andan beri bir sisteme bağlamaya çalışmıştır. Halbuki şu an medenilik, karakter olarak daha gayri resmidir; insanlar bu kurallara karşı bilinçli olma eğilimi göstermez. Yazılı ya da gayri resmi, medeniliğin işlemesini sağlayan ritüeldir; dışadönük davranış tekrar edilerek bir alışkanlık gibi içe işlenir. Kısa vadeli zaman, medeniliğin aşındırıcısıdır. Bu sebeple, finans kapitalizmi nezaketsizliğe meyletmiştir; ve onun elitleri bu kısa dönemden yararlanmışsa da daha sıradan çalışanlar bunu yapmamıştır.

1 Bkz. Richard Sennett ve Jonathan Cobb, The Hidden Injuries of Class (New York: Knopf, 1972).

2 Rob Gregory, "Interview with Peter Zumthor", Architectural Review, 225 (Mayıs 2009), s. 20.

3 Georg Simmel, The Philosophy of Money, Çev. Tom Bottomore ve David Frisby, 2. Basım (Londra: Routledge, 1990), s. 179.

4 William James, "The Will to Believe", Essays in Pragmatism (New York: Hafner Press, 1948), s. 89.

5 William James, "The Sentiment of Rationality", Essays in Pragmatism, s. 22.

1* Joseph Heller, Madde 22, Çev. Niran Elçi, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, 2. Basım, (ç.n.)

6 Tom Juravich, Chaos on the Shop Floor (Philadelphia: Temple University Press, 1985).

2* Adam Smith, Milletlerin Zenginliği, Çev. Haldun Derin, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, 5. Basım, (y.h.n.)

7 Adam Smith, The Wealth of Nations (1776; Londra: Methuen, 1961), s. 302-3.

8 David Kynaston, A History of the City of London, 4. Cilt (Londra: Pimlico, 2002).

9 Saskia Sassen, The Mobility of Labor and Capital (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 4-5, 105-6.

10 Daniel Bell, "Work and its Discontents", Daniel Bell, The End of Ideology (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), s. 233.

11 Richard Sennett, The Corrosion of Character (New York: Norton, 1998), s. 41-2.

12 William H. Whyte, The Organization Man (1956, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002); C. Wright Mills, White Collar (Oxford: Oxford University Press, 1968); Michel Crozier, The Bureaucratic Phenomenon (Şikago: University of Chicago Press, 1964; New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2010).

13 Bennett Harrison, Lean and Mean (Londra: Routledge, 1998).

14 Bkz. Saskia Sassen, The Global City, 2. Basım (Princeton: Princeton University Press, 2001).

15 Bu farklılık hakkındaki son görüşleri için bkz. George Soros, The New Paradigm for Financial Markets (New York: Public Affairs, 2008).

16 Manuel Castells, The Rise of the Network Society, 2. Yenilenmiş Basım, 1. Cilt (Oxford: Blackwell, 2009).

17 New York Times (13 Şubat 1996), s.D1, D6.

18 Bkz. Sennett, The Corrosion of Character.

3* Okurun hoş görüsüne sığınıyorum. Modern Wall Street'de yaptığım bir araştırmadan, bu araştırmayı nasıl yaptığımı anlatmadan, ki bölümün devamında anlatacağım, alıntı yapıyorum.

19 The Economist (28 Şubat 2009), s. 27.

4* İng. Venture vulture. (ç.n.)

5* Borsa fiyatlarını kaydeden cihazda kullanılan kâğıt şerit, (ç.n.)

20 Richard Sennett, The Culture of the New Capitalism (New Haven: Yale University Press, 2006).

21 Bu projeyi bana ilk öneren Matthew Gill'e teşekkür ederim. Kendisinin Londra'daki hesap uzmanlarıyla ilgili çalışması için bkz. Accountants' Truth (Oxford: Oxford University Press, 2009). Bu çalışma finansal dünyanın idari ofisine iyi bir giriş niteliğindedir. Ayrıca Londra'daki öğrencim Jesse Potter'a da teşekkür etmek istiyorum, kendisi ortaçağın başlarındaki işçiler için iş değişimi konusunu çalışıyor. New York'da, projeye başlamam konusunda yardım eden Sarah Kauffman'a da teşekkür etmek istiyorum.

22 New York'daki iş merkezleri üçe ayrılır: belediye tarafından işletilenler, belediyenin desteklediklerı ve özel olarak finans edilenler. Benim temaslarım, Manhattan Workforce 1 Career Center tarafından sağlandı. Burası Varick Street'de, parçalı ve karışık bir kuruluştur, çoğu insanı 125. Cadde'deki Workforce 1 Career Center'a gönderir. Burada insanlara iş bulmak için yardım edilir. Aynı zamanda özel eğitim ya da uzun dönem profesyonel gelişim için tavsiyeler verilir. Wall Street Services gibi, özellikle finans alanında çalışanları hedef alan özel şirketler da bulunmaktadır.

23 Katherine Newman, Falling from Grace (Berkeley: University of California Press, 1999). "İş piyasasını yeniden yapılandırmak demek, "yerinden edilmiş çalışanlar" demektir; bu çalışanlar, zanaatı ya da endüstriyel mesleği sona erdirilmiş ya da açığa alınmış olanlardır. Yeni bir iş bulsalar bile, artık kendilerini daha istikrarsız bir konumda hissederler. Genellikle, en yaşlı ama en kıdemsizdirler, yeni bir iş alanına ya da yeni bir mesleğe başladıklarında uzun dönem garantisi en az olanlar bunlardır" (ss.24-27). Böylelikle, aralarında "bir zamanlar sahip oldukları saygın pozisyonu bulmayı" başaracaklar olsa da, çoğu "bu süreç içerisinde yıllarını kaybedecek ve yerlerinden edilmeselerdi onların olacak olan kariyer terfilerini geri almak konusunda zorlanacaklardır. İki durumda da (tekrar iş verilenler ve daimi olarak yerinden edilenler için), finansal ve duygusal açıdan ölçüldüğünde hasar kalıcı ve ıstıraplıdır" (s.40).

24 American Management Association, "2002 Survey on Internal Collaboration", s. 1, http://www.amanet.org/training/articles/2002. Bu belgeye ulaşabilmek için okurun American Management Association'a üye olması gerekir, üyelik ücretsizdir.

25 American Management Association, "Organizational Communication Survey 2005" (The Society for Human Resource Management ve Career.Journal.Com ile ortak sürdürülmüştür), 14 Kasım 2005, http://www.amanet.org/training/articles/2005.

26 Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Sennett, The Corrosion of Character, s. 106-17.

27 Gideon Kunda, Engineering Culture (Philadelphia: Temple University Press, 1992).

28 Gill, Accountants' Truth.

29 Chartered Management Institute, "Better Managed Britain, One-Poll Study", Kasım 2009, http://www.managers.org.uk/listing_ media_l.aspex?ide=. Bu, 2009'da 3000 yetişkinle yapılmış bir çalışmadır.

30 Ludwig von Mises, Epistemological Problems of Economics, Çev. George Reisman (New York: New York University Press, 1978), "Malinvestment of Capital", s. 239-42.

6* Mann, Thomas, Buddenbrooklar. Bir Ailenin Çöküşü, Çev. Kasım Eğit, Yadigar Eğit, Can Yayınları, İstanbul, 2012. (y.h.n.)

31 Jeffrey Pfeffer, "Size, Composition, and Function of Hospital Boards of Directors", Administrative Science Quarterly (1988), s. 349-64 (http://www.jstor.org/stable/2391668); Melissa Stone ve Francie Ostrower, "Acting in the Public Interest? Another Look at Research on Nonprofit Governance", Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly (2007) (http://nvs.sagepub.com/content/36/3/416); Rikki Abzug ve J. S. Simonoff, Nonprofit Trusteeship in Different Contexts (Aldershot: Ashgate, 2004).

7* Alm. Bürger: kentli, (y.h.n.)

32 David Rothkopf, Superclass (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2009), s. 31.

8* mantra: sürekli tekrarlandığında ruhani güçlerin uyandırılmasını sağlayan kutsal söz. (ç.n.)

6
İşbirliği Yapmayan Kendilik

GERİ ÇEKİLME PSİKOLOJİSİ

Buraya kadar işbirliğini zayıflatan iki güce baktık: Yapısal eşitsizlik ve işgücünün yeni formları. Bu sosyal güçlerin psikolojik sonuçları vardır. Bu bağlamda, modern toplumda farklı bir karakter ortaya çıkmaktadır; sosyal bağların çaba gerektiren, karmaşık biçimleriyle başa çıkamayan ve bu yüzden geri çekilen insan. Bu kişi diğerleriyle işbirliği yapma arzusunu kaybeder ve bir "işbirliği yapmayan kendilik" haline gelir.

İşbirliği yapmayan kendilik, ruh ve toplum arasındaki bir orta zeminde bulunur. Sosyal psikolojinin orta zeminini açıklığa kavuşturmanın bir yolu, kişilik ve karakter arasında bir ayrım yapmaktan geçer. Diyelim ki, baskıcı ebeveynlerinizden, aşkta eskiden beri tekrar eden reddedilmelerden ve benzerlerinden dolayı endişe ve korkuyla dolusunuz. Bu içsel ağırlığı, yetişkin yaşamınızda ne yaparsanız yapın, nereye giderseniz gidin beraberinizde götürürsünüz; bu sizin kişiliğinizdir. Ama endişe ve korku dolu olan siz, eğer orduda ya da politik bir gösteride bir kavgaya karışırsanız, cesaret dolu hareketlerinizle diğerlerini ve kendinizi şaşkınlığa uğratırsınız; üstesinden gelmişsinizdir, kendi yaptığınız ya da arzu ettiğiniz bir mesele olmasa da. Böylece karakterinizi sergilemiş olursunuz, ruhunuz zor olayların üstesinden gelmiştir. "İşbirliği yapmayan kendilik", bu gibi zorluklardan geri çekildiğiniz durumları isimlendirir.

KAYGI

Yirminci yüzyıl ortalarının en büyük sosyologlarından C. Wright Mills (1916-62), karakterle ilgili bu şekilde düşünmüştür. Hans Gerth ile beraber kaleme aldığı çalışması Character and Social Structure, kaygının karakter şekillendirici olduğunu ileri sürer.[1] Mills'e göre, sosyal aktörler toplum tarafından kendilerine tahsis edilen rollere hem adapte olmaya hem de onlarla aralarına bir mesafe koymaya çalışırlar. İnsanlar kendilerinin yaratmadığı koşullarla beslenen kaygıyla uğraşırken içsel bir güç geliştirir.

Mills'in görüşleri zamanının büyük bir ikilemine dayanıyordu. O, Nazi çağı süresince sıradan Almanların ve Stalin terörüyle bunalan sıradan Rusların davranışları üzerine düşünüyordu. Totaliter devletlerin vatandaşlarının büyük çoğunluğu bu baskıya karşı direnmiyordu, fakat aynı şekilde hepsi duygusal olarak boyun da eğmiyordu. Kendilerine dayatılan davranışla ilgili sadece birkaçı çelişik duygu taşıyordu. George Orwell'in Nineteen

Eighty-Four[1*] kitabının kahramanı Winston Smith gibi, onlar da gitgide gerçekleri fark ediyordu, fakat Winston Smith'in aksine, kendilerini tehlikeye sokacak bir sonraki adımı atmıyorlardı. Herkes kahraman olamaz, fakat yine de huzursuzluk hafife alınmamalıdır; kendi davranışları ile ilgili duydukları kaygı, en azından insanları bir değişim ihtimali için ayakta tutar. Mills, sosyologların jargon terimi olan "rol kaygısı"nın kendine ait yorumunu çerçevelemek için bu durumu ayrıntılandırmıştır. Rol kaygısı, insanların onlara biçilen rolleri oynadıkları, ama beraberinde bu rolden kuşkulandıkları bir durumdur. Mills'in bu tarz bir kaygı fikri, kaygının "özgürlüğün baş dönmesi" olduğunu düşünen Søren Kierkegaard ile keskin bir tezat oluşturuyordu.[2] Mills'e göre kaygı, insanın oynamak zorunda olduğu, hakkında yargıya varılmış rollere karşı, tetikte olduğunun ifadesidir; bu açıdan kaygı karakter biçimlendiricidir.

C. Wright Mills, bazen, W. H. Auden'ın "Kaygı Çağı" olarak adlandırdığı yirminci yüzyılın ortalarını övmeyi düşünmüştür. Karakter azalmasına karşıt olarak, bugün, görüşleri ölçüm için bir mihenk taşı sunmadaki önemini korumaktadır. Bu azalma, kaygının bir rolü oynarken kaybolmasıyla meydana gelir. İşte bu işbirliği yapmayan kendiliğin hikâyesidir; kaygının azalmış olduğu durumda, işbirliği yapmama konusunda insanlar kendilerini biraz kararsız, içsel olarak biraz huzursuz hisseder.

İnsanlar kendilerini kaygılı hissederken ne gibi işaretler verir? Kalp çarpıntıları, nefes darlığı ve bulantı bedensel işaretlerdir. PLXNA2 olarak adlandırılan bir genin, fiziksel kaygı durumlarına neden olduğu düşünülmüştür. Kavramsal uyumsuzluk ise zihinsel kaygıyı ifade eder; bu, insanlar kafalarında sıkıntılı bir şekilde karşıt görüşler taşırken olur. Ya da psikolog Leon Festinger'in çalışma yaptığı dini ibadetlerde görüldüğü gibi gerçekleşir; insanlar hem bir gün dünyanın sonunun geleceğine inanıyor hem de her nasılsa inanmıyorlardır; yanlış olduğunu bilseler bile kaygılı bir şekilde inançlarına tutunurlar.[3] Güvercinler ve memeli hayvanlar da kavramsal uyumsuzluk yaşayabilir, yemek bulmak için alışık olmadıkları bir yolla eğitilmeye çalışıldıklarında kafeslerinde endişelenirler.

Sosyal hayatta, kaygıyla maskeler aracılığıyla baş edilebilir; böylelikle ne hissettiğinizi göstermezsiniz. Bunu yapmanın bir yolu Birinci Kısımda anlatılmıştı, Georg Simmel'in sosyal maske görüşüne göre, insanlar şehrin sokaklarında maskeleriyle dolaşmaktadır. Sokaklarda yaşananların ve bunları yaşayanların zenginliği, şehirli insanların dışarıdan sakin ve hissiz gözükmelerine sebep olur, aslında içlerinde kaynarlar. Sosyal maske, karakter için hayati önem taşıyan bir araçtır.

Baskıcı politikalar da maske gerektirir. Örneğin Stalin döneminin yükselişinde, 1948'de Sem'ya i Shkola (Aile ve Okul) gazetesi şunları yazmıştır: "Sosyalist rejim, kapitalist dünya insanının trajik yalnızlığını yok etmiştir."[4] Buradaki anahtar kelime "yok etmek"tir; rejim, kolektif düzene uymayan milyonlarca insanı katletmiştir. Yok etmeye karşı nasıl bir savunma yapılır? Maske bunun için bir araçtır. Bir Sovyet sürgünü, toplantılardaki davranışları için şuna dikkat çekmiştir: "Gözlerinizle aslında hissetmediğiniz sadakati ifade edebilirsiniz ... ağzınızdan çıkacak olan ifadeleri yönetmek ise daha zordur ... bu yüzden ağır bir pipo içiyorum ... piponun ağırlığıyla dudaklar biçimsizleşir ve spontane tepkiler veremez."[5] Bu ifadeler tam olarak Mills'in ikiyüzlülükle anlatmak istediklerini açıklar.

Ancak totaliter toplumlar, koruyucu bir maske ihtiyacına mahkûm edilirler. Yarım yüzyıl

önce Reinhard Bendix, fabrika yaşamını inceleyen çalışmalarında, montaj üretim hattının, dürtüleri biraz da olsa harekete geçirdiğine dair eski düşünceyi derinlemesine araştırmıştı. Boston'daki fabrika ve dükkânların aksine, onun çalıştığı Batı Yakasının endüstriyel kuruluşları devasaydı, küçük odalarından emirler veren ustabaşılar montaj hattına geri alınmıştı, daha sonra da beyaz yakalı çalışanlar buralardan ayrı binalara taşındı. İşleyiş, Frederick Taylor'ın ilk olarak Ford Motor Company için belirlediği, zaman yönetimi ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalınarak sürdürülüyordu; bu şartlar altında, gayri resmi sosyal üçgenlerin oluşması çok zordu. Bendix, çalışanların, daha teşvik edici bir çalışmanın nasıl olması gerektiğini hayal ederek kendi kafalarında telafi ettikleri bir kıskaca yakalandıklarını, ama bu düşüncelerini, "baş belası" olarak etiketlenmekten ya da cezalandırılmaktan korktukları için kendilerine sakladıklarını söylüyordu. İşten sonra, bir bira eşliğinde fikirlerini paylaşıyorlardı, ama işyerinde maskelerini kuşanıyorlardı; bu ikili durumun içinde yaşıyorlardı.[6]

Mills'in akademik psikolojiden çok hastası olmamıştı. O, özellikle Freudçu psikolojinin Amerika'daki dogmaların içinde kuvvetlenerek yükseldiği bir dönemde yaşamıştı. Bu koruyucu maskeleri şehirdeki, devletteki ya da endüstrideki sosyal koşullara bağlıyordu. Gideon Kunda'nın takım çalışmasında dikkat çektiği "derin oynama", bence Mills'e modern ofisteki kısa dönemli zaman çerçevesini yeterince açıklayacaktır. Ama biz şimdi bu sosyolojik çalışmaya daha fazla duygusal derinlik kazandırmak istiyoruz. Bilhassa psikolojinin sosyal kaygıyla başa çıkma konusunda, onu hissetmek ya da maskelemekten farklı olarak, ortaya koyacağı şeyler var. Bu bağlamda psikoloji, geri çekilme, kendini izole etme ve böylece birinin dünyadaki yeriyle ilgili kaygılarını azaltma arzusunu açığa çıkarabilir.

GERİ ÇEKİLME

"Geri çekilme" kelimesi, Robert Putnam'ın etnik, ırksal ve cinsel eğilimde farklılaşan insanlara karşı kış uykusuna yatma imgesinde olduğu gibi, bir insanın aldığı kararı içerir. Geri çekilme durumuyla ilgili birkaç kelimeyi açıklamamız gerekir: tek başınalık (solitude), izolasyon (isolation), yalnızlık (loneliness). Sosyolog Eric Klinenberg, tek başınalığa kendine ait ayrı bir anlam vermeye çalışmıştır.[7] Paris, New York ve Londra gibi büyük ve kalabalık şehirlerdeki yetişkinlerin yaklaşık üçte birinin yalnız olduğunu gözlemler. Bazen böyle bir tek başınalık seçilmiştir, bazense seçilmemiştir. Klinenberg yine de insanların tek başınalıkla ilgili duygularını karakterize etmenin zor olduğunu iddia eder; bazen yalnız yaşamaktan mustariptirler, bazense bunu memnuniyetle kabul ederler. Boşanma bununla ilgili zorlayıcı bir örnektir; eşini terk etmeyi seçmiş olan kişi, tek başına kaldığında hata yaptığını fark edebilir, aynı zamanda terk edilen eş de, şaşkınlıkla, dayanılmaz bir yakınlık yükünün omuzlarından kalktığını keşfedebilir.

İzolasyon ise artık tek başınalığın akrabası olmayıp, bir yara haline gelmiştir. Bazı mahkûmlar, hücre hapsinin fiziksel işkenceden daha beter olduğunu düşünür, kendi sessiz hücrelerinde izole edilmeyi seçen Carthusian keşişleri, ruhsal ufuklarını genişletmek için kendilerini acı çekmeye zorlar. Dünyevi hayatta, Reveries of a Solitary Walker[2*] (1778) kitabında tarif edilen Jean-Jacques Rousseau'nun yürüyüşleri de benzer bir aydınlanma sağlar. Rousseau, yalnız yürümeyi tercih ederdi ve karşılaştığı arkadaşlarıyla konuşmaktan kaçınırdı;

tek başınalığın onu bütün yaptığını söylerdi. Yalnızlığın kendisi acıtır, fakat Jean-Paul Sartre tüm insanların bu acıyı tecrübe etmeleri gerektiğine inanırdı; Sartre tarzı bir yalnızlık, Being and Nothingness'da[3*] "epistemik bir yalnızlık" olarak isimlendirilmiştir ve dünyadaki sınırlı yerimizi fark etmemizi sağlar.[8] Bu varoluşçu zorunluluk, Samuel Beckett'in Waiting for Godot[4*] gibi oyunlarında ilettiği şeydir; yokluk insan halinin temel bir malzemesidir.

Bizim ilgilendiğimiz geri çekilmeler, amacı kaygıyı azaltmak olan gönüllü geri çekilmeler ya da herhangi bir ontolojik ya da ruhsal amacı olmayanlar; aslında, yalnızlık ya da eksiklik duygularını harekete geçirmeyenlerdir. Amaç sadece diğerleriyle uğraşırken kaygıyı gidermek olunca, bu geri çekilmeler, aydınlanma yerine aksine bir çeşit körlük yaratır. Bu körlüğün iki temel psikolojik malzemesi vardır; narsisizm ve kendini beğenme.

NARSİSİZM

Narsisizm bencilliğin eş anlamlısı gibi görülebilir, ama psikanaliz uzun zaman önce bunu daha karmaşık bir konu haline getirmiştir. 1914'te Freud, narsisizmle ilgili temel denemesini yayımladığında, onu, herhangi bir kısıtlama olmadan cinsel doyum arayan kontrolsüz bir libidinal güdü olarak hayal etmişti. Daha sonra, narsisizmin insanın diğerleriyle olan ilişkilerinde, tıpkı aynaya bakarken olduğu gibi, sadece kendi yansımasını gördüğü bir "ayna evresi" olduğuna inanarak onu yeniden formüle etti.[9] Psikanaliz bu durumu özdeşleşmeye kaydırdı ki bu, kitabın başında bahsettiğimiz, sempatinin ana malzemesi olan özdeşleşmedir. Bu dönüş, insanlarla nasıl özdeşleştiğimizle ilgiliydi; onlarla özel şartlar ve sıkıntılar altında mı yoksa sanki herkes bizim gibiymiş gibi mi özdeşleştiğimizle: Birincisi, bir pencere; ikincisi ise, bir ayna. Freud "ayna evresini", yetişkinliklerinde karşılaştıkları yeni olayları mahrem çocukluk travmalarıyla bağdaştıran hastalarında tespit etti. Bu hastalar için, hayatlarındaki hiçbir şey gerçekten yeniymiş gibi gözükmez; şimdi, her zaman geçmişin bir aynasıdır.

Freud'un narsisizm üzerine çalışması İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geliştirildi. Heinz Kohut, ayna evresine psikanalizdeki "şişirilmiş kendilik" kavramını getirmiştir. "Ben", gerçekliğin tüm alanını kaplar. Böyle bir şişirilmişliğin ifade edilmesinin yollarından biri, sürekli kontrollü olma ihtiyacında yatar. Kohut'un kendi kelimeleriyle, vurgu "diğerleriyle yaşanan yetişkin tecrübesinin üzerindeki kontroldense (bir kişinin) kendi bedeni ve duyguları üzerinde kurmayı beklediği kontrole" kayar. Bu duruma tabi olan insanlar aslında kendilerini, başkalarının ihtiyaçlarıyla "bastırılmış ve köleleştirilmiş hisseder."[10] Kohut'un çağdaşı bir başka psikanalist Otto Kernberg'e göre, sonuç eylemin değersizleştirilmesidir; "ne hissediyorum", "ne yapıyorum" sorusunun yerini almıştır.[11]

Bu bencil durumda bulunan kişi, gerçeklik kapıyı çaldığında kaygılanacaktır, zira kendiliğin zenginleşmesinden ziyade onu kaybetme tehdidi söz konusudur. Kaygı, kontrol duygularının yeniden canlanmasıyla azalır. Bu içsel psikolojik etkileşimin gerçekleşmesini, sosyal sonuçlar takip eder, en dikkate değer olanı da sosyal işbirliğinin azalmasıdır.

Ordu hayatı, bunun gerçekleştiği bir yolu gösterir. Sosyolog Morris Janowitz'in "kovboy savaşçılar" olarak tanımladığı askerler, savaş alanında kendilerini şöhretle, kendi gözlerinde doldurmak isterler; diğer askerlere yardım etmek pahasına olsa bile gözü pekliklerivle

başkalarını riske atarlar.[12] Janowitz, kovboy savaşçının kendisi için oynadığını belirtir; psikanalist onun bir ayna evresinde savaştığını söyleyecektir. Askerlerin hayatlarını kurtarmak için birbirlerine yardım etmeye odaklandıkları bir yer olan savaş alanında, narsist kesinlikle tehlikeli bir figürdür. On dokuzuncu yüzyılda, bu kendine hizmet eden kahramanları yakından tanıyan Alman ordu stratejisti Karl von Clausewitz, komutanlara bu "maceracıları" bir asker kaçağı kadar ağır cezalandırmalarını öğütlemişti. Komuta zincirinde yükselmiş kovboy savaşçı, karşımıza General Jack D. Ripper (Vietnam Savaşı'nda bulunan General William Westmoreland'dan esinlenerek yaratılmıştır) olarak, Stanley Kubrick'in 1964 tarihli Dr Strangelove [Dr. Garipaşk] filminde çıkar. Joseph Heller'in romanı Madde 22'ye bir çarpıtma eklenmiştir: İkinci Dünya Savaşı'ndaki kovboy savaşçılar gösteriş yaparken arkadaşlarının da farkındadırlar ve bu mütevazı askerlerin daha küçük hissetmelerim isterler; bir haksız karşılaştırma örneği. Dr. Garipaşk ve Madde 22'deki kovboy savaşçılarının komikliği sanatla gerçek hayat arasındaki farktır; gerçek, savaş alanında sadece dehşet vericidirler.

Destansı kahramanlıklar tüm kültürlerin evrensel özelliğidir ve genellikle ahlaki açıdan göze çarpan karakterleri vardır: Cesaret buna benzer. Kahramanlıkta haksız rekabet öğesi de neredeyse evrenseldir; örneğin, Homerik savaş alanında aynı tarafın savaşçıları, cesaretlerini göstermek için birbirleriyle savaşırlar. Fakat ahlaki açıdan göze çarpan bu kahramanlık çeşidinin bilinçsiz bir karakteri vardır. Savaşçı savaşırken aynaya baktığında cesur olduğu gerçeğini görür ve narsisizm etkisini gösterir.

Savaşın tüm deneyimler arasında en kaygı dolu alan olduğuna tabii ki karşı çıkanlar olabilir. Psikiyatrist Robert J. Lifton, Vietnam Savaşı'ndan beri asker çalışmalarında bu konu üzerine düşünmüştür.[13] Askerlerin stresle başa çıkmalarına olanak veren şey, Lifton'un "hissizleşme" olarak adlandırdığı şeydir. Bir çarpışmanın ortasındaki asker hissizleşir, kendisini çatışmadan uzaklaştıracak her şeyi bastırır; bu yolla duygularını maskeler. Bu asker eve döndüğünde baskı kalkar, korku ya da pişmanlık devreye girer; ardından post travmatik stres baş gösterir. Lifton'un araştırmasında, bir grup, bu geçmişe ait hesaplaşmalardan görece etkilenmez gözükür; onlar kovboy savaşçılardır. Lifton'a göre, narsisizm onlara çok korumacı bir kabuk sağlar; böylece kovboy asker, geçmişinde pişman olacak hiçbir şey göremez. Bu yorumun tek boyutlu olduğu düşünülebilir; fakat doğruluğu savaş suçları davalarında kanıtlanmıştır, öyle ki belli bir tip asker neden sanık sandalyesinde olduğuna dahi anlam veremez. Heyecanlı bir şekilde, sadece kuralları uyguluyordum savunmasına başvurmaz; savaşa dair hatırladığı şey, Lifton'a göre, onun coşkusudur.

Sosyalist kiç çok defa savaş alanından alıntı yapmıştır, örneğin 1830 Devrimi sırasında, Eugène Delacroix'nın meşhur tablosu Liberty Leading the People'ın seri imalat posterleri yapılmıştır. Gerçi bu tarz kiçler narsistik duygunun faaliyet alanında yer almaz. Daha yakın bir bağlantı menkul kıymetler borsasının kovboy savaşçıları ile kurulabilir, 2008 çöküşüyle ortaya çıktığı üzere, işletmelerinin akıbetlerine karşı onlar da kayıtsız kalmışlardır.

İkinci Kısım, işbirliği ve rekabet arasındaki dengenin nasıl kurulabileceğiyle ilgilenmişti. Savaş durumunda ise denge, bir birlik ya da müfreze içindeki yürekten işbirliğine dayanır. Benzer şekilde, ordu yaşamıyla ilgili çalışmalar devamlı olarak, birliklerin bir ideolojidense o anki yoldaşlarının iyiliği için hayatlarını feda etmeye daha istekli olduğunu gösterir.[14] Bu yürekten kurulan işbirliği bağı, savaşçının şeref kodudur. Wall Street'te, çöküş esnasında tabii ki bu tarz bir kendini feda etme durumu söz konusu değildir. Dahası, gördüğümüz kadarıyla

yöneticiler hiç tereddütsüz sorumluluklarından vazgeçmiştir, çünkü "hepimiz mağduruz"; memurun şeref kodu gibi bir şey söz konusu olmamıştır. Lifton'un yorumu, narsisizmi insanı hissisleştiren koruyucu bir kabuk olarak ele alır ve bu yorum, davranışları açıklamak için gereken psikolojik derinliği sağlayabilir.

Savaş durumunun narsisizmle ilgili söyleyecek bir sözü daha vardır. Büyük Yerinden Etme'nin başlangıcında, erken dönem modern çağın sosyal kodu şövalyelik yerine medeniliği vurgulayarak değişmeye başlamıştı. Bu vurgu özellikle şövalyeliğin savaş kurallarının daha barışçıl sosyal bağlarla değiştirilmesine denk gelmekteydi. Bu değişimi yapmak için, belli bir karakterin öne çıkması gerekiyordu; saldırgandan ziyade kendiyle dalga geçebilen ve kinayeli, öznel olanı tercih eden, yani kendine hâkim olma etrafında şekillendirilmiş bir karakter. Bu çeşit bir medenilik narsisizmin aksi yönündeydi. Fakat benzer bir değer askeri şeref kavramının kendisinde de mevcuttur; aslında, grubun yaşamına devam edebilmesi şişirilmiş kendiliğin sınırlandırılmasına bağlıdır.

Böylece, narsisizm diğer insanlardan geri çekilmeyi harekete geçirecek temel öğedir. Fakat genellikle diğeriyle, kişinin dünyadaki yeriyle ilgili kendini beğenmişliğiyle karıştırılmaktadır.

KENDİNİ BEĞENMİŞLİK

Kendini beğenmişlik apaçık bir konu gibi gözükür: Her şey olduğu haliyle güzel görünür. Voltaire'in Candide'inde,[5*] ünlü "olası dünyaların en iyisi olan bu dünyada her şey en iyidir" inanışından hatırlayacağınız Dr Pangloss'u harekete geçiren şey, kendini beğenmişliktir. Bununla birlikte, kendini güvende hissetmekle kendinden memnun olmak arasında önemli bir fark vardır. Manevi olarak kendimizi güvende hissettiğimizde, bir şeyler denemek, merakımızı ortaya çıkarmak isteyebiliriz; böyle bir içsel güvenlik duygusu, Steven Shapin tarafından tarif edilen, modern çağın başlarındaki amatör-centilmenler arasında ortaya çıkıyordu. Sosyolog Anthony Giddens "ontolojik güvenlikten", bir kişinin iniş çıkışlar da olsa hayatında bir devamlılık olacağına, bu deneyimlerin beraber geçirileceğine dair var olan beklenti olarak bahseder.[15] Kendini beğenmişlik ne dışadönük ne de Giddens'ın kullandığı anlamda ontolojiktir. Daha çok, halihazırda uyumlu olan tanıdık bir modeli deneyimleme beklentisi olarak narsisizmin bir akrabasıdır; tecrübe gelişimdense bir rutin olarak tekrarlar gibi gözükür. Güvenlik ve kendini beğenmişlik arasındaki bu fark Martin Heidegger tarafından felsefi olarak ortaya konmuştur; Heidegger dünyada olmayı, dönüşümleri ve kesintileriyle birlikte, bağlantısız bir durum olan zamanda donmuş olmakla karşılaştırır.[16]

Büyük Yerinden Etme'nin dünya görüşünde kendini beğenmişliğin yeri yoktu. Martin Luther tarzı bir din, sekstant yapımcılarının tarzında bir teknoloji, Chapuys tarzı bir diplomasi, tüm bunlar insanları kendileri ve çevreleri hakkında daha az kendini beğenmiş yapmaya çabalamıştı. Bununla birlikte, bugün yeni güçler aracılığıyla kendini beğenmişlik gündelik hayata kök salmaktadır, atalarımız bu güçleri öngörememiştir. Kendini beğenmişliğin bu yeni oluşumu bireyselliğe dönmüştür. Kendini beğenmişlik bireysellikle evlenince işbirliği kaybolur.

Tüm bunlar için rehberimiz, "bireysellik" kavramını modern anlamıyla ilk kullanan Alexis de Tocqueville (1805-59) olmalıdır. Tutucu taşra aristokratlarının çocuğu olan Tocqueville, o

zamanlar Fransa'yı yöneten tutucu rejim devrimciler (ki politik olarak daha ılımlıydılar, ekonomik olarak kralın iktidara gelmesini istiyorlardı) tarafından birkaç aylığına yıkıldığında, 1830'da bir kriz yaşadı. Tocqueville'in sınıfından olan birçok kişi arazilerinden ya da kamu yaşamından geri çekildi, yani émigration intérieure[6*] yaptılar. Genç Tocqueville ise bunun yerine 1831'de arkadaşı Gustave de Beaumont ile beraber, görünürde hapishane şartlarıyla ilgili çalışmak için, Amerika'ya gitmeyi tercih etti. Aslında, Tocqueville gelecekte Avrupa'nın neye benzeyebileceğine dair Amerika'da ipuçları aramaktaydı.

Sonuç, 1835'te basılan Democracy in America'nın ilk cildiydi. Çalışma, bütünüyle bireyselliğe ilişkin olmayıp, aslında daha çok "şartların eşitliği" ile ilgili görünüyordu. Tocqueville, insanlar eşit doğar önermesinin Amerika'daki sonuçlarının izini sürmeyi amaçlıyordu. Bu çaba çoğunlukla politik sonuçlar içindi, ama aynı zamanda insanların yaşam şekilleriyle de ilgiliydi. Tocqueville bu yeni doktrinin, tüm insanlara özgürlüklerini verdiği için doğru olduğunu düşünüyordu, fakat çoğunluğun tiranlığı, azınlıkları aktif olarak ezen ve uyum talep eden kitle konusunda da endişeleniyordu. Uyum talebini siyasettense topluma dayandırmıştı; Tocqueville'in büyük modern yorumcusu Raymond Aron, onun kitle kültürünün peygamberi olduğunu söyler.[17] Toplumsal gelenekler Tocqueville'e göre homojen olma anlamında eşitliği getirebilirdi, maddesel eşitsizlikler kalacak ya da artacak olsa bile: Bugünün terimleriyle ifade edersek, kapıcı ve yönetici, tüketici arzularının, aile ya da topluluk yaşamının ortak bir kültürünü paylaşacaktır. Yine Tocqueville'e göre, Amerika uyumla yönetilen bir toplum olarak belirmişti; arkadaşı John Stuart Mill'e, Amerikan toplumunun uyum sağlamayan insanlara karşı derin bir kızgınlık beslediğini yazmıştı.

1840'ta, sıra Democracy in America'nın ikinci cildini yayımlamaya geldiğinde Tocqueville çalışma konusunu değiştirmişti. Artık, uyumsuzların üzerindeki baskılardan ya da siyasetteki azınlık görüşlerine yapılan baskılardan çok, sivil katılımdan geri çekilmelerle daha çok ilgileniyordu. Tocqueville "bireysellik" kelimesini, geri çekilmiş bir kişinin durumu için kullanıyordu. Kendi metninden bireyselliğin neye benzediğine bakalım:

> Kendi içine dönmüş her bir kişi sanki tüm diğerlerinin kaderine bir yabancıymış gibi davranır. Çocukları ve arkadaşları onun için mevcut tüm insan türüdür. Diğer vatandaşlarla olan etkileşimlerinde, onların aralarına kartşabilir; ama onları görmez, onlara dokunur ama onları hissetmez, kendi içinde ve sadece kendiyle var olur. Ve eğer bu koşullar altında zihninde bir aile anlayışı hâlâ mevcutsa bile, bir toplum anlayışının kalmadığını söyleyebiliriz.

Bu bireyselleşmiş geri çekilme, kendini beğenmişlik açısından mükemmel bir tariftir; sizin gibi olan insanları doğal karşılayıp size benzemeyen diğerlerini adeta önemsemezsiniz. Dahası, sorunları her neyse, bu onların sorunudur; bireysellik ve aldırmazlık birer ikize dönüşür.

Tocqueville, ikinci cildi kaleme alırken birincisini unutmamıştır; bireysellikle eşitliği birbirine bağlaması gerekiyordur. Bunu yapabilmek için, modern sosyal bilimlerin şu an "statü kaygısı" olarak adlandırdığı düşünceyi geliştirmiştir. Aile yaşamında ya da kamusal alanda Tocqueville'in bireyi, tüketici olarak diğerleri, kendi zevkini paylaşmadığında statü kaygısı duymaya başlar. Farklı olarak, büyüklük taslıyormuş gibi ya da bir şekilde –nasıl olduğunu açıklayamazsınız– sizi küçümsüyormuş gibi gözükürler. Bir hakaret algıladığınızda; "farklı" daha iyi ya da daha kötü, daha üstün ya da daha aşağı hale gelir, yani bir haksız karşılaştırma meselesinden bahsetmeye başlarız. Tocqueville için eşitliğin kutsanması

gerçekten eşitsizlikle ilgili bir kaygıdır. Bugün, o zaman da olduğu gibi, ressentiment farklılığın eşitsizliğe dönüşümünü ifade eder. Ressentiment ulusal sınırları tanımasa da, Amerikan hayatında kesinlikle çokça bulunur, insanlar kendilerini sıradan olarak adlandırdıklarında, Tanrı korkusu olan Amerikalılar onları aslında öyle düşünmedikleri ya da elitist oldukları gerekçesiyle suçlar.

Yine de onların kökünü kazımak ya da bastırmak için çaba sarf etmektense –ki bu tahakkümcü çoğunluğun bir dürtüsüdür– bireysellik kendini kendi içinde bile hakarete uğramış hisseden kişiyi, bir rahatlık bölgesi arama çabası içine sokar. Kişi burada "kış uykusuna yatmaya" çalışacaktır. Peki, bastırmak dururken neden geri çekilmek? Tocqueville neden ikinci bir cilt yazdı?

Yanıt zamanının Amerikası'yla değil Fransası'yla ilgiliydi. Louis-Philippe'in yeni rejimi eskisi kadar baskıcı değildi; siyasi olarak bir sorun çıkarmadıkça özel yaşamda her şeye izin vardı. Buna karşılık, Fransız insanı –biz Anglosaksonların tartışmacı olarak düşünmeye alışık olduğu– içine döndü, kendini özel işlerine verdi, ondan gürültülü bir biçimde tiksinmektense sosyal hayatla olan bağlarını gitgide azaltı. Tocqueville bunu bireyselliğin Avrupa'daki ilk işareti olarak aldı, "sadece kendinde ve yalnız kendi için var olan" birey.

Şimdi yukarıdaki soruya verebileceğimiz bir yanıtımız daha var, geri çekilme dürtüsüne odaklanmış bir yanıt. Uzun bir süre boyunca, modern psikoloji çözülme ve ayrışmayı eşleştirmiştir; Kohut gibi psikoanalistler çalışmanın bir çizgisini, Lifton gibi sosyal psikologlar diğerini temsil eder. Davranışçı psikologlar hissizleşme fikrini Lifton'un muayenehanesinden çekip çıkarmaya ve bu fikri laboratuvarda incelemeye çalıştılar. Örneğin "Csikszentmihalyi diagramı" denilen şeyi derinlemesine araştırdılar. Bu, yuvarlak bir diyagram olup kaygı, endişe, hissizlik, sıkıntı, rahatlama, denetim, bastırma ve uyarılma arasındaki bağlantıları gösterir.[18] Kaygının azalması uyarılmanın nötrleştirilmesi aracılığıyla meydana gelir; hissizlik, sıkıntı ve rahatlama, tüm bunlar uyarılmayı etkisiz kılar.

Özellikle sıkıntı, kaygıyı rahatlatmakta güçlü bir rol oynar. İnsanlar kadar hayvanlar da bu rahatlamayı arar. Araştırmacılar insanları ve diğer hayvanların hangilerinin ne derece sıkıldıklarını göstermek için bir "sıkıntı eğilim ölçeği" yapmışlardır.[19] Bunun arkasındaki düşünce mantığa aykırı gibi gözükebilir ama öyle değildir. Bininci endüstriyel hamburgerini yiyen bir adam yediğinin tadından çok da heyecanlanamaz, fakat tanıdık olduğu için, rahatlatıcıdır. Televizyon bağımlıları için de durum aynıdır, dikkatini çekmeyen programları yarım yamalak izlemek onları yatıştırır. İkisi de "sıkıntı eğilim ölçeği"nde yüksek skor alacaktır. Zira onlar, içinde sürpriz barındırmayan aşinalığı tercih etmişlerdir. Sıkıntı daha seçici olma konusunda hissizlikten farklılaşır; klinik depresyondan mustarip bir insanın hissizliği evrenseldir, topyekûn bir ilişki kesmedir, fakat sıkıntı belirli eylemlerle ilgilidir. Mihaly Csikszentmihalyi, biraz garip bir biçimde, sıkıntının belli bir seviyede beceri gerektirdiğini düşünür; bir anlamda endişeleri elekten geçirecek kadar yetenekli olmanız gerekir. Böylece, depresyona girmektense, montaj hattının mecburi sıkıntısı gibi, sıkıntının bu gönüllü çeşidi düşük uyarılmanın rahatlatıcı güvencesini verir. Öyleyse bu, Tocqueville'in "insan arasına karışabilir, fakat ... onları görmez; onlara dokunur ama hissetmez" olarak tanımladığı birey fikriyle uyumlu bir psikolojik mantık olarak düşünülebilir.

Şüphesiz, Tocqueville laboratuvar psikologlarından çok daha geniş tarihsel ve sosyal bir ölçekte yazıyordu. Okuruna, bireyselliğin modern toplumda geleneğin eski bağları gibi

gelişeceği ve toplumsal hiyerarşinin gerileyeceği iddiasını sunuyordu. Benzer bir bağlamda bunları tartışmakta yalnız değildi; kendi ailesi ve neslinin tutucuları geçmişin bağlantılarının kopacağına üzülüyordu. Fakat Amerika'ya yaptığı gezinti onu nostalji konusunda iyileştirmişti. İtaatin iyi bir amaç için yok olduğuna ikna olmuştu; işçileri ebeveynleri gibi efendilere bağlayan itaatte olduğu gibi. Dahası Amerika'da, bireyselliğin karşısına dengeyi sağlaması için bir karşı ağırlık olarak gönüllü derneklerin (kilise grubu, hayır derneği, yerel spor kulübü) yerleştirildiğini görmüştü. Ümidi, bunlara herkes katılabileceği için, her türden insanın gelip dahil olabileceği ve kaygılarından kurtulabileceği yönündeydi; gönüllü derneklerde kurulan işbirliği bireyselliğe karşı gelebilirdi. Tocqueville on dokuzuncu yüzyılda "dernekçiliği" destekleyen ilk aristokrattı, bu yol bizi sonunda kültür merkezlerine, kooperatif bankalarına ve yerel kredi sendikalarına götürecekti. Amerikalıların iyi birer yerel örgütçü olduklarını düşünüyordu ve Avrupalılar onlardan organize olmakla ilgili bir şeyler öğrenebilirdi. Yine de gönüllülüğe bakışı sınırlıydı; son dönem dernekçilerinin aksine ekonomik bunalımlara ya da baskılara karşı çıkmayı düşünmüyordu.

Böylece, gönüllü geri çekilmeye psikolojik ağırlığını veren şeyin, kaygıyı azaltma duygusu olduğu ileri sürülür. Bu kaygı özellikle sahip olunanlardan ziyade ihtiyaçlara yöneliktir. Narsisizm ve kendini beğenmişlik, kaygının azaltılmasının iki yoludur. Gündelik dilde, ilki değersizlik, ikincisi de ilgisizlik sorunudur. Diğerlerine karşı sorumlu davranma ya da talepkâr bir şeref koduna boyun eğme olarak anlaşılan bu iki psikolojik gücün ikisi de karakteri deforme eder. İşbirliği teraziye vurunca daha ağır basabilir mi? Yaklaşık ikiyüz yıl önce Tocqueville'in önünde olan bu soru şu an bizim önümüzdedir.

HAFİF SIKLET, ZAYIF İŞBİRLİĞİ

Bu kitabın İkinci Bölümünde bir araya getirilen bulgular gösteriyor ki işbirliği bugün bireyselliğin karşısında ağır basmıyor; çünkü kurumsal güçler sonuca etkide bulunuyor. Eşitsizlik çocukların hayatını okula başladıkları andan itibaren etkiler hale geliyor. Toplum içindeki servet dağılımı, Unicef raporunda da ifade edildiği gibi, farklı toplumsal sınıflardaki farklı yetişkin-çocuk ilişkilerini yaratır. Çocuk davranışları arasındaki zıtlıklar bir sonuç olarak ortaya çıkmaya başlar; nispeten daha eşitlikçi toplumların çocuklarının birbirine güvenmeleri ve işbirliği yapmaları daha kuvvetli muhtemel bir durumken, diğer taraftan büyük eşitsizliklerin belirlediği toplumlardaki çocuklar daha çok birbirine düşmanmış gibi davranır.

Bilmek istediğimiz çocukların bu dayatılmış eşitsizlikleri nasıl içselleştirdikleriydi. Juliet Schor'un uyardığı üzere açıklamalar karmaşık; belki de materyalistler, ama çocuklar diğerleriyle yaptıkları haksız karşılaştırmaları her zaman sahip oldukları şeylere dayanarak yapmazlar. Yine de, eşitsizlik, çocukların ve yetişkinlerin sosyal ağlarda teknolojiyi aldıkları ve kullandıkları yollarla içselleştirilir. Sekiz dokuz yaşlarına geldiklerinde, çocuklar artık kendilerinin herkesle aynı sosyal statüde olmadığını bilir duruma gelirler ve bu farkındalık onların işbirliği deneyimlerinde farklılık yaratır. Çocukların sosyal hayatlarıyla ilgili yapılan araştırmalar, Tocqueville'in yanlış anladığı bir gerçeğe işaret eder. Bu, onun modern toplumun sosyal ve kültürel anlamda homojenleşmeye yöneleceğine dair görüşüdür; Tocqueville'e göre, Amerika'daki "şartların eşitliği" olarak çerçevelediği durum Avrupa'ya da

yayılacaktır. Gelişimlerinin başlarında Amerikalı gençler, başka bir çocuğun koşullarını dayanak alarak ortak değerlerin farklı sonuçları olduğunu öğrenir.

Yetişkinleri işyerlerinde incelemek için ise başka bir yol izledik. Bu noktada, işbirliğinin güven ve otorite deneyimleriyle nasıl bağlandığını görmeye çalıştık. Bu bağlantılar, resmi eşitsizlikler ve işyerindeki insanlar arasındaki izolasyon gibi bazı durumların üstesinden gelerek gayri resmi şekilde kurulabilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Amerikalı çalışanlar bu tarz gayri resmi sosyal üçgenler kurmak için oldukça iyi konumlandırılmışlardı. Savaşın bağlayıcı deneyimleri ve fabrika yaşamının istikrarı, insanların kazanılmış otorite, inanç sıçramasıyla gelen güven ve işyerinde ters giden olaylar esnasında kurulan işbirliği arasında ilişki kurmalarını olanaklı kılmıştı.

Ancak kısa-dönemli zaman işyerindeki bu deneyimleri, küresel yatırımın ve hissedar değerinin yeni şekillendirilmesine bağlı olarak dönüşüme uğrattı. Yüzyılın ortalarındaki Wall Street, fabrikalarla bazı aynı sosyal karakteristikleri paylaştı, fakat sonra kısa-dönemli zamanın ta kendisi haline geldi. Takım çalışması içinde şekillendirilmiş, hafif sıklet bir işbirliği çeşidi yarattı; inanç sıçramasıyla gelen güven, Wall Street'in idari ofis çalışanları ön ofis yöneticilerinden teknik olarak daha yetenekli hale geldiklerinde azaldı. Bu durumun bir sonucu olarak Wall Street'teki finansal çöküş sırasında, bu yöneticiler otoritelerini kazanmaya çalışmaktansa ondan kaçtılar. Tocqueville işin öznesini fazlasıyla ihmal ettiğinden ve aslında ekonomiye pek de ilgi göstermediğinden, bu değişimlerin peygamberi olamadı. Zayıf, hafif sıklet ve güvenilmez bir sosyal düzenle karşılaşan insanlar kendi içlerine çekildiler.

Tüm bunlar modern toplumda etki yaratan güçlerdir, bu nedenle insan tecrübesinde geri çekilmenin, işbirliğinden daha ağır basmasının nedenleridir. Filozof Amartya Sen ve Martha Nussbaum, toplumun insanların yeteneklerini, bilhassa işbirliği kapasitelerini genişleteceğine ve zenginleştireceğine inanır; ama aksine modern toplum bunları azaltır. Ya da meseleyi bir Çinli'nin göreceği biçimde ortaya koyarsak; Amerika ve İngiltere guanxi'den yoksundur. Kovboy savaşçıyı bir istisna olarak tutarsak, arzu ve korku, irade ve boyun eğme arasındaki çizgiler geri çekilmiş davranış içinde karışır. Bu karışıklık da karakter azalmasının bir parçasıdır.

Geri çekilmenin toplumsal psikolojisine ilişkin yaptığım açıklamaya bir final olarak, kısaca bir karşı olayı incelemek istiyorum: Kaygıyı azaltmayı değil de aksine onu korumayı amaçlayan bir geri çekilme çeşidi: Bu, saplantıdır.

SAPLANTI

Protestan Devriminin iş ve ekonomik hayattaki sonuçlarını araştırırken, sosyolog Max Weber (1864-1920) böyle bir şey amaçlamadığı halde, büyük bir saplantı analisti haline geldi. Weber'in tanımlamış olduğu ünlü "çalışma ahlakı", tamamıyla, bir insanın yaptığı iş aracılığıyla "kendini kanıtlaması" saplantısı üzerinedir. Gelişigüzel kullanıldığı biçimiyle, "çalışma ahlakı" başarıya duyulan arzuyu ifade eder. Weber buna daha farklı bir anlam verdi, biri, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism[7*] kitabının yayımlandığı 1904 yılında Amerika'ya yaptığı bir geziyle bağlantılıdır. Bu geziyi Altın Çağ'ın zirvesinde yapmıştı; yani Vanderbiltler'in yüzü pudralı yetmiş uşağın yetmiş kişiye hizmet ettiği yemekler verdiği

zamanlarda. Vanderbilt tarzı bir gösteriş budalası tüketim, Weber'e bir insanın aile hayatını, hobilerini, arkadaşlıklarını ya da sivil hayatını iş için feda etmesini neyin sağlayabileceğini açıklayamaz gibi gözüktü; lüks sevdası, her günün kişisel bir sınav gibi yaşanmasının açıklaması olamaz. Bundan yüz yıl sonra, Weber aynı soruları birçok Wall Street yöneticisi için de sorabilirdi.

İşteki özverili saplantıyı açıklamak için Weber Reform'un köklerine, özellikle sert Kalvinist tarzı Püritanizme geri döndü. John Calvin, kimin öteki hayatta seçileceği ve korunacağı gibi teolojik soruları saplantı haline getirmişti. Weber'in ileri sürdüğü bu soru, zaman içinde teolojiden dünyevi emeğe doğru yol aldı; zira işkolik de aynı şekilde kendinin değerli olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Fakat bir başka malzemeye daha ihtiyaç vardı: çileci yalnızlık. Ünlü bir paragrafında, "Hıristiyan çileciliği" ile ilgili Weber şunları yazar:

> İlk bakışta, dünyadan yalnızlığa kaçan Hıristiyan çileciliğinin manastırdan reddettiği dünyayı, kiliseden yönettiği görülür. Fakat dünyevi gündelik yaşamın doğal ihtirassız özelliğini, genelde olduğu gibi bırakmıştır. Şimdi, uzun adımlarla yaşamın pazar yerine doğru yol almaktadır ve manastırın kapısını çekip çıkmıştır. Ve yaşamın günlük rutinine kendi metodluluğuyla nüfuz edebilmek, dünya içinde bir yaşam olarak biçimlendirmek işini üstlenmiştir, ama ne bu dünyanın ne de bu dünya için.[20]

Böylece sosyal zevklerden geri çekilme konusu artık dünya günahlarından kaçmak olarak değil, fakat kendilik değeri ile ilgili yoğunlaştırılmış bir kaygı olarak karşımıza çıkar. Bireyler kendilerini güdülerler; çünkü kendilerine karşı yarışırlar. Sadece olduğunuz gibi, yeterince iyi değilsinizdir; sürekli başarıyla kendinizi kanıtlamak için çabalarsınız, fakat hiçbir başarı yeterli olduğunuza dair somut bir kanıtmış gibi gelmez. Haksız karşılaştırma kendiliğe karşıdır artık. Fakat mantıklı olan şeyi yapıp rahatlamazsınız, yapamazsınız, hep açsınızdır, bir zaman, bir şekilde tatmin olacağınızı ümit edersiniz, ama hiçbir zaman tatmin olmazsınız. Bu Weber'in Reform'daki kaynağına, yanıtlanamayan soruya kadar takip ettiği saplantının niteliğidir, bu soru: Kurtulacak mıyım?

Bir araştırma yüzyılı gösterdi ki Weber'in çoğu tarihsel bulgusu işe yaramazdı. Örneğin, on altı ve on yedinci yüzyıllardaki Flemenk toplumuna ilişkin The Embarrassment of Riches [Zenginlerin Utancı] adlı çalışmasında, Simon Schama, o çalışkan kasabalıların asetiklerdense daha çok zevklerine düşkün insanlar gibi davrandıklarını göstermişti, satın alabildikleri gündelik şeylerden zevk alıyorlardı. Albert Hirschman, ilk kapitalistlerin işlerini dayatmacı içsel çatışmadansa yatıştırıcı ve huzur verici eylemler olarak değerlendirdiğini ileri sürmüştü. Bunun yanı sıra, tarihçi R. H. Tawney din ve kapitalizm arasındaki bağa gölge düşürmüştü.[21] Weber bugünün "güdülenmiş insanını" geçmişe yansıtmak konusunda yanılmıştı.

Weber, kendisinin dünyevi çilecilik kavramını kullanan, tüketici davranışlarını araştıran bir grup öğrenci tarafından kurtarılmış ve bence değersizleştirilmiştir. Araştırma, kuşku götürmez bir gerçeğe, genç tüketicilere neyden yoksun olduklarından ziyade neye sahip olmaktan daha çok zevk aldıklarını düşünmenin aşılandığına dikkat çekmektedir. Benzer şekilde, yetişkinlerin tüketim tutkuları da beklentiye, bir ürünün ne önerdiğine odaklanmıştır; teslimat anı ve sonra gelen kullanım kısa ömürlü zevklerdir; yetişkin nesneden bıkar ve tekrar, henüz tadılmamış gerçek bir tatmini vaat eden yeni bir şeylerin arayışına başlar. Bu tarz bir araştırmanın ulaşamadığı şey, kendiyle rekabete dayalı çileciliğin sebepleridir.

Şu an bir duygu olarak saplantı hakkında bildiklerimiz, üç temel öğesi olduğudur.

Birincisi, tekrarlama mecburiyetidir; eylem hiçbir sonuca ulaşamayacak olsa da bir şeyi tekrar tekrar yapma dürtüsünü içerir. Tekrarlandıkça el kavrayışlarının değiştiği müzik provalarının aksine, tekrarlama mecburiyeti statiktir. Weber'in "güdülenmiş insanı" bir şeylerin peşinde koşar, naktini arttırır, zaman geçtikçe hissetmeden gerçekten bir şeyleri başarır. Bu duygu, sadece psikolojinin mükemmeliyetçilik dediği ve bizim de ikinci öğemiz olan şey insanı güdülerse anlam kazanır. Tek gerçeklik olan ideal bir durum vardır; yetersiz ölçüler, kısmi zaferler, hiçbir zaman iyi hissettirmez. Psikoanalist Roy Schaeffer'ın, "birinin olması gereken kristal berraklığında görüntüsü" olarak adlandırdığı şey insanları tedirgin eder; çünkü bu, yaşanan aktüel deneyim karmaşasının hiçbir zaman istenilen ölçülerde olmayacağı bir idealdir. Üçüncü olarak, "güdülenmiş insan" ontolojik güvensizlikten mustariptir. Bu güvensizlik, gündelik deneyime dair bir güven kaybıdır. Olağan hayat bir mayın tarlası olarak tecrübe edilir. Yeni insanlarla karşılaşınca, ontolojik güvensizlik sorunu yaşayan kişi onların ortaya çıkarabilecekleri tehlikeye, açabilecekleri yaralara odaklanır, zarar verebilme güçlerine saplanıp kalır.

Bu üçüncü öğe, bence, Weber'in kısmen güdülenmiş insanının "dünyada kendini rahat hissetmediğini" kastettiği anlamına gelmektedir, gündelik hayat zevkten arındırılmış ve tehditlerle doludur. Hiç durmadan çok çalışmak, diğerlerinin yaratabileceği tepkileri etkisiz hale getirebilecek bir silah gibidir; bu bağlamda kendi içinize geri çekilirsiniz. Çalışma ahlakı diğerleriyle işbirliği yapma arzusunu azaltır, özellikle de tanımadığınız diğerleriyle; bu diğerleri, size zarar verme amacındaki, avant la lettre,[8*] düşman varlıkları olarak ortaya çıkar.

Saplantı için yapılan bu psikolojik açıklamaların, aynı zamanda, kendiliğe karşı verilen büyük mücadeleleri de yani Weber'in metninin kalıcılığını sağlayan metafizik kaygıyı değersizleştirebileceğini fark ettim. Amerikalı yazar Lionel Trilling'in son kitabı Sincerity and Authenticity [Samimiyet ve Sahicilik], belki de Weber'in kendi alanında başına gelen en iyi şeydir.[22] Trilling dürüstlüğün, diğerlerine kendi hakkımızda verdiğimiz bir rapor olduğunu düşünür; bu raporun iyi olması için kesin ve açık olması gerekir. Fakat sahiciliğin kesinlik ve açıklıkla bir alakası yoktur; aslında, birinin "gerçekten" ne hissettiğini anlamak için yapılan bir içsel araştırmadır ve güçlü bir narsistik iz taşır. Fakat bu araştırma zordur; kimse kendisinin sahici duygularını bilmeye hiçbir zaman ulaşamaz. Trilling'in eleştirdiği tarzda bir sahicilik, sosyal bilimlerde belki en iyi "Maslow paradigması" ile temsil edilir. Bu paradigma, tüm bir hayatını, kendini gerçekleştirmeye adayan sosyal psikolog Abraham Maslow'dan sonra isimlendirilmiştir. Trilling'in görüşü, diğer insanlardan, diğer seslerden çıkanların, hakikat arayışı için kendiliği engelleyici olduğu yönündedir. Bu tam olarak Max Weber'in Protestan Ahlakı görüşüydü; bu ahlak, insanları imkânsız bir arayış için içlerine döndürür. Diğer insanların saplantılı kendilik kanıtlaması mücadelesinde yeri yoktur; onlar daha çok bir araç değerindedir, kullanılmaya hazır araçlar. Diğerleriyle işbirliği kesinlikle içsel şüpheleri dindirmez, çünkü kendi içinde bir değeri yoktur.

İkinci Bölümde, işbirliğinin zayıflamasını üç alanda inceledim: çocukluk dönemi eşitsizlikleri, yetişkin emeği ve kendiliğin kültürel oluşumu. Yine de bu kayıp ölümcül değildir; tamir edilebilir. Çalışmanın bir sonraki bölümünde, kalifiye, karmaşık işbirliğini nasıl güçlendireceğimizi araştıracağız.

1 C. Wright Mills ve Hans Gerth, Character and Social Structure (New York: Harvest, 1999); bkz. "Social Relativity of the Generalized Other", s. 98-107, 125-9.

1* George Orwell, Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, Çev. Nuran Akgören, Can Yayınları, İstanbul, 2011, 30. Basım, (ç.n.)

2 Søren Kierkegaard, The Concept of Anxiety, Çev. Reidar Thomte (Princeton: Princeton University Press, 1981).

3 Leon Festinger vd., When Prophecy Fails (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956).

4 Richard Sennett, Authority (New York: Knopf, 1980), s. 76.

5 A.g.e., s. 96.

6 Reinhard Bendix, Work and Authority in Industry (Berkeley: University of California Press; New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001).

7 Bkz. Eric Klinenberg, Solo (Londra: Penguin, yakında, 2012).

2* Jean-Jacques Rousseau, Yalnız Gezerin Hayalleri, Çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011. (ç.n.)

3* Jean Paul Sartre, Varlık ve Hiçlik, Çev. Gaye Çankaya Eksen, Turhan Ilgaz, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011. (ç.n.)

8 Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, Çev. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1976), s. 456.

4* Samuel Beckett, Godot'yu Beklerken, Çev. Tarık Günersel, Uğur Ün, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000. (ç.n.)

9 Sigmund Freud, Totem and Taboo, Çev. James Strachey (Londra: Routledge Classics, 2001); "On Narcissism: An Introduction", der. Peter Gay, The Freud Reader (Londra: Norton, 1995).

10 Heinz Kohut, The Analysis of the Self (New York: International Universities Press, 1971), s. 33-4.

11 Bkz. Otto Kernberg, "Structural Derivatives of Object Relationships", International Journal of Psychoanalysis, 47 (1966), s. 236-53.

12 Morris Janowitz, The Professional Soldier (Şikago: University of Chicago Press, 1964), s. 112.

13 Robert J. Lifton, Home from the War (New York: Simon&Schuster, 1974).

14 Böyle bir bağlanmanın klasik çalışması için bkz. Bernard Fall, The Siege of Dien Bien Phu (New York: Random House, 1967); ayrıca Vietnam Savaşı için bkz. A. F. Krepinevich, Jr., The Army and Vietnam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986). Birinci Dünya Savaşı'ndaki asker ilişkilerinin kuvvetli bir tarifi için bkz. "Charles Edmunds" (Charles Carrington'ın takma ismi), A Subaltern's War (Londra: Peter Davies, 1929).

5* Voltaire, Candide ya da İyimserlik, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul 2003. (ç.n.)

15 Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity (Cambridge: Polity, 1991).

16 Martin Heidegger, Being and Time, Çev. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), IV. Bölüm, "Temporality and Everydayness", 69.Kısım, "The Temporality of Being-in-the-World and the Problem of the Transcendence of the World", s. 321-33.

6* Fr. émigration intérieure: içe göç. (ç.n.)

17 Raymond Aron, Main Currents in Sociological Thought, 1. Cilt (Londra: Penguin, 1969).

18 Bkz. Mihaly Csikszentmihalyi, Beyond Boredom and Anxiety (San Francisco: Jossey-Bass, 1975).

19 R. Farmer ve N. D. Sundberg, "Boredom Proneness: The Development and Correlates of a New Scale", Journal of Personality Assessment, 50/1 (1986), s. 4-17.

7* Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011. (ç.n.)

20 Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Standart İngilizce çevirisi Talcott Parsons tarafından yapılmıştır (New York: Scribner, 1950) ve Weber'in Almancasından daha ruhsuz bir çeviridir. Alıntılanmış kısım, Martin Green tarafından çevrilmiştir ve şurada bulunabilir: Martin Green, The Von Richthofen Sisters (New York: Basic Books, 1974), s. 152.

21 Bkz. Simon Schama, The Embarrassment of Riches (New York: Knopf, 1987); Albert Hirschman, The Passions and the Interests, yenilenmiş basım (Princeton: Princeton University Press, 1992); R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, yenilenmiş basım (Londra: Read, 2006).

8* Fr. Avant la letter: Bir terim icat edilmeden önce kullanılan, var olan, (ç.n.)

22 Lionel Trilling, Sincerity and Authenticity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Güçlendirilmiş İşbirliği

7
Atölye

YAPIM VE TAMİR

Hampton ve Tuskegee Enstitüleri'nde şekillendirilen ümit, teknik becerileri beraber icra etmenin eski kölelerin sosyal bağlarını güçlendirebileceği yönündeydi. Çalışmanın bu kısmı işte bu ümidi araştırır. Bu bağlamda, fiziksel emeğin nasıl diyalojik sosyal davranışı aşıladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Teknik beceriler iki temel formdadır: Bir şeyleri yapmak ve onları tamir etmek. Ortaya çıkan işten sonra, yapmak tamire oranla daha yaratıcı bir eylem gibi gözükebilir. Fakat gerçekte ikisi arasındaki fark o kadar da büyük değildir. Yaratıcı yazarın genellikle düzeltmesi de gerekir, daha önceki taslakları son yazdıklarında düzeltir; bir elektrikçi bazen, bozuk bir makineyi tamir ederken makinenin nasıl olması gerektiğine dair yeni fikirler keşfedebilir.

Şeyleri üretmede ustalaşan zanaatkâr, sosyal yaşama uygulanan fiziksel beceriler geliştirir. Bu süreç zanaatkârın bedeninde gerçekleşir. Sosyal bilimler jargonu fiziksel ve sosyal olan arasındaki bu bağlantıyı çirkin "somutlaşma" kelimesiyle kuruyor. Bu kısımda, bu somutlaşmaların üçüne bakacağız: Fiziksel emeğin uyumu ritüelde nasıl somutlaşır; fiziksel hareketler nasıl samimi sosyal ilişkilere hayat verir; zanaatkârın fiziksel dirençle karşılaşan işleri, sosyal direniş ve farklılıklarla başa çıkarken karşılaşılan zorlukları nasıl aydınlatır. "Somutlaşma" jargonuyla ifade edilen bu bağlantılar soyut gözükebilir. Onları somut hale getirmeye çalışacağım.

Tamir konusunun atölyenin dışında dolayımları vardır; zira modern toplum şu anda acil tamir edilme ihtiyacı duyuyor. Fakat tamir etme işi karmaşık bir meseledir; bozuk şeyleri onarırken kullanılan tutarsız yollar vardır ve bunlar yine tutarsız sosyal yönlere sürükler. Eğer atölyedeki tamir değişim için herhangi bir rehberliğe hizmet ediyorsa, tekrardan tamircinin somut çalışmasını araştırmamız gerekir.

Fiziksel çalışmanın sosyal bağları güçlendirmekle ilgili ne önerebileceğini öğrenmek istesek de bu fiziksel çalışmada iyi olan insanların, muhakkak sosyal hayatta da iyi olduklarını düşünme hatasını yapmak istemeyiz. Yapım ve tamirin gerektirdiği fiziksel beceriler, sosyal ilişkilere dair bir anlayış kazandırmaktan ne daha fazlasını ne de daha azını yapar. Yüz yıl önce Paris'te Evrensel Sergi için toplanan, işçilerin gündelik hayatlarını daha iyi duruma getirmek isteyen tüm bu devrimcilerin işlerin aslında nasıl yürüdüğüne pek ayak uyduramadıklarını söylemek, sanıyorum, uygun olur; onlar sadece işyerine adalet ve doğruluk gibi büyük toplumsal değerleri getirmek istiyordu. Devrim süreci, atölye içindeki tecrübeleri topluma uygulayarak tersine çevrilebilir.

DÜZEN VE RİTÜEL

Holbein'in The Ambassadors tablosundaki masada, diğer eşyaların arasında bir neşter olduğunu düşünelim. Cerrah neşteri on altıncı yüzyıl başlarında daha yeni yeni kullanılmaya başlıyordu; metalik birleşimi çözülmüştü; fakat aletin biçimi çeşitliydi ve kullanılışı da henüz iyi anlaşılmamıştı. Bu noktada bir cerrah rolü oynayan berber el becerilerini geliştirmeye nasıl başlamıştır?

İnsan becerilerinin gelişimini yöneten bir düzen vardır. İlk basamak alışkanlık kazanmayı içerir. Berber-cerrah neşteri her seferinde düşünmesine gerek kalmadan nasıl alacağını öğrenir, "sapı kavra ama çok sıkma"; bu aracı kullanırken akıcılık ve kendine güven ister, kavrayışına kesin gözüyle bakmak ister. Bunu, kavrama hareketini herhangi bir titreme kalmayana kadar üst üste tekrarlayıp, başarır, kavrayışın sabit ama gergin olmadığını hisseder.

İkinci aşamada, beceri oturmuş alışkanlığı sorgulamayla genişler. El becerisi durumunda, başlıca içgüdüsel rahat kavrayış kapalı tutuştur, bir topun ya da sopanın etrafına parmaklar olabildiğince sarılır, böylece nesne avuç içinde sabitlenir. Fakat insan eli birçok diğer tutuş çeşidini de icra edebilecek şekilde yapılandırılmıştır; örneğin bir nesneyi, başparmak nesnenin altında kalacak şekilde parmak uçlarımızla ya da başparmak pasif olmak suretiyle sadece dört parmak avuca doğru kıvrılmış şekilde tutabiliriz. Hastayı kesmek üzere olan berber-cerrah, neşterin içgüdüsel kavrayışını deriyi temiz bir şekilde açmak için oldukça hissiz bulacaktır; zira bu kavrayış bir kılıç gibi keser. Daha duyarlı çalışmak için bu kavrayış üzerine düşünmesi gerekecektir, tutuşta kullanılan parmakları ve uçlarını ve aynı zamanda bileğin açısını da gözden geçirecektir. Daha iyi olmak için, kendi elini bilinçli bir şekilde çalışacaktır.

Bir kere bunu yapınca ardından üçüncü aşama gelir; yeni deri-kesici kavrayış elin bir alışkanlığı olarak yeniden kaydedilmelidir ki böylece akıcılığını ve güvenini geri kazansın. Böylelikle bir düzen ortaya çıkar; alışkanlığın kök salması, alışkanlığın sorgulanması, daha iyi hale getirilmiş bir alışkanlığın yeniden kök salması. Berber-cerrahın el becerisiyle ilgili önemli bir açı da, daha önce kullandığı kavrayışı silmektense ona bir şeyler eklemesidir. Bazı derin-vücut cerrahi işlemleri için, sert tutuş hâlâ zaruri olacaktır. Çoğu fiziksel beceri gelişiminde, hareketlerimiz etkisiz ya da gergin olduğunu kanıtlamadan önce onları düzelttiğimiz doğrudur, fakat geliştirmek bir hareketi doğru yapmaktan daha fazlasıdır. Biz bir sürü beceri isteriz ve her birinin özellikle belli bir eylemi gerçekleştirmeye uygun olmasını bekleriz.

Buradaki "maharet", becerilerin geliştirilmesinde önemli bir öğedir. Bazen becerikli olmanın, bir işi gerçekleştirmenin tek bir doğru yolunu bulmak olduğu düşünülür. Bu, araç ve amaç arasında bire bir eşleşmenin var olduğunu söylemektir. Gelişimin daha doğrudan bir yolu aynı soruna farklı yollardan yaklaşabilmeyi içerir. Bir sürü teknik, karmaşık sorunlarda ustalığı mümkün kılar, tüm amaçlara hizmet eden tek bir doğru yol olması durumuna nadir rastlanır.[1]

Beceri geliştirmenin ritmi, sonuç vermesi açısından uzun bir zaman alabilir. Bir ölçüye göre, bir sporu yapmada, müzik icra etmede ya da dolap yapmada ustalık göstermek 10,000 saat gerektirir; bu beş ya da altı yılda her gün aşağı yukarı dört saatlik bir çalışma demektir. Bir ortaçağ loncasındaki çırağın görevini öğrenebilmesi için gereken zaman da budur. (10,000 saat oldukça düzgün bir sayı, ama aşağı yukarı doğru gibidir.) Sadece bu saatleri doldurmak yetenekli bir futbol oyuncusu ya da müzisyen olmak demek değildir, fakat eğer

başlamak için doğuştan gelen bir yeteneğiniz varsa, uzun dönemli çalışma, pratiğinizin güvenliğini sağlar. Bazen bir prosedürü ilk yapışınızda doğru bir şekilde uygulayabilirsiniz, ama bu mutlu tesadüf bir sonraki sefere gerçekleşmeyebilir. Dahası, ilk başladığınızda bir sürü beceriye hâkim olabilirsiniz; bunu geliştirmek de diğerleri gibi zaman alır.

Maharet bazen insana, çok fazla imkân bazen de çok fazla güçlük doğurabilir. 1920'lerde besteci Igor Stravinsky "basitleştir, ele, netleştir" doktrinini izliyordu, yarım yüzyıl sonra Arvo Pärt bu doktrini "basitleştirerek yenile" olarak yeniden formüle etti. Albert Einstein'ın bu tepkiye yanıtı "her şey mümkün olduğunca sade yapılmalıdır, ama daha basit[1*] değil" olmuştur.[2] Sanatta basitlik oldukça sofistike bir olaydır. Örneğin Stravinsky'nin Pulcinella'sı ile ilgili saf hiçbir şey yoktur; beste tamamen kullanılan basit klasik motiflerle ilgili yorumlar ve hicivlerle doludur.[3] Dinleyicinin basitlik algısı sanatın en büyük yanılsaması olabilir.

El işinin daha tekdüze formları ya da "çeşit-formlar", bu soruna işaret etmektedir. Zanaatkâr bir modelle, çeşit-formla başlar. Bu model, bir tümörü çıkarmak ya da bir dolabı yapmak nasıl olmalı ya da neye benzemeli üzerinedir; çeşit-form basit bir referans noktası sağlar. Daha sonra, berber-cerrah ya da marangoz, ameliyata ya da dolaba maharetini kullanarak küçük ayrıntılarda farklı bir karakter verir; cerrahın dikişi atma şekli, dolabı yapanın kullandığı cila gibi. Bu şekilde özne kendini, işleme ya da nesneye damgalar. Karmaşıklıkla bu yoldan başa çıkarken, zanaatkârın teknik komutası da bir bireysellik üretir.

Beceri gelişiminin ritmi, eğer tekrar tekrar icra edilirse bir ritüel halini alır. Örneğin yeni bir sorun ya da zorlukla karşılaşılınca, teknisyen bir yanıt verecektir, sonra bu yanıtı düşünecektir, daha sonra bu düşüncenin ürününü tekrar yerleştirecektir. Aynı yolu çeşitli yanıtlar izleyebilir, bu aynı zamanda teknisyenin maharetini etkiler; zamanla teknisyen temel çeşit-formda kendi kişisel karakterinin nasıl iz bırakacağını öğrenecektir. Çoğu zanaatkâr "dükkânın ritüelleri" ile ilgili gelişigüzel konuşur ve bence ritim bu gelişigüzel kullanımın ardında kalır.

Atölye ya da bir laboratuvar içindeki ritüeller, dışarıdakilerle karşılaştırılabilir mi? Bunların dini ritüellerle bir ortak noktası var mı? Dini ritüeller dışarıdaki ritüeller mi? Dini ritüellerin elbette öğrenilmesi gerekir ve herhangi bir dini ritüeli uygulayanın, ritüelde kullanılan kelimelerde ve hareketlerde akıcı olması gerekir. Fakat zanaat becerisinin bilinçli safhası dini ritüelde olmayabilir; özbilinç, inancı engeller. Reform esnasında, sabit ayinlerin bilinçli bir değerlendirmesi ve onları uygulamakla ilgili özbilinç durumları zorla olaya dahil olmuştu. Bu değerlendirmelerin sonucu, Quakerlar'da olduğu gibi aslında resmi ritüeli eksiltebilir, ama her zaman da bu sonuca ulaşılmaz. Örneğin, diğer Protestan mezhepleri vaftizden vazgeçmemiş, onun yerine töreni yeniden biçimlendirmiştir.

On altıncı yüzyıldaki Büyük Yerinden Etme süresince, bir ritüeli uygularken kullanılan beceriler tartışmalı hale gelmişti. Ortaçağın ortalarında dini ritüeller, sadece bu konuda en yetenekli profesyonellerin yönetiminde gerçekleşecek şekilde düzenlenmişti, Komünyon ritüelinin evriminde olduğu gibi. Luther özel yeteneklere dayalı ritüelleri reddetmişti, bu yüzdendir ki İncil'i kilise üyelerinin konuştuğu dile çevirttirmiş ve herkes söyleyebilsin diye ilahileri basitleştirmişti. Bu büyük devrimciye göre inanç, bir zanaat işi değildi.

Atölye ritüelini ise dünyevi sosyal pratiklerle kolayca birbirine bağlayabiliriz. Şüphesiz bu bağlantı on altıncı yüzyıl boyunca süregelen diplomasiye de uygulanmıştı; diplomasi bir meslek olarak geliştikçe, genç diplomatlar elçilik binalarında halk içinde rahat davranmaları,

resmi konuşmalar ve yabancılarla olan görüşmeleri için gayri resmi konuşmalar konusunda eğitildiler. Hem resmileştirilmiş söylemlerde hem de gayri resmi diplomatik çene çalmalarda, herkes tarafından bilinen, sabit ve oldukça özelleşmiş davranış biçimleri olan ritüellerin özellikleri benimsenmişti. Kalıcı elçiler, vesayetlerindeki gençlere bu ritüelleri başarılı bir biçimde uygulayabilmeleri için ders veriyordu; kapalı kapılar ardında, oyuncular ayrıntılı bir incelemeden geçiyordu. Holbein'in tablosundaki, VIII. Henry'nin boşanma krizi için gönderilmiş iki genç delege, çok da becerikli değildi, kalıcı elçiye bağlı olan heyet daha becerikliydi; ama bu profesyoneller bile Henry'nin doymak bilmez cinsel arzularına çare olamadılar.

Profesyonel olsalar da bu diplomatlar hâlâ birer elitti; eğer bir çeşit sosyal atölye olsaydı bile bir kurum olarak elçilik sokaktan oldukça uzakta görünüyordu. Bu yüzden, dünyevi, becerikli, sosyal ritüel meselesini daha ayrıntılı olarak incelemek istiyoruz.

Bunu yapmanın bir yolu toplumsal "rol" düşüncesinden geçer. Sosyolog Erving Goffman, tıpkı ruh sağlığı kurumları ya da hapishanelerin özel düzenlemelerinde olduğu gibi, insanların evde ve işte rollerini genellikle nasıl öğrendiklerini açıklamaya çalışmıştır.[4] Goffman'ın ifade ettiği gibi, "kendiliğin gündelik hayattaki sunumu" aslında sürekliliği olan bir iştir. İnsanların birbirlerine olan uyumu kökleşmiş alışkanlıklar haline geldiği zaman başlar. Bu toplumsal oyuncular, eğer koşullar değişir ve eski rol artık uygunsuz bir vaziyet alırsa, "rol uyuşmazlığı" sorunu yaşayabilir. Rol uyuşmazlığı, örneğin, boşanma esnasında anne-baba ve çocuklar arasında ortaya çıkabilir; bekâr ebeveyn şimdi çocukların oyunuyla, eğitimiyle ve onlarla kurduğu iletişimle ilgili yeni ve basit yollar bulup bununla baş etme baskısı altındadır. Uyum sağlamak için, davranışları üzerine ciddi bir şekilde düşünmeleri gerekir; amaç rolleri değiştirmek ya da geliştirmektir, böylece tekrardan akıcı ve bilinçsiz bir biçimde davranabilirler. Goffman'a göre, eğer bunu başarırlarsa insanlar gündelik hayatla ilgili daha "uzman" olurlar; dahası, bazı davranışları ritüeller olarak düzenlemişlerdir.

Bu gibi ritüellerin ayrıntılı bir çalışması, Michel de Certeau ve Lyon'daki iş arkadaşları tarafından, özellikle Croix-Rousse civarında gerçekleştirilen dikkat çekici araştırmalarda ortaya çıkar. Buradaki topluluk çok yoksul olduğundan, kaynakları bir büyüyüp bir küçülür; evler ve okullar bazen onarılır, bazen de çürümeye bırakılır; insanlar yapabildikleri herhangi bir işle tamire katkıda bulunurlar; zira sürekli tehlike altındadırlar. Söz konusu araştırmanın amacı, görünürde küçük ritüeller aracılığıyla bir düzen yaratmaktı, böylece insanlar mümkün olduğunca uyumlu bir biçimde birbiriyle geçinebilecekti. Bunu yapmak için, ritüelleri uygulamada ve sokakta yabancılarla nasıl göz temasına geçilirden, bir göçmenle görüşürken hangi görgü kurallarına uyulmalıya kadar her şeyde yetenekli hale gelmeleri gerekiyordu. Sırf topluluk çok değişken olduğu için, de Certeau insanların ortak davranışlarını sürekli olarak yeniden formatlamaya mecbur kaldığını keşfetti: Bir boşanma durumunda olduğu gibi, bu gibi sınandıkları anlarda Croix-Rousse'daki insanlar ortak alışkanlıklarını dikkatle gözden geçirir, beraber onlar hakkında konuşulur, böylece "bilinçsiz (doğal) düşüncenin mantığı ciddiye alınır (alınabilir)."[5] Düzenle ilgili tüm gerçek, onlar için önemliydi; ortak ritüeller bu çok yoksul topluluğu bir arada tutuyordu; zorunluluk yüzünden sokağın "uzmanı" olmaya sürükleniyorlardı.

İnsanların ritüelleri değiştirdiği gerçeği hiç de şaşırtıcı değildir. Üçüncü Kısımda anlatıldığı üzere, Komünyon gibi dini ritüeller yüzyıllarca süren çalışmaların ürünüydü; fakat bu ayinler

kutsal bir kaynaktan doğuyormuş gibi gözüktüğü için, insanlar kendilerine fail ya da düzenleyici olarak önem vermedi. Dünyevi ritüellerde, düşünmek için bilinçli molalar ortaya çıktı; bu sorgulayıcı molalar tecrübeyi berbat edecek türden değildi; eğer insanlar davranışlarının uyum sağladığını, geliştiğini ve iyileştiğini hissediyorlarsa bu ritüelleri benimseyebilirlerdi. Atölyede olduğu gibi, ailede ve sokakta da, becerilerin gelişme düzeni buna izin verir.

SAMİMİ[2*] JESTLER

Samimiyetin fiziksel hareketlerde somutlaşmasını açıklamak için, öncelikle anlaşılması güç, yoğun bir paragraf yazacağım:

Ritüel gibi, sosyal üçgen de insanların kurduğu bir sosyal ilişkidir. Zanaatkârın atölyesinde, bu üç boyutlu ilişki sıklıkla fiziksel olarak, sözsüz, tecrübe edilir; bedensel hareketler otoritenin, güvenin ve işbirliğinin kurulmasında kelimelerin yerini alır. Kas kontrolü gibi beceriler bedensel hareketlerin iletişime geçmesi için gereklidir, fakat jestler sosyal açıdan başka bir mesele için de önemlidir: Bedensel hareket, sosyal ilişkilerin samimiyeti hissetmesini sağlar. İçgüdüsel duygular samimi olarak, kelimelerle hareket ettiğimizde de canlanır. Bu paragrafı açarsak:

Londra'daki bir telli çalgılar dükkânı (huysuz viyolonselimin kliniği) yeni bir yere taşınmıştı. Yeni dükkân genç bir mimar tarafından dikkatlice düzenlenmişti. Dükkânda her bir etkinliğin nerede yapılacağına, kesme makinesinden, büyük klamplerden, küçük kutulara ve her iş için gerekli dosyalara kadar her bir aletin nereye yerleştirileceğine o karar vermişti. Ayrıca, yapışkan ve vernik kokularıyla da (dükkân, pis kokan eski moda çareler kullanıyordu), zekice bir dizi baş üstü fan kullanarak başa çıkmıştı. Açılış gününde, her şey temiz ve bakımlı görünüyordu; üç erkek, iki kadın lutiyeyi[3*] geçit törenindeki askerler gibi tezgâhta sıralanmış buldum.

Sekiz ay sonra ise her şey bambaşkaydı. Sadece birkaç alet daha önce tayin edilen yerlerindeydi; kesme makineleri farklı konumlara çekilmişti, fanlar kapatılmıştı (açıkça Si bemolden vızıldıyorlardı, temel La notasına uyum sağlamış profesyoneller için kulak tırmalayıcı bir ses). Dükkân hâlâ oldukça temizdi ama artık önceki çizilmiş düzenden eser yoktu. Yine de beş lutiye bu düzensiz mekânda çevik bir şekilde hareket ediyor, birbiriyle çarpışıp eğilip kalkıyor; artık merkezde takılıp kalmış kesme makinesinin etrafında, dans eder gibi dönüp duruyorlardı. Bu değişiklikler parça parça, aydan aya gerçekleşmiş, insanlar temiz mimari dizaynı, işyerindeki daha karmaşık bedensel hareketlerine uyumlu hale getirmişti.

Buradaki yerleşme süreci çoğu işyerinde gerçekleşir ve eğer fiziksel çevre esnekse bu daha kolay olur. Daha kesin çizgilerle çevrelenmiş iş alanlarında bile insanlar küçük jestleri aracılığıyla yerleşeceklerdir, bir kaş çatışla "burası benim alanım" uyarısını gönderecek ya da bir gülümsemeyle "gel içeri" diyecektir. Jestler, yüzden geldiği gibi seslerden de gelir; örneğin, bahsettiğim atölyede kesme masasındaki lutiye, bir hışırtıdan ya da gözünün ucuyla, yanında ya da arkasında biri olup olmadığını hisseder; kesmeye devam ederken kıçını içeri çeker.

El kol hareketleri, yüz ifadeleri ve sesler, duyusal hayata sosyal üçgeni sağlar; telli çalgı

dükkânında kazanılmış otorite, inanç sıçraması yla gelen güven ve baskı altındaki işbirliği, fiziksel tecrübelere çevrilir. Beş lutiye, telli enstrümanın önünü ve arkasını oluşturan levhayı kesip şekil vererek, mesleklerin en zorundaki yeteneklerinden ötürü kendileriyle gurur duyar. Tüm otoritelerini keskide kazanmışlardır. Birisi kesme makinesindeyse, dükkâna o hâkimdir; atılmış tahtayı etrafta dolaştırmadan birine verir, diğerlerinin orda olmasını ve atıkları o bir şey söylemeden almasını bekler. Bu atölyede, insanlar çok nadir öfkelenirler, çünkü diğerlerinin de benzer bir ustalığı vardır. İnanç sıçraması yla gelen güven, birisi sıcak, muhtemelen kaynar bir tutkal taşırken ortaya çıkar; çünkü diğer insanların onlara söylenmeden yoldan çekileceklerini farz eder. Sırtı kambur, elleri tutkal kabının etrafındayken onlara güvenir, zira onlar ne yapmaları gerektiğini anlayacaklardır. Baskı altındaki işbirliği, örneğin, biri tahtaların içinde beklenmedik küçük bir sorun bulduğunda ortaya çıkar. Bunu bir lutiye, sesi test etmek için tezgâhın kenarında ritim tutarken fark ettim; ritmin sesi, birilerine tavsiye vermek ya da sadece dertleşmek için tezgâhından ayrılan diğerleri için bir uyarı işlemi görmekteydi.

Bu küçük örnekte, sosyal üçgenin fiziksel biçimi önemsiz görünebilir, ama bazı önemli ayrıntılar söz konusudur. İlki jestlere dairdir. Lutiyeler yeni mekânda hareketlerini daha önce yaptıklarına dayanarak gerçekleştirseler de bu hareketler eskisine göre dar olan bu dükkânda gelişmiştir ve tamamen yeni hareketler olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin eskiden, kesme işlemi yapıştırma ve cilalamanın gerçekleştiği aynı tezgâhta yapılırdı; diğer zanaatkârlar hemen kesicinin ne yaptığını görürdü ve böylece kesicinin arkasında ya da önünde önlem almaya gerek kalmazdı. Benim viyolonselime bakan adama bu değişiklikleri sordum; insanların eğilip kalktığı, etrafta dolandığı dağınık stüdyoya bakıp, şaşırdı: "Zannedersem öylece oluverdi." Tüm hayatını viyolonsel yaparak geçirdi; fakat işyerini bir alet olarak kullandığı jestlerle yapmış olması ona biraz garip geldi.

El kol hareketleri sanki sabit, istemsiz reflekslermiş gibi görünebilir. En azından, Charles Darwin'e kesinlikle böyle görünüyordu. Son dönem çalışmalarından biri olan The Expression of the Emotions in Man and Animals'da[4*] (1872), Darwin insan jestlerinin tüm canlı varlıklarda olduğu gibi, istemsiz reflekslerde temellendiğini iddia etmişti; hiçbir tekil varlık ya da hayvan grubu, iradenin bir eylemiyle, şiddetle onları değiştiremezdi.[6] Darwin'in bu iddiası kısmen ressam Charles le Brun'e bir yanıttı; Conférence sur l'expression des passions'da Le Brun (1698), jestlerin bulunmuş değil yapılmış olduğunu öne sürmüştü.[7] Bu bağlamda Darwin'e göre, eski refleksler enstrüman yapanlarla beraber yeni mekânlara taşınırlar. Le Brun için ise, kesilmiş odunu arkasından geçirmek yeni şartlara sabitlenmiş bir yaratıdır. Le Brun'u bir adım öteye götürecek olursak, atölyedeki hayatın bu jestle daha zenginleştirilmiş olduğunu söyleyecektir.

Modern antropoloji, Darwin'in istemsiz refleksler olduğuna inandığı bu jestleri şekillendirmede kültürün önemli farklar yarattığını göstererek Le Brun'un tarafını tutmuştur. Andaman Adalıları, ağlamanın tam olarak ne zaman başlayıp ne zaman biteceğini düzenlemiştir; öte yandan Kore'deki profesyonel yas tutucular, aileler adına ağladıklarında kafalarının üzerinde belli bir çeşit ot bulundurur, aynı zamanda da küçük, özel bir masaya yerleştirilmiş meyveleri taşırlar.[8] Aynı şekilde kültür, gülmek üzerinde de fark yaratır; gülüşün tarihçi antropologları Jean-Jacques Courtine ve Claudine Haroche, on sekizinci yüzyıl Yeni Zelenda yerlisi Maoriler'in ölüm haberi alınca güldüklerini aktarırlar. Fakat biz Batılılara,

uzaktan halamız Cecile'in ölüp bizi zengin ettiğini duyduğumuzda bile surat asmamız öğretilmiştir. Courtine ve Haroche, aslında dudakların bedenin kültürel olarak en esnek özelliklerini taşıyan organı olduğuna inanırdı.[9]

Eğer jestlerimiz bizim kontrolümüz altındaysa, onları nasıl ustalıkla geliştiriyoruz? Bu soruya şu şekilde yanıt vermeye çalışalım. El işinde görsellik, çoğunlukla sözel komuttan daha etkilidir. Her ne kadar görsel düşünmeyi kelimelerle ifade edemesek de aslında düşünüyoruzdur; nesneleri zihinsel olarak döndürürken, nesnelerin yakınlığını ya da uzaklığını tartarken ya da aynı şey için sesleri değerlendirirken. Bu tarz zihinsel-görsel işler, diğer insanların jestleri esnasında bizlere gösterdiklerinden bir şeyler öğrenmemize izin verir. Bir marangoz dükkânında testereyi doğru tutmanın yolu, öncelikle tahtayı aceminin elinden alıp, çırağa testerenin sadece kendi ağırlığıyla kesebilmesi için, ele ve kola nasıl oturduğunu göstererek aktarılabilir. Kendin yap talimatları, her adımda yapılması gereken jestleri göstermekte başarısız olduklarında kaçınılmaz olarak sinir bozucu olacaktır; eylemi tam olarak anlamak için bedensel jestleri görmemiz gerekir. Öte yandan öğrenme sürecinde, "anlatacağına göster" nadiren sessiz bir şekilde gerçekleştirilir. Jestleri gösterdiğiniz insan sorular soracaktır. Fakat açıklama, göstermeden sonra gelir.

Üstelik jestler, alışkanlıkların zaman içindeki yapma, askıya alma ve yeniden yapma düzenini değiştirebilir. Örneğin, omuz silkme. Psikolog Jürgen Streeck, "omuz silkmelerin, şeylerle aktif bir bağlanmayı erteleyen birleşik mizansenler" olduğuna inanır.[10] Omuzların bir anlık kalkışı, bir diğer kişiye, geri durması, tereddüt etmesi ya da en azından ne yaptığını düşünmesi konusunda sessiz bir ipucu veriyor olabilir. Bir eylem alışkanlık halini alırken ve almadan önce, genişlerken ya da eklenirken, bu alışkanlığın düzeni bizim jestlerimiz ve diğerlerine gönderdiğimiz işaretler olarak onaylanır; böylece yaptığımız şeyden emin oluruz.

Son olarak, jestler samimiyeti tecrübe ettiğimiz araçlardır. Bir bakıma, gösterme ve anlatma arasındaki boşluk bir jesti samimi yapabilir: Gördüğümüz fiziksel hareket düzgün bir şekilde kelimelerle ifade edilemeyebilir, bu anlamda çok sıkı bir bağ mevcut değildir. Samimiyetin, gerilmiş mide kaslarının ya da kaygıdan kaynaklanan sık nefes alıp vermelerin aksine basit, ilkel bir karakteri vardır. Konuşma da bu içgüdüsel duygulara aşılanabilir. Açık konuşmalarda olduğu gibi, rekabetçi tartışmalardansa, konuşma akışı içerisinde daha rahat, daha zevkli, daha hissedilir olur. Fakat eğer "samimiyi" "şekilsiz" olarak düşünürsek samimiyet duygusu da yine aldatıcı olabilir. Kültür merkezi çalışanları, gayri resmi dil sınıflarına ve dramatik performanslarına verdikleri şekilden dolayı bunun doğru olmadığını bilir; ayrıca kendi bedenlerimizden de biliriz ki samimiyet şekillendirilmiştir, aksi halde şartlara uygun hareket etmek ya da düzgün hareket etmek söz konusu olmazdı.

Böylece, karmaşık paragrafım açılmış oldu. Gayri resmi sosyal üçgen bizim kurduğumuz bir sosyal ilişkidir; jestlerimizi kullanmak ilişkiyi canlandırmanın bir yoludur. Bağlayıcı jestler istemsiz refleksler değil, öğrenilmiş davranışlardır; jestlerimizi kullanmakta ne kadar gelişirsek samimiyet o kadar daha içgüdüsel ve etkileyici hale gelir.

DİRENÇLE BERABER ÇALIŞMAK

Üçüncü somutlaşma, zanaatkârın fiziksel dirençle karşılaşmasını zor sosyal karşılaşmalarla

ilişkilendirir. Zanaatkârın dirençle ilgili bildiği bir büyük şey vardır: Ona karşı savaşılmaz, sanki tahtayla ya da sert bir taşla savaşırkenki gibi; daha etkili yolu minimum güç kullanmaktır.

Bu şekilde, dirençle beraber çalışmanın ne demek olduğunu anlamak için berber-cerraha geri dönelim. Ortaçağ cerrahisi daha çok cerrahın hastanın bedenine atıfta bulunduğu bir savaş alanı gibiydi. Kör bir bıçak ve dişleri eksik bir kemik testeresiyle, berber-cerrah kas ve kemikleri kesme mücadelesinin içinde bedene giriş yapardı. Daha iyi aletlerin gelişi, daha az savaşması demekti; eğer cerrah daha çeşitli ve incelikli yetenekler geliştirmiş olsaydı daha az saldırgan davranabilirdi. Bir sonucu, bıçak artık organlara zarar vermeyeceği için, cerrahın daha derindeki organlarla çalışabilme ihtimaliydi. Bu sonucu on altıncı yüzyılda Vesalius tarafından üretilen büyük anatomi eserlerinde görebiliriz; iyileştirilmiş, hassas aletler sayesinde cerrah bir organı kaplayan zarla organın kendisinin daha yoğun kütlesi arasında, neşterin karşılaştığı dirence bağlı çok ince farklılıkları değerlendirebilirdi.[11]

Holbein'in masasında sergilenen optik aletler, berber-cerrahın yeni neşterine hem benziyordu hem de ondan farklıydı. Neşter gibi, bu aletler de bir kişinin daha net görebilmesini, hatta sonrasında çıplak gözle bile görebilme olanağını verecek şekilde iyileştirilmişti. Neşterin aksine, gördükleri şeyle ilgili kafaları daha çok karışmıştı, gördükleri şeyler anlayışlarına ters geliyordu. Güneş sisteminde daha önceden bilmedikleri aylar, daha da sonrasında yıldızlar ve galaksilerle ilgili ipuçları bulmuşlardı. Johannes Kepler (1571-1630) bu meseleyle, 1604'te gökyüzünde birden görünür hale gelen süpernova (devasa bir gaz topu) aracılığıyla karşılaşmıştı. Yıldız falcıları sihirli formüller kullanıp bu gaz topunun neden var olduğunu açıkladı ama Kepler'in teleskopuyla gözlemlediği kafa karıştırıcı hareketlerini açıklamamışlardı.

Daha sonra, direnç, fiziksel maddenin kendisi ve ayrıca maddeyi anlamlandırma meselelerinde ortaya çıktı. Bahsettiğimiz ikinci tür zorluk çoğunlukla daha iyi aletlerle ortaya çıkıyordu. Bir dirence karşı savaşırken o sorundan kurtulmaya odaklandığımızdan sorunun ne olduğunu anlamaktan uzaklaşırız; buna karşın, dirençle beraber çalışırken engellenmiş olmanın verdiği düş kırıklığını askıya almak isteriz ve onun yerine sorunla kendi içinde ilgilenmeye başlarız. Bu genel kural, Londra'daki o dükkânda, lutiyelerden biri tezgâhın arkasında içinde bir sorun olduğundan şüphelendiği odunu parçalamaya başladığı zaman hayat kazanır. Bu yüzden, tahta kalıbı farklı şekillerde tutar ve vurduğunda çıkan farklı seslere bakarak sorunun nerede olduğunu anlamaya çalışır. Daha sonra kesmeye başlar, fakat amacı küçük budağı çıkarıp atmaya çalışmak değildir. Enstrümanın kaplamasını o budağın etrafını kesip şekillendirerek, budağın ucunun kalıba dokunduğunda kendi eline uyguladığı belli belirsiz direncin varlığını hissederek yapmayı tercih eder. Böylece, henüz görülmemiş olan budağın yönlendirdiği, incelikli bir kesim çıkar ortaya. Yani, dirençle beraber çalışır.

Minimum güç uygulamak dirençle çalışmanın en etkili yoludur. Tıpkı bir tahta budağıyla çalışırken olduğu gibi, durum cerrahi müdahalede de aynıdır: Çaba ne kadar daha az saldırgan olursa, duyarlılık o kadar fazla olur. Vesalius, cerrahı, karaciğerin etrafındaki dokulardansa neştere daha dirençli olan karaciğerin kendisini hissederek, kesmeden önce dikkatli ve hassas bir şekilde araştırmaya, "durmaya" zorlamıştı. Müzik provalarında, ters bir notayla karşılaşıldığında ya da bir el hareketi yanlış olduğunda, müzisyen bunu zorlayarak hiçbir yere ulaşamaz. Hataya ilginç bir buluş gibi davranılmalıdır; böylece sorun eninde sonunda

çözülecektir. Bu kural davranışa uygulandığı gibi aynı şekilde zamana da uygulanır; saatlerce süren müzik provaları müzisyeni yorgun düşürecektir, çalarken daha saldırgan olmakla birlikte dikkati de dağılacaktır. Bir Zen öğretisi, yetenekli okçunun hedefi vurmakla uğraşmayıp bunun yerine hedefin kendisini çalışmasını öğütler; er ya da geç hedeflenen amaca ulaşılacaktır.

Minimum güç kullanmak aletlerle arkadaş olmaya bağlıdır. Çekici kullanırken, aceminin yaptığı ilk iş tüm bedenini çabasına katmak olacaktır. Usta marangozlar ise omuzlarından aşağısının gücünü olduğu gibi kullanmaktansa işi çekicin kendi ağırlığına bırakacaktır. Usta, alete dair mükemmel bir anlayış geliştirecektir ki böylece minimum güç uygulamak için onu nasıl tutacağını bilecektir; çekiç, sapının ucundan hafifçe tutulur, başparmak sap boyunca uzanır; böylece çekiç işi onun yerine yapar.

Bir açıdan, minimum güç kullanımı mühendisliğin basit bir kuralını takip eder. Makineler, hareketli kısımlarının en azını kullanarak ve mümkün olduğunca az hareketle enerjiden tasarruf ederler; aynı şekilde bir cerrahın, müzisyenin ya da atletin dayanıklılığı da hareketlerinin ekonomisine bağlıdır. Bu mühendislik ilkesi sürtünmeden kurtularak, direnci azaltmayı amaçlar. Buna rağmen, bu mühendis kuralını her durumda takip etmek zanaatkâr için zarar verici olabilir. 1604'te süpernovanın anlaşılmaz hareketleri Kepler'i paralaks çizgilerinin anlamını araştırmaya itti, fakat bu esnada astrologlar sihirli bir şekilde bu zihinsel sürtünmeden kurtulmuştu. Enstrüman dükkânında, oldukça iyi bir kesici şöyle demişti: "Budakları keşfederek, her zaman tahtayı yumuşatmakla ilgili bir şeyler öğrenirsin."

Bu direnç yaklaşımı özellikle diyalojik sosyal davranış açısından önemlidir. Ancak minimum kendilik iddiasıyla davranırsak, diğerlerine rahatça açılırız. Bu, kişisel olduğu kadar siyasi de bir önermedir. Totaliter hareketler dirençle beraber çalışmaz. Bu kural savaş durumlarında da geçerlidir. Napolyon'un hassas taktikleri savaş alanında gücün sınırlandırılmış bir noktaya uygulanmasının önemini vurgulardı; öte yandan Doğu cephesindeki ani Nazi saldırıları odaklanılmamış olduğu için, ayrım gözetmeyen muazzam bir güç uygulanarak başarısız olmuştu.

Daha sıradan bir örnek verilecek olursa, sıfır-toplam oyunlarda rakiplerin direncin çok küçük ayrıntılarını düşünmesi gerekir. Doğası gereği, kaybeden kaybetmek istemediği sürece, rekabet direnci besler. Rekabet, değiş tokuşta kaybedenin payını benimsemek zorundadır. Adam Smith'in dediği gibi kazanan-hepsini-alır pazarları (zirvedeki avcı hayvanların diğer yaratıklarla meşgul olduğu ekonomik denge), rekabet teşvikinden hiçbir şey kaybetmez; sıfır-toplam oyunda ise kazananın, tekrardan oynayabilmesi ve böylece alışverişi devam ettirebilmesi için kaybedenden geriye ne kaldığına dikkat etmesi gerekir. Bu dikkat, ekonomik rekabette, dirençle beraber çalışmanın bir versiyonudur.

Minimum güç kullanımı, farklılaşan alışverişlerde diyalojik olarak önemli bir mesele haline gelir. Açıktır ki, diyalojik konuşmalarda olduğu gibi, bir kişi bir başkasının görüşünü kabul etmek için tartışmaktan ya da ısrar etmekten kaçınıyorsa da durum aynıdır. Saldırgan sözel güç, ister gündelik konuşmalarda ister diplomatik alışverişlerde olsun, dilek kipini uygulayarak da minimize edilir. La Rochefoucauld tarzı gönüllü ironiler, psikolojik olarak "engeller"; o ezici gösterişi azaltmak insanları bir araya getirmeye davet eder. Casdigione'nin The Book of The Courtier de sprezzatura'ya, jestlerdeki hafifliğe verdiği değer de ayrıca minimum gücün sosyal bir ifadesidir. Son olarak, topluluk örgütçüleri tarafından uygulanan

dolaylı prosedürler de gücün minimize edilmesi konusunda karşılıklarını bulur. Onlar emretmektense hafifçe dürtmeyi tercih ederler; Şikago'nun Near West Side'ında uygulanan topluluk örgütçülüğünde, bu hafif dokunuş oraya yerleşenlerin topluluğun zorluklarına uyum sağlama amaçlarından ayrılmazdı.

Bu diyalojik toplumsal tecrübelerin hepsi, somutlaşmış toplumsal bilginin formlarıdır. "Somutlaşma" burada metafordan daha fazlasıdır: Sosyal bir jest yapmak gibi, minimum güçle davranmak da duyusal bir tecrübedir. Bu tecrübe, diğerleriyle zihinsel olduğu kadar fiziksel olarak da kendimizi rahat hissettiğimiz bir tecrübedir, çünkü kendimizi onlar için zorlamayız. Bu duyum belki de, Castiglione medenilik için bir kelime ararken, neden "canlı" anlamındaki İtalyanca eski bir kelimeyi, sprezzatura'yı tekrar edip durduğunun bir açıklamasıdır. Bu tarz bir hazzı, toplumsal olarak aydınlandığımızda duyumsayabiliriz.

Tüm bu çeşitli isimlerinin altında, sosyal ilişkilerdeki minimum güç tecrübesi, Altıncı Kısımda tartıştığımız kaygıyı azaltma durumuyla tezat oluşturur. Kaygı azalması dıştan gelen uyarılmaları azaltmayı amaçlar, bunu bireysel geri çekilmelerle sağlar. Halbuki minimum güç uygulamasında hem sosyal hem de fiziksel olarak çevreye daha duyarlı, onunla daha çok iletişim içinde ve ona daha çok bağlı oluruz. İrademize direnen şeyler ya da kişiler, o anki anlayışımıza karşı gelen deneyimler, kendi içlerinde önemli hale gelebilirler.

Şeyleri sosyal çıkarımlar haline getiren üç yolu sıraladık. Fiziksel becerileri geliştirme düzeni, ritüeli somutlaştırabilir; insanlar arasındaki jestler gayri resmi sosyal üçgeni somutlaştırabilir; minimum güç kullanımı direnen ya da farklılık gösterenlere verilen tepkiyi somutlaştırabilir. Bu üçü sosyal ilişkileri geliştirmede nasıl kullanıma sokulabilir? Ya da özellikle işbirliğini güçlendiren becerileri nasıl somutlaştırabilir?

Bunlar sosyal tamire ilişkin sorulardır. Bu çalışmanın sonuca varan kısımlarına sosyal tamir konusuyla devam edeceğiz. Fakat bunu yapabilmek için öncelikle tamirin kendisinin ne olduğunu anlamamız gerekiyor.

TAMİR

Bir tamiri gerçekleştirebilmek için üç yol bulunmaktadır: zarar görmüş bir nesneyi yeni gibi yapmak, işleyişini iyileştirmek ya da nesneyi tamamen değiştirmek. Teknik jargonda bu üç strateji, restorasyon, iyileştirme ya da yeniden yapılandırma olarak karşılanır. İlkinde nesne orijinal haline çevrilir, ikincisinde eski form korunurken daha iyi parçalar ya da maddeler eklenir, üçüncüsünde tamir sürecinde nesnenin formu ve kullanımı yeniden yapılandırılır. Tüm tamir stratejileri aslında bir ilk hükme, bozulan şeyin aslında onarılabilir olduğuna dayanır. Geri kazanımın mümkün olmadığı nesne, paramparça olmuş bir şarap kadehi gibi, teknik olarak "hermetik nesneler" olarak addedilir, üzerinde başka bir işlem kabul etmez. İşbirliği bu açıdan hermetik değildir, zarar gördüğünde düzeltilebilir; daha önce gördüğümüz gibi, genetik ve erken dönem insan gelişimindeki kökleri dayanıklıdır ve tamire olanak tanır.

Tamir işini zarar görmüş belli bir bina üzerinde incelersek sosyal ve politik çıkarımlarını daha rahat görebiliriz.

"Yeni gibi" tamirler porselen yenileyicileri tarafından icra edilir. Zorlu görevleri, nesnenin üzerinde zanaatkârın işinden çok az iz bırakmaktır; böylece kimse o nesnenin bir zamanlar

kırık olduğunu bilmeyecektir. Bu tarz bir restorasyon kendiliği geri planda bırakan bir iştir, fakat restoratörün çok nadir dikkatsiz olma lüksü vardır. Bir yanılsamayı ustalıkla işler ve bu iş çok çaba gerektirir, ancak ayrıntıya gösterilen müsamahasız bir dikkatle başarılabilir. İşinin ehli bir porselen restoratörü sadece kabın görünen kırıntılarını toplamakla kalmayacak, aynı zamanda durduğu masadaki tozları da toplayacaktır; tozda saklı bu gözle görünmeyen parçalar, sonrasında malzemeleri bir araya getirirken kullanılır.

Kendini geri planda tutan restoratörün yarattığı yanılsama, aynı zamanda restoratörün hangi zamanı yeniden yaratmak istediğiyle ilgili bir kararı da beraberinde getirir. İlk yapıldığı an, eski bir nesnenin "hakiki" hali midir? Tablo restorasyonlarında bu çok önemli bir meseledir. Sistine Şapeli'ndeki son çalışmalarda, fresklerin renkleri ilk boyandıkları zamankine döndürülmüştü. Bu durum izleyiciler için bir kâbustu. Sadece orijinal renkler çok cafcaflı olduğu için değil, aynı zamanda Ernst Gombrich'in bu tarz restorasyonlarla ilgili görüşlerinde de belirttiği gibi, "izleyici payını" tablodan sildiği için. Zira yüzyıllar boyunca, insanların Sistine Şapeli deneyimi, şapelin geçirdiği yıllarla beraber şekillenmişti.[12] Bu durumda, "orijinal" yanılsamasına karşı çıkılabilir. Diğer restoratörler, şapeli zaman içerisinde başka bir ana geri döndürebilirdi ama bu yine de izleyicilerini, orijinalin daha fazlasını görme açısından tatmin etmeyebilir.

Tüm bunlar için, yeniden yapılandırma işi zanaatkârda belli bir alçakgönüllük gerektirir; kendi varlığını işin içine katmak restorasyonun amacı değildir, restoratör kendini geçmişin bir aracısı olarak düşünmelidir. "Hakikilik" meselesi şüphesiz tartışmaya açık bir konu olsa da temelde katılımcıların kendilerine odaklandıkları bir mesele değildir.

Öte yandan, iyileştirme ise tamircinin varlığını daha çok vurgulayan bir tamir tekniğidir. İyileştirmede eski parçalar yenileriyle ve daha iyileriyle değiştirilirken var olan form korunur. Örneğin, bugünün keman tamircileri bazen burgular ve can direği için, Stradivarius'un zamanında kullanılan malzemelerden daha farklı bir ağaç kullanır. Bunlar, çoğu durumda gerçek birer gelişimdir; Stradivarius bir dâhiydi fakat tapınak değil. Algılanabilir değişiklikler söz konusu olsa da nesne yine aynı amacı taşır ve daha önce nasıl kullanılıyorsa yine öyle kullanılmaya devam eder.

İyileştirme ciddi bir envanter becerisi gerektirir. Bu beceri, yerine koyma için ulaşılabilir seçeneklerin bilgisi ve bu mümkün uygulamaları var olan bir nesneye dahil edebilme yeteneği olarak açıklanabilir. Bu tarz bir tamir aynı zamanda nesnenin zamana karşı direncine dair keskin bir değerlendirmeyi de beraberinde getirmek durumundadır. Kolay yanabilen saman kaplamalı bir çatının değiştirilmesi gerektiğinde, tamirci ateşe dayanıklı, sentetik kaplama için karar verebilmelidir; yeni malzeme aynı zamanda, çatıyı enerji tasarrufuna daha uygun hale getirecek bir yalıtıcı malzeme katmanının son katı için de olabilir. Burada, iyileştirme için verilmesi gereken hüküm, maddeyle işlev arasında ilişki kurar.

Bu, iyileştirmenin tamirciye aynı sonuca ulaşmak için kullanılabilecek yeni araçları hesaba katabilmesi için meydan okuması demektir; ya orijinal tasarım ya da yapanın seçtiği. Bu süreçteki tamircinin sosyal dengi görünür değildir; tamirci daha çok bir iş bitiricidir ve envanter becerileri iş bitiricinin mal stokudur. O, seçeneklerinin farkındadır ve onları tanır.

Teknik olarak, yeniden yapılandırma tamir işinin en radikal olanıdır. Nesne, işleklikte olduğu kadar formda da daha önce olduğundan farklı yapılandırılabilir; bozuk nesne bu bağlamda tamirciye sunulan bir fırsattır. Bunlar Chipperfield'in takımının ilgi alanındaki

tamirlerdir. Bu duruma endüstriyel bir örnek olarak, son zamanlarda modern fırınlarda ocaktaki ekmeği işlemek için kullanılan mekanik kol verilebilir. Bu aslında ekmek somunlarını ocağa iten kürek benzeri bir aletti, kolun kabalığı bazı somunların yanacağının, bazılarınınsa da yarım pişeceğinin habercisiydi. Fakat 1980'lerde kolların teknolojisinde büyük gelişme kaydedildi; fırıncılar şimdi devam eden fırınlama sürecinde hamuru işleyebiliyor (tersyüz edebiliyor, uzatabiliyor, oyabiliyor). Bu gelişimin beklenmedik bir sonucu olarak, makineler artık aynı anda birçok farklı ekmek çeşidini fırınlayabiliyor.

Bu tarz köklü tamirlerin anahtarı doğaçlamadır; çoğunlukla küçük, şaşırtıcı değişiklikler, büyük etkilere dönüşür. Doğaçlama işte bu küçük tamirlerle onların büyük sonuçları arasındaki bağlantıların keşfinde ortaya çıkar. Holbein'in masasındaki denizcilik aletlerinin hikâyesi de buydu; ölçme aletleri için metal imalatında küçük değişimler yapılmış ve bilim adamları sonrasında bu aletlerin yeni kullanım alanlarını keşfetmişti. Tamamlanmamış tanımlamalar yeniden yapılandırmayı mümkün kılar; eğer tamiratın her ayrıntısı önceden belirlenmezse, köklü deneyler için daha fazla odaya ihtiyaç olur.

Doğaçlama ve eksik tanımlama, bu tarz bir teknik tamiri daha radikal sosyal deneylerle birleştirir. Bu bağlamda kültür merkezleri ve ardından Şikago'da onları takip eden topluluk örgütlenmeleri, kasten, eksik olarak belirlenmişlerdi. Doğaçlamaya izin verilmesinin amacı, insanların var olan yeterlilik ve yeteneklilik duygularını koruyarak yeni işbirliği çeşitleri oluşturmaktı. Küçük ayrıntılar üzerine kurulan işbirliği bu dönüşüm sürecini etkin hale getiriyordu. Nitekim topluluklar kendi tamir işlerini kendileri yapıyordu, herhangi bir tamirciye ihtiyaç duyulmuyordu.

Bu tarz tamir/yenilik muhalifleri, iyi hissettirse bile, bu istikrarsızlaştırılmış değişikliklere tutarsız sonuçlar ürettikleri için karşı çıkıyorlardı. Haklarını verelim, teknik alanda bu gerçek bir sorundur. Tutarsız yeniden yapılandırma, bilgisayarların giderek amaçlarından uzaklaşmış olan kelime işleme programlarında anında görünür; sayısız nitelik ve ayrıntı eklemesine bağlı olarak programlar yavaş ve etkisiz hale gelmiştir. Yeniden yapılandırmada tutarsızlık, zanaatkârın ilk etapta çözülmesi gereken bir sorun olduğunu unutmasıyla ortaya çıkar.

Bu durum tüm tamir işlerinde fazlasıyla karşılaşılan bir sorundur. Tamirci arızaya hem bir fırsat hem de bir uyarı olarak yaklaşmalıdır. Nesnede bir şeyler ters gittiğinde neyin doğru olduğunu düşündüğümüz kadar, ilk etapta neyin yanlış olduğunu da düşünmemiz lazım. Nesneler gibi insanlar da zamanla arızalanır; insanlar biyografilerinin verdiği zararlara rağmen hayatta kalan canlılardır; fakat buna bağlı olarak hayat hikâyelerinin başı da birer hata olmak zorunda değildir. Tutarsız bir tamir, değişim duygusunu sağlayabilir ama aynı zamanda baştaki yaratma eyleminin değerini de feda edebilir.

1943'te Berlin'i bombalayan İngilizler şehrin arkeoloji müzesinin çatısını ve merkezi merdivenlerini yok etmişti; on beş ay sonra ikinci bir bombalama binanın kuzey batı kısmını da götürmüştü. İçindeki değerli şeyler taşınmış olsa da bina kırk yıl boyunca bir harabe olarak kaldı. 1980'de müzenin büyük kolonları hâlâ daha avluda saçılmış vaziyetteydi, yağmur tavan ve kaba bir ahşap kaplama olan pencerelerin içindeki boşluklardan oluk oluk yağıyordu; duvarlar makineli silahların verdiği zararla delik deşikti. Bina, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Berlin'in Ruslar tarafından vahşice ele geçirilişi esnasındaki sokak savaşlarına tanıklık etmişti.

1980'lerin ortalarında Doğu Almanya hükümeti binayı temellerinden destekleyerek ve acil bir çatı ekleyerek korumaya almıştı. 1989'da Berlin'in yeniden birleşmesinden sonra binayı

tekrardan inşa etmek için aniden elde çok fazla para olmuştu, ama bu para büyük bir soruyu da ortaya çıkardı: Bu hasarlı simge nasıl onarılmalıydı? 1859'da ilk açıldığı zamanki ihtişamına –devasa, karmaşık bir mimari labirent– göre mi yenilenmeliydi? Ya da onun yerine, yerle bir edilip yerine baştan yeni bir müze mi inşa edilmeliydi? Ya da restorasyon bir şekilde binanın travmasını kaydedip, koruyup, anlatacak şekilde mi yapılmalıydı? 14 Kasım 1940'ta Alman savaş uçaklarının vurduğu çoğu zarar görmüş eserle ilgili (örneğin İngiltere'deki Coventry Katedrali) de bu gibi sorular sorulmuştu. Fakat Nazizmle, daha sonra savaş sonrası Komünist tiranıyla enkaza dönmüş Almanya'nın kendisinde bu sorular oldukça rahatsız edicidir. Berlinlilerin kaçı hatırlamak, kaçı unutmak ister? Tüm bu üç tamir becerisi bu tartışmalara nüfuz eder.

Berlin'de güçlü bir grup, müzenin on dokuzuncu yüzyılda olduğu halinin mükemmel bir kopyası, "yeni gibi" olmasını istemişti. Neues Müzesi'nin yanında, el değmemiş zaman yanılsaması Stadtschloss için planlandı; Stadtschloss, İkinci Dünya Savaşı'nda zarar görmüş ve 1950'de yıkılmış barok ürünü bir yapıydı. Modern binalara eski görünüm vermek Almanlara özel bir durum değildir; İngiltere'de Prince's Trust, son yirmi yıl içinde çizgilerden "tarihi" köyler inşa etmiştir; Amerika'da Colonial Williamsburg gibi restorasyon mekânları, zamanın unuttuğu mekânların illüzyonunu yaratmaya çalışır. Fakat bununla birlikte, Berlin'de kasıtlı bellek kaybının güçlü siyasi bir amacı vardı, travmayı ortadan kaldırmak.

Bellek kaybı birçok formda meydana gelir. Hep beraber onarmayı reddederek, tamamen yeni bir bina ya da tamamen yeni bir bölge yaparak da gerçekleşebilir. Shanghai ve Beijing'de, Çinliler bunu kendi şehirlerine ve tarihlerine yapmışlardı. Tüm eski, karakterli avlu mimarisini yıkıp yerine dünyanın her yerinde inşa edilen renksiz kulelerden diktiler. Beijing hutongları dar, kirli ve sağlıksızdı; şehrin onları unutması için bu iyi bir durumdu. Bu unutuluşlar için söz konusu olan elverişli durumlar, farklı nedenlerden ötürü 1990'lar boyunca Berlin'de ikna edici olmuştu; Batı Berlin döneminin başlarında Hans Scharoun'nun, inşası 1956'dan 1963'e kadar süren Philharmonie'si gibi dikkat çekici bazı binalar yapıldı. Çoğu insan Neues Müzesi'ni, yeniliği yakalamak adına tamamıyla yeni bir müze yapmak için bir fırsat olarak gördü.

Fakat bu öyle basit bir inşa alanı değildi. 1859 açılışında, müze Almanların kadim dünya kültürünü bugünün Almanyası'na getirme ihtirasını temsil ediyordu. Bina hiç şüphesiz kültürel emperyalizmin bir anıtıydı; bununla birlikte içindeki eserlerin kendileri hayret vericiydiler ve çok iyi korunmuş ya da restore edilmişlerdi. Londra'daki British Museum'da olduğu gibi, otoriteler bu eserlerin artık dünya kültürüne ait olduğunu iddia ediyordu. Yeni bir bina olsa da, yine de eserlerin bütünlüğüne hizmet edip, tarafsızlıklarını siyasi olarak ilan edebiliyordu.

Yeni bir bina, tamircilik terimleriyle söylersek, yine de bir iyileştirmeydi, eski bir amaca hizmet eden yeni bir form. Program 1859'da ne ise aynen öyle kaldı: Sergi. Yeni, geliştirilmiş, tarafsızlaştırılmış bina hâlâ bir hazine evi olma amacındaydı.

Böylece Neues Müzesi'ni yeniden inşa etmesi için mimar David Chipperfield seçildi. Chipperfield bunu yaparken, hem yeni binayı tıpkı eskisi gibi yapması hem de tamamen yeni bir formda baştan aşağı yenilemesi yönünde hatırı sayılır baskılarla karşılaşmıştı. Başından çok fazla travma geçen bir şehir ya da bir ülkede nostalji politikaları oldukça kuvvetlidir, yine de en özgün mimarların sahte bir bina yapması akıl alır gibi değildi; kendi yaratıcılığının ilham

perisi tüm stratejiyi altüst edecekti ve büyük ihtimalle ya işi bırakacaktı ya da başarısız olacaktı. Profesyonel mimar arkadaşları Chipperfield'ı tamamen yeni bir fikirle işi oluruna bırakması konusunda kışkırtmıştı, tıpkı bu müzenin geçmişinin taşıdığı anlamdan nefret eden genç Berlinlilerin yaptığı gibi.

Bu çarpışan baskılar hem belediye meclisi üyelerini hem de Chipperfield'i bir ortak zemin arayışı içine soktu, fakat ekibinin neticede ürettiği proje anlaşmanın sınırlarından çıkıp, oldukça farklı bir şey halini alıyordu; tamir sürecinde müze fikri tekrardan tasarlandı böylece bina içinde barındırdığı eserlerden farklı olarak kendi hikâyesini anlattı. Bu hikâye Almanya'nın tarihi çöküşünü bünyesinde barındırır; mimar bir sergi malzemesiymişçesine ya da bir dizi fotoğrafmışçasına sadece travmayı sergilemek yerine, müzeye gelen insanların bu travmayı kendi bedenlerinde hissetmesini sağladı. Bu bir müzenin yeniden yapılandırılmasına dair etkili bir fikirdi, amacı ise her bir parçanın onarımında değişiyordu.

Yeniden yapılandırma, analitik ve teorik bir düşünme sürecini gerekli kılar gibi görünür ki bu genel olarak doğrudur; fakat el işlerinde bu çeşit bir dönüşüm genellikle oldukça detaylı meseleler tarafından kışkırtılır. Chipperfield proje üzerinde geçirdiği, 1998'den başlayan o on yılda, eski ve yeni taş parçalarını dökme mozaik döşemede nasıl karıştıracağı ya da duvarları eski boyadan farklı bir tonda ama aynı basit renkte nasıl boyayacağı üzerine çok düşündü. Bazı odalarda gerçekten savaşta verilen zararı korudu, böylece bombaların yaptığı etkileri görmek mümkündü. Diğer odalarda, eserleri müze sergilerinde görmeye alışık olmadığımız biçimlerde sergiledi. Örneğin, bir odada heykeller cam bir duvarın önünde duruyordu, böylece odaların dışından ziyaretçiler kafaların ve bedenlerin arkasını görebiliyordu. On dokuzuncu yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadar hüküm süren bu heykellerin cephe anlayışından farklı olarak, Eski Mısır'ın modern bilgisinde yapılan değişiklikleri yansıtan müstakil formların altı çizilmişti. Geriye kalan tamamen yeniden yapılmış odalarda, orijinal tasarımcılarının bir müzede gerçekleşeceğini hiçbir zaman hayal etmediği aktiviteler için yer açtı. Örneğin koreograf Sasha Waltz, bu odaları modern dans gösterisi için kullandı.

Bina kendi dönüşüm sürecini sergiliyordu: Yeni öğeler eklendi, yeni aktiviteler mümkün hale geldi; ama binanın belalı geçmişi olduğu gibi kaldı; o tarihin kaydının üzerinde yürüyor; onu duvarlarda görüyorsunuz. Çoğu yapı alanı boyunca gözlemlenen sarsıntılı gelişim süreciniz, bir binanın içgüdüsel deneyimini güçlendirir ama artık bu bina uyumlu bir bütünden oluşmaz.

Yazılarında ve Neues Müzesi'yle ilgili röportajlarında Chipperfield, yapma ve tamir etme arasındaki yakın ilişkiyi önemle vurguladı.

Bazı sorunları çözerken, zemin işlerinin tamiri gibi, bazı duvarları hem madde olarak hem de boya olarak dokumak için yeni yollar buldu. Proje, ekipten ona karşı savaşmaktansa dirençle beraber çalışmalarını talep etti ve binanın çoğu bölümündeki minimalist yaklaşımı bu besledi. Mimarın anıtsal merdivenleri yeniden cilaladığı büyük giriş salonunda bile, kendini acındıracak derecede az "mimarlık" söz konusuydu. Merdivenin kendisi modern Chipperfield iken, giriş salonunun duvarlarında herhangi bir dramatize edici dokunuş söz konusu değildi.

Bu toplumsal bir açıklama mıdır? Öyle olduğunu düşünerek değerlendireceğim; çünkü mimar, mimar olmakla, harç teknikleriyle ilgili konuşmayı tercih eder. Yeniden yapılan bina diyalojik düşünceyi somutlaştırmıştır. Sonuçlar hasar ve tamir hakkında etik mesajlar iletmektedir. Müzenin odalarını gezerken, ziyaretçi oranın acı dolu hikâyesini asla unutmaz,

bu hatıra çok uzakta ve suskun bir hatıra olsa da. Mekânsal anlatı devam eder, yeni gibi olan ya da tamamen yeni olan yapıdan, değişik olasılıklara bir açıklık sunulmuş olur. Binanın izlediği politika değişimin yeni imkânlarıdır, yaranın tüm gerçekliğinde sabitlenmeyen tarihi kırılmaları kuşatır.

Bu tam olarak bizim işbirliğinin onarımında deneyimlenmesini istediğimiz şeydir. İşbirliği hermetik bir nesne değildir, iyileşmenin ötesinde bir kere hasar görmüştür. Daha önce gördüğümüz gibi, kökleri –hem genetik hem de erken dönem insan gelişimindeki– aslında dayanıklıdır, onarılmaya olanak tanır. Bu binanın yeniden yapılandırılması, işbirliğinin nasıl onarılacağına rehberlik edecek bir metafor sağlar.

Porselen kırıklardan, çatı saçlarından ve fırın kollarından felsefeye gittik (ya da o mu yolundan saptı?); ama bir sebebimiz var.

Özetle, bir atölyenin içindeki yapım ve onarım süreçleri, dışındaki sosyal hayata bağlanır. Bu noktada anlamlı bir kelime olan "somutlaşma" bu bağların kurulmasına yardımcı olur. "Somutlaşmış toplumsal bilgi" ifadesi sosyal bilimler jargonunda değişken bir metafor olarak sık kullanılan bir ifadedir. Metaforlar ve analojiler anlamayı mümkün kılsa da "somutlaşma" kelimesi, bana öyle geliyor ki, daha doğrudan ve daha somut olmak için çok çalışmalı. Bu konuda ısrarcı olmam gerek; çünkü felsefi olarak zihin ve beden arasındaki ayrımla ilgili şüphelerim var. Yani, sosyal tecrübenin fiziksel duyumdan ayrı olacağına da inanmıyorum. Dükkân içindeki fiziksel teknik düzenin dışarıdaki ritüellerin düzeninde nasıl hissedilebileceğini açıklamak istemiştim. Dükkân içindeki samimi jestler insanları duygusal olarak birbiriyle ilişkilendirir ve bağlar; bu samimi jestlerin gücü topluluk bağlarında da hissedilir. Dükkân içindeki minimum güç uygulamaları dışarıda farklılaşan sözel alışveriş idaresinde duyarlı bir şekilde yankılanır. Bu bağlar analojiler olarak kalsa bile, umarım toplumsal ilişkilerin içten gelen tecrübeler olduğu gerçeğini tazeler.

Tamir işleri fiziksel olanla sosyal olanı ilişkilendirmede başka yollar önerir. Bir kadehin ya da ritüelin restorasyonu, hangisi olduğu fark etmez, nesnenin hakikiliğinin geri kazanıldığı bir iyileştirmedir; kullanımın ve tarihin verdiği hasar gösterilmez. Buna bağlı olarak, restoratör geçmişin hizmetçisi haline gelir. İyileştirme ise, daha şimdi odaklı ve daha stratejiktir. Tamirat hakiki nesneyi, eski parçaları yenileriyle değiştirerek geliştirebilir. Aynı şekilde, sosyal iyileştirme de yeni programlar ve prensipler aracılığıyla eski amacı daha iyi bir hale getirebilir. Yeniden yapılandırma ise, dışarıdan bakıldığında daha deneysel; prosedürde de daha gayri resmidir. İnsanlar eski bir makineyi onarmayı denerken, işlevini olduğu kadar makinenin amacını da değiştirebilir. Aynı şekilde, zarar görmüş sosyal ilişkileri onarmak söz konusu olduğunda süreç açık uçludur, özellikle de bu süreç gayri resmi bir yoldan takip ediliyorsa. Üçü arasında, yeniden yapılandırma sosyal olarak bir araya getirmeye en uygun olanıdır. Şimdi göreceğimiz gibi, işbirliğini yenilemede en etkili olandır.

1 Bkz. Kenneth Holyoke, "Symbolic Connectionism", der. K. Anders Ericsson ve Jacqui Smith, Toward a General Theory of Expertise (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 303-35.

1* Orijinal cümlede, sade ve basit olarak çevirdiğimiz kelimenin karşılığı simple'dır, her iki anlama da gelir. İlk cümledeki simple için "basit" kelimesini kullanmak anlamı tehlikeye atacağından, kelime oyunundan feragat ettim. (ç.n.)

2 Einstein'ın bu sözlerinin bilinen ilk ortaya çıkışı için bkz. Roger Sessions'in New York Times'daki denemesi (8 Ocak. 1950) (select.nytimes.com). Sessions Einstein'ı başka sözcüklerle açıklar: "Albert Einstein'ın, kesinlikle müzikte geçerli olan bir düşüncesini hatırlıyorum. Aslına bakılırsa, her şeyin olabildiği kadar sade olması gerektiğini söylemişti, daha basit değil." Daha ayrıntılı bir versiyon için Oxford'da (10 Haziran 1933) Herbert Spencer'da sunulan Einstein, "On the Method of Theoretical Physics"; yayımlanmış olarak, Philosophy of Science, 1/2 (Nisan 1934), s. 163-9, s. 165.

3 Stravinsky'nin sofistike basitliğiyle ilgilenen okur kesinlikle bunu okumalı: Richard Taruskin, Stravinsky and the Russian Traditions, 2. Cilt (Oxford: Oxford University Press, 1996), s. 1441-1500.

4 Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (New York: Anchor Books, 1959); Goffman, "Role Distance", Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961).

5 Michel de Certeau, The Practice of Everyday Life, 1. Cilt, Çev. Steven Rendall (Berkeley: University of California Press, 1988), s. xv. Bu İngilizce çevirinin okurları, ikinci ciltin Croix-Rousse'a odaklandığını bilmelidir: Michel de Certeau, Luce Giard ve Pierre Mayol, The Practice of Everyday Life, 2. Cilt, Çev. Timothy Tomasik (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

2* "Samimi" kelimesi resmi olmayan anlamında kullanılmıştır. (ç.n.)

3* Lutiye: Müzik enstrümanı yapımı ve onarımı ile uğraşan kişi. (ç.n.)

4* Charles Darwin, İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili İnsan ve Hayvanlarda Duyguların Kökeni, Çev. Orhan Tuncay, Gün Yayıncılık, İstanbul, 2001. (y.h.n.)

6 Charles Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals, 100. Basım (New York: Harper Perennial, 2009).

7 Darwin'in Le Brun ile tartışması için bkz, Jean-Jacques Courtine ve Claudine Haroche, Histoire du visage (Paris: Rivages, 1988), s. 89-93.

8 Bkz. William Elliot Griffis, Corea, the Hermit Nation (New York: Scribner, 1882).

9 Courtine ve Haroche, Histoire du visage.

10 Jürgen Streeck, Gesturecraft (Amsterdam: John Benjamins, 2009), s. 189.

11 Bkz. Richard Sennett, The Craftsman (Londra: Ailen Lane, 2008), s. 197-9.

12 Ernst Gombrich, Art and Illusion (Londra: Phaidon, 1950). Bu evrim yaratan çalışma, izleyicinin katılımının (jestlere, görsellere ya da nesnelere bakarak), görülmeleri için sergiye konulanlar kadar önemli bir estetik tecrübe olduğunu vurgulamaktadır.

8
Gündelik Diplomasi

PRATİK KULLANIMA GİREN ISLAHAT KONUŞMALARI

Gündelik diplomasi, insanların anlamadıkları, bağ kuramadıkları ya da çatıştıkları insanlarla alışveriş içinde olmalarının bir yoludur. Bu zorluklarla başa çıkmak için, topluluklardaki, işteki ya da sokaktaki insanlar atölyelerdeki yapım ve onarım işlerine benzer yollardan ilerler. Minimum güç kullanırlar, kodlanmış jestlerden sosyal alanlar yaratırlar, travmaları kabullenen gelişmiş tamiratlar yaparlar. Genellikle diplomasinin özünün dolaylama olduğu söylenir; nitekim bu genelleme doğrudur; çünkü tüm bu çabalar emretmekten çok önermeye dayanır. Fakat daha açık söylemek gerekirse, gündelik diplomasi diyalojik konuşmayı pratik olarak işleme koyar. Bir sonucu, ustalıklı çatışma yönetimidir.

Haklı olarak, bütün kültürlerde insanların birbirleriyle, açıksözlü ifadelerden kaçınırken, nezaket göstermek, ipucu vermek aracılığıyla ilişkilerin nasıl kurulduğunu öğrendiğini düşünebiliriz. Avrupa'da dolaylamaya dair kültürel kodların, Rönesans sonlarında ve Reform hareketi başlarında yeni bir şekil aldığını daha önce gördük; profesyonel diplomatlar ve saray mensupları ritüel davranışları yeniden biçimlendirip, medenilikle ilgili yeni fikirlere başvurdular.

Bu kısım, gündelik hayattaki bu mirası araştırır. Her ne kadar modern sokakta medenilik, eski elçiliklerde ve salonlarda üzerinde dikkatle durularak sergilenen nezakete pek benzemese de dünyevi ritüelin düzenleyici ilkeleri olarak devam etmiştir.

DOLAYLI İŞBİRLİĞİ

Altıncı Kısımda, Wall Street idari ofis çalışanlarını, işsizlik kurumunda iş ararken, acil bir biçimde geleceklerini yeniden kurma ihtiyacı içinde bırakmıştık. İşte gündelik diplomasi, bu iş danışmanlarının müşterileriyle özellikle dolaylı işbirliği yaparak, bu ihtiyaca yanıt verme şekillerinde ortaya çıkar.

İş danışmanının görevi göz korkutucudur. Orta yaşlı çalışanlar arasındaki uzun süreli işsizlikler, artan alkolizmle, aile içi şiddetle ve boşanmayla ilişkilidir; bu ilişkilendirme işsizliğin dördüncü ve beşinci aylarında başlayıp sonrasında da sabit bir şekilde devam eder.[1] Uzun dönemli işsizliğin neden olduğu toplumsal hasar, iş merkezlerindeki bu sessiz, içe dönük, öfkesini ya da utancını bastırmış insanlar arasında gözle görünür şekilde ortaya çıkar. Örneğin, aile bağları olmayan, işine çok bağlı ve uzun dönemli hevesi kırılmış bir işçi olma

riski taşıyan bir kadın kâtip düşünüyorum. On üç yıllık özverili bir çalışmanın ardından gönderilmiş olmaktan dolayı öfkeyle dolup taşıyor; dört ay süresince, sitem edebileceği bir patron olmadan hem iş danışmanlarına hem de kendine saldırmıştı; onunla ilk tanıştığımda yaşam dolu bir insandı, yarım yıl sonra ise bitkin bir hale gelmişti.

İş danışmanı, böyle hevesi kaçmış işçilere nasıl yanıt verebilir ve onları canlandırabilir? Jane Schwartz (bu iş danışmanına böyle sesleneceğim), dolaylı işbirliğinin yetenekli bir uygulayıcısıdır. Gri saçları, rahatsız edici, sert Bronx aksanıyla bu kadın sessiz bir müşteriyle karşılaştığında, kendini sakinleştirme konusunda ustalaşmıştır; sandalyesinde yamulmuş, sakız çiğner ve bakışları etrafta dolaşırken müşterisinin ona attığı şeyden pek de etkilenmemiş görünür. Bir anne gibi değil; ama konuşmaya başladığında, öfkesi bastırılmış müşterileri işverenlerinin aptallıklarına ya da aynı iş için yüz farklı müşterinin başvurduğuna gülmek için aşama aşama ikna ederek yönlendirir ve sanki soruma yanıt veriyormuş gibi "Şaka kitapları koleksiyonum var." der. Şimdi dönüp baktığımda, aslında yanıt verdiğini görüyorum.

"Çok fazla baskı altında olsalar da rahatlamaları gerekir." der bir başka iş danışmanı. "İşverenler çok boktan; eğer iş için çok heyecanlı olduğuna dair bir işaret alırlarsa, keyfini kaçıracaklardır." Birilerine "Kendine hâkim ol!" diye öğüt vermek, yardım etmek demek değildir. Şaka yapmak ise herhangi bir gergin durumu hafifletmekte kullanılan klasik bir yoldur; fakat iş merkezinde bunun stratejik bir gerekçesi vardır: Uzun zamandan beri işsiz olan müşteriler çoğunlukla ekonomik olarak umutsuzdur, onlara duygusal olarak boyun eğdiren bir gerçek söz konusudur. Fakat iş görüşmesinde, rahat bir tavır sergilemeleri gerekir. İkinci danışmanın dikkat çektiği gibi, "zayıf bir elle nasıl anlaşma yapacaklarını" öğrenmeleri gerekir.

Görünürde küçük ritüeller, müşterilere iş görüşmelerine gittiklerinde minimum güç uygulamasını aşılamayı amaçlar. Geçmiş başarıları ve deneyimleriyle direkt olarak övünmek yerine onları, konuşmanın içine gelişigüzel sıkıştırmaları salık verilir; amaç, görüşmeye katılımcı bir hava vererek soru yanıt ritmini yaratabilmektir. Başarılı bir iş görüşmesi "ben" yerine "ona" odaklanmalıdır. Başarılı bir aday, başvurduğu makamla ilgilendiğini ve onun hakkında bilgili olduğunu göstermelidir. Müşteriler muhtemel işverenlerine bir işe ihtiyaçları olduğunu sürekli tekrarlamamaları için uyarılır. İki taraf da adayın umutsuz olduğunu biliyor olabilir, ama kurgu sanki işin kendisine dair objektif bir değerlendirme yapıyormuşsunuz gibi devam ettirilmelidir, bu kurgu sosyal gerilimi azaltacaktır. "Olsa da olur olmasa da." mesajını iletmek, zayıf elli müşterinin oynaması gereken rol için gerekli bir tavırdır. Ortamdaki bu hafiflik iş görüşmesine uygulanan sprezzatura'dır. Bu durum, bir atölyedeki fiziksel gücün hafifliğine ve birisine odaklanmak yerine nesneye odaklanmaya benzer.

Modern toplumun çok derinlerine kök salmış olan çalışma ahlakı bu maskeyi giymeyi zorlaştırır; Weber tarafından tanımlanan Protestan ahlakı, çalışmayı bir özsaygı sembolüne dönüştürür. Ama bu gibi sınavlarda rahatlamak, söylenenin aksine zordur. Uzun zamandır işsiz olan aday, bu iş görüşmelerinin daha önce defalarca başarısızlığa uğradığı bir sınav olduğunu bilir. Bu sebeple, cesareti kırılmış bu işçiler için görüşme, gitgide aşırı yüklü bir psikolojik olay haline gelir.

Danışmanın, çalışma ahlakının itici gücüne karşı, müşterinin olağan iş tecrübesine bir açıdan karşı koyabileceğini ümit etmesi gerekir. Bu, yeni bir bakış açısı kazanabilmek için görev hakkında bir an durup düşünebilmesidir, çok sıradan bir deneyim olduğu için çoğu

çalışan bunun üzerine düşünmez. Bir an durup düşünebilmek, aşama aşama gelişen becerinin orta bir aşamasıdır. Toplumsal ilişkilerde, geri çekilip düşünmek olağan olmasa da, kişinin olayları farklı görmesine olanak sağlar fakat aynı zamanda gerçeğin askıya alınmasıdır. Gerçekte faturalar birikmiş olsa da, bir an durup düşündüğünde kişi kendisini daha kendine güvenli ve içi rahat hayal edebilir.

İş merkezlerindeki umut, danışmanların müstakbel işveren karşısında nasıl daha rahat davranılacağına dair sağlayacağı ipuçlarıyla ilgilidir. İş danışmanları, dikkatli bir şekilde küçük ayrıntılar üzerinden davranış kuralları verirler; "elimi sıkarken gözümün içine bak" ya da "eğer bir soru sorarsam, açıklama yapmadan önce kısa ve öz bir şekilde yanıtla" gibi. Ama çok fazla direktif vermek de ters etkiye sebep olabilir; çünkü aday bunları hatırlamaya çalışırken daha çok gerilebilir. Bir iş görüşmesi ritüelinin amacı, tıpkı diğer ritüeller gibi, bilinç dışında gelişme kaydeden, daha önceden kendimize kattığımız davranışları pratiğe dökmektir.

1980'lerde ilk defa iş merkezleriyle ilgili çalışmaya başladığımda, bu durum beni kendime getirmişti; o zamanlarda, iş danışmanlığı psikoterapi altında ezilmişti. Birinci sınıf bir merkezin danışmanı, iş arayanlar için hazırlanmış kalın bir kitap göstermişti. Bu kitapta, görüşmenin duygusal girdileri ve çıktıları açıklanıyordu ve iç gözlemin önemi vurgulanıyordu. Kitabı ciddiye alırsanız, iştense bir psikanalize ihtiyacınız olduğu sonucunu çıkarırdınız.[2] Bugün, en iyi pratik modeller en az yüklü olanlardır. Önerilerde bulunur ama bunların sayısı çok fazla değildir; en başarılı yöntemi olan danışman, müşterisinin, bu kolay karşılaşmalarda herhangi bir yerde davrandığı gibi davranması gerektiği sonucunu çıkarmasını ümit eder.

Davranışlarından beklenenin aynısı, verdiği kararlardan da beklenir. Özel bir iş merkezinde birkaç kez şahit olduğum bir sahne, hafif bir dokunuşun nasıl işe yaradığını gösterir. Küçük görüşme odasındaki bir konferans masasının her yanı, kendi işine başlamak ve onu finanse etmekle ilgili belgelerle donatılır. Özel merkezin müşterilerinden çoğu kendilerine ait bir işle ilgili düşünmeye başlar, ev dışında çalışan danışmanlar olarak ya da yoğun New York bilgi ekonomisinin içinde küçük bir şirket olarak başlamak gibi. Uç örnek olarak da birkaç şehir romantiği toplu bir değişim hayal edip organik bir çiftlik kurar. Amerika'da iki yıl süren yeni bir iş kurma şansı, iyi zamanlarda sekizde birdir, küçük bir organik çiftlik kurmak ise istatiksel olarak neredeyse iflasın tarifi olabilir.

Danışman, bu araştırmaların belgelerini masanın üzerine koyup yorumu kâğıtların başına dikilip, önüne güvenilmez bir ikinci el araba çıkan alıcı gibi kaşlarını çatmış müşteriye bırakmıştı. Özel bir soru geldiğinde, danışman gerçeklere dayanarak bildiklerini anlatıyor ama daha fazlasını vermiyordu. Prosedür, danışmanın müşterisine kendisi için en iyi olanı yapacağına dair güven vermesi üzerine kuruluydu. Bu prosedür, şakada olduğu gibi, "Gerçekçi ol!" uyarısından kaçınıyordu. Kurnazlık, yeni küçük işlerle ilgili verileri sunmakta yatıyordu, sanki müşteri bu işlerden birine başlamak isteyebilir gibi; ama güven, zamanla müşterinin buna karar vermemesini sağlayacak olan şeydi. Bu sahnelemede, iş danışmanları minimum kişisel etki uygular, müşterilerin neye karar vermeleri gerektiği konusunda mümkün olduğunca az şey söylerlerdi; aslında onları dışa döndürüp kişisel arzularının ötesinde, objektif bir gerçekliğe yönlendirmeye çalışıyorlardı.

Danışmanın kendini tutması, müşteriyi sorun-çözmekle sorun-bulmak arasındaki ilişkiye bir göz atmaya davet etmektedir. Bu, şirket silolarında gerçekleşen, kendine yeten, soyutlanmış sorun çözümüyle tezat oluşturur. Dahası, dolaylı, yumuşak dokunuşlu,

dışadönük işbirliğinin pratiği aynı derecede topluluk örgütçülerine de hizmet eder. Birinci Kısımda bahsedildiği gibi, yumuşak dokunuş topluluk örgütçülerini sendika örgütçülerinden ayırır. Aslında, insanları içeridense dışarıya odaklamak toplumsallığın herhangi bir zorlu formu için elzemdir. Özellikle, de Certeau ve arkadaşlarının buldukları gibi, insanlar ürkütücü maddi koşullarla karşı karşıya kalmıştı.

Benim neslimdeki çoğu iş danışmanı psikoterapi eğitimi almıştı; ama psikoterapist değillerdi. Jane Schwartz gibi danışmanlar, itiraf dinleyen rahipler gibi davranmaktan kaçınırlar; önemli olan müşterinin ruhuna girmek değil onu dışa döndürebilmektir. Örneğin, bir müşteri aile içi şiddet görüyorsa, bu sorunun kendisiyle ilgilenilmez; bu, danışmanların görev tanımının bir parçası değildir. Zaman baskısı da bu soğuk davranışları yönetir. Çoğu danışman yüzlerce müşteriyle ilgilenir; deneyimli danışmanlar fazlasıyla anlayışlı, çok alakadar davranan, bireysel durumlar üzerinde çok fazla vakit harcayan acemi danışmanları düzeltir. Bu baskı yüzünden, hevesi kırılmış bir çalışanın canlandırılmasının sadece ilk basamaklarına ya da hayalpereştleri durdurmak için hızlı bir canlandırma hazırlamaya odaklanabilirler.

İş danışmanlığı ile ilgili ilginç bir gerçek –en azından Wall Street merkezinde birikmiş bir dizi geri bildirim alınan sonuçları değerlendirecek olursak– başarılı müşterilerin onlara yol gösterenlere değer verdiğini; ama onlarla duygusal olarak çok içli dışlı olmadıklarını gösterir. Psikanalitik jargonda söylersek, bir kere bu müşteriler yeniden iş bulduklarında geriye çok az aktarım kalır. Bayan Schwartz, "Sonrasında onlardan neredeyse hiç haber almıyorum." diye belirtirken bu durumdan çok da mutsuzmuş gibi durmuyor: "Arkadaşlarım için bile zor zaman ayırıyorum; çok çok meşgulüm..." Danışman, sempatiyle değil empatiyle çalışır; "zavallı şey, seni anlıyorum"dan kaçınarak, "zavallı ben" yanıtının yönünü değiştirmek ister.

Dolaylı işbirliğinin dikkate değer bir tarafı yoktur; Croix-Rousse'un sokaklarında meydana gelebilir ya da Boston'da incelediğim, mekanik iş üzerinden samimi bir sosyal yapı oluşturmayı beceren işçiler arasında da ortaya çıkabilir. Fakat akla uygun bir biçimde, bu pratiğin iş bulmada bir fark yaratıp yaratmadığı sorulabilir, yani işi tamir edip etmediği.

İş piyasası hem Avrupa'da hem Kuzey Amerika'da yapısal olarak dönüşüyor. 1980'lerin başından beri Avrupa'da ve Amerika'da giderek daha az işçinin seri üretimle uğraşması olağan bir durumdur. Bu daralma bugün, dünyanın herhangi bir yerinde çok daha ucuza yapılan vasıflı profesyonel işte (bilgisayar programcılığı ve mühendislikte olduğu gibi) de genişlemiştir.[3] Benim görüşüme göre, yeni yaratıcı ya da yeşil ekonomilerin Batı'dan uzaklaşan büyük çaplı iş akıntısını dengelemek için fazla şey yapabileceğini düşünmek bir hayaldir. Beyaz yakalı işlerde moda daha çok düşük seviyeli hizmet görevlerindedir, perakende satışta ve yaşlılara bakıcılıkta olduğu gibi hizmet sektörü de Beşinci Kısımda açıkladığım gibi kısa vadeli zaman çerçevesine boyun eğer. Bunun yanı sıra, bazı yüz yüze yapılan profesyonel hizmetlerde bir azalma söz konusu olmayacaktır. Örneğin, Hindistan'daki bir avukatın e-mail yoluyla boşanmanızla ilgilenmesini istemezsiniz. Fakat Batılı ekonomiler yüksek istihdam olmadan yüksel verimlilik paradoksuyla karşı karşıyadır. Beklenti, işgücünün yüzde 15 ila 18'inin iki yıldan fazla tam zamanlı bir işi olmamaya zorlanmasının "normal" görünmesi yönünde; yirmili yaşlarındaki genç insanlar arasında, bu yüzdeler 20-25'e yükselecek.[4]

İstihdam merkezi böylece daha fazla insanın hayatında daha fazla önem taşıyan bir kurum haline gelecektir. Fakat bu işle uğraşan tek kurum da olmayacaktır. İngiltere'de bugünlerde toplum temelli, ortak destek grupları olan "iş kulüplerinin" artışını görüyoruz. Uzun süredir iş

arayan insanlar için bu kulüpler, heveslerinin kırılmamasına sebep olduğu ve iş arayışlarını ağızdan ağza yayabildiği için önemlidir. Yine de hem profesyoneller hem de bu toplum grupları için yapısal sorun, giderek artan başvuruları az sayıdaki işle eşleştirme zorluğudur. Orta sınıflarda bu, beklentilerin düşmesi demektir; bu bağlamda profesyonel iş danışmanlarının ve iş kulübü kurucularının hayal kırıklığıyla baş etmede benzer şekilde yetenekli olmaları gerekir. Bu danışmanlar ve kurucular toplumun gerçekçileridir: Anne babalarımızın neslinin bildiği gibi, siyasetçiler ise herkese iş sözü veren toplum hayalcileridir.

Bununla birlikte, istihdam merkezi sadece yoksulluğun okulu olamaz. Dolaylı işbirliği aslında, iş arayanlara, eğer işverenin kapısından içeri girebilirlerse nasıl davranmaları gerektiğiyle ilgili ders verebilir. Dahası, insanlar hayatlarında bir şey yapabildiklerine inanma ihtiyacı duyarlar; sadece birkaç iş danışmanı eğer hayal kırıklığı öğretmeni olarak işlev gösterirlerse işinde kalabilecektir. Hem iş arayanın hem de danışmanının çabalarının değeri, ekonomik olmaktan ziyade toplumsal ve kişisel olarak, neyin onarılması gerektiğini yeniden şekillendirdikleri içindir. Görev, biri kendini çürümüş dahi hissetse diğerleriyle bağlantı içinde kalabilmektir. Bu görevi sadece bir "iyi hissetme faktörü" olarak hafife alan çifte kavrulmuş rasyonalistler, işin aynı zamanda içerdiği riskleri görmezden gelir. Cesareti kırılmış müşteri nasıl hayatta kalacağını öğrenmek zorundadır; bu, iş danışmanlarını görevlerinde tutan amaçtır. Peki, kendini iş istatistiklerinin tutsağı gibi hissetme duygusu nasıl aşılabilir?

Sıkıntılı bir sürece dayanabilme gücü, büyük çapta hem kişisel hem de kolektif bir meseledir. Kolektif bir mesele olarak, istihdam merkezindeki insanların sunduğu özel ama hâlâ yankılanan yanıta ilişkindir. Tamir, kısmen ekonomik olarak tetiklenen bir geri çekilmeye direnmeyle meydana gelir. Bu geri çekilme Tocqueville tarzı, gönüllü ve kaygı giderici değildir. Daha çok Max Weber'in tarif ettiği gibi, çalışma ahlakının olumsuz tarafında olan, kişinin her geçen gün kendi yetersizliğine daha çok odaklanmasıyla artan kaygının gerçekleştirdiği bir yalnızlaşmadır. Tamirde önemli olan, sosyal olarak diğerleriyle ilişkide kalmaktır. Bu, paradoksal olarak, duygusallığı azaltmayı gerektiren bir görevdir. İş danışmanlığı, bu tamirlere dolaylı işbirliği aracılığıyla nasıl teşebbüs edilebileceğine dair küçük ama yine de animsatıcı bir resim sağlar.

ÇATIŞMA YÖNETİMİ

İyi danışmanlar, her zaman müşterilerinin tarafındadır. İnsanlar arasındaki daha fazla sosyal değiş tokuş, sıfır-toplam oyunlarda ya da kazanan her-şeyi-alır mücadelelerinde olduğu gibi, daha fazla düşman demektir. Yatıştırma işini, gündelik diplomasinin bu gibi durumlarda oynadığı rol olarak düşünebiliriz; dolaylamalar savaşanları yatıştırır. Nasıl olduğunu anlamak için, çatışmanın ifadesinin insanları zaman zaman birbirine nasıl bağladığını ve böylece nasıl daha iyi işbirliği yaptıklarını araştırmamız gerekir.

Bu ifadenin bir örneğini, İngiliz eski Başkanı Margaret Thatcher'ın kabine bakanlarıyla yaptığı görüşmelerde bulabiliriz. Simon Jenkins, Thatcher'ın görüşmeleri yönetme şeklini şöyle anlatırdı: "Tartışır ve bağırırdı. Ona karşı çıkmaları için bakanları ve daha düşük seviyedeki memurları çağırır ve sonra onları bir dizi karmaşık önemsiz bilgiyle, ofisinin

otoritesiyle hırpalardı." Yardımcılarından biri, "görüşmelerin yüzde doksanında onun konuştuğunu hesaplamıştı. Kendi sonucunu en başta söyleyip, buna katılmayacak olan herkese meydan okurdu."[5]

Yine de ona karşı çıkmış insanların çoğu, görüşmelerin verimli olduğu hissiyle oradan ayrılırdı. Bu duruma ilişkin başka bir örneği zaten halihazırda bu sayfalarda okuduk: Boston fırınlarında, adamlarının sürekli küfür ve suiistimal ettiği ustabaşının onlarla yine de iyi geçinmesi.

Bu, alışverişin fırtına bulutu versiyonudur; ama havayı temizleyen cinsten bir fırtına. Sosyolog Lewis Coser, bu çeşit bir ifadenin üretken bir çatışma için genel model olduğunu düşünüyordu. Bu çatışmalarda, insanlar diğerlerinin uyum sağlayamayacağı sınırların ötesini, anlaşmaya varamayacakları noktaları öğreniyorlar; böylece fırtına diniyor, zarar görmemiş şerefleriyle insanlar, birbirlerine öncekinden daha bağlanmış şekilde ortaya çıkıyor.[6] Bu görüşe göre, Thatcher'ın kabine görüşmeleri birçok aile tartışmasından çok da farklı değildir. İşbirliği sadece içini döküp rahatlayarak güçlendirilmiyor; güçlendirme denemeleri, sınırları gelecekte kesişmeyecek şekilde kuruyor.

Fırtına bulutları, aynı zamanda çok tehlikeli havalar da yaratabilir, çok acı yüzleşmeler katılımcıları bir daha birbirlerini görmek istemeyecek duruma getirebilir. Bu sebepten, profesyonel arabulucunun gerginliği yatıştırmaktan daha fazlasını yapması gerekir. Örneğin, sendika arabulucuları, diplomatlar gibi çatışma içindeki partileri ne zaman bir araya getireceğini, ne zaman ayrı tutacağını öğrenmek zorundadır. Savaşan canavarların ayrı ayrı kafeslendiği bir görüşmede odalar arasında gidip gelen usta bir arabulucu, iki tarafı bir araya getirebileceği zamanı aşağı yukarı kestirecektir. Bir sendika arabulucusu, o anın çatışma içindeki partilerin kendi iddialarından sıkıldığı an olduğunu söyler.[7]

Savaşan canavarların bir konferans odasında beraber oldukları zaman, sinirleri yatıştırmak yine zorunlu olsa da yeterli olmayabilir. On dokuzuncu yüzyılda, Due de Joinville tarafından diplomatlar için çok daha keskin bir teknik geliştirilmişti ve bu teknik, Theodore Kheel gibi Amerikalı sendika arabulucuları tarafından oldukça etkili bir şekilde kullanıldı.[8] Teknik şu formülü kullanıyordu: "Bir başka deyişle, şunu söylüyorsunuz ..." Ama aslında onların dediklerini tekrarlamıyordu; arabulucu diğer partinin bazı endişe ve çıkarlarını, bu başka kelimelerle ifade etme içine katıyordu ve böylece müzakere için ortak bir zemin kurmuş oluyordu. Joinville, uygun bir jeu de mots[1*] olarak, bu prosedürü "tamir" olarak isimlendirmişti; çatışmanın tamiri, atölye tamirinde olduğu gibi, bir konuyu tekrardan biçimlendirmektedir ki böylelikle değişebilir bir hale gelsin.

Daha önce, anlama ve diğerinin söylediklerine empatiyle yanıt verme açısından işbirlikçi dinleme becerileri konusuna değinmiştik. Genelde, "bir başka deyişle ..." kullanımı birinin söylediklerini açığa kavuşturmak için kullanılırdı: Kheel gibi. Joinville için ise amaç, mesajın biçimini bir şekilde bozmaktır. Joinville'in tekniğini uygulayan arabulucu amacı yanlış duyar ki böylece ona yeni, bağlayıcı öğeler ekleyebilsin. Joinville yetenekli bir dinleyici olduğu kadar iyi bir okuyucu da olmalıdır, zira bu tekniğin Platon'a kadar takip edilebileceğini iddia eder. Platon'un diyaloglarında, Sokrates sürekli insanların iddialarını, onların söylediği ve amaçladığı şeyden farklı şekillerde tekrardan ifade eder; Socrates fikirleri geliştirmek için yanlış duyar.

Peki ya eğer bir arabulucu yoksa? Fırtına büyük olasılıkla bir yıkıma mı götürecek? Canavarlar kana mı susayacak? Belli şartlar altında, çatışma yönetimi aracılar olmadan da gerçekleşebilir; burada, hasar, sessizliğin ve konuşmanın dengesini yeniden yapılandırarak tamir edilebilir.

Wall Street bir zamanlar bütün New York'tu. İlk zamanlarda, göçmenler şu an finans merkezi olan yerin üst taraflarında, Tribeca ya da Canal Street boyunca, kendi uzmanlaştıkları işleri kurmuştu. Bunlar, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana devam eden ailelerin yaşadıkları Lower East Side yakınlarında kurulmuş; Yahudi, Slovak, İtalyan, Polonyalı ve Asyalı aile şirketlerinin küçük bakım ya da üretim işleriydi. Göçmen kuşağının bu işleri hâlâ daha devam eder, coğrafyası küçülse de, tedarikçileri ve müşterileriyle uzun süreli sıkı ilişkileri vardır. Tüm küçük işletmeli topluluklarda olduğu gibi, rakipler bir araya gelme eğilimindedir; örneğin Chinatown'da şu anda tek bir sokakta, sekiz restoran boyu vog satan toptancı vardır.

Ülkelerindeki iç savaş ve ekonomik karmaşa nedeniyle sürüklenen Koreliler, 1970'lerin ortasında büyük sayılar halinde Amerika'ya göç etmeye başladı. Özellikle, New York ve Los Angeles gibi büyük şehirleri tercih ediyorlardı. New York'taki bu Koreli göçmenler, daha önce gelen göçmenlere hem benziyordu hem de benzemiyordu.

Tıpkı diğerleri gibi son derece yoksuldular. Farklıydılar, çünkü çoğu Koreli göçmen yüksek eğitim almış ama Amerika'da kendi yeteneklerine uygun, doktor ya da mühendis olarak, bir pazar bulamamışlardı; onların bu durumu en iyi, 1960'larda çalkalanan Vietnam'dan Paris'e gelen oldukça iyi eğitimli Vietnamlılar'la karşılaştırılabilir.

New York'taki Koreliler farklıydı; çünkü aynı zamanda geleneksel şehir merkezi göçmen kuşağını kırmışlardı. Yabancı oldukları yerlere dükkânlar açtılar, bu şekilde kendileri için bir niş oluşturdular. Haftanın yedi günü yirmi dört saat açık olan bu dükkânlarda, Koreli olmayan insanlara, hazır yemek, çiçek ve paketlenmiş mal sattılar. Müşterileri hem zengin Manhattanlılar hem de şehrin içine dağılmış, büyük marketlerin işletilmediği yerlerdeki yoksul zenci topluluklardı. Bugün New Yorklular tarafından benimsenmiş olan Kore dükkânları kırk yıl önce bir yenilikti. Bir bakıma, bu Koreliler onlardan önce gelip dükkânlarını finanse etmek için döner krediler alan Çinliler'e benziyordu; başarılı iş sahipleri diğer yeni gelenlere yardımcı olması için kârlarının birazını kredi fonlarına geri veriyordu. Göç eden ilk kuşakta da sosyal bağlar yine oldukça kuvvetliydi; Koreliler arasında çalışmayan yetişkinlerin bebek bakıcılığı yapması bekleniyordu ki bu bebeklere çoğunlukla dükkânların arkasında bakılıyordu.[9]

Birbirleri arasında işbirliğine yatkın olan Kore marketleri, bu çalışma süresince altını çizdiğimiz ikilemle özel bir yoldan karşılaşmışlardı. Bu ikilem, farklı olanlarla geçinmekti; başı çeken nesil için, yoksul Afro-Amerikan müşterilerle bir karşı karşıya gelme durumunda söz konusu olmuştu. Korelilerin karşısında tabii ki bir dil sorunu vardı; ama dahası, bu müşterilerin bazıları, Korelilerin koydukları fiyatlardan dolayı sömürülmüş hissederek onlara düşman olmuştu. Bazıları da her dükkânın arkasındaki finansal kaynakları kıskanıyordu. Kendi adlarına, Koreliler düzensiz ve zavallı hayatlar yaşayan bu yoksul müşterilerini hor görüyordu ve daha da kötüsü bazen bu hor görmeyi onlara da gösteriyorlardı.

Bunun çok şiddetli sonuçları oldu: 1992'de isyancılar Los Angeles'ta yaklaşık 2300 Korelinin işyerini mahvetti; New York'ta Kore marketleri uzun süre taşlı saldırılara ve 1994'e kadar da boykota maruz kaldı. Korelilerin yanıtı hem kendilerini savunmak için organize olmak hem de Afro-Amerikan topluluklarının temsilcileriyle görüşmek oldu. The Korean

Association of New York ve the Korean Merchants Association Afro-Amerikan topluluğunun profesyonel toplu luk örgütçüleri ile temasa geçti. Bu örgütçüler, işlerini 1960'larda beyazlara yönelik ayaklanmalarından beri biliyordu. New York yetkilileri de aynı zamanda usta arabulucu kadrosu geliştirmişti.

Çatışma-çözümlerinde gösterilen tüm profesyonel çabalar gibi, bu karşılaşmalar da karşılıklı suçlamalar, açıklamalar ve taleplerle başladı. Alışverişin belli bir noktaya gelebilmesi oldukça uzun bir zaman aldı. Sadece beş yıl sonra potansiyel şiddetle başa çıkmak için prosedürde suçlayıcı yüzleşmeler geliştirildi. Süreç, Theodore Kheel'in "sembolik kılıf" olarak adlandırdığı şeyin başarılması aracılığıyla tamamlandı. Küçük konularda işbirliği yapmak, bir şey yapılabiliceğini sembolize etmek açısından ileri götürürdü; büyük, uzlaşılmaz konular ertelenir, hatta belki kalıcı bir şekilde ortadan kalkabilirdi.[10] Resmi müzakereler, örneğin hangi tarafın dükkânın önündeki hasarı ödeyeceğine odaklanır ve şiddet gösteren bir müşterinin hesabı böylelikle kapanırdı.

Dükkân sahibi ve müşterinin birbirini daha iyi anlaması noktasındaysa bir uzlaşma pratiği yoktu; yani barışma yoktu. 1992 yılında, resmi arabuluculuğun sonunda bir gelişme kaydettiği bu yılda, Koreli tüccarlar üzerinde yapılan bir çalışmada, yüzde 61'inin beyazların zencilerden daha akıllı olduğunu, benzer bir yüzdenin zencilerin daha az dürüst olduğunu ve yüzde 70'inin de zencilerin suç işlemeye beyazlardan daha meyilli olduğunu düşündüğü meydana çıktı.[11] Bu görüşler, saf ırkçılığın, gerçek hırsızlık deneyimlerinin ve aynı şekilde Korelilerin kendi kırılganlıklarının hikâyesini yansıtan duyguların bir bileşimiydi. Resmi arabuluculuk, fırtına bulutlarını gerçek çatışmanın gönderdiğinden daha uzağa göndermemişti. Fakat hem Koreliler hem de müşterileri değişik çözüm yolları bulmuştu. Çatışmayı sessizlikle, öfkeyi ve ön yargıları bir yana bırakan zımni bir anlaşma ile hafiflettiler. İş arayanlar gibi, duygusal uzaklığı uygulamayı öğrendiler.

Bu, hikâyenin sadece yarısı. Diğer yarısı, Korelilerin kendi çalışanlarıyla yaptığı görüşmelerde yatıyor. Koreli çalışan sayısı dükkânlara yetersiz gelmeye başladığında, işe alınanlar genellikle Latinler oldu.

Latinler de bir diğer yabancı etnik göçmen grubuydu ama Korelilerin onlarla ilişkisi Afro-Amerikanlarla olan ilişkisinden farklıydı. Latinlerin de düşük yevmiyeler ve suistimal edilen iş saatlerinden dolayı bir hınçı söz konusuydu; ama yine de bu hıncın New York'ta dükkân sahiplerine karşı fiziksel şiddet olarak görüldüğü çok azdı. Korelilerin ve Latinlerin ellerinin altında, bu çatışmaları ele alabilecek profesyoneller vardı; fakat bu iki etnik grup iki yönlü bir yol izlemeyi tercih etmişti. İzlenen yollardan biri, dükkânın dışında arabuluculuk için profesyonelleri kullanmaktı. Diğeri ise, arabulucular olmadan yapılan bir arabuluculuktu; bu, dükkânın içinde, gündelik diplomasiyle mümkün kılınıyordu.

Dükkânların dışında, Local 169'daki sendikacılar, Koreli marketlerin işçi yasalarına, yevmiyelerine ve çalışma saatlerine uymalarını zorlamak için mücadele veriyordu, fakat bu mücadele toplumsal bir şekil aldı; idareciler, New York şehri işçi yasaları üzerine seminerler vermeye ve bunlara katılan Koreli marketlere katılım sertifikaları vermeye başladı. Şehrin kenarında bir mahalle olan Flushing'de yaklaşık 250 Koreli market sahibi, bu tek günlük üniversiteden "mezun oldu." Asıl amaç, onlara yasayı öğretmektense davranışlarını değiştirmekti.

Daha önceki nesil olan Boston'daki fabrika çalışanlarında olduğu gibi, Latinler, çoğunlukla

Meksikalılar, uzun dönemli çalışanlardı. Bu Meksikalıların çoğu yasadışı göçmenler olduğundan, iş sahipleri bunu açığa çıkarmakla tehdit ederek işçileri yola sokabilirdi, ama Koreliler ve Latinlerin ilişkileri zamanla kişisel olarak yakınlaşmaya başladı. Etnograf Pyong Gap Min, Korelilerin Latinler arasındaki çok çalışma ahlakının bilincinde olduklarını ve kendilerininkine çok benzediğinden bu durumu takdir ettiklerini gözlemlemişti. Ön yargı buradan devreye girdi: Koreliler Afro-Amerikalı müşterilerini suçlu olarak görürken, dükkân sahipleri Latin işçilere baba gibi davranıyordu; zira eğer düzgün idare edilirlerse itaatkâr olabilirlerdi. Dükkân sahibi bir kadın, Pyong Gap Min'e şunları söylemişti: "Hepsi sıkı çalışıyor, hiçbir soruna yol açmıyorlar. Sanki kendi çocuklarım gibiler; onları kötü durumda düşünmek canımı acıtır."[12]

Fakat aslında Latinler, Korelilerin onlara yetişkinler gibi davranmasını istiyordu. İki etnik grup birbirlerine çok yakın bir şekilde, seneler boyunca her gün beraber çalıştığı için bu değişiklik yavaş ama etkili bir şekilde gerçekleşti. Thatcher'ın Kabine bakanları gibi, Latinler Korelilere dükkânın arka odasındaki sigara molalarında ve hatta bazen müşterilere hizmet ederken sözle karşılık vermeye başladı.

Fakat bu bir iyileşme hikâyesi değildir; yirmi yıl sonra aralarındaki gerilim hâlâ kaybolmadı. Fakat artık aracısız bir biçimde yönetiliyorlar; çünkü bu iki grup karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı; Korelilerin kendileri kadar çok ve uzun çalışmak isteyen insanlara ihtiyacı var ve Latinler'in de onları kanundan koruyacak işverenlere. Zamanla, ikisi de bu ortak bağımlılığı fark etmişlerdi; fakat aynı zamanda, bir ailede olduğu gibi, kesişmeyen belirlenmiş çizgileri vardı. Meksikalılar greve gidemezdi ve iş sahibinin otoriteye haber vermesini de bekleyemezdi; Koreliler de bu uzun süreli çalışkan işçilere sadaka verdikleri çocuklarmış gibi davranamazdı.

Profesyonel arabulucular fırtınanın dindiği ve üretken bir sonucun ortaya çıktığı koşulları ayarlamaya çalışır. Aracısız arabuluculuk da aynı bu sonuca ulaşabilir, fakat çok metodik ve genelleyici olmayan bir yoldan gerilimin kaynağı tamir söz konusu olduğunda önceliklidir. Her halükârda, söz ve sessizlik arasındaki denge, iki taraftan yeniden şekillendirilecektir.

Bu dengeleme durumunun bir çeşit medenilik yarattığını söylenebilir. Son dönem felsefesinde Ludwig Wittgenstein'ın kuralı, açık ve kesin bir dilin ötesinde yatan şeyler için sessiz kalınması gerektiğidir. Sosyal medenilik pratiğinde, bilmemeniz gerekirken açıkça bildiğiniz şeyler hakkında sessiz kalırsınız ve söylemezsiniz. Koreliler, Latinler ve Afro-Amerikalılar birbiriyle olan ilişkilerinde bu kuralı uygulamaya başlamıştı.

PROSEDÜRLER

Dolaylama ve sessizliğin tüm faydaları bir yana, işbirliğinin esası pasif bir mevcudiyet değil, aktif bir katılımdır. Tocqueville, New England kasabasını görüşmelerinde ya da herkesin fikrini bildirdiği gönüllü derneklerde bu önermenin arkasındaydı. Bu umut verici görünüş çoğunlukla bir işkence deneyimine dönüşür; bir kişinin bir dakika içerisinde alabileceği bir kararı yirmi kişi ölümüne tartışır. Daha kötüsü, usta işkenceciler vurucu noktayı nerede kullanacağını ya da diğerlerinin sırf çok yorgun oldukları için onaylayacakları "görüşmenin anlamını" ne zaman özetleyeceğini bilir. Bu gibi durumlarda, Denis Diderot gibi, birileri şu

şekilde feryat edebilir: "Anlayışlı bir insan doğanın dürtüsüne uyar ve kendi kalbinin çığlığından ne bir fazlasını ne de bir eksiğini verir; bu çığlığı hafiflettiği ya da güçlendirdiği an, o artık kendisi değildir ..."[13]

Katılımın zorluğu, insanların zamanlarının buna değdiğini göstermektir. Bu durum görüşmelerin nasıl yapılandırıldığına bağlıdır. Eğer laboratuvar atölyeleri gibi yapılandırıldıysa, amaçsız bir başıboşluk ve sabit gündem arasında gidip gelecek, ama yine de elle tutulur bir sonuca varacaktır. Endişe verici bir görüşme, yeniden yapılandırma tamirlerinde olduğu gibi, "sorunu çözme" hayalinden kesin olarak kaçınarak insanların masaya getirdiği acıyı ve dertleri tanıyacaktır. Bu gibi görüşmelerin tümünde, katılımcılar becerinin kapalı-açık-kapalı ritmi aracılığıyla birbirleriyle daha iyi ve daha enine boyuna konuşmayı öğreneceklerdir.

Kulağa hoş mu geliyor? Bir hayalmiş gibi duruyor. Pratikte gerçek olup olmayacağını ya da nasıl gerçek olabileceğini bilmek istiyoruz. Bunu yapabilmek için, görünürde sıkıcı bir konuya değinmemiz gerekiyor.

RESMİ VE GAYRİ-RESMİ KARŞILAŞMALAR

"Modern toplantı davranışının gelişimi"yle ilgili çalışmasında, Wilbert van Vree, bugün toplantıları biçimlendiren not alma, sırayla konuşma ve konuşmayı devretme gibi kuralları içeren prosedürlerin tarihinin izini sürdü.[14] Bu, katılımı düzenleyen ve gayri resmi alışverişlerin hevesini kıran resmi bir toplantıdır. Wilbert van Vree, şu an çok yakından bildiğimiz hissizleşme prosedürlerini ayrıntılandırırken, onların hep böyle olduğunu düşündüğümüzü ama aslında bunun doğru olmadığını, en azından iş dünyasında böyle olmadığını söyler. Ortaçağ ticari görüşmeleri çoğunlukla şiddet içeren olaylardı, insanlar bir anlaşma üzerinde kelimeler yerine kanlarını değişiyordu. Lonca sistemi hiyerarşiye önem verdiğinden kısmen disiplinini korumuştu. Örneğin, hiyerarşinin daha üst sıralarında yer alan önce konuşurdu ve ustalar da kendi aralarında konuşurken yaş sırasına göre konuşmak zorundaydı. Rütbe, toplantıyı yöneten, konuşma sırasının kimde olduğunu belirleyendi. Bununla birlikte, on altıncı yüzyılda Avrupa ticari kültürü alternatif bir pratik geliştirdi.

Değişim kısmen matbaanın gelişine bağlı olarak gerçekleşti. Basılı metinlerin (resmi anlaşmalar, basılı çifte kayıt usulü muhasebe vb) iş hayatını şekillendirdiği bir çağda, sözlü tartışma topluca üretilmiş belgeleri yorumlamak için zorunlu hale gelmişti.

Bu tartışmalar yaşa verilen önemi zayıflatmıştı; yaşlılar kişisel olmayan basılı sayfaya bir anlam vermekte, okumakta ya da hesap yapmakta herhangi biri kadar ya da ondan daha iyi olan parlak genç asistan kadar iyi olmayabilirdi. Basılı belgeleri yorumlama, rütbeye bağlı otorite geleneğinin yerinden oynamasına yardım etti. Fakat bu belgelerdeki sayıların, görüşmeyi yöneten kişisel otorite için bir ikamesi yoktu.

Holbein'in masasındaki Peter Apian'ın On Mercantile Calculations adlı kitabı, okurlarından muhasebe prosedürleriyle ilgili düşünmelerini istiyordu. Şimdi olduğu kadar o zaman da, insanlar, eğer bir şey sayılarla temsil edilebiliyorsa aksinin kanıtlanamaz bir gerçek olduğunu düşündüklerinden, bu güvenceyi arıyorlardı. İlk metodik muhasebecilerden olan Apian ise tersini söylüyordu; sayılar tartışılması gereken temsillerdi. Tarihçi Mary Poovey, modern

çağın başında çift girişli kayıt tutmanın ve edebiyat eleştirilerinin artışının hem sayılar hem de kelimeler eşit şekilde eleştirilme gereği duyduğundan birbirine geçtiğini iddia ediyordu.[15] Böylece, resmi iş toplantıları zarar verici olmaya başlamıştı.

Toplantının açılış hareketi yeni iktidar formlarından türetilmişti. On altıncı ve on yedinci yüzyıl süresince sömürgeciliğin geldiği noktaya bağlı olarak, Avrupa iş hayatı hiç olmadığı kadar karmaşıklaşmıştı ve bu karmaşa toplantı ihtiyacını ortaya çıkarıyordu. Örneğin, başlangıçta İngiltere'nin East India Company'sinin basit bir yapısı ve birkaç resmi toplantısı vardı; şirket küresel olarak geliştikçe, departmanlar semt kavgalarını çözmek ve sömürge ganimetlerini pay etmek için daha sık görüşmeye başlamıştı. Şirket daha güçlü hale geldikçe, hükümetle bir o kadar daha çok kesişiyor ve böylece daha çok toplantı yapmak zorunda kalıyordu. Bürokrasi, açık iletişim için bu zorunluluğu geri püskürtmeye çalışıyordu; açık toplantıya karşı savunma yazılı bir rapor şeklinde istendi; bu rapor açık tartışmalara zarar veren resmi belgenin bürokratik kutsallığını tamamlıyordu. Resmi belge, bürokrasinin, Beşinci Kısımda bahsedilen silolarının resmi bir versiyonudur. Resmi belgeyle özgür tartışmaya duyulan ihtiyaç arasındaki çatışma iş hayatında olduğu kadar, modern çağın başında diplomaside de ortaya çıkmıştı. Diplomatın gayri resmi temasları ve anadildeki konuşması, resmi belgelerdeki müzakere formaliteleriyle uyuşmayan bir yapıdaydı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Büyük Frederick, Prusya sivil hizmetini yenilerken bu güçlerin arasına çekilmişti; devlet organlarının resmi olarak belgelerde sabitlenmesini istiyordu; ama işbirliği için sadece kâğıttan raporlara güvenilirse bölümlerin çalışmasının yetersiz kalacağını da anlamıştı.

Açık görüşmeler tarihinin daha büyük ve daha az sert bir üçüncü yönü, miras makamlarının zayıflamasının bir sonucudur. Ortaçağ ordularında, alay komutanının oğlu babasının alayına intikal etmeyi dört gözle bekleyebilirdi (bu durum İngiltere'de on dokuzuncu yüzyıla kadar devam etti). Aynı şekilde, devlet memurlarının oğulları da. Doğmuş olmaları yeterli bir otorite sebebiydi, kazanılmış otorite fikri zayıftı. Miras bırakılmış makam anlayışı, modernitenin başında sorun yaratmaya başlamıştı. Şaşırtıcı bir şekilde, makam sahiplerinin görevlerini o işte gerçekten iyi oldukları için kazanması gerektiği öne sürülüyordu. Doğum ya da kıdem yerine yetenek saltanat sürmeliydi.

Yeteneği keşfetmenin yollarından biri toplantılardaki davranışlardan geçiyordu. Samuel Pepys'in (1633-1703) günlüklerinde, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı'nda "yeni bir adam" kendi yolunu kendi yetenekleriyle çiziyordu. Bu durum, Pepys'e görüşmelerde nasıl ustalaşıldığını, üstlerinin resmi emirlerinin onlara destek çıkmadan nasıl tartışıldığını, muhalif departmanlarla nasıl oturup konuşulduğunu ve hükümdarlığın finans ustaları tarafından Komutanlığa verilen finansal rakamların nasıl tartışıldığını göstermişti. Bu söylemsel yetenekler salondan ayrı bir medenilik için farklı bir ortam sağlamıştı; karşılıklı zevk amaç değildi. Aynı şekilde, Pepys de ortada buluşan bir yatıştırıcı değildi. Görüşmelerde, kendi köşesini diğer katılımcıları köşeye sıkışmış hissettirmeden savunurdu. Görüşmelerdeki bu yetenek bugün bize olduğu kadar, zamanının çağdaşlarına da bir işaret vermişti.

Uzlaşmacı kişilikleri, çoğunlukla görüşmelerde ustalaşmış insanlar olarak ve bir anlaşma sağlamayı da resmiyetin olanaklı kıldığını hayal ederiz. Ama öyle değildir. Uzlaşmacı kişilik, inançların ve çıkarların sadece pazarlık malzemesi olduğunu varsayar; yani insanların bu görüşlere teslim olmadığını farz eder. Garip bir şekilde, çoğu insan diğerlerine söylediklerine

inanır; uzlaşma adına bu inançlara ufalanan görüşmeler, katılımcıları çoğunlukla görüşme tarafından ya da daha da kötüsü kendileri tarafından satılmış oldukları duygusuyla geride bırakır. Dahası, kendini adamış bir uzlaşmacı çatışmayı, kontrolden çıkacağını varsayarak dağıtmaya çalışır. Koreli Market sahipleri gibi davranıp şiddetli bir çatışmayı sessizlik aracılığıyla yönetmektense, bu uzlaşmacı net bir çözüm ister. Bunun uğruna, çoğunlukla diğerlerine ne kadar "aklı başında" olduklarını göstermek için çatışma başlamadan önce kendi konumlarını açık ederler.

Resmi görüşmelerin gerçek faydası, yatıştırma alışkanlığının olmamasıdır. Eğer bir konuşmanın yazılı kaydı alındıysa, insanlar kendi görüşlerini istedikleri kadar şiddetli savunabilir, çünkü bunların korunacağını biliyorlardır. Kayıt, resmi şeffaflığa neden olur ve dahası eğer görüşme bir anlaşmayla sonuçlanırsa, katılımcılar yine de kişisel olarak kendilerini ödün vermiş gibi hissetmezler; kayıtlarda gerçekten neye inanıp masaya koydukları mevcuttur.[2*] Resmiyet, katılımcılar tarafından aynı konuşma kuralının takip edilmesi halinde, yani sırayla konuşuluyor ve sırası geçen sözü bir diğerine devrediyorsa, kaynaşmaya izin verir.

Yine de resmiyet, şeffaflık sorununa tek başına bir çözüm değildir. Bir bakıma, kısmen kürsü başkanının davranışına bağlı bir durumdur. İnsanların resmi görüşmelere nasıl başkanlık ettiği ile ilgili bir incelemede, Flemenk sosyolog P. H. Ritter kısa bir süre önce, "her görüşmenin davranışlarını kürsü başkanına uydurma gibi bir eğilimi olduğunu, kürsü başkanının görüşmenin örneği olduğunu"[16] ileri sürmüştür. Görüşmedeki kişiler başkanın onayına göre davranmaktadır. Gözlerini onun baş hareketlerine dikerler, dikkatini çekmeye çalışırlar ve kendi yaptıkları değerli, yerinde vb katkıları onaylamasını beklerler.

Üstelik bu şekilde, resmi olarak sabitlenmiş bir gündem sorununun gelişimini engellemiş olurlar. Atölyede, ortak emek eldeki malzemelerin ve araçların yönlendirmesini takip eder. Ulaşılması gereken bir amaç vardır; fakat sona ulaşmak için farklı yollar tercih edilebilir, alternatif yolların hangisinin daha iyi olduğuna bakılabilir. Böyle bir atölye işi, bir hikâye gibidir. Fakat, açık yorumlar ve konumlar resmi bir görüşmeyi durdurabiliyor olsa da, resmi olarak sabitlenmiş gündem için, bir hikâyedir diyemeyiz. Sıradışı bir düşünce birilerini etkileyebilir, bu düşünce kötü yapılandırılmış fakat takip etmeye değer olabilir. Fakat böyle bir coup de foudre'un,[3*] dikkatlice düşünülüp tasarlanmış bir düşüncenin yanında pek esamesi okunmaz. Resmiyet, otoriteyi destekler ve sürprizleri engellemeye çalışır.

Kural olarak, açık görüşmeler daha fazla eşitlik ve daha fazla sürprizi karşılaştırmak peşindedir. Mesele, açık görüşmenin alçaltıcı tavizlere nasıl bir seçenek yaratabileceğidir. Bu mesele, insanların resmilikle gayri resmilik arasındaki sınır çizgisini nasıl aştıklarına döner; bu belli belirsiz eşik, dolaylı işbirliği becerilerinin ciddi bir sınava sokulduğu bir bölgedir.

EŞİK BÖLGE

Profesyonel diplomatların bu sınır durumundaki görüşmeler için kutsal bir kitabı vardır. Bu, Sir Ernest Satow'un, ilk olarak 1917'de yayımladığı şu an altıncı basımını yapmış Satow's Diplomatic Practice adlı kitabıdır. Bu kitabın çevirileri ve çeşitli farklı basımları küresel çapta kullanımdadır.[17] Satow kendini bir kâtip olarak görür, Wotton'un Venedik'teki daimi

görevinden beri açıklığa kavuşturulan pratikleri not etmiştir. Bu çalışmanın özelliği, samimiliğin, dolaylamanın ve karşılıklılığın en sert görüşmeye bile nasıl yerleştirilebileceğini göstermesidir. Satow'un dört görüşü oldukça yararlıdır.

İlki, çatışan iki tarafın olası bir çözümü herhangi birinin kayıtlardaki sorumluluğu almadan uygulamak istedikleri takdirde ne yapacaklarını açıklar: Bu durumda, Satow, bout de papier'in[4*] konferans masasının karşı tarafına sessizce geçirilmesini salık verir. Bu imzalanmamış bir tutam kâğıt, formülün versiyonlarını içerir: "Eğer şunu teklif edebilecek gibi hissediyorsanız ... kendi hükümetimde denemek için hazır olmalıyım." Böylece diplomat kendi iddiasındansa bir muhalifin konumuna yanıt veriyormuş gibi davranır.[18] Diyelim ki diplomat galip devlet adına bir anlaşmanın iptalini görüşüyor: Bout de papier mağlup tarafın itibarını korumasına ve böylece görüşmelerin daha çabuk ilerlemesine sebep olabilir. Büyük diplomat Talleyrand, Napoleon'a tam da bu yoldan hizmet etmiştir. Bout de papier ritüeli iktidarın konumundan bir saygı alanı yaratmıştır; bu, minimum güç uygulamasının bir örneğidir.

Démarche[5*] bir bakıma bout de papier'i genişletir; bir dizi fikri ve konuşma konularını dolaşıma çıkaran bir belgedir. Üstelik yazarlar bu belgedeki şeyler hakkında gerçekten ne düşündüklerini ve neye inandıklarını da belirtmez; Amerika diplomasisi buna "açık kanal diplomasisi"[6*] diyor.[19] Démarche kurnaz bir katılıma sebep olabilir: "Bu benim ya da ülkemin istediği şey." demektense, konuşma konuları ve belge (atölye dilinde "şu") tüm partilerin tartışmaya eşit dahil olabilecekleri şekilde özgürce dolaşıma çıkar. Konuyla ilgili kişisel bir örnek vereceğim. Birleşmiş Milletler'in kültürel kolu UNESCO ile çalışırken, Dünya Miras Listesi olarak listelenmiş eserler hakkındaki neredeyse tüm görüşmeler, démarche'lar şeklinde dolaşıma çıktı. Diplomatlar, herhangi bir öneriyi üstlenmediler; çünkü bu öneriler, özgürce ve kişisel olmayan bir şekilde değerlendirilebilirdi. Démarche ritüeli, bir riayeti yürürlüğe koymaktansa temsilcilikten kaçınma noktasında, bout de papier'den ayrılır ve ayrıca güçlü için olduğu kadar zayıf olan için de yararlıdır.

Bu diplomatik pratikler, masaya güçlü pozisyonlar koyabildikleri için yatıştırıcı ortada buluşmalara bir seçenektir. Ama bu pozisyonlar, çıkarcı beyanatlar değildir. Geri adım atarak, taraflar zorunlu olarak kendilerinden ödün vermeden başka bir görüşü kabul etme ya da reddetme yönünde çalışmalar yapabilir. Alışveriş bir muğlaklık yaratması bakımından eşiktedir, yine de bu tarz bir diplomasiyi başarısız olarak küçük görmek yanlış olacaktır. Bout de papier ve démarche güçlü ve zayıf arasındaki görüşmeyi çift-taraflı bir kazanca döndürmeye çalışır. Gündelik hayatta, iki durum da dilek kipinin intikali dediğimiz şey olarak çevrilir.

Diplomatik protokol bout de papier ya da démarche kadar incelikli bir şey değildir ama diplomasiyi eşikte tutmak için yapılandırılmıştır.

On yedinci yüzyılda İngiliz diplomat William Temple şöyle demişti: "Seremoniler işleri kolaylaştırmak için yapılır, onlara engel olmak için değil."[20] Temple, resmi protokol oturma düzeninden bahsediyordu; resmi bir akşam yemeğinde, onur konuğu her zaman ev sahibinin ya da ev sahibinin eşinin yanına oturur. Bu protokol gerçekten resmi ve değişmezdir. Daha belirsiz bir protokol çeşidi, görünürde görüşmeleri daha sıradan şekillendirir.

Diplomatik resepsiyonlar ve kokteyller, spor ya da evcil hayvanlarla ilgili, anlaşmazlığa yol

açmayan acımasız alışverişler için birer fırsattırlar. Bu boş lafların akışında, diplomat konuşmanın ortasına "rastgele" devletin planları ya da personeliyle ilgili esaslı bir şeyler sokar, bilir ki eğer gerçekten gizlice kaydedilmiyorsa konuşma özenle incelenecektir. Bu rastgele yorum, daha sonra bulunup çıkarılacak ve ona göre davranılacaktır. Diplomatik zanaat, konuşmacı için, ipucu çok açık edilmeden mesajın yerine ulaştığından emin olmayı gerektirir; dinleyicinin buradaki becerisi fark etmiyormuş gibi gözükmesinde yatar. Bu gelişigüzellik ritüeli,[7*] profesyonel diplomatların söylediği gibi, doğru yapılması çok zor bir iş olan zahmetli bir hafif dokunuş formudur; genellikle kâğıt üstünde olması çok tartışmalı olacak konular için kullanılır. Satow, bu kokteyl ve kanepe etkinliklerinin tebdili görüşmeler olduğunu çok doğru bir biçimde gözlemlemiştir.

Dolaylı diplomasinin görüşmelere uygulanan dördüncü becerisi ise arkadaşlıktır. Satow Malmesbury Kontu'nun 1813'te yaptığı uyarısını tekrarlar, yabancılardan kaçınmak için "onlarla ahbaplık yapmaya ve onların düşüncelerini size iletmelerine hevesli" olunmalıdır. Görünürde içten olan bu arkadaşlık çeşidi çoğunlukla bir tuzaktır.[21] Kimseden riyasız olması beklenemez, böylece gelişigüzellik ritüelleri, bout de papier durumundaki itaat ritüelleri gibi, diplomasi içinde belli bir sosyal bölge kurar. Gelişigüzellik, diplomatın konuştuğu kişiye aralardaki ipuçlarını toplayacak şekilde, bir güven işareti verebilir.

Bu bahsedilen arkadaşlık, Facebook tarzı bir arkadaşlık gibi, ergenin birinin gündelik hayatına ilişkin bütün ayrıntıları olabildiğince açıkça sergilediği ve izleyene, geriye hayal edecek bir şey bırakmadığı bir arkadaşlık değildir. Kayıtsız imalar, kılık değiştirmiştir ve doğru okunmaları için iyi bir yorumlama becerisine ihtiyaç vardır. Diplomatik imalar, çoğunlukla düşmanca uyarılar olup eğlenceli sosyal anlarda saklanır. Uyarının dolaylı ifadesi dinleyiciyi yatıştırmaktansa birden içine alır. Amacı, hükmünden daha etkili olabilmektir. Biz aslında bu durumu gündelik hayattan biliyoruz; ama genellikle imaları profesyonel diplomatlar gibi metodik bir şekilde analiz etmeyiz.

Şiddetli çatışmaların görünüşü, bütün dört diplomatik beceri için oldukça büyük sınavlardır ve genellikle gerekenin yapılması konusunda başarısız olurlar. 1991'de Saddam Hüseyin'in Irak rejimine karşı başlatılmış olan yüzleşmelerde, Amerika'nın savaş ilan eden mektubu Dışişleri Bakanı Tarık Aziz'e iletilmişti. Kendisinin, bu mektubun içeriğini tartışırken mektubu masada açmadan bırakma hakkı vardı. Açılmamış mektup ritüeli tarafların konuşmaya devam etmesi, son ana kadar çözüm araması için izinli oldukları anlamına gelir. 1939'da, benzer şekilde, Almanya'ya karşı savaş beklentisini arttıran bir İngiliz mektubunun ilk paragrafları, iki ülke arasındaki ilişkiler için duyulan saygıyı ifade eden kullanımlarla doluydu. Bu standart ifadelere bakarak, eğer Hitler rejimi gerçekten barış istemiş olsaydı, diplomatik yanıtı bu satırlardaki inceliklere odaklanmış olurdu.

Bu gibi başarısızlıklar, diplomatik ritüellerin iktidarın gerçeklerine yanıt vermedikleri yönündeki ortak görüşü destekler. Kurnaz bir diplomat, bugün kesinlikle kamuya daha az saygı duyar. Belki de, buna rağmen, bu pratiklerin değerini belirlemek için yanlış yere bakıyoruz. Koreli market sahiplerinin söz ve sessizlik arasındaki ilişkiyi yeniden konumlandırıp öğrendiği gibi, profesyonel diplomatlar da bu araçları, açıklık ve muğlaklık arasındaki sınır ilişkisini yeniden konumlandırmak için kullanıyorlar. Bunu yaparak, politik analist Joseph Nye'ın "hafif güç" dediği pratiğe olanak sağlıyorlar.[22] Resmi ve gayri resmi alışveriş arasındaki ayrımı yumuşatmak, insanların üretken bir şekilde bir araya gelmelerine

olanak sağlayabilir; insanları, birbirlerine muhalifken bile bir arada tutabilir; insanlara, ortada buluşma yönetimi için davranış seçenekleri sağlayabilir.

Dolayısıyla, onlara gündelik davranış için daha kritik standartlar olarak bakmalıyız. Gündelik görüşmelerde de karmaşık bir konu üzerine karar verilemediğinde diplomatik becerilere ihtiyacımız vardır. Sorunu bir kenara bırakmak yerine, insanlar birbirine bağlanmak ister; zor sorunlar nadiren çözülür. Dört diplomatik prosedür, bu şekilde tamamlanan gündelik görüşmelerin yönetimi için ritüeller oluşturur. Beşinci Kısımda görüldüğü gibi, bu diplomatik ritüeller gibi şeyler gayri resmi sosyal üçgenin oluşumunda da ortaya çıkar; fakat iş hayatındaki değişiklikler bugün insanların becerilerini geliştirmesini ve uygulamasını zorlaştırır. Sosyalist, kapitalizmin geniş ölçekli bir eleştirisini yapmak isterken, profesyonel diplomat, kesinlikle farkında olmadan, beraber çalışmaya uyum sağlayamayan insanları etkisiz hale getiren sosyal pratiklerin bir muhalifi olarak hizmet eder.

Bu bölümde dolaylı işbirliği, çatışma yönetimi, diplomatik teknik ve toplantı davranışı temalarını inceledik. Tüm bunlar bir çeşit performans, ama Mazarin'in XIV. Louis için sergilediği, kendine hizmet eden dramalardan farklı. Dans eden kral, tebaasına olan mesafesini, onların üzerindeki hâkimiyetini dramatize etmişti. Bayan Schwartz, Koreli marketler ve Satow'un diplomatları da diğer insanlarla olan ilişkilerini sosyal bir maskeyle dramatize ederler.

SOSYAL MASKE

Birinci Kısımda bahsedildiği üzere, Simmel şehirlilerin, sokağın uyaranlarına verdiği yanıtları saklamak için kullandıkları sakin ve duygusuz davranış biçimlerini incelemeye almıştı. La Rochefoucauld maskeyi, birinin gerçekte olduğundan başka bir şey gibi gözükmek için kullandığı bir metafor olarak düşünmüştü: "Kişiler yapmacık bir bakış ve bir dış görünüş ile insanların, hakkında ne düşünmesini istiyorsa o şekilde görünür."[23] Gizleyen maskelerin, koruyucu çeşitleri sosyal hayatın her köşesinde bulunur; iş arayanların görüşmelerde bunlardan bir tane giymeleri gerekir, tıpkı Theodore Kheel'in sendika müzakerelerinde ya da Alman diplomatların Birinci Dünya Savaşı sonrası mağlubiyet şartlarını görüştüğü Versailles'da ihtiyaçları olduğu gibi. New York'taki Koreliler, sessizlik maskesi giymişlerdi. Gizleyen maske, kendini koruma için olmamalıdır; nezaket ve incelik, başkalarına zarar verebilecek duyguları maskeleyen davranışlardır.

Gizleyen maske, çok yaygın olduğundan, başka bir çeşidini düşünmek belki biraz zor olabilir; sosyal maske, insanları daha hayat dolu yaparken, deneyimlerini de daha yoğun hale getirir. Fakat eğer maskeyi bir fiziksel nesne olarak düşünürsek, bu olasılık daha anlamlı olur. Maske, kültürün en eski sahne donanımlarındandır; sahneyle sokağı birbirine bağlar.

Domino maske, basit bir göz maskesidir; maskeli baloların eski görüntülerinden en aşina olduğumuz maskedir. Domino maskeler, Avrupa'da on beşinci yüzyılda moda olmuştur; bu moda on üçüncü yüzyılda sokaklarda sergilenen tiyatro oyunları commedia dell'arte'dan gelir. Toplum içinde, domino maske cinsel heyecan uyandıran maskeler olarak kullanılmıştır. Balolarda, kadınlar, elmacık kemiğinin üstünden başlayıp kaşta biten, gözler için delikleri olan renkli saten maskeler takardı; göz maskesi bir erkeğe ya da kadına zevk için hazır olduğu

mesajını verirdi. Paskalya perhizinden önceki sokak kutlamalarında, domino maske özellikle kadınlara etrafta diledikleri gibi dolaşma ve yabancılarla flört etme özgürlüğü verirdi. Bu uyduruk kumaş parçası bir kurmacaya olanak sağlardı: Maskeyi takan kadının kimliği doğru düzgün gizlenmese bile verilen mesaj "beni tanımıyorsun" ya da "özgürüm" olurdu; maske bedensel nezaketi askıya alır ve zevki anonim kılardı.

Daha ciddi fiziksel deneyimler, Yahudi doktorların on dördüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar taktığı maskelerde söz konusu olmuştu. Bu garip, kuru-yapışkanlı, boyanmış maskeler dudak üstünden başlayıp yüzün geriye kalan tüm üst kısmını kaplardı. Maske yarı insan, yarı kuş görüntüsü sağlamak için yapılmıştı. Burun büyük bir gagayla kapatılmıştı; fakat tanınır biçimde, insanın gözleri ve kaşları için derin yarıklar vardı. Çoğu Hıristiyan, Yahudilerle temastan çekinirdi ve Venedik'teki çoğu doktor, Yahudiydi; işte bu maske bu korkuya bir köprü oluşturmaktaydı. Doktor kuş maskesini taktığında, hastaları bir Yahudi tarafından fiziksel olarak dokunulmak, itilmek ve dürtülmek konusunda rahatlardı. Onun yerine, garip bir yaratık tarafından fiziksel temas uygulanıyormuş gibi gözükürdü.

Bazı maskeler tek taraflı, genelde de kötü bir etki yaratırdı. Son Irak Savaşı boyunca Ebu Garip cezaevinde, karşısındaki insanın bedenini maskelemek işkenciciyi kışkırtırdı; Ebu Garip'ten gelen fotoğraflarda sadece kafalarında bir başlık olan, vücudunun geri kalanı çıplak kurbanları, kafaları karışmış ya da acı içerisinde görürüz. Bu esnada, etraflarında genç, düzgün Amerikalıları gülerken görürüz. Bu başlıklı figürün, eski ve kötülük içermeyen bir kökeni vardır.

Sihirbaz kostümlerinde, başlıklı sihirbazların görüntüsü Fransa'da on birinci yüzyıla kadar uzanır. Ortaçağ kökenlerine bakıldığında, garip bir şekilde sihirbazın başlığının, onu Tanrının gözünden sakladığı varsayılıyordu; zira eğer görülürse karanlık, kozmik güçlerin eline verilecektir. Benzer şekilde tarihçi Carlo Ginzburg, şeytana tapınma ayinleri sırasında başlıklı ayin liderlerinin, insan duygularının alanından ayrıldıklarını göstermişti.

Domino, kuş maskesi ve başlık, maskenin uyarıcı güçlerini işaret eder; fakat daha geniş bir sosyal erişimi olan bir başka maske çeşidi daha vardır. Bu, garip bir biçimde tüm özellikleri doğal olan bir maskedir. Eğer becerikli bir şekilde takılırsa uyarıcı olabilir.

Fransa 1944'te özgürlüğüne kavuştuğunda, çok genç bir aktör olan Jacques Lecoq kaçınılmaz bir karşılaşma yaşadı. Grenoble'da oynarken, Jean Dasté ile tanıştı. Dasté, oyuncuların tüm o gösterişten ve tumturaklı laflardan kurtulup, daha basit yani daha zorlanarak oynamalarını isteyen büyük bir aktör ve animatördü. Bunu gerçekleştirmek için Dasté, kâğıt hamurundan yapılmış boş, boyalı maskeler yarattı. Bunlar sahnede kadın ya da erkek, genç ya da yaşlı herkesin takabildiği maskelerdi. Lecoq sonuçtan çok etkilenmişti. "Bu boş maskeyi takan aktöre bakarken, tüm bedene bakıyorsunuz" diye gözlemlemişti; "yüz artık bütün bir beden haline geliyor."[24] Yüz jestlerinden yoksun aktör, bedensel jestleri ve oyun sesi aracılığıyla iletişime geçmeliydi.[25]

Bundan esinlenip, Lecoq heykeltraş Amleto Sartori'ye onun için deri maskeler yapmasını istedi (deri ilk commedia dell'arte maskelerinde kullanılmıştı). Daha sonra, Lecoq, göz deliklerini genişletip dudakları yatay biçimde gerdi, ne gülüyordu ne de kaş çatıyordu; çeneye soyut bir çizgi çekti ve maskeyi beyaza boyadı. Neticede, Lecoq, maskeli oyunculara yüz ifadeleri olmadan nasıl iletişim kuracaklarını öğretebileceği bir okul kurdu. Lecoq "metodu" aslında oldukça zahmetli bir disiplindir, sanki duygusal bir kolunuz kesilmiş gibi. Bu pratiğin

daha ucu pandomimdir, burada ağızdan da ses çıkaramazsınız; dil de kesilmiştir. Bu yüzden, oyuncunun elleri şaşkınlığı, zevki ya da üzüntüyü iletmek için çok çalışmalıdır ve bunu yapabilme sanatı öyle kolay değildir; basitçe bir maske takmak oyuncunun bedenini serbest bırakmayacaktır. Balода domino maske takan kadınlar sadece bir şey iletebiliyorlardı; "İlişkiye açığım." Maskeli oyuncunun ise daha çeşitli duyguları ifade etmesi gerekiyordu.

"Tarafsızlık", elbette çok taraflı bir deneyim. Modern şehirlerdeki tarafsız fiziksel bölgeler – her yerdeki cam ve çelik karışımı, etrafı azıcık yeşille çevrili kutular– ölü mekânlardır ve çoğu sosyal ilişki de bu kutunun içine benzer. Fakat Lecoq, boş maskesinin, oyuncunun dışa vurarak ve doğrudan davranmasına sebep olmasını istiyordu: "Maske (oyuncudan), onu sanatından ederek bir şeyler alacak." Lecoq, "oyuncu maskeyi çıkardığında, eğer iyi bir şekilde giydiyse yüzünün rahatladığını" gözlemlemişti.[26]

Bunun üzerinde durmak istiyorum. Alexis de Tocqueville, Amerika gezilerinden bir birey figürü yaratmıştı. Bu birey, tarafsız, homojen bir toplumda rahat ediyor; farklılığın kaygısından kaçmaya çalışıyor ve bu yüzden geri çekiliyordu. Lecoq'un maskeli oyuncuları da bu terimlerin etrafında döner, boş maske oyuncunun bedenini rahatlatır; fakat amacı aslında onu seyirci karşısında daha etkili kılmaktır. İş danışmanı ve iş adayı, Koreli marketçi ve diplomat, tam da Lecoq'un oyuncusu gibi etkileyici bir şekilde hareket eder; davranışlarının bazı yönlerini nötrleştirerek, diğer yönlerini ön plana çıkarır. Boş maske günlük sosyal davranışta sahne tavrını çoğaltabilir.

Bu, en azından biraz daha takip edilmesi gereken bir olasılıktır. Lecoq'un maskesi olsun olmasın, profesyonel oyuncular kendilerini sahnede güçlü bir şekilde ifade edebilmek için kesinlikle kaygılarını bastırmak zorundadır. Vücuttaki aşırı gerilimi atmak ya da enerjiyi yaymak için, oyuncu tüm küçük özel jestlere konsantre olacaktır. Odaklanılmış detaylar tıpkı maskelemenin güttüğü amaç gibi, gerilimi serbest bırakır. Oyuncu Laurence Olivier, odaklanılmış küçük jestlerin bir ustasıdır; kolları ve elleri, çok az büyük çaplı hareketler yapar. Ayrıntı üzerindeki aynı iş, Sylvie Guillem ya da Suzanne Farrell gibi büyük dansçıların sahne duruşlarının sırrının da bir parçasıdır. Bu dansçılar odaklanılmış ayrıntılar aracılığıyla, bir ayağın ani dönüşünde ya da küçük bir fiskede olduğu gibi, seyirciye muazzam, sahne dolduran bir duruş iletirler.

Bu gözlem, bizi sahne ve sokak arasında bir karşılaştırma yapabilmek için bir adım daha ileri götürür. İşbirliği de küçük jestlere odaklanıldığında daha etkileyici bir deneyim haline gelir; bu bağlayıcı jestlerin çoğu, lutiyelerin dükkânında gördüğümüz gibi, fiziksel ve sözsüzdür. Ritüelin bir boyutu, fiziksel ve sözlü jestlerin koreografilerinin çıkarılmasında yatar, böylece tekrar tekrar icra edilebilir. Odaklanmış sahne işi, neden bu sosyal pratiklerde etkileyici bir şekilde davranabildiğimizi ortaya koyar; fiziksel olarak daha az gerginlik hissederiz ve böylece rahatlama hissizleşmedense uyandırıcı olur.

Dasté ve Lecoq'un icat ettiği boş maskelerin sahnede kişiliksiz olmaları amaçlanmıştı; böylece aynı maskeyi bir kadın ya da bir erkek, kısa, şişman ya da sırık gibi bir oyuncu takabilecekti. Bu şekilde artık sürekli aynı rolü oynamak zorunda değillerdi; hatta, Lecoq'un yardımcılarının sahnelediği bir oyunu izlerken, izleyicilerin oyuncunun neye benzediğinden çok nasıl oynadığıyla ilgilendiğini görmek çarpıcıydı. Seyirci, kişiliksiz oyuncunun oyun içindeki karakterini paylaşıyordu. Bu bir dışadönüştür; tıpkı işbirliğinin karmaşık formlarında insanların sevmediği ya da tanımadığı insanlara karşı sergilemesi gereken dönüş gibi. Lecoq,

tiyatrosunu işbirlikçi bir mekân olarak düşünür ve sosyal olarak bu tanım anlamlıdır.

Özetle, sosyal maskeler koruyucu bir kılıfın yanı sıra ifadeye olanak sağlayabilir. Birçok formunda boş maskeyi kullanan, gündelik diplomasiyi diğerlerine karşı uygulanan önemsiz boş bir manipülasyon olarak algılamak tehlikelidir. Aksine, eğer kendimizi açığa çıkarmaya ya da karakterize etmeye odaklanmazsak, ortak bir sosyal alanı canlı bir içerikle doldurabiliriz. Lecoq'un tiyatrosu yıldız oyuncuyu silmeyi amaçlar ve aslında tiyatroda demokrasiyi yarattığını iddia eder. Metodu, kesinlikle XIV. Louis'nin kendilik odaklı sahnesinin karşı kutbunda yer alır ve her ne kadar Tocqueville'in "demokrasiden" kastı bu olmasa da toplumsal iddiası abartılı değildir. Boş, kişiliksiz maske, oyuncuyu dışa döndürmenin bir yoludur ve böylece seyirciyle ortak bir alan yaratılır. Karmaşık işbirliğinin de ortak bir alan yaratmak için bu dışadönüşe ihtiyacı vardır; gündelik diplomasi bu dışavurumcu sosyal mesafenin zanaatkârlığıdır. Ve tabii ki bu soyut ilkeyi birtakım somut siyasi sonuçlar takip eder.

1 Bkz. Godfried Engbersen, Kees Schuyt vd., Cultures of Unemployment (Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2006).

2 Bkz. Phillip Rieff, The Triumph of the Therapeutic (Şikago: University of Chicago Press, 1987).

3 Burada çok fazla veriyi özetliyorum. Bu verilerin hepsine nüfuz etmek isteyen okur için: Andrew Hacker, "Where Will We Find the Jobs?", New York Review of Books, 58/3 (24 Şubat 2011). Bkz. Phillip Brown, Hugh Lauder ve David Ashton, The Global Auction: The Broken Promises of Education, Jobs and Incomes (Oxford: Oxford University Press, 2011).

4 Rowena Barrett ve Pooran Wynarczyk, "Building the Science and Innovation Base: Work, Skills, and Employment", New Technology, Work, and Employment, 24/3 (2009), s. 210-14 (tüm konu, becerilerin değişimlerine adanmıştır.)

5 Simon Jenkins, Thatcher and Sons (Londra: Allen Lane, 2006), s. 56.

6 Bkz. Lewis Coser, The Functions of Social Conflict (New York: Free Press, 1956).

7 Burada, Şikago'da büyük bir işçi arabulucusu ve hakemi olan amcama referans veriyorum. Bu değerlendirmedeki akademik referanslar için bkz., tarihsel olarak Duff Cooper, Talleyrand (New York: Grove Press, 2001); ya da çağdaş diplomatic pratikler için, Henry Kissinger, Diplomacy (New York: Simon & Schuster, 1994). İki isim de, çatışan partilerin ne zaman ayrılacağı ve ne zaman birleştirileceği konusunda ustaydı.

8 Theodore Kheel (1914-2010), 1938'de sendika arabulucusu olan bir New York avukatıydı ve kendisi gibi arabulucular için 1960'larda Automation House'u kurdu. Kitabı; The Keys to Conflict Resolution (New York: Four Walls, Eight Windows, 1999), gündelik diplomasi için gerekli olan maharetli becerisine hakkını vermez; bir gazeteci portresi bunu daha iyi yapmıştır: New York Magazine, 8 Ocak 1979, s. 35-43.

1* Fr. jeu de mots: kelime oyunu, (ç.n.)

9 Göçmen girişimcilerle ilgili daha fazla bilgi için bkz. der. Robert Kloosterman ve Jan Rath, Immigrant Entrepreneurs (Oxford: Berg, 2003); Pyong Gap Min ve Mehdi Bozorgmehr, "United States: The Entrepreneurial Cutting Edge", A.g.e., s. 17-38.

10 Kheel, The Keys to Conflict Resolution.

11 Pyong Gap Min, Ethnic Solidarity for Economic Survival (New York: Russell Sage Foundation, 2008), s. 85.

12 A.g.e., s. 114-18; kadın marketçiler için bkz. s. 117.

13 Denis Diderot, The Paradox of Acting, Çev. W. H. Pollock (New York: Hill ve Wang, 1957).

14 Wilbert van Vree, Meetings, Manners, and Civilization, Çev. Kathleen Bell (Leicester: Leicester University Press, 1999), s. 256-311.

15 Mary Poovey, A History of the Modern Fact (Şikago: University of Chicago Press, 1998).

2* İngiltere'de Blair rejimi süresince, başbakan "divan politikası" uyguladı. Bakanlarıyla, geriye bir iz bırakmayacak başbakanlık divanında gayri resmi görüşmeler yapıyordu. Ofisi terk ettikten sonra, çoğu bakan bu yaptığı şeye inanmadıklarını iddia ettiler. Ama kim bilebilir? Hiçbir kayıt yok.

16 Bkz. van Vree, Meetings, Manners, and Civilization, s. 56.

3* Fr. Coup de foudre: İlk görüşte aşk. (ç.n.)

17 Ernest Satow, Satow's Diplomatic Practice, 6. Basım, der. Ivor Roberts (Oxford: Oxford University Press, 2009).

4* Fr. bout de papier: Bir parça kâğıt, (ç.n.)

18 A.g.e., 4.16, s. 53.

5* Fr. Démarche: Diplomatik ilişkilerdeki girişim, manevra. (ç.n.)

6* front channel cable.

19 A.g.e., 4.19, s. 54.

20 A.g.e., 40.25, s. 626-7.

7* Ritual of casualness.

21 A.g.e., 40.3, s. 618-19.

22 Joseph Nye, Soft Power (New York: Perseus Books, 2004).

23 La Rochefoucauld, Collected Maxims, Çev. E. H. ve A. M. Blackmore ve Francine Giguère (Oxford: Oxford University Press, 2007), Deyiş 256, s. 73.

24 Jacques Lecoq, The Moving Body (orijinal Fransızca başlığa, Le Corps poétique'e pek de uygun olmayan bir çeviri), Çev. David Bradby (Londra: Methuen, 2002), s. 4-5.

25 A.g.e., s. 39.

26 A.g.e.

9
Topluluk

BAĞLILIĞIN UYGULANMASI

Bu çalışmanın ilk kısmında, kısaca Şikago'daki kültür merkezlerinden bahsetmiştim. Buralarda yapılan gayri resmi işbirliği, benim gibi yoksul çocuklara sosyal bir dayanak noktası sağlama konusunda yardım ediyordu. Çalışmanın sonuna geldiğim şu satırlarda, bu sahneye geri dönmek istiyorum. İşbirliğinin zorlukları, zevkleri ve sonuçları, bunların hepsi şehrin Near West Side'ındaki bu bakımsız, canlı binadan yolu geçen insanların arasında ortaya çıkmıştı. Ya da yıllar sonra Şikago gettosunun bu küçük köşesinde büyümüş aşağı yukarı otuz Afro-Amerikan yetişkinle masraflarını kültür merkezinin karşıladığı bir hafta sonu geçirmek için geri dönünce, bana öyle geldi.[1]

Hafıza, herkese yaptığı gibi bana da oyununu çocukluk komşularımda oynadı; değişim yıllarının tecrübesi bir yüzün ya da odanın hatırasına sıkıştırılabiliyor. Beraber büyüdüğüm zenci çocukların bu şekilde hatırlamak için çok daha ikna edici sebepleri vardı. Onlar hayatta kalanlardı. Onların çocukluğu, genç ergenler olarak bu geniş dünyaya sunabilecekleri bir değerlerinin var olduğundan şüphe ederek, yoksullukla altüst olmuştu. Daha sonra, çoğu çocukluk arkadaşları bağımlılığa, suça ya da uçlarda yaşanan hayatlara boyun eğerken; kendilerinin neden kurtuldukları üzerine düşünmüşlerdi. Böylelikle kendileri için dönüştürücü bir deneyim olarak bir kişi, bir yer ya da bir olay seçmişlerdi, bir tılsım gibi. Bu tılsım kültür merkeziydi ya da çok katı kuralları olan yerel Katolik okul ya da Police Athletic League adlı bir organizasyonun spor kulübüydü.

Çocukluk arkadaşlarım kahraman değillerdi; Amerikan Rüyası'nın zenci örnekleri olarak paçavralardan zenginliğe yükselmediler. Sadece birkaçı üniversiteye gitti; çoğu sadece ortaokula gidebilecek kadar dayanabildi, sonrasında da sekreter, itfaiyeci, mağaza çalışanı ya da belediye görevlileri olarak işe başladı. Dışarıdan bakan bir göz için, makul olan kazanımları onlara göre çok fazlaydı. Toplanmamızın dört gün sonrasında, kültür merkezinin bazı evlerini ziyaret ettim ve hepimizin yaptığı o yolculuğun evle ilgili olan işaretlerini hatırladım: Çocukken bildiğimiz etrafı demir zincirlerle çevrili her tarafına kırık şişe parçaları dağılmış oyun alanlarının aksine, iyi yetiştirilmiş bitkilerle bezeli düzenli arka bahçeler. Yine o zamanlar bize "ev" gelen bomboş –aşınmış ev içlerinin aksine– evler, süs eşyaları ve dikkatlice zımparalanmış mobilyalarla doldurulmuştu.

Kültür merkezi toplantısında, insanlar merakla biz gittiğimizden beri civarda neler olduğunu konuşuyordu. Hepimizin tahmininden önce son bulmuştu ve şimdi her tarafta terk edilmiş evler, asansörleri sidik ve bok kokan yalıtılmış apartman kuleleri vardı; yardım

telefonlarına yanıt verecek polisin olmadığı ve çoğu gencin bıçak ya da silah taşıdığı bir yer olmuştu. Bir yerin ya da bir yüzün sihirli tılsımı, kaçış şansının açıklanması için her zamankinden daha elzem gibi duruyordu.

Kültür merkezinin yöneticileri, Police Athletic League'i temsil eden ihtiyar polis gibi, koruyucu varlıklarının tanıklığını duymaktan tabii ki çok mutluydular; ama tamamen kendi dönüştürme güçlerine inanmak için de oldukça gerçekçiydiler. Kültür merkezinde bir müzik enstrümanı çalan çoğu çocuk ya da asfalt sahada basketbol oynayanlar sonuç olarak hapiste yaralanmıştı. Ve hayatta kalanlar için geçmiş, yarım kalmış bir meseleydi; bir çocuk olarak karşılaştıkları sorunlarla bir yetişkin olarak da karşılaşmaya devam ediyorlardı. Bu yarım kalan işi üç başlık altında toplayabiliriz.

Birincisi; zor koşullar altında birinin şevkini ayakta tutabilme meselesi olan maneviyattır. Söylemesi çok kolay gibi görünse de maneviyat, uygulamada o kadar kolay açıklanamaz. Çünkü komşularımın çocuklar gibi maneviyatlarını karartmak için her türlü rasyonel sebebi var ve şimdi, ödenmemiş bir fatura ya da işteki bir sorun yüzünden gecenin bir yarısı kalktıklarında bile tüm yetişkin hayatlarının aniden iskambil kâğıdından yapılmış bir ev gibi çökebileceğini düşünebiliyorlar.

İkinci konu inanca ilişkin. Toplantımızda, insanlar güç ve yol gösterici inançlar sayesinde hayatta kaldıklarını aktarmışlardı. Hepsi de kiliseye giden ve aile içinde daha belirginleşmiş dini inançları olan kişilerdi. Afro-Amerikan yetişkinler, 1960'lardaki sivil haklar karışıklığını yaşamış ve ondan yararlanmış olmasına rağmen, bu politik kazanımlar onlara göre kişisel yaşamlarına dair çok da bir şeyi şekillendirmemişti; eğer bir kapı açılırsa otomatik olarak o kapıdan içeri yürümezsiniz. Kendi çocuklarımızın sıkıntılarıyla ilgili konuşma cesareti bulduğumuz zaman, bazılarımız bu uzun ömürlü, özel zor konu için kutsal kitaba başvurdu. İşte de durum aynıydı; insanlar, ahlaki açıdan değerlendirmek yerine, somut davranışlarla ilgili değişken ve uyarlanabilir bir şekilde düşünüyordu. Bu genç Afro-Amerikalılar işyerlerinde ilk defa beyazlarla yan yana çalışıyordu ve çok ihtiyatlı davranmaları gerekiyordu. Bundan yirmi yıl sonra, çocukluk dönemimin yan kapı komşusu, Şikago'da çoğunluğunu beyazların oluşturduğu bir gruba amir olduğunda bile durum değişmemişti.

Ve sonuncu olarak, işbirliği konusu vardı. Çocukken, hayatımıza işbirliğinin "siktir git" versiyonu hâkim olmuştu; çünkü topluluktaki bütün çeteler buna katkıda bulunuyordu ve oldukça da güçlüydüler. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki çağda, çeteler bir nesil sonraları gibi uyuşturucuyla değil de küçük hırsızlıklarla ilgileniyordu; küçük çocuklar "paravan" hırsızlıklara gönderiliyordu, eğer yakalanırlarsa, hapse gönderilemiyorlardı. Çete hayatına kapılmamak için, çocukların diğerleriyle birleşebilecekleri, çetelerin kontrolündeki radar ekranına takılmayacak başka yollar bulmaları gerekiyordu. Bunu yapmak, otobüs barınaklarında ya da çete bölgesinin dışında kalan yerlerde takılmak ya da okulda geç saatlere dek kalmak veya doğrudan kültür merkezine gitmek demekti. Sığınacak bir yer, ebeveynlerle ilgili konuşabildiğin, beraber ödev yapabildiğin ya da dama oynayabildiğin bir yer demekti; tüm bunlar "siktir git" saldırganlığından uzaklaşarak aldığın molalardı. Bu molalar, geçmişte çok önemli görünürdü; çünkü tecrübeler insanlara topluluğun dışına çıkabilmeleri için yardım etmiş olan bir çeşit davranışın, savunmacı bir davranıştan ziyade daha çok samimi bir davranışın, tohumlarını yerleştirmişti.

Şimdi burayı terk ederek hayatta kalanlardan bazıları, sağlık hizmetlerinde görevli bir

ustabaşı komşumun dediği gibi, "bir şeyleri geri vermek" istemişti. Fakat projedeki bir nesil sonraki gençler, onlara yardım elini uzatan "rol modellere" düşman kesilmişlerdi. Her zamanki "Eğer ben yapabiliyorsam sen de yaparsın." mesajı şu şekilde değiştirilebilirdi: "Eğer ben başarılı olduysam, sen neden başarmıyorsun? Sorunun ne?" Böylece, rol modelin topluluğa bir şeyleri geri verme teklifi, onlara yardım etme isteği, topluluktaki en çok yardıma ihtiyacı olan gençler tarafından reddedilmişti.

Bu üç konunun hepsi –maneviyatın, inancın ve işbirliğinin hassasiyeti– bana tanıdıktı; ama benim için beyaz bir oğlan çocuğu olarak başka bir yol çizilmişti. Babam bizi ben bebekken beş kuruşsuz bırakıp gittiğinde, annemle beraber sosyal konutlara taşınmıştık, ama orda sadece yedi yıl yaşadık; ailemizin kaderi değişir değişmez de taşındık. Topluluk, benim için tehlikeler taşıyordu; ama bunlar ölümcül değildi. Belki de bu mesafe, yeniden bir araya geldiğimiz bu toplantıda çocukluk arkadaşlarımın arasındaki yarım kalmış işin bu üç parçasının, daha geniş bir bağlamda nasıl görüneceğini anlama arzusu uyandırdı.

TOPLULUK ARAYIŞI

Cabrini Green gibi sosyal konut projeleri 1950'lerde batmaya başladı. Muhafazakâr sosyolog Robert Nisbet'in (1913-96), 1953'teki basımının ardından "yeni muhafazakârlar"[2] olarak bilinen grubun kutsal kitabı haline gelen The Quest for Community adında klasik bir kitabı vardı. Bu yeni muhafazakârlar, büyük devletin kötülüklerinin, özellikle refah devletinin karşısına koyduğu yerel hayatın faydalarını, gönüllü olmayı, gönüllü örgütleri savunan Tocqeville'in Amerikalı ve İngiliz mirasçılarıydı. Nisbet'in yazılarındaki bu topluluk "arayışı" bir metafordan fazlasıdır: Devlet bürokrasisi ayağına dolaştığında, insanların yüz yüze ilişkiler kurması için gerekli olan mücadelenin izini sürer. Nisbet ve arkadaşı Russel Kirk, 1950'lerde "yeni" muhafazakârlardı; çünkü yoksulların sosyal yaşamıyla ilgileniyorlardı. 1930'ların Büyük Bunalımı'nda küçük devlet düzeni savunucuları sadece vergilerin, serbest girişimin ve mülkiyet hakkının üzerine düşünmüştü. Aslında bu yeni muhafazakârlar bir bakıma da "eski"ydi; çünkü yoksul insanların potansiyellerini yerel hayatta gerçekleştirebileceği düşüncesi on sekizinci yüzyıl düşünürü Edmund Burke'a kadar gidiyordu.

Aynı zamanda kâhindiler. Bugün İngiltere'de "modern muhafazakârlık" denilen şey yerel hayatın faydaları ve refah devletinin bürokratları yerine, gönüllüler tarafından desteklenen topluluklardaki yoksullar üzerine kafa yorar. Bu yerelciliğe başbakan David Cameron, kalben büyük fakat devlet fonundan yoksun manasında "Büyük Toplum" der. Amerika'da, bugünün Tea Party hareketinin bazı üyeleri de aynı görüşü paylaşan toplumsal muhafazakârlardır. Sadece kendini düşünen bencil bireycilerdense, bu muhafazakârlar komşuların birbirine yardım etmesini ister.

Mars'tan gelen dillere destan ziyaretçi, bu çizgideki muhafazakârların toplumsal solun varislerinden çok az bir farklılık gösterdiğini düşünebilir. Saul Alinsky'nin izlerini takip eden bu birlikler, aynı zamanda toplum hizmeti ve büyük bürokrasiyle olan savaşlarıyla ilgilenir. Bu ziyaretçi, sağda ve solda tam olarak aynı dili duyduğunu düşünür; çünkü ikisi de devlete direnme ve insanları yetkilendirmeden bahseder. Ama aslında aralarında çok büyük bir fark vardır. Nisbet'in görüşüne göre, küçük topluluklar kendilerine yetebilirken, sol bir yandan, bu

toplulukların ekonomik açıdan kendilerini ayakta tutabileceklerinden şüphe eder. Toplumsal sağ kapitalizmin yerel hayatın ihtiyacını karşılayacağına inanırken; sol bu görüşe katılmaz.

Sol ve sağ iki farklı tür küçük topluluktan bahseder. Toplumsal sağın modeli, yerelde sahip olunan dükkânlar ve bankalarla kurulan köy ya da kasabadır; küçük kasaba hayatı hiçbir zaman kendine yetmemiş olsa da toplumsal sağ bunu sağlamak ister. Toplumsal solun küçük topluluklarla olan beraberliği ise büyük şehirlerde gerçekleşmiştir; bu şehirler mağaza zincirleri, dev şirketler ve küresel yönelimli yerel yalıtımlı bankalarla doludur. Tabii ki kapitalizm canavarına karşı direnilmelidir; fakat gerçekçi bir solcu bu canavarın köşe dükkânda katledilmeyeceğini bilir.

Nisbet, küçük bir kasabada büyümüş olmasına rağmen şehirlerle ilgilenir. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa ve Amerikan şehirlerinin büyük gelişim atağı başlamadan önce, insanların yaşadığı ve çalıştığı yer arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapmıştır. Belki biri yaşadığı sokakta çalışmıyor olabilir; ama yine de iş, aile ve topluluk coğrafi olarak birbirine bağlıdır. Büyük fabrikaların ortaya çıkışıyla bu ilişki değişmiştir. Fabrikaların boş ve ucuz topraklara ihtiyacı vardır; ucuz topraklar ise, çoğu şehirde kalabalık şehir merkezine uzak yerlerde bulunur.[3] Tren ağlarının gelişimi başka çeşit bir yayılıma sebep olmuştu; işçi sınıfı ve düşük orta sınıf banliyöleri fabrikaların pisliğinden ya da merkezi iş bölgesindeki ofislerin sıklığından uzaktı. Aslında, yayılma değiştirilemez bir kural değildi: Örneğin, 1900 yılında New York'un Lower East Side'ındaki konfeksiyon işçileri, çalıştıkları yere metroyla on beş dakikalık gidiş geliş mesafesinde yaşıyorlardı. Bir diğer örnek, Londra'nın doğu ucundan. Burada, büyük fabrikalar yerel yerleşim binalarının arasına karışmıştır.

Nisbet, yerel etkilerin, şehirlerin yoğunluğunu arttırarak ve bu şehirlerin coğrafyalarını daha sıkıştırılmış, birbirine bağlı bir duruma getirerek güçlendirilebileceğini ümit etmişti. Bu ümidinde, şehri birbirinden ayıran güçleri hafife almıştı. Yerel toplulukları kendilerine yetemez duruma getiren bu güçlü etkenler, şimdilerde çok açıktır.[4] İngiliz ana caddelerindeki perakende ticareti, şimdilerde yerel olmayan geniş firmalar tarafından sürdürülüyor ve bu caddeden elde edilen kâr ve markalı dükkânlar toplulukta kalmıyor. Bu kaybın çarpıcı bir Amerikan örneğine bakacak olursak, 2000 yılında Harlem'deki perakende satışın dolar başına sadece beş senti Harlem'de kalmıştır. Yerel kaynaklı küçük şirketler, özellikle de büyük bankalardan finansman sağlamakta güçlük çekiyor ve bu işyerleri müşteri kitlesi zayıfladığından Walmart gibi zincirlerden daha fazla ücretlendirme yapmak zorunda kalıyordu. Bu alışıldık talihsizliklerin sonucu, şehir plancısı Saskia Sassen'in iddia ettiği gibi, bugün artık yerel perakende ekonomileri eskiden doğal kaynaklı yerel ekonomilerin işlediği gibi işliyordu; yani ürettikleri zenginlikler ayıklanıyor ve ihraç ediliyordu.[5]

Toplumsal muhafazakârın refah devletinin yerine yerel gönüllü hareketi koyma ümidi de benzer bir ekonomik etkenden mağdur olur. Para, bir yerel topluluktan çıkarıldığında, insanların gönüllü olmasını sağlamak daha da zorlaşır.[6] Bunun sebebi açıktır: Para sıkıntısı çeken yerel örgütler sürekli olarak kesintiler yapmak zorunda bırakılır, mantrada da geçtiği gibi "daha azla daha çok şey yapmaya" çalışır. Bu durum hizmet teminini sağlayanlar için daha da stresli bir hal alır; gönüllü tedarikçilerinse, sadece baskı yüzünden değil, aynı zamanda hayır işi sahiplerinin ve taban örgütlenmeli grupların onlardan istenilen işi yapamamalarından dolayı hevesi kaçmıştır. Bu grupların liderleri, maaşlı ya da değil fark etmez, işin kendisine odaklanmaktansa zamanlarının çoğunu bağış dilenmekle geçirir. Nisbet gibi muhafazakârlar

geçmişe dönüp Tocqueville'in gönüllüğü kutsamasından bahsettikleri zaman, Tocqueville'i dört başı mahmur Amerika gezisinde etkileyenin ne olduğunu görmezlikten gelirler: Her topluluk, gönüllünün çabasının işler hale getirecek ve yaptığı işin değdiğini gösterecek yeterli miktarda paraya sahiptir. Bu sebepten, bence David Cameron'un "büyük toplum"unu, Sassen'in tarif ettiği gibi, ekonomik sömürgeciliğe benzetmek gayet adil olacaktır. Yerel topluluk, sömürge gibi, zenginlikten yoksundur ve bu eksiği de kendi çabalarıyla tamamlaması söylenir.

Toplumsal Sol'un yerel topluluk örgütçülerinin karşılaştığı zorluk, ekonomik kalbi zayıf olan toplulukların nasıl güçlendirileceğiyle ilgilidir. Amerika'daki ACORN ya da DART gibi ekonomik-adalet gruplarının bizzat deneyimlemiş olduğu gibi, bu ağırkanlı organ yerel olarak diriltilemez. Yüzyıl önce Paris'te toplumsal solu yönlendiren yerel "dernekçiliklerini" bırakıp, ulusal örgütler haline gelmek zorundaydılar. Tabii ki hayatın ekonomik gerçeklerini kabul ederek; ama yine de topluluk değerlerinde ısrar eden örgütçüler vardır. Brezilyalı eğitim bilimci Paulo Freire'nin (1921-97) Amerikalı, İngiliz ve Flemenk takipçilerinin böyle bir görüşü vardır; oluşturdukları grup, insanları yerel olarak seferber etmek için bir giriş noktası olarak yerel okullarda yapılacak bir reform planlamıştır.[7] Yoksulun ekonomik bir yarası olduğunu biliyorlar ve bu yarayı kapatmak adına hayatın başka bir yerinde yeni bir başlangıç yapmalarını istiyorlar. Bu arayış, yoksul insanı zayıflıkları üzerine düşünmekten uzaklaştırmakla ilgilidir. Arayış, kuvvetli muhtemel yoksullar modern kapitalist sistemde yoksul ve kenarda kalmaya devam edecekleri için karmaşık ve zordur. Bu zor şartlar üzerine bir maneviyat nasıl inşa edilebilir?

MANEVİYAT

Viktoryenler, maneviyat konusunda oldukça inatçıydı. "Topla kendini! Çamurun içinde yuvarlanmayı bırak, hayatına bir çeki düzen ver!" Bu ruhla ilgili yerel sinagogumuzun hahamı bir keresinde bana şunları söylemişti: "Ne zamanki metafizik bir şüphe üzerime çullansa, gider garajı temizlerim." Maneviyat, anlık iyi olma duygusundaki bağlılıktan farklıdır. Bağlılığın zaman içerisinde daha uzun vadeli bir umudu vardır: çocuklarını iyi yetiştirmek, kendi işini kurmak ya da belki de bir roman yazmak. İnsanlar güçlü bir bağlılık hissine rağmen yine de düşük maneviyattan mustarip olabilir mi? Görünüşe bakılırsa, kesinlikle. Çocuk yetiştirmek çoğu kez moral bozucu olabilir fakat bu çoğu ebeveynin çocuklarına olan bağlılığını azaltmaz; onunla başa çıkmayı öğrenirsiniz. İnanılmaz bir bağlılık gerektiren kitap yazımı, sadece hiçbir zaman bir kitap yazmamış olanlara bir zevk gibi gözükür. Fakat modern toplum, maneviyatın en önemli etken olduğuna inanan Viktoryen emre farklı karşılıklar veriyor gibi gözükür. Maneviyat bizim kullanımımızda "esenlik içinde olmaktır".

Yakın dönemde yapılan bir WHO (Dünya Sağlık Örgütü) çalışması, depresyon olarak çerçevelenmiş düşük maneviyatın, salgın oranlarına ulaştığı sonucuna varmıştır. Gelişmiş dünya nüfusunun neredeyse dörtte biri bu durumdan mustariptir ve bu ülkelerdeki nüfusun yüzde on beşi bu nedenle ilaç kullanmaktadır[8] (Dördüncü Kısımda belirtildiği gibi, çocuklar bugün bu ilaçların hedef tüketici kitlesidir). Psikanalist Darian Leader, WHO'nun istatistiklerinden pek emin değildir, ona göre depresyon salgını, gerçek hayata bir hastalık

olarak katılan üzüntü ve haksızlık duygusunu yeniden biçimlendirir.[9] Yine de depresyon tecrübesi nöro-kimyasal bir gerçekliktir; bedensel durumunda, enerjiyi azaltan depresyon, ilerleyen aşamalarında herhangi bir zahmetli eylemi imkânsızmış gibi gösterir. Gerçek klinik depresyon, geçici bir duygu değildir; bağlanma kapasitesini yok eder.

İşbirliği eylemi, bazen klinik depresyon için bir terapi olarak tavsiye edilir. İşbirliği deneyiminin zorluğu, terapi olarak kullanıldığında azalır. Hastanede depresyonu intihara meyilli boyutlara gelmiş bir arkadaşı ziyaret ederken, klinik görevlilerinin onu diğerleriyle beraber şarkı söyleme ya da mutfağı temizleme eylemlerine dahil etmeye çalıştığını gördüm. Bu görevlere dahil oluyordu ama daha karmaşık olanlarına değil; bir uçurum onların basitliğini arkadaşımın derinliklerinden ayırıyordu. Şaşırtıcı bir şekilde, zamanla kendi kendine iyileşti. Bunun neden gerçekleşmesi gerektiğine dair Freud'a bir açıklama borçluyuz; onun gibi klinik iyileşmeler, Freud'a maneviyatın anlamını daha geniş bir açıdan değerlendirmesi için olanak sağlamıştı.

Araştırmalarının başlarında, Freud depresyonun düşük özsaygı olduğuna dair popüler görüşü hedef almıştı. Depresif kişinin, onu başarısızlığa uğrattığı için dünyaya karşı öfke ve kızgınlıkla dolu olduğunu iddia ediyordu. Bu kızgınlık sonra kendine dönüyordu; zira kendini suçlama diğerleriyle yüzleşmektense daha güvenli daha kontrol edilebilirdi. 1912'de son şeklini almış çalışması Totem und Tabu'da[1*] Freud, "Belirli bir insana yoğun duygusal bağlanmanın bulunduğu neredeyse her vakada, sevginin arkasında gizlenmiş bilinçsiz bir düşmanlık bulduk." diye yazmıştır.[10] Depresyonun anne-babalara, eşlere, sevgililere ya da arkadaşlara olan kızgınlığı maskelediğini iddia ederek devam etmiştir: Bu kendi adına konuşmaya cesaret edemeyen bir kızgınlıktır.

Bu ilk dönem görüşleri, çoğumuzun sevmediği Freud'a ait; psişik makine, şartlar ne olursa olsun fark etmez, durmak bilmeden uzayıp gider. Belki de Freud'un kendisi bakış açısının çok mekanik olduğunu hissetmiştir ya da belki de Birinci Dünya Savaşı'nın dehşeti milyonlarca ölüsüyle beraber onunla konuşmuştur; her ne sebepten olursa olsun, Freud savaşın sonunda depresyon anlayışını genişletmişti. 1917'de yayınladığı "Mourning and Melancholia" [Yas ve Melankoli] başlıklı makalesinde, zaman cinsinden iki düşük maneviyat formu arasında bir ayrım yapar. Depresyon, "melankoli", istikrarlı bir durumdur, kasvetli bir davul sesi tekrar tekrar çalınır; öte yandan yasın bir hikâyesi vardır. Bir ebeveyn ya da sevgilinin kaybının acısını yaşayan kişi, aşama aşama çaresizliği kabullenir, kaybın ölümü kabul edilir ve ilerleme isteği canlanır. Freud'un klinik dilinde ifade etmek gerekirse "Gerçeği değerlendirme yetisi sevilen nesnenin artık var olmadığını ortaya çıkarmıştır ... (zamanla) gerçeğe duyulan saygı üstün gelir ... benlik özgür bırakılır ve yas tamamlandıktan sonra bir kez daha serbest kalır."[11]

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuyla beraber, Freud yas tecrübesi içinde yaşamın doğal ritmini resmedebileceği bir yol bulmuştur, ölüm ve hayatta kalma. Yas durumu, sevgilisi evlatlık çocuklarını alıp kaçan arkadaşımın durumuna uyar. Zamanla, arkadaşım onların gittiğine ilişkin gerçeği kabul etti. Bir başka bakış açısından yas, Chipperfield'in Neues Museum'unun içine inşa edilmişti. Şehrin acı dolu tarihi binanın dokusuna yazılarak elle tutulur bir nesne haline gelmişti, artık etrafta uçuşan bir kara bulut değildi. Yine Freud'un ayrımı, Wall Street'te görüştüğüm işsiz insanların neden sadece bazılarının depresyonda olduğunu açıklar. "İyileşmeden" bahseden popüler psikolog kalabalığının aksine, eğer Freud

haklıysa, kendi içine kapalı bir tecrübe olan kayıp hissi hiçbir zaman iyileşmez; sadece kabul edilir.

Freud'un yasla ilgili çoğu görüşü, çalışmaya olan inancıyla şekillenmiştir. İş konuları, çalışanın kendi duygusal tarihinin dışında, dünyaya dönmesi için bir çağrıdır. Bu çağrıya yanıt vererek, maneviyat kişisel enerji formunda geri döner. Ruhsal olduğu kadar fiziksel ağırlık da kalkar. Çalışma, "esen olmayı" değil, tekrardan bağlanabilmeyi vaad eder. Bu sosyal bir bağlılık olmasa da kendi içinde işleyen işbirliği çok da Freudyen bir düşünme biçiminde yer almaz.

Yas tutmayı, bir tamirat işi olarak düşünebiliriz. Yedinci Kısımda incelediğimiz tamirat biçimleri, bu düşünceyi daha belirgin kılar. Freud yaşamın içindeki travmaları, bir porselen tamircisinin paramparça olmuş vazoyu gördüğü gibi görmez. Gündelik hayata yeniden bağlanmayı isteyen depresif kişi, saati geriye alamayacağını bilir. Bu bilgi, sürgünde hayatını iyi bir şekilde devam ettiren her mülteci için de geçerlidir. Tabii ki geçmişin yasını tutarlar ama nostaljiden kaçınırlar. Hannah Arendt'in de belirttiği gibi, bir yerlerde ikinci bir hayat kurabilmek için bu gereklidir.[12] Teolojik olarak, Âdem ve Havva da cennet bahçesine geri dönemeyeceklerini biliyordu. Yas tutma, böylece, kendi içinden gelen bir yeniden yapılandırmayı ifade eder.

Bu gözlemler, Cabrini Green'de hayat mücadelesi verenleri anlamak açısından bir bakış açısı yaratabilir. İçinde büyüdükleri pis sokaklı ve kırık pencereli gecekondular onlar için ne silinecek ne de inkâr edilecek bir keşmekeştir. Aksine, bu sahnelerle ilgili bir şekilde olumlu duygular barındırırlar. Burada çocuk olmuşlardır, çöpün ortasında oyun oynamışlardır, birbiriyle hiçbir sebep olmadan kavga etmişler ve hayatta kalmışlardır. Onlar, Freud'un yastan bahsettiği gibi çocukluklarının gettosunun yasını tutuyorlardı. Geçmiş onlar için hâlâ rahatsız edici olsa da, artık hüküm süren bir tarih değildir. Travmaları, hayatlarını nasıl yönlendireceklerine dair olan inançlarını güçlendirmiştir.

Freud'un bu resmine keskin bir kontrast çizmek istiyoruz. Bu kontrast Émile Durkheim (1858-1917) tarafından yapılan düşük maneviyatın klasik sosyolojik versiyonunda yatar. Açıklama, toplumsal kurumların ve sosyal işbirliğinin yeniden kazandırdığı maneviyatın rolünün altını çizer. Durkheim, Freud'dan bir nesil öncedir ve bu nesil farkı hissedilir. Durkheim'ın düşüncesinde savaşın rolü yoktur. Onun ele almış olduğu kurumlar, on dokuzuncu yüzyılın son on yılındaki görünürde kalıcı fabrikalar, devlet bürokrasileri ve Avrupa'nın politik partileridir.

Bir açıdan Durkheim'ın maneviyat görüşü basit görünebilir: Kurumlara güçlü bağlılık maneviyatı güçlendirirken zayıf bağlılıklar da aşındırır. Bu görüş, Wall Street'in idari ofis çalışanlarına düz mantıkla yaklaşmış oluyordu; iyi iş yapmaya kuvvetli bir şekilde motive olsalar da onların maneviyatları düşüktü çünkü işyerleri sadakat duygularını beslemiyordu. Durkheim için bir "kurum" resmi bürokratik yapıdan fazlası demekti; ordu ya da devlet bakanlığı gibi kurumlar, örgütsel çarkta zorunlu kılınamayacak gelenekleri ve ortak anlayışı, ritüelleri ve medenilikleri somutlaştırıyordu. Durkheim'a göre, bizde kurumsal kültür kavramı var. Bu kültür, moral bozucu bir deneyimi uzaklaştırabilirdi.

Durkheim'ın intihar üzerine yaptığı çalışmanın en çarpıcı pasajlarından biri, başarılı olmuş "hırslı adamın" kaderine odaklanır. Durkheim intihar oranlarının profesyonel olarak potansiyel vaad eden bireylerde de gelecekleri yıkılmış, inişe geçmiş bireylerde olduğu kadar yüksek olduğunu saptadı.[13] Bu istatistiksel gerçek üzerine düşünüp taşınarak daha genel bir

açıklamaya vardı. Kariyerlerinde yükselişe geçmiş kişiler çoğunlukla bağlarını koparmış oluyordu; bunun yanı sıra, yeni elde ettikleri zenginlik ve güçten huzursuzdular; çünkü kurumsal kültür onların ait olma hissini yaşamasına izin vermiyordu. Fransa'da yükselen Yahudiler, kendisi de bir Yahudi olan Durkheim için, bir mihenk taşıdır. Fransız ordusu Kaptan Alfred Dreyfus'u kabul etmiştir; fakat Dreyfus Olayı patlamadan önce bile, burada hiçbir zaman "bizden biri" gibi hissetmesine izin verilmemişti. Fransız devletinin yüksek makamları da aynı şekilde; Yahudilerin eşit haklara sahip olduğu bir yüzyılda bile, Napolyon zamanından beri, 1900'de yüksek Yahudi memurlara hâlâ dışlanmış muamelesi gösteriyordu. Yükselişe geçmiş iş adamları da sadece para vererek kurtulamıyordu. Paris'in en seçkin sosyal kulüplerinden biri olan Jockey Club –Charles Haas (Proust'un Charles Swann karakterini temellendirdiği kişi) için bir istisna yapmıştı– belirsizlik yıllarında Yahudilerin üyeliklerini askıya aldıklarından ötürü övünüyordu.

Böylece Durkheim, açıklamasını daha genele uyguladı. Kurumların dışında bırakılan insanlar, ama yükselişe geçmiş ama ekonomik ölçekte diplere ilerleyen Yahudiler olsun ya da sesleri ustabaşıları tarafından duyulmayan işçiler olsun (sesleri kesilen, tanınmayan), Durkheim'in maneviyat kaybı için kullandığı kavram olan anomiden mustariptiler. Anomi, köksüzlüğün, akıntıya bırakılmışlığın duygusudur. Bu şartlar altında anomiyi incelediğimizde, Durkheim dışlanmanın sonuçlarının daha derinlerine inmeye çalışmıştı. İnsanlar diğerlerinin üzerinde gerçekten zayıf haklara sahip olduklarını, bir şekilde dışlanmanın gerekçelendirildiğini hissetmek için dışlanmayı içselleştirebilir. Yeni koşullarında kendini olduğundan daha iyi görebildiğini hisseden başarılı insanların, içsel tepkileri bellidir. Amerikan edebiyatında Fitzgerald'ın Jay Gatsby'si bu tarz bir anomiden mustariptir. Fakat Durkheim, bu tarz bir içselleştirilmiş köksüzlük duygusunun daha yaygın olduğuna inanıyordu. Kurum kültürü sizi yargılar ve gerçekten bu kültürün içine giremezsiniz. Kederin en uç durumu olan intihar, Durkheim için, bireyin kendinden şüphe olarak içselleştirdiği kopmanın, daha sıradan sonuçları üzerine yeni bir pencere açmıştı.

Cabrini Green'de olduğu gibi yoksullar arasında, çete hayatı anomi sorununa bir çözüm olabilir, üstelik de etkili bir çözüm olur. Çocukluk topluluğumda çete hayatını derinlemesine inceleyen sosyolog Sudhir Venkatesh, bu hayatın çocuklara ve ergenlere bir yere uyum sağlama ve bir yere ait olma hissini nasıl yaşattığını gösterir. Bugün uyuşturucu satan çeteler, kısa vadede çocuklar için son derece faydalıydı. Bu tespit aynı zamanda Durkheim'ın başka bir ülkede araştırdığı toplum düzeyinin üstünde olan, yükselmeye eğilimli kişilerdeki anomi muammasını da çözer. Çeteler, ayrıntılı kabul ve yükselme ritüelleri aracılığıyla genç insanların kendilerini bir yere ait hissetmelerini sağlar. Çetenin basamaklarında yükselen genç adam, kendini akranlarına her zamankinden daha fazla bağlı hisseder.[14] Buna karşın, topluluk örgütçülerinin genç insanları çetelerden uzaklaştırmaya çalışması, yaratmaya çalıştıkları alternatif kurumsal kültür görece zayıf olduğundan, en azından Cabrini Green gibi mecralarda anomi yaratma riski taşır.

Daha açık anlatmak gerekirse, anomi ve yas tutma maneviyatın ikiyüzüdür, bir tarafta kopma diğer tarafta yeniden bağlanma vardır. Madalyonun bu ikiyüzü, dayanışma açısından düşünüldüğünde hem farklıdır hem de daha karmaşıktır. Ve bu ikisi arasında, yas tutma duygusal olarak anomiden daha karmaşıktır. Yas tutma, zamanın geçişi açısından şekillendirilir. Yas tutma sürecinde kişi, yeni bir duruma yeniden bağlanır. İnsanları, onlara

basitçe uyum sağlama umudu sunmaktan daha farklı bir yoldan şevklendirir. Fakat, ister zamanın geçişiyle ister basitçe tanıdık bir gruba katılımla desteklenmiş olsun, maneviyatın da sınırları vardır. İnsanların karar vermesi gereken bir an gelir: Bu kurum herhangi birinin bağlılığına değer mi? Yas tutmanın etkilerinden biri aslında bu soruyu keskinleştirmektir; insanlar nasıl yaşamak istediklerini tekrardan gözden geçirir. Sudhir Venkatesh'in olduğu kadar Elijah Anderson ve Mitchell Duneir'in çalışmaları sayesinde de biliyoruz ki, aslında çoğu genç çete üyesi yirmili yaşların ortasına geldiğinde şu soruyu sormaya başlar: "Hayatımda yapmak istediğim şey bu mu?"[15] Bu soru, gerçekte hepimizin yanıt bulması gereken bir sorudur; yanıtına da bağlılığın değişik yollardan sınanmasıyla ulaşabiliriz.

BAĞLILIĞIN SINANMASI

Bağlılık, çok basit bir yoldan sınanabilir: Onun için ne kadarını feda etmeye hazırsın? İkinci Kısımda sunulan sosyal değişim yelpazesinde, diğerkâmlık bağlılığın en güçlü çeşidini temsil eder; Jan Dark inançları uğruna riske girer, savaşta sıradan bir asker arkadaşlarını korumak için hayatını kaybeder. Yelpazenin diğer ucunda, yırtıcı hayvanlar arasında, timsah ya da bankacı fark etmez, kendinden ödün vermeyi göremeyiz; yani test burada bir işe yaramaz. Yelpazenin orta kesiminde yer alan insanlara bakıldığındaysa, bağlılığı gerektiren ödünler daha karışıktır. Bir iş anlaşmasının çift taraflı kazanç değiş tokuşu, tüm katılımcıların herkesin yararına olacak bir anlaşma için bazı çıkarlarından vazgeçmelerini gerektirir. Aynı şekilde, politik koalisyonlar da benzer bir düzenlemeyi gerektirir. Farklılaşan değiş tokuşlarda, aydınlatıcı karşılaşmalar fedakârlık barındırmadığı gibi bir başka insanı alt etmeyi de gerektirmez, bir şeylerden vazgeçmek zorunda bırakmaz.

Bu şartlar altında, 1960'larda Cabrini Green gibi topluluklarda güçlü bir bağlılık testi söz konusu oldu. Zenci orta sınıfın genişlemeye başladığı yıllardı; yükselmeye başlayan insanlar büyüdükleri yerde mi kalmalıydı? Hemen hemen bir yüzyıl önce Booker T. Washington, Enstitülerde yükselişe geçen zanaatkârın diğerlerini de geliştirmek için evlerine geri döneceğini hayal etmişti. Fakat şimdi durum, kazananı olmayan bir oyundu. Gerçek fedakârlık eğer başarılı ve yükselen kişi başladığı yerde kalırsa gerçekleşiyordu. Sosyal olarak daha çabuk parçalanan, 1960'lardaki yoksul zenci toplulukları için, uyuşturucu ticareti gettoya girdiğinden beri, ergen bekâr annelerin sayısı artmıştı ve devletin maddi yaşam standartlarını geliştirmek için gösterdiği çabalar sonuç vermiyordu. Yükselişe geçmiş kişi kendini bu sunakta kurban etmek zorunda mıydı? Sadece ayrıcalıklı olanlar, bu soruya kolayca yanıt verebilir.

Bağlılığı ölçmenin bir diğer yolu ise zaman açısındandır; kısa ve uzun dönemli bağlılık bu noktada değerlendirilebilir. Beşinci Kısımda, Wall Street'teki bazı işyerlerinin kısa-dönem takım çalışmalarını Çinlilerin uzun-dönem bağlılığı, guanxi ile karşılaştırmıştık. Kısa-dönem bir örgütlenme içerisindeki farklı kademeler arasındaki bağlılık zayıflarken, guanxi kurumların dışında bu bağlılığı güçlendiriyordu. Kısa-dönemli bağlılıklar, özellikle yükümlülük ve sadakat gibi duygular üzerinde yıkıcı etkiler yaratabilir. Fakat kısa dönemli zaman her zaman bu kötü sonuçları doğurmaz. Google Wave'in gerçekleştirmeye yeltendiği ciddi on-line iletişim kanalları hem öz hem de sağlam bağlar üretebilir. Örneğin, Google Wave grubumdaki insanlar

karşılıklı olarak o kadar başarılı bir şekilde birbirine bağlanmıştı ki program başarısızlığa uğradığında bir araya gelmek için hemen uçaklara atladık.

Yoksullar arasında dışarıdan bakan insanlar için çok görünür olmayan ayrıntılardan biri de geniş aile bağları aracılığıyla edinilen uzun-dönem bağlılıklardır. Bu bağlar, Koreli Amerikalıları olduğu gibi Afro-Amerikalıları da belirler ve nerede olurlarsa olsunlar, tıpkı Batı Avrupa'da yaşayan Türkler ve Marokenler arasında olduğu gibi bu bağlılık süregelir. Ailenin yasal tanımı, genellikle aynı ev içerisinde yaşayan ve kan bağı olan insanlar arasında düşünülür. Daha sonraları, sosyal politikalar sadece anne-baba ve onların çocuklarından oluşan çekirdek aileye odaklanmıştır.[16] Yoksullar için, göçmen olsun ya da olmasın, ev temelli çekirdek bağlar, insanların yararlandığı destekleyici bağlılık ağını tam olarak karşılamaz. Her bir mesken, ekonomik olarak yetersiz bir kurum olabilir; sosyal olarak ise, genç insanların bir evden diğerine geçmesi geniş bir çevredeki ve neslier arasındaki bağları güçlendirmenin bir yoludur. İstenirse buna guanxi'nin aile içi bir versiyonu da denebilir.[17] Gettoya taşınırken ya da gettodan taşınırken, bazı çocukluk arkadaşlarım bu bağlılık çeşidinin küçüldüğünü fark etmişti; sosyal hareketlilik, bağlılığın uzun-dönem çerçevesinin çekirdek ailelerle sınırlanması anlamına gelir.

Güvenilirlik, bağlılığı sınamanın bir üçüncü yoludur. Bu sınamayı, ne olacağının tahmin edilebildiği bir alana ait olarak düşünebiliriz, en öngörülebilir davranış görünürde önceden belirlenmiştir. Arılar dans etmeye karar vermez; bunu yapma dürtüsü onların genlerindedir. Bağlılık, bir karar alma mekanizmasına ne kadar bağlıysa güvenilirlikten o kadar az bahsedilir. Değişen şartlar ve istekler, bağlılığımızı geri almamıza neden olabilir. Tüm primatlar, bireysel olduğu kadar gruplar da, bağlılıktan geri çekilebilir. İnsanlar bu geri çekilişi, ahlaki açıdan ihanet olarak değerlendirir ya da duygusal olarak hayal kırıklığı olarak tanımlar. Fakat biz yetişkinler biliriz ki, bazen başkalarını hayal kırıklığına uğratabiliriz, o başkaları da bizi. Yetişkin tecrübesinde şekillenen bağlılıklar, bir arı kesinliğini taşıyamaz.

1980'deki topluluk görüşmesi, ustabaşılarda olduğu gibi, beni de bir şeyleri geri vermek için teşvik etti. Hayat benim için iyi şekilde sonuçlanmıştı, esaslı bir burjuva olmuştum. Şikago'dayken arada sırada Cabrini Green'e gidiyordum ama aynı zamanda tek (sayı) Pazar günlerini New York'un İspanyol Harlem'inde bir sosyal konut projesinde geçirmeye başlamıştım. Geri vermem gereken şey, en iyi bildiğim şeydi; çocuklara müzik öğretiyordum. Fakat "geri verme" onları büyük bir endişeye sürüklüyordu. Ya çok meşgul olduğum için gelemezsem ya da o gün başka bir şeyler yapmak istersem? Sonuç olarak, bu benim seçimimdi. Ve bir şeyleri geri vermek benim seçimim olduğu için, onların gözünde elimden gelenin en iyisini yapıp düzenli olarak gitsem bile haklı olarak güvenilmezdim. Gittikçe onların bu endişesinden, güvenilirliğimin sorgulanmasından sıkılmaya başladım. Böylece, bir şeyleri geri verme isteğim aşınmıştı.

GÖREV

Uzun dönemde fedakârlık gönüllü ve çok hassastır. Bağlılığın bu ölçüleri, onu kendimizi anlama sürecimizden ayrılmayan bir deneyim yapar. Güçlü bağlılık bir ödev gerektirir derken anlattığım deneyimlere, yeni bir açıdan bakmak isteyebiliriz. Daha sonra, "ödev" kelimesinin

bunaltıcı ağırlığına geri döneriz. Bunu yaparken bağlılığı bir yol haritası, hayatımızda ne yapmamız gerektiğini gösteren bir harita olarak düşünürüz.

Max Weber, bu tarz askıya alan bir bağlılığı tek bir Alman kelimesi, Beruf ile açıklamaya çalışmıştı. Kabaca bu kelime, İngilizceye "görev" ya da "meslek" olarak çevrilir. Bu İngilizce kelimeler, Büyük Yerinden Etme zamanında dini imalarla doldurulmuştur.

Ortaçağ Katoliği, keşişin dünyadan elini eteğini çekmesi gibi, dini bir görev hayal etmişti; toplumun içinde kalan diğerleri için, seçim resme aynı şekilde girmedi. İnanç doğallaştırılmış bir davranıştı, genetik olarak değil ama kültürel olarak programlanmış olmasına rağmen, arılar gibi çantada keklikti. Luther'in teolojisi bunu değiştirdi. Hıristiyanlığın ilk dönemlerine, özellikle de Aziz Agustinus'un inançla olan mücadelesine bakacak olursak, Luther'in inancı daha içsel, aktif bir karar olarak resmettiğini görürüz. Bu bağlamda inanç, inananın tüm hayatı boyunca yenilemesi gereken "İsa'ya bir bağlılık"a ilişkindir. Protestan travması, kendinle dünyada ne yapman gerektiğini biliyor olmanda yatar. Yahudilik, İslamiyet ve Katoliklik, bunların hepsi kişiye dışsal bir hayat taslağı sağlar. Ama Luther'in Protestanlığı bu tasarıyı sağlamaktansa, kişinin kendisine daha çok yüklenir.

Bir görev, kişisel stratejik planlamada olduğu gibi sınırlandırılarak, basitçe yapılabilir. İş hayatı gurusu John Kotter gibiler moral konuşmaları verdiklerinde, "hayat takibi stratejileri" icat etmekten bahsederler. Tüm Protestanların hayatta amacını bilmeme acısı, bu tavsiyeden temiz bir şekilde arındırılmıştır.[18] Bir yaşam amacı aramak, daha derinde bize bir özeleştiri olarak hizmet eder. Wall Street'te bir tüccarken okul öğretmeni olan bir adam benimle şu gözlemini paylaşmıştı: "Sanırım başka bir şey yapmak için yaratılmıştım." Bu gözlem, Cabrini Green'deki yükselişe geçmiş insanlara da pek âlâ uygulanabilir: Onlar yoksulluk içinde boğulup gitmektense, hayatlarında başka bir şey yapmak için yaratılmışlardı. Peki, içimizden herhangi biri eylemleri aracılığıyla fark edilmeyi bekleyen içsel bir öze sahip mi? Tek başına inançlar bu içselliği yaratabilir mi? Tüm çocukluk arkadaşlarımın hayata tutunabilmelerinin nedeni dini inançlarıdır; bu inançlar her zaman gündelik davranışlarda yol gösterici olmasa da görünürde onlardaki içsel özü harekete geçirip gerçekleştiren şeydir.

Weber daha emredici görevleri düşünmüştü, mesela politik anlamda emretmek. "Politics as a Vocation" [Bir Meslek olarak Siyaset] makalesi "inanç ahlakı" üzerine odaklanır. Bu "ahlak", diğerlerine emretmek bir yaşam amacına dönüştüğünde, Protestan Ahlakı tarafından kişiye sunulmuş sırları çözebilir. Bir bakıma, bu orijinal bir fikir değildir; hem Arthur Schopenhauer hem de Friedrich Nietzsche iktidar pratiklerinin kendiliğin hastalıklarını iyileştireceğine inanırdı. Fakat Weber, daha çok hakiki inananlar olan siyasetçilere yoğunlaşmıştı, Machievelleci düzenbazların karşı kutbunda yer alan kendi vaazlarına inanan siyasetçilere. Weber, kendilerini adamış sadık siyasetçilerden korkuyordu; çünkü onlar kuvvetle muhtemel, diğerlerini politik inananı kendi iç karmaşalarından koruyan inançlara saygı göstermeye zorlarlardı. Birinci Kısımda, Weber'in endişesinin somut bir örneğini görmüştük: Paris Sergisi'ndeki musée social'in duvarlarında sergilenen dayanışma bildirileri. Weber için "dayanışma", iradeyi arındırma, iradenin kesinliklerini güçlendirme ve bu şekilde içsel bir şüpheden kaçınma süreci için bir kılıftır. Weber'in bakış açısına göre "inanç ahlakı" her zaman farklılığı dışlamalı ya da cezalandırmalıdır; bir kez anlaşmazlık ve buna olan inanç kabul edilirse bu ahlak çökecektir.

Peki o zaman, inanç ahlakının alternatifi nedir? 1900 yılında Paris'te, kültür merkezleri,

topluluk birlikleri ve atölyelerle ilgili belgelerde bir alternatif sergilenmiştir. Bu grupların idarecilerinin, gruplarına karşı, görev anlayışları farklı olsa da, kesinlikle hem inançları hem de bağlılıkları vardı. Topluluğun kendisi bir görev haline gelmişti; işbirliğinin arttığı ve kendi içinde bir amaç haline geldiği, toplulukta yaşayan ve çalışan insanların kendilerini gerçekleştirdikleri bir görevdi. Bir toplulukla erken yaşta tanışan ve derin bağlar kuran Cabrini Green'deki çocukluk çevrem, bu topluluk anlayışını bir yetişkin görevi olarak geliştirmemişti. Aynı şekilde, kendini doğrulamak için, Weber'in diğerleri üzerinden kurduğu iktidar yörüngesini de takip etmemişlerdi. Ne de "bir şeyleri geri vermenin" çağrısıyla ilgili yas tutmuşlardı.

Öyleyse, topluluk görevi neyi gerektirir? Birinin kaderini bir görevde gerçekleştirmesi gibi romantik imaları bir yana koyarsak, olay kişinin ortak işbirliği aracılığıyla içsel amacının anlamını nasıl geliştirebileceği sorusuna döner. Çalışmamız, Parisli topluluk örgütçülerinin mirasçılarının yaptığı bir çağrı olarak, topluluğun üç farklı çeşidiyle sona eriyor. Her biri zorlayıcı, belirsiz ve bugün hâlâ yarım kalmış işlerdir.

BİR GÖREV OLARAK TOPLULUK
İNANÇ TEMELLİ TOPLULUKLAR

Katolik İşçi Hareketi ortak çağrının bir çeşidini somutlaştırmıştır. Bu hareket, 1930'larda Amerika'daki diğer solcu gruplar gibi küçüktü; fakat daha sonra, II. Vatikan süresince Kilisede meydana gelen değişikliklerle uyum içinde Latin Amerika ve Güneydoğu Asya boyunca radikal rahipleri etkisi altına alacaktı. Kuruluş aşamasında Amerikan hareketi, Hollanda Katolik İşçi Partisi ve Almanya'daki küçük Nazi karşıtı Katolik gruplar arasında yankı uyandırmıştı. Tarihi boyunca Katolik İşçi hizmeti, tüm dikkatini yoksulların hayatlarına yöneltmişti. Amerika'da bunu kendilerine ait "konuk evlerinde" (kültür merkezlerinin biraz evrimleşmişi; yerli ya da yabancı yoksul olan herkese açık evlerdi bunlar) ve Peter Maurin ve Dorothy Day'in çıkardığı aylık Catholic Worker gazetesinde yürütüyorlardı.[19]

New York, Şikago ve diğer şehirlerdeki konuk evleri sığınma sağlamanın yanı sıra insanlara iş bulmalarında da yardımcı oluyordu. Bu durum hareketin yürütüldüğü çiftlikler için de geçerliydi. Gazete geleneksel haberciliktense daha çok bir on-line bloğa benziyordu. Okuyucularının bildirimleri ve yorumlarıyla doluydu, hâlâ da aynı şekilde devam ediyor. Konuk evleri, çiftlikler ve gazete ihtiyacı olan herkese açıktı. Pratik aktiviteler, Booker T. Washington'ın insanlara becerilerine ya da elverişliliklerine göre görev veren iki Enstitüsünden farklıydı. Konuk evleri rastgeleydi ve o şekilde de kaldı.

Amerikalı Katolik İşçiler grubu, taahhüt meselesini kişinin hayatını olabildiğince basit yaşaması açısından tanımlamıştı. Bu radikal, inanç temelli taahhütün temeli caritas idi. Hıristiyan teolojisinde, Latince bir kelime olan caritas, diğerlerine gösterilen ilginin ücretsiz hediyesi anlamına gelir. Yani, stratejik sosyallik, açıkgözlülük, kendi adına bir şeyler kazanmak için insanlarla iyi geçinme sanatlarına karşıt bir konumdaydı. Caritas aynı zamanda "diğerkâmlıktan" da farklıdır. En azından diğerkâmlık kelimesi hayvan davranışlarını inceleyen öğrenciler tarafından, bu davranışlarda fedakârlık, asker karıncalar ya da savaşırken ölmeye gönüllü insanlar gibi, grup yararına yapılan bir eylem olarak düşünülmediği için kullanılmıştı.

Bu sebepten dolayı, Dorothy Day savaşçı, örgütlü sınıf mücadelelerinin çeşitlerinden giderek daha çok rahatsız oluyordu. O mücadeleyi daha çok Gandhi gibi, baskı kuranın ve kurulanın şiddet içermeyen bir pratikle dönüştürülmesi olarak düşünüyordu.

Caritas kurumu, Katolik İşçiler için paternalizmle ilgili birtakım sorunlar meydana getirmişti; çünkü Katolik dini Kilisenin baba soylu hiyerarşisine dayanıyordu. Bağışlayıcı ve eşitleyici bir ruh içerisinde gerçekleşen işbirliği, kilise görevlilerine itaatten kolayca ayrılmıyordu. 1830'lardan beri, Fransız "toplumsal Katolikleri", kendi dinlerini gelişmeye başlayan kapitalizme zıt ve ona bir panzehir olarak görmüştü; fakat ekonomik sistemin aşılması için gerekli olan bu ilaç dini otoritenin sıkı gözetimi altına alınmalıydı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, XII. Leo'nun papalık genelgesi Rerum Novarum, devletin işçilere verdiği desteğin başarısızlığa uğraması halinde kilisenin emek ve kapitalle ilgili sorunlarla doğrudan ilgilenmesini önerdi. En ateşli temsilcilerinden Rahibe Cabrini, Şikago'ya İtalyan ve Polonyalı göçmenler arasına çalışmaya gönderilmişti; orda kurduğu topluluk merkezleri yerel basın tarafından kooperatif olarak tanımlansa da aslında öyle değildi. Yüz yüze yapılan beraber çalışma Rahibe Cabrini için, kişinin inancını ve kilisedeki yerini güçlendirecek bir vasıta, bir araçtı.[20]

Katolik İşçi Hareketi'nin eşitliğe karşı itaat sorununu, tüm saygımla, ustalıkla idare ettiğini söyleyebilirim. "Katolik İşçinin Amaçları ve Araçları" başlıklı amentüde, Kilise hiyerarşisinin yönlendirmesinden hiç bahsedilmeden "ilhamımız Azizlerin yaşamlarından (gelir)" yazar. Açıklama aslında, "her insanın özgürlüğünü ve itibarını tüm metafiziğin ve ahlakın temel ocağı ve amacı olarak", "kişiselciliği" kutsuyordu.[21] 1963'te Roma'daki bir barış görevinde Day, Papa'nın Aziz Peter kilisesinde kalabalığın elleri üstünde taşınmasının, onun üstünlüğünün bir sembolü olmaktan çok pratik bir amaca hizmet ("eğer bu şekilde havaya kaldırılmasaydı insanlar onu nasıl görebilirdi?") ettiğini yazar.[22]

Day'in yerel, açık bir cemaate olan inancı insanların birbirine bağlanmasında, işbirliği çağrısını hissetmesinde, dinin oynadığı role bağlıdır. Kendi sözleriyle, inanç sosyal birleşme için en güvenilir "güdüydü." İnancın bunu yapabilme gücüne getirdiği açıklamada, Amerikalı filozof William James ile ortak bir noktaları vardı. The Varieties of Religious Experience kitabında James, din değiştirmelerin öncesinin çoğunlukla depresyon süreçlerini ve diğer insanlardan bir kopmayı içerdiğini söyler. Tek başına inanan, bu travmadan yeniden doğmuş gibi çıkabilir. Eskisinin küllerinden yepyeni bir insan doğmuş olur. Bu din değiştirme yorumu, Freud'un yas tutmayla ilgili düşüncelerinden oldukça farklıdır. Freud'a göre, yas tutmada kişi bir zamanlar olduğu şeye tutunmasını muhafaza eder. James görünüşte daha Amerikalıydı; o dönüşüm anının maneviyatı, bağlılığı ve inancı hepsini bir seferde yükselteceğine inanıyordu. The Varieties'de yazdığı gibi ona göre, bağlanabilmek için kendimizi farklı biri gibi hissetmemiz gerekiyordu.[23] Day, onun din değiştirmenin gücüyle ilgili bu inancını paylaşıyordu.

Bu durum, Katolik İşçi topluluğunda bir probleme neden oldu: Day'in zamanında başlayıp hâlâ devam eden bu problem, inançlı ve inançlı olmayan aktivistler arasında gerçekleşen bir bölünmedir. Katolik İşçi Hareketi'nde birçok Katolik olmayan, hatta Hıristiyan olmayan ve agnostik aktivistler de vardı. Bu katılım çok düzenli bir biçimde gerçekleşmişti çünkü hareket herkese açıktı ve gizli bir gündemi yoktu; birinin diğerine bağlanmasında, bağlanma anına konsantre olmuş bir hareketti. Sosyal bağlılıkları, Dorothy Day gibi inananlar ve hareketten

etkilenip katılan inanmayanlar arasında benzerlik göstersе de, aralarında bir tedirginlik de söz konusuydu. Katolik İşçi topluluğu radikal eylemlerine tıpkı dua ederken yaptıkları gibi aynı ruhla azimle devam etmişti. Annem Dorothy Day'i ortak arkadaşları, Jews without Money kitabının yazarı Mike Gold aracılığıyla tanıyordu. 1930'ların sonunda Komunist Parti'yi terk ettiğinde ilk çaldığı kapı Katolik İşçi Hareketi olmuştu. Bir keresinde bana diğerlerini inanırken izlemenin "tüyler ürpertici deneyiminden" bahsetmişti. Kendinde bir amaç olarak toplumsal hayata duyulan inançtansa, daha yüksek bir iyiye duyulan inanç inananları harekete geçiriyordu ve bu sebeple konuk evlerinde çalışan Katolik olmayan kişiler sıklıkla kendilerini önemsiz birer seyirci gibi hissediyordu.

Üçüncü Kısımda araştırdığımız Reform'dan kalma bir bölünme, bu militan grupta temsil sorunu olarak tekrar ortaya çıkıyordu. Bu bölünme topluluğun gündelik hayatına ritüel sorunuyla, özellikle dua ritüelleriyle nakledilmişti. Kimse dua etmek zorunda olmamasına rağmen, inananlar buna ihtiyaç duyar. Ritüel savaşçı, inanç temelli sosyal eylemler için bir zorunluluk değildir. Tıpkı Üçüncü Kısımda da bahsedilen, Quaker aktivistlerinin inançlarını muhafaza ederken ritüelden vazgeçmeleri örneğinde olduğu gibi. Ve bugün hayır cemiyetlerine dönüşmüş olan Amerikan Elks kulüplerinde ya da eski İngiliz loncalarında olduğu gibi, ritüel ve dünyeviliği kardeş bir düzenleme içinde birleştirmek sık rastlanan bir durumdur. Fakat Katolik İşçi hareketinin içindeki seyirciler sıkıntılı bir durumla karşı karşıya kalmıştı; işbirliği yararına Tanrıya dua eden Katolik olmayan kişi korkunç bir sahtekârlığa imzasını atmış olacaktı.

Katolik İşçi hareketi, inanç temelli radikal eylemde göze çarpan, tamamen sosyal terimlerle ifade edilebilecek daha genel bir sorunu somutlaştırır; inanç eşitliği sorunu. İnanç temelli militanlar belki haksız karşılaştırmalar yapmıyor olabilir –Katolik İşçi hareketindekiler kesinlikle yapmıyordu– fakat başkalarının da bunu yapmasına engel olamazlar. Dini inancı olmayan üyeler sanki bir pencere aracılığıyla, neyden yoksun olduklarına bakıyordu; çok kabaca söylersek, inananın bağlılığının tüketicisi olma riskini taşıyorlardı. Bir başka şekilde söylersek: İnanmayan açısından amacın sadece diğer insanlar olduğu yerde inanan için, komşusuna yardım etmek insanı aşan bir Öteki'den gelmek zorundadır. Burada karşımıza bir paradoks çıkar. İnanç temelli radikallik çerçevesinde, inananın bütünüyle kapsamlı dürtüleri olabilir; fakat inanmayan, içinde bulunduğu iyi bilinçle, ancak oraya ait olmadığı sonucunu çıkaracaktır.

BASİT TOPLULUK

Aile kitaplığımızın rafında oldukça yıpranmış bir kitap olan A. D. Gordon'ın yazılarından oluşan bir derleme vardı. Kendisi, 1856-1922 yılları arasında yaşamış olan bir vizyonerdir.[24] Her nasılsa topluluğa dair şifa verici bir görüşü vardı: Diğerlerine olan bağlılık, psikolojik sorunları çözebilir ve çözmeliydi. Ama Gordon ne Max Weber'in takipçisiydi ne de psikologdu; onun yerine Gordon, işbirliğinin kendisinin bir amaç olduğu ortak kimlik üzerine kurulu olan topluluk, kibbutz üzerine felsefi öngörülerden yararlanıyordu.

Bir açıdan, on dokuzuncu yüzyıl Enstitülerinin eski kölelerinin arasındaki Yahudi soyundan gelenlere ait olan kibbutz, Gordon'a göre, üyelerinin topluluk içinde kendilerine

olan saygılarını geri kazanabildikleri ve diğerleriyle yakınlaşabildikleri bir topluluktu. Düşmanı, gündelik diplomasinin dolambaçlı toplumsal karışıklıklarıydı. Yahudiler Avrupa'da yaşamlarını sürdürebilmek için bu diplomasiyi uygulamak zorunda kalmışlardı; Gordon kibbutz içinde, Avrupa gibi kendilerine düşman bir topluma uyum sağlamak için giydikleri maskeleri çıkarabileceklerini ümit ediyordu.

Kibbutz on dokuzuncu yüzyılın sonunda Filistin'de kök salmıştı; orijinal tasarımı İsrail'de 1960'larda unutulmaya başlanmıştı. Başlarda, kibbutzlar ağır ve çoğunlukla vasıfsız el işçisi çalıştıran tarımsal kooperatiflerdi; bu bakımdan Enstitülerden farklılaşıyordu. Ve açıkça sosyalisttiler, çocukları komün olarak besliyor, özel mülkiyeti en aza indiriyorlardı. Topluluk kendi emeklerinin hâsılatını bir bütün olarak paylaşıyordu.

Gordon 1904'te Rusya'dan Filistin'e göç ettiğinde komün hayatının herkesi kapsayan kötü şartlarına karşı hazırlıklıydı. Babası, Rusya'da güçlü Günzberg ailesi adına bir orman yönetiyordu; kendisi de, Aaron David (bir yazar olarak bu adını hiç kullanmadı), Günzberglerin bir başka konutunda çalışıyordu. Tarım işlerinden anlıyordu; ve bu en filozof çiftçinin düşüncelerinin bir kısmı Yahudilerin tarımdan anlamadığı üzerine yönelmişti.

Doğu Avrupa'nın büyük kısmında, çoğu Yahudi yasal olarak toprak sahibi olamıyordu; doğa onlar için yabancı bir alandı. Gordon Avrupa'daki Yahudilerin, ister küçük çaplı bir tüccar ya da tacir, ister başarılı bir doktor ya da avukat olsun, fiziksel emekle olan bağlarını kopardıklarını düşünüyordu; çünkü elleriyle çalışmıyorlardı. Fakat Gordon'un bu bulguları eksikti; 1914 yılı itibariyle Doğu Avrupa boyunca fabrika işçiliği yapan çok sayıda Yahudi vardı. Yine de, topraksızlığa, fiziksel olmayan işgücüne karşı hoşnutsuzluğu, Amerikalı düşünürün Walden göletine taşınmasından sonra en az Henry David Thoreau'nin düşünceleri kadar keskindi. Doğayla ilgili kendilerine güvenmeyen insanlar gerçekte kendilerine güvenmiyordur; kendilerine yabancılaşmışlardır.[25] Gordon'unki Yahudilerin binlerce yıldır süren zulmünü ve hayat mücadelesini hiçe sayan ağır bir değerlendirmeydi; fakat belki de Gordon'u, pek çokları gibi, büyüsü altında bırakan Leo Tolstoy yumuşatmıştı.

Yüz yıl sonra, Tolstoy'un toplumculuğunun "Gümüş Çağ"da, (Rusya Devrimi'nden yirmi yıl önce kadar) liberal görüşlü Ruslardaki etkisini aktarmak zor. Takipçileri Rusya'nın II. Çar Nicholas'tan öncesine uzanan baskıcı yönetimden usanmış olduğuna inanıyordu; zira Rusları tek bir insanmışçasına bir arada tutan bağlar kopmuştu. Sonuç olarak, kişisel karakter zarar görmüştü. Tolstoy'un aklında özel mesleki bir çare vardı; imtiyazlı insanların toprakta çalışarak, sıradan insanlarla beraber sıradan işler yaparak köklerini geri kazanmaları gerektiğini iddia ediyordu. Bu iddia, Anna Karanina[2*] romanında (1873-7) Levin karakteri üzerinden ortaya konulmuştu. Levin toprağa dönerek sağlığına kavuşan bir aristokratti (En canlı çocukluk anılarımdan biri yaşlı, zarif, parasız pulsuz bir hanımefendinin, bir Devrim kazazedesinin eski köylü sınıfının erdemleri üzerine Anna Karanina'dan okuduğu pasajlardır). Gordon romanın büyük bir kısmını ezbere biliyordu fakat bir Yahudi olduğu için bu kitap ona özel şeyler ifade ediyordu. Yahudiler, fiziksel işgücüne dönüp bedensel güçlerini geri kazanarak Avrupa'nın dışında kendilerini yenilemeliydi: Avrupa'dan sürülmüş doktor kibbutz'da evini kendi elleriyle inşa ederek, kendi asmasını yetiştirerek, komünün yemeğini hazırlayarak gururunu geri kazanmalıydı. Kibbutz içerisinde Tolstoy, insanların kendi çalışan bedenleriyle temasa geçmesini ifade etmekteydi.

Bir basitlik çağrısı olarak işbirliğinin uzun bir geçmişi var; bazı Fransiskenler –Aziz

Francis'in kendisi bunlara dahil değil– bu geçmişin bir parçasıydı ve keşişlerin sadece manastır içindeki kaba görevlerden zevk almaları gerektiğine inanıyorlardı. Çünkü salonları temizleyerek ya da çimleri keserek, ilk Hıristiyanların birliğini, agapé'yi, geri kazanabilirlerdi. Nazizm'den Mao'nun Kültürel Devrim'ine kadar, kişilik gelişimi olarak ağır iş adına birçok modern suç işlenmiştir; fakat Gordon'un basit bir hayata geri dönüşü kutsaması daha çok Jean-Jacques Rousseau civarlarında dolaşıyormuş gibi gözükebilir.

Kurnaz bir eleştirmen olan Herbert Rose, Gordon'un düşüncesi üzerine bu noktada önemli bir ayrım yapar: "Gordon hiçbir zaman o adamın doğal olarak iyi olduğunu öne sürmemiştir ... Gordon için doğa, masumiyeti değil yaşam enerjisinin kaynağını temsil eder."[26] İbranice uyuşukluk ve canlılık arasındaki zıtlığı iki kelimede aktarır. Tsimtsum bencillik ve içsel bölünmeyi kapsar; ikisi birleştiğinde canlılık azalır. Çare histpashtut'dur, doğal bir arzu olarak diğerlerine verme ve böylece kendini bir bütün yapma. Bu Dorothy Day'in caritas idealine yakın gözükebilir ama yine tekrar ediyorum arada önemli bir fark vardır. Histpashtut deneyimi tamamen burada ne yaptığın, şu an nasıl davrandığınla ilgilidir; Gordon'un felsefesinde aşkınlık yoktur. Gordon'un düşüncesi şüphe, sinizm ya da teslimiyet de barındırmaz; bu özelliklerin Diaspora'daki Yahudi Kültürüne zarar verdiğini düşünür. Her işbirliği eyleminin kişilik üzerinde anında iyileştirici bir etkisi vardır; fakat bu durum, Day tarzı bir Hıristiyan teolojisinde ancak eğer varsa, başka bir hayatta gerçekleşecek bir iyileşmeye doğru atılan bir adım olabilir. Yani, kibbutz hayatının basitliği Gordon için, Day gibilerin sürdürdüğü gönüllü yoksulluk ve diğerlerine hizmet etmeyi amaçlayan yaşamın ifade ettiğinden farklı şeyler ifade eder.

Bugün artık Gordon'u okumak, o öldükten sonra Siyonizm'in kat ettiği uzun yoldan dolayı zordur. Teolog Martin Buber gibi, Gordon Yahudilerin ve Filistinlilerin eşit olarak aynı toprağı paylaşabildiklerini ve paylaşmaları gerektiğini söylerdi. Gordon Yahudilerin diasporanın üç bin yılından öğrendikleri dersi hiçbir zaman unutmamaları gerektiğine, bu fikri paylaşmayanlara da adaletli davranılması gerektiğine ikna olmuştu.

Gordon'un, basit işbirliğinin kalbi onarabileceğine olan inancından ötürü bazı hususlarda canı sıkılıyordu. Fakat bizim için kendisi, kimliği toplumsal işbirliği aracılığıyla desteklediği için önemlidir. Baskıcı topluluklardaki çoğu aktivist bu mantığı onaylar; bu düşünce, siyasi solu 1900'de harekete geçiren dayanışmanın daha çok ulusal ya da uluslararası versiyonlarının yerel soyundan gelir. Fakat yerelleşirken, ortak kimliklerin doğası değişir, iyi tanıdığınız diğer insanların tecrübelerine yapılan doğrudan atıflara bağımlı hale gelirsiniz. Yahudilik ya da Afro-Amerikan deneyimine yapılacak çağrıdansa, ortak kimlik sizin ve benim paylaştığımız tarihte inşa edilir.

Topluluğun basitlik üzerine kurulu olması fikri sadece kibbutz'un felsefi babası Gordon'a aittir; çoğu topluluk aktivisti bu kuralı üzerinde çok düşünmeden kabul eder. Fakat bu da Katolik İşçi Hareketi'nin karşılaştığı sorunun aynısına yönelir: Birbirinden farklı olanların iletişimi güvenilmez bir hale gelir. İkisinin de faydası, yerel ve açık işbirliğinin özgürce aşağıdan-yukarı kurulmasına yaptıkları vurguda yatar. Gordon'un Bolşevikler'e yaklaşımı, onların sosyalizm ve milliyetçiliği bir araya getirdikleri yönündedir; onun için, işbirliği için asla Beş Yıllık bir Plan söz konusu olamaz.[27] Fakat yine, karmaşık bir toplum içinde nasıl yerel olarak yaşanabileceği toplumsal sorusu yanıtlanmadan kalır.

Yirminci yüzyılın büyük kısmında bu soruna en fazla çözüm arayan, Amerikan Sosyalist Parti'sinin lideri Norman Thomas (1884-1968) idi. Avrupa'nın toplumsal demokrasisiyle Amerikalıların yerel eylem tercihini birleştirmeye çalışmıştı. Bunu yapmak için hem kendi davranışlarında hem de kendi topluluk görüşünde kullandığı araç samimiyetti. İşbirliğinin topluluktaki tecrübesini sürdürülebilir bir zevk yapmayı amaçlamıştı.

Bağlılığı, seçimleri kazanma şansının çok az olduğu gerçeğiyle sınanmıştı. 1930'larda ve 1940'larda Amerika başkanlığına adayken, Roosevelt'in liberal New Deal'inin kendi partisinden gittikçe daha fazla birliği kendi tarafına çektiğini görmüştü, öte yandan da Stalin'in Komünistleri solun uzağından kendisine saldırıyordu.[28] Bu sebeple, siyasetin çağrısı Thomas için başka bir yön almıştı; sosyal olanı yeniden sosyalizmin içine nasıl yerleştireceğini araştırıyordu.

Birçok Amerikalı radikal gibi, Norman Thomas da dinden siyasete geçiş yapmıştı. Sosyal hayatına Hıristiyan bir papaz olarak başlamış ve işçileri temsil etmek ve onlarla ilgili yazmak için papazlıktan ayrılmıştı. 1930'lar onun için, geliştirici çağı olmuştu. Endüstriyel Demokrasi İttifakı Amerikan Sosyalist Partisi'nin yeni lideri olmasının yolunu açtı. Thomas Amerikan Sosyalist Partisi'ni bir kontrol merkezinden çok, solcu sendika üyeleri ve taban örgütü için bir bilgi takas merkezi olarak düşünmüştü: Sivil toplum için tasarlanmış bir parti. Thomas'ın radikalliği, Amerika'yı yerlerinden edilmiş insanların sivil toplumu olarak görmesinden ileri gelir. İnsanların geçmiş hikâyelerini yitirdikleri "erime noktalarının" birer yanılsama olduğunu düşünüyordu. Göçmenlerin gerçek ya da sembolik hatıraları hiçbir şekilde silinmeyecek derecede büyük önem taşır. Aynı şey ırk için de geçerlidir. Hafıza kaybı ırksal bir uyum için çözüm değildir. Ve daha zarif bir biçimde, Thomas sınıf eşitsizliklerinin bir çeşit yerinden etme olarak tecrübe edildiğini ileri sürüyordu. Amerikan beyaz işçi sınıfına, arka planın bir parçası olarak, görünmezmiş gibi davranılıyor ve savaş sonrası yıllarının ortamında başarılı olma potansiyelleri görülmüyordu.

Thomas'ın da gördüğü gibi zorluk, Amerikan Rüyası'nda yeri olmayan, dışarıya doğru, kendi sınırlarının ötesine bakmak ve birbiriyle işbirliği yapmak isteyen insanlara ulaşmakta yatıyordu. Samimi bir sosyallik, Thomas'ın da düşündüğü gibi, bu amaç için radikal bir araçtı; çünkü daha tecrübeli insanlar ne kadar yöneten kurallar ve yöneticiler olmadan birbiriyle anlaşır ve geçinirlerse birbirlerine o kadar daha fazla değer veriyordu.

Bazen Thomas'ın karizmatik bir konuşmacı olduğu söylenirdi, fakat dinleyicilerinin çoğu bu fikri paylaşmıyordu. Sesi kulak tırmalayıcı, jestleri hantal ve halk içinde ifade ettiği görüşleri iyi niyetli klişelerden fazlası değildi. Ekonomik eşitsizlik, refah devleti tedbirleri, ırksal adalet ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Birleşmiş Milletler'e destekten bahsederdi. Her zamanki dinleyicileri bu konuları ezberden sayabilirdi.[3*] Dehası, aslında davranışlarında yatıyordu; samimi ve bu şekilde de gerçekti. Roosevelt de aynı şekilde halk içinde rahattı, fakat kendisi, kitleleri inandırmaya çalışan ve yönlendiren de haut en bas[4*] bir Amerikan aristokratıydı. Thomas insanların içinde kendisi gibi konuşuyordu; sıkıcı şeyler söylemekten ve sıradanlığıyla insanların güvenini kazanmaktan inanılmaz derecede memnundu.

Teatral sunumunun eksikliği, sahnede karizmatik olmayışı, onu bir siyasetçi olarak etkisiz kılıyordu. Fakat tüm bunların yerine samimiyette çok usta olduğunu söyleyebilirim. Örneğin,

görüşmeleri toplantı başkanının bir odada herkesin önünde ve yukarısında oturduğu şekilde yönetmek yerine, koltuğunu hep grubun ortasına, eğer mümkünse bir çemberin ortasına yerleştirirdi. Konuşmasının sonunda kimseden parmak kaldırmasını istemezdi fakat hiç açıklayamadığı bir sezgiyle o parmakları arayıp bulurdu. Görüşmelerden sonra, insanlarla konuşurken genellikle onların kollarını tutar ve de bırakmazdı.

Küçük toplantılarda, insanlara dağıtılmış bile olsa, gündem sırasını görmezden gelirdi; Thomas'ın halletmek istediği bir öğe, bu gündeme odadaki birisi adına eklenebilirdi. Genelde bu insanları şaşırtırdı, çünkü bunu o ya da bu şekilde hiç düşünmemiş olurlardı. Çok nadiren gündemi madde 1, madde 2 diye takip ederdi; O, konuların gelişmesine ve kendi içlerinde dönüşmesine izin verirdi. Thomas'ın démarche'ı sıklıkla, eşit şekilde öfke ve tartışmaya neden olmayı amaçlayan bir gazete kupürü ya da bir röportaj (bir düşmanın verdiği) alıntısından oluşurdu.

Tüm bu gayri-resmi sorun çözümlerini ve sorun tespitlerini teşvik etmeyi amaçlayan prosedürler, sendika lideri Walter Reuther gibi, işlerini çabuk ve etkili bir şekilde halletmek isteyen çalışma arkadaşlarını deli ediyordu. Görüşme bir kere başladığında, gece çok geç saatlere kadar sürebiliyordu; eğer konu bir karara bağlandıysa kesinlikle zarar verici, eğer farklı insanları bir arada olmaya alıştırıyorsa oldukça üretken sonuçlanmış oluyordu. Bu konuda Thomas gayet ustadır. Çünkü birbirinden çok farklı ve çatışan çıkarları olan insanlara yardım etmeye çalışıyordu; Oscar Wilde'a atfedilen "sosyalizmin sorunu çok fazla toplantı olması" deyişini çok farklı şekilde sunuyordu. Yerleşme, tabakalaşma, baskıyı askıya alma, diğer insanlarla kendi iyilikleri için vakit geçirme, tüm bunların hepsi kolektif projeye artan samimi araçlarla bağlılık anlamına geliyordu.

Thomas katılıma davet için kendiyle ilgili oldukça Rochefoucauldyen bir ironi kullandı. Sekseninci yaş gününde, hayranları kendisine 17,500$'lık bir çek verince yanıtı; "uzun sürmez ... bağlı olduğum her organizasyon iflas eder" olmuştu. Benzer şekilde toplantılarda, toplantı başkanının herhangi bir kinayesinden kaçınmadan, odadaki herkesten daha yetenekli sunulmasını da kabul etmiyordu.

Tüm bunlar onu, Amerika Sosyalist Partisi başkanını, güçsüz bıraktı. Eğer bağlılık güç kazanmakla değerlendiriliyorsa Thomas'ın sosyalizme olan bağlılığı, Dorothy Day ya da A. D. Gordon gibi, anlamsızdı. Fakat Thomas gerçekliğin sınırlarını bilme fikrini uygulamaya koymuş olmasına rağmen, bizzat kendisini bu sınırlarla tanımlamayı reddetmişti. Bunu yaparak sola sosyal bir örnek hazırlamış oldu. Diğerleriyle olan iletişimi, zamanının iktidar mücadelelerine dahil ve başkalarının kurallarına göre hareket eden sendikalar için, bir çeşit bilinç oluşturdu. Thomas sendika liderlerini, özellikle de 1930'lardan sonra sendikalar daha çok yapılandırılıp ve bürokratikleştikçe, neden hayatın onların üzerinden akıp gittiği üzerine iyice düşünmeye zorladı. Sendika liderleri kendi üyeleri adına resmi olarak nasıl davranmaları gerektiğini biliyorlardı, fakat onlarla samimi bir şekilde bir araya gelmeyi bilmiyorlardı; bu durumun pratik sonucu da gönüllü üyelikte bir düşüştü. Thomas daha radikal olmaları konusunda liderleri uyardı. Bu daha fazlasını istemeleri değil daha farklı davranmaları demekti. Bu kışkırtıcı eleştirinin aynısını diğer Amerikalı liberallere de yöneltmişti.

Toplumsal bağlılığın üç formu içinde, samimi zevklere en çok yönelen Thomas olmuştu. Ve tüm bunlar yüzünden, politikası Amerika genelinde başarısızlığa mahkûmdu; fakat yine de Thomas'ın kalıcı bir örnek olmasının sebebi, ne öğütlediğine değil de diğerlerine bağlılığını

nasıl uyguladığı noktasında yatar.

Öyleyse, bunlar Büyük Bunalım'ın çocukları arasında topluluğa bağlılığın üç farklı yoludur: inanç temelli, basitlik temelli, sosyallik temelli. Bu üçünün konu edindiği işbirliği sorunları hem kendi tarihlerini aşar hem de sadece sola özgü değildir. Topluluk işbirliği, yaşam kalitesi konularının gündelik tecrübede nasıl göz önünde tutulduğuna odaklanır.

Bu çalışma boyunca konumuz, işbirliğinin toplumsal yaşamın kalitesini arttırması olmuştur. Yerel topluluk, iyi bir kaliteli yaşam arayışı için bir başlangıç olarak görülür. Bu kısımda, yoksul topluluklar üzerine çalıştım. Bir bakıma bunun için otobiyografik sebeplerim vardı; fakat aynı zamanda bunlar, üzerinde çalışılması gereken zor konulardı. Bu topluluklar, tıpkı çocukluk arkadaşlarım gibi, insanların ayakta kalmak zorunda oldukları ve eğer bunu başarırlarsa da terk etmek isteyecekleri yerlerdir. Aynı zamanda, "yeni muhafazakârların" daha az kaynakla kaderlerine terk ettikleri yerlerdir. Hayatta kalma mücadelesi veren insanların hayatlarında karmaşık sorunlar ortaya çıkar; maneviyat, bağlanma, kayıp ve yas tutma sorunları gibi. Bunların yanı sıra, insanları hayat mücadelesi içerisinde ayakta tutan görevler de vardır. Hiçbir basit mutluluk sözü bu yaşanmış gerçekliklere karşılık gelmez.

Topluluğun kendisi bir görev olabilir mi? İnanç, kimlik ve samimi sosyallik, yoksullar ya da ötekileştirilenler arasındaki topluluklara ayakta kalabilmeleri için bazı yollar gösterse de, onları tamamen ayakta tutamaz. Freud'a yüksek kaliteli bir yaşam için reçetesinin ne olduğu sorulduğunda, verdiği ünlü yanıtı şudur: "Leben und Arbeiten" (sevin ve çalışın). Fakat bu tavsiyede, topluluk eksiktir; topluma bağlanan dal kesilmiştir. Hannah Arendt topluluk yaşamını bir görev olarak benimsemiştir, fakat burada bahsedilen topluluk çeşidi çoğu yoksul insanın ilk elden deneyimlediği türden değildir; onunkisi tüm aktörlerinin eşit konumda olduğu idealize edilmiş bir politik topluluktur. Aslında topluluğu, insanların yüz yüze ilişkilerinin değerini ve bu ilişkilerin sınırlarını geliştirdiği dünyaya bir katılım süreci olarak hayal etmek istiyoruz. Yoksul ya da ötekileştirilmiş insanlar için sınırlar politik ve ekonomiktir; değer ise toplumsaldır. Topluluk tüm bir yaşamı doldurmasa da ciddi zevklerin sözünü verir. Bu Norman Thomas'ın yol gösterici ilkesiydi, ve bence, topluluğun değerini anlamak için de iyi bir yol, gettoda yaşamıyor bile olsanız.

1 Cabrini Green ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Richard Sennett, Respect in an Age of Inequality (New York: Norton, 2003), pt. I.

2 Robert Nisbet, The Quest for Community, yenilenmiş basım (Londra: ISI Hooks, 2010).

3 Şikago için, bu boyutsal-ekonomi düzenlemesinin klasik rehberi için bkz. Homer Hoyt, One Hundred Years of Land Values in Chicago (Şikago: Beard Books, 2000).

4 Bugünün evrensel ekonomisindeki yerel ekonomilerin güzel bir özeti için bkz. der. Bruno Dallago ve Chiara Guglielmetti, Local Economies and Global Competitiveness (Basingstoke: Palgrave, 2010).

5 Saskia Sassen, The Global City, 2. Basım (Princeton: Princeton University Press, 2001) s. 265 vd.

6 M. R. Knapp vd., "The Economics of Volunteering", Non-Profit Studies, 1/1 (2006) (http://kar.kent.ac.uk/26911); Roy Kakoli ve Susanne Ziemek, "On the Economics of Volunteering", Knapp vd.; makalenin tamamı için: http://hdl.handle.net/10068/127795.

7 Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed, yenilenmiş basım, Çev. Myra Ramos (Londra: Penguin, 1996).

8 David Healy, The Anti-Depressant Era (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

9 Darian Leader, The New Black: Mourning, Melancholia and Depression (Londra: Penguin, 2009), s. 183 vd.

1* Sigmund Freud, Totem ve Tabu, Çev. Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 2012. (y.h.n.)

10 Sigmund Freud, Totem and Taboo, Çev. James Strachey (New York: Norton, 1950), s. 65.

11 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", On Murder, Mourning and Melancholia, Çev. Shaun Whiteside (Londra: Penguin, 2005), s. 204-5.

12 Hannah Arendt, Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism, der. Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005).

13 Émile Durkheim, On Suicide, Çev. Robin Buss, Giriş Richard Sennett (Londra: Penguin, 2006).

14 Sudhir Venkatesh, American Project: The Rise and Fall of a Modern Ghetto (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), ve Gang Leader for a Day (New York: Penguin, 2008).

15 Elijah Anderson, Code of the Street (New York: Norton, 1999); Mitchell Duneier, Sidewalk (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999).

16 Bkz. Richard Sennett, Families Against the City (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

17 1960'larda, Afro-Amerikanlar arasındaki bu bağları anlatan mükemmel bir çalışma için bkz. Carol Stack, All Our Kin (New York: Basic Books, 1983).

18 Kotter'ın Harvard Business School'da, 2008'de verdiği bir moral konuşmasından alıntılıyorum, fakat bu planlanmış çağrı fikri neredeyse her kişisel gelişim kitabında karşımıza çıkar.

19 Otobiyografisi için bkz. Dorothy Day, The Long Loneliness (New York: Harper, 1952).

20 Bkz. Sennett, Respect, s. 131-4. Jane Addams'ın abartısız, dünyevi sosyal çalımasına karşın "Mother Cabrini tarafından desteklenen Katolik tarzı itaat belirgin bir dayanışma tarzını (Hepimiz Tanrı'nın kullarıyız) meydana getirdi ve böylece ilgi özgürce ifade edilebildi." (s. 134) Kişisel bir not olarak şunu eklemeliyim ki, bu Katolik merkezleri kurulduktan yarım yüzyıl sonra Şikago'nun yoksul semtlerinde beni ayakta tutmayı başardı.

21 "The Aims and Means of the Catholic Worker", Catholic Worker (Mayıs 2009), s. 4-5.

22 Dorothy Day, Selected Writings, der. Robert Ellsberg (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), s. 165.

23 William James, The Varieties of Religious Experience (Londra: Penguin, 1985), Lecture IX: "Conversion".

24 A. D. Gordon, Selected Essays, Çev. Frances Burnce (Boston: The Independent Press, 1938).

25 A. D. Gordon, "Man and Nature", A.g.e., s. 172-3.

2* Lev Nikolayeviç Tolstoy, Anna Karenina, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011. (y.h.n.)

26 Herbert Rose, The Life and Thought of A. D. Gordon (New York: Bloch Publishing, 1964), s. 128.

27 A. D. Gordon, The Nation and Labor (Jerusalem: Jerusalem Zionist Library, 1952), s. 235 vd.

28 Bkz. Raymond Gregory, Norman Thomas: The Great Dissenter (New York: Algora, 2008). Bu kitap Gregory'nin kariyerindeki mükemmel çalışmalardan biridir. Thomas'ın, çoğu konuşmalarından derlenen yazıları arasında, New York Halk Kütüphanesi koleksiyonunda basılmamış bir "Otobiyografi" de vardır. Bu otobiyografi, taslak niteliğinde olup pek kişisel bir bilgi vermez. Thomas'ın halk içindeki davranışıyla ilgili, annemin anılarına güvendim.

3* Ailem kendisini oldukça iyi tanıyordu; arkadaşlığın dışında sürekli olarak konuşmalarına da katılıyorlardı, fakat tekrardan bu diziyi dinleme olasılığı onları korkutuyordu.

4* Fr. De haut en bas: Tepeden tırnağa. (ç.n.)

Final

MONTAİGNE'İN KEDİSİ

Filozof Michel de Montaigne (1533-92) hayatının son dönemlerinde yıllar önce yazılmış bir makalesine şu soruyu ekledi: "Nasıl oluyor da kedimle oynarken onun benimle oynamadığını biliyorum?"[1] Bu soru Montaigne'in uzun süreden beri oluşturduğu kanaati özetler: İster kedi ister bir insan olsun, hiçbir zaman diğerlerinin içsel yaşamının derinlerine gerçekten inemeyiz. Montaigne'in kedisi, bu kitapta incelenen zahmetli işbirliği çeşidi için bir sembol olarak kullanılabilir. İşbirliği için, beraber çalışmak zorunda olduğumuz insanların kalbinden ve aklından ne geçtiğini çoğu zaman anlamadığımız önermesinde bulunmuştum. Yine de, nasıl ki Montaigne gizemli kedisiyle oynamaya devam ettiyse, karşılıklı bir anlayış yoksunluğu bizi insanlarla aramızda bir bağ kurmaktan alıkoymamalıdır; beraber bir şeyleri başarmak isteriz. İşte bu sonuç, bu karmaşık çalışmadan okurun çıkarmasını ümit ettiğim basit sonuçtur.

Diyalojik düşüncenin efendilerinden biri olan Montaigne bu kitap için uygun bir final sağlar. Holbein'in tablosu The Ambassadors'un yapıldığı yılda doğmuştur. Holbein'in İngiltere'ye gönderilen elçileri gibi, genç Montaigne de politik eğitimini bölgenin ileri gelenlerinden oluşan bir konsey olan Bordeaux parlement'inin bir üyesi olarak tamamlamıştır; bu iki genç elçi gibi, o da Katolikler ve Protestanlar arasındaki dini çatışmanın geçici olarak sona erdiğini öğrenmiştir. On altıncı yüzyılın ortalarındaki dine bağlı gelişen iç savaşlar Bordeaux bölgesini şiddetle sarsmış ve ailesine ait arazilerin bulunduğu köyü tehdit etmiştir; kabileciliğin bu dini çeşidi düşman topraklarını yakmış, kasabaları açlıkla kuşatmış ve rasgele gelişen terörist cinayetlerine sebep olmuştur. Montaigne, Protestan lider Henri de Navarre'ın tarafında yer aldığı sırada, kalbi aslında ne dini dogmadan ne de profesyonel siyasetten yanaydı. 1570'te, babasının ölümünden iki yıl sonra, malikânesine hatta daha sonra malikânenin güney doğu köşesindeki şatonun kulesine çekilmiş, burada kendine düşünebileceği ve yazabileceği bir oda düzenlemiştir. Bu özel odada hem diyalojik bir yazım türü denemeye hem de bu türün gündelik işbirliğine uygulanışı üzerine düşünmeye başlamıştır.

Her ne kadar mahremine çekilmiş ve de zamanının çoğunu malikânenin geçimini sağlayan şarap yapımında geçiriyor olsa da zihinsel ya da duygusal olarak dünyadan elini eteğini çekmiş değildir. Gençliğinde yakın arkadaşı olan Étienne de La Boétie, itaat etmek için duyulan kör arzu üzerine Discourse on Voluntary Servitude[1*] (büyük ihtimalle 1553'te, yirmi iki yaşındayken) isimli bir kitap yazmıştı. Montaigne bu kitaptaki çoğu ilkeyi kendi yazılarında ayrıntılarıyla değerlendirmişti. Dini savaşlar iki genç adamın aklına inanç için, soyut bir ilkeye ya da karizmatik bir lidere hizmet etmek için duyulan şiddetli arzunun korkusunu

yerleştirmişti. Bu iki arkadaş bir yüzyıl sonra yaşamış olsalardı, XIV. Louis'nin teatrallığı onlara, devletin bir grup seyirci arasında bir lidere yöneltilecek pasif ve gönüllü bir itaati teşvik etmek için gösterdiği çabayı somutlaştırmış olacaktı. Ya da bugün yaşıyor olsalardı, yirminci yüzyılın karizmatik despotları, Montaigne ve La Boétie için, aynı şekilde pasif itaatin yarattığı tehlikeyi ortaya çıkarmış olacaktı. La Boétie'nin erken ölümünden sonra, Montaigne arkadaşının, siyasi birliği aşağıdan-yukarı doğru kuran alternatif fikrini desteklemeye devam etti; bu birliğin temeli, topluluğun içindeki sıradan işbirliğine dayanıyordu.

Montaigne, tarihi ayrıcalıklarından her anlamıyla yararlanan bir efendiydi. Bu yüzden, modern anlamda radikal bir topluluk örgütçüsüne kesinlikle benzetilemez. Yine de, sıradan konuşmalardan, şarap yapımını çevreleyen ritüellerden ve malikânesine bağlı çalışanlara gösterdiği dikkatten yararlanıp, La Boétie'nin aşağıdan-yukarıya kurulacak katılım projesinin nasıl gerçekleşebileceğini anlamayı ümit ederek etrafındaki topluluk yaşamının nasıl düzenlendiğini incelemişti.

Montaigne'in sembolik ve gizemli kedisi bu projenin kalbinde yer alır. İşbirliği yaptığımız insanların aklından neler geçer? Montaigne bu soru etrafında, işbirliği uygulamasının diğer yönlerini de birleştirdi: yetenekli, gayrî resmi ve empatik diyalojik uygulamalar. Genellikle, büyük yazarların bizim çağdaşımız olduğu, doğrudan bizimle konuştuğu duygusuna kapılırız. Bu durum haliyle biraz tehlikelidir. Fakat yine de Montaigne'in işbirliğinin bu öğelerinin neye yol açacağı konusunda isabetli bir kavrayışı vardı.

Blaise Pascal, Montaigne'i "karşılıklı konuşma sanatının benzersiz yazarı" olarak ayrı bir yere koyar.[2] Konuşma "sanatı" Montaigne için, bizim de bu kitapta belirttiğimiz gibi, aslında iyi bir dinleyici olma yeteneğidir; insanların hem ne söylediğine hem de aslında ne farz ettiklerine kulak verme meselesidir. Nitekim Montaigne bir makalesinde usta dinleyiciyi bir dedektife benzetir. Büyük olasılıkla Bernard Williams'ın konuşmacıya has "ifade fetişizminden" nefret ederdi. Montaigne, hiddetli ifadelerin dinleyiciyi doğrudan bastırdığını söylemektedir; tartışmacı sadece uzlaşma talebindedir. Bir denemesinde Montaigne, daha çok toplumda, konuşmacının üstün bilgisinin ve otoritesinin bildirisinin dinleyicinin onun hüküm yeteneklerini sorgulamasına sebep olduğunu gözlemlemiştir; pasif itaatin kötülüğü kendini sindirilmiş hissetmekle sonuçlanır.[3]

Montaigne, diğerlerinin söylemeden ne kastettiğini ustaca algılamanın istisnai akılların uzmanlık alanı olmasına karşı çıkar; bu saptayıcı ve düşünceli yeteneğin potansiyel olarak her insanda bulunduğu konusunda ısrarcıdır, herhangi biri otorite ifadeleriyle bu potansiyeli bastırmış olabilir. Gündelik diplomasi düşüncesinin onun açısından anlamlı olacak olmasının sebebi de budur. İnsanlar yukarıdan gelen emirlerden bir kere azat edildiğinde, insanlar sessiz kalma, nezaket gösterme, Castiglione'nin sprezzatura dediği o farklılıkları aydınlatma konusunda bir beceriye gerek duyar. En azından, Montaigne'in malikânesinin yanındaki kasabada siyasi otorite ülkede süregelen dini savaşların bir sonucu olarak çöktüğünde, Katolikler ve Protestanlar arasındaki durum böyleydi. Sadece gündelik diplomasinin titiz bir uygulaması, kasabadaki insanların sokaktaki yaşamlarına devam etmelerine olanak sağlamıştı.

Kendi yerel topluluğunun etrafında gezinen bir adam olarak Montaigne, diyalojik konuşmalar dediğimiz şeylerden diyalektik argümanlara nazaran daha çok zevk almıştı. Tüm tartışmalarda bir nebze de olsa bulunan bu argümanlar, onun için şiddet tehdidi taşıyordu. Diyalojik konuşmaları kendi yazılarında da uyguladı. Denemeleri zamanda sürükleniyormuş

gibi konudan konuya atlıyordu, yine de okur her birini yazarın doğrudan konuya girmektense, hiç beklenmedik yollardan bir konu açmış olduğu hissiyle bitiriyordu.

"Diyalojik" aslında çok eski bir anlatım pratiğinin modern adıdır. Antik tarihçi Herodot da, tıpkı Montaigne'in de yazılarında yaptığı gibi, uyumlu geniş bir form üreten bir parçalar mozaiği yaratarak, bu diyalojik yöntemi kullanırdı. Fakat Montaigne, bence, bu edebi pratiği ciddi bir kurnazlıkla sergileyen ilk kişidir. Küçük bölümlerden ve parçalardan oluşan anlatı okur saldırısını bastıracaktır. Okurun duygusallık yoğunluğunu dağıtarak, zulüm üzerine bir denemede olduğu gibi, ironik bir şekilde zulmün kötülüklerinin onların saf mantıksızlıklarında daha fazla dikkat çekmesini bekliyordu; bu yolla, kendinin de söylediği gibi okurun "kötülüğü bırakacağını" ümit ediyordu.[4] Montaigne için, diyalojiğin önemli noktası tam olarak buydu; herhangi bir konunun ya da uygulamanın her bir yönünü görmek için bu şeylere etrafından bakmanın değiştirdiği odak noktası, insanları sakinleştirir ve tepkilerinde daha objektif olmalarını sağlardı.

Kendi zamanının bir insanı olarak, Montaigne teknik becerilerden oldukça etkilenmişti. Fakat Holbein'in masasındaki ayrıntılı astronomik aletlerdense, marangozların tornaları, saat mekanizmalarıyla çalışan kızartma şişleri gibi yeni mutfak malzemeleri gibi daha çok gündelik zanaatla ilgileniyordu. Ama tesisatçılık onu hepsinden fazla etkilemişti; özellikle, süslü çeşmeler ve büyük baş hayvan yalaklarında kullanılan su pompaları onu büyüleşmişti. Bu sıradan meraklar, "Alışkanlık" ve "Aynı Tasarım: Farklı Ürünler" gibi denemelere dahil edildi. Alışkanlıkların bir beceriyi devamlı hale getirdiğini; fakat alışkanlığı değiştirmeme kuralının bir zorbalık olduğunu ifade etmiştir. İyi alışkanlıklar farklı "ürünler" ortaya çıkarmak için sizi özgür bırakan o "tasarımlardır." Bu ilkenin aynı şekilde makinelere ve insanlara da uygulandığını ileri sürer.[5] Bu durum kendisi için çok açık olduğundan, tespitini sadece başıboş bir gözlem olarak bırakır. Bu sayfalarda çok daha derinlere inmeye çalıştık, insanların alışkanlıklarının niteliklerini değiştirerek hem nesneleri keşfederken hem de birbirleriyle bağlantıya geçerken, aralarında oluşacak etkileşimin daha fazla olduğunu göstermeye çalıştık. İdeal zanaat, fiziksel şeyleri ve toplumsal ilişkileri meydana getirmeye ve onarmaya olan açlığımızı yönetmiştir.

Sarah Bakewell'in gözlemlerine göre, Montaigne mükemmel bir alçakgönüllülüğün, özellikle de insanların diğerleriyle kaynaşmasına yardımcı olan kendine hâkim olmanın düşünürüdür.[6] Alçakgönüllülük, Montaigne'in medenilik düşüncesini içerir. Fakat Montaigne'in versiyonu, Norbert Elias'ın çizdiği medenilik anlayışına pek benzemez. Bir erkek olarak, Montaigne kendi bedeniyle barışıktı ve sıklıkla bunu, sidiğinin nasıl koktuğundan, ne zaman sıçmak istediği gibi ayrıntılara girerek kaleme alırdı. Utanma içermeyen bir alçakgönüllülük, Montaigne'in medenilik düşüncesi bir bakıma buydu; eğer kendimizle barışırsak diğerleriyle de barışık oluruz. Son dönem denemelerinden birinde, samimiyetle ilgili şunları yazar: "Hangi konumlara yerleştirilmiş olurlarsa olsunlar, insanlar kendilerini hareket ederek ve yer değiştirerek, tıpkı bir çanta içine fırlatılmış bir araya gelip ve yerlerini değiştirmek için kendi yolunu bulan bir grup nesne gibi, çoğunlukla kasten düzenlenmiş olabileceklerinden çok daha iyi bir şekilde bir araya getirir ve düzenler."[7] Bu kelimeler, Saul Alinsky ya da Norman Thomas tarafından da yazılmış olabilirdi ve Google Wave'in programcılarını da yönlendirmiş olmalıydı.

Montaigne kibir üzerine bir denemesinde şöyle der: "Kendiliğimiz tatminsizlikle dolu bir

neşnedir, dönüp baktığımızda kendi içimizde sefalet ve kibirden başka hiçbir şey göremeyiz." Yine de bu Luther'in ıstıraplı kendilik mücadelesine dahil olabilmek için kullanılabilecek bir tavsiye değildir: "Umutsuzluğa düşmemek için, Doğa dışadönük bakışımızı rahatlıkla değiştirebilir."[8] Merak, kendimizden ötesine bakmak için bizi "cesaredendirebilir." Bu kitap boyunca karşımıza çıktığı üzere, dışarıya doğru bakmak, daha iyi bir sosyal bağ kurabilmek için diğerlerinin bizde yansıdığını ya da toplumun kendisini bir oda dolusu aynadan meydana gelmiş gibi düşünmekten daha başarılı sosyal ağlar kurmamızı sağlar. Fakat dışadönük bir bakış, insanların öğrenmesi gereken bir beceridir.

Montaigne, sempatidense empatinin daha önemli bir sosyal özellik olduğunu düşünür. Hayatını devam ettirdiği küçük kırsal bölgede, kendi alışkanlıklarını ve zevklerini sürekli buradaki komşularının ve çalışanlarınınkiyle karşılaştırır, tabii ki benzerliklerle ilgilenir; fakat garipliklerle ilgili notlar da alırdı. Bu bağlamda, bir arada yaşayabilmek için, tüm yapmamız gereken ortak farklılıklarımıza ve uyumsuzluklarımıza dikkat etmek olacaktır.

Diğerlerine, onların kendilerine ait şartlarıyla yaklaşmak belki de Montaigne'in yazılarının en radikal yönüdür. Onun yaşadığı çağ, bir hiyerarşi çağıydı; makamların eşitsizlikleri, efendi ve hizmetkârını farklı türlere ayırıyor gibi görünüyordu ve Montaigne kendini radikal kılan davranışını uygulamakta özgür değildi. Fakat bu durum onu her şeye rağmen merak etmekten alıkoymuyordu. Montaigne'in kendi kişisel benliği üzerine düşünen ilk yazar olduğu söylenir; bu bir bakıma doğru olsa da eksik bir ifadedir. Zira o, kendine dair bilgiyi kıyaslama ve karşılaştırma metoduyla elde ederdi; denemelerin sayfalarında, farklılaşan karşılaşmaları ve değiş tokuşları tekrar tekrar sahnelerdi. Sıklıkla kendi ayırt ediciliğinden memnun olurken, kedisinde olduğu gibi, diğerlerini farklı yapan şeylere de en az bunun kadar sık hayret ederdi.

Holbein'in masası gibi Montaigne'in kedisi de modern çağın başlangıcında bir dizi olasılığı iletmek için oluşturulmuş bir simgeydi.

Bir açıdan masa, şeyleri yapmanın yeni yollarını temsil ederken; bir diğer açıdan kedi ise, beraber yaşamanın yeni yollarını temsil ediyordu. Kedinin arka planı Montaigne'in ve La Boétie'nin politikasıdır: Yukarıdan gelen emirlerden arındırılmış işbirlikçi bir yaşam. Peki, modernitenin bu vaatlerine ne oldu? Çağdaş toplum filozofu Bruno Latour'un konuyla ilgili anlamlı sözlerini hatırlayalım: "Hiçbir zaman modern olmadık."[9] Bu cümlesiyle özellikle toplumun, yarattığı teknolojileri anlamakta başarısız olduğunu kasteder; Holbein'den neredeyse dört yüzyıl sonra, masadaki aletler hâlâ gizemini korur. İşbirliğini göz önüne alarak, Latour'un açıklamasında bir değişiklik yapmak istiyorum: Henüz modern olamadık. Montaigne'in kedisi, toplumun henüz büyütüp yetiştiremediği insani yeteneklerini temsil etmektedir.

Yirminci yüzyıl, işbirliğini dayanışma adı altında yoldan çıkarmıştır. Birlik adına bahsettiğimiz rejimler sadece baskıcı yönetimlerden oluşmaz; fakat dayanışma için duyulan arzu yukarıdan gelen emir ve manipülasyonlara davetiye çıkarır. Bu, o günden bu yana çoğumuzun da öğrendiği gibi, Karl Kautsky'nin siyasi soldan toplumsal sola geçerken aldığı acı dersti. Dayanışmanın, bize-karşı-onlar formundaki sapkın iktidarı liberal demokrasili sivil toplumlarda yaşamına devam eder. Bunun örneklerini, Avrupalıların toplumsal dayanışmayı tehdit ediyor gibi gördükleri etnik göçmenlere karşı olan tavırlarında ya da "aile değerlerine" geri dönüşü talep eden Amerika'da görebiliriz. Dayanışmanın bu sapkın iktidarı, çocuklar arasında da erken yaşlardan itibaren, arkadaş edinirken ve dışlayacakları kişileri belirlerken

kullandıkları yollarda, kendini hissettirir.

Dayanışma solun, kapitalizmin zararlarına karşı geleneksel yanıtı olmuştur. İşbirliği kendi içinde, bir direniş stratejisi olarak belirmemiştir. Vurgu bir açıdan daha gerçekçi olsa da aynı zamanda solun gücünü temelinden sarsmıştır. Kapitalizmin yeni formları kısa-vadeli işgücünün ve kurumsal bölümlenmenin altını çizer. Bu ekonomik sistemin etkisi, çalışanların birbirleriyle destekleyici sosyal ilişkiler sürdürememelerine sebep olmuştur. Batıda seçkinler ve halk arasındaki mesafe giderek artarken, İngiltere ve Amerika gibi neoliberal rejimlerde eşitsizliğin artışı da daha sık bildirilir hale gelmiştir. Bu toplumların üyelerinin sahip oldukları şeylerin yanı sıra ortak paylaşıma olan inançları da azalıyor. Yeni kapitalizm, iktidarın kendini otoriteden ayırmasına izin veriyor. Böylece, seçkinler, özellikle de ekonomik kriz dönemlerinde, tabandakilerin sorumluluğuna dair küresel bir kopuşun içinde yaşıyor. Bu şartlar altında, sıradan insanlar kendilerine dönmek zorunda bırakılırken benzer bir dayanışma için can atmalarına şaşmamak gerekir. Bu dayanışma, kişisel, özel ismarlanmış bize-karşı-onların yıkıcı dayanışmasıdır.

Ayrıca, bu politik ve ekonomik iktidarın kesişiminin beslediği, kaygı deneyimlerinden kurtulmaya çalışan farklı karakter tipi de çok şaşırılacak bir durum değildir. Tocqueville'in tanımladığı haliyle bireycilik, eğer bugün yaşıyor olsaydı La Boétie'ye gönüllü köleliğin yeni bir türü gibi gelirdi; zira bu birey kendi kaygılarının kölesi olmuştur ve tanıdık bir güvenlik duygusu arar. Fakat bana göre, "bireycilik" kelimesi kişisel bir güdüyü olduğu kadar toplumsal bir yokluğu da isimlendirir: Ritüel yoktur. Tüm insan kültüründe ritüelin rolü, insanları ortak, sembolik eylemlerle dışa döndürüp, kaygıyı azaltmak ve ortadan kaldırmaktır; modern toplum bu rituel bağlarını zayıflatmıştır. Özellikle amacı işbirliğinin kendisi olan dünyevi ritüeller, bu desteği sağlamak için zayıf olduklarını kanıtlamışlardır.

On dokuzuncu yüzyıl tarihçisi Jacob Burckhardt, modern zamanlardan "vahşi basitleştiricilerin çağı" olarak bahseder.[10] Bugün, ekonomik güvensizliğin ortasında güven sağlayıcı bir dayanışmaya duyulan arzunun kesişen etkisi sosyal yaşamı vahşice basitleştirdi: "Bize-karşı-onlar", "yalnız başınasın"la bir çift haline geldi. Fakat ben bu "henüz değil" durumu üzerine düşünmemiz konusunda israrcıyım. Modernitenin vahşi basitleştiricileri beraber yaşama kapasitemizi baskı altında tutabilir ve hatta bozabilir; fakat bu kapasiteyi silmez, silemez. Sosyal hayvanlar gibi bizim de mevcut sosyal düzenin hayal ettiğinden daha derin bir işbirliği yapma yeteneğimiz var; çünkü Montaigne'in sembolik, esrarengiz kedisi bizim içimizdedir.

1 Michel de Montaigne, "An Apology for Raymond Sebond", Montaigne, Essays, Çev. M. A. Screech (Londra: Penguin, 2003), s. 505. Yaptığım alıntı, Saul Frampton'ın çevirisinde olduğu gibi, "oyun" ve "oynamak" kelimelerini Screech'in "geçen zamanı" adına değiştirir; Fransızcadan okuyan okur: "Qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle." Saul Frampton, When I am Playing with my Cat, How do I Know She is Not Playing with Me? (Londra: Faber, 2011), s. 115.

1* Étienne de La Boétie, Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011, 3. Basım, (y.h.n.)

2 Montaigne, "The Art of Conversation", Essays, s. 1044, not.

3 A.g.e., s. 1054-5.

4 Montaigne, "On Cruelty", A.g.e., s. 478.

5 Montaigne, "On Habit", ve "Same Design: Different Outcomes", A.g.e., s. 122-39 ve 140-49. Sayfa 130'da sunulan argümanı 143 ve 144'dekilere bağlıyorum. Montaigne'in, grand seigneur olarak bahsettiği, geleneksel alışkanlıkları kendilerinde güzel olarak övdüğü s. 134 de not edilmelidir.

6 Sarah Bakewell, How to Live: A Life of Montaigne (Londra: Chatto and Windus, 2010).

7 Montaigne, "On Experience". Burada Frampton çevirisini tercih ediyorum: Frampton, When I am Playing, s. 270.

8 Montaigne, "On Vanity", Essays, s. 1132.

9 Bruno Latour, We Have Never Been Modern, Çev. Catherine Porter (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

10 Burckhardt'ın anlamsız bir şekilde, İslam'ın temellerini anlatmak için ilk defa kullandığı tabir için bkz. Gesamtausgabe (Historical Fragments), 7. Cilt, der. Albert Oeri ve Emil Dürr (Basle, 1929), s. 266 vd Burckhardt akademisyeni Karl Weintraub, derslerinde Burckhardt'ın aklındakinin, bu tabirin Batı modernliği için bir etiket olması amacıyla kullanılması olduğunu iddia eder; bu görüşler Weintraub'un kitabını haber verir: Visions of Culture (Şikago: University of Chicago Press, 1966). Burckhardt'ın son biyografisi için bkz., Kurt Meyer, Jacob Burckhardt (Münih: Fink, 2009).