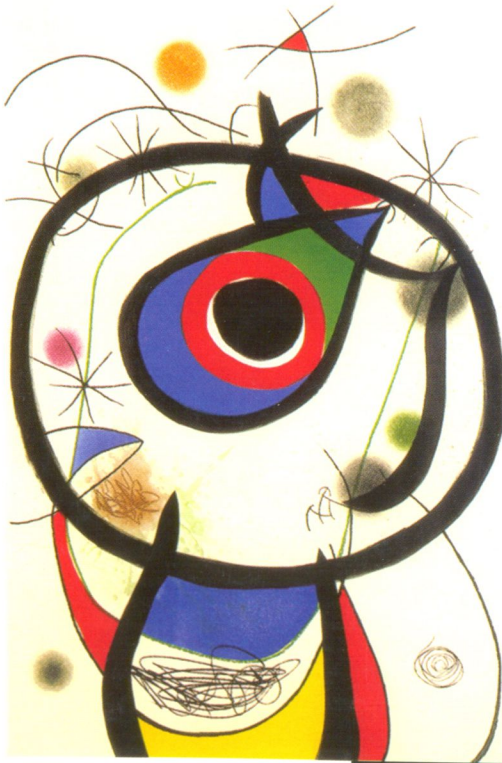


ANTHONY
GIDDENS

MODERNİTE ve BİREYSEL-KİMLİK

Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum



Anthony Giddens

Modernite ve Bireysel-Kimlik

Geç Modern Çağda
Benlik ve Toplum

Çeviren:
Ümit Tatlıcan

say

Say Yayınları **Modern Düşünce - 1**

Modernite ve Bireysel-Kimlik:

Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum /Anthony Giddens

Özgün Adı: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*

Copyright © Anthony Giddens 1991

Eserin bu basımı Polity Press Ltd., Cambridge'in onayıyla yapılmıştır.

ISBN 978-975-468-963-1

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Çeviren: Ümit Tatlıcan

Editör: Sinan Köseoğlu

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Kapak Tasarımı: Özlem Sarıcı

Baskı: Kurtiş Matbaası

Topkapı / İstanbul

Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2010

Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-31110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Açıklamalar	9
Giriş	11
1 Üst Modernitenin Ana Hatları	23
Modernite: Bazı Genel Açıklamalar	28
Yerel, Küresel, Gündelik Hayatın Dönüşümü	37
Dolaylı Deneyim	39
Üst Modernite ve Varoluşsal Parametreleri	45
Niçin Modernite ve Bireysel-Kimlik?	50
2 Benlik: Varlıksal Güvenlik ve Varoluşsal Kaygı	53
Varlıksal Güvenlik ve Güven	54
Kaygı ve Toplumsal Düzen	62
Varoluşsal Sorular	68
Beden ve Benlik	79
Güdüler	88
3 Benliğin Gelişme Çizgisi	97
Bireysel-Kimlik, Tarih, Modernite	102
Hayat Tarzları ve Hayat Planlamaları	109
Saf İlişkilerin Teori ve Pratiği	119
Beden ve Kendini-Gerçekleştirme	132
Anoreksiya Nervoza ve Bedenin Refleksivitesi	137
4 Kader, Risk ve Güvenlik	143
Kader, Kadercilik, Kritik Anlar	143
Risk Parametreleri	149

Aktif Risk Arayışı.....	162
Risk, Güven ve Koruyucu Koza.....	164
Risk, Güven ve Soyut Sistemler	173
Güvenlik, Vasıfsızlaşma ve Soyut Sistemler	177
“Güç Kazanma” ve Uzmanlığın İkilemleri	179
Özet: Otorite, Uzmanlık ve Risk	182
5 Deneyimlerin Tecridi.....	185
İç Gönderimlilik ve Ömür.....	187
Kurumsal Etkiler	191
Tecrit Alanları	198
Deliliğin Toplumsal Tecridi.....	202
Hastalıklar ve Ölümlerin Tecridi.....	205
Tutkunun Özelleşmesi.....	207
Dış Doğanın Tecridi	209
Narsisizm ve Benlik	214
Eleştirel Tespitler.....	220
Terapinin Kullanımları	226
6 Benliğin Problemleri.....	229
Risk ve Kuşkunun Etkisi	229
Varlıksal Güvenlik, Kaygı ve Deneyimlerin Tecridi	232
Saf İlişki: Stresler ve Gerilimler.....	234
“Dünya İçinde Yaşamak”: Benliğin İkilemleri	236
Birleşme/Parçalanma İkilemi.....	238
Güçsüzlük/Elde-Etme İkilemi	240
Otorite/Belirsizlik İkilemi.....	244
Kişiselleşmiş Deneyim / Metalaşmış Deneyim İkilemi	246
Temel Bir Dinamik: Anlamsızlık Tehdidi	252
Bastırılanın Dönüşü	253
7 Yaşam Politikasının Oluşumu	261
Özgürleşmecî Politika Nedir?	262
Yaşam Politikasının Doğası	267

Yaşam Politikası, Beden ve Benlik.....	271
Kişisel Hayatlar, Gezegenin İhtiyaçları	275
Özet: Yaşam Politikası Gündemi	278
Bağlantılar ve İçerimler	281
Kavramlar Sözlüğü	289
Dizin	293

AÇIKLAMALAR

Bu kitabın hazırlanmasında doğrudan veya dolaylı olarak birçok kişinin yardımını gördüm. Burada geliştirdiğim fikirleri özellikle canlı iki entelektüel ortamda geniş bir seminerler dizisinde tartışma fırsatım oldu: Cambridge Üniversitesi Sosyal ve Siyasal Bilimler Fakültesi ve Santa Barbara, Kaliforniya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. Bu seminerde yer alanlara birçok öğretici yorumları ve değerli tavsiyeleri için teşekkür borçluyum. Bazı kişiler taslak metni ayrıntılı bir biçimde ve eleştirel bir gözle okudu. Bu konuda özellikle Zygmunt Bauman, David Held, Lewis Coser ve Dennis Wrong'a borçluyum. Taslak metin üzerine yorumlarından oldukça yararlandığım Teresa Brennan'a da çok şey borçluyum. Deirdre Boden'ın etkisi kitapta birçok yerde açıktır: Kendisiyle doğrudan yaptığım tartışmalar kadar bana zamanla gönderdiği birçok farklı materyal ve yayınlanmamış yazıdan çok şey öğrendim. Kitabın edisyonunu yapan Ann Bone stil ve temel yorumlar bakımından metni şekillendirmemde yardımcı olan birçok katkıda bulundu. Bu kitaba birçok katkıda bulunan bazı insanlara teşekkürlerimi sunmak istiyorum: Richard Appelbaum, Katy Giddens, Sam Hollick, Harvey Molotch, Helen Blunt, Avril Symonds ve John Thompson.

Anthony Giddens

GİRİŞ

Modernite sorunu, bu sorunun geçmişten günümüze dek geçirdiği gelişim ve günümüzde aldığı kurumsal biçimler 21. yüzyıl başlarında yeniden çok önemli sosyolojik bir problem olarak ortaya çıktı. Sosyoloji ve modern kurumların oluşumu arasındaki bağlantılar uzun zaman önce kabul edilmiştir. Ancak günümüzde, sadece bu bağlantıların öncekilerden daha kompleks ve sorunlu olduklarını değil, aynı zamanda modernitenin doğası hakkında bir yeniden düşünme girişiminin sosyolojik analizin temel öncüllerinin yeniden ele alınmasını gerektirdiğini görmekteyiz.

Modern kurumlar önceki tüm toplumsal düzen biçimlerinden dinamikleri, geleneksel alışkanlıklar ve âdetleri aşındırma dereceleri ve küresel düzeydeki etkileri bakımından ayrılır. Ancak, bunlar sadece kapsamlı dönüşümler değildir: Modernite gündelik toplumsal hayatın doğasını kökten değiştirir ve yaşantılarımızın en kişisel yanlarını bile etkiler. Moderniteyi kurumsal düzeyde anlamaya çalışmamız gerekir; fakat modern kurumların yol açtığı köklü dönüşümlerin doğrudan bireysel hayatla ve bu yüzden benlikle iç içe geçtiği unutulmamalıdır. Gerçekte, modernitenin kendine has özelliklerinden biri, iki “karşıt” faktör: yayılmacılık ve niyetlilik, yani küreselleştirici etkiler ile kişisel ihtiyaç-eğilimleri arasında giderek artan karşılıklı bağlantıdır. Kitabın amacı, bu karşılıklı bağlantıların doğasını analiz etmek ve bu tür konularda düşünmeye yardımcı olabilecek bir terminoloji oluşturmaktır. Bu giriş niteliğindeki tartışmada bir bütün olarak araştırmanın temalarının genel bir özet açıklaması ve yorumunu sun-

mayı amaçlıyorum. Okuyucunun bu stratejinin yol açtığı bazı küçük tekrarları hoşgörüyü karşılayacağını umuyorum.

Esasen benliğe odaklanan elinizdeki kitap gerçekte psikolojik bir çalışma değildir. Kitabın egemen ilgi odağı, modern çağın kurumlarının biçimlendirdiği –ancak aynı zamanda onları yenisinden biçimlendiren– yeni bireysel-kimlik mekanizmalarının ortaya çıkışıdır. Benlik dış etkiler tarafından belirlenen pasif bir varlık değildir; insanlar kendi bireysel-kimliklerini biçimlendirirken, eylemlerinin özel bağlamları ne kadar yerel olursa olsun, sonuçları ve içerimleri bakımından küresel düzeydeki toplumsal etkilere katkıda bulunur ve bu etkileri doğrudan artırır.

Sosyoloji ve daha genel düzeyde sosyal bilimler modernitenin kurumsal refleksivitesinin asli unsurlarıdır; bu refleksivite kitaptaki tartışma açısından çok önemli bir olgudur. Sadece akademik araştırmalar değil, tüm elkitapları, kılavuzlar, terapi kitapları ve kendi kendine yardım araştırmaları modernitenin refleksivitesine katkıda bulunur. Bu yüzden, bazı sosyal araştırmalara ve pratik “yaşama kılavuzları”na, sadece belirli bir araştırma nesnesini belgeleyen araçlar olarak değil, aynı zamanda ortaya koymaya çalıştığım toplumsal olgular veya gelişme eğilimlerinin semptomları olarak sık sık atıfta bulunacağım. Onlar sadece toplumsal süreçler “hakkında” üretilen çalışmalar değil, aynı zamanda bu süreçleri bir ölçüde inşa eden materyallerdir.

Bu kitap genelde betimleyici olmaktan ziyade analiktir ve bazı temel bağlamlarda işaret edilen hususları kanıtlamak için ideal-tip prosedürlere başvurdum. Modernitenin merkezinde yer alan ve benliğin refleksivitesiyle etkileşim içindeki bazı yapılandırıcı özellikleri ortaya koymaya çalışacağım: Ancak bu süreçlerden bazılarının belirli bağlamlarda ne kadar geliştiklerini ya da istisnalarını ve ters yöndeki genel gelişme eğilimlerini ayrıntılı olarak tartışmayacağım.

Açılış bölümünde araştırmanın genel çerçevesini sunuyorum. Belirli bir sosyal araştırmayı betimleyici bir örnek olarak alıp modernitenin gelişiminin temel boyutlarının genel bir de-

ğerlendirmesini yaptım. Modern toplumsal hayatı, kurumsal refleksivitesinin yanı sıra, yerinden-çıkarıcı mekanizmaların gelişmesine eşlik eden kapsamlı zamansal ve mekânsal yeniden-organizasyon süreçleri karakterize eder. Toplumsal ilişkileri yerel mekânlardan koparan bu yerinden-çıkarıcı mekanizmalar, geniş zamansal-alansal uzaklıkları aşarak onları yeniden bir araya getirir. Zaman ve mekânın yeniden-organizasyonu ve yerinden-çıkarıcı mekanizmalar modernitenin önceki yerleşik kurumsal özelliklerini radikalleştirir ve küreselleştirir; bu özellikler de ayrıca gündelik toplumsal hayatın içeriğini ve doğasını kökten dönüştürür.

Modernite gelenek-ötesi, ancak gelenek ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini rasyonel bilginin kesinliğinin almadığı bir düzendir. Modern eleştirel aklın yaygın bir özelliği olan kuşku felsefi bilinç kadar gündelik hayata da nüfuz eder ve çağdaş toplumsal dünyanın genel varoluşsal bir boyutunu oluşturur. Modernite radikal kuşku ilkesini kurumsallaştırır ve ısrarla tüm bilginin hipotezler biçimini alacağını vurgular: Yani iddialar büyük ölçüde doğru olabilir, fakat prensip olarak her zaman gözden geçirilmeye açıktır ve bazı noktalarda terk edilebilir. Önemli yerinden-çıkarıcı etkilere sahip olan bilgi birikimine dayalı uzmanlık sistemleri, çoğu kez kendi içlerinde tartışmalı olan ve farklı içerimlere sahip birçok farklı otorite kaynağını temsil eder. “Üst” veya “geç” modernite olarak adlandırdığım ortamlarda –yani, günümüz dünyasında– benlik, içinde yer aldığı daha genel kurumsal bağlamlar gibi, refleksif olarak üretilir. Ancak bu refleksif üretim şaşırtıcı çeşitlilikte seçenek ve olasılık ortasında gerçekleştirilmek zorundadır.

Belirsizlik ve çoğul seçim koşullarında güven ve risk kavramları özel bir yere sahiptir. Güven, bana göre, yerinden-çıkarıcı mekanizmalar ve soyut sistemler dünyasıyla kendine has ve özel bir ilişkiye sahip olmanın yanı sıra, kişilik gelişimi açısından da merkezi önemde bir olgudur. Güven, genel tezahürleri içinde, erken dönem varlıksal güvenlik duygusunun oluşumuy-

la doğrudan bağlantılıdır. Bebek ve bakıcıları arasında kurulan güven, gündelik hayatın en sıradan etkinliklerinin bile içerebileceği muhtemel tehditler veya tehlikelere karşı koruyucu perde oluşturan bir tür “aşı” sağlar. Güven, bu anlamda, benliği gündelik hayatın gerçekleri karşısında gözetten “koruyucu koza” için çok önemlidir. Koruyucu koza, üzerinde ciddi bir biçimde düşünmesi gerektiğinde bireyde irade felcine veya yutulmuşluk duygularına yol açabilecek muhtemel oluşumları “paranteze alır”. En özel kılığında güven, hem gündelik hayatı geleneksel içeriğinden uzaklaştıran hem de küreselleştirici etkilere yol açan soyut sistemlerle etkileşim aracıdır. Güven burada pratik katılımın gerektirdiği “sıkı inanca” yol açar.

Modernite bir risk kültürüdür. Bu sözle toplumsal hayatın özü gereği öncekilerden daha riskli olduğunu anlatmak istemiyorum; gelişmiş toplumlardaki çoğu insan için toplumsal hayat riskli değildir. Risk kavramı daha ziyade hem sokaktaki insanların hem de teknik uzmanların toplumsal dünyayı düzenleme biçimleri açısından büyük önem kazanır. Modernite koşullarında “gelecek” bilgi ortamlarının refleksif organizasyonuna sürekli dahil olur. Deyim yerindeyse, bir alan şekillendirilir ve kolonileştirilir. Ancak bu kolonileştirme doğası gereği asla tam olamaz: Risk terimleriyle düşünmek tasarımların, kendilerinden beklenen sonuçlardan muhtemelen ne kadar farklı olduklarını değerlendirebilmek açısından hayati bir öneme sahiptir. Risk değerlendirmesi, kesinliği ve hatta nicelleştirmeyi gerektirse de, doğası gereği eksiktir. Modern kurumların –soyut sistemlerin değişken ve çoğu kez tartışmalı doğasıyla bir araya gelen– dinamik karakteri göz önüne alındığında, çoğu risk değerlendirme biçiminin gerçekte etkisi ölçülemeyen pek çok yan etki içerdiği görülür.

Modernite bir yandan belirli alanlar ve hayat tarzlarının genel riskliliğini azaltırken, öte yandan önceki çağlarda büyük ölçüde veya kesinlikle bilinmeyen yeni risk parametrelerini devreye sokar. Bu risk parametreleri modern çağın sosyal sistemleri-

nin küreselleşmiş karakterinden kaynaklanan yüksek-etkili riskler içerir. Üst modern dünya olarak terimleştirdiğim geç modern çağ dehşet verici olaylarla doludur, ancak bunun nedeni, kaçınılmaz olarak felâketler içermesi değil, önceki kuşakların karşılaşmak zorunda kalmadığı yeni risklere yol açmasıdır. Silâhlanma konusundaki uluslararası müzakerelerde ve silâhlanmanın kontrolünde ilerlemeler sağlanmasına rağmen, nükleer silâhlar ve hatta onları üretmek için kullanılan bilgi var olduğu, bilim ve teknoloji yeni silâhların üretilmesiyle ilgilendiği sürece kitlesel ölçekte yıkıcı savaş riski varlığını sürdürecektir. Artık, insanların egemenlikleri nedeniyle “toplumsal hayatın dışında bağımsız bir olgu olarak doğa”nın belirli bir anlamda “sonunun” gelmesiyle ekolojik felâketlerle ilgili riskler gündelik hayatımızın kaçınılmaz bir parçasını oluşturacaktır. Küresel ekonomik mekanizmaların çökmesi veya totaliter süper devletlerin ortaya çıkması gibi diğer yüksek-etkili riskler de çağdaş yaşantılarımızın aynı ölçüde kaçınılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.

Üst modern çağda uzaktaki oluşumların yakındaki olaylar ve benliğin mahrem yönleri üzerindeki etkileri giderek yaygınlaşmaktadır. Yazılı veya elektronik medya bu konuda açıkça temel bir rol oynar. Dolaylı deneyim, ilk yazma deneyiminden beri, hem bireysel-kimliği hem de toplumsal ilişkilerin temel organizasyonunu uzunca bir süredir etkilemektedir. Kitle iletişim araçlarının, özellikle elektronik iletişimin gelişmesiyle birlikte, benlik-gelişimi ve sosyal sistemlerin (küresel sistemler ve onlara uygun diğer sistemler dahil) birbirine karşılıklı nüfuzu giderek daha belirgin hal almaya ve önem kazanmaya başlamıştır. Nitekim, günümüzde içinde yaşadığımız dünya bazı önemli noktalarda insanların tarihin daha önceki dönemlerinde yaşadıkları yerden tamamen farklı bir mekândır. O birçok bakımdan (örneğin, temel eksenler zaman ve mekân açısından) bileştirici bir deneyim çerçevesine sahip olan, ancak aynı zamanda yeni parçalanma ve dağılma biçimleri yaratan bir dünyadır. Elektronik iletişim araçlarının merkezi ve inşa edici bir role sahip olduğu bir

toplumsal etkinlik evreni yine de Baudrillard'ın kullandığı anlamda bir "hiper-gerçeklik" değildir. Böyle bir fikir dolaylı deneyimin yaygın etkisini modern çağın sosyal sistemlerinin iç gönderimliliği –yani, sosyal sistemlerin büyük ölçüde özerk olmaları ve kendi inşa edici etkinlikleri tarafından belirlenmeleri– ile karıştırır.

Modernitenin gelenek-ötesi düzeninde ve yeni dolaylı deneyim biçimleri zemininde, bireysel-kimlik refleksif olarak düzenlenen bir çaba haline gelir. Tutarlı ancak her zaman gözden geçirilen biyografik anlatıları sürdürmeyi içeren "refleksif benlik tasarımı" soyut sistemlerin süzgecinden geçen bir çoğul seçimler bağlamında yer alır. Modern dünyada "hayat tarzı" kavramı özel önem kazanır. Gelenek gücünü yitirdikçe ve gündelik hayat yerel ve küreselin diyalektik etkileşimi temelinde yeniden inşa edildikçe, seçenekler çeşitliliğine sahip bireyler hayat tarzı seçimlerini daha fazla gözden geçirmek zorunda kalırlar. Kuşkusuz ayrıca, kapitalist üretim ve dağıtım modern çağın kurumlarının temel bileşenini oluşturduğu için, en belirginini metalaşma biçiminde olan standartlaştırıcı etkiler vardır. Ancak, günümüzde toplumsal hayatın "açıklığı", eylem ortamlarının çoğulluğu ve "otoriteler" in çeşitliliği nedeniyle, hayat tarzı seçimi bireysel-kimliğin ve gündelik etkinliğin inşasında giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Normalde, uzmanlık bilgisiyle bağlantı içinde riskleri göz önünde bulundurmaya gerektiren "refleksif olarak organize edilen hayat-planlaması" bireysel-kimliğin yaşılaşmasının merkezi bir özelliği haline gelir.

Öncelikle hayat tarzı konusundaki, hayat-planlamasıyla ilişkili muhtemel bir yanlış anlamının giderilmesi gerekir. Terim kısmen reklâmcılıktan ve metalaşmış üretimi artıran diğer kaynaklardan alındığı için, "hayat tarzı"nın sadece daha zengin gruplar veya sınıfların arayışlarına işaret ettiği düşünülebilir. Yoksul biri hayat tarzı seçimleri imkânından büyük ölçüde dışlanmış. Bu tespit temel düzeyde kısmen doğrudur. Ulus-devletler içindeki ve dünya çapındaki sınıf ve eşitsizlikle ilgili so-

runlar bu kitabın argümanlarıyla iç içe geçse de, burada söz konusu eşitsizliklerin dökümünü yapmaya çalışmayacağım. Gerçekte, sınıfsal ayrışmalar ve cinsel veya ırksal eşitsizlikler gibi diğer temel eşitsizlik biçimlerinin *tanımı* kısmen aşağıda tartışılan kendini-gerçekleştirme ve güç kazanma biçimlerine ne düzeyde ulaşılabildiğine bakılarak yapılabilir. Modernitenin *fark*, *dışlama* ve *marjinalleştirme* ürettiği unutulmamalıdır. Özgürleşme imkânına dayalı modern kurumlar, aynı zamanda kendini-gerçekleştirme mekanizmalarından ziyade benliğin bastırılmasıyla ilgili mekanizmalar yaratırlar. Ancak, bu kitapta analiz edilen olguların etkileri bakımından daha ayrıcalıklı konumlarda bulunanlarla sınırlı olduğunu varsaymak temel bir hata olacaktır. “Hayat tarzı” ayrıca yoğun maddi kısıtlılıklar içinde alınan kararları ve benimsenen yolları ifade eder; bu tür hayat tarzı örüntüleri bazen ayrıca oldukça yaygın davranış ve tüketim biçimlerinin büyük ölçüde bilinçli olarak reddedilmesini içerebilir.

Yerel ve küresel arasındaki etkileşimin bir ucunda “mahremiyetin dönüşümü” adını verdiğim olgu yer alır. Mahremiyetin kendi refleksivitesi ve iç gönderimli düzenleri vardır. Burada çok önemli olan şey, yeni kişisel hayat alanlarının prototipi olarak “saf ilişki”nin ortaya çıkışıdır. Saf ilişkilerde dışsal kriterler ortadan kalkar: İlişki sadece kişiye sunabileceği karşılıklar nedeniyle devam eder. Saf ilişkilerde, güven sadece kendini karşılıklı olarak açma süreciyle sağlanabilir. Başka deyişle, güven, tanım gereği artık söz konusu ilişki dışındaki –akrabalık, toplumsal yükümlülük veya geleneksel zorunluluk gibi– kriterlere dayandırılmaz. Bireysel-kimlikte olduğu gibi, onunla yakından bağlantılı saf ilişkinin de bir dış değişimler ve dönüşümler ortamında uzun vadeli bir refleksif gözetim altında tutulması gerekir.

Saf ilişkiler belirli bir güven türü olan “bağlılık” gerektirir. Bağlılık ayrıca iç gönderimli sistemlerle ilişkili bir olgu olarak anlaşılmalıdır: Bu aslında ilgili diğer kişiye veya kişilere olduğu kadar bizzat ilişkiye de bağlı olmaktır. Mahremiyet talebi, sağladığı güven mekanizmalarının bir sonucu olarak, saf ilişkinin ta-

mamlayıcı unsurdur. Bu yüzden, birçok yorumcunun yaptığı gibi, çağdaş “mahremiyet arayışı”nı daha geniş, daha kişisellik-ten-uzak bir toplumsal evrene karşı olumsuz bir tepkiden ibaret olarak görmek yanlıştır. Saf ilişkilere odaklanmak kesinlikle çoğu kez kuşatıcı bir dış dünya karşısında bir savunma mekanizması olabilir, ancak bu tür ilişkiler büyük ölçekli sosyal sistemlerden gelen dolayımlanmış etkilere derinden sızar ve genellikle bu ilişkiler alanı içindeki etkileri aktif bir biçimde organize ederler. Genelde, hem kişisel hayatta hem de toplumsal ortamlarda, yeniden-elde-etme (reappropriation) ve güç kazanma (empowerment) süreçleri yoksun bırakma (expropriation) ve kaybetme süreçleri ile iç içe geçer.

Bu süreçlerde bireysel deneyimler ve soyut sistemler arasında birçok farklı bağlantıya rastlanabilir. “Yeniden-vasıf-kazanma”, yani bilgiler ve becerilerin yeniden edinilmesi soyut sistemlerin (ister kişisel hayatın mahrem yanları isterse daha genel düzeydeki katılımlar açısından) yoksun bırakıcı etkileri karşısında sergilenen yaygın bir tepkidir. Tepki konuma ve bağlamanın özel gereklerine bağlı olarak değişebilir. Bireyler muhtemelen, önemli etkilere sahip geçiş dönemlerinin yaşandığı veya kritik kararlar aldıkları yerlerde daha derin yeni vasıflar kazanmaya çalışırlar. Bununla beraber, yeniden-vasıf-kazanma her zaman kısmidir ve uzmanlık bilgisinin “gözden geçirilmeye açık” doğasından ve uzmanlar arasındaki görüş ayrılıklarından kolayca etkilenir. Güven tutumlarının yanı sıra, daha faydacı şekilde kabullenme, kuşku duyma, reddetme ve geri çekilme tavırları, bireysel etkinlikleri uzmanlık sistemlerine bağlayan toplumsal mekânlarda bir arada var olur, ancak bu beraberlik çeşitli güçlükler de doğurur. Üst modern çağda sokaktaki insanların bilim, teknoloji ve diğer özel uzmanlık biçimleri karşısındaki tutumları filozoflar ve sosyal analizcilerin (kendi uzmanlık türlerindeki) yazılarında ifade ettikleri karışık saygı ve kayıtsızlık, onaylama ve kaygı, ilham ve antipati tutumlarını yansıtmaya eğilimindedir.

Benliğin refleksivitesi, soyut sistemlerin etkisiyle bağlantı içinde, psişik süreçler kadar bedeni de kapsamlı olarak etkiler. Beden, modernitenin iç gönderimli sistemleri dışında işlese de, bizzat refleksif olarak harekete geçirilen giderek daha az dışsal olarak “verili” bir şey haline gelir. Bedensel dış görünüşün nar-sisist terbiyesi yönünde genel bir gelişme olarak görünen şey, gerçekte bedenin çok daha kapsamlı aktif “inşası” ve kontrolünün temelinde yatan ilginin bir ifadesidir. Burada bedensel gelişme ve hayat tarzı arasında –örneğin, belirli bedensel rejimlerin sürdürülmesinde kendini gösteren– tamamlayıcı bir ilişki vardır. Ancak ayrıca biyolojik mekanizmalar ve süreçlerin toplumsallaşmasının bir yansıması olan çok daha kapsamlı önemli faktörler vardır. Biyolojik yeniden-üretim [üreme], genetik mühendisliği ve birçok farklı türden tıbbi müdahale alanında beden bir tercihler ve seçenekler meselesi haline gelir. Bunlar sadece bir-reyi etkilemez: Beden gelişiminin kişisel yönleri ile küresel ölçekli faktörler arasında yakın ilişkiler vardır. Örneğin, üreme teknolojileri ve genetik mühendisliği doğanın bir insan eylemi alanına dönüşümüyle ilgili daha genel süreçlerin bir parçasıdır.

Bilim, teknoloji ve uzmanlık daha genel düzeyde deneyimlerin tecridi olarak terimleştirdiğim süreçte temel bir rol oynar. Modernitenin doğayla araçsal bir ilişki içinde olduğu ve bilimsel bakış açısının ahlak ya da ahlakilikle ilgili sorunları dikkate almadığı düşüncesi yeterince bilinmektedir. Fakat bu sorunları geç modern düzenin –iç gönderimlilik etrafında gelişen– kurumsal yapısı temelinde yeniden çerçevelendireceğim. Modern kurumların genel gelişme çizgisi modernitenin kendi iç dinamikleri çerçevesinde düzenlenen ve dışsal kriterlerden –yani, modernitenin sosyal sistemlerine dışsal faktörlerden– bağımsız eylem ortamlarının oluşması yönündedir. Birçok istisnaya ve karşıt genel eğilimlere rağmen, gündelik toplumsal hayat “gerçek” doğadan uzaklaşma ve varoluşsal sorunlar ve ikilemlerle ilişkili birçok farklı deneyimden kopma eğilimindedir. Deliler, suçlular ve ciddi hastalıkları olanlar normal nüfustan tecrit edi-

lir ve böylece gözlerden gizlenirken “cinselliğin” yerini “erotizm” alır. Deneyimlerin tecridi, çoğu insan için, bireyin ömrünü ahlakilik ve sonluluk gibi daha genel sorunlara bağlayan olaylar ve durumlarla doğrudan temasın seyrek ve kısa süreli olması anlamına gelir.

Freud’a göre, bu durumun kaynağı modern toplumsal hayatın kompleks yanlarının gerektirdiği, suçluluk duygusunun psikolojik olarak daha fazla bastırılması değildir. Bana göre, ortaya çıkan şey suçluluk mekanizmalarından ziyade utanç mekanizmalarını öne çıkartan kurumsal bastırmadır. Utanma ve narsisizm arasında yakın ilişkiler vardır, ancak önceden belirttiğim gibi, bireysel-kimliğin giderek daha narsisist hale geldiğini varsaymak yanlıştır. Narsisizm kimlik, utanç ve refleksif benlik tasarımı arasındaki ilişkilerin ortaya çıkardığı bir psikolojik mekanizma türü, ancak bazı örneklerde bir patolojidir.

Kişisel anlamsızlık –yapmaya değer hiçbir şey olmadığı duygusu– geç modern koşullarda temel bir psişik problem haline gelir. Bu fenomeni gündelik hayatın ortaya çıkardığı, ancak cevapları esirgenen ahlaki sorunların bastırılması temelinde anlamamız gerekir. “Varoluşsal soyutlanma” daha ziyade bireylerin birbirlerinden uzaklaşmaları değil, tam ve doyurucu bir varoluş için gerekli ahlaki kaynaklardan yoksun kalmalarıdır. Refleksif benlik tasarımı kendini-gerçekleştirme ve kendine-hâkimiyet programları üretir. Büyük ölçüde modernitenin kontrol sistemlerinin benliğe kadar uzanması olarak anlaşıldığında, bu imkânlar ahlaki anlamdan yoksundur. “Sahicilik” hem öne çıkan bir değer, hem de kendini-gerçekleştirmek için bir çerçeve haline gelse de, ahlaki olarak güdük bir süreci temsil eder.

Ancak varoluşsal sorunlar kesinlikle tamamen bastırılamaz ve “araçsal” kontrol sistemlerinin kendini öncekilere göre daha çıplak bir biçimde gösterdiği ve olumsuz sonuçlarının daha görünür hale geldiği üst modern çağda birçok reaksiyon biçimi ortaya çıkar. Yerel ve küresel ortamların karşılıklı etkileşimleri içinde yapılan hayat tarzı seçimlerinin göz ardı edilemeyecek

ahlaki sorunlar ortaya çıkardığı giderek daha açık hale gelmektedir. Bu ahlaki sorunlar, yeni sosyal hareketlerin hem öncüsü olan hem de başlamalarına katkıda bulundukları siyasal katılım biçimlerini gerektirirler. Hem bireysel hem kolektif düzeyde, insanın kendini-gerçekleştirmesiyle ilişkili olan “yaşam politikası” “özgürleşmeci politika”nın şekillendirdiği gölge altında ortaya çıkar.

İlerlemeci Aydınlanma hareketinin genel ilkesi olan özgürleşme –farklı kılıklarda kendini gösteren– bir yaşam politikası programının ortaya çıkışının koşuludur. Bölünmelerle dolu ve hem eski hem yeni bastırma biçimlerinin damgasını vurduğu bir dünyada özgürleşmeci politikanın önemi azalmaz. Ancak bu yönde daha önce harcanmış siyasal çabalar yeni yaşam-politikası arayışlarıyla iç içe geçer. Bu kitabın son kesimlerinde yaşam-politikası gündeminin temel parametrelerini ana hatlarıyla ortaya koyacağım. Bu, belirli ahlaki ikilemlerle yüzleşmeyi gerektiren ve bizi modernitenin kurumsal olarak bastırdığı varoluşsal sorunları açığa çıkarmaya zorlayan bir gündemdir.

ÜST MODERNİTENİN ANA HATLARI

Tartışmama, daha keyfi olarak, özel bir sosyolojik çalışmanın belirli bir araştırma alanıyla ilgili bazı bulgularını betimleyerek başlayacağım. Judith Wallerstein ve Sandra Blakeslee'nin çalışması *İkinci Şans* boşanma ve yeniden evlenme üzerine bir araştırmadır.¹ Yaklaşık on yıllık bir dönemi kapsayan bu çalışmada evliliğin yıkılmasının altmış ebeveyn-çocuk grubu üzerindeki etkisi araştırılır. Boşanma, yazarlara göre, bireylerin kişisel hayatlarındaki, güvenlikleri ve huzurları için tehdit oluşturan, ancak ayrıca benlik gelişimleri ve gelecekteki mutlulukları açısından yeni fırsatlar sunan bir krizdir. Ayrılma ve boşanma ve onların sonraki olumsuz etkileri uzun süren kaygılara ve psikolojik rahatsızlıklara yol açabilir; ancak aynı zamanda, evliliğin bozulmasıyla ortaya çıkan değişimler, yazarların ifadesiyle, "duygusal olarak gelişme", "yeni yetenekler kazanma ve kendine saygının artması" ve "önceki kapasitelerinin çok ötesine geçerek yakın ilişkilerini güçlendirme" imkânları sunar.

"Ayrılık", Wallerstein ve Blakeslee'nin ifadesiyle, "ortaya çıkan eylem akışlarının çerçevesini oluşturan belirli görüntülerin donduğunun" bir işaretidir. "Öfkenin kaynağında çoğu kez evliliğin bitiş biçimi yatar ve bundan beslenir: Eşlerden biri birden çok iyi dostluk ilişkisi kuracak bir başkasını bulur; eşlerden biri

1 Judith Wallerstein ve Sandra Blakeslee, *Second Chances* (Londra: Bantam, 1989).

evliliğin bittiğine dair hiçbir sinyal vermeden diğerine bir not bırakarak evi terk edebilir; yine, eşlerden biri, çocukları alıp hiçbir adres bırakmadan aniden evi terk eder...” Eşler birlikteyken çok mutsuz ve umutsuz olsalar bile, yine de biten bir evlilik yaşama eğilimindedir.

İki insanın birlikteliği ne kadar uzunsa yas dönemi de uzun sürme eğiliminde olacaktır. Yas tutma, önceden paylaşılan hazlar ve yaşantıların artık yokluğundan, ayrıca bir zamanlar ilişkilerin sunduğu umutlardan zorunlu olarak vazgeçmekten kaynaklanır. Hiçbir yas tutma süreci yaşanmadığında, sonuç çoğu kez acı verici duyguların, muhtemelen umutsuzluğa ve psikolojik çöküntüye yol açarak, uzun süre devam etmesi biçiminde olacaktır. Çoğu insan için, gerçekte, boşanmanın yol açtığı olumsuz duygular yıllar geçtikçe tamamen ortadan kalkar görünmez; küllenmiş gibi görünen bu duygular daha sonraki olaylarla, örneğin eski eşin yeniden evlenmesi, malî sıkıntılar veya çocukların nasıl yetiştirileceği konusundaki anlaşmazlıklarla yeniden alevlenir. Eşlerden biri diğerine duygusal bağlılığını güçlü bir biçimde sürdürdüğünde, duyguları çok olumsuz olsa bile, bu tür durumlar acıların şiddetlenmesine yol açacaktır.

Wallerstein ve Blakeslee’ye göre, boşanmadan sonra bir yas evresinden geçmek “toparlanma”nın anahtarıdır. Eski eşinden başarılı bir biçimde “kopabilen” kişi “yeni bir benlik algısı”, “yeni bir kimlik algısı” oluşturma göreviyle yüz yüzedir. Uzun süren bir evlilikte tarafların bireysel-kimlik algıları ötekine ve gerçekte bizzat evliliğe bağımlı hale gelir. Yıkılan bir evliliğin ardından, iki tarafın da, “hayatını kendi başına sürdürebilmek ve boşanmanın sunduğu ikinci şansı değerlendirebilmek için kendi erken dönem deneyimlerine dönmesi ve bağımsızlık için başka imgeler ve kökler bulması gerekir”.

Ayrılmış veya boşanmış bir kişinin yeni ilişkilere girebilmek ve kendine yeni ilgiler bulmak için moral desteğe ihtiyacı vardır. Çoğu insan bu tür durumlarda yargılarına itimadını kaybeder ve geleceğe dair planlar yapmanın değersiz olduğu duygusuna

kapılabilir. “Onlar hayatın acımasız ve aslında öngörülemez bir şey olduğu duygusu yaşarlar; en iyi planların bile ters gittiği sonucuna ulaşır ve uzun, hatta bazen kısa vadeli hedefler belirleme konusunda hevesleri kırılır, bu hedeflere yönelik çalışmalarını azaltırlar. Bu duyguları yenmek, aksiliklere rağmen devam etme iradesini ve yerleşik kişilik özellikleri veya alışkanlıklarını değiştirmeyi gerektirir. Benzer özelliklere çoğu kez boşanmış ebeveynlerin ayrılmalarından, ev halkının dağılmasından büyük rahatsızlık duyan çocuklar ihtiyaç duyar. Wallerstein ve Blakeslee’nin ifadesiyle, “Boşanma çocukları matem çocuklarından daha güç bir görevle yüz yüzedir. Ölüm elde olmayan bir şeydir, ancak boşanma düşüncelerini değiştirebilecek yaşayan iki kişi arasında gerçekleşir. Barışma fantezisi çocukların ruhlarını derinden etkiler... onlar nihayetinde ebeveynleri ayrılıp evi terk edinceye kadar bu barışma fantezisini yenemezler”.²

Kişisel problemler, dertler ve krizler, kişisel ilişkiler bize modernitenin genel görünümü hakkında neler söyleyebilir ve ifade eder? Bazılarının iddia etme eğiliminde olduğu gibi, aslında pek fazla bir şey söylemez veya ifade etmez, zira kesinlikle kişisel duygular ve kaygılar her yerde ve her zaman genellikle aynıdır. Modernitenin diğer kurumlar kadar aile ve evliliği de etkileyerek bireyin dış toplumsal ortamında temel değişimlere yol açtığı söylenebilir; ancak insanlar, çevrelerindeki toplumsal dönüşümlerle en iyi şekilde başa çıkarak, yaşantılarını büyük ölçüde her zamanki gibi sürdürürler. Gerçekten böyle midir? Zira, toplumsal koşullar kişisel yaşantılardan bağımsız değildir, ne de bireylerin biricik dış çevresini oluştururlar. Bireyler kişisel ve özel problemlerle boğuşurken etraflarındaki toplumsal etkinlik evreninin yeniden inşasına aktif bir biçimde katkıda bulunurlar.

Üst modern dünya kesinlikle bireysel etkinlikler ve kişisel katılımlar ortamının çok ötesine uzanır. Bu dünya riskler ve tehlikelerle doludur, sadece bir kesinti halini değil daha ziyade bir

2 A.g.y., s. 293, 294, 296, 297 ve 308.

sürekli ilişkiler durumunu da anlatan “kriz” terimi burada özel öneme sahiptir. O aynı zamanda bireysel-kimliği ve kişisel duyguları derinden etkiler. Wallerstein ve Blakeslee’nin boşanmanın ardından gerekli olduğunu belirttiği “yeni kimlik algısı”, modern çağın toplumsal koşullarının hepimizi mecbur kıldığı “kendini bulma” sürecinin yoğun bir biçimidir. Bu aktif bir müdahale ve dönüşüm sürecidir.

Wallerstein ve Blakeslee yaptıkları araştırmanın sonuçlarını “Ölüm ve Fırsat” başlıklı bölümde özetler. Artık herkesin bildiği gibi, bu deyim sadece evlilik ve ilgili problemler açısından değil, bir bütün olarak modern dünya için de önemlidir. Günümüzde “kişisel ilişkiler” terimiyle ifade ettiğimiz “alan” mahremiyet ve kendini ifade etme için çok daha geleneksel ortamlarda bulunmayan bir imkân sunar. Aynı zamanda, kişisel ilişkiler –terimlerin farklı anlamlarında– riskli ve tehlikeli hale gelir. Cinsel hayatla ve evlilik hayatıyla ilişkili davranış ve duygu biçimleri değişken, istikrarsız ve “farklı gelişmelere açık” hale gelir. Bunun birçok getirisi olabilir; fakat aynı zamanda haritası çıkarılabilecek keşfedilmemiş bir alan ve riskler yaratabilecek yeni tehlikeler mevcuttur.

Wallerstein ve Blakeslee’nin kapsamlı olarak incelediği bir olguya, üvey ailelerin değişen yapısının doğasına göz atabiliriz. Yetişkin veya çocuk, günümüzde birçok insan üvey aileleriyle birlikte yaşamaktadır; ancak genellikle, önceki çağlarda olduğu gibi, eşlerden birinin ölümünden dolayı değil, boşanma sonrası aile bağlarının yeniden şekillenmesi nedeniyle. Üvey ailesiyle birlikte yaşayan bir çocuk, ebeveynlerin yaptıkları birden fazla evlilikleri sonucunda oluşan diğer karmaşık akrabalık bağları nedeniyle iki anne ve babaya, iki farklı aileden erkek ve kız kardeşlere sahip olabilir. Durumu kavramlaştırmak bile zordur: Çocuk üvey anneye “anne” mi diyecek, yoksa adıyla mı hitap edecektir? Bu tür engellerin aşılması tüm taraflar için oldukça güç ve psikolojik bedeli yüksek olabilir; ancak, toplumsal ilişkilerin daha farklı ve yeni biçimlerde kurulması için fırsatlar bu-

lunduğu da açıktır. Emin olabileceğimiz bir şey, buradaki söz konusu değişikliklerin sadece bireye dışsal olmadığıdır. Bu yeni geniş aile ilişki biçimleri en dolaysız şekilde onlar içinde yer alan kişiler tarafından kurulabilir.

Kaygı her tür tehlikenin doğal bir sonucudur. Kaygılara rahatsızlık verici koşullar veya bu yöndeki tehditler yol açar, ancak ayrıca kendini uyarlayıcı davranışlara ve yeni inisiyatifler başlatmaya katkıda bulunur. Acı, kaygı ve yas tutma gibi terimler *İkinci Şans*'ın yazarları tarafından çok sık kullanılır. Benzer şekilde, cesaret ve kararlılık terimleri de. Hayat kişisel problemleri görünüşte rastlantısal olarak dağıtır ve bazı insanlar durumu kabullenerek bir tür teslimiyetçi duyarsızlığa sığınır. Ancak çoğu kişi, önceki yerleşik davranış biçimlerini terk ederken, ortaya çıkan yeni fırsatları daha olumlu biçimde algılamaya ve kendini değiştirmeye çalışabilir. Bu kaygılar, tehlikeler ve fırsatlar ne kadar yenidir? Onlar modern kurumlardan özellikle hangi şekillerde etkilenirler? Bu soruları ilerleyen sayfalarda cevaplandırmaya çalışacağım.

İkinci Şans, sosyolojik bir çalışma olmasına rağmen, sadece sosyologlar tarafından okunmamıştır. Terapistler, aile danışmanları, sosyal hizmet uzmanları ve ilgili diğer uzmanlar bu kitabın sayfalarını muhtemelen karıştırmıştır. Sokaktan birçok kişinin, özellikle yeni boşanmışsa, yaşadıklarını kitaptaki düşünceler ve ulaşılan sonuçlarla ilişkilendirmeye çalışması ihtimali yüksektir. Yazarlar bu ihtimalin açıkça farkındadır. Kitap esasen belirli sonuçların sistematik bir biçimde sunulduğu bir araştırma olarak yazılmasa da, metnin farklı yerlerine dağılmış birçok pasajda yeni ayrılmış veya boşanmış kişilere uygulayabilecekleri pratik çözümler ve davranış biçimleri önerilir. Kuşkusuz çok az kitap genel toplumsal davranışı bu kadar çok etkilemiştir. *İkinci Şans*, evlilik ve yakın ilişkiler konusunda kapsamlı ve az çok sürekli artış sergileyen teknik ve daha popüler yazılara küçük bir katkıdır. Bu tür yazılar modernitenin *refleksivitesinin* bir parçasını oluşturur: Toplumsal hayatın belgeledikleri veya ana-

liz ettikleri yanlarını rutin bir biçimde organize etmeye ve değiştirmeye katkıda bulunurlar. Günümüzde, evliliği düşünen, evliliğinin bozulması ihtimaliyle karşı karşıya kalan veya uzun süredir yakın bir ilişkiyi sürdüren bir kişi evlilik ve boşanma alanında “neler olup bittiği” konusunda (her zaman sözel bilinç düzeyinde olmasa da) çok şey bilir. Bu tür bilgi (modern çağın koşullarında bütün toplumsal ortamlarda olduğu gibi) olup bitenlerin tesadüfî bir parçası olmayıp kurucu bir unsurdur.

Durum bundan ibaret değildir: Herkes modern toplumsal etkinliğin refleksif inşasının ve bu inşa sürecinin kendi hayatı açısından getirebileceği sonuçların bir anlamda farkındadır. Bireysel-kimlik, bizim için, modernitenin farklı kurumsal ortamlarının bireyin “hayat döngüsü” olarak adlandırılabilir şeyin *seyri* üzerinde etkili olduğu bir *gelişme çizgisi* oluşturur (ancak hayat döngüsü terimi modern çağ öncesi toplumlara çok daha uygundur). Hepimiz sadece özel bir biyografiye sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda muhtemel hayat tarzları hakkındaki toplumsal ve psikolojik bilgi akışları temelinde refleksif olarak düzenlediğimiz bir biyografiyi *yaşarız*. Modernite, diğer birçok konudaki kararlar kadar, “Nasıl yaşamam gerekir?” sorusunun nasıl davranmamız, giyinmemiz ve beslenmemiz gerektiğine ilişkin kararlar içinde cevaplandırılma biçimini de etkileyen, bireysel-kimliğin zamanla gelişimi içinde yorumlanan gelenek-ötesi bir düzendir.

Artık kişisel hayatlar düzeyinden daha kurumsal bir düzleme geçebiliriz. Bir bütün olarak çalışmaya temel oluşturması için, bu problemleri ve karışık olgu, yani modernite hakkında bazı genel açıklamalara gerek vardır.

Modernite: Bazı Genel Açıklamalar

Bu kitapta “modernite” terimini çok genel anlamda, ilk kez feodalizm sonrası Avrupa’da ortaya çıkan, ancak 20. yüzyılda giderek dünya çapında tarihsel etkiye sahip olan kurumlar ve

davranış biçimlerini ifade etmek için kullanıyorum. Sanayileşmenin tek kurumsal boyutu olmadığı kabul edilse de, “modernite” kabaca “sanayileşmiş dünya”ya karşılık gelen bir dönem olarak anlaşılabilir.³ Sanayileşme terimini üretim süreçlerinde maddi gücün ve makinelerin yaygın kullanımını içeren toplumsal ilişkileri anlatmak için kullanıyorum. Aslında sanayileşme modernitenin kurumsal bir eksenidir. İkinci bir boyut, burada hem rekabetçi ürün piyasalarını hem de işgücünün metalaşmasını içeren bir meta üretimi sistemi olarak anlaşılan kapitalizmdir. Bu iki boyut modern toplumsal hayatın ortaya çıkışıyla bağlantılı örgütsel güçte muazzam artışın temelini oluşturan gözetim kurumlarından analitik olarak ayrılabilir. Gözetim tâbi nüfusu denetleyici kontrolü anlatır; bu kontrol bazen Foucault’nun kullandığı anlamda “görünür” gözetim biçimini, bazen toplumsal etkinlikleri koordine etmek için bilgilerin kullanılması biçimini alabilir. Bu boyut, ayrıca, “savaşın sanayileşmesi” bağlamında şiddet araçlarının kontrolünden ayrılabilir. Modernite öncelikle nükleer silâhlanmanın göstergesi olduğu silâhların potansiyel yıkıcı gücünün daha sınırsız hale geldiği bir “topyekûn savaş” çağının habercisidir.

Modernite en belirginini ulus-devlet olan belirli toplumsal formlar üretmiştir. Kuşkusuz bu tespit sosyolojinin kendi inceleme konusu olarak aldığı “toplum” a yoğunlaşma eğiliminin yaygınlığını hatırlayınca kadar basit bir gözlemden ibarettir. Sosyologun –her halükârda modernite dönemine uyguladığı– “toplum” u bir ulus-devlettir, ancak bu çoğu kez açıkça teorileştirilmeden başvurulmuş bir zımnî özdeşleştirmedir. Sosyo-politik bir varlık olarak ulus-devlet çoğu geleneksel düzen biçimiyle temelde karşıtlık içindedir. O sadece (günümüzde küresel karakter kazanan) daha geniş bir ulus-devlet sisteminin bir parçası olarak gelişir, kendine ait bir toprak parçasına ve gözetim kapasitesine

3 Sonraki kesimlerin tam bir açıklamasının ana noktaları için, bkz. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990) [*Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, Çeviren Ersin Kuşdil, İstanbul 1992].

sahiptir ve şiddet araçları üzerinde etkin kontrolü tekeline alır.⁴ Uluslararası ilişkiler literatüründe ulus-devletler çoğu kez “aktörler” – “yapılar”dan ziyade “failler”– olarak alınır ve bunda belirli bir haklılık payı vardır. Zira, modern devletler, terimin kesin anlamında olmasa bile, jeopolitik ölçekte koordine politikalar ve planlar izleyen, refleksif gözetime tâbi sistemlerdir. Aslında, onlar modern çağın daha genel bir özelliğinin, yani *organizasyonun* ortaya çıkışının temel bir örneğidir. Modern organizasyonların ayırt edici özelliği, daha ziyade büyüklükleri veya bürokratik karakterleri değil, mümkün kıldıkları ve gerektirdikleri yoğun refleksif gözetimdir. Moderniteden söz eden biri sadece organizasyonlardan değil, aynı zamanda organizasyondan –toplumsal ilişkilerin sınırsız genişlikte zamansal-mekânsal mesafelerde düzenli kontrolünden– söz etmektedir.

Modern kurumlar farklı temel hususlarda modern çağ öncesi bütün kültürler ve hayat tarzlarıyla *süreksizlik* içindedir. Modern çağı öncekilerden ayıran en belirgin özelliklerden biri aşırı dinamizmidir. Modern dünya “kontrolümüzden çıkmış bir dünya”dır: Toplumsal değişme *hızı* önceki sistemlerdekinden daha yüksek olmakla kalmayıp, daha önceki toplumsal pratikler ve davranış biçimlerini etkileme *derecesi* ve *kapsamlılığı* da yüksektir.⁵

Modern toplumsal hayatın oldukça dinamik karakteri nasıl açıklanabilir? Bu dinamik karakterle ilişkili ve her biri kitabın tezleri açısından büyük önem taşıyan üç temel unsur veya unsurlar öbeği vardır. İlki, *zaman ve mekânın ayrılması* olarak adlandırdığım olgudur. Her kültür, kuşkusuz, kendine özgü mekânsal konumlandırma biçimlerinin yanı sıra, farklı türden bir zaman hesaplama biçimine sahip olmuştur. Bireylerin gelecek, bugün ve geçmiş duygusuna sahip olmadığı hiçbir toplum yoktur.

4 Anthony Giddens, *The Nation State and Violence* (Cambridge: Polity Press, 1985) [*Ulus-devlet ve Şiddet*, Türkçesi: Cumhur Atay, Devin Yayıncılık, İstanbul 2005].

5 Bkz. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

Her kültür özel bir “yer bilinci”nin varlığına işaret eden bazı standart mekânsal göstergelere sahiptir. Bununla beraber, modern çağ öncesi ortamlarda zaman ve mekân yerin durumsallığı *aracılığıyla* bağlantılıydı.

Modern çağ öncesinde var olmuş daha büyük kültürler –takvimler ve (modern standartlara göre ilkel kalan) haritalar gibi– daha formel zaman hesaplama ve mekân düzenleme yöntemleri geliştirdi. Gerçekte bunlar daha kapsamlı sosyal sistem biçimlerinin gerektirdiği zaman ve mekânda “uzaklaşma”nın [genişlemenin, yayılmanın] önkoşullarını üretmiştir. Modern çağ öncesinde nüfusun büyük çoğunluğu ve gündelik hayattaki sıradan etkinliklerin çoğu açısından, zaman ve mekân esasen belirli bir yerle bağlantılı olmayı sürdürmüştür. “Ne zaman” sözü sadece toplumsal davranışın “nerede” gerçekleştiğiyle değil, bu davranışın özüyle de bağlantılıydı.

Zaman ve mekânın ayrılması, öncelikle, mekânın belirli bir “yer”den koparılmasının temel mekanizması olan “boş” zaman boyutunun gelişimiyle ilişkiliydi. Mekanik saatin icadı ve yaygınlaşması genellikle –haklı olarak– bu sürecin temel ifadesi olarak görülse de, bu olgu çok yüzeysel bir biçimde yorumlanmamalıdır. Mekanik zaman hesaplama araçlarının yaygın kullanımı gündelik hayatın dokusunun derinliklerine kök salan değişiklikleri –yani, salt yerel olmayıp, kaçınılmaz olarak evrenselleşen değişimleri– mümkün kılmış, ancak ayrıca gerektirmiştir. Günümüzdeki gibi evrensel bir zaman hesaplama sistemine ve küresel düzeyde standart zaman dilimlerine sahip olan bir dünya, toplumsal açıdan ve bireyin deneyimleri bakımından tüm modernite öncesi çağlardan farklıdır. Hiçbir yerin ayrıcalıklı olmadığı bir dünya haritası (evrensel olarak yansıma) mekânın “boşalması”na karşılık gelen bir semboldür. Dünya haritası sadece “burada her zaman olan şeyler”i –dünya coğrafyasını– betimleme tarzı olmayıp, aynı zamanda toplumsal ilişkilerdeki oldukça temel dönüşümlerin kurucu unsurudur.

Zaman ve mekânın boşalması süreci, hiçbir anlamda, tek doğrultulu bir gelişme olmayıp, diyalektik bir biçimde ilerler. Çoğu “yaşanılan zaman” biçimi zaman ve mekânın birbirinden ayrılmasıyla yapılanan toplumsal ortamlarda mümkündür. Ayrıca, zamanın yerden ayrılması [belirli bir yerle bağlantılı olmaktan çıkması ve standartlaşması] onların bundan böyle artık toplumsal düzenin karşılıklı olarak birbirine yabancı boyutlarına dönüşmesi anlamına gelmez. Aksine bu ayrılma toplumsal etkinliklerin farklı zamanlar ve mekânlarda, yerin özelliklerine zorunlu referans gerektirmeyecek biçimlerde bir araya gelmesinin ana temelini oluşturur. Modernitenin en temel karakteristiği olan organizasyonları ve *organizasyonu* birbirinden ayrılmış zaman ve mekânın yeniden bir araya getirilmesi sürecini dikkate almadan anlayamayız. Modern toplumsal organizasyon, fiziksel olarak aynı yerde bulunmayan çoğu insan eyleminin oldukça ayrıntılı koordinasyonunu gerektirir; bu eylemlerin gerçekleşme “zamanı” gerçekleştirildiği “yerle” doğrudan bağlantılı olsa da, modern çağ öncesinde olduğu gibi belirli bir yere bağlı olmak zorunda değildir.

Hepimiz zaman ve mekânın birbirinden ayrılmasının modernitenin insan ilişkilerine kazandırdığı büyük dinamizm açısından ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Bu ayrılık “tarihi tarih yapmak için kullanma” girişimini evrenselleştirir ve bu yüzden modern toplumsal hayatı geleneğin gücünden kurtaran süreçlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu tarihsicilik standart bir “geçmişin” ve evrensel uygulamaya sahip bir “geleceğin” yaratılmasıyla küresel bir biçim kazanır: “2000 yılı” gibi bir tarih tüm insanlığın benimsediği bir göstergeye dönüşmüştür.

Zamanın ve mekânın boşalması süreci modernitenin dinamizmi üzerindeki ikinci temel etki olan toplumsal kurumların *yerinden-çıkartılması* açısından merkezi öneme sahiptir. Yerinden-çıkarma metaforunu, bir zamanlar sosyologların modern çağdan önceki sosyal sistemleri modern sistemlerle karşılaştırmak için benimsedikleri “farklılaşma” kavramına karşı bilinçli olarak geliştirdim. Farklılaşma işlevlerin ilerleyici ayrışması anlamını taşır, burada

modern çağ öncesi toplumlarda dağınık bir biçimde organize edilen faaliyet biçimlerinin modern dönemle birlikte uzmanlaştığı ve daha fazla kesinlik kazandığı vurgulanır. Kuşkusuz belirli ölçüde geçerli olsa bile, bu kavram modern kurumların doğası ve etkisiyle ilişkili temel bir unsuru yakalayamaz: Toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlarından “kopartılma”sı ve sonsuz denecek kadar fazla sayıda zamansal-mekânsal alanda yeniden bir araya getirilmesi. Modernitenin yol açtığı zamansal-mekânsal uzaklaşmadaki muazzam hızlanmanın anahtarı olan bu yerinden-çıkarma terimiyle kastedilen kesinlikle bu “kopartılma”dır.

İki tip yerinden-çıkarcı mekanizma vardır: “sembolik işaretler” ve “uzmanlık sistemleri”. Onları *soyut sistemler* olarak terimleştiriyorum. Sembolik işaretler standart değerlere sahip olan ve böylece birçok farklı ortamda karşılıklı olarak değiştirilebilen mübadele araçlarıdır. En temel ve en yaygın örnek paradır. Modern çağ öncesinin daha büyük sosyal sistemlerinin tümünde farklı parayla alışveriş biçimleri gelişmiş olsa da, para ekonomisi modernitenin oluşumu ve gelişimiyle çok daha kompleks ve soyut hale gelmiştir. Para (bir güven aracı olduğu için) zamanı ve (standartlaştırılmış değer fiziksel olarak bir-arada-bulunmayan çok sayıda birey arasında alışverişleri mümkün kıldığı için) mekânı paranteze alır [yani, aynı para birimi çok farklı zamanlar ve yerlerde hiçbir engelle karşılaşmadan kullanılabilir]. Uzmanlık sistemleri zaman ve mekânı, onları kullanan uzmanlar ve müşterilerden bağımsız geçerliliğe sahip teknik bilgi biçimlerini konumlandırarak, paranteze alır. Bu tür sistemler modern çağın koşullarında toplumsal hayatın her yanına –tükettiğimiz besinlere, kullandığımız ilaçlar, oturduğumuz konutlar, taşımacılık biçimleri ve diğer birçok olguya– nüfuz eder. Uzmanlık sistemleri teknolojik uzmanlık alanlarıyla sınırlı değildir; onlar toplumsal ilişkilere ve benliğin en mahrem yönlerine kadar uzanır. Modern çağın uzmanlık sistemleri açısından doktor, danışman ve terapist bilim adamı teknisyenler veya mühendisler kadar önemlidir.

Her uzmanlık sistemi temelde *güvene* dayanır (belirtildiği gibi, güven kavramı bu kitapta merkezi bir konuma sahiptir). Güven George Simmel'in "zayıf tümevarımsal bilgi" adını verdiği, formel işlemlerle ilişkili itimat biçiminden farklıdır.⁶ Hayatımızdaki bazı kararlar, bir şekilde günümüz açısından güvenilir olduğuna inanılan geçmiş genel eğilimler veya tecrübelerden tümevarımsal çıkarımlar yapmaya dayanır. Bu itimat türü güvende temel bir unsur olabilse de, tek başına bir güven ilişkisini tanımlamak için yeterli değildir; indirgenemez "sıkı inancın" bir niteliği olan güven kesin bir inanca bağlılığı gerektirir. Güven bilgisizlikle olduğu kadar, özellikle zaman ve mekânda bulunmama ile bağlantılıdır. Sürekli görüş alanımız içinde olan ve etkinliklerini doğrudan gözleyebildiğimiz birine güvenme ihtiyacı hissetmeyiz. Bu yüzden, sözgelimi, işini titiz olarak yapma motivasyonu düşük olan, tekdüze, sıkıcı veya düşük ücretli işler genellikle "düşük-güven" konumlarıdır. "Yüksek-güven" konumları, büyük ölçüde, idareci veya denetleyici bir çalışan orada-bulunmadan gerçekleştirilen konumlardır.⁷ Benzer şekilde, teknik bir sistem belirli bir birey tarafından önemli ölçüde bilindiğinde güvene gerek yoktur. Uzmanlık sistemleri bakımından, güven çoğu insanın kendi yaşantılarını rutin olarak etkileyen kodlanmış bilgi hakkında sahip olduğu sınırlı teknik bilgiyi paranteze alır.

Etkinliklerimizi yönlendirirken aldığımız farklı türden ve derecede birçok gündelik kararın temelinde güven yatar. Ancak, güvenme her zaman bilinçli olarak alınan kararların sonucu değildir; çoğu kez güven bilinçli olarak alınan kararların temelini oluşturan genel bir tutum, kökleri güven ve kişilik gelişimi arasındaki bağlantıya uzanan bir şeydir. Güvenmeye karar verebiliriz: Bu yaygın olgunun kaynağı moderniteye içkin refleksivite-

6 Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (Londra: Routledge, 1979), s. 179.

7 Alan Fox, *Beyond Contract* (Londra: Faber, 1974). Sistemlere güvenle ilgili daha az genel bir tartışma için, bkz. Susan P. Schapiro, "The social control of impersonal trust", *American Journal of Sociology*, 93, 1987.

dir (modernitenin önceden değinilen bu üçüncü temel unsurunu aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağız). Ancak aynı zamanda, güvenin ima ettiği sıkı inanç hesaplı karar almaya direnç sergileme eğilimindedir.

Özel konumlar, kişiler veya sistemlerle bağlantı içindeki ve daha genel düzeyde güven tutumları doğrudan bireyler ve grupların psikolojik *güvenliği*yle ilişkilidir. Güven ve güvenlik, risk ve tehlike, bütün bunlar modern dünyada farklı özel tarihsel koşullarda varlık kazanır. Örneğin, yerinden-çıkarıcı mekanizmalar gündelik toplumsal etkinlik için nispeten geniş güvenlik alanları sağlar. Sanayileşmiş ülkelerde yaşayan insanlar ve bir ölçüde günümüzde her yerde bireyler, genellikle modern çağ öncesinde karşılaşılan –ve çetin doğa koşullarından kaynaklanan– bazı tehlikelerden korunurlar. Öte yandan, yerinden-çıkarıcı mekanizmalar yeni riskler ve tehlikeler yaratır ve bunlar yerel veya daha küresel düzeylerde olabilir. Yapay malzemelerle üretilen gıda maddeleri çoğu geleneksel besinde bulunmayan toksik özelliklere sahip olabilir; çevresel tehlikeler bir bütün olarak dünyanın ekolojik sistemini tehdit edebilir.

Modernite özünde gelenek-ötesi bir düzendir. Yerinden-çıkarıcı mekanizmalara eşlik eden zaman ve mekânın dönüşümü toplumsal hayatı yerleşik ilkeler veya pratiklerin etkisinden uzaklaştırır. Bu, modern kurumların dinamizmi üzerindeki üçüncü etkiyi oluşturan tam *refleksivite* bağlamıdır. Modernitenin refleksivitesini her insani etkinliğin ayrılmaz bir parçası olan davranışın refleksif gözetiminden ayırmamız gerekir. Modernitenin refleksivitesi, toplumsal etkinliğin çoğu yanının ve doğayla maddi ilişkilerin yeni malûmatlar veya bilgiler ışığında sürekli gözden geçirilmeye açık olmasını ifade eder. Bu tür malûmatlar veya bilgiler modern kurumlar için ikincil önemde olmayıp, onların kurucu unsurlarıdır; bu kompleks bir olgudur, zira modern toplumsal koşullarda yer alan refleksivite konusunda birçok farklı düşünce vardır. *İkinci Şans* üzerine tartışmada görüldüğü gibi, sosyal bilimler modernitenin refleksivitesinde temel

rol oynar: Sosyal bilimler doğa bilimleri gibi sadece “bilgi biriktirmezler”.

Zaman ve mekânın ayrılması: Toplumsal ilişkilerin, küresel sistemler dahil, geniş zaman-mekân dilimlerinde yeniden bir araya gelmesinin önkoşulu.

Yerinden-çıkarıcı mekanizmalar: Birlikte soyut sistemleri oluşturan sembolik işaretler ve uzmanlık sistemlerini içerir. Yerinden-çıkarıcı mekanizmalar etkileşimi belirli bir “yer”in kendine has özelliklerinden koparır.

Kurumsal refleksivite: Bilginin toplumsal hayat koşullarının organizasyonu ve dönüşümünün kurucu unsuru olarak düzenli şekilde kullanılması.

Tablo 1. *Modernitenin dinamizmi*

Modernitenin refleksivitesi, gerek sosyal gerek doğa bilimsel bilgi açısından, Aydınlanmacı düşüncenin beklentilerine ters düşer; fakat o aslında Aydınlanmacı düşüncenin bir ürünüdür. Modern bilim ve felsefenin öncüleri toplumsal dünyanın ve doğanın sıkıca temellendirilmiş bilgisinin yolunu hazırlayacaklarına inandılar; aklın gerekleri alışkanlıklar ve âdetlerin temelsizliğinin yerine bir kesinlik duygusu sunarak geleneğin dogmalarını aşacaktı. Ancak, modernitenin refleksivitesi merkezi doğa bilim alanlarında bile bilginin kesinliği fikrini fiilen zayıflatır. Bilim, kanıtların tümevarımsal olarak biriktirilmesine değil, metodolojik şüphe ilkesine dayanır. Ne kadar köklü olsa ve yeterince kökleşmiş görünse de, belirli bir bilimsel ilke her zaman yeni fikirler veya bulgular ışığında değiştirilmeye açıktır; veya tamamen bir kenara itilebilir. Modernite ve radikal şüphe arasındaki tamamlayıcı ilişki, bir kez görüş alanına çıktığında, sadece felsefecileri rahatsız etmekle kalmamış, sıradan bireyler için *varoluşsal problemler yaratmış* bir sorundur.

Yerel, Küresel, Gündelik Hayatın Dönüşümü

Modernitenin küreselleştirici eğilimleri henüz ana hatlarıyla açıkladığımız dinamik etkilerin bir parçasıdır. Zaman ve mekânın yeniden-organizasyonu, yerinden-çıkarıcı mekanizmalar ve modernitenin refleksivitesi, hepsi modern toplumsal hayatın geleneksel pratikler karşısındaki yayılcı, parlak doğasını açıklayan evrenselleştirici özelliklerine dayanır. Toplumsal etkinliğin –modernitenin oluşumuna katkıda bulunan– küreselleşmesi, bazı açılardan, gerçek anlamda dünya çapında bağlantıların, örneğin küresel ulus-devlet sistemiyle veya uluslararası işbölümüyle ilişkili bağlantıların gelişmesi sürecidir. Bununla beraber, genel düzeyde küreselleşme, en iyi şekilde, zamansal-mekânsal uzaklaşmanın temel boyutlarının bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Küreselleşme orada-bulunma ve bulunmama arasındaki kesişmeyle [o an orada-bulunanlar ile orada-bulunmayanlar arasındaki dolaylı etkileşimlerle], “uzak” toplumsal olaylar ve ilişkilerin yerel bağlamlarla iç içe geçmesiyle ilintilidir. Modernitenin küresel düzeyde yayılmasını zamansal-alansal uzaklaşma ile yerel koşullar ve ilişkilerin sürekli değişkenliği arasında süregelen bir bağlantı çerçevesinde kavrayabiliriz. Yukarıda sözü edilen diğer süreçlerin her biri gibi, küreselleşme de –uzaklaşmış [farklı zamanlar ve mekânlara yayılmış] bir ilişkinin bir kutbundaki olayların çoğu kez bir başka kutbunda çeşitli ve hatta karşıt oluşumlara yol açtığı– diyalektik bir olgu olarak anlaşılmalıdır. Bu kitaptaki argümanların temel bir vurgusu *yerel ve küreselin diyalektiği*dir.

Küreselleşme, en azından bazı yerinden-çıkarıcı mekanizmaların sonuçları bakımından, hiç kimsenin modernitenin yarattığı dönüşümlerden bağımsız bir “seçim yapamayacağı” anlamına gelir: Bu durum, sözgelimi, nükleer savaşın veya ekolojik felâketlerin yaratabileceği küresel riskler için söz konusudur. Modern kurumların diğer birçok yanı, küçük ölçekte işlerlikte olanlar dahil, dünyanın daha fazla “gelişmiş” kesimleri dışındaki geleneksel ortamlarda yaşayan insanları etkiler. Yine de, dünyanın

bu gelişmiş kesimlerinde yerel ve küresel bağlantısı gündelik hayatın doğasındaki kapsamlı köklü dönüşümlerle ilişki içindedir.

Bu köklü dönüşümleri, doğrudan, gündelik etkinliklerin birçok yanını vasıfsızlaştıracak biçimde işleyen yerinden-çıkarıcı mekanizmaların etkisine bakarak anlayabiliriz. Bu vasıfsızlaşma, basitçe, uzmanlar veya teknik elemanların gündelik bilgiyi benimsemeleri süreci *değildir* (zira onların uzmanlık alanlarının, eksiksiz biçimde değerlendirilmesi güç olan ve çok büyük çekişmeler doğuran özellikleri vardır); ve vasıfsızlaşma tek-yönlü bir süreç değildir, zira uzmanlık bilgisi, modernitenin refleksivitesinin bir parçası olarak, sokaktaki bireyler tarafından sürekli olarak farklı biçimlerde yeniden-elde-edilir. Bu gözlemler diğer uzmanların görüşleri kadar sosyologların yazıları için de geçerlidir: Muhtemelen insanlar *İkinci Şans* gibi kitapların bulgularını ilişkiler, evlilik ve boşanma konusunda kararlar aldıkları ortamlarda süzgeçten geçirmişlerdir. Yerinden-çıkarıcı mekanizmalara güven sokaktaki insanlarla sınırlı değildir, zira hiç kimse, modern toplumsal hayatın soyut sistemler tarafından koşullandırılan farklı yönlerinin küçük bir parçasından fazlası hakkında uzman olamaz. Modernite koşullarında yaşayan herkes birçok soyut sistemden etkilenir ve en iyisinden kendi teknik uzmanlık alanında sadece sınırlı düzeyde bilgiler geliştirebilir.

Soyut sistemlerin zayıf yanları ve sınırlarının farkında olanlar sadece teknik uzmanlar değildir. Çok az birey kendisi üzerinde etkilere sahip teknik bilgi sistemlerine sarsılmaz bir güven besler ve her insan, bilinçli veya bilinçsiz, bu sistemlerin (veya onlardan uzak durmanın) sağladığı karşı eylem imkânları arasından seçimler yapar. Güven çoğu kez faydacı kabul ile iç içe geçer: Faydacı kabul bireyin modern kurumlarla yaptığı bir tür “pazarlık girişimi”dir. Belirli soyut sistemler karşısında sergilenen farklı kuşkucu ve uzlaşmaz tutumlar başka sistemlere tartışmasız itimatla birlikte yer alabilir. Sözelimi, kişi katkı maddeleri içeren besinlerden uzak durmak için büyük çaba harcayabi-

lır, ancak tükettiği her besini kendisi yetiştirmiyorsa, zorunlu olarak işlenmiş ürünler sağlayan “doğal gıda” üreticilerine güvenmek zorundadır. Bazıları ortodoks tıp karşısında gözü açıldıktan sonra holistik tıba yönelebilir, ancak kuşkusuz bu bir inanç değişikliği değildir. Bir hastalıktan muzdarip biri belirli bir tedavi türü konusunda tüm uzmanlık biçimlerinin iddialarına şüpheci yaklaşır, hastalığı büyük ölçüde ilerlediğinde bile doktorlarla bağlantı kurmaktan tamamen kaçınabilir. Ancak, bu tür köklü bir kopuş içindeki bir kişi bile tıbbın ve tıbbi araştırma sistemlerinin etkisinden tamamen kaçamaz, zira bu sistemler gündelik hayatın somut unsurlarını olduğu kadar “bilgi ortamı”nın birçok yönünü de etkiler. Örneğin, onlar –“yapay” veya “doğal”– gıda maddeleri üretimini yönlendiren düzenlemeleri etkilerler.

Dolaylı Deneyim

Gerçekte, tüm insan deneyimleri sosyalleşme ve özelde dil dolaşımıyla gerçekleşir. Dil ve bellek, doğası gereği, hem bireyin anımsaması hem de kolektif hayatın kurumsallaşması düzeyinde karşılıklı ilişki içindedir.⁸ İnsan hayatı için, dil, insani etkinliği hayvanların deneyimlerinin dolaysızlığının ötesine taşıyarak zamansal-alansal uzaklaşmayı mümkün kılan temel ve aslı araçtır.⁹ Dil, Lévi-Strauss’un ifadesiyle, toplumsal pratiklerin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlarken, aynı zamanda geçmiş, bugün ve gelecek ayrışmasını mümkün kılan bir “zaman makinesi”dir.¹⁰ Konuşulan sözcük, (insanın dilin yapısal özelliklerine

8 Krş. Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) [*Toplamlar Nasıl Anımsar*, Çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları].

9 Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra: Macmillan 1979) [*Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005].

10 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (Londra: Allen Lane, 1968).

hâkimiyeti nedeniyle) zaman ve mekânda geçiciliği “anlam”ın zamansal-mekânsal mesafelerde korunmasıyla uyumlu bir araç, bir izdir. Sözellik ve gelenek kaçınılmaz olarak yakından ilişkilidir. Walter Ong’un konuşma ve yazma üzerine araştırmasında belirttiği gibi, sözlü kültürler “oldukça muhafazakâr kurumlarına, sözlü icraatlarına ve şiirsel süreçlerine kaydettikleri geçmişe büyük ölçüde bağlı kalırlar; söz konusu kurumlar, sözlü icraatlar ve şiirsel süreçler, elde yazı gibi bir araç bulunmadığından ötürü, kayıt edilmemeleri halinde kaybolup gidecek geçmiş deneyimler sayesinde güçlükle elde edilmiş bilgileri korumak için tasarlanmıştır, formül niteliğindedir ve nispeten sabittir”.¹¹

Lévi-Strauss ve diğerleri yazı ile “değişken”, dinamik sosyal sistemlerin oluşumu arasındaki ilişkiyi çok iyi açıklasa da, sadece Innis ve daha sonra McLuhan kitle iletişim araçlarının toplumsal gelişme üzerindeki etkisini özellikle modernitenin ortaya çıkışıyla bağlantı içinde sofistike bir biçimde açıklamıştır.¹² İki yazar da egemen kitle iletişim aracı türleri ile zamansal-mekânsal dönüşümler arasındaki bağlantıları vurgular. Bir aracın zamansal-mekânsal ilişkilerdeki değişimlere katkı derecesi esasen ilettiği içeriğe veya “mesajlar”a değil, mesajın yeniden üretilme biçimine ve üretilebilirliğine bağlıdır. Innis’e göre, sözgelimi, bir yazma aracı olarak papirüsün kullanılması, daha önceden kullanılan materyalleri taşıma, saklama ve yeniden-üretmeyi çok daha kolaylaştırdığı için, idarî sistemlerin etki alanını büyük ölçüde genişletmiştir.

Modernite kendi “kitle iletişim araçları” olan basılı metin ve elektronik işaretlerden bağımsız olarak ele alınamaz. Modern kurumların gelişmesi ve yayılması doğrudan bu iletişim biçimlerinin mümkün kıldığı dolaylı deneyimdeki muazzam artışla bağlantılıdır. Daha önceleri elyazması kitapların elden ele dolaşması gerekiyordu. Modern uygarlıklardan önce kitaplar ve me-

11 Walter J. Ong, *Interfaces of the Word* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

12 Harold Innis, *Empire and Communications* (Oxford University Press, 1950); Marshall McLuhan, *Understanding Media* (Londra: Sphere, 1967).

tinler büyük ölçüde geleneğin sonraki kuşaklara aktarılmasına tabiydi ve her zaman “klâsik metinler” biçimindeydi. Basılı materyaller, aynı anda birçok okuyucuya dağıtılabildikleri için, zamansal sınırlar kadar mekânsal sınırları da kolayca aşarlar.¹³ Gutenberg’in İncil’i basmasından sadece yarım asır sonra tüm Avrupa kentlerinde binlerce matbaa faaliyete geçti. Günümüzde, basılı sözcük modernitenin ve onun küresel ağlarının merkezinde kalmayı sürdürür. Pratikte, insanlığın tanıdığı her dil yazıya geçmiştir, okuryazarlığın düşük olduğu toplumlarda bile basılı materyaller ve onları üretme ve yorumlama yeteneği idari ve toplumsal koordinasyonun vazgeçilmez aracıdır. Dünya çapında basılı materyallerin üretilme miktarının Gutenberg’den beri her on beş yıl içinde iki kat arttığı hesaplanmıştır.¹⁴

Matbaa ilk modern devletin ve modern çağın diğer ilk kurumlarının ortaya çıkışı üzerinde önemli etkiler yapmış icatlardan biriydi, ancak üst modernitenin kökenlerine baktığımızda, önemli olanın kitlesel basım araçları ve elektronik iletişimin giderek daha fazla iç içe geçmesi olduğunu görürüz. Basılı materyallerin kitlesel dolaşımı –özellikle, radikal bir biçimde onları birbirinin karşısına koyan McLuhan tarafından– genellikle elektronik mesajlar çağından önceki döneme ait bir olgu olarak görülür.

Kesin zamansal ardışıklık bakımından kitlesel basılı materyalin temel örneği olan gazetenin televizyondan bir asır önce ortaya çıktığı doğrudur. Ancak, gazeteyi sadece televizyonun ortaya çıkışından bir önceki evre olarak görmek oldukça yanıltıcıdır; elektronik iletişim araçları başından beri basılı iletişim araçlarının gelişimi için hayati önem taşımıştır. Telgrafın icadı, kısmen ilk günlük ve süreli yayınların gelişiminden sonra ortaya çıksa da, günümüzde gazete olarak bildiğimiz şey ve bizzat “haber”

13 Christopther Small, *The Printed Word* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1982).

14 J.M. Strawson, “Future methods and techniques”, Philip Hills (ed.), *Future of the Printed Word* (Londra: Pinter, 1980), s. 15.

kavramı için merkezi bir öneme sahipti. Telefon ve radyoyla iletişim sayesinde bu bağlantı daha da genişlemiştir.

İlk gazeteler (ve diğer her çeşit dergi ve süreli yayın) mekânın yerden ayrılması [belirli bir yere bağlı kalmaktan kurtulması] sürecinin tamamlanmasında temel bir rol oynamış, ancak bu süreç sadece basılı ve elektronik iletişimin bütünleşmesiyle küresel bir olguya dönüşmüştür. Bu oluşum modern gazetenin gelişimine bakarak kolayca kanıtlanabilir. Nitekim, gazetelerin zamansal-mekânsal “erişim düzeyleri”ndeki değişimleri araştıran Susan Broker-Gross 19. yüzyıl ortalarında bir Amerikan gazetesindeki tipik haberlerin, telgraf yaygınlaşmadan önce, hem 1800’lerin başlarında hem de daha sonra üretilen haberlerden farklı olduğunu buldu. Bu haberlerde Birleşik Devletlerden bir şekilde uzak şehirlerden hikâyeler rapor edilmekteydi, ancak bunlar okuyucunun günümüz gazeteleriyle ilişkisinde olduğu kadar dolaysız değildi.¹⁵

Broker-Gross telgrafın icadından önce haberlerde çok daha yakındaki ve daha yeni olayların betimlendiğini gösterdi; olay yeri uzaklaştıkça haber daha geç bir tarihte basılmaktaydı. Uzaktan haberler, onun deyişiyle, “coğrafi paket” biçimindeydi. Örneğin, Avrupa’dan materyaller gerçekte gemilerle paketler içinde geliyordu ve geldikleri halleriyle sunulacaklardı: “Londra’dan bir gemi geliyor ve içinde getirdiği haberler bulunuyordu.” Başka deyişle, iletişim kanalları ve zamansal-mekânsal farklılıkların yarattığı baskılar doğrudan haber sayfalarının sunuluş tarzını biçimlendirmekteydi. Telgrafın, daha sonra telefonun ve diğer elektronik iletişim araçlarının kullanılmaya başlanmasıyla, bir haberin yayınlanmasını belirleyen faktör giderek –olayın ortaya çıktığı yerden ziyade– olayın kendisi olmaya başladı. Çoğu haber aracı, konumları bakımından –yerel haberlere doğru eğilim yaratarak– “ayrıcalık-

15 Susan R. Broker-Gross, “The changing concept of place in the news”, Jacqueline Burgess and John R. Gold, *Geography, the Media and Popular Culture* (Londra: Croom Helm, 1985), s. 63.

lı yer” duygusunu sadece olayın gerçekleştiği ortam temelinde sürdürdü.¹⁶

Televizyon, film ve videonun sunduğu görsel imgeler kuşkusuz basılı metinler aracılığıyla ulaşılamayan dolaylı deneyim yapıları yarattı. Ancak onlar da, gazeteler, dergiler, süreli yayınlar ve diğer basılı materyal türleri gibi, modernitenin yerinden-çıkarıcı, küreselleştirici eğilimlerinin araçları olmanın yanı sıra, ifadeleridir. Modern kurumların inşasında “zaman ve mekânı yeniden-organizasyon biçimleri olarak basılı ve elektronik medya” arasındaki benzerlikler aralarındaki farklılıklardan daha önemlidir. Bu benzerlikler modern çağın koşullarında dolaylı deneyimin iki temel özelliği nedeniyle önemlidir. Biri *kolaj etkisidir*. Olay belirli bir yerde belirli ölçüde başat hale geldiğinde medyadaki sunumu “güncellikleri” ve “sonuçları”ndan başka ortak yanları olmayan hikâyeler ve haberlerin bir araya getirilmesi biçimini alır. Haber sayfası ve televizyon program akışı kolaj etkisinin aynı ölçüde önemli örnekleridir. Kolaj etkisi, bazılarının öne sürdüğü gibi, anlatıların öldüğünün ve hatta muhtemelen göstergelerin göndergelerinden ayrıldıklarının göstergesi midir?¹⁷ Kesinlikle hayır. Tanım gereği, kolaj bir anlatı değildir; ancak ayrıca, kitle iletişim araçlarında farklı unsurların bir araya gelmesi kaotik bir göstergeler yığınının ifadesi değildir. Daha ziyade, yan yana aynı sayfada sunulan farklı “hikâyeler” yerin gücünün büyük ölçüde kaybolduğu bir dönüştürülmüş zamansal-mekânsal ortamın önemli tipik düzenlemelerinin ifadesidir. Onlar kuşkusuz tek bir anlatı olmayıp, aksine aralarında düşünce ve bilinç birliği vardır ve aynı zamanda bu birliğin farklı ifadeleridir.

Modern çağda dolaylı deneyimin ikinci karakteristik özelliği, önemli ölçüde farkındalıkları temelinde düzenlenen *uzaktaki*

16 Krş. E. Relph, *Place and Placelessness* (Londra: Pion, 1976). Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

17 Özellikle Jean Baudrillard. Bkz. Mark Poster, *Jean Baudrillard* (Cambridge: Polity Press, 1989).

olayların gündelik bilince nüfuzudur. Haberlerde aktarılan olayların çoğu bireyler tarafından dışsal ve uzak bir şey olarak hissedilse de, çoğu kez benzer biçimde gündelik etkinliğe rutin bir biçimde dahil olurlar. Dolaylı deneyimin yarattığı aşinalık muhtemelen çok sık olarak “gerçekliğin tersine dönmesi” duygusu üretebilir: Gerçek nesne ve olay medyadaki sunumundan daha az somut görünebilir. Ayrıca, gündelik hayatta nadir rastlanan çoğu deneyimle (örneğin, ölümle ve ölme süreciyle doğrudan temas) medya sunumlarında rutin olarak karşılaşılabılır; gerçek olgularla doğrudan yüz yüze gelmek psikolojik açıdan problemli olabilir. Bu olguyu kitabın ilerleyen sayfalarında açacağım. Özetle, modernite koşullarında medya gerçekleri yansıtmaz, aksine onları bir ölçüde biçimlendirir; ancak bu, “medya gösterge ve imajın her şey olduğu özerk bir “hiper-gerçeklik” alanı yaratır” sonucunu çıkarmamız gerektiği anlamına gelmez.

Yaygın olarak, modernitenin parçaladığı, ayırdığı söylenir. Bazıları bu parçalanmanın modernitenin ötesinde yeni bir toplumsal gelişme evresinin –postmodern çağın– işareti olduğunu varsayar. Ancak modern kurumların birleştirici özellikleri modernite açısından –özellikle üst modernite evresinde– ayırıcı özellikleri kadar merkezi öneme sahiptir. Zaman ve mekânın “içinin boşalması” tarihte önceden hiçbir yerde rastlanmayan tek “dünya”nın oluşumuna yol açan süreçleri harekete geçirmiştir. Ortaçağ Avrupa’sı dahil, modern çağ öncesi kültürlerin çoğunda zaman ve mekân “yerin ayrıcalığı” ile olduğu kadar, tanrılar ve ruhlar alanı ile de bütünlük içindeydi.¹⁸ Genelde bakılırsa, modern çağ öncesi “dünya sistemleri”ne özgü birçok farklı kültür ve bilinç biçimi gerçekte parçalı bir dizi insan topluluğu içermektedir. Aksine, geç modernite insanlığın bazı açılardan “biz”e dönüştüğü, hiçbir “diğeri”nin bulunmadığı ve problemler ve fırsatlarla yüz yüze olduğumuz bir durum üretir.

18 Yi-Fu Tuan, *Topophilia* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974); Robert David Sack, *Conceptions of Space in Social Thought* (Londra: Macmillan, 1980).

Üst Modernite ve Varoluşsal Parametreleri

Üst modernitenin karakteristik özelliği, akla mutlak güven konusundaki yaygın şüpheciliğin yanı sıra, bilim ve teknolojinin çift-yüzlü olduğu, yani insanlığın yararına imkânlar sunduğu kadar yeni risk ve tehlike parametreleri de yarattığı kabulüdür. Bu şüphecilik düşünürler ve entelektüellerin tartışmalarıyla sınırlı değildir. Refleksivitenin varoluşsal parametrelerinin farkında olmanın en genel düzeyde bizzat refleksivitenin bir parçası haline geldiğini görmüştük. Üst modern çağın ürettiği bir “dünya”da yaşamak bir cehennem kamyonu sürme duygusu yaratır.¹⁹ Bu sadece farklı düzeylerde kapsamlı değişme süreçlerinin ortaya çıkması değildir; daha ziyade, değişimler insanların beklentileri veya kontrollerine genellikle uygun düşmez. Toplumsal ve doğal ortamların giderek daha fazla rasyonel düzenlemelere tâbi olacağı beklentisi doğrulanmamıştır. Modernitenin refleksivitesi doğrudan bu olguyla ilişkilidir. Kullanılan bilginin analiz edilen veya betimlenen eylem koşullarımıza sürekli dahil olması, gelenek-ötesi bilgi-iddialarının döngüsel ve yanlışlanabilir karakterinin yanı sıra, bir dizi belirsizlik yaratır.

Akla mutlak güven –neselerin doğası konusunda dindışı bir anlayışın gelişmesinin doğal olarak insanları daha güvenilir ve değerli bir varoluşa götüreceği fikri– modern çağ öncesi dönemlerden kaynaklanan kader anlayışlarının tortularını taşır. Kader anlayışları, kuşkusuz, kasvetli bir görünüme sahip olsalar da, her zaman olayların seyrinin önceden belirli ölçüde belirlendiğini ima ederler. Geleneksel kader anlayışları, modern çağın koşullarında hâlâ varlıklarını sürdürebilseler de, çoğu kez riskin temel bir unsur haline geldiği bakış açısıyla çelişirler. Riski risk olarak kabul etmek (bu yönelim modern çağın soyut sistemlerinin bize büyük ölçüde bir dayatmasıdır), etkinliklerimizin hiçbir yanının

19 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*. Daha farklı bir metaforun kullanıldığı önemli bir analiz için, bkz. James R. Rosenau, *Turbulence in World Politics* (Londra: Harvester, 1990).

önceden belirlenmiş bir yönde ilerlemediğini ve olumsal durumlara tamamen açık olduklarını kabul etmektir. Bu anlamda modern toplumu, Ulrich Beck gibi, bir “risk toplumu” olarak nitelendirmek tamamen isabetlidir.²⁰ Bu terim modern toplumsal hayatın insanların göğüs germek zorunda oldukları yeni tehlike biçimleri üretmesinden fazlasını ifade eder. “Risk toplumu”nda yaşamak, çağdaş toplumsal varoluşumuzda bireysel düzeyde olduğu kadar küresel düzeyde de sürekli olarak karşımıza çıkan –olumlu ya da olumsuz– açık eylem imkânları karşısında hesaplı bir tutum içinde yaşamak demektir.

Modern toplumsal etkinlik, refleksif olarak harekete geçirilebilen –ancak doğası gereği istikrarsız– dinamizmi nedeniyle, özünde karşı-olguşal bir karaktere sahiptir. Bir gelenek-ötesi toplumsal evrende, bireyler ve kolektivitelere açık birçok farklı muhtemel eylem akışı (ve ilişkili riskler) vardır. Bu alternatifler arasından seçim yapmak her zaman bir “acaba” meselesi, “muhtemel dünyalar” arasında tercih yapmaktır. Modern çağın koşullarında yaşamak, en iyi şekilde, geleneksel kültürlerle özgü “geçmiş yönelim”den “geleceğe yönelim”e doğru geçiştan ziyade, karşı-olguşal durumların rutin olarak değerlendirilmesi olarak anlaşılabilir.

Geç modern çağın yoğun refleksivitesi bağlamında, “gelecek” sadece ortaya çıkması muhtemel olaylara ilişkin beklentiler içermez. “Gelecekler” günümüzde bilginin bizzat geliştirildiği ortamlara sürekli dahil olması temelinde, refleksif olarak düzenlenir; görünüşte paradoksal bir biçimde, aynı süreç bu bilgiyi şekillendiren beklentilerle çoğu kez uyusmaz. Üst modern sistemde popüler olsa da, fütüroloji tuhaf bir uğraş, eski kâhinliklerin çağdaş bir benzeri değildir. Risk değerlendirme ve ölçme bağlamında, fütüroloji karşı-olguşal ihtimalleri dikkate almanın refleksivitenin ayrılmaz parçası olduğunu kabulün bir göstergesidir. Kuşkusuz, bu tür bir bakış açısı modern kurumlar içinde ba-

20 Ulrich Beck: *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

zı konularda uzun süre önce geliştirilmiştir. Örneğin, sigorta başından beri sadece kapitalist piyasalarla ilgili risklerle değil, aynı zamanda birçok farklı bireysel ve kolektif niteliğin potansiyel geleceği ile de bağlantılıdır. Sigorta şirketlerinin "gelecek hesapları" riskli bir girişimdir, ancak riskin bazı temel yönlerini çoğu pratik eylem bağlamında bulunmayan biçimlerde sınırlamak mümkündür. Sigorta şirketlerinin risk hesapları ihtimallere dayanır ve bu tür şirketler tipik olarak büyük çaplı örneklem hesaplamalarına uygun düşmeyen risk biçimlerini veya boyutlarını –yani, "Tanrı yasaları"nı– dikkate almamaya çalışırlar.

Hayat her zaman tehlikelerle dolu riskli bir iştir. Risk değerlendirmeleri ve karşı-olguşal düşünme eğilimi niçin modern toplumsal hayatta geleneksel sistemlerdekinden daha önemlidir? Buna uzmanlık hakkında bir soru ekleyebiliriz: Modern çağ öncesi kültürlerde de insanlar problemleri konusunda büyücüler ve şifacılar gibi uzman kişilere danıştıklarına göre, modern çağda güveni ve soyut sistemleri farklı ve özel kılan nedir? İki soru açısından da bakıldığında, gerçekte modern çağ öncesi sistemlerin geneli ile modern çağın kurumları arasında temel farklılıklar olduğu görülür. İkinci soru açısından, bu farklılıkların kaynağında –teknik ve gündelik bilgi arasındaki ilişkinin doğasının yanı sıra– soyut sistemlerin her tarafa yayılan etkisi yatar. Modern çağ öncesi toplumlar da uzmanlar olsa bile, özellikle en küçüklerinde uzmanlık sistemlerinin çok azı teknik sistemdi; dolayısıyla, bu toplumların bireysel üyeleri hayatlarını hemen hemen sadece kendilerinin veya yakın akraba gruplarının kısmi bilgilerine göre sürdürebilirdi. Böylesi bir ayrılık modern çağda mümkün değildir. Yukarda gösterdiğim gibi, bu ihtimal bazı açılardan yeryüzündeki herkes için, özellikle modernitenin merkezi coğrafi alanlarında yaşayanlar için geçerlidir.

Modern sistemler daha önceki sistemlerle karşılaştırıldığında, teknik ve gündelik bilgi arasındaki bağlantılardaki farkın sokaktaki insanların uzmanlık becerileri ve bilgilerine ulaşabilmeleriyle ilişkili olduğu görülür. Modern çağdan önceki kültürler-

de uzmanlık bilgisi açıkça kodlamayı zorlaştıran prosedürler ve sembolik formlara tâbi olma eğilimindeydi; veya bu bilginin kodlandığı durumlarda azınlık, okuryazarlığı büyük bir kıskançlıkla tekeline aldığı için, onlara sıradan bireyler ulaşamazdı. Uzmanlık bilgisinin uzmanlara özgü unsurunun korunması, özellikle bu unsur “beceriler ve ustalıklar”dan bağımsız olduğu yerlerde, muhtemelen uzmanların elde ettikleri her tür özel statünün ana temelini oluşturmaktaydı. Modern sistemlerde uzmanlığın uzmanlara özgü yanları, bunların başkaları tarafından kullanılamamasıyla yok denecek kadar az ilişkili olsa da, uzun süren bir eğitim ve ihtisaslaşma sürecine tâbidir; ancak kuşkusuz, uzmanlar (örneğin, sosyologlar) teknik ayrıcalık iddialarını sürdürebilmek için çoğu kez özel bir teknik dil ve ritüel konum geliştirirler. İhtisaslaşma gerçekte modern soyut sistemlerin karakterinin anahtarıdır. Modern uzmanlık biçimlerinin içerdiği bilgi prensip itibarıyla herkese açık olsa da, bu mevcut kaynaklara ulaşmak için zamana ve enerjiye ihtiyaç vardır. Kişinin modern bilgi sistemlerinin en fazla bir veya iki küçük köşesinde uzman olabilmesi, soyut sistemlerin çoğunluk için saydam olmadığı anlamına gelir. Onların muğlâklıklarının kaynağı (bu muğlâklık yerinden-çıkarıcı mekanizmalar bağlamında güvenin artmasının temel unsurudur), soyut sistemlerin hem gerektirdiği hem de beslediği aşırı ihtisaslaşmanın yoğunluğudur.

Modern uzmanlığın büyük ölçüde ihtisaslaşmış doğası modernitenin değişken, kontrolden çıkan karakterine doğrudan katkıda bulunur. Modern uzmanlık, modern çağ öncesi çoğu uzmanlık biçiminin aksine, refleksif açıdan oldukça dinamiktir ve genellikle sürekli iç iyileştirmeler veya etkililiğe yöneliktir. Uzmanların problem çözme çabaları çoğunlukla açıklık ve kesinliğin artmasıyla ilişkili sorunları tanımlama kapasitelerine (ayrıca, daha fazla ihtisaslaşma üretebilecek niteliklere) göre ölçülme eğilimindedir. Bununla beraber, belirli bir problem daha sınırlı bir alana yoğunlaştıkça onunla ilgili bilgi alanları söz konusu bireyler için daha da bulanıklaşır ve onların kendi özel uygulama

alanlarının dışına olan katkılarının sonuçlarını öngörebilme ihtimali azalır. Uzmanlık daha geniş soyut sistemler içinde organize olsa da, uzmanlar giderek daha sınırlı alanlara odaklanırlar ve (uzmanlığın artması ve böylece aynı olguları tekrarlama dışında) kontrol dışı niyetlenilmemiş ve öngörülemeyen sonuçlar üretme eğilimindedirler.²¹

Karşı-olguşal düşüncenin, risk kavramının merkezi konumuyla birlikte, modernite koşullarında bu kadar önemli olmasının temel bir nedeni, ihtisaslaşmış uzmanlık bilgisi ile dış-merkezli sonuçların bir karışımı olmasıdır. Modern çağ öncesi kültürlerde, “geleceği düşünmek” genellikle birikmiş deneyimleri tümevarımsal olarak kullanmak ya da kâhinlere başvurmak anlamına gelmekteydi. Ürünler, örneğin, gelecekteki ihtiyaçlar ve mevsimler dikkate alınarak yetiştirilmek zorundaydı. Muhtemelen uzman büyücünün tavsiyelerine geleneksel yerleşik çiftçilik yöntemleri eşlik edecek, mevcut ihtiyaçlar ile gelecekteki muhtemel sonuçları ilişkilendirmek için kullanılacaktır. Modern toplumsal hayatta, bireyler, yerleşik alışkanlıklarını “genel düzeltmeler” ve beklenmedik ihtimaller için uzmanlara müracaat karışımıyla sürdürebilirler. Uzmanlar –tekrar vurgularsak, nüfus içinde açıkça ayırt edilebilir bağımsız bir tabaka oluşturmayan uzmanlar– teknik faaliyetlerini özellikle dar bir ihtisas alanına yoğunlaştırarak, onların genel sonuçları veya içerimlerine daha az dikkat ederek sürdürebilirler. Bu tür koşullarda, risk değerlendirme tamamen büyük ölçüde yerleşmiş iş yapma biçimlerinde “gizlidir”. Ancak, bu pratikler herhangi bir noktada aniden kullanımdan kalkabilir veya kapsamlı bir değişime uğrayabilir.

Uzmanlık bilgisi sabit tümevarımsal alanlar yaratmaz; yeni, doğası gereği değişken durumlar ve olaylar soyut sistemlerin genişlemesinin kaçınılmaz sonucudur. Halen refleksif olarak benimsenen eylem alanları dışında oluşan tehlikeler vardır (ör-

21 Bu konu için, bkz. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1990) [*Modernlik ve Müphemlik*, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003].

neğin, depremleml veya doğal felâketler), ancak bu tehlikelerin çoğu eylem alanları içindeki kişiler tarafından süzgeçten geçirilir ve bir ölçüde aktif olarak üretilir. Biz riskleri genellikle –daha ziyade sigorta şirketlerinin hesaplamalarında yaptıkları-na benzer biçimde– kesin olarak ölçebilecek olasılık parametrelerini göz önünde bulundurarak değerlendiririz. Ancak, geç modern koşullarda çoğu risk biçimi, onları çerçeveleyen ortamın değişmeye açık bilgisi nedeniyle, kesin bir değerlendirme imkânı sağlamaz; nispeten kapalı ortamlardaki risk değerlendirmeleri bile çoğu kez sadece “bir sonraki uyarıya kadar” geçerlidir.

Niçin Modernite ve Bireysel-Kimlik?

Üst modern koşullarda bireysel-kimlik ve küreselleşmedeki dönüşümlerin yerel ve küresel diyalektiğinin iki kutbu olduğunu düşünüyorum. Başka deyişle, kişisel hayatın mahrem yanlarındaki değişimler çok daha kapsamlı toplumsal bağlantıların kurulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Örneğin, yerel unsurlar ve devlet organizasyonları arasında olduğu gibi, oldukça farklı türden birçok ara bağlantı bulunduğunu yadsımıyorum. Ancak üst modern çağın sağladığı zamansal-alansal uzaklaşma düzeyi, tarihte ilk kez, “benlik” ve “toplum”un küresel bir ortamda karşılıklı ilişki içinde olmasını sağlayacak denli kapsamlıdır.

Üst modern koşullarda bireysel-kimlik ve modern kurumlar arasındaki ilişkiyi doğrudan etkileyen farklı faktörler vardır. Önceki sayfalarda vurgulandığı gibi, modernite insan ilişkilerine –güven mekanizmalarındaki ve risk ortamlarındaki değişimlerle bağlantı içinde– temel bir dinamizm kazandırır. Modern çağın –öncekilere göre– özellikle yüksek kaygı çağı olduğunu düşüncesine katılmıyorum. Kaygılar ve güvensizlikler çağımızın yanı sıra başka çağlara da musallat olmuştur ve daha küçük, daha geleneksel kültürlerde hayatın günümüzdekinden daha az kaygı ve güvensizlik eğilimine sahip olduğu kabulünde

muhtemelen çok az haklılık payı vardır. Ancak, yaygın kaygıların içeriği ve biçimi kesinlikle değişmiştir.

Modernitenin refleksivitesi benliğin özüne kadar uzanır. Başka türlü ifade edilirse, gelenek-ötesi düzende benlik bir *refleksif tasarım* haline gelir. Bireylerin yaşantılarındaki geçiş dönemleri her zaman psikik yeniden-düzenlemeyi, çoğu kez geleneksel kültürlerde *geçiş ritüelleri* biçiminde kalıplaşan şeyleri gerektirir. Ancak, şeylerin toplum düzeyinde kuşaktan kuşağa fazla değişmeden kaldığı bu kültürlerde –birey ergenlikten yetişkinliğe geçerken– değişen kimliğin sınırları açıkça kesin olarak belirlenmiştir. Modern çağın koşullarında, aksine, “değişen benlik” –kişisel ve toplumsal değişme arasında bağlantı noktası sağlayan bir refleksif tasarımın parçası olarak– keşfedilir ve yorumlanır. Bu oluşum Wallerstein ve Blakeslee’nin araştırmasında açıkça vurgulanır; onların çalışması bu süreç hakkında sadece bir belgeden ibaret olmayıp, aynı zamanda bu sürece kurucu bir katkıdır. Onların da belirttikleri gibi, bir bireyin aile dağıldıktan sonra geliştirmesi gereken “yeni benlik algısı” yaratıcı toplumsal oluşumların yol açtığı sürecin bir parçası olarak inşa edilir: örneğin, modern üvey ebeveynlikle ilişkili benlik algıları (“ebeveyn” aslında betimlediği şeyi artık inşa etmeye hizmet eden nispeten yeni bir terimdir). Wallerstein ve Blakeslee’nin analiz etmeye çalıştığı “erken dönem yaşantılara dönme” süreci kesinlikle bireysel-kimliğin refleksif olarak harekete geçirilmesidir; bu süreç kriz dönemleriyle sınırlı olmayıp, modern toplumsal etkinliğin –psikik organizasyonla bağlantı içinde– genel bir özelliğidir.

Bu tür koşullarda, soyut sistemler esasen sadece modernitenin kurumsal düzeniyle değil, aynı zamanda benliğin oluşumu ve sürekliliğiyle ilişkili hale gelir. Örneğin, çocukların ilk sosyalleşme dönemi, bir kuşağın sonraki kuşağa doğrudan müdahalesinden ziyade, uzmanların (örneğin, pediatristler ve eğitimcilerin) tavsiyeleri ve talimatlarına giderek daha fazla bağımlı olma eğilimindedir ve bu tavsiyeler ve talimatlar da bu süreçte araştırmanın refleksif boyutunu oluşturur. Bu yüzden, akademik di-

siplinler olarak sosyoloji ve psikoloji benliğin refleksivitesiyle doğrudan ilişkilidir. Ancak, soyut sistemler ve benlik arasındaki en belirgin bağlantı farklı türden terapi ve danışmanlık biçimlerinin ortaya çıkışıdır. Terapinin gelişimini yorumlamanın bir yolu, onu olumsuz bir biçimde sadece modern kurumların benlik-deneyimi ve duygular üzerindeki zayıflatıcı etkisi karşısında bir tepki olarak almaktır. Modernitenin, yerlerine daha büyük, kişisel-olmayan organizasyonları geçirerek, küçük toplulukların ve gelenegın koruyucu çerçevesini yıktığı söylenebilir. Birey, daha geleneksel ortamların sağladığı psikolojik desteklerden ve güven duygusundan yoksun olduğu bir dünyada kendisini kaybolmuş ve yalnız hisseder. Terapi kişiye daha dindışı bir günah çıkarma biçimine yönelmesinde yardımcı olur.

Kuşkusuz bazı geçerli unsurlar içeren bu bakış açısının tamamen göz ardı edilebileceğini söylemek istemiyorum. Ancak, bu bakış açısının özünde yetersiz olduğunu varsaymak için haklı nedenler vardır. Bireysel-kimlik modern çağda daha geleneksel bağlamlardaki benlik ve toplum ilişkileriyle karşıtlıklar sergiler ve problemli hale gelir; ancak, bu sadece bir kayıp hali değildir, ne de kaygı düzeylerinin zorunlu olarak arttığını gösterir. Terapi tek başına yeni kaygıların üstesinden gelebilecek bir araç değil, aksine benliğin refleksivitesinin bir ifadesidir; terapi bireysel düzlemde, daha büyük çaplı modern kurumlardaki gibi benzer şekilde fırsatlar ve potansiyel felâketler arasında bir denge sağlar.

Bu husus izleyen bölümlerde açıklanacaktır; ancak öncelikle benlik ve bireysel-kimlikle ilişkili bazı genel problemleri ele almamız gerekir. Bu açıklamalar, şimdiye kadar geliştirilen fikirlerle birlikte, incelemenin bir bütün olarak genel kavramsal temelini oluşturacaktır.

BENLİK: VARLIKSAL GÜVENLİK VE VAROLUŞSAL KAYGI

Bir bireysel-kimlik açıklaması bireyin psikolojik doğası üzerine genel bir betimleme temelinde geliştirilebilir. Önceki çalışmalarımda bu betimlemenin bir “tabakalaşma modeli” biçimini alması gerektiğini öne sürdüm.¹ İşe, “bir insan olmak gerçekte her zaman, şu veya bu betimleme altında, hem ne yaptığını hem de onu niçin yaptığını bilmektir” öncülüyle başlayabiliriz. Bu tür bir hareket noktasının mantığı varoluşçu fenomenoloji ve Wittgeinsteinçi felsefe içindeki farklı perspektifler tarafından ayrıntılı olarak araştırılmıştır. Gündelik etkinliklerimiz esnasında üretilen ve yeniden-üretilen toplumsal uzlaşımlar, yaşantılarımızın oldukça farklı ortamları “içinde yer alabilme”nin bir parçası olarak, ilgili aktörler tarafından refleksif olarak gözetilir. Bu anlamda refleksif farkındalık her insan eyleminin karakteristik bir özelliğidir ve önceki bölümde modernitenin ayrılmaz bir unsuru olarak ele alınan çok kompleks kurumsal refleksivitenin özel koşuludur. Tüm insanlar, kendi etkinliklerinin koşullarını (yaptıkları şeyleri yapmanın bir özelliği olarak) sürekli gözetir ve bu gözetme her zaman sözel özelliklere sahiptir. Başka deyişle, aktörler sorulduğunda genelde davranışlarının doğası ve gerekçeleri hakkında sözel yorumlar sunabilirler.

1 Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri ve The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).

Bununla beraber, insan faillerin bilgililikleri eylemlerinin koşullarıyla ilişkili “sözel bilinçleri”yle sınırlı değildir. Gündelik hayatın “içinde yer alabilme”yle ilişkili çoğu unsur gündelik etkinliklerin sürekliliğine dahil olan “pratik bilinç” düzeyinde gerçekleştirilir. Pratik bilinç, eylemin refleksif gözetiminin tamamlayıcı bir parçası olmasına rağmen, bilinçsiz olmaktan ziyade bilinç-dışındadır (non-conscious). Çoğu pratik bilinç biçimi toplumsal etkinlikler sırasında “sürekli akılda tutulamaz”, zira aktörlerin mevcut görevlere yoğunlaşmalarını mümkün kılan şey bu bilgilerin zımnî veya gerçekliği sorgulanmayan niteliğidir. Ancak, genelde bilinçdışı ve bilinç arasındaki farklılıkların aksine, sözel ve pratik bilinci birbirinden ayıran hiçbir bilişsel engel yoktur. Tanım gereği, bilinçsiz bilgiler ve duygular özellikle bilince çıkmaya direnir ve kendini sadece çarpıtılmış veya dönüştürülmüş bir biçimde gösterir.

Varlıksal Güvenlik ve Güven

Pratik bilinç, bütün kültürlerde insan etkinliğinin büyük bir kısmına ait bir özellik olan *varlıksal güvenlik* duygularının bilişsel ve duygusal dayanağıdır. Varlıksal güvenlik pratik bilincin zımnî karakteriyle –veya, fenomenolojik terimlerle, gündelik hayattaki “doğal tutum”un gerektirdiği “paranteze almalar”la– yakından ilişkilidir. Gündelik eylem ve söylemin sıradan özellikleri olarak görünen şeylerin ötesinde kaos gizlidir. Bu kaos sadece düzensizlik değil, aynı zamanda şeyler ve diğer kişilerin gerçekliği duygusunun kaybolmasıdır. Garfinkel’in gündelik dil “deneyler”i burada insani varoluşun temel karakteristikleri hakkında felsefi düşünceyle çok yakından bağlantılıdır.² Gündelik en basit bir soruyu cevaplandırmak veya en üstünkörü bir söz söyle-

2 Harold Garfinkel, “A conception of, and experiments with, ‘trust’ as a condition of stable concerted actions”, O.J. Harvey, *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press, 1963); bu konuda ayrıca, bkz. John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).

mek bile potansiyel olarak bireye açık, neredeyse sınırsız sayıda ihtimalin paranteze alınmasını gerektirir. Belirli bir tepkiyi “uygun” veya “kabul edilebilir” kılan şey, paylaşılan –ancak kanıtlanabilir ve kanıtlanamaz– bir gerçeklik çerçevesini gerektirir. Paylaşılan bir “insanlar ve şeylerin gerçekliği duygusu” hem güçlü hem kırılgandır. Onun güçlülüğü kendini gündelik toplumsal etkileşim ortamlarının yüksek güvenlik düzeyiyle (bu ortamlar sokaktaki bireyler tarafından üretilir ve yeniden üretilir-ken) gösterir. Garfinkel’in deneylerinde çığneden âdetlere bağlılık çok güçlü olduğu için, ihlâllere maruz kalanların tepkileri dramatik ve dolaysızdır.

Bu tepkiler bilişsel ve duygusal yönelim bozukluğu biçiminde sergilendi. Garfinkel’in çalışmasının tutanakları incelendiğinde doğal tutumun kırılganlığı açıkça görülür. Burada olan şey –gündelik hayattaki sıradan uzlaşımların genellikle başarılı bir biçimde uzakta tuttuğu– kaygı bolluğudur. Doğal tutumda kendimiz, diğerleri ve nesneler hakkındaki –gündelik etkinlikleri sürdürebilmek için doğruluklarını sorgulamadığımız– soruları paranteze alırız. Bu soruların cevapları, açıkça ortaya konulduklarında bile, bir bütün olarak bilginin “temellerden yoksun olması” anlamındakinden daha köklü belirsizlik sergiler; veya daha ziyade, bu soruların cevaplandırılmasıyla ilişkili esas güçlükler görünüşte “kanıtlanmaya daha açık” bilgi biçimleri ve iddiaların tamamen güvenilir bir temel sunamamalarının temel bir nedenidir. Yaşantılarımızı sürdürebilmek için, karşılaşılan sorunları normalde –yüzyıllardır felsefi araştırmalarda yapılanın aksine– şüpheli bir bakışla sorgulamayız. Bu sorunlar, gerek felsefi analiz düzeyinde, gerek daha pratik düzeyde psikolojik bir bunalım döneminden geçen bireyler tarafından ifade edilen, kesinlikle varoluşsal olarak nitelendirilebilecek türden problemler içerir. Onlar zaman, mekân, süreklilik ve kimlikle ilgili problemlerdir. Doğal tutum içinde, aktörler kendi etkinliklerinin –sürdürdükleri ancak riayet ettikleri uzlaşımlar içinde hiçbir şekilde “temellendirmedikleri”– varoluşsal parametrelerini sorgula-

mazlar. Varoluşsal açıdan, bunlar nesnelerin, diğer kişilerin ve (özellikle bu araştırma için temel önemde olan) bireysel kimliğin yanı sıra, süreklilik ve genişleme kategorilerinin de zımnen kabulünü gerektirir.

Bu problemleri soyut felsefi düzeyde araştırmak kuşkusuz onları fiilen “yaşamak”tan tamamen farklıdır. Gündelik uzlaşımların sıradanlığının öte yanına işaret eden kaos psikolojik bir şey olarak, Kierkegaard’ın kullandığı anlamda, *doğal korku* olarak görülebilir: Bütünlüklü bir “dünya-içinde-olma” duygumuzun köklerine kadar uzanan kaygılara boğulma ihtimali. Pratik bilinç, sayesinde yeniden-üretilen gündelik rutinler aracılığıyla bu tür kaygıları paranteze almaya yardımcı olur: Ancak bunun nedeni sadece ve hatta esasen gündelik rutinlerin ima ettiği toplumsal istikrar değil, aynı zamanda rutinlerin varoluşsal problemlerle ilişki içinde bir “sanki” ortamını organize etmedeki kurucu rolüdür. Gündelik rutinler varoluşsal çerçeveler hakkında sorulabilecek sorulara pratik düzeyde “cevaplar sunan” yönetim biçimleri sağlar. Bu tür “cevaplar”ın kaynaklarının, basitçe bilişselden ziyade, duygusal olduklarını görmek –yapacağım analiz açısından– oldukça önemlidir. Aşağıda göreceğimiz gibi, farklı kültürel ortamların, varoluşsal soruların sembolik yorumlarını sunarak, gündelik hayatın bütünlüğüne “inancı” ne kadar mümkün kıldıkları oldukça önemlidir. Ancak bilişsel anlam çerçeveleri –bana göre, kökenlerinin büyük ölçüde bilincinde olmadığımız– temel duygusal bağlılık düzeyine tekabül etmediklerinde “bu inancı” üretmeyeceklerdir. Güven, umut ve cesaret, hepsi bu temel duygusal bağlılıkla ilişkilidir.

Bu inanç bireyin psikolojik gelişimi sırasında nasıl oluşur? Geçiş dönemleri, krizler ve yüksek risk koşulları karşısında bireyi ayakta tutabilecek bir varlıksal güvenlik duygusunu yaratan şey nedir? Gerçekliğin varoluşsal temellerine duygusal ve bir ölçüde bilişsel güven (bebeğin ilk yaşantıları sırasında edindiği) “kişilerin güvenilirliği”ne itimada dayanır. Erik Erikson’un D. W. Winnicot’dan esinlenerek “temel güven” olarak adlandırdığı

şey, diğerleri, nesne-dünyası ve bireysel-kimliğe birleşik bir bilişsel-duygusal yönelimi üreten ilk ana eksendir.³ Temel güven deneyimi Ernst Bloch'un söz ettiği özel "umudun" odağı ve Tillich'in "olma cesareti" adını verdiği şeyin kaynağıdır. İlk bakıcıların sevgi dolu ilgileriyle gelişen temel güven bireysel-kimliği kritik bir biçimde diğerlerine ilişkin değerlendirmelere bağlar. Temel güvenin gerektirdiği ilk bakıcılarla karşılıklılık bebekte temel güven duygusunun gelişmesi için gereklidir ve "ferdî ben" ve "sosyal ben" evresinden önce ortaya çıkan (ve ikisi arasındaki ayrışmanın ön-temelini oluşturan) özünde bilinçsiz bir sosyalliktir.

Temel güven zaman ve mekânın kişiler-arası organizasyonu ile esaslı bir ilişki içindedir. Ebeveyn kişilerin bağımsız kimliklerinin farkındalığının kaynağında *orada-bulunmayışı* duygusal kabul, yani bebeğin yanı başında olmasa bile bakıcısının geri döneceğine "kesin inancı" yatar. Temel güven Winnicott'un "potansiyel alan" olarak adlandırdığı, bebek ve esas bakıcısı arasındaki bağlantıyı mümkün kılan, ancak ayrıca aralarında belirli bir mesafe yaratan şey sayesinde güçlenir (potansiyel alan gerçekte zamansal-mekânsal bir olgudur). Potansiyel alan, bebeğin her şeye muktedir olduğu duygusundan gerçeklik ilkesini kavramaya geçişini sağlayan bir araçtır. Yine de, burada "gerçeklik" basitçe verili bir nesne-dünyası olarak değil, bebek ve bakıcıların karşılıklılığıyla inşa edici bir tarzda organize edilen bir deneyimler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

Alışkanlık ve rutin hayatın ilk günlerinden itibaren bebek ve bakıcılar arasındaki ilişkiler içinde bir potansiyel alanın şekillenmesinde temel rol oynar. Bireyin sonraki etkinlikleri içinde rutin, koordine edici uzlaşımların yeniden-üretimi ve varlıksal güvenlik duyguları arasında merkezi bağlantılar oluşur. Garfinkel'in "deneyler"inin sergilediği gibi, bu merkezi bağlantıları incelediğimizde gündelik rutinlerin görünüşte önemsiz yanlarının

3 Daha tam bir açıklama için, bkz. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*; ve asıl kaynak için, Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1950).

neden duygusal önem kazandıklarını görebiliriz. Ancak aynı zamanda gündelik rutinler ilk disiplin çabalarının beraberinde getirdiği derinlerde yatan çelişkili duyguların ifadesidir. Wittgenstein'in açıkladığı gibi, rutin otomatik olarak kendiliğinden gerçekleşmez. Aktörlerin toplumsal hayat "içinde yer alabilmek" için beden ve sözlerin kontrolü konusunda sürekli dikkatli olmaları gerekir. Alışkanlıklar ve rutinlerin devamlılığı, kaygıların yarattığı tehditler karşısında temel bir mevzi işlevi görür, ancak öte yandan içinde bizzat gerilimler barındırır ve gerilimli bir süreçtir.

Winnicott'un ifadesiyle, bebek "her zaman, kavrayamadığı bir kaygı içindedir". Bebek ilk başlarda bir "varlık" değil, aksine -bakıcının sağladığı yetiştirme ortamı sayesinde "varoluşunu geliştirmesi gereken"- "oluşum halinde bir varlık"tır.⁴ Rutinin sağladığı disiplin bir "varoluş" duygusu ve (temel güvenlik için merkezi önemde olan) "var-olmayan"dan (non-being) farklı olduğu duygusu üreterek "şekillendirilmiş bir çerçeve" inşa etmeye hizmet eder. Bu çerçeve bireyin nesne-dünyasının farklı yanlarına (sembolik tortuları sonraki hayatına taşıyan) yönelimlerini içerir. Winnicott'un ifadesiyle, "geçiş dönemi nesneleri" bebek ve bakıcıları arasındaki potansiyel alanda bir köprü işlevi yüklenir. Bu ilk "ben-olmayan" (not-me) geçiş dönemi nesneleri, fiilen her zaman ilişkili oldukları rutinler gibi, hem kaygı karşısında savunulardır hem de eşanlı olarak istikrarlı bir nesneler ve kişiler dünyası deneyiminin oluşumuyla bağlantılıdır. Geçiş dönemi nesneleri, Freud'un ifadesiyle "gerçekliğin test edilmesi"nden önce ortaya çıkar, zira onlar çocuğun mutlak kontrol duygusundan yönlendirici kontrol evresine geçmesini sağlayan somut araçların bir parçasıdır.

Bana göre, çocuğun bakıcılara beslediği güven normal koşullarda varoluşsal kaygılara karşı bir tür *duygusal aşı*, yani bireyin sonradan karşılaşılabileceği her tür zayıflatıcı koşullar karşısında

4 D.W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (Londra: Hogart, 1965), s. 57, 86.

umudunu ve cesaretini sürdürmesini mümkün kılan, muhtemel tehditler ve tehlikelere karşı bir koruyucudur. Temel güven, eylem ve etkileşim ortamlarındaki riskler ve tehlikeler karşısında koruyucu bir örtüdür. Temel güven, bütün normal bireylerin yanlarında taşıdıkları ve gündelik hayattaki ilişkilerini sürdürebilmek için başvurdukları koruyucu zırhın veya *koruyucu koza*nın temel duygusal dayanağıdır.

Psikolojik sağlık kadar bedensel sağlık anlamında da hayatı sürdürebilmek doğası gereği riskler içerir. İnsanların davranışlarının (hesapçı özelliklerinin yanı sıra) dolaylı deneyimlerden büyük ölçüde etkilenmesi, her bireyin –prensipten– yaşama işinin içerdiği riskler konusunda kaygılara boğulabileceği anlamına gelir. Genel bir umut tutumu lehine olumsuz ihtimalleri bilinçdışı olarak engelleyen “incinmezlik” duygusunun kaynağında temel güven yatar. Koruyucu koza özünde, sıkı güven içinde olduğu inancından ziyade, bir “gerçek-dışılık” duygusu, yani bireyin pratik düzeyde bedensel ve psikolojik bütünlüğünü tehdit edebilecek muhtemel olayları paranteze almasıdır. Her risk içinde ortaya çıkması muhtemel olumsuz durumları gerçekmiş gibi gösteren oluşumlar temel güvenin sunduğu koruyucu bariyeri geçici veya daha kalıcı bir biçimde delebilir. Hangi sürücü ağır bir trafik kazası yaşanan bir yerin yakınından geçerken hızını yavaşlatmamış ve arabayı daha dikkatli sürmemiştir? Bu örnek araba kullanmanın risklerini –karşı-olgusal bir soyut ihtimaller evreni içinde değil, somut ve kuvvetli bir biçimde– gösteren ve böylece koruyucu kozadan geçici olarak çıkmaya hizmet eden bir durumdur. Ancak, görelî incinmezlik duygusu çok geçmeden geri döner ve dolayısıyla sürücü yeniden hızını artırma eğilimindedir.

Doğruluğu sorgulanmayan rutinler ile varlıksal güvenlik arasındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulamak alışkanlıklara sıkı bağımlıktan kaynaklanan “her şeyde bir hayır vardır” duygusunu ima etmez. Aksine, yerleşik rutinelere körü körüne bağımlılık, hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, saplantılı, nevrotik bir dav-

ranışın göstergesidir. O, bebeğin –farklı nedenlerle– potansiyel alanı temel güven üretecek biçimde dışa açamamasından kaynaklanan kompulsif bir davranıştır. O, ayrıca hâkim olunamayan kaygıların ürettiği ve ayrıca yerleşik örüntülere toplumsal katılım umudunun bulunmadığı bir kompulsif davranıştır. “Rutin” gelişim halindeki bireyin özerkliğinin temel bir unsuru ise, buradan hareketle, toplumsal ortamlarda nasıl “yer alınacağı”nı bilmenin ve bu bilgiyi hayata geçirmenin yaratıcılığa ters düşmeyip aksine onu gerektirdiği ve bu sayede mümkün olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Tipik örnek dili öğrenme ve kullanmadır, ancak sözel alan için geçerli olan ilk öğrenme veya deneyim biçimleri için de geçerlidir.

Önceden yerleşik etkinlik biçimleriyle ilişki içinde yenilikçi bir biçimde davranma veya düşünme kapasitesi anlamına gelen yaratıcılık temel güvenle yakından bağlantılıdır. Güven doğası gereği belirli bir anlamda yaratıcıdır, zira “bilinmeye-ne yönelme” anlamında bağlılığı, yeni deneyimleri benimsemeye hazırlıklı olma anlamında kendini talihin kollarına bırakmayı gerektirir. Bununla beraber, güvenmek aynı zamanda kaybetme –temel güven örneğinde bakıcı kişi veya kişilerin yardımından yoksun kalma– ihtimaline (bilinçli veya bilinçsiz olarak) katlanmaktır. Kaybetme korkusu beraberinde çabayı getirir; temel güveni ayakta tutan ilişkiler, çocuğun uzlaşımların en tekrara dayalı icrasında bile duygusal olarak sergilemesi gereken “bilişsel çalışma”yı öğrenmesiyle bağlantılı olarak “işler”.

Diğerlerine ve nesne-dünyasına yaratıcı katılma hemen hemen kesinlikle psikolojik doyumun ve “ahlaki anlam”ın keşfinin temel bir bileşenidir. Rutin bir olgu *olarak* yaratıcılık deneyiminin bir kişisel değer duygusunun ve bu yüzden psikolojik sağlığın temel bir dayanağını oluşturduğunu görmek için bir gizli felsefi antropolojiye başvurmaya gerek yoktur. Bireylerin, rutinleri kompulsif bir biçimde uyguladıkları ya da çevrelerindeki kişiler ve nesnelere tam olarak “yoğunlaşamadıkla-

rı" için hayatlarını yaratıcı bir biçimde sürdüremediklerinde kronik melankolik ve şizofren eğilimler geliştirmeleri ihtimali artar. Winnicott çocuğun hayatının ilk döneminde "ortalama beklenebilir bir çevre"nin bu tür yaratıcı katılımın gelişiminin gerekli bir koşulu olduğunu belirtir. Onun ifadesiyle, "bebeğin kendine has bir biçimde çılgın olmasını mümkün kılan" ve "sadece sonraki hayatında ortaya çıktığında gerçek çılgınlığa dönüşen" bir "çılgınlık" evresinden geçmesi gerekir. Bebeğin "çılgınlığı" ilk rutinlerin öğrenildiği ve çocuk ile bakıcıları arasında bir potansiyel alanın geliştiği evrede yaratıcıdır. Bebek "bir nesne yaratır, ancak bu nesne önceden bulunmasaydı zaten yaratılamazdı".⁵

Temel güvenin yerleşmesi, diğer kişiler ve nesnelerin kimliğinin gelişiminin yanı sıra, bireysel-kimliğin gelişiminin koşulu-
dur. Bebek ve bakıcıları arasındaki potansiyel alan "ben-olmayan" diğer nesneleri ayırma aracı sağlar. Asıl bakıcı bireyle kaynaşma evresinin ardından bebek kendini bakıcıdan ayırmaya, bakıcı da çocuğun ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli sürekli dikkati belirli ölçüde azaltmaya başlar. Kendini ayırma sayesinde bir ilk (ve bilinçsiz) ben-olmayanın ortaya çıkışını mümkün kılan potansiyel alan yetişkin psikoterapisinde sağlanan kendini ayırma evresiyle bazı paralellikler sergiler. Bebeklerin ilk bağılılık deneyimlerinde olduğu gibi, güvenin ve güvenilirliğin sağlanmadığı bir kopuş travmatik sonuçlara yol açabilir. Hem bebekte hem de yetişkin hastada, güven potansiyel alanının gelişiminde yer alan, zaman-mekân olarak orada-bulunmamalarla baş etmenin bir yoludur. Ancak hasta, bir bebek gibi, daha bilinçli ve farkında olsa da –kendini ayırmanın analizci tarafından hoş görüldüğü– bir özerkliğini kazanma sürecinin önemli parçası olarak yer alır.

5 D.W. Winnicott, "Creativity and its origins", *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 83 [*Oyun ve Gerçeklik*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 1998].

Kaygı ve Toplumsal Düzen

Önceki kesimde, insan hayatının ilk döneminde edinilen rutinler ve ilişkili hâkimiyet biçimlerinin önceden mevcut bir kişiler ve nesneler dünyasına adaptasyondan çok daha fazlası olduklarını belirtmiştim. Onlar “dış dünya”nın gerçekliğini (güvenli bir insani varoluşun imkânsız olduğu düşüncesi içermeyen) duygusal bir kabulün kurucu unsurlarıdır. Bu duygusal kabul, aynı zamanda ben-olmayan şeylerin öğrenilmesiyle bireysel-kimliğin edinilmesinin kaynağıdır. Bu yaklaşım, aslında gerçeklikle ilk karşılaşmaların duygusal yönlerini vurgulasa da, Wittgeinstein’in dış gerçekliğin doğası konusundaki görüşüyle tamamen uyumludur. Bazen rölativist bir yöne kaysa da, Wittgeinsteinçi felsefenin rölativist olmadığı yeterince açıktır. Herkesin benzer biçimde yaşadığı / algıladığı bir dış gerçeklik dünyası vardır, ancak bu dış dünya aktörlerin davranışlarını düzenledikleri âdetlerin anlam-yüklü bileşenlerine doğrudan yansımaz. Anlam dış gerçeklik hakkında betimlemelerle inşa edilmez, ne de dış gerçeklikle karşılaşmalarımızdan bağımsız olarak düzenlenen semiyotik kodlarda içerilir. Daha ziyade, “kelimelere dökemeyeceğimiz şeyler” –gündelik pratikler düzeyinde kişiler veya nesnelerle karşılıklı ilişkiler– söylenebilecek şeylerin ve pratik bilinç içinde yer alan anlamların zorunlu koşuludur.

Nitekim, sözcüklerin anlamlarını bilmek onları gündelik hayatın rutin icrasının tamamlayıcı bir parçası olarak kullanabilmektir. Gerçekliği, olduğu haliyle algılayarak değil, gündelik pratikler içinde ortaya çıkan farklılaşmalara bağlı olarak biliriz. “Masa” sözcüğünün anlamını bilmek onun ne için kullanıldığını bilmektir; bu, bir masanın kullanımının sandalye veya koltuk gibi belirli işlevselliğe sahip diğer nesnelerin kullanımından nasıl ayrıldığını bilmektir. Anlamlar farklılıklar setlerini gerektirir, ancak bu farklılıklar (yapısalcıların kullandığı anlamda gösterenler arasındaki farklılıklar değil) sadece gündelik yaşantılarda karşılaştığımız haliyle gerçekliğin bir parçası olarak kabul edilirler.

Daha sonra dilsel anlamlar içinde geliştirilen bu farklılıklar, dili edinmeden önce bebek ve bakıcıları arasında geliştirilen potansiyel alan içinde oluşturulur. Gerçeklik sadece burada-ve-şimdi, dolaysız duyusal algılar ortamı olmayıp, aynı zamanda *orada-olmayan* –şu an için görüş alanı dışında kalan veya gerçekte asla doğrudan karşılaşılmasa da “orada” olduğu kabul edilen– şeylerin kimliğindeki ve onun içindeki değişimlerdir. Bu yüzden, dış gerçekliği öğrenmek büyük ölçüde bir “dolaylı deneyim” meselesidir. Aslında dolaylı deneyimin daha zengin niteliklerinin çoğu farklılaşmış dilsel ayrıntılara dayansa bile, dış gerçekliğin niteliklerini kavrama çok daha erken başlar. Orada-bulunmayan kişiler veya nesnelerin karakteristiklerini öğrenmek –gerçek dünyayı gerçek olarak kabul etmek– temel güvenin sunduğu duygusal güvenliğe bağlıdır. Çocukluk döneminin başlarında temel güven duyguları yeterince gelişmeyen bireylerin yaşantılarına musallat olan gerçektışıklık duyguları birçok farklı biçim kazanabilir. Onlar nesne dünyasını veya diğer insanları sadece muğlâk birer varlık olarak hissedebilir veya açık bir “bireysel-kimliğin sürekliliği duygusu”nu sürdürmeyi başaramazlar.

Kaygıyı, sadece özel riskler veya tehlikelerle bağlantılı belirli durumlara özgü bir olgudan ziyade, bireyin geliştirdiği genel güvenlik sistemiyle ilişki içinde anlamamız gerekir. Gerçekte bu konu üzerinde çalışanların tümünün kabul ettiği gibi, kaygıyı korkudan ayırmamız gerekir. Korku belirli bir tehdit karşısında sergilenen bir tepkidir ve bu yüzden bir nesnesi vardır. Freud’un belirttiği gibi, kaygı, korkudan farklı olarak, “nesneye kayıtsızdır”: Başka deyişle, kaygı bireyin duygularının genelleştirilmiş bir durumudur. Yine Freud’a göre, belirli bir durumda kaygının hissedilme düzeyi büyük ölçüde kişinin “dış dünyaya ilişkin bilgisine ve onun *karşısındaki* güçlülük duygusuna” bağlıdır.⁶ “Kaygıya hazır olma” durumu kaygıdan farklıdır, zira o or-

6 Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 395 [*Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları*, Çev. Emre Kaplan, Payel Yayınları, İstanbul 1998].

ganizmanın bir tehdit kaynağıyla karşılaşmaya hazır olmasının psikolojik ve işlevsel bir koşuludur. Eyleme hazır olma tehlike karşısında uygun bir tepkiyi kolaylaştırır da, kaygı kolaylaştırmaz ve ilişkili eylemleri üretmekten ziyade felce uğratma eğilimindedir.⁷

Kaygı duygusu bir merkezi olmadığı için belirli nesnelere bağlı değildir: Özel bir nesnesi olmayan kaygı, başlangıçta kendine sebep olan her şeye dolaylı (ancak kesin otomatik) bir reaksiyon içeren unsurlar, özellikler veya durumlara sabitlenebilir. Freud'un yazıları farklı türden saplantılar veya takıntılar sergileyen, ancak tersi durumlarda kaygılardan nispeten uzak görünen insanlara ilişkin birçok betimlemeyle doludur. Kaygı yer değiştiricidir; benimsenen katı davranış kalıbının kişiyi "kendi içine çektiği" kaygının yerine belirtisi geçer. Bu katı davranış kalıbı yine de gerilimlidir, zira söz konusu davranışı gerçekleştirmediğinde veya gerçekleştirmesi engellendiğinde kişide ani bir kaygı artışı gözlenir. Yer değiştiricilik biçimleri kaygıyı idarede iki avantaja sahiptir: Kişiyi karışık duygulardan kaynaklanan açık psikik çatışmalardan uzak tutar ve kaygının asıl kaynağından daha fazla gelişmesini engeller. Kaygının kaynağının bilinçsiz bastırma olmadığı sonucuna varmak mantıklı görünmektedir; aksine, bastırmanın ve onunla ilişkili davranışsal semptomların kaynağı kaygıdır. Kaygı, özünde, dış tehditlerden ziyade "iç tehlikeler" in ifadesi olan bilinçsizce oluşan duygusal gerilimler nedeniyle nesnesi kaybolmuş korkudur. Kaygıyı, özünde, bilinçsiz olarak şekillenmiş bir korku durumu biçiminde almamız gerekir. Kaygı duyguları belirli ölçüde bilinçli olarak yaşanabilir, fakat "kaygı duyuyorum" diyen biri normalde *hangi konuda* kaygılı olduğunun farkındadır. Bu durum bilinçdışı düzeyinde kaygının "görünür bir nedeni olmamasından" özellikle farklıdır.

Her birey farklı rutin biçimlerine dayalı kendine özgü bir varlıksal güvenlik çerçevesi geliştirir. İnsanlar, tehlikelerle ve

7 Sigmund Freud, "Anxiety", a.g.y.

ilişkili korkularla gündelik davranışları ve düşüncelerinin bir parçası haline gelen duygusal ve davranışsal “formüller” sayesinde başa çıkarlar. Kaygı korkudan, ayrıca, birey onu (bilinçsizce) kendi güvenlik sisteminin bütünlüğüne karşı bir tehdit olarak algıladığı sürece farklıdır. Harry Stuck Sullivan’ın geliştirdiği kaygı analizi Freud’unkinden çok daha kullanışlıdır.⁸ Sullivan’a göre, bir güvenlik duygusu ihtiyacı çocuğun hayatının en erken evresinde ortaya çıkar ve “insan hayatında açlık veya susuzluk hissinin ürettiği dürtülerden çok daha önemlidir”⁹.

Winnicott ve Erikson gibi Sullivan’a göre de, bebeğin ilk güven duygularının kaynağı bakıcıların yetiştirme biçimidir; yani onun yorumuyla, bebeğin ebeveynleri tarafından benimsenip benimsenmemesi karşısındaki hassasiyetidir. Kaygı, başkasının benimsememesi karşısında bilinçli tepkiler geliştirmeden çok önceleri, bakıcı tarafından (gerçekten veya hayali olarak) benimsenmediğini hissettiğinde yaşanır. Kaygı diğerlerinin tepkileriyle ve kendine-saygının oluşumuyla ilişkili “evrensel” bir deneyimdir. Temel güvenlik sistemi oluştuğunda kaygı benliğin merkezine hücum eder, bireyin kaygıyı nesnelleştirmekte büyük ölçüde zorlanması sebebi budur. Kaygı artışı bireysel-kimliğin algılanmasını tehdit etme eğilimindedir, zira nesne-dünyasının özelliklerini şekillendirmeye çalışırken benlik algısı muğlaklaşır. Birey benliğini sadece (varlıksal güven duygusunun kaynağı olan temel güven çerçevesinde) bilişsel olarak şekillendiren bir kişiler ve nesneler dünyasıyla ilişki içinde algılar.

Kaygı ile korku veya dışsal olarak oluşmuş bir nesneye sahip korku arasındaki fark çoğu kez bir başka ayrımla, nevrotik kaygı ve normal kaygı ayrımıyla karıştırılmıştır.¹⁰ Bununla beraber, kaygının esasen bilinçsiz işleyişlere bağlı olduğunu kabul ettiğimizde

8 Harry Stack Sullivan, *Conceptions on Modern Psychiatry* (New York: Norton, 1953).

9 A.g.y., s. 14.

10 Krs. Rollo May, *The Meaning Of Anxiety* (New York: Washington Square Press, 1977).

bu ayrım gereksiz görünür. Her kaygı hem normal hem de nevrotiktir: Normaldir, zira temel güvenlik sisteminin mekanizmaları her zaman kaygı üreten unsurlar içerir; ve kaygı, “Freud’un kullandığı biçimiyle, “hiçbir nesnesi olmaması” anlamında nevrotiktir. Kaygının kişilik üzerinde ne kadar yıkıcı etkide bulunacağı ve ya örneğin ne kadar kompulsif ya da fobik davranış biçimini kazanaacağı bireyin psikolojik gelişimine bağlıdır, ancak bu karakteristikler farklı kaygı tiplerinin ürünü değildir. Onlar daha ziyade kaygı düzeyiyle ve ilişkili bastırmaların doğasıyla bağlantılıdır.

Kaygının köklerinde asıl bakıcı bireyden (genellikle anneyden) ayrılma korkusu yatar; bu korku bebeğin yeni gelişmekte olan benliğinin ve daha genel düzeyde varlıksal güvenliğinin asıl çekirdeğini tehdit eden bir şeydir. Kaybetme korkusu –güvenin ebeveynlerin zaman ve mekân olarak orada-bulunmama-ları sonucunda gelişen olumsuz yanı– erken dönem güvenlik sisteminin nüfuz edici bir özelliğidir. O, ayrıca, terk edilme duygularının ürettiği düşmanlık duygusuyla ilişkilidir: O, umut ve cesaret üreten –ve güvenle birlikte yer alan– sevgi duygularının antitezidir. Bebeğe kaygının yol açtığı düşmanlık duyguları basitçe yardımsızlığın yarattığı acı karşısında verilen tepkiler olarak anlaşılabilir. Bu düşmanlık duyguları, sınırlandırılmadıkları veya yönlendirilmediklerinde (özellikle bebeğin öfkesini ifadesi ebeveynlerin tepkisel kızgınlıklarına yol açtığı yerlerde) birbirini besleyen etkilere sahip olabilir.¹¹

Özdeşim kurma ve yansıtma potansiyel kaygı ve düşmanlık sarmallarından kaçınmanın iki temel aracıdır. Özdeşim kurma kısmidir ve bağlama bağlıdır; diğer kişinin kaygı yaratan davranışlarının ortadan kaldırılması veya azaltılmasını mümkün kılacak davranış özellikleri veya kalıpları benimsenir. Özdeşim kurma, kısmi olduğu, yansıtma mekanizmalarıyla ilişkili olduğu ve esasen potansiyel kaygılara karşı bir savunma tepkisi olduğu için, her zaman gerilimlidir. Bakıcının orada-bulunmama-

¹¹ Freud, “Anxiety”.

sının yol açtığı kaygı, yani temel güvenin gelişme alanı olan bu zamansal-mekânsal ilişki özdeşim kurma yönündeki ilk dürtüdür ve aynı zamanda nesne-dünyasının temel karakteristiklerinin kavrandığı bilişsel öğrenme süreçlerinin başladığı noktadır. Başka deyişle, “diğerinin bir parçası” olmak orada-bulunmamanın ve ayrı bir kişi olarak “diğeri”nin ne anlama geldiğini zamanla *kavramayı* sağlar.

Kaygı, güven ve gündelik toplumsal rutinler arasında çok yakın ilişkiler olduğu için, gündelik hayatın rutinlerini başa çıkma mekanizmaları olarak görebiliriz. Bu ifade ritüellerin, işlevselci bir çerçevede, kaygıyı azaltma (ve bu yüzden, toplumsal bütünleşme) araçları olarak yorumlanması gerektiği anlamına değil, aksine kaygının toplumsal olarak nasıl idare edileceğiyle ilişkili oldukları anlamına gelir. Goffman’ın çok parlak bir biçimde analiz ettiği caddede karşılaşan yabancı kişiler arasındaki “medeni kayıtsızlık” tutumu kamusal ortamlarda etkileşimin dayandığı genel güven tutumlarının sürdürülmesine hizmet eder.¹² Medeni kayıtsızlık modernitenin gündelik etkileşimler içinde nasıl “yapıldığı”nın temel bir unsurudur; bu gerçeği söz konusu olguyu modern çağ öncesi ortamlardaki tipik tutumlarla karşılaştırdığımızda görebiliriz.

Medeni kayıtsızlık, tarafların modern toplumsal hayatta kamusal ortamlarda başvurdukları zımnî bir “karşılıklı kabul ve korunma sözleşmesi”dir. Caddede bir başkasıyla karşılaşan biri, kontrollü bir bakışla karşısındakinin saygıya değer biri olduğunu ve ardından bakışlarını ayarlayarak, onun için bir tehdit oluşturmadığını gösterir ve karşıdaki de aynı şekilde davranır. “Birbirlerini tanıyanlar” ve “yabancılar” arasındaki sınırların keskin olduğu çoğu geleneksel toplumda medeni kayıtsızlık ritüelleri yoktur. Onlar ya birbirlerine kesinlikle bakmazlar ya da modern bir toplumsal ortamda kabalık veya tehdit olarak algılanabilecek tarzda gözlerini dikerek bakarlar.

12 Erving Goffman, *Relations in Public* (Londra: Allen Lane, 1971).

Goffman'ın araştırdığı gündelik hayattaki güven ve nezaket ritüelleri, sadece kişinin kendisine veya diğerlerine saygısını koruma (veya özel biçimlerde kullanıldığında, kendine saygısızlık veya kendine saygısını yitirme) yollarından çok daha fazlasını ifade eder. Bu ritüeller (bedensel hareketler, yüz ve bakış ve dil kullanımı aracılığıyla) gündelik etkileşimin özüyle ilişkili oldukları durumlarda varlıksal güvenliğin en temel boyutlarıyla bağlantı içindedirler.

Varoluşsal Sorular

Varlıksal güven içinde olmak, bilinçdışı ve pratik bilinç düzeyinde, tüm insan hayatının bir şekilde yöneldiği temel varoluşsal sorulara “cevapları” olmak demektir. Kierkegaard'ın ifadesiyle, kaygı kesinlikle insan özgürlüğüyle birlikte gelir; özgürlük insan bireylerin önceden verili bir karakteristiği olmayıp, aksine kaynağında ontolojik bir dış gerçeklik ve bireysel-kimlik algısının edinilmesi yatar. İnsanların özerkliklerinin kaynağı dolaylı deneyimler alanını genişletme “nesneler veya olayların doğrudan duyuşsal algılar dışında kalan özelliklerini tanıyabilme– kapasiteleridir. Bunu hatırlamıza tutarak, Kierkegaard'ın “özgürlük imkânı” olarak kaygı betimlemesini¹³ yeniden yorumlayabiliriz. Genel bir olgu olarak kaygının kaynağında bireyin ileriye-düşünme, mevcut eylemle ilişki içinde muhtemel durumları karşı-olgusal olarak tahmin kapasitesi ve gerçekte zorunluluğu yatar. Ancak daha derin bir düzeyde, kaygının (veya kaygı ihtimalinin) kaynağında –bir varlıksal güvenlik duygusu içeren– “kişiler ve nesnelerin bağımsız olarak var oldukları inancı” yatar.

Bebeğin ilk psikolojik gelişim döneminde “cevabını bulmaya çalıştığı” temel varoluşsal sorun *bizzat varoluşla* ilişkilidir: Onto-

13 Søren Kierkegaard, *The Concept of Dread* (Londra: Macmillan, 1944), s. 99 [Kaygı Kavramı, Çev. Türker Armaner, T. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006].

lojik bir “dışsal gerçeklik” çerçevesinin keşfedilmesi. Kierkegaard kaygıyı “varolmama ihtimali *karşısında* varolma mücadelesi” –veya doğal korku– olarak analiz ederken doğrudan bu soruna işaret eder. “Olmak”, insan birey için, varlığının farkında olmak demektir.¹⁴ Bu ikisi bebeğin gelişme deneyimleriyle ilişkili olabilir de, varlığının farkında olmak bireysel-kimliğin farkında olmak değildir. “Varolmama ihtimali *karşısında* varolma mücadelesi” bireyin sürekli görevidir ve sadece “gerçeği” kabullenmeyi değil, aynı zamanda gündelik hayatta farklı ortamlarda “yer alabilme”nin tamamlayıcı bir parçası olarak ontolojik referans noktaları yaratmayı gerektirir. Varoluş, Kierkegaard’ın kullandığı anlamda, bir “dünya-içinde-olma” biçimidir. Tüm insanlar gündelik hayatı “yaparken” varoluş sorusuna cevap bulmaya çalışır ve bu cevabı gerçekleştirdikleri etkinliklerin doğası temelinde verirler. Aşağıda ele alınan diğer varoluşsal sorunlarda olduğu gibi, bu tür “cevaplar” esasen davranış düzeyinde yer alır.

Modern çağ öncesi toplumlarda gelenek eylemler ve ontolojik çerçevelerin birbirine eklenmesinde merkezi bir role sahipti; gelenek toplumsal hayatın özellikle ontolojik zorunluluklarına uygun biçimde düzenlenmesini mümkün kılan bir araçtır. İlk olarak, gelenek zamanı karşı-olgusal geleceklere açıklığı sınırlandıracak biçimde düzenler. Tüm kültürlerde, en dirençli geleneksel toplumlardaki insanlar bile geçmiş, bugün ve gelecek ayrımı yaparlar ve alternatif eylem akışlarını gelecekte olması muhtemel faktörleri göz önünde bulundurarak değerlendirirler. Ancak önceki bölümde gördüğümüz gibi, geleneksel pratiklerinin egemen olduğu yerlerde geçmiş geleceğe geniş bir “doğruluğu ispatlanmış pratikler” kuşağı aracılığıyla bağlanır. Zaman boş değildir ve tutarlı bir “varoluş tarzı” olarak geleceği geçmişe bağlar. Ayrıca, gelenek tipik olarak bilişsel ve ahlaki unsurlar

14 Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (Londra Macmillan 1981) [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003].

karışımı içeren bir “şeylerin kesinliği” duygusu yaratır. Dünya olduğu gibidir, zaten öyle olması gerekir. Kuşkusuz, çoğu geleneksel kültürde ve aslında tüm rasyonelleşmiş dinsel sistemlerde belirgin ontolojik anlayışlar vardır; ancak bu ontolojik anlayışlar geleneksel pratiklerin icrasıyla büyük ölçüde gerilim içinde olabilir.

İkinci tip bir varoluşsal soru, varlığın doğasından ziyade, dış dünya ile *insan hayatı* arasındaki ilişkilerle bağlantılıdır. Burada, ayrıca, zamansal sonsuzluk veya “ebediyet” karşısında insanın sonluluğu görünümünde bir temel zamansal boyut vardır. Her insan bir başka çalışmada *varoluşsal çelişki* olarak adlandırdığım koşullarda yaşar: Kendi sonluluğumuzun farkında bilinçli varlıklar olarak bir cansız nesneler dünyasında yaşarız, fakat onunla karşıtlık içindeyizdir. Heidegger’in belirttiği gibi, *Dasein* sadece yaşayan ve ölen değil, aynı zamanda sonluluğunun farkında olan bir varlıktır. Bu Tillich’in “var-olmamanın kendi varlığının bir parçası olduğunun farkında olmak” olarak sözünü ettiği¹⁵ “var-olmamanın varoluşsal farkındalığı”dır. Salt biyolojik açıdan bakıldığında ölüm genelde bir problem teşkil etmez; ölüm organizmanın fizyolojik işlevlerinin sona ermesidir. Kierkegaard’a göre, “öznel ölüm”, biyolojik ölümün aksine, bir “mutlak belirsizlik”tir; hiçbir şekilde kavrayamayacağımız bir şeydir. Varoluşsal problem, “öznel ölüm”ü nasıl ele almamız gerektiğidir: “Öznel ölüm yaşayan bireyin her anlamda ölümü ele alma ihtimalini kesinlikle dışarıda bırakan bir örnektir; zira tuhaftır ki, kişi, deneyiminin sunağında kurban etmeden kendini deneyisel olarak ele alamayacağı ve bu deneyin koşullarını sınırlandıramayacağı için, öznel ölüm deneyimi hakkında hiçbir şey öğrenemez.”¹⁶

Psikanalitik teoride, sonluluğun varoluşsal ufku kaygının kaynağında önemli bir yere sahip değildir; veya daha doğrusu,

15 Paul Tillich, *The Courage to Be* (Londra: Collins, 1977).

16 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941), s. 147.

bilinçdışı kendi ölümünü kavrayamaz, bunun nedeni Kierkegaard'ın belirttiği neden değil, bilinçdışının zaman duygusuna sahip olmamasıdır. Freud'un teorisinde ölüm kaygısının kaynağı aslında diğerlerini kaybetme korkusudur ve bu yüzden doğrudan ilk çocukluk döneminde orada-bulunmamayla-başetmeyle ilintilidir. Bununla beraber, iki yorum arasındaki uyumsuzluk gerçek olmaktan ziyade görünüştedir. Zira, "öznel ölüm"ü kavramamız mümkün değilse de, ölüm belirli ölçüde var-olmadan var-olmamaya doğru bir geçiştir; var-olmama korkusu gelişim halindeki bebeğin temel kaygılarından biri haline gelir. Bebeğin varlığına karşı tehditler öncelikle kaybetmeyle ilgili hisler veya önsezilerdir; yani, bebeğin kişiler ve nesnelerin sürekliliklerinin bakıcı bireylerle sürdürülen istikrarlı ilişkilere yakından bağlı olduğunu kavramasıdır. Bakıcıların muhtemel kaybı benlikle ilişki içinde ölüm ve hastalık korkularının ortaya çıktığı bir başlangıç çerçevesi sunar. Kişinin bilinçdışı düzeyinde kendi ölümünü kavrayamayacağı doğru olabilir. Freud'un belirttiği gibi, hepimiz bilincinde olmadan ölümümüzü seyrettiğimizi düşünürüz. Ancak, insanların zamansal kategorilere giderek daha fazla bilişsel hâkimiyet sağladıkları "sonluluk bilinci" tamamen temel türden kaygılarla ilişkilidir.

Ölümün farkında olmanın insan aktörler açısından varoluşsal merkeziliğini kabul etmek Kierkegaard ve Heidegger'in bu farkındalık fikri üzerine inşa ettikleri "sahicilik" felsefesini onaylamayı gerektirmez. Heidegger'e göre, ölüm *Dasein*'in "en iç imkânı", bir zorunluluk olarak kendini sergilerken bir seçenek olarak "sahici hayat"ı uygulama imkânıdır. Sonluluk, aksi takdirde geçici olacak olaylar içindeki ahlaki anlamı ayırt etmemizi sağlayan –sonlu ufuklara sahip olmayan bir varlığın yoksun olduğu– bir şeydir. Sonluluğun farkında olmanın yol açtığı "bilincin çığılığı" sonlu Varlıklar olarak insanları zamansal özlerini kavramaya iter. Heidegger'in "çözüm" adını verdiği şey –bireye– "derhal" kendini hayata fırlatma ihtiyacını hissettiren kaçı-

nılmazlıktır.¹⁷ Bu görüş Heidegger tarafından bir ahlak felsefesi olarak değil, insan deneyiminin gerçekliklerinin bir açıklaması olarak sunulur. Ancak, bu kesinlikle aşkın bir temelde sürdürülmesi zor bir görüştür. Bu görüş, her şeyden önce, Kierkegaard'ın "ölümcül hastalık" olarak adlandırdığı şeyden muzdarip uygarlığa yönelik bir bakış açısıdır; Kierkegaard "ölümcül hastalık" terimiyle, bireyin gerçekte ölümün bir son olduğunu kabul etme eğilimini kasteder.¹⁸ Kaynağında bireyin psikolojik gelişimi yatan sonluluk kaygısı evrensel olsa da, kültürel ölüm temsillerinin evrensel olduğu söylenemez. Dinsel kozmolojiler öte-dünya veya yeniden-doğum döngüleri anlayışları geliştirirken bu kaygılar üzerinde etkili olabilirler. Ancak dinler kesinlikle, ahlaki anlamları her zaman bireysel varoluşun geçiciliğini vurgulayarak geliştirmezler.

Üçüncü bir varoluşsal sorun *diğer kişilerin* varoluşuyla ilişkilidir. Erken dönem fenomenolojik literatürde hiçbir sorun bunun kadar kapsamlı olarak araştırılmamıştır, ancak literatürün boğucu felsefi hatalarına düşmemek için dikkatli olmamız gerekir. Husserl kişiler-arası bilgi açıklamasında Kartezyen rasyonalizmden yararlanır. Bu konumdan bakıldığında, birey bir başkasının bedenini algılayabilse de, onu özne olarak algılayamaz. Descartes "Ruhumu bedenimden daha iyi tanıyorum" diye yazar. Fakat sözlerini şöyle sürdürür: Ancak diğerinin sadece bedenini tanıyabilirim, zira bu kişinin bilincine ulaşamam.¹⁹ Husserl'e göre, bir başkasının duyguları ve deneyimlerinin sadece kendimizinkilerden empatik çıkarımlar yaparak farkında oluruz. İyi bilindiği üzere, bu görüşün yetersizliğinin kanıtı Hus-

17 Alıntılar Martin Heidegger'dendir: *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1962), s. 143-145 [*Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agorakitaplığı, İstanbul 2008].

18 Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth: Penguin, 1989) [*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004].

19 René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 98.

serl'in felsefesinin çözümü zor güçlükleridir. Aşkınlıkçı bir ego felsefesi çözümsüz bir tekbencilikle sonuçlanır.

Varoluşçu fenomenolojinin daha gelişkin biçimlerinde olduğu kadar olgun Wittgeinstein'in konumunda da bu meseleden uzak durulur. Kendini-bilme diğerlerinin farkında olma üzerinde hiçbir önceliğe sahip değildir, zira –doğası gereği toplumsal olan– dil ikisine de ulaşmanın aracıdır. Öznel-arasılık öznel-likten gelmez, başka yoldan gelişir. Ancak, çocuğun dili edinmeden önceki ilk deneyimlerini dikkate alırsak, bu görüşü çocuğun gelişme koşullarını göz önünde bulundurarak nasıl genişletmemiz gerekir? Veya Husserl'in hareket noktasını benimsemezsek, diğerlerinin varoluşu hangi anlamda bir varoluşsal problemdir? Cevaplar önceki sayfalarda geliştirilen argümanlardan çıkar. Diğerlerinin niteliklerini öğrenmek doğrudan nesne dünyasıyla ilgili ilk keşiflerle ve daha sonra bireysel-kimliğin yerleşik duyguları haline gelecek ilk heyecan kaynaklarıyla bağlantılıdır. Birey diğerleriyle bazı beklenmedik noktalarda yüz yüze gelen bir varlık değildir; “diğerini keşfetme”, duygusal-bilişsel bir biçimde, aslında kendisinin farkında olmanın ilk gelişiminde temel bir faktördür. Bu ilk gelişme süreçleri zamanında yeterince sağlanmadığında sonradan dilin edinilmesi mümkün olmaz.

“Diğeri problemi”, bireyin kendi iç deneyimlerinin kesinliğinden “bilinmeyen” diğer kişiye nasıl geçtiği meselesi değildir. Bu problem daha ziyade, diğer kişilerin karakteristiklerini öğrenme ile varlıksal güvenliğin diğer temel eksenleri arasındaki içkin ilişkilerle bağlantılıdır. İstikrarlı bir dış dünya deneyiminin ve bütünlüklü bir bireysel-kimlik duygusunun kaynağında aslen bebeğin hayatın başlarındaki ve kronik olarak yetişkinlik dönemindeki etkinliklerde diğerlerine güveni yatar. Burada söz konusu olan şey diğerlerinin güvenirlilikleri ve samimiyetlerine “inanç”tır. Diğerlerine güven bireysel itimat–bakıcı kişilere itimat– bağlamında başlar. Ancak diğerlerine güven hem “kişiler” olarak bu bireylerin farkında olmaktan önce gelir, hem de daha sonra toplumsal hayatın öznel-arası

doğasının genel bir bileşenini oluşturur. Güven, kişiler-arası ilişkiler ve şeylerin “gerçekliği”ne inanç yetişkin insanın toplumsal ortamlarında her zaman birlikte yer alır. Diğer kişilerin tepkileri “gözlenebilir/açıklanabilir” bir dünyayı sürdürebilmek için gereklidir, ancak onların bu tepkilere güvenebilecekleri kesin hiçbir nokta yoktur. Toplumsal yeniden-üretim fiziksel dünyaya özgü bir nedensel belirlenimle değil, aksine âdetlerin bilgili kullanımının her zaman olumsal bir özelliği olarak ortaya çıkar. Ayrıca, toplumsal dünya “ego”nun “diğer” ego-larla yüz yüze olduğu bir durumlar çokluğu olarak değil, her bireyin öngörülebilir bir toplumsal etkileşimi aktif olarak düzenleme sürecine eşit ölçüde katıldığı bir şey olarak anlaşılmalıdır. Gündelik hayatın düzenliliği olağanüstü bir oluşumdur, ancak bu düzenlilik bir tür dış müdahaleden kaynaklanmaz; sokaktaki insanlar tarafından gündelik hayatta tamamen rutin bir biçimde sürekli icra edilerek üretilir. Bu düzenlilik güvenilir ve sürekli; ancak, bir başkasına biraz dikkatlice bakmak, sesini yükseltmek, yüz ifadesinde ve bedensel hareketlerde değişiklikler bu düzenliliği tehdit eder.

Dördüncü tip varoluşsal soru kesinlikle *bireysel-kimlik*le bağlantılıdır. Fakat bireysel-kimlik kesin olarak nedir? Benlik belirli ölçüde amorf bir fenomen olduğu için, bireysel-kimlik sadece (düşünürlerin nesneler veya şeylerin “kimliği”nden söz ettiklerine benzer biçimde) benliğin zaman içinde devamlılığına işaret edemez.²⁰ Benliğin “kimliği”, genel bir olgu olarak benliğin aksine, refleksif farkındalığı gerektirir. Bu kimlik bireyin “kendinin bilincinde olma” anlamında bilincinde olduğu şeydir. Başka deyişle, bireysel-kimlik bireyin eylem sisteminin devamlılığının bir sonucu olarak verili bir şey değil, aksine bireyin refleksif etkinlikleri içinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gereken bir şeydir.

20 Kuşkusuz, bu sorun düşünürler tarafından, özellikle Hume’un etkisi altında çok tartışılmıştır. Son yirmi yıldır bu problemle ilgili hacimli bir literatür oluşmuştur.

Bireysel-kimliğin kökleri derinlerde yatan sözel bir özelliği, onun dilsel terimler “ben/sosyal ben/sen” biçiminde (veya denk kavramlar içinde) ayrışmasıdır. Bununla beraber, Mead’in ferdî ben/sosyal ben ikilisini bireysel-kimlikle ilişki içinde formüle etme biçimiyle yetinmeyiz. Mead’in teorisinde, “sosyal ben” “ferdî ben”in (çocuğun psikolojik gelişimi içinde bilince dönüşen) kimliği, yani bir toplumsal kimliktir. “Ferdî ben”, deyim yerindeyse, bireyin –toplumsal bağların yansıması olarak “sosyal ben” üzerinde hâkimiyet kuran– aktif, ilksel iradesidir. Mead’in, bebeğin, ilk deneyimlerinin yer aldığı toplumsal bağlama verdiği tepkiler sayesinde bir benlik geliştirmeye başladığı fikrine katılabiliriz. Ancak ferdî ben/sosyal ben (ben/sosyal ben/sen) ilişkisi, bireyin sosyalleşmemiş parçasını (“ferdî ben”i) “sosyal benliğe” bağlayan bir şey değil, aksine dilin doğasında olan bir şeydir. “Ben” anlamını sözel bir öznellik sisteminin edildiği terimler açısından alan bir dilsel dönüştürücüdür. “Ben” terimini ve öznellikle ilişkili diğer terimleri kullanma yeteneği kendisinin farkında olmanın bir koşulunu oluştursa da, aslında bu farkındalığı belirlemez.

Bireysel-kimlik sadece bireye has bir özellik, hatta özellikler bütünü değildir. Bireysel-kimlik *kişinin kendi biyografisinden hareket ederek refleksif olarak kavradığı benliktir*. Kimlik burada yine de zaman ve mekânda sürekliliği gerektirir; ancak bireysel-kimlik aktör tarafından refleksif olarak yorumlanan türden bir sürekliliktir. O kişiliğin bilişsel bileşenini içerir. Bir “kişi” olmak sadece refleksif bir aktör olmak değil, aynı zamanda bireyin hem kendine hem de diğerlerine uyguladığı bir “kişi” fikrine sahip olması demektir. Her kültürde kişi fikriyle ilişkili ortak temel unsurlar olsa da, bu kavramdan ne anlaşıldığı kesinlikle kültüre göre değişir. Bilinen her kültürün karakteristik bir özelliği olan “ben” terimini farklı bağlamlarda kullanma yeteneği refleksif kişilik algılarının en temel özelliğidir.

Bireysel-kimliği bu örnekler genelliği içinde analiz etmenin en iyi yolu, onu benlik duygusu yıkılmış veya zedelenmiş birey-

lerin durumuyla karşılaştırmaktır. Laing konuyla ilgili önemli bir tartışma yapar.²¹ Ona göre, varlığını güvende hissetmeyen birey aşağıdaki özelliklerden birini veya birkaçını sergileme eğilimindedir. Kişi, ilk olarak, “tutarlı bir biyografik süreklilik duygusu”ndan yoksun olabilir; sürekli bir canlı olduğu düşüncesi oluşmayabilir. Laing, Kafka’nın bir karakterinin “İçimde, yaşadığıma dair bir inanca sahip olduğum bir an dâhi olmadı”²² sözünü aktarır. Zamansal deneyimde süreksizlik çoğu kez böyle bir duygunun temel bir özelliğidir. Burada zaman “her biri önceki yaşantıları hiçbir sürekli “anlatı”yı sürdüremeyecek biçimde sonraki yaşantılardan kopartan” bir dizi bağımsız an olarak idrak edilebilir. Bu duygulara dış olayların etkisi altında, çoğu kez yok olma, yutulma, ezilme veya boğulma endişesi eşlik eder. İkinci olarak, kişi, dış çevredeki tüm değişimlerde, obsesif bir biçimde kendi varlığının karşı karşıya olduğu muhtemel riskleri değerlendirme ve gündelik eylemlerinde felce uğrama eğilimindedir. Birey etkili tehlikeleri engelleyememekten –daha önce sözünü ettiğim koruyucu kozayı sürdürememekten– kaynaklanan, Laing’in “iç ölümlülük” adını verdiği şeyi yaşar. Bu kaygılara boğulan bireyler, kendilerine musallat olan tehlikelerin hedefi olmaktan kurtulmak için “ortamda kendilerini kaybettirme”ye çalışabilirler. Üçüncü olarak, kişi kendi bütünlüğüne güven duygusu geliştiremez veya bu güven duygusunu sürdüremez. Kendisini ahlaken “boş” hisseder, zira “kendine saygının sevecen sıcaklığından” yoksundur.²³ Aktör, sık sık ve paradoksal bir biçimde, davranışları ve düşüncelerini sürekli olarak dikkatlice inceler. Kendini inceleme bu haliyle obsesiftir; onun tecrübî sonucu diğer örneklerdekililerle büyük ölçüde aynıdır: Benliğin canlı kendiliğindenliğinin ölü ve cansız bir şeye dönüş-tüğü hissi.

21 R.D. Laing, *Divided Self* (Harmondsworth: Penguin, 1965) [*Bölünmüş Benlik*, Çev. Selçuk Çelik, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1993].

22 A.g.y., s. 108.

23 A.g.y., s. 112.

Normal bir bireysel-kimlik duygusu belirtilen bu niteliklerin tersini içerir. Büyük ölçüde istikrarlı bir bireysel-kimlik duygusuna sahip olan bir kişi, refleksif olarak kavrayabildiği ve farklı ölçülerde diğer insanlara iletebildiği bir “biyografik süreklilik duygusu”na sahiptir. Bu kişi ayrıca, bebeklik dönemindeki güven ilişkileri sayesinde, gündelik hayattaki pratik davranışlar içinde benliğin bütünlüğünü tehdit eden tehlikelerden çoğunu “süzgeçten geçiren” bir koruyucu koza oluşturur. Son olarak, birey bu bütünlüğü değerli olarak görebilir. Burada –nesne-dünyasındaki şeyler gibi durağan bir durumdan ziyade refleksif kontrol alanı içinde– “yaşayan” bir varlık olarak benlik algısını sürdürmeye yetecek düzeyde kendine saygı vardır.

Bireysel-kimlikle ilgili varoluşsal sorun bireyin kendisi hakkında “sunduğu” biyografinin kırılgan doğasıyla bağlantılıdır. Bir kişinin kimliği ne davranış içinde, ne de –önemli olsa bile– diğerlerine tepkide değil, *özel bir anlatıyı sürdürebilme* kapasitesinde bulunabilir. Kişinin gündelik hayatında diğerleriyle düzenli ilişkiler sürdürmesi gerekliyse, biyografisi tamamen kurmaca olamaz: Bu biyografinin sürekli olarak dış dünyada ortaya çıkan olaylarla bütünleştirilmesi ve bunların benlik hakkındaki süregelen “hikâye”ye dahil edilmesi gerekir. Charles Taylor’ın ifadesiyle, “Kendimiz olduğumuz duygusuna sahip olmamız için, nasıl (biri) olduğumuz ve nereye doğru gittiğimiz konusunda bir anlayışa sahip olmamız gerekir”.²⁴ Bu süregelen “çalışma”nın, kesinlikle muhtemelen temel düzeyde rüyalar aracılığıyla düzenlenen, bilinçsiz bir yanı vardır. Rüya görme, en iyi şekilde –her günün sonunda işleyen– anıların bilinçsiz olarak ayıklanması ve atılması süreci olarak alınabilir.²⁵

İstikrarlı bir bireysel-kimlik duygusu varlıksal güvenlikle ilişkili başka unsurları –şeylerin ve diğerlerinin gerçekliğini kabul et-

24 Charles Taylor, *Sources of Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Bireysel-kimliğe ilişkin anlatılar üzerine, ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londra: Duckworth, 1981).

25 Giddens, *Constitution of Society*, Bölüm 2.

meyi- gerektirse de, doğrudan onlarla sağlanamaz. Bireysel-kimlik duyguları varlıksal güvenliğin diğer varoluşsal boyutları gibi hem güçlü hem kırılgandır. Kırılgandır, zira bireyin zihninde refleksif olarak tuttuğu biyografisi bir benlik olarak kendi gelişimi hakkında anlatabileceği diğer birçok muhtemel hikâyeden sadece biridir; güçlüdür, zira bireysel-kimlik duygusu çoğu kez kişinin içinde yer aldığı toplumsal ortamlardaki temel gerilimler veya geçiş evrelerini savuşturabilecek kadar sağlamdır.

Varoluşsal sorular insan hayatının temel parametreleriyle ilgilidir ve toplumsal etkinlik bağlamlarında “yer alan” herkes tarafından “cevaplandırılır” ve aşağıdaki ontolojik ve epistemolojik unsurları içerir:

Varoluş ve varlık: Varoluşun doğası, nesneler ve olayların kimliği.

Sonluluk ve insan hayatı: Duygular ve düşüncelere sahip insanların doğaya ait ancak ondan ayrı bir varlık olmalarının yarattığı varoluşsal çelişki.

Diğerlerine ilişkin deneyimler: Bireylerin diğer bireylerin özellikleri ve eylemlerini nasıl yorumladıkları.

Bireysel-kimliğin sürekliliği: Kişilikle ilgili duyguların istikrarlı bir beden ve benlik içinde devamlılığı.

Tablo 2. Varoluşsal sorular

Diğer varoluşsal alanlarda olduğu gibi, bireysel-kimliğin içeriği –biyografilerin inşa edilen özellikleri– toplumsal ve kültürel farklılıklar sergiler. Bazı açılardan bu yeterince açıktır. Örneğin, kişinin adı biyografisinin temel bir unsurudur; toplumsal adlandırma pratikleri, isimlerin akrabalık ilişkilerini ne kadar ifade ettiği, hayatın belirli evrelerinde değiştirilip değiştirilmediği kül-

türler arasında farklılıklar sergiler. Fakat, başka daha ince, ancak ayrıca daha önemli farklılıklar vardır. Refleksif biyografiler, bü-yük ölçüde hikâyelerde olduğu gibi –örneğin, biçimleri ve stilleri bakımından– farklılıklar gösterir. Bu görüşün modern çağın koşulları altında bireysel-kimlik mekanizmalarını değerlendirmek bakımından çok önemli olduğunu ısrarla vurguluyorum.

Beden ve Benlik

Kuşkusuz benlik vücut kazanır. Bebeğin dünyaya ilişkin “nesnelerin ve diğer kişilerin özelliklerini öğrendiği– ilk keşiflerinin asıl kaynağında bedenın dış hatları ve özelliklerinin farkına varması yatar. Çocuk bir bedene “sahip olduğu”nu öğrenmez, zira benlik-bilinci bir başka yoldan ziyade bedensel farklılaşma sonucunda ortaya çıkar. Wittgenstein beden ve benlik ilişkisi konusunda da bize çok şey öğretmiştir. Çocuk bedenini esasen nesne dünyasıyla ve diğer insanlarla pratik ilişkiler sayesinde tanır. Gerçeklik gündelik *praxis* aracılığıyla kavranır. Bu yüzden, beden basitçe bir “kendilik” olmayıp, pratik olarak dış durumlar ve olaylarla başa çıkabilme biçimi olarak yaşanır (bu özellik ayrıca Merleau-Ponty tarafından vurgulanır). Yüz ifadeleri ve diğer bedensel hareketler gündelik iletişimin koşulu olan bağlamsallık veya bağlama-gönderimliliğin temel içeriğini sağlar. Yetişkin/ehliyetli bir birey olmayı öğrenmek –toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeniden-üretiminde eşit bir temelde diğerleriyle bir-arada olabilmek– yüz ve bedeni sürekli olarak ve başarılı bir biçimde kontrol edebilmektir. Bedensel kontrol “kelimelere dökemeyeceğimiz” şeyin temel bir boyutudur, çünkü o söyleyebileceğimiz (veya anlamlı olarak söyleyebileceğimiz) şeylerin gerekli çerçevesidir.

Goffman ve Garfinkel’in çalışmaları birçok bakımdan Wittgenstein’in felsefi düzeyde ortaya koyduğu temaların empirik bir açılımıdır. Bu çalışmalar bireyin her toplumsal etkileşim ortamında beden üzerinde kurması gereken kontrolün ne kadar doğrudan, tam ve sonsuz çeşitlilikte olduğunu gösterir. Ayrıca,

yetişkin bir birey olmak sadece bu sürekli kontrolü sürdürmek değil, aynı zamanda bunu diğerlerine gösterebilmektir. Yetişkin bir birey diğerlerinin rutin bir biçimde yetişkin olarak gördükleri biridir. Kişi bedensel kontrolle ilgili hatalardan kaçınmak veya bu tür olaylar ortaya çıktığında diğerlerine “yanlış” giden bir şey olmadığını hareketleriyle veya çılgık benzeri tepkilerle göstermek durumundadır.²⁶

Bedenin rutin kontrolü bireyin gündelik etkileşim ortamlarında koruyucu kozasını sürdürebilmesi için merkezi önemdedir. Kişi gündelik koşullarda bedensel yönelimini Goffman’ın “kolay kontrol” adını verdiği²⁷ davranışı sergileyerek sürdürür. Bedensel deneyimler ve beceriler, bireyin ilgili tehlikeler olarak algıladığı ve bu yüzden uyarı işaretleri olarak aldığı şeylerle bağlantılı etkili özelliklerdir. Goffman özetle şöyle yazar: “Günümüzde bireyin kolayca gerçekleştirdiği hemen her etkinlik bazı durumlarda onu gerçekleştirmek için yoğun bir çaba sergilemeyi gerektirir. Yürümek, karşıdan karşıya geçmek, düzgün bir cümle kurmak, giyinmek, ayakkabılarını bağlamak, tablolara sütunlar eklemek –bireyin üzerinde düşünmeden yaptığı, ehliyetli performanslarını mümkün kılan bütün bu rutinler hayatın erken evrelerinde büyük bir emekle edinilen bir öğrenme süreciyle kazanılır.”²⁸ Bir kişinin belirli bir durumdaki rahatı karşılaştığı tehlikeler ve fırsatlarla mücadele etmesini gerektiren uzun süren deneyimlerinin ürünüdür. Aktörler “mümkün olduğu kadar kısa zamanda tepki vermeyi” öğrenir, yani kısa zamanda uyarıyı hissedecek ve uygun tepkiyi vermeyi sağlayacak yetenekler kazanırlar. Ancak, bedensel olarak kendini-idare tam ve sürekli olmalıdır, zira bütün bireyler ehliyetlilikleri işe yaramadığı ve varlıksal güvenlik çerçeveleri tehdit altında olduğu stresli anlarda kolayca incinebilirler.

Yakın dönem sosyal teoride beden problemi özellikle Foucault’nun adıyla ilişkilidir. Özellikle modernite koşullarında “di-

26 Goffmann, *Relations in Public*.

27 A.g.y., s. 248.

28 A.g.y.

sipline edici gücün" ortaya çıkışına odaklanan Foucault bedeni "güç mekanizmaları"yla ilişki içinde analiz eder. Beden güç odağı haline gelir ve dışarıdan "damgalanmak" yerine, modern çağ öncesindeki aksine özdenetime dayalı bir iç disipline tâbi kılınır. Foucault'ya göre, disiplin mekanizmaları "itaatkâr bedenler" üretir.²⁹ Gerçekte disiplin konusundaki yorumları önemli olsa da, Foucault'nun beden konusundaki görüşleri eksiktir. Foucault disiplin ve bedeni her açıdan özdeşleştirdiği için, beden ve faillik arasındaki ilişkiyi analiz edemez. Gerçekte, beden artı güç faillığe eşittir. Ancak bu görüş ifade edilmez ve Foucault'dan önce Merleau-Ponty'nin ve aynı zaman diliminde Goffman'ın geliştirdiği hareket noktasının yanında yeterince sofistike görünmez. Bedensel disiplin ehliyetli toplumsal failin ayrılmaz bir parçasıdır; özellikle moderniteyle ilişkili olmaktan ziyade kültürler-üstü bir özelliktir; gündelik hayatın *akışı* içinde davranışların seyrinin sürekli bir özelliğidir. Daha önemlisi, bedenin rutin kontrolü hem failliğin hem de diğerleri tarafından ehliyetli bir birey olarak kabul edilmenin (güvenilmenin) tamamlayıcı unsurudur.

Bedenin faillik açısından bu çifte önemi ferdî ben/sosyal ben ayrışmasının görünüşte evrensel karakterini açıklar. Bedenin düzenli kontrolü bir bireysel-kimlik biyografisini sürdürmenin temel bir aracıdır; ancak benlik ayrıca kendisini diğerlerine az çok sürekli olarak "sergiler". Bedenin –kaynağında bebeğin ilk deneyimleri yatan– bu yönlerinin eşanlı olarak ele alınması gereğinin temel nedeni, bedensel bütünlük duygusunun –yani, benliğin beden "içinde" güvende olduğu hissini– diğerlerinin düzenli değerlendirmeleriyle büyük ölçüde yakından ilişkili olmasıdır. Goffman'ın "normal görünme" adını verdiği şey rutin etkileşim ortamlarının ayrılmaz bir parçasıdır. Normal görünmek, bireyin "normal" durumlarda koruyucu kozasını aktif bir biçimde yeniden-ürettiği (yakın gözetimi altındaki) bedensel

29 Michel Foucault, *Discipline and Punish* (Londra: Allen Lane, 1979) [*Hapishane'nin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1992].

davranış tarzıdır. “Normal görünmek, ortamın istikrarını kontrol ederken mevcut etkinliği sınırlı düzeyde dikkatle sürdürmenin tehlikesiz ve emin olması anlamına gelir.”³⁰ Normal görünmek önceden sözünü ettiğimiz “paranteze alma” sürecinin bedensel tezahürüdür. Gündelik hayattaki etkileşimin tüm boyutları gibi, normal görünmenin de büyük bir dikkatle sürdürülmesi gerekir, ancak bu dikkatin dışarıdan görünmemesi kesinlikle normal görünmenin temel bir özelliğidir.

Normal görünmenin bireyin biyografik anlatısıyla tutarlı bir biçimde ne kadar sağlanabileceği varlıksal güvenlik duygusu için hayati öneme sahiptir. Tüm insanlar, her kültürde, bireysel-kimlikleri ile belirli toplumsal bağlamlarda sergiledikleri “performanslar” arasında bir ayırım yaparlar. Ancak birey bazı koşullarda etkinliklerinin tüm seyrinin bir görüntü veya aldatmacadan ibaret olduğu duygusuna kapılabilir. Yerleşik bir rutin herhangi bir nedenle geçersiz hale gelir. Örneğin, bir koca gizli ilişkisini veya boşanma planını karısından gizleyebilir. Böylece, gündelik rutinler yanlış performanslara, kişinin kendini belirli ölçüde uzak hissettiği “sahnelenen rutinler”e dönüşür; birey sanki hiçbir şey olmamış gibi davranarak her zamanki görüntüsünü sürdürmek zorundadır. Alışkanlığa bağlı olarak pratik bilinç içinde yapılaşan şey yapaylaşır ve muhtemelen bilinçsizce bir soruna dönüşür. Sorumluluk sahibi bir koca rolü oynamak, gerçekte yanlış, ancak aynı zamanda bireyin kendi benlik-imgesini ciddi olarak tehlikeye atmayan bir yanlış karakter olarak ortaya çıkar.

Yine de, bu beden ve benlik ayrılığının daha kapsamlı, ancak daha az durumsal olduğu yerlerde muhtemelen daha ciddi bir altüst oluş süreci yaşanır. Kişi rutinlerin çoğuna veya tümüne geçerli nedenlerle uymak yerine, sürekli olarak uyduğunu göstermeye çalışır. Laing haklıysa, böyle bir durum karakteristik olarak “bedenden kopuk” bir benliğe yol açar. Çoğu insan ener-

30 Gofmann, *Relations in Public*.

jisini bedenine yoğunlaştırır ve birleşik bir beden ve benlik olduğu duygusu taşır. Kabul gören rutinler ile bireyin biyografik anlatısı arasında çok köklü bir uyumsuzluk Laing'in (Winnicott'u izleyerek) "yanlış benlik" olarak adlandırdığı şeyi yaratır: Burada beden benliğin sahne arkasından yönlendirdiği bir nesne veya araç olarak kendini gösterir. Bedenden ruhsal bir vecdle ayrılma –veya muhtemelen, beden ve benliğin birbiriyle tamamen bütünleşmesi– dünya dinlerinin yaygın bir idealidir ve burada deneyim olumlu bir biçimde ortaya çıkar. Ancak, bedenden kopma kişiliğin istenmeyen bir özelliği olarak ortaya çıktığında bireysel-kimliği doğrudan etkileyen varoluşsal kaygıların bir ifadesidir.

"Bedeninden kopuk" kişi kendini bedensel arzulardan yoksun hissedebilir ve tehlikeleri bir başkasına tehditlermiş gibi algılayabilir. Gerçekte bedenin fiziksel sağlığına hücumları sıradan bir bireye göre daha kolay savuşturabilir; fakat bunun bedeli başka türden yoğun kaygılardır. Bireysel-kimlik anlatısı, bu tür örneklerde, bireyin kendi bedeninin etkinliklerini gözlemesini mümkün kılacak tarzda kayıtsızlık, kinizm, öfkeli veya alaycı bir mizahla iç içe geçer. Benliğin kendini bedene "kapatma"sından söz eden Kierkegaard'a göre, bireyin eylemleri sanki uzakta kontrol edilmektedir.³¹ "Bedenden kopma" (önceki bölümde sözü edilen) gerçekliğin tersine dönmesiyle belirli ilişkiler içindedir. İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi toplama kamplarında korkunç fiziksel ve psikolojik baskılara maruz kalan tutuklular beden ve benlik ilişkisinin koptuğu durumlar yaşadılar. Onlar için, bedenin "dışında" hissetmek (bu durum "bir rüyada olmak", "gerçekdışılık", bir "oyundaki karaktere benzemek" biçiminde betimlenmiştir) kişinin kendini bedenin maruz kaldığı fiziksel yoksunlukların etkisinden uzak tutabilmesini sağlayan işlevsel bir olgu olarak görünmektedir.³² Şizoid bireylerin gerçekdışılık

31 Kierkegaard, *Sickness Unto Death*.

32 Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (Londra: Palladin, 1070). Başka bir tartışma için, bkz. Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*.

duyguları çoğu kez benzer bir biçime sahiptir ve muhtemelen paralel savunma mekanizmaları içerir. “Bedenden kopma” tehlikeleri aşma ve güven içinde olma çabasıdır.

Bedenden kopma, daha sınırlı şekillerinde, gündelik hayatın gerilimli durumlarında herkesin varlıksal güvenlik duygusunda yaşadığı karışıklıklara has bir özelliktir. Burada bedenden kopma, sürekli bir beden ve benlik ayrılığı değil, geçici bir tehlike karşısında sergilenen geçici bir tepkidir. Bu konuda Winnicott, Laing ve Lacan arasında yakın ilişki olduğunu düşünmek hayalcilik değildir. Zira, “ayna evre” hipotezi geçerliyse, (imgesinde) “bağımsız bir varlık olarak beden algısı” çocuğun gelişiminin belirli bir evresinde bireysel-kimliğin oluşumu açısından temel önemdedir. Bu evre aşılmıncaya kadar bir bireysel-kimlik anlatısı geliştirilmeye başlanamaz; daha doğrusu, bu anlatının oluşması “ayna evre”nin aşılma aracıdır. Bu koşullarda zorlanma durumlarında bedenden kopma duygusunun yaygınlığı şaşırtıcı değildir. Birey geçici olarak şizoid bir duruma girer ve bedeninin yaptığı veya bedene yapılan şeylerden kopar.

Daha belirgin ve yarı-kalıcı şizoid kişiliklerde ayna imge ve benlik ilişkisi gerçekte tersine dönebilir. Beden dış eylemlere kendini kapatır ve bir anlatsal biyografi dünyasından –imgesel ile gündelik toplumsal etkinliğin temelini oluşturan gerçeklik ilkesi arasında örtüşmenin olmadığı– bir fanteziler dünyasına çekilir. Bireysel-kimlik artık kişinin yer aldığı gündelik rutinlerle bütünlük içinde değildir. Eylem içindeki beden “benliğin aracı” olmaktan çıktığı için, birey gerçekte diğerlerine görünmediği duygusuna kapılabilir. Freud çocukların çoğu kez “görünmezlik oyunu” oynadıklarını ve oyunun bir ayna önünde oynanabileceğini belirtir. Çocuk aynanın yan tarafına çekilerek veya yansımasını görüş alanının dışına çıkartarak kendini görünmez kılma yöntemi geliştirir. Oyun derin kaygılarla bağlantı içindedir. Görünmez olma korkusu ebeveynlerle erken dönemde kurulan ilişkilerle –özellikle orada-bulunmayan annenin asla dönmeyebileceği korkusuyla– bağlantılıdır. Çocuğun kendini görünmez kıl-

ma çabası orada-bulunmayan ebeveynin “iyi bir şey için gitmediğini” kavrama güçlüğüyle yakından ilişkilidir.³³

Ebeveynin geri gelmemesi tehlikesi tamamen beden içinde “orada-olma” ihtimali karşısında kendini savunma çabalarıyla bağlantılı olduğunda, görünmezlik duyguları kalıcı olma eğilimindedir. Burada, ayrıca, “normal” psikolojik gelişimde bedenin diğerlerine duyguları basitçe aktarma aracından çok daha fazlası olmasının ne kadar önem taşıdığını görürüz. Tüm benlik bedenin dış görünüşleri veya hareketlerine asla yansımaz; ancak bedenin görünür olmadığı yerlerde, cisimleşme –gündelik davranış içinde yer alma ve onun akışı “içinde” varolma– ile ilişkili alışlageldik duygular altüst olur veya ortadan kaybolur.

Laing bu tür bir “yanlış benlikli kişilik”le ilişkili dört temel karakteristik özellik belirler:

1. Yanlış-benlik sistemi giderek daha kuşatıcı hale gelir ve her yere nüfuz eder;
2. Bedensel rutinlerden giderek özerkleşir;
3. Kompulsif davranışlar tarafından “yönlendirilir”;
4. Bedenin eylemleri giderek daha “ölgün, gerçekdışı, yanlış, mekanik” hale gelir.³⁴

Gündelik rutinlerden az çok tamamen kopma duygusu Laing’in genç şizofren bir adam hakkında sunduğu vaka betimlemesinde çok iyi aktarılır. Bu birey “beynindeki” düşüncelerin, kendi ifadesiyle, gerçekte kendisine ait olmadığı hissini taşımaktadır. Gündelik toplumsal hayatın âdetlerine tüm tepkilerini, bedenini ya makine-benzeri ve “sabit” ya da mantıkdışı bir takıntının sıkıca sardığını düşünmesi bakımından, kendini “sahnede oynuyormuş gibi” hissetmektedir. Örneğin, karısı ona bir fincan çay koyacak ve o da gülümseyerek karşılık verecektir. Böylece doğrudan tiksinden üstesinden gelebilecektir: Karısı mekanik

33 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (Londra: Hogarth, 1950) [*Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd*, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul 2001].

34 Laing, *Bölmüş Benlik*, s. 144.

bir biçimde davranmıştır ve o da (eşine) aynı “toplumsal mekanik tepkiler”le karşılık verecektir.

Gündelik toplumsal hayat ortamları “içinde yer almak” etkileşim halindeki tüm katılımcıların sürekli ve aralıksız çalışmalarını gerektirir. Bedensel kontrol ve yüz ifadesi temelinde pratik bilincin derinlerine kök saldığı için, ortak çalışmanın büyük bir kısmı sokaktan insanların dikkatini çekmez. Ancak, bedensel bütünlüğü kabulü bu tür düşünmeden sürdüremeyen bir şizoid veya şizofren için, “normal görünüş”ü sürdürebilmek korkunç bir yük haline gelir. Bu kişi nihayetinde iki anlamda (deyimin iki anlamında da) “gündelik hayat içinde yer alamaz” ve neredeyse tamamen bir iç fanteziler dünyasına çekilebilir.

Kuşkusuz, beden sadece mekânsal sınırları sabit bir eylem aracı değildir. Beden sahibinin bakması gereken fiziksel bir organizmadır; cinsiyeti vardır ve bir haz ve acı kaynağıdır. İnsanlık durumunun temel bir özelliği, insanların hayatlarının ilk yıllarında kendi kendilerine bakamamalarıdır. Bakım rutinleri bebeğin hayatındaki güven koşulları için temel önemdedir; yetişkin bakıcılar aynı zamanda gerek duyulan ihtiyaçları sağlayıcılarıdır. Gerekli besinleri ve diğer temel organik ihtiyaçları karşılama biçimleri en isabetli biçimde *rejimler* olarak alınabilir; çocuk hayatının başlangıç yıllarında besinlerin istediği zaman değil, sadece periyodik olarak geleceğini öğrenir. Rejimler her zaman kısmen bir bireysel kontrol ve beğeni meselesidir: Yeni doğmuş bebek bile bakıcıların tepkilerini aktif olarak, bazen oldukça esaslı bir biçimde koşullandırır. Ancak, rejimler her zaman toplumsal veya kültürel olarak organize edilir. Beslenme rejimlerinin yetişkin için ne kadar standart hale geldiği ve yakından düzenlendiği veya ne kadar bireysel eğilimlere açık bırakılacağı mevcut kültürün doğasına bağlıdır. Aynı yorumlar hem çocuğun hem de yetişkinin davranışları konusunda cinsel rejimler için geçerlidir. Giyinme bir başka rejim biçimidir. Tüm kültürlerde giyinme bir bedensel korunma aracından çok daha fazlası-

dır: Açıkça, sembolik bir kendini sergileme aracı, bireysel-kimlik anlatılarına bir dış biçim kazandırma yoludur.

Rejimler gündelik hayatın “süregelen” rutinlerinden farklıdır. Her toplumsal rutin bedenın sürekli kontrolünü gerektirir, ancak rejimler organik ihtiyaçlar üzerinde sıkı kontrol gerektiren öğrenilmiş pratiklerdir. Rejimler, giyim gibi kısmi bir istisna dışında, sahip oldukları sembolik değeri ne olursa olsun, aynı zamanda organizmanın fizyolojik özellikleriyle uygulanır. Rejimler doyum/yoksunluk üzerine kuruludur ve bu yüzden bir güdüsöl enerjiler odağıdır. Freud’un açıkça gösterdiği gibi, çocuk gerçeklik ilkesini kazanmaya ilk bilinçsiz adaptasyonlarla başlar. Bu yüzden, bireylerin bir davranış alışkanlığı olarak oluşturdukları rejimler davranışın bilinçsiz koşullandırıcı unsurları olarak kalırlar ve daha kalıcı güdüsöl örüntülerle bağlantı içindedirler. Rejimler kendini-disiplin biçimleridir, ancak sadece gündelik hayattaki uzlaşım biçimleriyle inşa edilmezler; onlar, kısmen toplumsal âdetlere göre düzenlenen, ancak aynı zamanda kişisel ve doğal eğilimler tarafından biçimlendirilen kişisel alışkanlıklardır.

Rejimler bireysel-kimlik açısından merkezi öneme sahiptir, zira alışkanlıkları bedenın dış görünüşüyle ilgili özelliklere bağlarlar. Beslenme alışkanlıkları ritüel teşhirlerdir, ancak ayrıca bedenın biçimini etkilerler; onlar muhtemelen kişinin geliştirdiği benlik-imgesinin yanı sıra toplumsal kökeni hakkında da bir şeylerin göstergesidir. Ayrıca, beslenme rejimlerinin patolojileri vardır ve kalıcı türden farklı bedensel disiplinlere olumlu vurgularla ilişkilidirler. Çilecilik (perhiz ve diğer bedensel yoksunluk biçimleri dahil), genelde –belirli bedensel rejim türlerinin sürdürölmesiyle olduğu gibi– dinsel değerielerin sürdürölmesiyle bağlantılıdır. Daha kişisel düzeyde, fiziksel kaynaklardan kendini mahrum bırakma –benzer şekilde haz düşkünlüğü– her toplum biçiminde psikolojik bozuklukların sıkça rastlanan bir özelliğidir. Aynısı çoğu kez cinsel rejimler konusunda söylenebilir. Dinsel bekârlık bazı dinsel düzenler tarafından ödüllendi-

rilen bir bedensel yadsıma biçimidir, ancak ayrıca, farklı türden cinsel takıntılarda olduğu gibi, kişisel problemlerin bir ifadesi olabilir. Güzellik rejimleri de benzer şekilde kişiliğin temel dinamikleriyle bağlantılıdır. Giyim kendini-gösterme aracıdır, ancak ayrıca kişisel biyografileri doğrudan gizleme/sergilemeyle ilişkilidir: Giyim âdetlerle kişiliğin temel boyutları arasındaki bağlantıyı sağlar.

Bedeni cinsel nitelikleriyle ilişki içinde nasıl ele almamız gerekir? Cinselliğin, biyolojik olarak önceden-verili cinsel farklılığın basit bir uzantısından ziyade, bir öğrenme ve sürekli “çalışma” meselesi olduğu yeterince açıktır. Bu konuda etnometodolojide Garfinkel tarafından geliştirilen merkezi temalara bakabiliriz. Etnometodoloji büyük ölçüde karşılıklı konuşma analiziyle özdeşleştirildiği için Garfinkel’in çalışmasının “cinsiyetin idaresi” problemiyle yakın ilişki içinde geliştirildiği kolayca unutulur. *Etnometodolojide Araştırmalar*’da tartışılan transseksüel Agnes örneği, bir “erkek” veya “kadın” olmanın bedenin ve bedensel hareketlerin sürekli gözetilmesine bağlı olduğunu gösterir. Gerçekte, tüm kadınları tüm erkeklerden ayıran belirleyici bir bedensel özellik yoktur.³⁵ Sadece her iki cinsin de üyesi olma deneyimini tümüyle yaşayan çok az kişi, cinsiyetin “yapılma” araçları olan bedeni sergileme ve bedensel idarenin ayrıntılarının ne kadar kapsamlı olduğunu gerçek anlamıyla değerlendirebilir.

Güdüler

Bölümün başında açıklandığı gibi, eylemin gerekçeleri tüm insan faillerin eylemlerini refleksif gözetimlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Gerekçeler –birbirini izleyen şeyler veya toplamalardan ziyade– eylemin süregelen bir özelliğidir. Her ehliyetli fail,

35 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).

davranışlarının zeminleriyle, bu davranışı üretme ve yeniden üretmenin bir özelliği olarak rutin “temas içinde”dir. Gerekçeleri eylemin kaynaklarına işaret eden güdülerden ayırabiliriz. Güdüler, gerekçelerin aksine, eylem üzerinde sürekli etkili değildir. Rutin davranışın birçok yönü doğrudan güdülenmiş değildir; rutinler basitçe gündelik hayatın unsurları olarak sürdürülür. Güdüler (tıpkı gerekçeler gibi) bağımsız psikolojik birimler olarak var olmazlar. Güdüyü bireyin (daha bilinçli olarak hissedilen acılar veya dürtüler kadar bilinçsiz duygu biçimlerini de içeren) temel bir “duygu durumu” olarak almamız gerekir.

Bebeklerin güdülerini değil sadece ihtiyaçları veya arzuları vardır. Bir bebek kuşkusuz pasif bir organizma değil, aksine bakıcılarını “empoze etmeye çalıştıkları her tür rejime verdiği tepkilerle” ihtiyaçlarını karşılamaları için aktif bir biçimde ve hemen harekete geçiren bir organizmadır. Bununla beraber, ihtiyaçlar güdüler değildir, zira gerçekleştirilebilecek bir etkinlikler durumuna ilişkin bilişsel bir beklentiyi içermezler; aksine bilişsel beklenti güdünün tanımlayıcı bir özelliğidir. Güdülerin kaynağı esasen, bir varlıksal güvenlik duygusunun olduğu öğrenme süreçlerinin yanı sıra, kaygıdır.

Bu yüzden, güdü –önceden açıklandığı gibi– temel güvenlik sisteminin karakteristik özellikleri çerçevesinde analiz edilmelidir. Daha özelde, güdüler erken dönem güven ilişkileriyle bağlantılı duygularla ilişki içindedir. Güven ilişkileri toplumsal bağların oluşumu çerçevesinde anlaşılabilir ve diğer kişilere duygusal bağımlılık ilişkilerinin etkisi altında bakıcı kişilerle geliştirilen bağların harekete geçirdiği bir şey olarak görülebilir.³⁶ İlk bakıcılarla kurulan ve yetişkinlik hayatında oluşturulan tüm yakın toplumsal ilişkileri etkileyen yansımalar farklı türden duygusal bedensel tepkiler içerir. Aslında, “bir” duygunun ne olduğunun öğrenilmesi gerekse (ve esasen, inşacı duygu yorumunun

36 Bu analiz için Thomas J. Scheff ve Suzanne Retzinger’in çalışmasından yararlandım: *Emotion and Violence* (New York: Lexington Books, 1991), ancak onların yaptıkları gibi utanç, öfke ve şiddet arasındaki ilişkileri araştırmadım.

gösterdiği gibi, bağlamsal olsa)³⁷ bile, duygusal tepkiler küçük bebeğin hayatının doğal bir parçasıdır. Çocuğun ağlaması ve yüzündeki memnuniyet ifadeleri dahil, duygusal jestler ve mimikler ve bakıcıların bedensel bakım biçimleri toplumsal bağlılıkların gelişiminin tamamlayıcı unsurlarıdır.

Hayatın ilk dönemlerinde duygusal ilişkilerin idaresi çocuğu zorunlu olarak bakıcılarıyla bağlarını etkileyen gerilimlere sokar. Nitekim, *suçluluk* duygusu kaygıların yol açtığı bir oluşumdur. Suçluluk duygusunu ihlâl korkusunun yarattığı kaygılar üretir: Yani, suçluluk duygusu bireyin düşünceleri ve etkinliklerinin normatif beklentilere uygun düşmediği yerlerde ortaya çıkar. Klein'in ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi, suçluluk duygusu çocuğun hayatında Freud'un öngördüğünden çok daha önce yaşanır. Suçluluk duygusunun mekanizmaları psikanalitik teoride kapsamlı olarak açıklanmıştır, ancak bireysel-kimlikle ilgili sorunlar bakımından (daha az kapsamlı olarak ele alınan) *utanma* daha önemlidir. Suçluluk duygusunun tersi onarmadır;* suçluluk duygusu yapılan veya yapılmayan şeylerle ilgilidir. Bilinçdışının yaygın bir özelliği olarak yaşanan suçluluk duygusu bireysel-kimliğin belirli yanlarını utanca göre daha fazla etkileyebilir, ancak esas vurgu davranışın ayrı unsurlarına ve bu unsurların ima ettiği veya gerektirdiği ceza biçimlerine yapılma eğilimindedir.

Utanma doğrudan bireysel-kimlikle ilişkilidir, zira o esasen bireyin tutarlı bir biyografiyi sürdürmek için başvurduğu anlatının uygunluğu hakkında kaygıdır. Utanma suçluluk duygusu gibi oldukça erken dönemde ortaya çıkar, zira onu –gelişmiş bir dili kullanabilme yeteneğini kazanmadan uzun süre önce oluşan– yetersizlik ve küçük düşme duygularının yol açtığı deneyimler harekete geçirir. Bazılarına göre, suçluluk duygusu kişi-

37 Bkz. Rom Harré, *Personal Being* (Oxford: Blackwell, 1983).

* Psikanalizde, kişinin yıkıcı fantezileriyle kötülük yaptığına (incittiğine) inandığı değerli varlığını ya da aşkını (örn. annesi) teselli etme ya da kötülüğünü tamir etme girişimi (ç. n.).

sel bir kaygı durumu iken, utanma herkese mahsus bir duygudur. Ancak ikisini ayırmanın uygun yolu bu değildir, zira, en belirgin biçimlerinde, ikisi de –özellikle bilinçdışı düzeyinde– içselleştirilmiş kişilerle ilişkilidir. Nitekim, Sartre utanma duygusunu, belirli bir olaya canı sıkıldığında kaba el hareketi yapan bir adam örneği vererek, özünde gözlenebilir bir olgu olarak alır. Kişi gözlendiğini fark ettiğinde birden kendisini başkasının gözüyle görerek utanır.³⁸ Ancak kişi tamamen yalnızken de utanabilir; gerçekte utanma –tetikleyici olmaktan ziyade başkaları tarafından görünen şeylere işaret eden– sürekli ve oldukça derinlerde yatan bir duygu biçimi olabilir.³⁹ Utanma kişisel yetersizlik duygularına bağlıdır ve bu duygular bireyin hayatının ilk dönemlerinden itibaren psikolojik oluşumunun temel bir unsurudur. Utanma benliğin bütünlüğüyle ilişki içinde anlaşılması gereken bir olguyken, suçluluğun kaynağında yanlış yapmayla ilişkili duygular vardır.

Helen Lewis birini “açık, farklılaşmamış utanç” olarak tanımladığı ve diğerine “dolaylı utanç” adını verdiği iki genel utanma biçiminden bahseder.⁴⁰ Açık utanç çocuğun bir başkası tarafından küçük düşürüldüğünde yaşadığı duyguları ifade eder. Dolaylı utanç itiraf edilmeyen suçlulukla bağlantılıdır: O, bilinçsiz olarak benliğin yetersizlikleri konusunda yaşanan kaygılardan kaynaklanan utançtır. Dolaylı utanç, Lewis’in tanımladığı haliyle, doğrudan varlığını güvende hissetmemeyeyle bağlantılıdır: Bu utanç türü, bireysel-kimlik anlatısının kendi iç-bütünlüğü veya toplumsal kabul-edilebilirliği konusundaki baskılar karşısında direnemeyeceği bastırılmış korkular içerir. Esasen bebeklikteki terk edilme korkusuyla bağlantılı olduğu için, utanç güvenin temellerini suçluluktan daha fazla aşındırır ve kemirir.

38 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (Londra: Methuen, 1969) [*Varlık ve Hiçlik*, Çev. Gaye Çankaya Eksen, Turhan Ilgaz, İthaki Yayınları, 2009].

39 Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt* (Oxford: Clevedon Press, 1985).

40 Helen B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis* (New York: International Universities, 1971).

Diğerlerine güven bebekte bir varlıksal güvenlik duygusunun gelişiminin anahtarıdır; ancak bu duyguya kaçınılmaz olarak bakıcının orada-bulunmaması ihtimalinin yol açtığı endişe eşlik eder.

Utanç güveni tehdit edebileceği veya yıkabileceği için, ikisi yakından ilişkilidir. Örneğin, kişi bir başkasının tepkisini –doğru veya yanlış– diğerlerinin kendisine ilişkin görüşleri hakkındaki kendi kabullerinin yanlış olduğunun göstergesi olarak yorumladığında, sonuç kurulan tüm güven ilişkilerini tehlikeye atabilir. Temel güven çocukluk döneminde bütünlüklü, sürekli ve güvenilir bir dünyada yaşamının bir parçası olarak kurulur. Bu beklentilere aykırı davranıldığında, sonuçta sadece diğer kişilere değil, nesne-dünyasının bütünlüğüne de güven kaybolabilir. Helen Lynd’in ifadesiyle, güven kaybı bir kez yaşandığında “hepimiz evimiz olduğunu düşündüğümüz dünyada birer yabancı haline geliriz... her tekrarlanan güven ihlâlinde yeniden güvenlikten yoksun çocuklar haline geldiğimiz yabancı bir dünyada... ‘Ben kimim?’, ‘Nereye aidim?’ sorularına verdiğimiz cevaplara güvenemeyeceğimizin farkında olarak, kaygı içinde yaşarız”.⁴¹

Utanma bireyin güdüsel sisteminin negatif bir yanıdır. Utanmanın öteki yüzü *kendini beğenmek* veya kendine-saygı, yani bireysel-kimlik anlatısının bütünlüğüne ve değerine itimattır. Başarılı bir biçimde kendine-saygı duygusu geliştiren bir kişi, psikolojik olarak savunulabilir ve bütünlüklü bir biyografisi olduğu duygusunu taşıyan biridir. Benliğin iç-bütünlüğü, diğerleriyle ilişkileri ve “daha genel düzeyde yer alan” varlıksal güvenlik duygusu arasındaki ayrılmaz ilişkiler nedeniyle, kendine-saygıyı sürdürebilmek bireysel-kimliği koruma veya geliştirmenin ötesinde etkilere sahiptir. Önceden analiz edilen nedenlerle, bireysel-kimliğin temel unsurları tehdit altında olduğunda dünyanın “gerçekliği”nin diğer yönleri tehlike altına girebilir.

41 Helen M. Lynd, *Shame and the Search of Identity* (Londra: Routledge, 1958), s. 46-47.

Toplumsal bağlılığa dayanan kendine-saygı duygusu her zaman diğerlerinin tepkileriyle incinmeye açıktır ve utancın odağı çoğu kez benliğin “görünen” yanı, yani bedendir. Gerçekte Freud özellikle utancı bedensel teşhir ve çıplaklık korkularıyla ilişkilendirir: Utancın kökeninde başkasının sürekli bakışları altında kendini çıplak hissetmek yatar. Bununla beraber, çıplak yakalanma korkusu esasen toplumsal etkileşimde kendine-saygı ve utanç arasındaki gerilimin ifadesi olan bir semboldür. Suçlu-

Suçluluk eksenini

Kurallar veya tabuların ihlâliyle ilişkili farklı davranışlarla bağlantılıdır.

Özerkliğin bastırmalarla başa çıkılarak geliştirildiği birikimli süreçleri içerir.

Yanlış davranış biçimleri veya ihlallerin açığa çıkması.

Bedenle ilişkili “uygun davranış” kurallarının ihlâliyle bağlantılıdır.

Sayılan veya sevilen diğerine lâ-yık olunmadığı duygusu yol açar.

İhanet veya sadakatsizliğin olmasına dayalı güven.

Suçluluk duygusunu yenmek ah-laki doğruluk duygusuna yol açar.

Utanç eksenini

Bireysel-kimliğin genel dokusuyla bağlantılıdır.

Bireysel-kimlik anlatısının –zorunlu olarak birikimli bir biçimde ilerlemeyen– doğasını kavramayı içerir.

Bireysel-kimlik anlatısını tehdit eden gizli özelliklerin açığa çıkması.

Bedenle bireysel-kimlik mekanizmalarıyla ilişki içinde bağlantılıdır.

Sayılan veya sevilen diğerine yanlış yapıldığı duygusu yol açar.

Kendini sergilemenin çıplak yakalanma yönünde kaygılara yol açmadığı, “başkası tarafından bilindiği”ne güven.

Utanç duygusunu yenmek güvenli bir bireysel kimlik duygusuna yol açar.

luk duygusu ve utanma arasındaki farkı, bireysel-kimlik açısından önemleri nedeniyle, suçluluk duygusunun kendini takdire veya kendine-saygıya benzer pozitif bir karşılığı bulunmadığını göstererek ortaya koyabiliriz.

Tartışmaya devam etmeden önce, burada Erikson ve Lynd'in çalışmasından uyarlayarak kişiliğin "suçluluk" ve "utanç" eksenlerini ana hatlarıyla karşılaştırmak faydalı olacaktır; ancak, bunu yaparken, ikisinin de bireyin tutumları ve davranışları içinde çoğu kez benzer biçimde yer aldığı kabul edilmelidir.

Utanma, bir ölçüde Freud bu konuda çok az yazdığı için, ancak daha ziyade ana-akım psikanalitik teoriyle kolayca bütünleştirilmeyen temel kavramlara –özellikle benlik ve bireysel-kimlik kavramlarına– dayanması yüzünden, psikanalitik literatürde daha alt bir statüde kalma eğilimi sergilemiştir.⁴² Piers ve Singer suçluluk ve utanmayı sırasıyla süper-ego ve benlik-ideali ile ilişkilendirir.⁴³ Suçluluk süper-egonun kısıtlamaları ihlâl edildiğinde ortaya çıkan kaygı iken, utanma benlik-ideali içinde geliştirilen beklentileri sergileyememekten kaynaklanır. Piers ve Singer'a göre, suçluluk "bir sınıra gelindiği veya aşıldığında ortaya çıkarken", utanç "bir hedefe... ulaşamadığında ortaya çıkar" ve "yetersiz kalma"yı ifade eder.⁴⁴ Bununla beraber, benlik-ideali kavramını kullanmaktan ziyade Kohut'un utanmayı ideal benlikle ilişkilendiren daha kapsamlı ve değerli bir çalışmasından yararlanacağım. İdeal benlik "olmak istediğim benlik"tir.

Utancın köklerinde bebeğin bakıcı kişilerinkinden farklı bir bireysel-kimlik duygusu geliştirdiği "ilk çevresi" yatar. "İdeal benlik" bireysel-kimliğin merkezi bir unsurudur, zira içinde bireysel-benlik anlatısının geliştirildiği bir olumlu özelemler kana-

42 Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International Universities, 1971) [Kendiliğin Çözümlemesi: Narsistik Kişilik Bozukluklarının Psikanalitik Tedavisine Sistemli Bir Yaklaşım, Çev. Banu Büyükkal, Cem Atbaşoğlu, Cüneyt İşcan, Metis Yayınları].

43 G. Piers ve M. Singer, *Shame and Guilt* (New York: Norton, 1953).

44 A.g.y., s. 142.

lıdır. Çoğu örnekte, başlardaki her şeye muktedir olma duygusu, benliğin eksik ve yetersiz yanlarını kabulle, güçlü bir kendine-saygı duygusuna dönüşür. Kohut'un ifadesiyle, "Bu muhteşem fantezinin etkisi ve gücünün zamanla zayıflaması genelde kişiliğin narsisist kesimindeki akıl sağlığının bir ön-koşuludur."⁴⁵ Utanma bu süreçte temel bir rol oynar. Bununla beraber, bazı koşullarda, özellikle narsisist kişilik bozukluklarında kişinin kendine-saygısı ve başarıları (aslında aşağılık duygularını gizlese de) aşırı artar veya tam tersine kırılmalıdır. Kohut bu durumu şöyle betimler:

Narsisist kişilik bozukluğu olan bir hastanın kendi toparlama mücadelesi, umutsuzluk; bana göre, [örneğin] orta yaşın sonlarındakilerin benliklerinin temel örüntülerinin gerçekleşmeyen merkezi tutkuları ve ideallerinde yattığını keşfettikleri *masum* umutsuzluk halidir... Bu, bazıları için en büyük umutsuzluk, tam bir uyuşukluk anı, başarısız olduklarını hissedenlerin içine düştükleri suçluluk ve kendine-yönelik saldırganlık içermeyen bir depresyon dönemidir.⁴⁶

Utanma doğrudan narsisizmle ilişkili olsa da, ona her zaman otoriter bir ideal benliğin eşlik ettiği düşünülmemelidir. Utanç bireylerin kendi bireysel kimliklerini ilk bakıcı kişilerle "bir"liklerinden ayırmakta karşılaştıkları güçlüklerle ve yeterince sınırlandırılmamış aşırı güçlülük duygusuyla ilişkilidir. Hedeflere ulaşılabilirlikte olmamada olduğu gibi, ideallerde içbütünlüğün olmaması veya ulaşmaya değer saygın idealler bulma güçlüğü de utançla ilişki içinde önemli olabilir.

Erikson'un gözlemlerine göre, "günümüzün hastası daha ziyade neye inanması ve kim olması gerektiği –gerçekte kim olabileceği– veya kime dönüşeceği probleminden muzdariptir; hal-

⁴⁵ Kohut, *The Analysis of the Self*, s. 108.

⁴⁶ Heinz Kohut, *The Restoration of Self* (New York: International Universities Press, 1977), s. 238, 241 [*Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, Çev. Oğuz Cebeci, Metis Yayınları, 1998].

buki erken dönem psikanalizin hastası çoğu kez daha ziyade bizzat olduğunu bildiğini düşündüğü şey ve kişi olmasını önleyen engellerden muzdaripti".⁴⁷ Çalışmanın sonraki bölümlerinde bunun nedenini aydınlatmaya ve ayrıca modernite koşullarında psişik düzenin bir özelliği olarak suçluluktan ziyade utançın öne çıkma eğiliminde olduğunu göstermeye çalışacağım.

47 Erikson, *Childhood and Society*, s. 242.

BENLİĞİN GELİŞME ÇİZGİSİ

Benlik konusunun açmlandığı bu bölümde, 1. Bölüm’de yaptığım gibi, sadece bir “inceleme-nesnesi”ni betimlemekle kalmayıp, ilgilendikleri eylem alanlarını inşaaya katkıda bulunan analizler ve tavsiyeleri kullanacağım.

Janette Rainwater’ın *Kendi Kendine Terapi* isimli kitabı doğrudan uygulamaya yönelik bir çalışmadır. Bu kitap da, Wallerstein ve Blakeslee’nin çalışması gibi, konu üzerine birçok farklı araştırma arasından biridir ve yazar bu analizde, kendi görüşlerinden ziyade, semptomatik sebepleri aktarır. *Kendi Terapistiniz Olmak İçin Bir Kılavuz* alt başlığından da anlaşılabilceği gibi, kitapta herkesin kullanabileceği türden bir kendini-gerçekleştirme programı oluşturmak amaçlanır:

Muhtemelen kabınıza sığmıyorsunuz. Veya aksine, karınız, kocanız, çocuklarınız veya işinizin taleplerine boğulduğunuzu hissedebilirsiniz. Size en yakın olan bu insanlar tarafından yeterince takdir edilmediğiniz hissine kapılabilirsiniz. Muhtemelen, hayat avucunuzdan kaçıp gittiği ve yapmayı umut ettiğiniz büyük şeylerin hiçbirini başaramadığınız için öfke duyabilirsiniz. Hayatınızda bir şeylerin eksik olduğunu hissediyor olabilirsiniz. Bu kitabın başlığı sizi cezbedti ve gerçekten de bir şeyler yapmak istiyorsunuz. Peki, ne yapmalı?¹

1 Janette Rainwater, *Self-Therapy* (Londra: Crucible, 1989), s. 9.

Ne yapmalıyım? Nasıl davranmalıyım? Nasıl biri olmalıyım? Bütün bunlar geç modern çağın koşullarında yaşayan herkes için merkezi önemde sorulardır. Bunlar, hepimizin, farklı düzeylerde, cevaplarını sözlü olarak veya gündelik toplumsal davranışlarımızla vermemiz gereken sorulardır. Onlar varoluşsal sorulardır, ancak daha sonra göreceğimiz gibi, onların önceki bölümde tartışılan varoluşsal sorunlarla ilişkileri problemlidir.

Rainwater'ın perspektifinin temel bir fikri kitabın başında ifade edilir. Ona göre, bir başka kişiyle, sözgelimi psikiyatr ve danışmanla terapi kendini-gerçekleştirme sürecinin önemli, gerçekte çoğu kez temel bir parçasıdır. Ancak, Rainwater'ın ifadesiyle, terapi sadece işin içine bireyin refleksivitesi girdiğinde, başka deyişle "müşteriler ayrıca kendi kendine terapi yapmayı öğrenmeye başladıklarında" başarılı olabilir.² Zira, terapi bir kişiye "yapılan" veya "başına gelen" bir şey değil, bireyin kendi hayatının gelişme çizgisini sistematik olarak gözden geçirmesini gerektiren bir deneyimdir. Terapist, en iyisinden, kendi kendine terapi sürecini hızlandırabilen bir katalizördür. Bu önerme, Rainwater'ın da belirttiği gibi, kişiyi kendini değiştirmenin mümkün yolları ve alabileceği yönler hakkında bilgilendiren, ancak aynı zamanda hayatındaki problemlerle ilişki içinde yorumlayarak düzenlemesi gereken kendi kitabı için de geçerlidir.

Kendi kendine terapi öncelikle sürekli kendini gözleyerek temellendirilir. Ona göre, hayatın her anı bireyin "Kendim için ne yapmak istiyorum?" sorusunu sorabileceği "yeni bir an"dır. Her anı refleksif olarak yaşamak düşünceler, duygular ve bedensel duyuların daha fazla farkında olmak demektir. Farkında olmak değişme potansiyeli yaratır ve gerçekte değişmeyi teşvik edebilir ve bizzat değişmeye yol açabilir. Örneğin, "Şu an doğru soluk alıp verdiğinizden emin misiniz?" sorusu, en azından ilk kez sorulduğunda, genellikle sorulduğu anda değişime yol açar. Bu soruyu sormak kişinin "kendi normal soluk alıp verme sürecini engellediğinin farkına varmasını" sağlayabilir "ve bedensel

2 A.g.y.

bir iç rahatlama sağlamak için 'Offf!' çekerek derin bir soluk alıp vermesine" yol açabilir. Rainwater bu arada okuyucuya şu soruyu sorar: "Bu paragrafı okuduktan sonra artık nasıl nefes alıp veriyorsunuz?"³ Metni okuyan herkesin etkilenebileceği bir soru...

Mevcut durumun farkında olmak, veya Rainwater'ın "rutin kendini gözleme becerisi" olarak terimleştirdiği şey sürekli olarak mevcut deneyimlere yoğunlaşmaya yol açmaz, aksine geleceği etkili bir biçimde planlayabilmenin temel koşuludur. Kendi kendine terapi, kesinlikle mevcuda kendini kaptırmak değil, her anı dolu dolu yaşamaya çalışmaktır. "Artık kendim için ne yapmak istiyorum?" sorusu günü geçirmeye çalışmakla aynı şey değildir. "Mevcut içinde var olma becerisi" ileriye planlamak ve iç isteklerine uygun bir hayat çizgisi oluşturmak için gerekli olan kendini-anlamayı mümkün kılar. Terapi bir gelişim süreci ve kişinin hayatında muhtemelen geçmek zorunda olduğu geçiş dönemlerini içermesi gereken bir süreçtir. İleriye düşünmek için günlük tutmak ve hayalî veya gerçek bir otobiyografi oluşturmak tavsiye edilir. Rainwater'a göre, kişi günlüğü asla bir başkasına göstermeyi düşünmeden, tamamen kendisi için yazmalıdır. O, bireyin tamamen dürüst olabileceği ve daha önce kaydettiği tecrübeleri ve hatalarından bir şeyler öğrenerek süregelen bir gelişim sürecinin genel dökümünü yapabileceği bir yerdir. Günlük her zaman otobiyografik bir biçime sahip olmasa bile, "otobiyografik düşünme" kendi kendine terapinin temel bir unsurudur. Zira, kişinin kendi hakkında tutarlı bir düşünce geliştirmesi geçmişin tutsaklığından kurtulmanın ve kendini geleceğe açmanın temel bir aracıdır. Otobiyografinin yazarı, hem mümkün olduğu kadar geriye, ilk çocukluk dönemine dönmeye hem de geleceği içeren potansiyel gelişme çizgileri oluşturmaya yönelir.

Otobiyografi sadece geçmiş olayların kaydedilmesi değil, aynı zamanda geçmişe düzeltici bir müdahaledir. Bunun boyutla-

rından biri "içinizdeki çocuğu büyütme"tir. Geçirdiği zor ve travmatik çocukluk evresi üzerinde düşünen bir birey, "içindeki çocuk"tan onu rahatlatarak ve destekleyerek ve tavsiyelerde bulunarak söz eder. Rainwater'ın deyişiyle, kişi bu sayede "keşke" duygularının üstesinden gelebilir ve onlarla yaşamayı öğrenebilir. "Otobiyografik materyaller yazmanın temel amacı geçmişinizle yaşayabilmenize yardımcı olmaktır..."⁴ Bir başka boyut "rahatsızlığı giderecek duygusal deneyim egzersizleri" yapmaktır. Kişi, olanları ve ilgili duyguları en doğru biçimde hatırlamaya çalışarak, geçmişteki bir olayı günümüzden bir kısa hikâye biçiminde yazar. Böylece hikâye bireyin hoşuna gidecek biçimde yeni diyalog, duygular ve analizlerle yeniden yazılır.

Geçmiş yeniden inşa muhtemel hayat çizgisine ilişkin bir beklentiyle el ele gider. Kendi kendine terapi Rainwater'ın "zamanla diyalog" adını verdiği şeyi –kişinin ömrünün kalan zamanını nasıl değerlendireceği konusunda kendi kendini sorgulamasını– gerektirir. Zaman hakkında olumlu düşünmek –yani, onu geçip giden sonlu bir niceliği içeren bir şeyden ziyade, hayatı yaşanılır kılan bir şey olarak düşünmek– bir "çaresizlik" tutumundan uzak durmayı mümkün kılar. Bizleri sürükleyip götüren zaman –insanların yaşantılarını kendi benlik-algılarına tâbi kılabilmekten ziyade, olaylar ve önceden oluşturulmuş ortamlara mahkûm oldukları– fikri birçok geleneksel kültürde rastlanana benzer yeni bir kader anlayışının işaretidir. Zamanla diyalogu sürdürmek, geçmişte yaşanmış ve gelecekte karşılaşılması muhtemel stresli olayları tespit etmek ve onların sonuçlarının üstesinden gelebilmek demektir. Rainwater bu alandaki araştırmalardan yararlanarak (ve ayrıca stresli olayların fiziksel bir hastalığın başlamasıyla nedensel bir ilişki içinde olabileceğine işaret ederek) stresli olaylarla ilgili bir "derecelendirme ölçeği" geliştirir. Stresli olay örnekleri eşin ölümü, boşanma veya ayrı yaşama, işini kaybetme, mali sıkıntıya düşme ve diğer birçok olay veya durumu içerir.

4 A.g.y., s. 56.

“Kişinin hayatını baştan kurması” riskler içerir, zira o çeşitli muhtemel olasılıklarla yüzleşmek demektir. Bireyin gerektiğinde geçmişten belirli ölçüde kopmaya hazır olması ve basitçe yerleşik alışkanlıklarla sürdürülemeyecek yeni eylem akışları üzerinde düşünmesi gerekir. Yerleşik örüntülere sıkıca sarılarak sağlanan güvenlik kınılgandır ve bir noktada çatlayacaktır. Bu tutum geleceğe hâkim olmaktan ziyade gelecekten korkunun işaretidir:

Gelecekte korkan insanlar –para, mülkiyet, sağlık sigortası, kişisel ilişkiler, evlilik sözleşmeleri aracılığıyla– kendi geleceklerini “emniyete alma”ya çalışırlar. Anne-babalar çocuklarını kendilerine bağlamaya çalışırlar. Korkularla dolu bazı çocuklar evden ayrılmakta gönülsüzdür. Kocalar ve karılar birbirlerinin hayatlarının ve hizmetlerinin devamını garanti altına almaya çalışırlar. Acı psikolojik gerçek, insan ilişkilerinin asla tamamen kalıcı olmamasıdır; aynısı borsa-da, hava durumunda, “ulusal güvenlik”te veya bir başka alanda söz konusudur... Bu güvenlik arayışı kişiler arası ilişkileri büyük ölçüde zayıflatabilir ve kendinizi geliştirmenizi engelleyebilir. Her birimiz gelecekle ilgili hiçbir kural koymadan ve birbirimizin önüne hiçbir engel çıkarmadan diğerleriyle bir arada olmayı öğrendikçe, kendi içimizde daha güçlü ve ilişkilerimizde daha mutlu oluruz.

Son olarak... ölüm: “Burada da hayatınızı yeniden kurmanız ihtimali vardır!”⁵ Rainwaters’a göre, insanlara ölüm hakkındaki düşüncelerini sormak tipik olarak iki tutumdan birini teşvik eder. Ya ölüm (bireylerin zamanlarının büyük bir bölümünü kendilerinin veya sevdiklerinin ölümü hakkında kaygı duyarak geçirmelerinde olduğu gibi) korkuyla ilişkilidir veya aksine, bilinemez ve bu yüzden mümkün olduğu kadar uzak durulması gereken bir konu olarak görülür. Her iki tutuma da –ölüm korkusu ve ölümün görmezden gelinmesine– Rainwaters’ın ayrıca bir başka yerde betimlediği tekniklerin kullanıldığı bir kendi

5 A.g.y., s. 194.

kendine yardım programıyla karşı konulabilir. Bir başka kişiyle ilişkili olarak yaşadığı ölüm deneyimi üzerinde düşünmesi kişinin ölüm hakkındaki gizli duygularını açığa çıkarmasına yardımcı olur. Bu örnekte, ileriye bakmak kişinin ne kadar ömrü kaldığını düşünerek gelecek ortamını hazırlamayı tasarlamasını gerektirir. Ölümle burun buruna olduğunu düşünmek tekrar tekrar şu soruyu sormaya yol açar: “Ne yapmam gerekir?”

Size sadece üç yıllık ömrünüz kaldığının söylendiğini düşünün. Ancak bu yıllar içinde bir sağlık problemi yaşamayacaksınız... Açık tepkiniz ne olurdu? Kalan zamanınızı nasıl değerlendireceğinizi mi planlarsınız? Yoksa, zamanın ne kadar kısa olduğuna mı öfkelenirsiniz? “Ölüme öfkelenmek” veya nasıl öleceğinizi düşünmek yerine, kalan zamanınızı nasıl değerlendireceğinize, *bu son üç yılda ne yapmak isteyeceğinize karar verin.*

Nerede yaşamak istersiniz?

Kiminle yaşamak istersiniz?

Çalışmak mı istersiniz?

Araştırmak mı?

Peki, gerçekleştirmek isteyeceğiniz fantezileriniz var mı?⁶

Bireysel-Kimlik, Tarih, Modernite

Rainwater’ın “kendine yardım elkitabı”nda ifade ettiği ilgiler ve yönelimler ne kadar tarihsel bir döneme özgüdür? Kuşkusuz, basitçe, bireysel-kimlik arayışının –muhtemelen kökleri Batı bireyciliğinde yatan– bir modern problem olduğunu söyleyebiliriz. Baumeister’a göre, günümüzdeki bireysellik vurgusuna modern çağdan önce rastlanmaz.⁷ Her bireyin kendine has bir karakteri ve bazen gerçekleştirebileceği, bazen gerçekleştiremeyeceği potansiyelleri olduğu fikri modern çağdan önceki kültürle-

6 A.g.y., s. 209.

7 Roy F. Baumeister, *Identity. Cultural Change and Struggle for Self* (New York: Oxford University Press, 1986).

re yabancıdır. Ortaçağ Avrupa'sında soy, cinsiyet, sosyal statü ve kimlikle ilişkili diğer tüm özellikler nispeten sabitti. Hayatın farklı evrelerinden geçilmesi gerekse de, bunlar kurumsallaşmış süreçler tarafından düzenlenmekteydi ve bireyin bu kurumlar içindeki rolü nispeten pasifti. Baumeister'ın analizi Durkheim'inkini hatırlatır: Geleneksel kültürlerde "birey" kesinlikle yoktur ve bireysellik ödüllendirilmez. Sadece modern toplumların ortaya çıkışıyla ve daha özelde, işbölümünde farklılaşmayla birey ilgi odağı haline gelmiştir.⁸

Kuşkusuz bu görüşlerde belirli bir doğruluk payı vardır. Ancak, modernitenin ayırt edici özelliğinin bireyin mevcudiyeti ve hatta bu yüzden benlik olduğunu düşünmüyorum. Her kültürde "bireysellik" ve bu yüzden, farklı anlamlarda, bireysel potansiyellerin geliştirilmesi –farklı sınırlar dahilinde– kesinlikle değerli olmuştur. Modernitenin ayırt edici bir özelliği olarak "birey", "benlik" ve hatta "bireysel-kimlik"ten söz etmekten ziyade, daha derin ayrıntılara girmeye çalışmamız gerekir. İşe Rainwater'ın "terapinin ne olduğu" ve "ne işe yaradığı" konusundaki betimlemesinde vurgulanan bazı özel hususları veya onların içerimlerini sınıflandırarak başlayabiliriz. Aşağıdaki açıklamalar onun kitabından hareketle oluşturulmuştur:

1. Benlik bireyin sorumlu olduğu bir refleksif tasarım olarak görülebilir (bu temayı 1. Bölümde ele almıştık). Benlik olduğumuz veya olmadığımız şey değil, aksine bizzat kendi yaptığımız bir şeydir. Benliğin tamamen içerikten yoksun bir şey olarak görüldüğünü söylemek doğru olmayacaktır, zira benliğin oluşumuyla ilgili "psikolojik süreçler" ve benliğin yeniden organizasyonunun parametrelerini sağlayan "psikolojik ihtiyaçlar" vardır. Aksi takdirde, birey içinde yer aldığı yeniden inşa çabalarına bağımlı hale gelir. Bu çabalar "kendini daha iyi tanımak"tan fazlasını içerir: Kendini-anlamak daha kapsamlı ve temel amaç olan tutarlı ve doyurucu bir kimlik duygusu inşa etme ve yeni-

8 Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (Londra: Macmillan, 1984).

den inşa etmeye bağlıdır. Sosyal ve psikolojik araştırmalar içeren bu tür bir refleksif çaba belirgindir ve savunulan terapik bakış açısının yaygın bir özelliğidir.

2. Benlik, geçmişten beklenen geleceğe doğru bir gelişim çizgisi oluşturur. Birey geçmişini beklenen (organize) bir gelecek ışığında gözden geçirerek içselleştirir. Benliğin gelişme çizgisi ömrün farklı evrelerinin bilişsel olarak farkında olmaktan kaynaklanan bir iç-bütünlüğe sahiptir. Dış dünyadaki olaylardan ziyade ömür *Gestaltçı* anlamda egemen “şekil” haline gelir [ön plana çıkar]. Tüm dış olaylar veya kurumların –sadece ömrün bir biçime sahip olması ve açıkça öne çıkması anlamında– daha belirsiz oldukları tamamen doğru değildir; ancak dış olaylar sadece benlik-gelişimine destek sağladıkları, engelleri ortadan kaldırdıkları ve karşılaşılabilecek belirsizliklerin bir kaynağı oldukları durumlarda davetsizce benliğe nüfuz ederler.

3. Benliğin refleksivitesi kapsayıcı olduğu kadar sürekli. Bireyden, her an veya en azından düzenli aralıklarla, kendini olup bitenler temelinde sorgulaması istenir. Birey, bilinçli olarak sorulan bir dizi soruyla başlayarak, “değiştirmek için bu andan nasıl faydalanabilirim?” sorusunu sorma alışkanlığı kazanır. Refleksivite, bu anlamda, (eylemin genel refleksif gözetiminin yanı sıra) modernitenin refleksif tarihsiciliğinin bir özelliğidir. Refleksivite, Rainwater’ın vurguladığı gibi, uygulamalı bir kendini-gözleme sanatıdır:

Şu an gerçekte olan nedir?

Ne düşünüyorum?

Ne yapıyorum?

Ne hissediyorum?

Nasıl soluk alıp veriyorum?⁹

4. İç-bütünlüklü bir bireysel-kimliğin bir anlatıyı gerektirdiği açıktır: Benlik anlatısı açıklık kazanır. Günlük tutmak ve bir oto-

9 Rainwater, *Self-Therapy*, s. 15.

biyografi aracılığıyla çalışmak bütünlüklü bir benlik duygusunu sürdürmek için merkezi önemde tavsiyelerdir. Tarihçiler arasında, biyografiler kadar otobiyografiler yazmanın da sadece modern dönemde geliştiği genel kabul görür.¹⁰ Kuşkusuz, yayınlanmış çoğu otobiyografi seçkin insanların kendi deneyimleri veya başarılarına düzdükleri övgülerdir: Otobiyografiler bu kişilerin kendi özel deneyimlerini halk kitlesinininkilerden ayırmalarının bir yoludur. Otobiyografi, bu şekilde görüldüğünde, bir bütün olarak bireysel özgülüğün daha ikincil önemde bir özelliği olarak görünür. Ancak otobiyografi –özellikle ilgili birey tarafından üretilen daha genel yorumlayıcı bir kişisel tarih, ister yazılı ister sözlü– modern toplumsal hayatta fiilen bireysel-kimliğin merkezinde yer alır. Otobiyografi, diğer formel anlatılar gibi, üzerinde çalışılması ve kuşkusuz yaratıcı girdiler yapılması gereken bir şeydir.

5. Kendini-gerçekleştirme zaman kontrolünü –esasen, sadece dışsal zamansal düzenlerle (saat ve evrensel ölçme standartları aracılığıyla düzenlenen rutinleşmiş zaman-mekân dünyasıyla) uzaktan bağlantılı kişisel zaman dilimlerinin belirlenmesini– içerir. Kişisel zamanın önceliğine (gündelik toplumsal hayatın akışına) ısrarlı vurgu Rainwater'ın kitabının her yerinde karşımıza çıkar; ancak, önceden gördüğümüz gibi, bir “mutlak mevcudiyet” felsefesi olarak değil, ömrün mevcut zamanını bir kontrol tarzı olarak sunulur. “Zamanla diyalogu sürdürmek” kendini-gerçekleştirmenin ana temelidir, zira bu diyalog söz konusu anda doyum sağlamanın –hayatı tam anlamıyla yaşamının– temel koşuludur. Geleceğin, olasılıkların yansımaları olsa da, olumsuzluğa tamamen açık olmadığı düşünülür. Mümkün olduğunda, “gelecek” kesinlikle benlik anlatısının bütünlüğünün bağlı olduğu aktif süreçlerle, yani zaman kontrolü ve aktif etkileşim aracılığıyla düzenlenir.

6. Benliğin refleksivitesi *bedeni kapsar*, burada beden (önceki bölümde gösterildiği gibi) salt pasif bir nesne olmaktan ziyade,

10 John O. Lyons, *The Invention of the Self* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978).

bir eylem sisteminin parçasıdır. Bedensel süreçlerin gözlenmesi (örneğin, “Nasıl soluk alıp veriyorum?”) failin kendi davranışlarına gösterdiği sürekli refleksif dikkatin ayrılmaz bir parçasıdır. Bedensel farkındalık “anın bütünlüğünü kavramak” için merkezi öneme sahiptir ve vücudun temel organlarının ve bir bütün olarak bedensel eğilimlerin yanı sıra, çevreden duysal girdilerin bilinçli gözetimini gerektir. Bedensel farkındalık, ayrıca, egzersiz ve diyetin gereklerinin farkında olmayı gerektirir. Rainwater insanların “bir diyetle gittikleri”ni söylediklerine işaret eder; ancak hepimiz belirli bir diyet içindeyizdir! Diyetlerimiz yediğimiz şeylerdir; günün birçok farklı anında bir şey yemeye ve içmeye karar verir ve kesinlikle neyi yememiz ve içmemiz gerektiği konusunda kararlar alırız. “Bu diyetten hoşlanmadığınızda, yeni bir an ve yeni bir seçim noktası gelir ve diyetinizi değiştirebilirsiniz. Diyetinizden sorumlusunuzdur!”¹¹

Bedensel farkındalık bazı geleneksel dinlerde, özellikle Doğu dinlerinde uygulanan beslenme rejimlerine benzer bir şeyi çağırıştırır. Ve gerçekte Rainwater, günümüzde kendini-gerçekleştirme veya terapi hakkında yazan çoğu kişi gibi, sunduğu programda bu tür beslenme rejimlerinden yararlanır. Ancak farklılıklar vurgulanır. Zira o bedensel farkındalığı, benliğin çözülmesinin değil, farklılaşmış bir benlik inşa etmenin aracı olarak sunar. Bedeni hissetmek –bireyin “burası yaşadığım yer” dediği– birleşik bir bütün olarak benliğin tutarlılığını sağlayacak bir yoldur.

7. Kendini-gerçekleştirme *fırsatlar ve riskler arasında bir denge* temelinde anlaşılabilir. Farklı teknikler sayesinde geçmişin baskıcı duygusal alışkanlıklardan kurtulan benlik kendi gelişimi için birçok fırsat yaratır. Dünya (bireyin artık başlatabildiği tecrübi katılımlar temelinde) potansiyel varoluş ve eylem biçimleriyle dolu olabilir. Psikolojik olarak özgürleşmiş bir kişi risklerle karşı karşıyayken, daha geleneksel benliklerin risklerden uzak olduklarını söylemek doğru olmayacaktır. Söz konusu olan şey,

11 Rainwater, *Self-Therapy*, s. 172.

daha ziyade, gelecekle ilişki içinde benimsenebilecek hesaplama stratejilerinin doğal bir parçası olan *lâik risk bilincidir*.

Birey, yerleşik davranış kalıplarından uzaklaşmanın zorunlu bir koşulu olarak yeni tehlikelerle yüzleşmek zorundadır; bu tehlikelere işlerin muhtemelen daha öncekinden kötüye gidebileceği fikri dahildir. Kendi kendine terapi üzerine bir başka kitapta ilgili şeyler şöyle betimlenir:

Hayatınızı hep daha iyi yönde değiştirecekseniz fırsatlar yaratmak zorundasınız. Öfkelerinizden kurtulmanız, yeni insanlarla tanışmanız, yeni fikirleri araştırmanız ve bilinmeyen yollarda ilerlemeniz gerekir. Bir şekilde, benlik gelişimiyle ilgili riskler bilinmeyene, dili ve âdetleri farklı bilinmeyen bir ülkeye gitmeyi, yolunuzu bulmayı öğrenmenizi gerektirir... Paradoks, emin olduğumuzu hissettiğimiz her şeyden vazgeçinceye kadar gerçekte dosta, eşe veya bize bir şey sunan işe asla güvenemeyecek olmamızdır. Gerçek kişisel güvenlik dışarıdan değil içerden gelir. Gerçekte emin olduğumuzda kendimize tüm güvenimizi kendi içimizde konumlandırmamız gerekir.

Benlik gelişimi için bilinçli olarak risk almadığımızda kaçınılmaz olarak bulunduğumuz konumlara takılıp kalırız. Veya, bir riske hazırlıksız yakalanırız. Her iki durumda da kişisel gelişimimizin sınırlarına ulaşır, kendine fazla değer vermenin hizmetinde eylemden uzaklaşırız.¹²

8. Kendini-gerçekleştirmenin ahlaki boyutu *sahiciliktir* (ancak Heidegger'in kullandığı anlamda değil), "kendine karşı dürüst olma"ya dayanır. Kişisel gelişim kendimizi gerçekte olduğumuz gibi anlamamızı önleyen duygusal engeller ve gerilimlerin aşılmasına bağlıdır. Sahici davranabilmek, kendimiz hakkında mümkün olduğu kadar geçerli ve tam bir bilgiyle davranmaktan fazlasıdır; bu –Laing'in terimleriyle– doğru benliği yanlış ben-

12 Sharon Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself* (Deerfield Beach, Fa: Health Communications, 1987).

likten ayırabilmektir. Bireyler olarak “tarihi yapamamak” da, iç deneyimlerimizi göz ardı ettiğimizde tarihi tekrara mahkûm oluruz, sahici olmayan özelliklerin tutsağı oluruz, çünkü bu özelliklerin kaynağında bize (özellikle ilk çocukluk döneminde) diğerlerinin empoze ettiği duygular ve geçmiş durumlar yatar. Kendi kendine terapide parola “elde et veya tekrarla”dır.

Sahicilik ahlakı evrensel ahlaki kriterlerle örtüşmez ve sadece yakın ilişkiler alanı içindeki diğer insanlara referanslar içerir; ancak, bu yakın ilişkiler alanının benlik için büyük ölçüde önemli olduğu kabul edilir. Kendine karşı dürüst olmak kendini bulmak demektir, ancak bunun, aktif bir benlik inşa süreci olduğu için, genel hedefler –bağımlılıktan kurtulmayı ve kendini-gerçekleştirmeyi sağlayacak hedefler– tarafından biçimlendirilmesi gerekir. Kendini-gerçekleştirme belirli ölçüde ahlaki bir olgudur, zira “iyi”, “değerli bir kişi” olduğu duygusunun geliştirilmesi anlamına gelir: “Kendime saygım arttıkça kendimi daha bütün, dürüst, merhametli, enerjik ve sevgi dolu biri olarak hissettiğimi biliyorum.”¹³

9. Hayatın akışı bir dizi “geçiş evresi” olarak görülür. Birey muhtemelen belirli evrelerden geçse veya geçmek zorunda olsa da, bu evreler ya kurumsallaşmamıştır ya da onlara formel ritüeller eşlik etmez. Bu tür bütün geçiş dönemleri (potansiyel kazançlar kadar) kayıplar içerir ve kendini-gerçekleştirme kayıplarla ilerlediğinde (boşanma örneğinde olduğu gibi) bu tür kayıplar karşısında yas tutulmak zorunda kalınır. Hayatın geçiş evreleri, daha önce değinilen riskler ve fırsatların etkileşimi fikrine (kesinlikle istisnai olmayıp, özellikle, etkiledikleri birey önemli ölçüde inisiyatif kullanabildiği zamanlarda) inandırıcılık kazandırır. Hayattaki önemli bir geçiş evresini sorgulamak, evi terk etmek, yeni bir işe girmek, işsiz kalmak, yeni bir ilişki kurmak, farklı alanlar veya rutinelere geçiş, hastalanmak, terapiye başlamak. Bunların hepsi, kişisel krizlerin yol açtığı yeni fırsatları kavramak için bi-

13 A.g.y., s. 79.

linçli olarak risk almak demektir. Hayatın geçiş evreleri geleneksel bağlamlardaki benzer süreçlerden sadece ritüellerin yokluğu bakımından ayrılmaz. Daha önemli olanı, bu tür geçiş dönemlerinde kendini-gerçekleştirmenin refleksif olarak devreye sokulması veya geçiş dönemlerinin bu sayede aşılmasıdır.

10. Benliğin gelişim çizgisi iç gönderimlidir: Tek önemli bağlantı noktası aslında hayatın gelişim çizgisidir. Kişisel bütünlüğün kaynağı, sahici bir benliğin kazanılmasında olduğu gibi, deneyimlere “benlik gelişimi anlatısı” içinde bütünlük kazandırılması, yani bireyin “ilk bağlılığının kendisine olduğu”nu kabul ettiği bir kişisel inanç sisteminin yaratılmasıdır. Temel referans noktaları “içerden”dir, bireyin kendi “hayat tarihi”ni nasıl inşa/yeniden inşa ettiğiyle ilişkilidir.

Kuşkusuz başka sorular sorulabilir. Bu anlayışlar ne kadar geçerlidir? Onlar bir anlamda ideolojik midir? Bu anlayışlar, modern toplumsal koşullarda, benliği etkileyebilecek değişimlerden ziyade terapiyle mi ilgilidir? Bu soruları şimdilik paranteze almak istiyorum. Yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen fikirler kısmi, yetersiz ve durumsal olsa da, onların çağdaş dünyada –geç modern çağda– benlik ve bireysel-kimlik hakkında bir şeye işaret ettiklerini iddia etmek bana doğru görünmektedir. Bunun nedenini onları modern çağa özgü kurumsal dönüşümlerle ilişkilendirerek görebiliriz.

Hayat Tarzları ve Hayat Planlamaları

Burada zemin geç modern hayatın varoluşsal alanıdır. Refleksif olarak düzenlenen, soyut sistemlerin her yere nüfuz ettiği ve zaman ve mekânın yeniden-düzenlenmesinin yerelin küresele göre yeniden ayarlanmasıyla sağlandığı gelenek-ötesi bir toplumsal evrende benlik kapsamlı bir değişim geçirir. Terapi, kendi kendine terapi dahil, hem bu değişimin ifadesidir hem de söz konusu değişimin sağlanmasıyla ilişkili kendini-ger-

çekleştirme programları sunar. Benlik düzeyinde gündelik etkinliğin temel bir bileşeni *seçim* faktörüdür. Açıkçası, hiçbir kültür seçimi gündelik etkinliklerden tamamen dışlamaz ve bütün gelenekler gerçekte sonsuz çeşitlilikte birçok farklı muhtemel davranış kalıbı arasından yapılan seçimlerdir. Ancak tanım gereği, gelenek veya yerleşik alışkanlıklar hayatı nispeten sabit kanallar içinde düzenler. Modernite bireyi kompleks bir seçimler çeşitliliğiyle yüz yüze bırakır; ve temelci olmadığı için hangi seçeneklerin tercih edilmesi gerektiği konusunda oldukça sınırlı bir yardım sunar. Farklı sonuçlar ortaya çıkma eğilimindedir.

Bunlardan biri *hayat tarzının* önemi –ve birey fail açısından kaçınılmazlığı– ile ilişkilidir. Hayat tarzı* kavramı, çoğu kez yapay bir tüketim eğilimi çerçevesinde düşünüldüğü için, bir ölçüde önemsiz olarak, parlak magazin dergilerinin ve reklâmcılık imajlarının telkin ettiği bir şey olarak görünür.¹⁴ Böyle bir anlayışın telkin ettiğinden çok daha temel bir şey vardır: Üst modern koşullarda sadece belirli hayat tarzlarını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda büyük ölçüde böyle yapmak zorunda kalırız. Hiçbir seçime sahip olmayıp, seçmek zorundayızdır. Bir hayat tarzı, bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki bir pratikler topluluğu olarak tanımlanabilir; bunun nedeni, sadece, bu tür pratiklerin ihtiyaçları karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel-kimlik anlatısına maddî bir biçim kazandırmalarıdır.

Hayat tarzı geleneksel kültürlerde fazla uygulanabilirliğe sahip bir kavram değildir, zira bir muhtemel seçimler çokluğunu

* “Hayat tarzı” terimi ilginç bir refleksivite örneğidir. *The New York Times*’ın köşe yazarı William Safire terimin kaynağının Alfred Adler’in yazıları olduğunu ve daha sonra 1960’larda radikaller ve yaklaşık aynı dönemde reklâm ilânları hazırlayanlar tarafından benimsendiğini öne sürer. Fakat Dennis Wrong’a göre, esas kaynak gerçekte Max Weber’dir. Weber’in kullanım biçiminde *Stände* (statü grupları) kavramıyla ilişkili olan “yaşama tarzı” kavramı gündelik kullanımda “hayat tarzı” kavramına dönüşür.

14 Dennis H. Wrong, “The Influence of sociological ideas on American culture”, Herbert J. Gans, *Sociology in America* (Beverly Hills: Sage, 1990).

ima eder ve “kuşaktan kuşağa geçmek”ten ziyade “benimsenir”. Hayat tarzları rutinleşmiş pratiklerdir, yani giyim, beslenme, davranış alışkanlıklarına ve diğerleriyle karşılaşılan ortamlara dahil olan rutinlerdir; ancak izlenen rutinler bireysel-kimliğin dinamik doğası ışığında refleksif olarak değiştirilmeye açıktır. Bir kişinin her gün aldığı küçük kararlar –ne giymesi, ne yemesi, işte nasıl davranması, akşam kiminle buluşması gerektiğiyle ilişkili kararlar– bu tür rutinlere katkıda bulunur. Bütün bu seçimler (daha büyük ve daha etkili olanlar dahil) sadece nasıl davranılması gerektiği konusunda değil, kim olunması gerektiği hakkında da kararlardır. Bir bireyin içinde hareket ettiği ortamlar gelecek-ötesi hale geldiği ölçüde, hayat tarzları da bireysel kimliğin özüyle, onun inşası ve yeniden inşasıyla bağlantılıdır.

Çoğu kez hayat tarzı kavramının özellikle tüketim alanına uygun olduğu düşünülür. Çalışma alanının ekonomik mecburiyetlerin hâkimiyetinde olduğu ve işyerindeki davranış biçimlerinin bireyin kontrolünden ziyade çalışma ortamı dışındaki bağlamlara tâbi olduğu doğrudur. Ancak bu karşıtlıklara rağmen, hayat tarzının sadece iş dışındaki etkinliklerle ilişkili olduğunu varsaymak yanlıştır. İş, Weber’in kullandığı anlamda, *hayat fırsatlarını* önemli ölçüde biçimlendirir ve ayrıca hayat fırsatları da potansiyel hayat tarzlarının mevcudiyeti çerçevesinde anlaşılabilir. Ancak iş seçimler çokluğundan kesinlikle tamamen bağımsız değildir ve iş seçimi ve çalışma ortamı çok kompleks modern işbölümü içindeki hayat tarzı yönelimlerinin temel bir unsurudur.

Bir seçimler çokluğundan söz etmek, tüm seçimlerin herkese açık olduğunu değil, insanların seçenekler konusundaki tüm kararları birçok muhtemel alternatifin tamamen farkında olarak aldıklarını varsaymaktır. Çalışma hayatında, tıpkı tüketim alanında olduğu gibi, geleneksel etkinlik bağlamlarının gücünden kendini kurtaran tüm gruplar için bir hayat tarzı çeşitliliği söz konusudur. Bourdieu’nün vurguladığı gibi, doğal olarak, gruplar arasındaki hayat tarzı farklılıkları aynı zamanda –sadece üre-

tim alanındaki sınıfsal farklılıkların “sonuçları” değil- tabaka-laşmanın temel yapılaştırmacı özellikleridir.¹⁵

Kuşkusuz, genel hayat tarzı kalıpları gündelik hayattaki ve hatta uzun vadeli stratejik kararlardaki mevcut seçimlerden daha az çeşitlidir. Bir hayat tarzı belirli alışkanlıklar ve yönelimler bütünüdür ve bu yüzden -varlıksal güvenlik duygusunun devamı açısından önemli- seçenekleri daha az veya çok düzenli bir örüntü içinde birbirine bağlayan belirli bir birliğe sahiptir. Belirli bir hayat tarzını sürdüren biri (ve benzer şekilde onunla etkileşim içinde olanlar) farklı seçenekleri zorunlu olarak “onunla uyumsuz bir şey olarak” görecektir. Ayrıca, hayat tarzlarının seçimi veya yaratılması, sosyoekonomik koşullar kadar grup baskılarından ve görünür rol modellerinden etkilenir.

Bireylerin üst modern koşullarda karşı karşıya oldukları seçimler çokluğunun kaynağında bazı etkiler vardır. İlk olarak, gelenek-ötesi bir düzende yaşanmaktadır. Bir çoğul seçimler dünyası içinde hareket etmek, yer almak (geleneğin yerleştirdiği işaret çubuklarının artık anlamını yitirdiği bir ortamda) alternatifler arasından seçim yapmaktır. Bu yüzden, örneğin, kişi bol meyve ve lif, düşük oranda şeker, yağ ve alkol diyetinin fiziksel olarak faydalı olduğunu ve bazı hastalıklara yakalanma riskini azalttığını gösteren araştırma bulgularını göz ardı edebilir. Önceki kuşaktan insanların tükettiği ağır, yağ ve şeker düzeyi yüksek besinlerden oluşan benzer bir diyetle sıkıca bağlı kalabilir. Ancak, diyet konusundaki mevcut seçeneklerin varlığı ve bireyin en azından onların farkında olduğu dikkate alınırsa, bu tür bir davranışın yine de özel bir hayat tarzının bir parçasını oluşturduğu söylenebilir.

İkinci olarak, Berger’in “yaşantı-dünyaları çeşitliliği” olarak adlandırdığı bir durum vardır.¹⁶ Onun işaret ettiği gibi, tarihin büyük bir bölümünde insanlar birbirleriyle oldukça yakın ilişki-

15 Pierre Bourdieu, *Distinction* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

16 Peter Berger vdl., *Homeless Mind* (Harmondsworth: Penguin, 1974).

ler içinde yaşadılar. İster işte, ister boş zamanlarda veya aile ortamlarında olsun, bireyler genellikle benzer tipte ortamlarda yaşamışlardır; bu olgu modern çağ öncesi çoğu kültürde büyük ölçüde yerel kültürün egemenliği tarafından pekiştirilmiştir. Modern toplumsal hayat ortamları çok daha çeşitli ve ayrılmıştır. Ayrışma özellikle kamusal ve özel alan farklılaşmasını içerir, ancak bu alanlar ayrıca kendi içlerinde çeşitlenir. Hayat tarzları karakteristik olarak belirli bir eylem ortamıyla bağlantılıdır ve bu ortamın bir ifadesidir. Bu yüzden, hayat tarzı seçenekleri çoğu kez ortamdakilerin (olası alternatifler pahasına) içinde yer aldıkları kararlardır. Bireyler gündelik hayatlarının akışı içinde tipik olarak farklı ortamlar ve yerler arasında hareket ettikleri için, hayat tarzlarının sorgulandığı farklı ortamlarda kendilerini rahatsız hissedebilirler.

Kısmen birçok farklı eylem ortamının varlığı nedeniyle, hayat tarzı seçimleri ve faaliyetleri çoğu kez birey için parçalı olma eğilimindedir: Bir bağlamda izlenen eylem tarzları özü itibariyle diğer bağlamlardakilerden az veya çok farklı olabilir: Bu kısımları *hayat tarzı kesimleri* olarak adlandıracam. Bir hayat tarzı kesimi bir bireyin genel etkinliklerinin (içinde mantıksal olarak tutarlı ve düzenli pratikler bütünü benimsendiği ve icra edildiği) bir zamansal-mekânsal “dilim”iyle ilgilidir. Hayat tarzı kesimleri etkinliklerin bölgeselleşmesinin farklı boyutlarıdır.¹⁷ Bir hayat tarzı kesimi, örneğin, bir kişinin haftanın belirli gecelerinde veya hafta sonlarında yaptığı (haftanın diğer kısımlarında yaptıklarından farklı) şeyleri içerebilir; bir arkadaşlık veya evlilik, ayrıca seçilen özel davranış biçimleriyle tutarlılık içinde belirli bir zaman-mekânda gerçekleştiği sürece bir hayat tarzı kesimi olabilir.

Seçimler çokluğunu koşullandıran üçüncü bir faktör modernite koşullarında otorite konumundaki inançların bağlamsal doğasının varoluşsal etkisidir. Açılış bölümünde belirttiğim gibi,

17 Giddens, *Constitution of Society*, Bölüm 4.

mantıkdışı geleneğin ve spekülâtif bilgi-iddialarının yerine aklın kesinliği fikrini geçiren Aydınlanmacı proje özünde kusurludur. Modernitenin refleksivitesi, giderek daha fazla kesinlik durumunda değil, metodolojik şüphecilik içinde işler. En güvenilir otoritelere bile sadece “bir yere kadar” güvenilebilir; ve gündelik hayatın büyük bir kısmına nüfuz eden soyut sistemler genellikle, sabit eylem kılavuzları veya reçetelerinden ziyade, birçok farklı olasılık sunarlar. Uzmanlar her zaman kararlarını değiştirebilir, ancak hem teoriler hem de pratik teşhisler konusunda çoğu kez fikir ayrılığı içindedirler. Bizzat terapiyi ele alabiliriz. Terapi üzerinde düşünen biri şaşırtıcı çeşitlilikte düşünce okulu ve program tipiyle karşı karşıya kalır ve ayrıca bazı psikologların çoğu terapi biçiminin etkililiğini tamamen göz ardı ettikleri dikkate alınmalıdır. Özellikle bilimin genel iddiaları kuşkuya tâbi olabileceği için, bu kuşkuculuğun daha deneysel bilimlerin en kesin alanları açısından da geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim bir sağlık problemi olan bir kişi, sadece ileri teknoloji içeren alternatif tedavi biçimlerinden birini değil, rakip (ayrıca birçok farklı özel çözüm biçimleri sunabilen) bilimsel ve holistik tıbbî yaklaşımlardan birini seçmek zorunda kalabilir.

Dördüncü olarak, dolaylı deneyim biçimlerinin yaygınlığı kuşkusuz seçimler çokluğunu açıkça, hatta daha ayrıntılı biçimlerde etkiler. Medyanın artan küreselleşmesiyle, birçok farklı ortam, esasen, ilişkili bilgileri toplamaya özen gösteren biri için görünür hale gelir. Televizyon ve gazetenin kolaj etkisi ortamlar ve potansiyel hayat tarzı seçimleri birlikteliğine özel biçimler kazandırır. Öte yandan, kitle iletişim araçlarının etkisi açıkça tamamen çeşitlenme ve parçalanma yönünde değildir. Medya bireye kişisel olarak asla temas kuramayacağı ortamlara ulaşma, ancak aynı zamanda daha önceden birbirinden ayrı olan ortamlar arasındaki sınırları aşma imkânı sunar. Meyrowitz’in işaret ettiği gibi, medya, özellikle elektronik iletişim araçları toplumsal hayatın “durumsal coğrafya”sını değiştirir: “Medya bizi giderek daha çok başka yerlerde ortaya çıkan performansların dolaysız

seyircilerine dönüştürür ve “fiziksel olarak orada-bulunmayan izleyicilere ulaşmamızı sağlar.”¹⁸ Sonuç olarak, “fiziksel ortam” ve “toplumsal durum” arasındaki geleneksel bağ zayıflar; dolaylı toplumsal durumlar önceden inşa edilen farklı toplumsal deneyim biçimleri arasında yeni ortaklaşalıklar –ve farklılıklar– yaratır. Meyrowitz’in özel yorumlarına eleştiriler yöneltilebilse de, bu görüşün genel çizgisi kesinlikle doğrudur.

Bir alternatif hayat tarzları dünyasında stratejik *hayat planlaması* özel önem kazanır. Hayat tarzı örüntüleri gibi, belirli türden hayat planlamaları da gelenek-ötesi toplumsal formların kaçınılmaz tamamlayıcı bir parçasıdır.¹⁹ Hayat planlamaları benliğin refleksif olarak düzenlenen gelişme çizgisinin temel içerikleridir. Hayat planlaması, benliğin biyografisi temelinde devreye sokulan bir “gelecek eylemler akışı”na hazırlık aracıdır. Burada ayrıca (kişisel zamanın idaresiyle ilişki içinde) kişisel takvimlerden veya *hayat planlaması takvimlerinden* söz edebiliriz. Kişisel takvimler bireyin hayatındaki önemli olayların zamanlanmasında kullanılan (bu önemli olayların kişiselleşmiş bir kronolojiye dahil edildiği) araçlardır. Kişisel takvimler, hayat planlamaları gibi, bir bireyin koşulları veya zihinsel çerçevesindeki değişiklikler temelinde tipik olarak gözden geçirilir ve yeniden inşa edilir. Hayat planlaması içindeki temel bir tarih olarak “Evlendiğimde” ifadesi, *İkinci Şans*’taki tartışma gibi, daha önemli bir psikolojik işaret olarak “evliliğim yıkıldığında” sözüyle büyük ölçüde devreden çıkabilir. Kişisel takvimler çok sık olarak dolaylı deneyimin unsurlarını içerirler; örneğin, bir çiftin “Başkan Kennedy’nin suikasta uğramasından iki hafta sonra evlendikleri”ni hatırlaması.²⁰

Hayat planlaması özel bir zaman organizasyonu biçimini gerektirir, zira bireysel-kimliğin refleksif inşası, geçmişin yorum-

18 Joshua, Meyrowitz, *No Sense of Place*.

19 Krş. Berger vdl., *Homeless Mind*, s. 69 ve devamı.

20 Bkz. Harvey Sacks, “On members” measurement systems”, *Research on Language and Social Interaction*, 22, 1988-89.

lanmasına olduğu kadar, geleceğe hazırlığa bağılıdır; ancak geçmiş olayların “yeniden çalışılması” bu süreçte kesinlikle önemlidir. Hayat planlaması, kuşkusuz, mutlaka her zaman bir bütün olarak gelecek hayata stratejik olarak hazırlanmayı gerektirmez, ancak Rainwater’ın kitabı kendi hayatını tasarlama amacı kadar ileriye düşünmenin ve araya girmesi muhtemel temel evreler hakkında düşünmenin kendini-gerçekleştirme açısından temel önemde olduğunu açıkça gösterir.²¹

Hayat tarzı seçimleri ve hayat planlaması sadece toplumsal failerin gündelik hayatı “içinde” yapılmaz veya onlar sadece gündelik hayatın kurucu unsuru değildir, aynı zamanda bireylerin eylemlerini şekillendirmelerine yardımcı olan kurumsal ortamları biçimlendirirler. Bu kurumsal etkiler, belirli bireyler ve grupların toplumsal durumlarını nesnel olarak ne kadar sınırlasın da, üst modern koşullarda onların etkisinin az çok evrensel olmasının bir nedenidir. Siyah bir kadının konumunu, birkaç çocuklu ve tek ebeveynli bir aile reisini, kent merkezindeki köhne semtlere egemen olan yoksulluk koşullarında yaşamayı ele alabiliriz. Böyle bir kişinin sadece daha ayrıcalıklı olanlara açık seçeneklere büyük ölçüde imrenerek bakabileceği varsayılabilir. Bu kişi için sadece kesin olarak belirlenmiş sınırlar içinde sürdürülen ağır ve sıkıcı bir gündelik hayat döngüsü vardır: Farklı bir hayat tarzı sürdürebilecek hiçbir fırsata sahip değildir ve dış kısıtlamaların hâkimiyeti altında olduğu için, hayatını zorlukla planlayabilir.

Kuşkusuz, bütün bireyler ve gruplar için, hayat fırsatları hayat tarzı seçimlerini şekillendirir (ve hayat tarzı seçimlerinin hayat fırsatları dağılımını pekiştirmek için çoğu kez aktif bir biçimde kullanıldığı unutulmamalıdır). Baskıcı durumlardan özgürleşme bazı hayat tarzı seçimlerinin alanını genişletmenin zorunlu aracıdır (bkz. Bölüm 7: Yaşam Politikasının Oluşumu). Ancak günümüzde en ayrıcalıksız kişi bile modern çağın kurumsal bi-

21 Rainwater, *Self-Therapy*, s. 56 ve devamı.

leşenlerinin nüfuz ettiği durumlarda hayatını sürdürür. Ekonomik yoksunluğun engellediği “imkânlar” farklıdır ve geleneğin çerçeveleri tarafından dışlananlarınkilerden farklı biçimde –yani, *olasılıklar olarak*– yaşanır. Ayrıca, bazı yoksulluk koşullarında, geleneğin gücü muhtemelen başka yerlerdekine göre daha kapsamlı bir çözülme içindedir. Neticede, hayat tarzının yaratıcı inşası bilhassa bu tür durumların karakteristik bir özelliği haline gelebilir. Hayat tarzı alışkanlıkları, doğrudan özel kültürel tarzlar ve etkinlik biçimlerinin geliştirilmesiyle olduğu kadar, getto hayatının direnişleriyle de inşa edilir.

Bu tür durumlarda, bireysel-kimliğin refleksif inşası çok daha zengin tabakalarda olduğu kadar önemli olabilir ve küreselleştirici faktörlerden kuvvetle etkilenebilir. Tek ebeveynli bir aile reisi olan siyah bir kadın, kısıtlı ve güç bir hayatı olsa da, yine de genelde kadınların konumunu değiştiren faktörler hakkında bilgi sahibi olacak ve bu bilgi sayesinde etkinliklerini hemen hemen kesinlikle değiştirecektir. Toplumsal koşullarının yetersizliği dikkate alındığında, bu kadın (çocukları, cinsel ilişkileri ve arkadaşları konusunda) fiilen yeni etkinlik biçimleri aramak zorundadır. Bu tür bir arayış, aslında söze dökülme de, bireysel-kimliğin refleksif olarak biçimlendirilmesini gerektirir. Bununla beraber, onun maruz kaldığı yoksunluklar bu görevleri neredeyse taşınamaz bir yüke, kendini zenginleştirme kaynağından ziyade bir umutsuzluk kaynağına dönüştürebilir.

Hayat planlamasını daha genel bir olgunun özel bir örneği olan “geleceğin kolonileştirilmesi”yle ilişki içinde sonraki bölümde biraz ayrıntılı olarak tartışacağım. Rainwater’ın vurguladığı “zamanla diyalog” farklı toplumsal bağlamlarda ve farklı sosyal tabakalar içinde kesinlikle çok farklı biçimlerde sürdürülür. Onun betimlediği (ve savunduğu) “zaman kontrolü” yönetimi, refleksif olarak geleceği bugüne göre ayarlama girişimi kadar, reddedişler ve zamansal karışıklıklar da üretir. “Amaçsızca dolaşan”, muhtemel bir kariyer hakkında düşünmeyi reddeden ve “gelecek hakkında hiçbir düşüncesi olmayan” bir ergen bu

yönelimi benimser, ancak bunu özellikle giderek egemen hale gelen zamansal bakış açısına karşılık içinde yapar.

Son olarak, seçimler çokluğu ayrıca doğrudan diğerleriyle ilişkilerle –mahremiyetin dönüşümüyle– bağlantılı olabilir.²² Günümüzde kişisel ilişkilerin modern çağ öncesi bağlamlardaki yakın, kişiler-arası ilişkilerden önemli ölçüde farklı olup olmadığını ayrıntılı olarak tartışmayacağım. Modern evliliğin, genelde modern olmayan kültürlerdeki evlilik kurumundan olduğu kadar, modern çağ öncesi Avrupa'daki tipik evlilik kurumlarından da çarpıcı farklılıklar sergilediğini bilmekteyiz. Paralel bir tespit arkadaşlık konusunda yapılabilir. Greklerde günümüzdeki anlamında “arkadaş” a karşılık gelen bir sözcük yoktu: *Philos* sözcüğü, ister akraba, ister hısım, ister arada kan bağı bulunmayan kişiler olsun, “kişinin en yakın ve en sevdiği biri”ni²³ anlatmak için kullanılmaktaydı. Bir kişinin *philos* ağı büyük ölçüde toplumsal konumu tarafından belirlenmekteydi; sadece kendi arzusuyla eş seçimi için belirli bir serbestlik alanı vardı. Böyle bir durum (bir “arkadaş” kavramı varsa, esasen dışarıdakilere –yabancılar ve potansiyel düşmanlara– değil, içerdekilere işaret ettiği sürece) birçok geleneksel kültürün karakteristik özelliğini oluşturur.

Eşin çeşitli ihtimaller arasından iradi olarak seçildiği cinsel mahremiyet ve arkadaşlık modern sistemlere özgüdür. Kuşkusuz, yakın ilişkiler geliştirmek için genellikle kişisel ilişkiler zorunludur ve gerçek seçimin derecesi birçok sosyal ve psikolojik farklılığa bağlı olarak değişir. Ancak “yalnız kalpler köşesi”, bilgisayarla çöpçatanlık ve diğer tanıştırma hizmetleri, kişi geleneksel davranış biçimlerinin son kalıntılarından kurtarmaya hazır olduğunda seçimler çokluğunu başarmanın kolay olduğunu yeterince açık bir biçimde gösterir. Sadece bağlar daha az veya çok özgürce seçildiğinde terimin yakınlarda gündelik söylemde

22 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

23 Pat Easterling, “Friendship and the Greeks”, Roy Porter ve Sylvana Tomaselli, *The Dialectics of Friendship* (Londra: Routledge, 1989), s. 11.

kazandığı anlamda “ilişkiler”den söz ederiz. Daha kalıcı cinsel bağlılıklar, evlilikler ve arkadaşlıklar, tümü, günümüzde saf ilişkiye yaklaşma eğilimindedir. Üst modern koşullarda, ayrıca daha sonra açıklanacak nedenlerle, (cinsel saflıkla hiçbir ilişkisi olmayan) saf ilişkiler refleksif benlik tasarımı için büyük önem kazanmaya başlar. Bu gerçek, programlı veya programsız tüm terapi programlarında olduğu gibi Rainwater’ın kitabında da yeterince açıktır.

Saf İlişkilerin Teori ve Pratiği

Aşağıdaki ifade Shere Hite’in *Kadın ve Aşk* adlı çalışmasında “İlişkilerde Duygusal Belirsizlik” başlığı altında yer alır. Hite’in araştırması Amerikalı kadınların erkeklerle ilişkili deneyimleri ve duyguları hakkında kapsamlı yorumlara dayanır. Bir kadın şöyle konuşur:

Bazı nedenlerle, sürekli olarak, asla tatmin olmadığım duygusu yaşıyorum. Karşımdaki erkek ya hevesli değildir, ya da hevesliyse romantik değildir vb... Onunla konuşmayı denediğimde, gerçekte konuşmaya çalıştığımda ona ulaşmadığım duygusuna kapılıyorum... İlişki sürekli olarak kendime sormam gereken sabit bir soru etrafında gelişir görünmekte: “Ona göre her şey yolunda mı (beni hâlâ seviyor mu)?” veya “Bana göre her şey yolunda mı? *Ne hissediyorum?*” Çok mutsuzsam ve o sorunlar hakkında benimle konuşmayacak ve onları çözmeye çalışmayacaksa, “Hâlâ burada ve beni hâlâ seviyor, o halde her şey gerçekten yolunda” mı demem gerekir? Veya aksine, “Bu ilişki oldukça kötü ve beni mutsuz kıldığı için bitireceğim” mi demeliyim? Bana daha fazla açılması için ona yardım etmem gerekir mi, veya aksine kendim hakkında kaygı duymalı ve ondan kopmalı mıyım? Problem, onun başta çok hassas biri olduğunu ve beni sevdiğini söylemesi, ancak daha sonra sevgisini gös-

termemesi, göstermekten hoşlanmaması, soğuk davranmasıdır. Kendime şu soruyu soruyorum: “Bu arzunun bu adam için bir bedeli var mı?” Sanki biri beni suyun dibine itmekte ve ardından, (duygularımla) ona gittiğimde ve gerçekte âşık olduğumda, ona güvendiğimde, bana “Ne var? Niçin ben?” demektedir. Bu yüzden, neler yaşanmış olursa olsun “Bana güven, bana güven” diye onda kuşku yaratarak, olumsuz işaretlere aldırış etmeden, onun tamamen güvenilmez olduğunu veya incinmez görünme *çabam* içinde yaptığım bir şeye tepki verdiğini düşünerek oldukça ürk-tüm. Hep “Kalacak mı” diye korktum, kaygılandım.²⁴

Bu düşünceler söz konusu erkekle birlikte yaşamayan ve oldukça erken evresindeki bir ilişkiyi betimleyen bir kadına aittir; ancak bu betimlemeler, “açıklayıcı” karakterleri nedeniyle, ilişkilerin nasıl inşa edildiği konusunda bazı görüşler sağlar. Aşk merkezdedir ve en azından cinsel bir bileşenin söz konusu olduğu bir mahremiyet arayışının romantik bağlılığın doğasına yoğunlaşması gerektiği varsayılabilir. Bu raporda bir kadının deneyimi yeniden hikâye edilmektedir ve söz konusu adamın bakış açısı belli olmasa da, burada temel ilgi konusunun cinsiyetler arası ilişkiler olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu özelliklerin önemini yadsımadan başka şeylere odaklanmak istiyorum. Zira, göstermeye çalışacağım gibi, ayrıca yakın ve duygusal çaba gerektiren başka ilişkilerin karakteristik özelliğini oluşturan merkezi unsurlar vardır; örneğin, aynı cinsiyetten sevgililer veya çok yakın dostlar arasındaki ilişkiler. Bunlar saf ilişkinin unsurlarıdır ve onları (ideal-tip tarzında) aşağıdaki gibi ifade edebiliriz.

1. Saf ilişki, geleneksel bağlamlardaki yakın kişisel ilişkilerin aksine, dışsal toplumsal veya ekonomik koşullara bağlı değildir; deyim yerindeyse, o hiçbir dışsal koşula tâbi değildir. Yine evlilik örneğini verebiliriz. Geleneksel toplumlarda evlilik, çoğu kez eşle-

24 Shere Hite, *Women and Love* (Londra: Viking, 1988).

rin değil, ebeveynler veya akrabaların inisiyatifiyle oluşturulan bir sözleşmedir. Bu sözleşme genellikle kuvvetle ekonomik faktörlerden etkilenir ve ekonomik ağlar ve faaliyetlerin bir parçasıdır. Eski evlilik sistemlerinin tamamen yıkıldığı modern çağda bile evlilik bağının temelinde bir aile içi işbölümü, eve ekmek getiren baba ve çocuklarla ilgilenen kadın, iş ve ev ayrılığı yatar (ancak emek gücünün her zaman önemli ölçüde kadınları içerdiği unutulmamalıdır). Evliliğin bu geleneksel özelliklerinden kimileri bazı sosyoekonomik gruplar arasında diğerlerine göre daha belirgindir. Bununla beraber, genel düzeyde eğilim mevcut dış etkilerin ortadan kalkması yönündedir; bu olgu ilk başlarda temel evlilik nedeni olarak romantik aşkın ortaya çıkışına eşlik etmiştir. Evlilik, zamanla, başlatılan bir ilişki haline gelmiştir ve uzun süre devam ettiğinde yakın ilişki içinde olanlara duygusal doyum sağlar. Diğer özellikler, hatta çocuk sahibi olmak gibi görünüşte daha temel nitelikler, muhtemel bir ayrılığa, ilişkinin dışsal bağlayıcı özelliklerinden ziyade, "iç sürükleyici" kaynakları olma eğilimindedir.

Modern arkadaşlık bu karakteristiği daha açık hale getirir. Bir arkadaş, özellikle, söz konusu ilişkinin sağladığı doyumdan başka bir şeyin yönlendirmede bir ilişkiye sahip biri olarak tanımlanır. Bu arkadaş bir meslektaş olabilir ve bu arkadaşlığı işte yakınlık veya işin yarattığı ortak bir çıkar veya ilgi teşvik edebilir; ancak, o sadece aralarındaki bağ değerli olduğu için bir arkadaşlıktır. Bu nedenle arkadaşlar ve akrabalar arasında keskin bir ayrım yapabiliriz. Akrabalık bağları günümüzde artık çok zayıf olsa bile, akrabaların birbirlerine karşı yükümlülükleri akrabalık bağı tarafından belirlenmekteydi. Ayrıca, bu yükümlülükler genel ve belirsiz olabilse de, arada kan bağı varsa akrabalık ilişkileri sona ermez. Arkadaşlık bağları pasif unsurlar içerebilir, ancak prensipte olduğu kadar pratikte de, kişi normalde bir başkasıyla sadece yakın duyguları karşılıklı olduğunda arkadaş olarak kalır.

2. Saf ilişki sadece ilişkinin taraflara sunabileceği şey için aranır. Bu özellik (1)'in doğal bir sonucudur ve ilişki kesinlikle bu anlamda "saf"tır. Kuşkusuz, belirli bir süre devam eden tüm iliş-

kiler doyurucu olduğu kadar sınıayıcı ve gerilimlidir. Ancak, sadece değerli olarak düşünöldüğu için sürdürölen ilişkilerde taraflar arasında yanlış giden bir şey doğası gereği bizzat ilişkiyi tehdit eder. Neticede, dış kriterlerin hâkimiyetinde olan bir toplumsal ilişki her zaman “bozulmaya daha açıktır”. Taraflardan biri ilişkiyi bu temelde sürdürmeye çalıştığında diğeri muhtemelen ilişkiden soğuyacaktır. Bu oluşın özel gerilimler Hite’in kitabındaki diğer materyallerde, özellikle evlilikle ilgili bölümde çok iyi ifade edilmektedir:

Kadınlar evliliği ya boşanarak ya da duygusal açıdan kalplerinin büyük bir parçasını geride bırakarak bitirirler... Çoğu, bir ilk sıkıntı döneminin ardından, duygusal yaşantılarını sürdürebilmek için başka yerler bulmaya çalışmıştır. Kadınlar bir süre sonra, er veya geç ilk yıllardaki ilişkiyi “başarıyla sürdürme” çabasından vazgeçer ve sakin bir biçimde, yavaş yavaş, hatta muhtemelen dikkati çekmeden ilişkiyi bitirmeye başlar.²⁵

Ancak... kadınların büyük çoğunluğu sevgi veya sürdürölebilir bir ilişki arayışından vazgeçmez:

Bir kadının sözleriyle, aşk bize yanıt vermeye, belki de bize bir tür anahtar sunmak üzere yeniden ortaya çıkmaya devam eder: “Henüz uygun kelimeleri bulamamış olsam da şunu söyleyebilirim ki, romantik aşk, içinde kimliğimin –kendimi, iç varlığımı keşfetmemin– anahtarını taşır.” Çoğu kadın bu şekilde hisseder. Niçin? Muhtemelen kadınlar geri dönüp, sevgi ilişkisinin yürümesini sağlamaya çalışmakta veya ilişkinin niçin yürümediğini araştırmakta haklıdır... çoğu sadece “aşkı” değil, aynı zamanda hakkında konuştukları gerçek aşk türünü ister. Ve bu yüzden, ilişkileri olan kadınların çok sık olarak halen “derin bir aşk”ın ortaya çıkmasından söz etmeleri, onların –daha fazlası, her ne

25 A.g.y., s. 526.

şekilde olursa olsun hayatta daha fazlası olduğuna inandıkları- gizli bir yönlerinin bulunması şaşırtıcı değildir... Gerçekten de olması gerekmez mi?²⁶

Ayrıca, burada söz konusu olanın, aslında bilhassa bu ilişkilerle bağlantılı bir şeyden ziyade, aşk, veya sevgi talebi olduğu düşünülebilir. Bununla beraber, muğlâk ve anlaşılması güç bir kavram olan aşk, bu bağlamda bağımsız bir değer olmayıp, gerçekte cinsel ilişkinin niteliğini düzenleyen sistemleştirici bir güçtür. Ayrıca, erkeklerin en az kadınlar kadar yakın duygusal ilişkiler kurmaya ve bu ilişkilere bağlı kalmaya çalıştıklarına dair pek çok kanıt vardır.²⁷ Erkekler bu tür ilişkileri idare etmekte daha çok zorlanırlar ve tipik olarak duyguları ve ihtiyaçlarını başkalarına iletmede daha az beceriklidirler, ancak bunlar sürdürdüğüm tartışmamızın dışında kalan meselelerdir. Doyurucu bir ilişki kurma ve sürdürmenin güçlükleri kısmen aşk ve cinsiyet arasındaki asimetritlerle bağlantılı problemlerle ilişkilidir; ancak onlar ayrıca esasen büyük ölçüde saf ilişkiyle bağlantılı doğal güçlüklerdir. İlişki içinde “asla doyum sağlayamama” duyguları, ilk yanıtlayıcının betimlediği gibi, iki taraf için de doyurucu, dengeli ve karşılıklı bir ilişkinin yaratılması ve sürdürülmesiyle bağlantılı doğal güçlüklerin yansımasıdır.

3. Saf ilişki açık bir biçimde ve her zaman refleksif olarak düzenlenir. Bu, ayrıca, “Saf ilişkinin teorisi ve pratiği” alt başlığında vurgulanan “Her şey yolunda mı” ifadesinin yönlendirici bir güdü olarak resmedildiği soruda yeterince açıktır. Bir ilişki sadece kendine bağlı hale geldiği ölçüde bu tür refleksif bir sorgulamanın odağı olur ve (2)’de belirtilen gerilimlere katkıda bulunur. Saf ilişkinin doğal bir parçası olarak kendini-inceleme refleksif benlik tasarımıyla oldukça yakından bağlantılıdır. “Nasıl biriyim?” sorusu ilişkinin sunabileceği doyumlarla olduğu kadar verebileceği

26 A.g.y., s. 655.

27 Örneğin, bkz. Kenneth Solomon ve Norman B. Levy, *Men in Transition* (Londra: Plenum, 1983).

acıyla da doğrudan bağlantılı bir sorgulamadır. (Karşı tarafın "Niçin ben?" cevabı aynı zamanda bireysel-kimlik ile saf ilişkinin gerekleri arasındaki bağlantılarla ilintili bir sorudur.)

Günümüzde, tüm yakın ilişkilerin refleksif koordinasyonu, "tamamen saf" olmaktan ne kadar uzak olursa olsun, modernitenin genel refleksivitesi içinde yer alır. Birçok dergi ve gazete yazısı, uzmanların hazırladıkları metinler ve elkitapları, televizyon ve radyo programlarında yakın ilişkiler hakkında (betimledikleri olayları sürekli olarak yeniden inşa eden) araştırma bulguları ve tartışmalar aktarılır. Hite'in çalışması bu tür refleksiviteyle ilginç, ancak kesinlikle tipik bir ilişki içindedir. Onun kitabı, önceki çalışmalarında olduğu gibi, birçok sosyal araştırmada kullanılan standart soru-kâğıdı prosedürlerine dayanır.²⁸ Bununla beraber, Hite'in çalışması -tutumları araştırma tablolarında sunulan bakış açılarına uyan, ancak aynı zamanda araştırma sonuçlarını okurken bakış açıları ve ilişkili davranış eğilimlerini değiştirebilecek- büyük bir izleyici kitlesine ulaşmıştır.

4. "Bağlılık" saf ilişkilerde merkezi bir role sahiptir. Bağlılık çoğu toplumsal etkinlik biçiminin genel bir özelliği olarak görünür ve ona bütün kültürel bağlamlarda rastlanabileceği varsayılabilir. Örneğin, bir dinsel düzen içinde gerçek bir müminin ilgili değerler ve pratiklere tamamen bağlı olduğu söylenebilir. Ancak inanç bağlılıkla aynı şey değildir ve günümüzde yakın ilişkiler konusunda bağlılıktan söz ettiğimizde muhtemelen tarihsel olarak yeni bir olguyla ilgiliyizdir. Bağlılık, saf ilişki içinde, esasen yakın kişisel bağların modern çağ öncesindeki dışsal dayanaklarının yerini alır. Aşk, çağdaş romantik aşk anlamında, bir bağlılık biçimidir, fakat bağlılık bu iki kategori biçiminin daha geneldir. Bir yakın ilişki bağlamında "bağlı kişi" nasıl biridir? Bağlı kişi, modern biçiminde bir ilişkiye içkin gerilimlerin varlığını kabul ederken, yine de en azından ortalama düzeyde riski göze almaya istekli -tek ödülün bizzat ilişkinin sağlayabileceği bir doyum olacağını kabul eden- biridir. Bir dost *sırf bu nedenle* bağlı biridir. Evli biri, muhtemelen, ilişkisini sadece dışa-

28 Örneğin, bkz. Shere Hite, *Sexual Honesty* (New York: Warner, 1974).

rıdan müdahalelerle veya belirli türden pasif bir sürüklenmeyle devam ettirmediği ölçüde bağlı biridir. Katılımcılar bağlılığın zaman ayırmayı –en azından ilişkide karşılaşılabilecek bazı problemlerde sürmesi sağlanan duygusal bir desteği– gerektirdiğini kabul ederler (ancak, getiriler neredeyse kesinlikle bunun için talep edilir).

Bağlılık bir ölçüde aşkın gücüyle düzenlenebilse de, aşk duyguları kendi içinde ve tek başına bağlılık üretmez, ne de herhangi bir anlamda bağlılığı mümkün kılar. Bir kişi, hangi nedenle olursa olsun, bir başkasına bağlı kalmaya karar verdiğinde bağlıdır. Hite'in araştırmasındaki alıntıda sözleri aktarılan kadın karışındaki sevdiğini hissetse de, sevgisi arzuladığı bağlılığı sağlamaya yetmez. Ne de sağlayabilir, zira bağlılığın her zaman belirli bir uyuşmanın parçası olması gerekir; saf ilişki karşılıklılığın temel unsurları olmadan var olamaz. Çoğu terapi programında olduğu gibi Rainwater'ın kendi kendine terapi programında da bu gerçek kabul edilir. Benliğin refleksivitesinin kişinin kendisi hakkında daha isabetli ve daha kavrayışlı bir bilgi üretmesinin nedenlerinden biri, yakın ilişkilere bağımlılığı azaltmaya yardımcı olmasıdır. Onun sözleriyle, iyi yürüyen bir ilişki taraflardan her birinin özerk olduğu ve kendisini değerli gördüğü bir ilişkidir. Böyle olmadığı yerlerde, örneğin, karşılıklı bağımlılık ilişkisinde karşımıza çıkan, pasif sürüklenmeler olarak adlandırdığım şey devreye girer. "Karşılıklı bağımlılık" terimi, ilk başlarda, bireylerin kimyasal bir bağımlılığı (alkol veya bir başka uyuşturucu bağımlılığı) olan diğerleriyle ilişkilerindeki konumunu betimlemek için kullanılmıştır. Karşılıklı bağımlı kişi, söz konusu ilişkiden ne kadar nefret ederse etsin veya ne kadar mutsuz olursa olsun, psikolojik olarak ilişkiden vazgeçemeyen biridir. Kişi için yeterince açık olmayan nedenlerle (bu nedenler sadece bireysel terapiyle veya aile terapisiyle açığa çıkartılabilir) çok az psikik getiri sağlayan bir ilişkiye bağımlı hale gelir.²⁹

29 Karşılıklı-bağımlılık konusunda, özellikle ABD'yle ilişkili, teknik metinlerden popüler açıklamalar ve terapi programlarına kadar geniş bir literatür vardır. Bir örnek için, bkz. Melody Beattie, *Co-Dependent No More* (New York: Harper, 1987).

Bağlılığı inşa etmek zordur, zira kesinlikle saf ilişki içinde karşılıklı uyumu gerektirir. Bağlılık bu ilişkinin nasıl düzenleneceği konusunda aynı ölçüde merkezi önemde olan refleksiviteyle kolay olmayan bir ilişki içindedir. Bağlı kişi diğer potansiyel seçeneklerden vazgeçmenin getireceği riskleri kabule hazırdır. Bir ilişkinin başlangıç evrelerinde, iki taraf da muhtemelen diğerinin etkinliklerini dikkatlice gözden geçirir, zira bir kişinin bağlılığının çok hızlı geliştiği bir dönemde, yeni oluşum halindeki bir ilişkiyi bitirmek fiilen öfke yaratacaktır. Hite'a yanıt veren kişi kendi durumunun bu yanına tamamen mantıklı bir hassasiyet göstermektedir.

5. Saf ilişki –eşlerin sağlayabilecekleri uzun dönemli istikrarın temel bir koşulu olan– mahremiyete odaklanır. Mahremiyet, modern çağ öncesi Avrupa'daki ve genelde çoğu modern olmayan kültürdeki hayat koşullarının karakteristik özelliği ve daha olumsuz bir olgu olan “özel hayatın yokluğu”ndan ayrı tutulmalıdır. Fiziksel yakınlık –modern terimlerle, özel hayatın yokluğu– küçük topluluk içindeki gündelik hayatın mimarisinin neredeyse kaçınılmaz ürünüdür, ancak daha zengin grupların hayatlarının da karakteristik bir özelliğidir.³⁰ Ev halkı içinde, ancak ayrıca gündelik hayattaki çoğu ortamda, insanlar hemen her zaman birçok farklı yakın bağlantılar içindedir. Modern çağın başlarında “kişisel hayat”ın gelişimi tarihçiler tarafından çok iyi belgelense de (ilgili nedensel ilişkilerin doğası büyük bir tartışma konusudur), mahremiyet özel hayatın diğer yüzüdür veya en azından sadece temel bir gizlilik sayesinde mümkün (veya arzulanır) hale gelir.³¹

Bensman ve Lilienfeld modern toplumlarda mahremiyete artan ilgiyi vurgular: “Mahremiyet talebi fiilen takıntı haline gele-

30 Ünlü ilginç bir analiz için, bkz. Norbert Elias, *Civilising Process*, Cilt 1 (Oxford: Blackwell, 1978) [*Uygarlık Süreci 1*, Çev. Ender Ateşmen, İletişim Yayınları, İstanbul 2000].

31 Goffman özel hayatın gündelik hayatta nasıl sürdürüldüğü ve bireylerin onu niçin önemli gördükleri hakkında birçok ilginç tespit yapmıştır; öte yandan, o özel hayatın evrensel bir ihtiyaç olduğunu ima eder ve açıklamasını nadiren tarihsel bir bağlam içinde konumlandırır.

cek bir noktaya ulaşmıştır.”³² Onlar bu durumu modern dünyada büyük, kişisellikten-uzak organizasyonların yabancılaştırıcı etkileri temelinde açıklarlar. Toplumsal hayatın büyük bir bölümü sokaktaki bireyin kendisinden uzak ve üzerinde yok denecek kadar az etkiye sahip olduğu bağlamlarda devam eder. Mahremiyete sığınmak, bu daha büyük sistemlerin içine girmediği yakın ve samimi ortamlarda anlamlı hayatı güvence altına alma girişimidir. Bu teze daha sonra döneceğim, zira başka yazarlar da benzer şeyler öne sürmüştür. Bu tezin tamamen geçerli olduğunu düşünmüyorum. Mahremiyet arayışı pozitif bir değer taşır; sadece kuşatıcı daha büyük sistemler ve toplumsal süreçler dünyasına karşı olumsuz tepkilere dayanmaz. Özel hayat mahremiyetin sunduğu psişik doyumları mümkün kılar.

Mahremiyet beklentisi muhtemelen refleksif benlik tasarımı ile saf ilişki arasındaki en yakın bağlantıları sağlar. Mahremiyet, veya arayışı, modern arkadaşlık biçimlerinin ve yerleşik cinsel ilişkilerin merkezinde yer alır. Çoğu terapi elkitabı, Rainwater’ın çalışması dahil, mahremiyetin genellikle sadece psikolojik “çalışma”yla elde edildiğini ve sadece bireysel-kimlikleri içinde güvende olan bireyler arasında mümkün olduğunu açıklar. Daha önce sözünü ettiğimiz bir terapi araştırması her şeyi çok iyi özetler: Rainwater’ın ifadesiyle, yakın bir arkadaşlık veya partnerlik “anlamlı bir *hayat tarzını* paylaşmaya çalışan iki insanın seçimidir”.³³ Rainwater içinde ileri düzeyde mahremiyetin sağlandığı bir ilişkiden farklı türde bazı ilişki tiplerini betimler. Bazı ilişkiler çatışmalarla doludur ve sürekli kavgalar ve ağız dalaşları normal hale gelir: Duygusal acı ilişkinin sıradan bir parçası haline gelir ve bu acı olmadığında ilişki bozulabilir. Çatışmalarla dolu ilişkiler “kişinin enerjisini tüketen” ilişkilerden belirgin farklılıklar sergiler. Burada ilişkinin tarafları arasında çok az

32 Joseph Bensman and Robert Lilienfeld, *Between Public and Private* (New York: Free Press, 1979).

33 Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself*, s. 96 (vurgu sonradan eklenmiştir).

doğrudan uzlaşmaz çelişkiler vardır, ancak güçlü bir bağda çatışmalar sınırlı düzeydedir: İlişkiyi ayakta tutan eylemsizliktir. Eşler gündelik sorunlarda yeterince mantıklı bir biçimde birlikte hareket edebilseler de, çoğu kez birbirlerinden sıkılır ve küserler. Burada “münasip” bir ilişki, tarafların karşılaştıkları sorunları açıkça veya zımnen dış doyumlarla “çözebilecekleri” veya ilişki yıkıldığında karşılaşılabilecek güçlükler yüzünden veya tek başına yaşamamanın rahatlığı nedeniyle sürdürülen bir ilişkidir.

Bu “idare edilen” ilişkiler “ilişkinin özelliği”ne bağlılık gerektiren yakın bağlarla karşılık içindedir; ilişkinin bir başka ilişki tipine dönüşme tehlikesinin bulunduğu yerlerde, “birbirine yeniden bağlılığın ve yakınlığın artması için gerekli her tür değişiklik ve seçimi yapma kararı”nın alınması gerekir. Ayrıca, taraflardan biri mahremiyetin gerektirdiği birliği sağlayamadığında “bireyin kendini toparlaması” gerekir.³⁴ Mahremiyet, yazarın vurguladığı gibi, eşlerin belirli düzeyde kendilerine ait özel bir hayatları olmasını gerektirir, zira kişisel yakınlığın yerini bağımlılığın almaması için özerklik ile duygular ve deneyimlerin paylaşılması arasında denge kurulması gerekir. Bu tür bir anlayışa göre, mahremiyet açıkçası cinsel beraberlikle karıştırılmamalıdır. Cinsel olmayan ilişkiler ve arkadaşlıklarda ileri düzeyde mahremiyet mümkündür; ve yüksek düzeyde bir cinsel faaliyet çatışmalarla dolu bir durumda sürdürülebilir. Öte yandan, cinsel ilişki çoğu kez mahremiyetin –ve ayrıca, daha sonra tartışacağım bedeninin refleksivitesinin– bir parçasıdır.

6. Saf ilişki taraflar arasında mahremiyetin sağlanmasıyla yakından bağlantılı olan karşılıklı güvene dayanır. Saf ilişkide güven “önceden verili” değildir ve verili olarak alınmaz: İlişkinin diğer yanlarında olduğu gibi, onu elde etmek için çalışmak –diğerinin güveninin kazanılması– gerekir. Modern çağ öncesinde, kişisel ilişkilerin dışsal kriterler aracılığıyla istikrar kazandığı

34 A.g.y., s. 100.

çoğu toplumda, yukarıda belirtilen anlamda güven yerleşik konumlara uyumlu olma eğilimindedir. Bu tür ortamlarda, krallık üyeleri arasında güç elde etmek için komplolar ve karşı komplolar planlanmasının da gösterdiği gibi, akrabalar her zaman güvenilir müttefikler değildir. Ancak akrabalık yükümlülükleri muhtemelen çoğu kez kabul edilir ve gündelik hayatın düzenlendiği oldukça istikrarlı ortamlar sağlar. Bu tür niteliklerinden soyulduğunda, saf ilişkide kişisel bağlar –kesinlikle diğeriyle mahremiyet sayesinde kurulan– yeni güven biçimlerini gerektirir. Bu tür güven bireyin diğeriye açılmasını gerektirir, zira dış destek yeteri kadar büyük değilse, diğeriye kendisine bağlı olduğu ve aralarında hiçbir temel uzlaşmaz çelişki olmadığı bilgisi güven için tek çerçevedir.³⁵

Bir bireyin güven yaratmak için –en azından ilişkinin sınırları içinde– hem karşısındakine güvenmesi hem de ona güvenilmesi gerekir. Güven, mahremiyetle yakından ilişkili olduğu için, aynı özerklik ve karşılıklı açılma dengesi yakın alışverişlerin sürdürülmesi için gereklidir. Saf ilişkide güvenin yaratılmasında asıl mesele, her bireyin diğeriye kişiliğini tanıması ve ondan istenen belirli türden tepkilerin düzenli olarak sergilenmesi gerekliliğidir. Kendini-gerçekleştirmede sahiciliğin (tek başına değilse de) bu kadar önemli bir yer tutmasının nedenlerinden biri budur. Mesele, kişinin diğeriye davranışlarına veya sözlerine güvenebilmesidir. Diğerleriyle mahremiyeti sağlama kapasitesi refleksif benlik tasarımının önde gelen bir parçası olduğu süreç, kendine hâkimiyet sahiciliğinin gerekli bir koşuludur.

İlişkilerde güven nasıl yaratılır? Bu konuda yeniden terapi el kitaplarına bakabiliriz. Wegscheider-Cruse, ilişkiler üzerine sistematik bir araştırmadan hareketle, güvenin yaratılmasıyla ilişkili birçok farklı pratik öneri sunar. Kişilerin “tuttukları günlükleri karşılıklı olarak dinlemek için birbirlerine zaman ayırmaları” gerekir, zira iletişim mahremiyet için büyük öne-

35 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 114 ve devamı.

me sahiptir. Bu karşılıklı konuşmalar ve dinlemelerin gündelik olaylarla sınırlı kalmaması gerekir. Onların temel sorunlarla karşı karşıya kaldıklarında bunları ciddi olarak tartışmaları gerekir. Tarafların “çözüme kavuşturulana kadar soruna katlanmaları ve onunla yaşamayı öğrenmeleri” gerekir, zira “aynı sorunları tekrar tekrar ifade etmek güveni zayıflatır ve yeni problemler yaratır. Çözülmemiş problemlerin kangrene dönüştüğü eski tartışmalar, muhtemelen çoğu kez, daha kolay yüzleşilebilecek yeni güçlüklerden daha fazla yıkım yaratır. “Sorunların arkasında yatan duyguların yakalanması” gerekir. Zira dış görünüş durumun gerçek dinamiklerini gizleyebilir ve “derin” olmayan iletişim bu sorunları çözemez. Diğer tavsiyeler birçok farklı boş zaman etkinliğine katılmayı ve öfkeyi yapıcı bir biçimde ifade etmeyi mümkün kılan sıcak bir atmosfer geliştirilmesini içerir.³⁶

7. Saf ilişkide birey sadece “diğerini onaylamaz” ve bireysel kimliğinin kabul edildiğini diğerinin tepkileriyle anlar. Önceki maddelerden, daha ziyade bireysel-kimliğin kendini keşfetmeyle ilgili süreçlerle ve diğerleriyle mahremiyetin geliştirilmesiyle başarıldığını görebiliriz. Bu tür süreçler, bireylere, ortak toplumsal konumları nedeniyle ortak deneyimlere sahip olan bireylere özgü tarihlerden potansiyel olarak daha güçlü bir biçimde “paylaşılan tarihler” yaratmalarında yardımcı olur. Bu tür paylaşılan tarihler genel toplumsal dünyada yaygın olan zamansal ve mekânsal düzenlemelerden çok farklı olabilir. Ancak onların genel dünyadan kopmaktan ziyade, karakteristik olarak içinde yer aldıklarını vurgulamak önemlidir; bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağım. Paylaşılan tarihler, gerçekte, esasen katılımcıların hayat planlaması takvimleriyle bütünlük içinde olma derecelerine bağlı olarak yaratılır ve sürdürülür.

Saf ilişki öncelikle ikili ilişki olsa da, içerimleri ve etkisi iki kişilik ortamlarla sınırlı değildir. Belirli bir birey muhtemelen saf

36 Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself*, s. 101-103.

tipe eğilimli birden fazla toplumsal ilişki biçimiyle bağlantı içinde olabilir; saf ilişkiler tipik olarak karşılıklı bağlantılıdır ve özel bir mahremiyet ortamı oluştururlar. Bu ortam, aşağıdaki bölümde tartışılacağı gibi, kurumsal olarak onaylanan bir özel alan ve kamusal alan ayrımını ifade eder.

Saf ilişkiler esasen cinsellik, evlilik ve arkadaşlık alanları içinde varlık kazanır. Mahrem alanların bu şekilde dönüşme düzeyi açıkçası bağlama ve (modernitenin bu kitapta tartışılan özelliklerinin çoğunda ortak olan faktör) farklı kılıcı sosyoekonomik konumlara göre değişir. Ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiler ve daha geniş akrabalık ilişkileri saf ilişki alanından kısmen ayrıdır. İkisi de esasen dış kriterlere, yani ilişkinin sürdürülmesinin temel koşullarını biçimlendiren biyolojik bağlara göre devam eder. Ancak ayrıca her ikisine de saf ilişki üreten bazı etkiler nüfuz eder. Geleneksel görevler ve yükümlülüklerden sıyrıldıklarında, akrabalık ilişkilerinin devamlılığı giderek yukarıda sayılan niteliklere bağlı olma eğilimindedir. Bu tür bir ilişki ya zayıflar ve geriye sadece adı kalır ya da refleksif olarak mahremiyetin sağlanmasıyla yeniden biçimlendirilir.

Ebeveyn-çocuk ilişkileri, arada köklü bir güç dengesizliği bulunması veya sosyalleşme süreçleri açısından merkezi olması nedeniyle, özel bir örnektir. Ebeveyn ve çocuk arasında kurulan yakın bağlar bebeğin bağımlı olduğu dönemde şekillenir, ancak bu bağlar aynı zamanda bebeğin sonraki hayatında yakın ilişkiler başlatma kapasitesinin geliştiği psikolojik eksendir. Ancak modern çağda, çocuk yetişkinliğe ve özerkliğe doğru daha fazla adım attıkça saf ilişkinin unsurları devreye girme eğilimindedir. Evden ayrılan bir kişi, bir yükümlülük meselesi olarak, muhtemelen ebeveynleriyle temaslarını düzenli olarak sürdürebilir; ancak, eğer ilişki daha da derinleşecekse, refleksif olarak düzenlenen güvenin gelişmesi karşılıklı olarak onaylanan bir bağlılığı da gerektirir. Bir kişinin daha büyük bir çocuğun üvey anne-babası olması halinde, kurulan bağlantılar başından itibaren saf ilişki özellikleri kazanır.

Ne yapmalı? İlişkiler nasıl olmalı? Bu sorunlar kurumsal refleksiviteyle bağlantılıdır. Benlik ve saf ilişki alanları için söylenenler beden için de geçerlidir. Başka deyişle, geç modern çağda beden giderek sosyalleşir ve toplumsal hayatın refleksif düzenine dahil olur.

Beden ve Kendini-Gerçekleştirme

“Beden”, özellikle “benlik” ve “bireysel-kimlik” gibi kavramlarla karşılaştırıldığında, basit bir kavram gibi görünür. Beden bize özel veya kendisine mahkûm olduğumuz, içinde yaşadığımız bir nesne, huzur ve haz duygularının kaynağı, ancak aynı zamanda rahatsızlıklar ve gerilimler alanıdır. Bununla beraber, vurgulandığı gibi, beden sadece “sahip olduğumuz” fiziksel bir varlık değildir; o aynı zamanda bir eylem sistemi, bir *praxis* tarzıdır. Bedenin gündelik hayatın etkileşimleri içinde pratik olarak yer alması tutarlı bir bireysel-kimlik duygusunu sürdürmenin temel unsurlarından biridir.

Bedenin benlikle ve bireysel-kimlikle özel ilişki içinde olan bazı yönleri ayırt edilebilir. Bedensel *dış görünüş* tamamen beden yüzeyinin özellikleriyle ilgilidir ve bu özelliklere bireyi ve diğer faileri görünür kılan ve genellikle eylemleri yorumlamak için ipuçları olarak kullanılan giyim ve süslenme tarzları da dahildir. *Davranış tarzları* dış görünüşün birey tarafından genel gündelik etkinlik ortamlarında nasıl kullanılacağını belirler; beden gündelik hayatın rutinleriyle ilişki içinde nasıl hareket edeceğini gösterir. Bedenin *duyusalılığı* doğal eğilimler “haz” ve “acı”nın idaresini ifade eder. Son olarak, bedenlerin tâbi olduğu *rejimlere* sahibiz.

Belirli bedensel dış görünüş tipleri ve davranış tarzları özellikle modernitenin ortaya çıkışıyla açık önem kazanmıştır. Modern çağ öncesine ait kültürlerdeki çoğu ortamda dış görünüş büyük ölçüde geleneksel kriterlere göre standartlaşmıştır. Örneğin, makyaj veya giyim tarzları her zaman bir ölçüde bireyselleşmenin araçları olsa da, bunun mümkün olma veya arzu edilme

derecesi genellikle oldukça sınırlıdır. Dış görünüş esasen kişisel-kimlikten ziyade toplumsal kimliğin işareti olmuştur. Giyim ve toplumsal kimlik günümüzde kesinlikle tamamen ilişkisiz değildir ve giyim toplumsal cinsiyet, sınıfsal konum ve mesleki statünün bir göstergesi olmayı sürdürmektedir. Giyim tarzları çoğu kez bireysel farklılıktan ziyade, grup baskılarından, reklâmcılıktan, sosyoekonomik kaynaklardan ve standartlaşmayı artıran diğer faktörlerden etkilenir. Ancak, günümüzde belirli toplumsal konumlarla ilişki içindeki standartlaşmış giyim tarzlarına işaret eden özel bir kavrama, yani “tekbiçimli” sözcüğüne sahip olmamız diğer ortamlarda giyim seçiminin nispeten açık olduğunun göstergesidir. Basitçe ve şimdiye kadar tartışılan fikirler çerçevesinde ifade edilirse, dış görünüş refleksif benlik tasarımı-nın merkezi bir unsuru haline gelir.

Davranış tarzları ortamlar çeşitliliğinden kuvvetle etkilenir. Bireyin sadece kamusal alanlarda diğerleriyle etkileşime hazır olması yetmez, aynı zamanda farklı ortamlar ve yerlerde uygun davranışları sergileyebilmesi gerekir. Doğal olarak, bireyler hem dış görünüşlerini hem davranışlarını ilgili ortamın algısal taleplerine göre belirli ölçüde ayarlarlar. Bu gerçek bazı yazarları benliğin esasen bölündüğünü –kişilerin bireysel-kimliğin bir iç merkezinin olmadığı birçok farklı benlik geliştirme eğiliminde olduklarını– varsaymaya itmiştir. Ancak, bireysel-kimlik üzerine birçok araştırmanın gösterdiği gibi, bu görüş kesinlikle doğru değildir. Belirli sabit uygun davranış biçimlerini farklı etkileşim ortamlarında sürdürebilmek, genellikle bireysel-kimliğin iç bütünlüğünü korumanın bir aracıdır. Bireysel-kimliği sergileme potansiyeli kontrol altında tutulur, zira uygun davranış “kendini bedeninde evinde hissetme” ve kişisel anlatı arasında bir bağlantı sağlar. Uygun davranış, hem “normal dış görünüşü” sürdürebilmek hem de aynı zamanda farklı yer ve zamanlarda kişisel sürekliliği sağlamak için, kişisel anlatıyla etkili bir biçimde bütünleştirilmelidir ve çoğu durumda fazla zorlukla karşılaşmadan başarılır (ancak belirli bir noktada zorlukla karşılaşılabilir).

Üst modern çağın gelenek-ötesi ortamlarında, ne dış görünüş ne de uygun davranışlar önceden belirlenmiş bir biçimde düzenlenebilir; esasen beden benliğinin inşasında doğrudan yer alır. Aynı zamanda duyusal örüntülerle doğrudan bağlantılı olan bedensel rejimler, modern toplumsal hayatın kurumsal refleksivitesinin bedenin terbiyesine –neredeyse yaratılmasına– odaklanmasının temel aracıdır.

Bu konuları incelerken ayrıca belirli bir kılavuz kitaba bakabiliriz. Vernon Coleman'ın *Beden Algısı* adlı çalışması, yerleşik bedensel alışkanlıklara dayanma ile soyut sistemler içinde geliştirilen (Coleman'ın örneğinde, kaynağı doktorlar, holistik tıbbi savunular, diyetisyenler vb. olan) birçok yeni bilgi arasında denge ve uyum sağlamayı amaçlayan birçok kendi kendine yardım kitabından biridir.³⁷ Kitaba ayrıca semptomların aktarılması olarak bakabiliriz.

Bu kitap kişinin sağlığının birçok yönünü ve farklı rahatsızlıklar veya zayıflıklar karşısındaki hassasiyetini izleyebileceği “kapsamlı bir tarama programı” sunar. Bu program somut anlamda bir hayat planlamasıdır: Örneğin, kişinin yaşam beklentisini hesaplamasını mümkün kılan bir kontrol listesi kullanılır. Kitabın “klinik” olarak sözü edilen her kesiminde bir sağlık alanıyla ilgili soru-kâğıdı, (ilgili özne veya öznelere hakkında mevcut tıbbî durumu özetleyen) bir “gerçek dosya” ve (bireyin ilişkili konularda sağlığına kavuşabilmek için neler yapması gerektiği konusunda) bir “eylem planı” yer alır. Bir bütün olarak bu çalışma açısından risk kavramı merkezi önemdedir. Soru-kâğıtları bireyin belirli hastalıklara –örneğin, kanser, kalp hastalığı, dolaşım bozuklukları, solunum hastalıkları, hazım problemleri ve adale veya eklem rahatsızlıklarına– yakalanma riskini hesaplamak için gerekli bilgileri toplamasını sağlayabilir.

Kitabın en önemli iki kesimi yeme alışkanlıkları ve sağlık bakımıyla ilgilidir. Bu kesimlerde profesyonellerin bile uzmanlık

37 Vernon Coleman, *Bodysense* (Londra: Sheldon Press, 1990).

sistemlerine ilişkin çeşitli iddiaları ve karşı-iddiaları incelenerek, karşılaşılan güçlükler konusunda bir öğretici örnek sunulur. Coleman'ın ifadesiyle:

Günümüzde besinler hakkında okuduğunuz her şeye inanıyorsanız muhtemelen asla hiçbir şey yememeniz gerekir. Televizyon veya radyoyu açtığınızda, bir dergi veya gazete-ye göz attığınızda marketinizin size yaptığı şeyler hakkında korkunç hikâyeler duyacak veya göreceksiniz. Bu bile yeterince kötüdür. Sonunuz olabileceğini düşünüyorsanız iyi görünen bir yemek masasına oturmak fazla eğlenceli değildir. Ancak asıl mesele, sunulan bilgiler son haftanın verileriyle çok sık çelişiyorsa... tükettiğimiz besinler hakkında söylenenlerin hangisinin doğru olduğu... sizin için iyi ve kötü olan şeylerin neler olduğu, niçin uzak durmanız gerektiği ve zarar görmeden neleri yiyebileceğiniz gibi konularda kaygılarının giderek artmasıdır.³⁸

Coleman güvenilir cevaplar sunmaya çalışır, fakat söylediği şeylerden çoğunun başka uzmanlar tarafından tartışılmaya açık olduğunu kabul etmesi gerekir; ve çoğu örnekte mevcut bilgi büyük ölçüde eksik olduğu için, riskler hesaplanamaz.

Coleman'ın programına göre, kolesterol miktarı düşürülebilir; hayvansal yağlar, tuz ve şeker, alkol asgari miktara indirilebilir. Bu tavsiyeler oldukça emin bir biçimde yapılır. Aksine, Rainwater'ın sağlıklı yaşamak isteyenlere hiç içmemelerini tavsiye ettiği kahvenin kamuoyu tarafından yapılan baskıları hak etmediğine inanılır, zira "gerçekte kahvenin zararlı olduğu teorisini destekleyen hiçbir sağlam kanıt yoktur".³⁹ Lifli, kepekli besinler ve selüloz düzeyi yüksek yiyecekler sağlıklı bir sindirim sistemi için tavsiye edilirken, Coleman katkı maddesi içeren besinleri daha karışık duygular içinde değerlendirir. Birçok farklı katkı maddesinin artık işlenmiş besinlerin üretiminde daha düzenli olarak kullanıldığına ve

38 A.g.y., s. 23-24.

39 A.g.y., s. 25.

ürünlere böcek ilaçları püskürtüldüğüne (bu kimyasallardan çoğunun sağlık üzerindeki etkilerinin sadece yetersiz düzeyde test edildiğine, aslında, onların uzun dönemli etkilerini sınamanın imkânsızlığına) dikkat çekilir. Diyetten tüm yapay katkı maddelerini kaldırmak çok zor olsa bile, taze veya organik besinlerin yerel piyasalardaki bahçıvanlar, yerel çiftçiler ve satış mağazalarından mümkün olduğu ölçüde satın alınabileceği öne sürülür.

“Beden algısı” “beden bakımı”nı gerektirir ve Coleman’a göre, bu uzmanların sağlayamayacağı bir şeydir. Ancak, gereken yerlerde profesyonellere danışılması gerekse de, hastalıklara direnç esasen bedenin “becerilerini” geliştirmesi meselesidir. Beden bakımı, hem iyi sağlığın faydalarını görmek hem de yanlış gidebilecek bir şeyin işaretlerini yakalamak için, sürekli olarak “bedeni dinlemek” demektir. Beden bakımı “bedensel güç” (ciddi hastalıklardan daha fazla kaçınabilme ve daha küçük belirtilerle ilaçsız baş edebilme kapasitesi) sağlar. “Bedensel güç” bir kişiye dış görünüşünü muhafaza edebilmesinde ve hatta daha iyi hale getirebilmesinde, yani bedenin nasıl işlediğini anlamasında ve cilt tazeliğini korumak ve zayıf kalmak için bu işleyişi yakından izleyebilmesinde yardımcı olabilir.

Bedenin modernitenin refleksivitesinin parçası haline gelmesi ne demektir? Üst modern çağda, seçimler çeşitliliği temelinde bedensel rejimler ve bedensel hazların organizasyonu sürekli refleksif dikkate açık hale gelmiştir. Hem hayat planlaması hem de hayat tarzı seçimleri (prensipte) bedensel rejimlerle bütünleşmiştir. Bu olguyu sadece değişen bedensel dış görünüş idealleri (örneğin, zayıflık ya da gençlik idealleri) çerçevesinde veya aksine, sadece reklâmcılığın metalaştırıcı etkisinin ortaya çıkardığı bir şey olarak görmek basiretsizlik olacaktır. Bedenlerimizi tasarlamak gibi bir sorumluluğumuz vardır ve kesinlikle yukarıda belirtilen anlamda, içinde yer aldığımız daha gelenek-ötesi toplumsal bağlamlarda tasarlamak zorunda kalırız.

Görünüşte bedensel dış görünüş ve zayıflık takıntısı olan anoreksiya nervoza üzerine araştırmalar bu yöndeki çabaları daha açık bir biçimde sergilemeyi mümkün kılar.

Anoreksiya Nervoza ve Bedenin Refleksivitesi

Aşağıdaki sözler nihayetinde kilolarından kurtulma mücadelesini başaran bir kadının anoreksiya takıntısı dönemine ait bir kişisel betimlemesidir:

Hayır kurumlarının düzenlediği satışlardan aldığım ve üzerinde değişiklikler yaptığım tuhaf elbiseler giymeye başladım. Ve –tuhaf makyajlar yapmaya– dudaklarımı beyaza veya siyaha boyamaya başladım, çok koyu renkli farlar sürdüm. Kaşlarımı yoldum ve saçlarımı geriye doğru taradım. Annem bunlara öfkeleni ve bana bağırdı. Bana öyle bakmayacaktı, üzerimdekileri çıkardım, ancak otobüste yenden giydim. O tamamen bir dış görünüşü: Bu dış görünüşün ardında ürkmüş ve yalnız biri olmam, ancak aynı zamanda umutsuzca kendim olmak, kim olduğumu tanımlamak, gerçek doğamı ifade etmek istemem yatıyordu. Bunları ifade edebilecek hiçbir söz bulamadığım için yüzümü kullandım. Dergilerdeki fotoğraflara baktım: Güzel ve zayıf üç kız vardı. Bana hissettiğim şeyin ifadesi olarak göründüler. Zayıf değildim, ancak olmak istedim. Yavaş yavaş değil birden yemeyi kestim. Vejetaryen oldum ve annem telâşlandı. Epence zayıfladım. Annem balık yememe, en azından bunu yapmama ikna etmesi için beni doktora götürdü...

Kadın daha sonra kilo alması için hastaneye yatırılır:

Bu operasyondan iki ay sonra bir partiye gittim. Orada eski bir tanıdıkla karşılaştım. Zayıfladığımı ve bana yakıştığını söyledi; gerçekte, çok daha çekici görüldüğümü belirtti. Bu andan itibaren, besin tüketimimi büyük ölçüde azalttım. Patates ve ekmeği, daha sonra tereyağı ve peyniri kestim. Kaloriler hakkında edinebileceğim bütün bilgileri “yutmaya” başladım. Büyük bir merakla diyet kitapları okudum. Sık sık tartılmaya; kalori değerlerine dikkat etmeye başladım... Diyetim sabitti. Her gün aynı olması gerekiyordu. Markette

istediğim marka ekmek olmadığında dehşete düştüm; her gün aynı vakitte ritüel bir biçimde beslenemeyeceğim korkusuna kapıldım.

Nihayetinde daha temel gıdaları almaya başlamasına yardımcı olan sempatik ve bilgili bir doktorla tanışır.

Ona güvendim. Ona ihtiyacım vardı; söylediklerimi büyük bir dikkatle dinliyor, beni yargılamıyor, ne yapmam gerektiğini söylemiyor, beni olduğum gibi kabul ediyordu. Onun yardımıyla karışık ve çatışan duygular yumağını açmayı denedim. Ancak sonunda bu da başıma geldi. Kabul etmesi çok zordu. Bana yardımcı olacak, ancak nasıl yaşamam gerektiğini söylemeyecekti. Neticede bu benim hayatımdı. Bana aitti. Onu geliştirebilirdim; ya geliştirecektim ya da açlıktan ölecektim. Seçebilirdim. Bu seçim bazen tek başıma taşıyamayacağımı düşündüğüm bir yükü... Kadın olmak riskli bir iştir. Üstesinden gelmek için farklı stratejiler geliştirdim; onlar kontrolüm altındaydı. Kendim olma, özerk ve özgür olma mücadelem devam ediyor.⁴⁰

Perhiz ve farklı türden gıdalardan uzak durmak açıkçası çok uzun süredir dinsel pratiklerin bir parçası haline gelmiştir ve birçok farklı kültürel çerçevede karşımıza çıkar. Bireylerin uzun süren perhizlerle kurtuluş arayışları Ortaçağ Avrupa'sında nispeten yaygındı. Besinlerden uzak durarak sağlanan erkeksi kutsallık özellikle önemliydi. Günlük düzenli perhizler yardımıyla manevi fazilet kazanmaya çalışmış azizleri anlatan pek çok Ortaçağ öyküsü vardır; 17. ve 18. yüzyıl hekimleri bu uygulamayı anoreksiya mirabilis (mucizevi bir biçimde arzu kaybı) olarak isimlendirmiştir.⁴¹ Bununla beraber, anoreksiya mirabilisin [mucizevi zayıflamanın] –modern zamanların ve özellikle içinde yaşadığımız dönemin (geç modern evrenin) bir karakteristiğini oluşturan– ano-

40 Joan Jacobs Brumberg, *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

41 A.g.y., s. 100.

reksiya nervozadan oldukça farklı olduğu genelde kabul edilir. Anoreksiya mirabilis (çoğu kez günümüzde olduğu gibi) ergen ve genç yetişkin kadınlar arasında özellikle bariz değildir; ve bedensel dış görünüşün terbiye edilmesiyle değil, daha ziyade daha yüksek değerler arayışı içinde duyusal arzuların aşılmasıyla ilişkilidir. Anoreksiya nervoza 19. yüzyıl sonunda ünlü “oruç tutan kızlar” fenomeniyle başlasa da, bu yine de bir geçiş dönemi sendromudur, deyim yerindeyse, “lâikleşen bir çağda eski “dinsel kadın kültürü”nün etkileyici bir kalıntısı”dır.⁴² Uygun koşul sadece, terimin sınırlı anlamında, 1920’lerden günümüze kadar “diyet yapma”nın artışıyla yaygınlık kazanmıştır.

Anoreksiyanın cinsiyet temelli bir ayırımla bu kadar yakından bağlantılı olması kuşkusuz diyet yapma ile bedensel dış görünüş konusunda değişen değerler arasındaki bağlantıyla ilişkilidir. Şişmanlık ve zenginlik arasında kurulan önceki yerleşik bağlantı 20. yüzyılın ilk 20-30 yılı içinde fiilen ortadan kalkmıştır. Kadınlar, çoğu kez erkeklerde görülmeyen bir biçimde kilolarına dikkat etmeye başlamışlardır. Ancak, 1920’lerin en genel anlamında diyetin ilk kez olarak kilo kontrolüyle ve sağlığını düzenlemeyle özdeşleştirildiği bir dönem olduğunu kabul etmek önemlidir; ve bu, ayrıca, işlenmiş gıdaların kullanımının giderek arttığı –çok çeşitli gıdaların bulunmaya başlandığı– bir dönemdir. “Diyet yapmak”, deyimdar anlamında, sadece çok daha genel bir olgunun –benlik tasarımını refleksif olarak etkileyen bir araç olarak bedensel rejimlerin geliştirilmesinin– özel bir biçimidir.

Bu bakış açısından, anoreksiya ve onun görünür karşıtı aşırı yeme takıntısı bireyin özel bir bireysel-kimlik yaratma ve sürdürme ihtiyacının –ve sorumluluğunun– istenmeyen sonuçları olarak anlaşılmalıdır.⁴³ Onlar artık gündelik hayatın genel özellikleri haline gelen aşırı bedensel rejim biçimleridir.

42 Özellikle karşılaştırınız: Hilde Bruch, *The Golden Cage: The Emergence of Anorexia Nervosa* (Londra: Routledge, 1978).

43 Bu betimleme Marilyn Lawrence’ın kitabının 8. Bölümünde yapılır: *The Anorexic Experience* (Londra: Women’s Press, 1984).

Anoreksiya –günümüzde hakkında hacimli bir literatür olan ve burada uygun ayrıntılı bir analizi yeterince sunulamayacak–kompleks bir olgudur. Sadece bu kitabın genel tezleriyle ilişkili özelliklere yoğunlaşmak istiyorum. Anoreksiya, bir bireysel-kimlik ve bedensel dış görünüş ekseninde işleyen, utanç kaygısının hâkim rol oynadığı refleksif bir kendini kontrol patolojisi olarak anlaşılabilir. Anoreksiya ile ilgili önemli tüm unsurlar yukarıda ayrıntılı olarak betimlediğimiz bireysel deneyim içinde tezahür eder. Kişinin zayıflık kaygısı besinlere karşı ani bir anti-pati olarak değil, “adım adım” ilerleyen kontrollü bir olgu olarak ortaya çıkar; kişi diyetine büyük dikkat ve ilgi gösterir, bu ulaşılabilen birçok gıda seçimi ortasında bilinçli bir çileciliktir; kişinin kaloriler hakkında edinilebilecek tüm bilgiye “ulaşma” kararının işareti olan belirgin bir refleksif unsur vardır; kendi bireysel-kimliğiyle ilişki içinde özel bir hayat tarzını biçimlendirme ihtiyacının farkında olmak kendini çok açık biçimde gösterir; bir utanma ve kendine saygı zıtlığı açıkça kişinin (“açlıktan ölmek”ten ziyade) kendisine saygıyı “artırabileceği” inancı içinde inşa etmeye çalıştığı “dış görünüş”te ortaya çıkar.

Anoreksiya nervozaya niçin esasen kadınlarda, özellikle genç kızlarda rastlanır? Bir nedeni, kuşkusuz, ilk yetişkinlik döneminin kimlik oluşumunda bir kriz evresine karşılık geldiği aşamada kadınların, erkeklerin aksine, fiziksel cazibeye büyük önem vermeleridir (artık bu denge değişmektedir). Anoreksiya konusunda yaygın bir görüş, onun “yetişkin olmayı reddetme” –gerçekte, ergenliği reddetme, bir kadın olmaktan ziyade bir kız olarak kalmak isteme– olduğudur. Ancak bu yorum ikna edici değildir ve bir araştırmacının ifadesiyle, burada anoreksiya yanıltıcı bir biçimde, “huzursuz edici bireysel-kimlik karşısında kompleks bir tepki”den ziyade, özel bir hastalık olarak alınır.⁴⁴ Anoreksiya daha ziyade geç modern çağın mümkün kıldığı se-

44 Krş. Marcia Millman, *Such a Pretty Face* (New York: Berkeley Books, 1981); Kim Chernin, *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness* (New York: Harper, 1981).

çenekler çeşitliliği temelinde –kadınların bu seçeneklerin ürettiği toplumsal etkinlik evrenine tam katılımdan sürekli dışlanmaları zemininde– anlaşılmalıdır. Günümüzde kadınlar, ismen de olsa, birçok farklı imkân ve fırsata sahiptir; ancak erkeksi kültürde bu yolların çoğu fiilen kapalıdır. Ayrıca, kadınların mevcut seçenekler arasında bir tercih yapmak için eski, “sabit” kimliklerini erkeklere göre daha kapsamlı olarak değiştirmeleri gerekmektedir. Başka deyişle, onlar geç modern dönemin açıklığını tam, ancak çelişkili bir biçimde yaşarlar.

Anoreksiya, Orbach’ın ifadesiyle, bir protesto biçimi, yani geri çekilmenin değil bedensel gelişimin refleksivitesine sürekli katılımın karakterize ettiği bir şeydir.⁴⁵ Kadınların toplumsal konumlarının genelde katı bir biçimde tanımlandığı önceki çağlarda, kadınlar isyanlarını histerik belirtiler biçiminde ifade etmekteydi. Günümüzde, onların protestoları gelenek-ötesi düzenin içerdiği refleksif kontrolle iç içe geçmiştir: “Anoreksiyalı kadın kendi semptomunu 19. yüzyıldaki histerik kız kardeşinin soğukkanlı tepkisiyle tamamen çelişen bir biçimde gizler...”⁴⁶ Bir kadının seçenekleri sınırlı olduğu zaman bilinçdışı bir direniş tüm vücuduna yayılır. Pek çok olasılığın mevcut olduğu bir durumda tepkisini sınırlı tutan kadın kendisini sıkı şekilde kontrol altına alır. Orbach’ın işaret ettiği gibi, anoreksiyalı birey diyetisyenin pasif bir kurbanı değildir: Aksine, anoreksiya oldukça aktif ve koordine bedensel rejimler içerir.

Böylece, anoreksiyalı hayat tarzlarında Rainwater’ın uyarısının özel bir şeklini görürüz: Hâkim olma girişiminin kompulsif olması dışında “Enerji yüklüsün”. Anoreksiyalı bireylerin bedensel rejimleri çoğu kez aşırıdır. Kişi, örneğin, birkaç mil koşabilir, eziyetli ve uzun bir egzersize katılabilir ve ardından, egzersiz aletleriyle bir süre daha çalışabilir. Bu tür etkinlikler, basitçe bir umutsuzluk duygusundan ziyade, başarı duygusuna yol

45 Susie Orbach, *Hunger Strike: The Anorexic's Struggle as a Metaphor for Our Age* (Londra: Faber, 1986).

46 A.g.y., s. 27 ve devamı.

açabilir ve kişi onlarda güçlenmenin önemli yanlarını görebilir. Bu yüzden, anoreksiyanın çileciliğinde, *aslında* zayıflıkla ilgili beden imgesinden ziyade, kendini yadsımayla ilişkili “bir acelecilik ve dayanıklılık” vardır. “Nesneler bolluğu içinde açlıktan ölmek”, John Sours’ın ifadesiyle, bireysel-kimliğin ve bedenin refleksif inşasının büyük gücüyle paradoks içinde olan yoksunluk halidir.⁴⁷

Bununla beraber, kompulsif hâkimiyet sahibi refleksif gözetimden oldukça farklıdır ve anoreksiyalı kişinin, sıklıkla, bedenini teslim alan rejim tarafından “ele geçirilmiş” olduğunu hissetmesi fazla şaşırtıcı değildir. Winnicott ve Laing’in terimleriyle, beden bireyin iç arzularından kopuk, ancak yine de bu iç arzular tarafından katı bir biçimde yönlendirilen bir yanlış-benlik-sisteminin parçası haline gelir. Bilinçsiz utançtan kaynaklanan yıkıcılık duyguları bedensel rejimlere odaklı hale gelir. Anoreksiyalı çileciliğin yüklenebileceği olağandışı yoğunluk, kişinin bireysel-kimlik tasarımı içindeki kaynaklarının sadece kısmen farkında olduğu acımasız iç adayışın bir göstergesi haline gelir. Bireyin kendini evinde hissedemediği bedenin “yabancılığı” anoreksiyada rejimlerin niçin bazen “hızla ölüme doğru yol alırken” bile sürdürülebildiğini açıklar. Birey kendini sadece bir kendini-düzenleme rejimi temelinde, zayıflık takıntısı ne kadar tehdit ediciyse o kadar “değerli” hisseder.

Anoreksiya birçok farklı ancak muğlâk seçeneğin bulunduğu bir dünyada güven arayışını temsil eder. Sıkıca kontrol edilebilen bir beden çok farklı tehlikelere açık bir toplumsal ortamda güven içinde bir varoluşun işaretidir. Daha önce kişisel bir açıklamada okuduğumuz gibi, “Kadın olmak riskli bir iştir”. Bireysel-kimlik oluşturma çabası ve bedenle meşguliyet bir risk kültürü çerçevesi içinde ortaya çıkar. Bu konuyu sonraki bölümde doğrudan ele alacağız.

47 J.A. Sours, *Starving to Death in a Sea of Objects* (New York: Aronson, 1981).

KADER, RİSK VE GÜVENLİK

Kader, Kadercilik, Kritik Anlar

Üst modern bir evrende yaşamak bir fırsat ve risk ortamında, doğaya egemenliğe ve tarihin refleksif inşasına yönelik bir sistemin kaçınılmaz sonuçlarıyla birlikte yaşamaktır. Kader ve akıbet (ilke olarak) toplumsal dünyanın ve doğa dünyasının insanın kontrolüne açıklığı olarak adlandırdığım şey aracılığıyla işleyen bu tür bir sistemde formel bir role sahip değildir. “Gelecek olaylar evreni” –mümkün olduğu ölçüde risk değerlendirmesine göre düzenlenen sınırlar içinde– insan müdahalesiyle biçimlendirilmeye açıktır. Bununla beraber, kader ve akıbet kavramları modern toplumlarda kesinlikle ortadan kalkmaz ve onların doğasının araştırılması modernite ve bireysel-kimlik analizi açısından zengin içerimlere sahiptir.

Bu iddia kapsamlı olsa da, emin bir biçimde, kendi felsefesinin merkezi bir parçası olarak bir anlamda içinde kader ve akıbet kavramlarını barındırmayan hiçbir modern-olmayan kültür bulunmadığını söyleyebiliriz. Dünya –tek düzenleyici faillerin doğa yasaları ve insanlar olduğu– yönsüz bir olaylar girdabı olarak değil, bireysel hayatı evrensel oluşumlara bağlayan içkin formlara sahip bir şey olarak görülür. Bir kişinin akıbeti –hayatının alması gereken yön– geleceği içinde barındıran kaderi tarafından belirlenir. Bu iki terim altında gruplandırılacak birçok çeşitli inanç olsa da, onlardan çoğunda kader ve akıbet arasında-

ki bağlantı noktası “ölüm”dür. Grek düşüncesinde kader (*moira*) kaçınılmaz sonun ve ölümün müsebbibidir ve büyük bir güce sahip olduğu düşünülür; o eski tanrıların en eskisidir.¹

Modern toplumsal hayat ve kültürün doğası dikkate alınırsa, günümüzde kaderi gelecekteki olayların müdahaleye açıklığının karşısına koyma eğilimindeyizdir. Kader önceden düzenlenmiş bir determinizm biçimi olarak alınır ve modern bakış açısıyla karşıtlık içindedir. Ancak kader kavramı, bir ölçüde “önceden konumlandırılmış” bir gelecek anlamına sahip olsa da, tipik olarak ayrıca ahlaki bir akıbet anlayışını ve çok özel bir gündelik olaylar düşüncesini içerir; burada “çok özel” olayların sadece birbirleriyle nedensel ilişkilerine göre değil evrensel anlamlarına göre de yaşanmasını ifade eder. Kader bu anlamda günümüzde algılandığı şekliyle *kadercilikle* çok az ilişkilidir. Kadercilik modernitenin reddi, yani olayların gelecekte almaları gereken yönde ilerledikleri görüşü lehine kontrollü bir gelecek yöneliminin reddedilmesidir.

Kader konusuyla ilgili önceki mevcut görüşler ile Ortaçağa ait fikirler arasındaki temel bağlantı noktası *fortunadır*; kavramın asıl kaynağı Roma’nın kader tanrıçasının adıdır ve kavram ile egemen Hristiyan inançları arasında bir gerginlik vardır. Akla Mutlak Güven açıkça bir tür kader anlayışıdır ve Weber’in işaret ettiği gibi, Hristiyanlık insanlara bu dünyada (geleneksel Grek ve Roma dinlerine göre) daha dinamik bir rol yükler.² Tanrıça fikri Kilise tarafından hoş karşılanmaz, zira “fortune” kavramı kişinin dünyada Tanrının kulu olarak çalışmadan da O’nun inayetini kazanabileceğini ima eder. Ancak *fortuna* fikri önemini sürdürür ve çoğu kez yerel kültürel inancın bir özelliği olarak ölüm sonrası ilahi ödül fikri üstün gelir. Machiavelli’nin kullandığı anlamda *fortuna* bu kavramın geleneksel anlamı ile kader fikrinin dışlandığı yeni toplumsal etkinlik biçimlerinin ortaya çıkışı arasında önemli bir geçiş noktasına işaret eder. Machiavelli *Hükümdar*’da şöyle yazar:

1 Liz Greene, *The Astrology of Fate* (Londra: Allen and Unwin, 1984).

2 Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon, 1963).

Çoğu kişi bu dünyadaki şeylerin, bir şekilde, *fortuna* ve Tanrı'nın kontrolü altında olduğuna, insanların onları kendi bilgileri dahilinde kontrol edemeyeceklerine, aksine onlar karşısında tamamen çaresiz olduklarına inanmıştır ve halen inanmaktadır; bu nedenle, onlar kaderin yönettiği bu tür meselelerle daha fazla uğraşmaya gerek olmadığına hükmedebilirler... Ben *fortunanın* eylemlerimizin yarısına hâkim olduğu, ancak diğer yarının –veya yaklaşık yarısının– kontrolünü bize bıraktığı düşüncesine katılıyorum... Bir hükümdarın günümüzde başarılı olacağını, ancak karakterini veya bazı özelliklerini değiştirmezse yarın mahvolacağını söylüyorum... tamamen kadere bel bağlayan bir prens, kadere değişir değişmez mahvolacaktır; ayrıca kendi eylem akışını dönemin doğasına uyarlayan bir insanın başarılı olacağına ve benzer şekilde, eyleminin akışını döneme uyarlamayan bir adamın felâkete uğrayacağına inanıyorum.³

Politika araştırmasının kaderle ilgili fikirlerin dönüştürülebileceği bir başlangıç alanı sağlaması gerekliliği şaşırtıcı değildir, zira ulusların propagandası kaderin onları belirli bir akıbete doğru götürdüğü izlenimi yaratsa da, siyasal pratik –modern bağlamda– geleceği öngörebilmeyi gerektirir. Belirli bir eylem akışı izlendiğinde olayların nasıl gelişebileceğini ve karşı alternatiflerin nasıl dengelenebileceğini düşünmek siyasal öngörü yeteneğinin özüdür. Machiavelli modern siyasal stratejinin fikir babası olarak görülse de, çalışmasında bazı daha temel yenilikleri seslendirir. Machiavelli, riskin ve risk hesaplarının fiilen tüm insan etkinliği alanlarında *fortuna*yı bir kenara ittiği bir dünyanın habercisidir. Bununla beraber, Machiavelli'nin yaşadığı dönemde riske karşılık gelen hiçbir sözcük yok görünmektedir; bu fikir Avrupa düşüncesinde yaklaşık yüzyıl sonra boy gösterir. (Sözcük İngilizcede 19. yüzyıla kadar genellikle Fransızcadaki

3 Niccolo Machiavelli, *The Prince: Portable Machiavelli*'den alınmıştır (Harmondsworth: Penguin, 1979), s. 159-160.

aksanla, *risque* biçiminde kullanılmıştır. Bir süre için Fransızca sözcük öncelikle sigortaya işaret eden yeni İngilizleşmiş sözcüklerle birlikte kullanılmıştır. Bir şakanın saldırı riski yaratması anlamında *Risqué* terimi eski biçimini halen korumaktadır.)⁴

Risk kavramı geçmiş, geleneksel davranış biçimlerini terk eden ve kendini bizzat problemli bir geleceğe açan bir toplumda merkezi bir terim haline gelmiştir. Bu tespit diğer alanlardaki kurumsallaşmış risk ortamlarına da uygun düşer. 1. Bölümde gördüğümüz gibi, sigorta modern dünyanın ekonomik düzeninin merkezi unsurlarından biridir; zaman kontrolüyle, *geleceğin kolonileştirilmesi* olarak adlandıracağım daha genel bir olguyla ilişkilidir. Şeylerin “açıklığı” toplumsal dünyanın şekillendirilmeye açıklığını ve insanların fiziksel varoluş ortamlarımızı şekillendirebilme kapasitelerini ifade etmeye başlamıştır. Geleceğin doğası gereği bilinemeyeceği ve geçmişten giderek uzaklaştığı kabul edilirken, gelecek yeni bir alana –karşı-olgusal bir imkânlar alanına– dönüşür. Bu yeni alan, bir kez yerleştğinde, karşı-olgusal düşünce ve risk hesaplama aracılığıyla kolonileştirici bir istilâya yönelir. Önceden değindiğim gibi, risk hesaplama asla tam olamaz, zira nispeten sınırlı risk ortamlarında bile her zaman niyetlenilmemiş ve öngörülemeyen sonuçlar mevcuttur. Kader fikrinin etkisinin kaybolduğu bir ortamda, her eylem, hatta yerleşik örüntülere kuvvetle bağlı eylemler prensip olarak risk koşulları temelinde hesaplanabilir. Genel muhtemel bir risk değerlendirme türü, özel sonuçları konusunda fiilen tüm alışkanlıklar ve etkinlikler için yapılabilir. Soyut sistemlerin gündelik hayatı istilası, bilginin dinamik doğasıyla birlikte, risk bilincinin hemen herkesin eylemlerine sızması demektir.

Daha kapsamlı bir risk ve bireysel-kimlik-risk ilişkisi tartışmasını özetle aktaracağım. Bununla beraber, ilk olarak kaderle ilişkili birkaç kavramdan bahsetmek gerekir. *Kadercilik* hakkında

4 Krş. Torsten Hagenstrand, “Time and culture”, G. Kirsch vdl., *Time Preferences* (Berlin: Wissenschaftszentrum, 1985); Helga Nowotny, *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989). Bölüm 2.

birkaç söz söylemem gerekir: Belirttiğimiz gibi, bu terim büyük ölçüde daha geleneksel kültürlerden ziyade modern toplumsal hayatla ilişkilidir. Kadercilik, burada kullandığım biçimiyle, Stocacılıktan, yani hayatın sınavları ve sıkıntıları karşısında sergilenen dayanıklılıktan farklıdır. Kaderci bir bakış açısı olayların kendi seyri içinde ilerlemesi gerektiğini itaatkâr bir kabuldür. Bu bakış açısı, aslında karşıtlık içinde olsa da, modern çağın temel yönelimlerinden beslenir.

Kadercilik ve olayların *kritik sonuçlara sahip olduğu* duygusu aynı şeyler değildir. *Kritik sonuçlara sahip* olaylar veya koşullar özellikle belirli bir birey veya grup açısından önemli olan şeylerdir.⁵ Onlar yüksek-etkili riskler olarak terimleştirdiğim –potansiyel olarak çok sayıda insanın hayatını tehdit eden, ancak aynı zamanda birey düzeyinde de yer alan– durumlarda karşılaşılan arzulanan sonuçları içerir. *Kritik anlar* bireylerin özellikle özelemleri ve daha genelde gelecekteki yaşantıları açısından önemli kararlar almaları gereken durumlardır. Kritik anlar bir kişinin akıbeti açısından oldukça etkilidir.

Kritik anlar bir bireyin gündelik hayatında ve ömrünün akışı içinde sürdürdüğü önemli faaliyetlerin daha genel özellikleriyle çerçevesinde anlaşılabilir. Gündelik hayatın büyük bir kısmı birey söz konusu olduğunda önemsizdir ve genel hedefler açısından özellikle kritik önemde görülmez. Bununla beraber, bazı etkinlik tarzlarının –örneğin, iş alanında sürdürülen faaliyetlerin– ilgili kişi için daha genel düzeyde diğerlerinden önemli olduğu düşünülür. Goffman tarafından parlak bir biçimde analiz edilen “ölü zaman” veya “zaman öldürmek” kavramlarını ele alabiliriz.⁶ İlginç olan, “öldürülen zaman”ın ayrıca çoğu kez “boş” zaman olarak adlandırılmasıdır; bu, doldurulmaya çalışılan, hayatın daha önemli kısımları arasında yer alan zamandır. Bir kişi iki iş arasında yarım saatlik boş vakit bulduğunda, bu zamanı “iyi” kullanmaktan ziyade, oyalanarak veya

5 Erving Goffman, *Interaction Ritual* (Londra: Allen Lane, 1972).

6 A.g.y.

bir sonraki vakte kadar gazete okuyarak geçirmeye karar verebilir. Öldürülen zaman bireyin hayatının diğer kısımlarından ayrıdır ve (beklenmedik bir şey oluncaya kadar) hayatıyla ilgili hiçbir öneme sahip değildir.

Aksine, hayattaki daha önemli çoğu faaliyet rutinleşmiştir. Çoğu “kısa” faaliyet –toplumsal hayatın ister formel ister informal kesimlerinde olsun– problemli değildir veya sadece ilgili görevlerin gündelik idaresi bağlamında problemlidir. Başka deyişle, çoğu kez zor kararlar alınabilir, ancak zor kararlar söz konusu süregelen etkinliklerin bir parçası olarak onları gerçekleştirmek için geliştirilen stratejilerle bir çözüme kavuşturulur. Bununla beraber, bazen belirli bir durum veya an hem oldukça önemli hem de problemli olabilir: Kritik anları biçimlendiren bu durumlar veya anlardır. Kritik anlar, deyim yerindeyse, olayların bireyin varoluşuyla ilişkili bir dönüm noktasında üst üste geldiği veya kritik sonuçlar hakkında bir bilgi edindiği zamanlardır.⁷ Kritik anlar evlilik kararını, düğün törenini –ve muhtemelen daha sonra ayrılma kararını ve bizzat ayrılmayı– içerir. Başka örnekler sınava girmek, bir staj ya da iş tercihi yapmak, greve gitmek, bir başka iş için mevcut işinden vazgeçmek, bir tıbbi testin sonuçlarını öğrenmek, kumarda büyük miktarlarda para kaybetmek veya büyük bir piyango kazanmak biçiminde sıralanabilir. Kritik anlar çoğu kez, bir bireyin hayatını zorunlu olarak etkileyen olaylar nedeniyle, ancak ayrıca en yaygın biçimde –örneğin, kişi tüm tasarruflarını bir araya getirerek– yeni bir iş kurma kararı verdiğinde ortaya çıkar. Kuşkusuz, bireylerin tarihlerinde olduğu kadar farklı toplumlar ve toplulukların tarihlerinde de kritik anlar vardır. Onlar işlerin karıştığı, belirli bir ilişkiler durumunun bazı önemli olaylar sonucunda aniden değiştiği evrelerdir.

7 Goffman kritik sonuçlara sahip olaylar veya durumlar tartışmasına ikincisini dahil etmez. Ancak kendi hayatı üzerinde düşünen bir bireyin bakış açısından ve daha sonra belirli bir durumda nasıl davranılacağından bakıldığında, kritik önemde bir bilginin öğrenilmesi çok önemli bir kritik durum örneği oluşturur.

Kritik anlar veya daha ziyade bir bireyin kritik olarak tanımladığı ihtimaller kategorisi riskle özel bir ilişki içindedir. Onlar *fortunanın* cazibesinin güçlü olduğu anlar, daha geleneksel ortamlarda mucizelere başvuru veya kutsal güçlerin öfkelerinin yatıştırılmaya çalışıldığı anlardır. Uzmanlar çoğu kez kritik bir an yaklaşırken veya kritik bir karar almayı gerektiren durumlarda öne çıkarlar. Gerçekte çok genel olarak, uzmanlık (tıbbi teşhis örneğinde olduğu gibi) belirli bir durumun kritik olup olmadığını tanımlama aracıdır. Ancak ne yapılması gerektiği konusundaki kararların uzmanların tavsiyelerinin bir sonucu olduğu nispeten çok az durum vardır. Soyut sistemlerden gelen malumatlar risk değerlendirmesinde yardımcı olabilir, fakat söz konusu riskleri halletmek zorunda olan ilgili bireydir. Kritik kararlar, tanım gereği, genellikle neredeyse alınması zor kararlardır, zira onlar problemlili ve ilgili bireyler açısından önemli etkilerin karışımıdır.

Kritik anlar bireyin varlıksal güvenlik duygusunu koruyan kozayı tehdit eder, zira bu koza için oldukça önemli olan “alışlageldiği gibi davranma” kaçınılmaz olarak işlemeyebilir. Onlar, bireyin yeni bir şey başlattığı, bir kararın veya özel bir eylem akışının geri dönülemez bir nitelikte olduğunu bildiği ya da en azından, eski yollara dönmenin zor olduğu anlardır. Kritik anlar mutlaka (işlerin ters gitmesi gibi) güçlü, yani yüksek olasılıklı kayıp koşullarıyla yüz yüze gelmek değildir. Risk ortamıyla yüzleşmeyi zorlaştırma eğiliminde olan şey, daha ziyade işler yanlış gittiğinde ödenecek önemli bedellerin büyüklüğüdür. Kritik anlar bireyi kolektif etkinliğe özgü olanlara benzer yüksek-etkili risklerle karşı karşıya bırakır.

Risk Parametreleri

Risk kavramı ve risk değerlendirme girişimleri geleceğin kolonileştirilmesi açısından büyük öneme sahip olduğu için, risk araştırması bize modernitenin merkezi unsurları hakkında çok şey

söyleyebilir. Buradaki ilgili bazı faktörler şöyle sıralanabilir: Birey için hayatını tehdit edebilecek risklerin azalması ve buna bağlı olarak gündelik etkinliklerde nispeten güvenli büyük alanların soyut sistemlerin hâkimiyetine geçmesi; sınırları kurumsal olarak belirlenmiş risk ortamlarının oluşturulması; modernitenin refleksivitesinin temel bir boyutu olarak riskin kontrolü ve izlenmesi; kaynağı küreselleşme olan yüksek-etkili risklerin oluşumu ve bütün bu süreçlerin doğası gereği istikrarsız bir “risk iklimi” zemininde işlemesi.

Modern toplumsal hayatta riskle meşguliyet doğrudan hayatı tehdit eden tehlikelerin yaygınlığıyla ilişkili bir olgu değildir. Ortalama yaşam süresinin artması ve ciddi hastalıklardan korunma düzeyinin yükselmesine bağlı olarak, gelişmiş toplumlarda yaşayan insanlar önceki çağlarda yaşamış olanlara göre çok daha güvenli bir konumdadır. 19. yüzyılın ikinci yarısında, dünyada ekonomik açıdan en gelişmiş ülke olan Britanya’da hâlâ yüz binlerce insanı öldüren salgın hastalıklar yaygındı. Mutlaka öldürücü olmadıkları zamanlarda bile yöresel hastalıklar hızla yayılmaktaydı. Çoğunun dikkatle gözlenmesi gerekmektedir:⁸

Bitkinlik, yüksek ateş, sinirlilik hali.

Burası, insanların oturdukları ve birbirlerinin inlemelerini dinledikleri yer,

Elleri titreyen birkaç umutsuz hastanın kalan son kır saçlarına üzüldüğü yer,

Gençliğin solduğu ve bir hortlağa dönüştüğü ve öldüğü yer.

Hayatı tehdit edici sonuçları etkileyen değişimleri belirli bir kesinlik düzeyde tablolatabilecek yeterli istatistikler sadece 20. yüzyıl başlarından itibaren mevcuttur. Başlangıç noktası olarak 1907 yılını alan bir araştırma, bu dönemde yeni doğan bebeklerin sayısının “büyük bir hızla arttığını”⁹ gösterir (ancak,

8 Akt. John Keats, “Ode to a Nightingale”, Roy Porter and Dorothy Porter, *In Sickness and in Health* (Londra: Fourth Estate, 1988).

9 John Urquhart and Klaus Heilmann, *Risk Watch* (New York: Facts on File, 1984).

bebek ölüm oranları bir asır önceye göre büyük ölçüde azalmıştır). Bir 1907 tablosuna baktığımızda, çocukların yaklaşık yedide birinin bir yaşına varmadan öldüğünü görebiliriz; bu oran 1977'de on altıda bire düşer. Aşağıda sunulan listede 1907-1977 yılları arasında sağlıkla ilgili, en önemli risk azaltıcı bazı gelişmeler yer almaktadır; 1977'de ortalama ömür 67 yaşa çıkmıştır:

- Temiz içme suyu
- Sağlıklı kanalizasyon sistemi
- Hijyenik gıdalar
- Pastörize süt
- Buzdolabı
- Merkezi ısıtma sistemi
- Yaygın olarak uygulanan bilimsel gıda ilkeleri
- Yaygın olarak uygulanan bilimsel kişisel hijyen ilkeleri
- Sıtma dahil, önemli parazit hastalıklarının kökünün kazınması
- Kemirgenler ve böceklerin kontrolü
- Sürekli geliştirilen doğum öncesi ve sonrası bakım
- Sürekli geliştirilen bebek ve çocuk bakımı
- Sürekli geliştirilen bulaşıcı hastalıkları tedavi teknikleri
- Sürekli geliştirilen cerrahi tedavi teknikleri
- Sürekli geliştirilen anestezi ve yoğun bakım
- Yaygın olarak uygulanan bilimsel bağışıklık ilkeleri
- Kan naklinin büyük ölçüde kolaylaşması
- Hastanelerde yoğun bakım ünitelerinin kurulması
- Sürekli genişleyen ve geliştirilen teşhis süreçleri
- Sürekli geliştirilen kanser tedavisi
- Sürekli geliştirilen damar hastalıkları tedavisi
- Aile planlamasının mümkün ve pratik hale gelmesi
- İleri ve yasal gebelik önleme yöntemleri
- İşyerinde güvenlik önlemlerinin yaygın olarak benimsenmesi
- Arabalarda emniyet kemeri uygulaması
- Sürekli geliştirilen diş koruma, göz ve kulak bakımı yöntemleri

Sigara kullanmanın, obezite, yüksek kan basıncı ve sürekli oturmanın sağlığa zararlarının kabulü¹⁰

Bu listedeki maddelerin her birinin 1907-1977 dönemindeki değişimleri ne kadar etkilediğini tam olarak söyleyemeyiz, zira onlardan bazılarının ve hatta çoğunun sonucu ancak birkaç kuşak sonra hissedilecektir. Ayrıca, bu tür risk azaltıcı değişimler karşısında birçok olumsuz etkiden de bahsetmemiz gerekir. 1907 kuşağı iki dünya savaşının yanı sıra, kitlesel ölümler dahil farklı gelişmeler yaşamıştır. Araba kazaları sonucunda ölüm riski veya ciddi yaralanmalar bu dönemin büyük bir bölümünde oldukça hızlı artmıştır. Bu kuşak 1930'lardan 1960'ların sonlarına kadar, (kullanılmadan önce standartlara uygunluğu yeterince test edilmeyen) birçok ilaç tüketmiştir. Bu kuşağın üyeleri (toksik etkileri ortaya çıkmadan önce) bol miktarda alkol ve milyonlarca paket sigara tüketmiştir; çoğu tıp uzmanının farklı türden rahatsızlıklara yatkınlığı artırdığına inandığı çevre kirliliği yoğun bir biçimde artmıştır; ve onlar, hayatlarının büyük bir kısmında, katkı maddeleri içeren ve kimyasal işlemlerden geçmiş (sağlık açısından, en iyimser deyişle, bilinmeyen, en kötümser deyişle, önde gelen öldürücü hastalıkları üretmeye hizmet edebilecek sonuçlar doğuran) besinler tüketmişlerdir.

Yine de, temel hayat güvenliği konusundaki risk azaltıcı unsurlar esasen yeni bir dizi riske ağır basar görünmektedir. Bunun geçerliliği farklı yollardan sınanabilir. 1907'ye ait, bilinen hayatı tehdit edici temel riskler bu yıl içinde doğanların ömürleri içinde baskın çıktığında 1907 yaş diliminin gelişiminin gerçekte nasıl seyredeceği hesaplanabilecektir; bu spekülatif, ancak önemli ölçüde istatistiksel bir temelde gerçekleştirilebilen bir tahmindir. Böyle bir hesaplama, hayatta kalma oranları bakımından 20 yaşa kadar hiçbir farklılaştırıcı etkenin varlığını göstermez. Bu yaştan sonra, "gerçek hayatta kalma eğrisi" yeni

10 A.g.y., s. 12.

oluşturulan verilerden hareketle belirlenen eğrinin üzerine çıkar, bu artış sonraki dönemde devam edecektir.

1907 ve 1977 tabloları, ayrıca, 1907 ve 1977 yaş dilimlerinin yaşam beklentileri temel alınarak karşılaştırılabilir. Bunlar hayatın ilk yılından yaşlılığa kadar 1977 kuşağı lehine temel bir farklılığın varlığını gösterir (ancak kuşkusuz, hangi ek faktörlerin yıllar içinde gelecek kuşakların hayatı tehdit eden riskleri etkileyebileceğini tam olarak bilmenin hiçbir yolu yoktur).

Risk –mevcut pratiklerle olduğu kadar– gelecekteki oluşumlarla ilgilidir ve bu yüzden, geleceğin kolonileştirilmesi kurumsal olarak organize edilen bazı yeni risk ortamlarına yolu açar. Nispeten küçük bağlamlarda (sözelimi, kumar örneğinde) risk ortamları her zaman mevcuttur. Bazen, modern toplumsal hayattakilere benzer kurum biçimlerine sahip olmayan modern çağ öncesi toplumlarda organize risk ortamları vardır. Nitekim, Firth, Tikopia’da kurumsallaşmış bir intihar teşebbüsünü betimler.¹¹ Bir kano içinde denize bırakılmak bir sağlık problemi olan kişi için kabul gören bir pratiktir. Sular güvenilmez olduğu için, bireyin bu deneyimi sürdürmeme gibi bir fırsatı vardır; hayatta kalabilme fırsatları ayrıca topluluk içindeki diğerlerinin kişinin orada bulunmadığını ne kadar çabuk fark edeceklerine ve bu duruma ne kadar hızlı tepki vereceklerine bağlıdır. Bu risk alma girişimi modern çağdaki intihar teşebbüsleriyle açıkça bazı benzerlikler taşısa da, ikincilerde bu kurumsallaşmış unsur yer almaz.¹²

Bununla beraber, kurumsal olarak yapılanmış risk ortamları modern toplumlarda daha önceki toplumlardakine göre genellikle çok daha belirgindir. Bu tür kurumsallaşmış risk sistemleri (içlerinde “oyuncular” olsun olmasın) fiilen herkesi etkiler; rekabetçi ürün, emek-gücü, yatırım veya para piyasaları bunların en

11 Raymond Firth, “Suicide and risk-taking in Tikopia society”, *Psychiatry*, 24, 1961.

12 James M.A. Weiss, “The gamble with death in attempted suicide”, *Psychiatry*, 20, 1957.

önemli örnekleridir. Bu tür kurumsallaşmış sistemlerin diğer risk parametrelerinden farkı, daha ziyade kendileri açısından ikincil önemde riskler aracılığıyla değil, bizzat risk aracılığıyla inşa edilmeleridir. Kurumsallaşmış risk ortamları bireysel ve kolektif riskleri birçok bakımdan birbirine bağlar; örneğin bireylerin hayat fırsatları artık doğrudan küresel kapitalist ekonomiyle ilişkilidir. Ancak, mevcut tartışmayla ilişki içinde, kurumsallaşmış risk ortamları büyük ölçüde geleceğin nasıl kolonileştirileceğini göstermeleri nedeniyle önemlidir.

Örnek olarak borsayı ele alabiliriz. Borsa borçlanıcıların dağıttığı, tasarruf sahiplerinin topladığı bir dizi menkul kıymet (terim ilginçtir) sunan ve borçlanıcılar ile tasarruf sahiplerine, mali kazanç sağlamak için risklerini yapılandırma seçenekleri yaratan bir düzenlenmiş piyasadır. Borsa, ayrıca, yatırımcılara riskleri dikkate alarak ellerindeki menkul kıymetlere beklenen kazançlarla ilişki içinde değer kazandırmalarını sağlar.¹³ Tasarruf sahipleri ve borçlanıcıların çeşitli mali ihtiyaçları vardır. Bazı tasarruf sahipleri paralarını uzun vadede artırmak isterken, diğerleri daha kısa vadeli kazanç arayışı içindedir ve bu görünürde hedef çerçevesinde sermayeleriyle büyük bir risk almaya hazırdır. Borçlanıcılar normalde parayı uzun vadeli olarak isteseler de, belirli bir kayıp riski kaçınılmazdır. Borsada, yatırımcılar birçok risk ve risk önlemleri arasında tercih yapabilirken, borçlanıcılar kendilerini kazanç sağladıkları şirketlerin riskler karşısında elde ettikleri sermayeye göre ayarlayabilirler. Borsa teorik birikim gerektiren kompleks bir refleksivite alanıdır ve tasarruflar ve borçlanmalarla ilgili tehlikelerin doğasını doğrudan etkiler. Nitekim, araştırmalar mali kazanç oranlarının sonraki gelişmelerin veya kâr paylarındaki artışların zayıf göstergeleri olarak görüldüğünü göstermektedir. Borsa yatırımlarında başvuru bazı teorilere göre, bu durum borsanın hangi şirketlerin kıt mali kaynakları en verimli biçimde kullanacaklarını tespit edeme-

13 Peter G. Moore, *The Business of Risk* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 104 ve devamı.

yeceğinin ve dolayısıyla, risk stratejilerini en uygun biçimde hesaplayamayacağının kanıtıdır. Başka teoriler, kazançların korunmasının ve diğer belirlenebilir faktörlerin bu bulguyu açıklayacağına inanır ve böylece farklı stratejiler geliştirirler. Bu tür bir durumun refleksif kompleksliğinin bir ölçüsü, kazançları koruma politikalarının benimsenen teori tipinden etkilenebileceğidir.¹⁴

Borsalar, diğer kurumsallaşmış risk ortamları gibi, riski kolonileştirilecek “geleceği” yaratmak için aktif bir biçimde kullanırlar. Katılımcılar bu durumun yeterince farkındadır. Bunun en iyi örneklerinden biri belirli “vadeli işlemler piyasası”dır. Tüm tasarruflar ve borçlanmalar risk sayesinde muhtemel gelecek dünyalar yaratırlar. Ancak vadeli işlemler piyasası –belirli tipten alacaklılara gerektiği anda özel güvenli konum bir sağlayarak– geleceği doğrudan ipotek altına alır.

Riskin refleksif gözetimi kurumsallaşmış risk sistemlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Riskin refleksif gözetimi diğer risk parametrelerinin dışsal bir parçası olsa da, hayat fırsatları ve hayat planlamaları açısından daha az önemli değildir. Uzmanların düşünceleri ve kamusal söylemin günümüzdeki önemli bir parçasını *risk profilinin* çıkartılması –yani, cari bilgi durumunda ve cari koşullarda belirli bir eylem ortamındaki risklerin dağılımının analizi– oluşturur. “Cari” olan şey, bunların her biri açısından, sürekli değişme açık olduğu için, bu tür profillerin sürekli olarak gözden geçirilmesi ve güncellenmesine gerekir.

Ölüm oranlarıyla ilişkili başlıca riskleri temsil eden “ölüm sebepleri”ni düşünün.¹⁵ İnsan hayatını tehdit eden hastalıkların risk profilini çıkardığımızda gelişmiş ülkelerde 20. yüzyıl başı ve günümüz arasındaki temel farklılıkları görebiliriz. 1940’larda yaygın olan tüberküloz, böbrek iltihabı veya difteri gibi enfeksiyon hastalıkları on temel ölüm nedeni listesinden çıkmıştır. Kalp

14 R.A. Brearley ve S. Meyers, *Principles of Corporate Finance* (New York: McGraw-Hill, 1981).

15 Urquhart ve Heilmann, *Risk Watch*, Bölüm 4.

hastalığı ve kansere bağlı ölümler, 1940'lardan sonra sabit kalırken, birinci ve ikinci sıraya yerleşmiştir. Bu değişimin temel nedeninin daha büyük oranda insanın 50 ve yukarı yaşta olmasından kaynaklandığı düşünülse de, diyet ve çevresel faktörlerin sorumlu olduğunu düşünenler bu görüşe itiraz etmişlerdir. Temel ölüm nedenlerini belirlemekte kullanılan terimlerin 1900'lerden itibaren büyük ölçüde değiştiği belirtilmelidir. 20. yüzyıl başında genellikle "damar kaynaklı doku bozulmaları" olarak terimleştirilen şey 1960'larda "merkezi sinir sistemini etkileyen damar bozuklukları" adını almış ve daha sonra adı "beyin damar hastalıkları"na dönüşmüştür. Bu tür değişiklikler geçici hevesler olmayıp söz konusu hastalıklara tıbbi bakış açısındaki değişimlerin yansımalarıdır.

Britanya ve ABD gibi, yüksek düzeyde kalp damar hastalığı olan ülkelerde, 35 yaş üzeri nüfusun üçte ikisinde kalp damarlarında belirli ölçüde daralmalar olduğuna, ancak bu daralmaların bir elektrokardiyogramda farklı patolojik semptomlara veya değişikliğe yol açacak seviyede olmadıklarına inanılır. Her yıl, 35 yaş üzerindeki yaklaşık olarak 80 kişiden 1'i kalp krizi geçirse de, bunların sadece belirli bir oranı ölümcüldür. Kalp rahatsızlıkları erkeklerde kadınlara göre daha yaygın olsa da, aradaki uçurum kapanmaktadır. ABD'nin yanı sıra bir veya iki ülkede, yıllardır süren hızlı bir artıştan sonra, kalp yetmezliği nedeniyle ölüm oranları düşmeye başlamıştır. Bunun nedeni hakkında birçok tartışma vardır; bu düşüş diyetten, ileri ilkyardım bakımındaki gelişmelerden, sigara içme oranlarındaki azalmadan veya yetişkinlerin daha çok düzenli egzersiz yapmaya başlamalarından kaynaklanabilir. Farklı hayat tarzı faktörlerinin kalp hastalıklarına yakalanma riskini kuvvetle etkilediği düşüncesi genel kabul görmektedir. Bu konuda birçok karşılaştırmalı kanıt vardır. Nitekim, Japonya sanayileşmiş toplumlar arasında en düşük oranda kalp damar hastasına sahiptir. Bununla beraber, ABD'ye göç eden Japon çocuklar ve yaşlılar Japonya'dakine değil ABD'dekine benzer hastalık oranlarına sahiptir. Ancak, diğer

hayat tarzlarıyla karşılaştırıldığında, beslenme biçimini etkileyen faktörün kalp rahatsızlıklarının nedenleri arasında yer aldığı hiç de açık değildir. Örneğin, Fransa'da kalp damar hastalıklarından ölüm oranı düşük rapor edilse de, Fransız beslenme biçiminde bu hastalığı ürettiği düşünülen maddelerin oranı yüksektir.

Kanser, en azından ölüm riski içeren tek hastalık değildir. 20. yüzyıl başından beri farklı hastalık biçimleri farklı yollar izlemiştir. Örneğin, yaklaşık 1930'lardan itibaren akciğer kanserinden ölüm oranlarında hızlı bir artış görülmüştür. Bu artışın devamında yaklaşık 1960'lara kadar halkın yaygın sigara kullanımının gecikmiş etkileri olduğu varsayılmaktadır. Öte yandan, diğer kanser tiplerinde hızlı bir düşüş vardır. Uzmanlar bunun nedeni konusunda aynı fikirde değildir. Ayrıca, diyet ve çevresel faktörlerin hastalığın başlamasında belirli bir rol oynayıp oynamadığı ya da hangi ölçüde oynadığı konusunda da hemfikir değildirler.

Sağlıkla ilgili risklerin (örneğin henüz betimlenen bilgiyle ilişkili olarak) düzenli ve ayrıntılı olarak izlenmesi, (ancak sadece dışsal riskle bağlantılı rutin refleksivite konusunda değil, uzmanlık sistemleri ve sokaktaki insan arasındaki etkileşimlerle bağlantılı refleksivite konusunda da) mükemmel bir örnek oluşturur. Tıp uzmanları ve diğer araştırmacılar risk profilini oluşturmaya katkıda bulunan materyaller üretirler. Ancak risk profilleri sadece uzmanların özel alanları içinde sınırlı kalmaz. Genel nüfus –çoğu kez kabaca ve sınırlı düzeyde olsa– onların farkındadır ve diğer birimler kendi bulgularını daha geniş bir halk kitlesine ulaştırmaya çalışırlar. Nüfusun izlediği hayat tarzları büyük ölçüde bu bulguların algılanma biçiminden etkilense de, normalde davranış kalıplarının değişmesinde sınıfsal farklılıklar (öncelikle profesyonel gruplarda ve daha yüksek eğitim düzeyine sahip kesimlerde) etkilidir. Ancak uzman görüşlerde konsensus –sağlandığında– daha önceden benimsenmesi istenen hayat tarzlarında bile değişime yol açabilir. Bir zamanlar tıp mesleği-

nin bazı kesimleri sigarayı rahatlatıcı olarak tavsiye etmekteydi; kırmızı et, tereyağı ve kaymağın sağlıklı bedenler yarattığı söylenmekteydi.

Teoriler gözden geçirilir veya terk edilirken beraberinde tıbbî kavramlar ve terminolojiler de değişir. Ayrıca, herhangi bir zaman diliminde, tıp mesleği içerisinde sağlığı bozan şeylerin nedenleri konusunda olduğu kadar risk faktörleri konusunda da temel, bazen köklü fikir ayrılıkları vardır. Kalp damar hastalığı ve kanser gibi ciddi rahatsızlıklarda bile, günümüzde bazıları –daha ana-akım yaklaşımlarda tartışmalı olmasına rağmen– ortodoks tıp uzmanları tarafından eskiye göre çok daha ciddiye alınan birçok farklı alternatif tıp uygulaması vardır. Sağlıkla ilgili risklerin değerlendirilmesi bu tartışmalarda büyük ölçüde “kimin haklı olduğu” ile yakından bağlantılıdır. Zira belirli bir dönemde başvuru olan bir risk profili nesnel görünse de, bir bireyin veya bireyler kategorisinin risk yorumu hayat tarzında değişiklikler olup olmadığına ve bu yorumların gerçekte ne kadar geçerli kabullere dayandıklarına bağlıdır. Bir kez başladığında, bir hayat tarzı kesiminden –sözgelimi, belirli bir diyet biçiminden– uzaklaşmak giderek zorlaşabilir, zira bu diyet muhtemelen kişinin davranışının diğer yönleriyle bütünleşmiş olabilir. Bütün bu faktörler sokaktaki insanların soyut sistemlerin süzgecinden geçen risk parametrelerini refleksif olarak benimsemelerini etkiler. Bu komplekslik karşısında, bazı insanların fiilen tüm tıp uygulamalarına güvenlerini yitirmeleri, onlara muhtemelen sadece başka hiçbir umut kalmadığında başvurmaları ve daha önceki yerleşik alışkanlıklarına daha sıkı sarılmaları şaşırtıcı değildir.

Yüksek-etkili riskler, tanım gereği, sağlıkla ilgili tehlikelerin aksine, birey faile uzaktır, fakat –yine tanım gereği– her bireyin hayat fırsatlarını doğrudan etkiler. Modern toplumsal koşullarda yaşayan insanların öncelikle dünyanın çok büyük felâketler yaşayabileceğinden korktuklarını söylemek açıkça bir hata olacaktır. Kıyamet anlayışları Ortaçağda oldukça yaygındı ve tarihte dünyayı kitlesel tehlikelerin sarmakta olduğunu düşünen baş-

ka kültürler olmuştur. Ancak, bu tür tehlike anlayışlarıyla ilgili deneyimler ve bu anlayışların doğası, bazı açılardan, günümüzdeki yüksek-etkili risklerin bilincinde olmaktan oldukça farklıdır. Bu tür riskler artan küreselleşme süreçlerinin ürünleridir ve hatta yarım asır önce insanlık benzer türden bir tehdit karşısında bile değildi.

Bu tür riskler modernitenin karanlık yüzünün bir parçasıdır ve onlar veya benzer risk faktörleri modernite devam ettiği sürece yer alacaktır; toplumsal ve teknolojik değişim hızını devam ettirdiği sürece, beklenmedik sonuçlara yol açacaktır. Yüksek-etkili riskler farklı bir niteliğe sahiptir. İçerdikleri tehlikelerin zararları arttıkça riske attığımız şey konusunda daha az gerçek bir deneyime sahip oluruz: Zira bir şeyler yanlış gittiğinde zaten artık çok geç kalınmış olacaktır. Belirli zararlar neler olabileceği konusunda bir fikir verebilir; örneğin Çernobil nükleer kazasının sonuçları. Bu tür çoğu sorunda olduğu gibi, uzmanlar sızan radyasyonun kazadan etkilenen ülkelerin halkları üzerindeki uzun dönemli etkileri konusunda tamamen aynı fikirde değildir. Genellikle gelecekte belirli tipten hastalıkların artacağı ve kuşkusuz Sovyetler Birliği'nde bu kazadan doğrudan etkilenen insanlar açısından yıkıcı sonuçları olacağı düşünülmektedir. Ancak, daha büyük bir nükleer felâketin –bırakın nükleer savaşı, nispeten küçük bir nükleer çatışmanın bile– sonuçlarının neler olabileceğini hesaplamak için karşı-olgusal bir varsayım geliştirmek kaçınılmazdır.

Yüksek-etkili riskler örneğinde, benzer biçimde, risk değerlendirme girişimleri sonuçların düzenli olarak gözlenebileceği ve kontrol altında tutulabileceği risklerle ilgili değerlendirmelerden farklı olabilir; ancak bu yorumların yeni bilgiler ve teoriler ışığında sürekli gözden geçirilmesi ve güncelleştirilmesi gerekir. "Risk değerlendirme"nin doğası gereği riskli olduğu tezi hiçbir yerde yüksek-etkili riskler alanında olduğu kadar doğrulanmamıştır. Nükleer reaktör kazalarının risklerini hesaplamakta kullanılan ortak bir yöntem bir hata ağacı tasarla-

maktır. Hata ağacı muhtemel reaktör arızalarına yol açabilecek bütün bilinen yollar listelendikten sonra buralara giden ve onlardan gelen yollar belirlenerek çizilir. Nihai sonuç, varsayım gereği, riskin oldukça kesin bir tespittir. Bu yöntem ABD’de ve bazı Avrupa ülkelerinde reaktör güvenliği araştırmalarında kullanılmıştır. Ancak bu yöntemde farklı ölçülemeyen unsurlar kalır.¹⁶ İnsan hatalarının veya sabotaj riskinin güvenilir bir hesaplamasını yapmak imkânsızdır. Çernobil kazası, daha önce ABD’deki dünyanın en büyük nükleer istasyonlarından Brown’s Ferry’de çıkan yangın gibi, insan hatasının sonucuydu. Yangın, bir teknisyenin, mevcut prosedürleri çiğneyerek, hava kaçağını kontrol etmek için mum alevi kullanmasından ötürü çıkmıştı. Potansiyel tehlikeye götüren bazı yollar fark edilmeyebilir. Bunlar daha küçük risk ortamlarında birçok durumda gözden kaçmıştır ve yüksek-etkili risklerle ilgili tehlikeler bazen sadece veriler ve kabuller geriye dönük olarak gözden geçirildiğinde fark edilmiştir. Böyle bir uygulama Amerikan Ulusal Bilimler Akademisi’nin belirli yoğunlukta bir nükleer savaş halinde gıda arzındaki riskleri belirlemek için düzenlediği bir araştırmada varsayımsal bir ortamda gerçekleştirilmiştir. Panelde ozon tabakasındaki nihai incelmenin sağ kalkanların besin kaynaklarını tehdit etmeyeceği (ultraviyole ışınlar artmasına rağmen çoğu ürünün yok olmayacağı) sonucuna ulaşılmıştır. Bununla beraber, artan radyasyon düzeyinin bu tür ürünlerin yetiştirileceği topraklarda çalışmayı fiilen imkânsız kılacağı kimsenin aklına gelmemiştir.¹⁷

Yüksek-etkili riskler, geç modern döneme özgü –uzmanlık sistemlerinin bilgi-iddialarındaki düzenli değişimlerin karakterize ettiği– genel “risk iklimi”nin belirli bir kısmını oluşturur. Rabino-witch’in tespitiyle, “Bir gün civanın tehlikelerini işittik ve ton balığı konservelerini çöpe atmak için koştuk; ertesi gün uzak durul-

16 Paul Slovic ve Baruch Fischhoff, “How safe is safe enough?” Jack Downie ve Paul Lefrere, *Risk and Chance* (Milton Keynes: Open University Press, 1980).

17 P.M. Boffey, “Nuclear war”, *Science*, no. 190, 1975.

ması gereken besin –dedelerimizin tamamen sağlıklı olduğunu düşündüğü– tereyağıydı; ardından, duvarlardaki kurşun boyaları kazıdık. Bugün, tehlike yaygın olarak kullanılan deterjanlarımızdaki fosfatlarda gizlidir; yarın birkaç yıl önce milyonları açlık ve hastalıklardan kurtaran böcek ilaçlarının tehlikelerine parmak basılacaktır. Ölüm, delilik ve –bir ölçüde daha dehşet verici olan– kanser tehditleri yediğimiz veya dokunduğumuz her şeyde pusuda yatmaktadır”.¹⁸ Bu yazı yaklaşık 20 yıl önce yazılmıştır: Daha sonra ton balığında başka zehir izleri bulunmuş, 1970’lerin başlarında güvenli olduğuna inanılan bazı deterjan türleri yasaklanmıştır; öte yandan günümüzde bazı doktorlar tereyağı tüketmenin daha önceleri büyük ölçüde tavsiye edilen düşük yağlı margarinleri tüketmekten daha sağlıklı olduğunu söylemektedir.

Esas vurgu, tekrarlırsak, gündelik hayatın doğası gereği önceki çağlardakinden daha riskli olduğu değildir. Daha ziyade, modernite koşullarında, belirli alanlardaki uzmanlar kadar sokaktaki insanlar da risk değerlendirmeleri çerçevesinde düşünmektedir ve risk değerlendirme neredeyse her yerde mevcut, sonuçları bir ölçüde ölçülemeyen bir uygulamadır. Hepimizin, gündelik hayatlarımıza nüfuz eden uzmanlık sistemlerinin büyük bir kısmı konusunda sıradan insanlar olduğumuz unutulmamalıdır. Modern kurumların gelişimiyle birlikte uzmanlıklar da artar ve uzmanlık alanlarının sınırlarının daha fazla daralması teknik gelişmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görünmektedir. Uzmanlıklar belirli alanlara yoğunlaştıkça bir bireyin uzmanlık iddia edebileceği alan daralmaktadır; kişi hayatın diğer alanlarında başka kişilerle aynı konumda olacaktır. Uzmanların konsensüs içinde oldukları alanlarda bile, modern bilginin doğasının değişmesi ve gelişmesiyle, sokaktaki insanın düşünceleri ve pratikleri üzerindeki “geriye dönük süzücü” etkiler muğlak ve kompleks olacaktır. Bu yüzden, modernitenin risk iklimi herkes için rahatsız edicidir: Kimse ondan kaçamaz.

18 E. Rabinowitch, “Living dangerously in the age of science”, *Bulletin of the Atomic Scientists*, 28, 1972.

Aktif Risk Arayışı

Kuşkusuz, iradi olarak alınan riskler ile toplumsal hayatın kısıtlamalarının veya kişinin sürdürdüğü hayat tarzının şekillendirdiği riskler arasında farklılıklar vardır. Kurumsallaşmış risk ortamları, bireylerin –tehlikeli sporlar veya benzer faaliyetlerde olduğu gibi– kendi hayatları dahil, kıt kaynakları riske atmayı seçebilecekleri bazı ortamlar sunar. Ancak iradi olarak alınan riskler ve bireyin fazla istekli olmadan aldığı riskler arasındaki fark çoğu kez bulanıktır ve açıkçası ikisi arasındaki farklılık her zaman “dışsal risk ortamları” ve “kurumsallaşmış risk ortamları” ayırımına tekabül etmez. Modern bir ekonominin şekillendirdiği risk faktörleri, önceden değindiğimiz gibi, (kişi doğrudan aktif olmasa bile) hemen herkesi etkiler. Araba sürmek ve sigara içmek bunun başka örnekleridir. Araba sürmek çoğu durumda iradi bir etkinliktir; ancak, hayat tarzı yükümlülüklerinin veya diğer kısıtlamaların araba kullanmayı bir zorunluluk haline yaklaştırdığı kimi bağlamlar vardır. Sigara içmek iradi olarak gerçekleştirilen bir şeydir, ancak alkol tüketimi gibi bir bağımlılık haline geldiğinde kompulsif bir karaktere sahip olur.¹⁹

Belirli risk tiplerinin aktif olarak benimsenmesi risk ikliminin önemli bir parçasıdır. Riskin bazı yönleri veya bazı risk tipleri başlı başına değerli olabilir; hızlı ve tehlikeli araba sürmekten alınan haz belirli kurumsallaşmış risk çabalarının sunduğu heyecanı andırır. Sağlık konusundaki bilinen risklerine rağmen sigara kullanmak bir bireyin psikolojik olarak ödüllendirici bulduğu bir cesaret gösterisi örneği olabilir. Böyle olduğu ölçüde, bu tür etkinlikler aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışacağım “eğitimli ve bilinçli risk”in boyutları çerçevesinde anlaşılabilir. Ancak çoğunlukla, toplumun büyük bir kesiminin araba sürme ve sigara içme gibi pratiklerin tehlikelerini pasif bir biçimde kabullenmesi farklı koşullar içinde yorumlanabilir. Yaygın iki yorum tipi vardır. Bunlardan birine göre, büyük şirketler ve diğer güçlü birimler

19 Urquhart ve Heilmann, *Risk Watch*, s. 89.

gerçek risk düzeyleri konusunda halkı yanlış bilgilendirmekte veya nüfusun büyük bir kesiminin yine de bu risk alma etkinliklerine katılması için reklâmlara veya diğer koşullandırıcı yönlemlere başvurmaktadır. Diğer yoruma göre, sokaktaki çoğu insan (hatta çoğu kez ortak felâketlere veya daha “görünür” risklere karşı aşırı tepki gösterdiklerinde bile) bireysel veya ertelenen riskler karşısında duyarlı değildir. İki açıklama da eylemin görünüşte irrasyonel bileşenlerine büyük vurgu yapma eğilimindedir. İkisi de özellikle ikna edici görünse de, kuşkusuz bazı önemli farklı faktörlere işaret ederler. Söz konusu temel etkiler muhtemelen hayat-planlaması ve hayat tarzı alışkanlıklarının belirli özelliklerinden kaynaklanır. Belirli pratikler genelde bir bütünlük içindeki hayat tarzı alışkanlıklarına uygun oldukları için, bireyler riskleri, her zaman veya muhtemelen genellikle, her biri kendine has özel alanlar olarak değerlendirmezler. Hayat-planlamasında, riskli davranışın farklı kısımlarının sonuçları hesaplanmaktan ziyade, bir riskler “paketi” dikkate alınır. Başka deyişle, belirli bir hayat tarzının sürdürülmesiyle ilişkili belirli riskler almak, genel paketin bir parçası olarak “hoş görülebilir sınırlar” içinde kabul edilebilir bir davranıştır.

Bireyler, hayat-planlamalarının ayrılmaz bir parçası olarak, geleceği kendilerine uygun biçimde kolonileştirmeye çalışırlar. Ortak gelecekler örneğinde “gelecek alanı” ancak kısmen başarılı bir biçimde istilâ edilebilir ve bu istilâ risk değerlendirmesiyle ilişkili farklı değişken faktörlere tâbidir. Her birey oldukça açık bir dille ifade edilen, yeterince bilgili ve “açık” veya aksine, büyük ölçüde pasif bir risk portföyü oluşturabilir. Risk terimleri çerçevesinde düşünmek büyük ölçüde kaçınılmaz hale gelebilir ve çoğu insan ayrıca (ilgili riskleri göz ardı etmeyi seçebildiğinde bile) bu şekilde düşünmeyi *reddetmenin* riskleri konusunda bilinçli olacaktır. Üst modernitenin yoğun refleksif ortamlarında “hayatı otomatik pilota bağlamak” giderek zorlaşır ve belirli bir hayat tarzını genel risk ikliminden korumak, bu hayat tarzı ne denli yerleşik hale gelmiş olursa olsun, giderek daha güçleşir.

Bu konudaki argüman yanlış anlaşılmalıdır. Çoğu risk değerlendirmesi pratik bilinç düzeyinde ilerler ve aşağıda göreceğimiz gibi, temel güvenin koruyucu kozası bireyin hayat koşulları üzerinde etkili olan rahatsız edici potansiyel oluşumları engeller. Dünyada “huzur içinde” olmak –bir “bakım” çerçevesinin ve diğerleriyle “paylaşılan geçmişler”i geliştirmenin büyük ölçüde refleksif başarılar olduğu– üst modern çağda kesinlikle problemlidir. Ancak bu ortak tür tarihler, en azından bireyin hayatının belirli evrelerinde, varlıksal güvenliğin nispeten problemsiz bir biçimde sürdürüldüğü ortamlar sağlar.

Risk, Güven ve Koruyucu Koza

“Normal görünüşler” dünyası, önceden vurguladığım gibi, bireylerin birbirlerine sergiledikleri etkileşimin karşılıklı olarak sürdürüldüğü bir gösteriden fazlasıdır. Bireylerin gündelik hayatlarında belirli zamansal-mekânsal patikalardan geçerken izledikleri rutinler bu hayatı “normal” ve “öngörülebilir” kılar. “Normallik” gündelik etkinliğin katmanları içinde oldukça ayrıntılı bir biçimde başarılır: Bu beden için olduğu kadar bireyin katılımları ve projelerini ifade biçimi için de aynı ölçüde geçerlidir. Burada bireyin her an hazırlıklı olması gerekir²⁰ ve bedenleşmiş benlik olan bu varlık, hayatın daha uzun bir zamansal ve mekânsal diliminin planlanmasında olduğu kadar, gündelik yüz yüze etkileşim ortamlarında da sürekli olarak korunmalı ve güçlendirilmelidir. En aşına ortamlarda bile her zaman yaralanma ihtimali mevcuttur. Örneğin, ev tehlikeli bir yerdir: Ev içi ortamdaki kazalar sonucunda ciddi yaralanmalar yaşanabilir. Goffman’ın özetle ifade ettiği gibi, “Bir beden işleyen bir donanımın parçasıdır ve sahibi onu her zaman tehlikeye atar”.²¹

20 Goffman, *Interaction Ritual*.

21 A.g.y., s. 167.

2. Bölümde temel güvenin gündelik rutinler ve normal görünüşler arasındaki bağlantılar açısından çok önemli olduğunu öne sürmüştüm. Temel güven gündelik hayatta belirli koşullarda paniğe yol açabilecek muhtemel olaylar veya sorunların paranteze alınması biçimini kazanır. Diğer insanların yapar göründükleri şeyler genellikle gerçekte yaptıkları şeyler olarak ve yapar görünenler gerçekte onları yapan kişiler olarak görünür. Bununla beraber, çıkarlarını koruyabilmek için genelde diğer insanların yaptığına benzer biçimde farklı normal görünüşleri benimseyemeyecek bir casusun dünyasını ele alabiliriz. Bu casus genellikle “şeyler göründükleri gibidir” düşüncesine dayanan genel güveni belirli ölçüde askıya alır ve başka koşullarda sıradan sayılabilecek olaylar karşısında gerçekdışı kaygılar yaşar. Sıradan bir insan için önemsiz bir sorun yaratan yanlış bir numara bir gizli ajan için rahatsız edici bir tehlike işareti olabilir.

Gündelik hayatın rutin koşullarında bedensel ve manevî huzur duygusu, önceden vurguladığım gibi, büyük bir çaba sonucunda elde edilir. Gerçekte eylem bağlamlarımızda olan şeyler çoğu kez daha az kırılgan görünüyorsa, bunun nedeni, potansiyel tehditlerden kaçınabilmemizi veya onları etkisizleştirebilmemizi sağlayan uzun bir eğitim sürecinden geçmiş olmamızdır. En basit eylem, örneğin düşmeden, nesnelere çarpmadan yürümek, karşıdan karşıya geçmek veya çatal-bıçak kullanmak ilk başlarda tehlikeli sayılabilecek koşullarda öğrenilmek zorundadır. Gündelik hayatın büyük bir kısmının “olaysız” geçmesi, sadece uzun bir eğitim döneminin sağladığı ehliyetli ihtiyatlılığın ürünüdür ve bütün düzenli eylemlerin dayandığı koruyucu kova için merkezi öneme sahiptir.

Bu olgular kullanışlı bir biçimde Goffman'ın bireyler ve grupları çevreleyen (başarılan) normalliğin özünü ifade eden *Umwelt** kavramıyla analiz edilebilir.²² Bu kavramın kaynağı

* *Umwelt*: muhit, çevre. Heidegger'de mekânsallığa işaret eden “çevreleyen dünya” (Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agorakitaplığı, İstanbul 2008).

22 Erving Goffman, *Relations in Public Places*, s. 252 ve devamı.

hayvan davranışları üzerine araştırmalardır. Hayvanlar, etraflarındaki fiziksel alana, ondan gelebilecek tehditlere duyarlıdır. Duyarlık alanı farklı türlere göre değişir. Bazı hayvan türleri millerce uzaktaki sesler, kokular ve hareketlere duyarlıyken, diğer hayvanlarda *muhitin* genişliği daha sınırlıdır.

İnsanlar örneğinde, *muhit* fiziksel ortamdan fazlasını içerir; sınırsız çeşitlilikte zamansal ve mekânsal alanlara uzanır ve Schutz'un terimiyle, bireyin hayatını kuşatan bağlantılar sistemi ni ifade eder. Bireyler burada-ve-şimdiki etkinliklerini uzak mekânlardaki kişilere ve onlarla ilgili olaylara ve farklı zamansal alanlara ilişkin kendi hayat-planlaması projelerine bağlayan işaretiler karşısında az çok sürekli dikkat içindedirler. *Muhit* bireylerin etraflarındaki farklı durumlara göre benimsedikleri "değişken" bir normallik dünyasıdır, ancak bu maharet ayrıca bu dünyanın yeniden-üretimini onaylayan veya bu yeniden-üretimde yer alan "diğerleri" ne bağlıdır. Birey, muhtemel olayları riskler ve potansiyel uyarılarla ilişki içinde düzenleyen, deyim yerindeyse, "değişken bir bağlantılar dalgası" yaratır. Zamansal-mekânsal hareket –bedenin farklı ortamlar arasındaki fiziksel hareketi– bireyin bağlamın fiziksel özellikleriyle ilgilenmesini gerektirir, ancak bağlamsal tehlikeler diğer, daha yaygın tehdit kaynaklarıyla ilişki içinde dikkate alınır. Günümüzün küreselleşmiş ortamlarında, *muhit* hiç kimsenin tamamen baş edemeyeceği tehlikeleri temsil eden yüksek-etkili risklerin farkında olmayı gerektirir.

Modern çağın *fortunanın* büyük ölçüde geri plana itildiği ortamlarında, birey genellikle *muhibi* niyetli ve beklenmedik oluşumlar biçiminde ayırır. "Beklenmedik oluşumlar" bireyin çerçeveselendirilmiş bir eylem akışı yarattığı gözlenen bağlantıların ardındaki sürekli zemini oluşturur. Bu ayırım, ayrıca, kişinin tüm somut ve potansiyel oluşumları (yine de asgari dikkatle de olsa gözlenebilecek bir alana hapsederek) paranteze almasını mümkün kılar. Bunun doğal sonucu, etkileşim içindeki her kişinin başkalarının kendi yaptığı şeylerin çoğuna kayıtsız kaldığını varsaymasıdır; ancak yine de bunun bir-arada-bulunulan ka-

musal durumlarda ve medeni kayıtsızlık kuralları biçiminde sergilenmesi gerekir.

Nitekim, sıradan birey, paranoyak birinin aksine, kendi hayatıyla ilgili kritik anların kaderin sonucu olmadığına inanabilir. Şans kişinin riskli bir eylemi düşündüğünde ihtiyaç duyduğu bir şey olsa da, bu kavram ayrıca “iyi veya kötü bir şans anlamında tesadüf”ü kaderle ilişkilendiren bir araç olarak daha geniş anlamlara sahiptir. Bununla beraber, bir şeyin tesadüfi olup olmadığını belirleyebilmek bazen zor olduğu için, olaylar ve etkinlikler yanlış yorumlandığında –yani, bir başkasını etkileyen bir olayın planlanmış olduğuna veya planlanmamış bir olayın bir başkasını etkilediğine inanıldığı durumlarda– ciddi gerginlikler ortaya çıkabilir. Olayın planladığının keşfedilmesi kolayca telaşa veya paniğe yol açabilir; bir koca karısıyla eski sevgilisinin görünüşte tesadüfen buluşmasının gerçekte salt tesadüfi bir karşılaşma olmadığını keşfettiğinde eşinin sadakatinden şüphelenebilir. Beklenmedik oluşumları kabullenmenin içerdiği “genel güven” varsayımı, mevcut yorumlayıcı anlama çabalarıyla olduğu kadar, geleceğe ilişkin beklentilerle ilişkilidir. Çoğu etkileşim durumunda, birey bir-arada-bulunan diğerlerinin kendisiyle mevcut ilişkilerini gelecek bir zamanda kötü niyetli edimlerinin bir temeli olarak kullanmayacaklarını varsayar. Bununla beraber, mevcut durumların gelecekte istismarı potansiyel olarak her zaman mümkündür.

Koruyucu koza, *yaşanabilir bir muhiti sürdürmeyi mümkün kılan güvenin koruyucu örtüsüdür*. Güvenin bu alt-tabakası “olaysız” bir dünyanın rutinleşmiş doğasının koşulu ve sonucudur. “Koruyucu koza” bireyin mevcut etkinliklerini ve geleceğe ilişkin projelerini kuşatan, içinde olup biten şeylerin kişi ilgilenmediği sürece “önemsiz” olduğu bir somut ve mümkün olaylar evrenidir. Güven burada toplumsal hayat alanındaki karşılaşmaların yanı sıra fizik dünyadaki somut ve potansiyel olayları da içerir. Riskin risk olarak kabul edildiği modern toplumsal kurumların koşullarında yaşamak, “göz ardı edilebilecek olasılıklar”a

(kişinin bireysel-kimliği ve uğraşları açısından önemsiz göreyek paranteze aldığı olasılıklara) duyulan genel güvenle ilgili belirli özel güçlükler yaratır. Kader anlayışlarının sunabileceği psikolojik güvenlik duygusu, doğa olaylarının ruhlar, kötü yaratıklar veya diğer varlıklar biçiminde kişileştirilmesinde olduğu gibi, büyük ölçüde engellenir. Soyut sistemlerin gündelik hayata sürekli olarak inşa edici bir biçimde sızması genel güven ve *muhit* arasındaki ilişkiyi etkileyen başka problemler yaratır.

Modern toplumsal koşullarda, kişi bireysel-kimliğini refleksif olarak biçimlendirmeye çalıştıkça mevcut pratiklerin gelecek sonuçları biçimlendirdiğini daha fazla fark edecektir. *Fortuna* anlayışları tamamen terk edildiğinde risk değerlendirmesi –veya riskler ve fırsatlar dengesi– gelecek alanları kişisel olarak kolonileştirmenin merkezi unsuru haline gelir. Ancak, koruyucu kozanın psikolojik açıdan merkezi önemde bir parçası, risk çerçevesinde düşünmenin yol açması muhtemel tehlikeli sonuçların yönünü değiştirebilmesidir. Risk profilinin çıkartılması modernitenin bu tür bir merkezi parçası olduğu için, farklı girişim tipleri veya olay biçimlerinin olasılık düzeylerinin farkında olmak bu profil çıkarma işleminin bir aracıdır. “Yanlış gidebilecek” şey, göz ardı edilebilecek düzeyde olduğu varsayılarak, dikkate alınmayabilir. Uçak yolculuğu genellikle farklı kriterler çerçevesinde en güvenilir taşımacılık biçimi olarak alınır. Uçak kazasında ölme riski düzenli ticari havayolları için yaklaşık 85.000 uçuşta 1’dir; bu sayı belirli bir süre içinde taşınan toplam yolcu sayısı bu dönemde uçak kazası kurbanlarının sayısına bölünerek bulunur.²³ Bazen, ev, işyeri veya başka ortamlarda yaşanan kazalar dikkate alındığında, havada beş mil yükseklikte bir uçak koltuğunun dünyada en emin yer olduğu iddia edilir. Ancak çoğu insan uçmaktan korkar ve havayoluyla seyahat fırsatına ve gerekli kaynaklara sahip olan belirli bir azınlık uçak yolculuğu yapmayı reddeder. Onlar işler *yanlış gittiğinde* olabilecek şeyleri düşünmekten kendilerini alıkoyamazlar.

23 Urquhart ve Heilmann, *Risk Watch*, Bölüm 4.

İlginç olan, bu tür bazı insanların, ciddi yaralanma veya ölüm risklerinin kesinlikle yüksek olduğunun farkında olmalarına rağmen, fazla kaygı duymadan karayoluyla seyahat etmeye istekli olmalarıdır. Karşı-olgunun gücü bu konuda bir ölçüde mesele oluşturur görünmektedir; karayolu kazaları dehşet verici olsa da, onlar muhtemelen bir uçak kazası senaryosunda olduğu ölçüde dehşete kapılmazlar.

Erteleyebilme ve mekânsal uzaklık risk olarak riskin farkında olmanın üretebileceği başka türden huzursuzlukları azaltabilecek faktörlerden ikisidir. Genç ve sağlıklı biri sigara kullanmanın risklerinin yeterince bilincinde olabilir, ancak potansiyel tehlikeleri şu an için muhtemel görünmeyen uzak bir geleceğe –örneğin, kırklı yaşlara– erteleyebilir ve böylece bu tehlikeleri fiilen gizleyebilir. Ayrıca, bir bireyin gündelik hayat ortamlarından uzak –örneğin, yüksek-etkili– riskler *muhi*ti paranteze alabilir. Başka deyişle, sigara kullanmanın yarattığı (ve ciddi olasılıklar olarak alınabilecek) tehlikelerin kişinin mevcut pratik ilişkilerinden çok uzakta olduğu düşünülür.

Ancak kader anlayışları tamamen ortadan kalkmaz ve lâik bir bakış açısı ve kaderci tutumlar kolay olmayan bir ilişki içinde yan yana yer alır. Mutlak akla güven *fortuna* fikrinin farklı bir kılıkta yeniden ortaya çıkmasıdır; bu olgu önemlidir ve modernitenin bazı özellikleriyle bağlantılıdır. Mutlak akıl fikrine dayalı tarih yorumları Aydınlanma kültürünün temel unsurlarıydı ve onların tortularına hâlâ gündelik hayattaki düşünme biçimlerinde rastlanması şaşırtıcı değildir. Yüksek-etkili riskler karşısındaki tutumlar muhtemelen çoğu kez mutlak akıl fikrine dayalı bir bakış açısının güçlü izlerini taşır. Bir dizi küresel tehlikeyle yüz yüze, büyük bir felâketin eşiğindeki bir dünyada yaşıyoruz; fakat bir birey hükümetler, bilim adamları veya diğer teknik uzmanların bu tehlikeleri ortadan kaldırmak için gerekli adımları atacaklarına güvenilebileceğini hissedebilir. Veya aksine, “nihayetinde her şeyin kötüye gideceğini” düşünebilir.

Öte yandan, bu tür tutumlar kaderciliğe itebilir. Kaderci bir ruh hali lâik risk kültürüne muhtemel genel bir tepkidir. Hepimizin karşı karşıya olduğu, ancak bireyler olarak –ve hatta muhtemelen kolektif olarak– hiçbir şey yapamayacağımız riskler vardır. Bu tür bir yönelimi savunan biri yaşananların nihayetinde bir tesadüften ibaret olduğunu ilân edebilir. Bu nedenle, “her şey olacağına varır” diyerek olanlar üzerinde düşünmemeye çalışabilir. Günümüzde bizi kişisel veya ortaklaşa durumlarımız karşısında aktif, yenilikçi bir tutum takınmaya iten baskılar olduğu düşünülürse, hayatın tüm alanlarında kaderci davranmak zor olacaktır. Kadercilik belirli risk bağlamlarında bir başka yerde “faydacı kabullenme” veya “kinik kötümserlik” olarak terimleştirdiğim daha genel tutumlara dönüşme eğilimindedir. “Faydacı kabullenme” her gün rastladığımız yaygın bir başa çıkma tutumuyken, “kinizm” kaygıların bezgin bir mizah aracılığıyla yadsınmasıdır.²⁴

Varlıksal güvenliğin koruyucu örtüsünü delebilen ve paniğe yol açabilen arzulanmayan birçok olay vardır. Panik, Mahşerin dört uyarı işareti düşüncesinden mantıkdışı büyük kehanetlere kadar, birçok farklı biçim ve düzeyde yaşanabilir. Bu reaksiyonlardan bazıları bedensel semptomlar veya sakarlıklar biçiminde, bazıları değer verilen projelerin beklenen veya fiili başarısızlığının ya da *muhite* davetsizce dalan beklenmedik olayların yol açtığı kaygılar şeklindedir. Bununla beraber, bireyi en çok zorlayan durumlar bu paniklerin önemli değişimlerle –kritik anlarla– üst üste geldiği durumlardır. Kritik anlarda birey muhtemelen değişken riskler ve olasılıklarla karşı karşıya olduğunu kabul etmek zorundadır. Bu tür koşullarda, kişi ilişkili rutin alışkanlıkları (hatta bazen bireysel-kimlikle daha yakından bütünleşmiş olanları) sorgular. Farklı stratejiler benimseyebilir. Herhangi bir nedenle, muhtemelen yeni durumsal gereklere uyup uymadıklarını dikkate almadan, eski yerleşik davranış biçimlerini sürdürmeyi seçebilir. Ancak bazı durumlarda bu imkânsızdır: Ör-

24 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

neğin, eşinden ayrılan biri artık hayatını evliyken olduğu gibi sürdüremez. Çoğu kritik an, doğası gereği, bireyi alışkanlıklarını değiştirmeye ve tasarılarını yeniden uyarlamaya zorlar.

Kritik anlar sadece “bireylerin başına gelen şeyler” değildir; bazen oluşturulabilir veya bilinçli olarak yaratılmaya çalışılır. Kurumsallaşmış risk ortamları ve diğer daha bireysel risk etkinlikleri kritik durumların aktif olarak yaratıldığı temel bir ortamlar kategorisi oluşturur.²⁵ Bu tür durumlar (insanların yaptıkları şeylerle ilgili risklerin büyük ölçüde farkında oldukları, ancak bilgilerini rutin koşulların olmadığı durumlar yaratmak için kullandıkları) cesaret, beceriklilik, ustalık ve kalıcı girişimler sergilemeyi mümkün kılar. Çoğu kurumsallaşmış risk ortamı, ekonomik sektördekiler dahil, mücadele alanlarıdır: Onlar risk almanın bireyleri birbirleriyle veya fiziksel dünyadaki engellerle karşı karşıya getirdiği yerlerdir. Mücadeleler (piyango gibi “sadece şansa bağlı” durumlardan farklı) kendini adanmış, fırsatçı eylemleri gerektirir. Eğitimli ve bilinçli risk almada sağlanabilecek heyecanlar bilinçli olarak belirsizliklere maruz kalmayla ilişkilidir ve böylece söz konusu etkinliğin gündelik hayatın rutinleri karşısında öne çıkartılmasını mümkün kılar. Seyircili sporlarda veya risk düzeyi düşük olmasına rağmen hayatı veya organları etkileyebilecek tehlikelere yol açabilecek durumlarda (örneğin, lunaparkta) yüksek düzeyde risk alarak heyecan yaşanabilir. Riskli etkinliklerin sağladığı heyecan, Balint’ın sözleriyle, bazı görünür tutumlar içerir: Tehlikeye maruz kalındığının farkında olmak, bu tür tehlikeye isteyerek maruz kalmak ve riski belirli düzeyde güvenlik içinde aşma beklentisi.²⁶ Lunaparklar bir başka yerdeki heyecanların yapay olarak yaşandığı yerlerdir, ancak bu heyecan iki temel unsurdan (yani, bireyin aktif hâkimiyetinden ve hem bu hâkimiyeti gerektiren hem de sergilemeye imkân ta-

25 Krş. Charles W. Smith, *The Mind of the Market* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981).

26 Michael Balint, *Thrills and Regressions* (Londra: Hogarth, 1959). Bu çalışmada büyük ölçüde Goffman’ın *Etkileşim Ritüeli* adlı eserinden yararlanılmıştır.

nıyan belirsizlik koşullarından) uzak bir biçimde kontrollü olarak yaşanır.

Goffman kuvvetli bir eğitilmiş ve bilinçli risk alma eğiliminde olan birinin –bir kumar bağımlısı gibi– diğerlerinin rutin ve olaysız olarak göreceği çoğu durumu büyük ölçüde şans oyunu için bir fırsat olarak görebileceğine işaret eder. Olaylara bu açıdan bakmanın bilinen ortamlarda yeni etkinlik biçimleri geliştirme imkânlarını artırmanın bir yolu olduğu eklenebilir. Tesadüfi durumlar keşfedildiği veya bilinçli olarak üretildiği için, burada kapalı ve önceden belirlenmiş görünen durumlar heyecanlara açık olarak görülebilir. Eğitilmiş ve bilinçli risk alma modernitenin en temel bazı yönelimlerine yakın düşer. Olayların sabit akışını bozabilme, yeni yolların önünü açabilme ve böylece yeni bir geleceğin bir bölümünü kolonileştirebilme yeteneği modernitenin huzursuz edici karakterinin tamamlayıcı parçalarıdır.

Eğitilmiş ve bilinçli risk-almanın neticede kişinin bireysel-kimliği açısından belirli sonuçlara sahip (temel güven anlamında) bir “güven deneyi”ni temsil ettiğini söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Balint’ın “kendinden emin bekleyiş” kavramını bilinçli olarak içine girilen tehlikelerin alt edilebileceğine güven biçiminde yeniden tanımlayabiliriz. Bu tür tehlikelere hâkimiyet kendine ve başkalarına zor koşullardan başarıyla çıkabileceğini göstermek ve ispatlamaktır. Korku heyecan üretir, ancak o hâkimiyet biçiminde yeniden yönlendirilebilecek bir korkudur. Eğitilmiş ve bilinçli risk-almanın sağladığı heyecan ilk sosyalleşme dönemine özgü “olma cesareti”nden beslenir. Cesaret kesinlikle tecrübeyle kazanılan bir nitelik olarak eğitilmiş ve bilinçli risk alma sayesinde ispatlanır: Birey atıldığı risklerin (daha ileri gitmeden, hatta ne yapması gerektiği konusunda bir sınırlama olmadığına bile) nasıl “üstesinden gelebileceğini” tasarlayabilme kapasitesini sergileyerek bir tamlik testinden geçer. Heyecan arayışlarının veya tehlikelerle bilinçli olarak yüz yüze gelmenin sağladığı hâkimiyet duygusunun kaynağında, kuşkusuz bir ölçüde, onun rutinle karşıtlığı yatar. Ancak ayrıca, hâki-

miyet duygusu diğer risklerle yüz yüze gelme tiplerinin sağladığı ertelenen ve daha belirsiz doyumlarla karıştıktan beslenen psikolojik bir biçim kazanabilir. Eğitimli ve bilinçli risk almada, tehlikeyle karşılaşma ve onu halletme aynı etkinlikle ilişkiliyken, diğer etkili ortamlarda seçilen stratejilerin ürünü yıllarca alınamayabilir.

Risk, Güven ve Soyut Sistemler

Modern çağın soyut sistemleri gündelik hayatın sürekliliğiyle ilişkili nispeten güvenli büyük alanlar yaratır. Önceki bölümde belirttiğim gibi, risk terimleri içinde düşünmek kesinlikle huzursuz edici özelliklere sahiptir, ancak ayrıca sonuçları istikrarlı kılmaya çalışma aracı, bir geleceği kolonileştirme biçimidir. Modern kurumlara özgü nispeten sabit, kapsamlı ve hızlı değişim ivmesi, yapılaşmış refleksiviteyle birlikte, felsefi yorum düzeyinde olduğu kadar gündelik pratikler düzeyinde de hiçbir şeyin sorgulanmadan benimsenemeyeceği anlamına gelir. Günümüzde kabul edilebilir / uygun / tavsiye edilebilir davranışlar yarın değişen koşullar veya yeni bilgi-iddiaları ışığında farklı biçimlerde görülmeye başlayabilir. Ancak aynı zamanda, çoğu gündelik faaliyet açısından bakılırsa, etkinlikler zaman ve mekânda farklı biçimlerde bir araya gelerek başarılı biçimde rutinleşebilir.

Bazı örneklerle göz atabiliriz. Modern para oldukça kompleks bir soyut sistemdir; somut küresel süreçleri gündelik hayatın sıradan ayrıntılarına bağlayan temel bir sembol sistemi örneğidir. Bir para ekonomisi çoğu gündelik ihtiyacın (hatta gelişmiş toplumlarda en yoksul tabakaların ihtiyaçlarının) teminini düzenlemeye yardımcı olur (ve hatta çoğu işlem, salt ekonomik olan bazı işlemler dahil, parasal olmayan koşullar içinde ele alınır). Para küresel alanlar ve yerel ekonomilerdeki diğer çoğu soyut sistemle iç içe geçmiştir. Düzenli parasal alışverişlerin mevcudiyeti (zaman ve mekân olarak) “uzak mesafeli” (küresel nitelikte ve birbirleriyle iç

içe geçen yerel etkilerin bağımlı olduğu) düzenli bağlantılar ve alışverişleri mümkün kılar. Para sistemi, benzer komplekslikte bir işbölümüyle birlikte, gündelik hayatı sürdürmek için gerekli mal ve hizmetlerin teminini rutinleştirir. Sıradan bir birey modern çağ öncesi koşullardaki ortalama bir insana göre çok daha fazla çeşitlilikte mal ve gıdaya ulaşabilir, ancak bu artık büyük ölçüde doğrudan zamanın ve yerin durumsal özellikleri tarafından yönlendirilmez. Örneğin, mevsimlik gıdalar artık yılın her mevsiminde bulunabilir ve belirli bir ülke veya bölgede yetiştirilemeyen gıda maddeleri artık düzenli olarak temin edilebilir.

Bu süreç mekânın düzenlenmesini olduğu kadar zamanın kolonileştirilmesini de içerir, zira bireysel tüketiciler için, geleceğin güvence altına alınması önemlidir. Gerçekte, gıda stoklamak fazla kullanışlı olmasa da, kişi yüksek-etkili riskleri göz önüne alarak stok yapmayı seçebilir; bu düzgün işleyen modern bir ekonomide basit bir işlemdir. Bu tür bir uygulama, başka bir amaç için kullanılabilecek parayı bağlayacağı için, maliyeti artıracaktır. Stoklamak, birey besinlerini kendi temin edebilecek bir kapasiteye ulaşmadığı sürece, neticede kısa vadeli bir stratejiden öte bir şey olamaz. Kişi para sistemine ve işbölümüne güvendiği sürece, bu ikisi başka araçlarla sağlanabilecek güvenlik ve öngörülebilirlikten daha fazlasını mümkün kılar.

Bir başka örnek olarak su, ısıtma ve aydınlatmanın ve sağlıklı bir kanalizasyon sisteminin sağlanmasını alabiliriz. Bu tür sistemler ve onların işletilmesinde yararlanılan uzmanlıklar çoğu gündelik hayat ortamını istikrarlı kılar, ayrıca, para gibi, bu ortamları modern çağ öncesi hayat biçimlerinden köklü bir biçimde uzaklaştırırlar. Gelişmiş ülkelerde nüfusun çoğunun evinde su, ısıtma ve aydınlatma ve kanalizasyon sistemi vardır. Suyun çeşmeden düzenli olarak akması esasen modern çağ öncesi çoğu toplumda hayatı olumsuz yönde etkileyen büyük belirsizliklerden birini, su teminindeki istikrarsızlığı azaltmıştır.²⁷ Evlerdeki

27 Murray Melbin, *Night as Frontier* (New York: Free Press, 1987).

su sistemi sağlığın iyileşmesine temel katkıda bulunan kişisel temizlik ve hijyen standartlarını mümkün kılmıştır. Çeşmelerden düzenli olarak su akması ayrıca modern kanalizasyon sistemine ve böylece sağlığa yaptığı katkı için gereklidir. Benzer şekilde, elektrik, gaz ve katı yakıtlar bedensel konfor standartlarını düzenlemeye yardımcı olur ve yemek pişirilmesi ve birçok ev aracının işlemesi için gerekli enerjiyi sağlar. Bütün bunlar ev içinde ve dışında belirli ortamlarda düzenli olarak yapılır.²⁸ Elektrikle aydınlatma gecenin kolonileştirilmesini mümkün kılmıştır. Ev ortamında rutinler, gece ve gündüze tâbi olmaktan ziyade, düzenli günlük uyku ihtiyacı tarafından yönlendirilir. Ev dışında artan çeşitlilikte birçok farklı organizasyon 24 saat faaliyettedir.

Doğaya teknik müdahale soyut sistemlerin gelişiminin önkoşulu olsa da, kuşkusuz ayrıca modern toplumsal hayatın diğer birçok yönünü etkiler. “Doğanın toplumsallaştırılması” insan davranışı üzerindeki daha önceki düzensiz veya öngörülemez farklı etkilere istikrar kazandırmaya yardımcı olur. Doğanın kontrolü modern çağdan önce, özellikle –sulama şemaları, insani amaçlarla ormanlar ve doğanın diğer kısımlarına müdahale biçimlerinin yaygın olduğu– daha büyük tarımcı devletlerde önemli bir uğraştı. Dubos’nun vurguladığı gibi, modern çağda Avrupa zaten önceki birçok köylü kuşağının ormanlar ve bataklıklara müdahale ederek biçimlendirdiği büyük ölçüde toplumsallaşmış bir ortamdı.²⁹ Ancak son iki-üç asırdır insanın doğaya müdahalesi çok fazla artmıştır; ayrıca, bu müdahale belirli alanlar veya bölgelerle sınırlı olmayıp, modernitenin çoğu yönü gibi küreselleşmiştir. Bu gelişmeler sonucunda toplumsal etkinliğin çoğu yönü daha emniyetli hale gelmiştir. Örneğin, modern karayolları, demiryolları, gemiler ve uçakların inşasıyla ulaşım düzenli ve daha emniyetli hale gelmiştir. Tüm soyut sistemlerde olduğu gibi, seyahatin doğası ve kapsamındaki olağanüstü değişimler bu yeniliklerle ilişkilidir. Ancak artık, gerekli parasal

28 René Dubos, *The Wooing of Earth* (Londra: Athlone, 1980).

29 A.g.y.

kaynağa sahip birinin iki asır önce sadece çok gözü pek birinin yapabileceği bir seyahati gerçekleştirmesi sıradan bir iş haline gelmiştir ve çok daha fazlası başarılabilir.

Gündelik hayatın birçok yönü daha fazla güvenlidir; fakat bu tür gelişmelerin ciddi bir bedeli vardır. Soyut sistemler, güvene dayansalar da, kişisel güvenin veya çoğu kez geleneksel ortamlarda karşımıza çıkan –gündelik hayatın içinde gerçekleştirildiği– ahlaki çerçevelerin sunabileceği doyumları sağlamazlar. Ayrıca, soyut sistemlerin gündelik hayata tamamen nüfuz etmesi bireyin başa çıkmakta zorlandığı riskler yaratır; yüksek-etkili riskler bu kategoriye girer. Küresel sistemlere uygun ve onları da içeren daha fazla karşılıklı bağımlılık, bir bütün olarak bu sistemleri etkileyen uygunsuz olaylar ortaya çıktığında olumsuz etkilere daha fazla açık olma anlamına gelir. Yukarıda bahsedilenler bunun örnekleridir. Elindeki para çok az da olsa, kişi küresel ekonominin en güçlü ulusların bile fazla bir şey yapamayacağı kaprislerine tâbidir. 1920’lerde Almanya’da olduğu gibi yerel para sistemi tamamen çökebilir; bu olay şu an tasavvur bile edemeyeceğimiz bazı koşullarda (milyonlarca insan için zararlı sonuçlarıyla) küresel para düzeninin başına gelebilir. Uzun bir kıtlık dönemi veya merkezi su sistemiyle ilgili başka problemler, bazen periyodik su yetersizliklerinin modern çağ öncesinde sahip olabileceğinden daha rahatsız edici sonuçlara yol açabilir; uzun süreli iktidar eksikliği çok sayıda insanın gündelik etkinliklerini olumsuz yönde etkileyebilir.

Toplumsallaşmış doğa bu karakteristiklerin etkili –ve esasen oldukça önemli– bir örneğidir. McKibben, oldukça ikna edici bir biçimde, doğaya insan müdahalesinin çok kapsamlı olduğunu, hatta günümüzde “doğanın sonu”ndan söz edilebilecek düzeyde olduğunu öne sürer. Toplumsallaşmış doğa, insanların müdahalelerinden bağımsız olarak var olan ve onlara nispeten sabit bir ortam sağlayan eski doğal çevreden oldukça farklıdır. “O, doğal süreçler olarak düşündüğümüz şeylere (yağmur, rüzgâr, ısıya) işaret etmesi bakımından eski doğaya benzese de, bu ra-

hatlıklardan hiçbirini –doğadan çekilmeyi, bir süreklilik ve hat-ta sonsuzluk duygusunu– sunmaz.”³⁰

Kibben’e göre, doğa eski anlamında büyük ölçüde öngörülemez bir şeydir: Fırtınalar uyardıktan gelebilir, kötü yazlar mahsulleri mahvedebilir, beklenmedik yağmurlar şiddetli su baskınlarına yol açabilir. Modern teknoloji ve uzmanlık hava koşullarını daha iyi izlemeyi sağlayabilir ve doğal ortamın ileri düzeyde idaresi önceki birçok tehlikenin aşılmasını veya etkilerinin azaltılmasını mümkün kılmıştır. Ancak toplumsallaşmış doğa bazı temel açılardan “eski doğa”dan daha güvenilmezdir, zira yeni doğal düzenin nasıl işleyeceğinden emin olamayız. Gerçekte halen devam etmekte olan ve büyük hasarlara yol açacak küresel ısınmayı ele alabiliriz. McKibben mevcut kanıtların “sera etkisi”nin gerçek olduğu görüşünü desteklediği sonucuna varır ve ilgili süreçlerin zaten kısa veya orta vadede müdahale edilebilecek sınırı büyük ölçüde aştıklarını öne sürer. McKibben bu konuda haklı olabilir. Esas olan, bu cümlelerin yazıldığı şu anda hiç kimsenin böyle *olmadığını* güvenle söyleyemeyeceğidir. Küresel ısınmanın yarattığı tehlikeler hep birlikte yüz yüze olduğumuz, ancak tam kesin risk değerlendirmesi yapmanın imkânsız olduğu yüksek-etkili risklerdir.

Güvenlik, Vasıfsızlaşma ve Soyut Sistemler

Soyut sistemler sadece işyerinde değil, toplumsal hayatın ilişkili oldukları her kesiminde vasıfsızlaşmaya yol açarlar. Gündelik hayatın vasıfsızlaşması benlikle ilişkili olduğunda yabancılaştırıcı ve parçalayıcıdır. Soyut sistemler özellikle uzmanlık sistemleri gündelik hayatın bütün yönlerine sızdığı için yabancılaşma önceki mevcut yerel kontrol biçimlerini yıkar. Modern çağdan önceki toplumların çok daha kuvvetli bir biçimde yerelleşmiş hayatı içinde, tüm bireyler gündelik yaşantılarıyla ilişkili birçok

30 Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 1989), s. 96.

beceri ve –Geertz’in ifadesiyle– “yerel bilgi” tipi geliştirmişlerdir. Gündelik hayatı sürdürebilmek, bu tür becerilerin yerel topluluklarda ve fiziksel ortamlardaki etkinlikleri pratik olarak düzenleme biçimleriyle bütünleştirilmesine bağıldır. Bununla beraber, soyut sistemlerin genişlemesiyle gündelik hayat koşulları dönüştürölür ve daha büyük zamansal-mekânsal alanlarda farklı biçimlerde yeniden bir araya getirilir; bu tür yerinden-çıkarcı mekanizmalar kayıplara yol açan süreçlerdir. Fakat, bu tür bir kaybı iktidarın bazı bireyler veya gruplardan başka bireyler veya gruplara geçmesi olarak görmek yanlıştır. Gücün el değıştirmesi bu şekilde ortaya çıksa da, hepsini aynı kategoriye dahil edemeyiz. Örneğın, profesyonel tıbbın gelişimi bir zamanlar çoğı sıradan insanın sahip olduğı bilgiler ve tedavi becerilerinin “terk edilmesine” yol açmıştır. Doktorlar ve diğerk profesyonel uzmanlar güçlerini tıbbi pratikle ilgili kuralların içerdığı bilgi-iddialarından alırlar. Ancak, uzmanlığın bir parçası olan ihtisaslaşma tüm uzmanların hayatın diğerk alanlarında çoğı kez diğerk sıradan insanlar olmaları anlamına geldiğı için, soyut sistemlerin ortaya çıkışı kimsenin doğrudan kontrol edemediğı toplumsal etki biçimlerine yol açmıştır. Yüksek-etkili risklerin ortaya çıkışının temelinde aslında bu faktör yatmaktadır.

Braverman iş alanında sadece bir vasıfsızlaşma süreci yaşandığını varsaymakta hatalıdır. İşyerinde sürekli olarak yeni beceriler yaratılır ve bu beceriler bir ölçüde etkinlikleri vasıfsızlaşanlar tarafından geliştirilir. Benzer bir süreç soyut sistemlerin etkisinin bizzat hissedildiğı diğerk birçok toplumsal etkinlik kesiminde söz konusudur. Sokaktaki insanların yeni bilgiler edinmeleri ve kontrolü yeniden ele almaları bazen “kontrolün diyalektiğı” olarak adlandırdığım şeyin temel bir boyutunu oluşturur. Sokaktaki insanlar hangi tür beceriler ve bilgilerini kaybederlerse kaybetsinler, etkinliklerinin gerçekleştirildiğı ve bir ölçüde yeniden inşa edildiğı bağlamlarda becerili ve bilgili aktörler olarak yer alırlar. Nitekim, gündelik beceri ve bilgililik soyut sistemlerin (onların gündelik varoluş üzerindeki sonuçlarını sürekli ola-

rak etkileyen ve yeniden biçimlendiren) yoksun bırakıcı sonuçlarıyla diyalektik ilişki içindedir.

Söz konusu olan şey sadece yeniden-elde-etme değil, aynı zamanda bazı koşullar ve bağlamlarda *güç kazanmadır*. Soyut sistemlerin genişlemesi yerinden-çıkarıcı mekanizmalarla bir araya gelerek güç miktarını –insanların maddi dünyayı değiştirmeleri ve kendi eylem koşullarını dönüştürmeleri imkânını– artırır. Gücün yeniden-elde-edilmesi önceki tarihsel çağlarda bulunmayan özel fırsatlar sunar. Bu güç kazanma hem bireysel hem kolektiftir, ancak bireysel ve kolektif düzeyler arasındaki ilişkiler çoğu kez iç içe geçer ve hem analizciler hem de gündelik hayat düzeyinde sokaktan insanlar için bu etkileri birbirinden ayırmak zordur.

Soyut sistemlerin çokluğu bireyin gündelik etkinlikleri içinde karşı karşıya kaldığı farklı tercihlerle doğrudan bağlantılıdır. Bir yandan, çoğu kez yerel veya gündelik davranış biçimleri ile soyut sistemler alanının sunduğu prosedürler arasında seçim yapılır. Bu sadece bir “geleneksel” ve “modern” karşılaşması olmasa da, bu tür durumlar oldukça yaygındır. Yeniden-elde-etme süreçlerinin bir sonucu olarak, gündelik inançlar ve pratikler ile soyut sistemlerin alanı arasında sonsuz sayıda alanın yolu açılır. Belirli bir durumda, zaman ve diğer gerekli kaynaklar sağlandığında, birey belirli kararlar ve tasarlanmış eylem akışları bakımından kısmi veya daha tam yeniden-vasıf-kazanma imkânına sahiptir.

“Güç Kazanma” ve Uzmanlığın İkilemleri

Örneğin, bel ağrısı şikâyeti olan birini ele alabiliriz. Bu kişiye nasıl bir tedavi yöntemi uygulanması gerekir? Kişi Britanya’da ise Ulusal Sağlık Hizmeti’ne bağlı olarak çalışan bir pratisyen doktora görünmeyi seçebilir. Pratisyen doktor onu muhtemelen daha iyi tavsiyelerde bulunabilecek ve daha iyi sağlık hizmetleri sunabilecek bir uzman hekime yönlendirebilir. Ancak, hiçbir uzmanın bu rahatsızlığı kolayca tedavi edemeyeceği bir durum or-

taya çıkabilir. Bel problemlerinin teşhisi oldukça sorunludur ve çoğu mevcut tedavi biçimi hem tıp mesleği içinde hem dışında tartışmalı olabilir. Örneğin, bazı tıp uzmanları bel fıtığında ameliyat tavsiye edebilir. Ancak, söz konusu bel fıtığı problemi olan hastaların neredeyse cerrahi müdahaleye gerek kalmadan zamanla kendi kendilerine iyileşmelerinin muhtemel olduğunu gösteren araştırmalar ve farklı ülkelerde bu sorunla ilgili büyük farklılıklar vardır. Nitekim, ABD’de bel fıtığı problemi yaşayan her bin kişi içerisinde ameliyat tavsiyesi alan hastaların sayısı Britanya’ya göre on kat yüksektir; bu farklılık, başka şeylerin yanı sıra, her iki ülkede bel fıtığı tedavisine farklı şekilde yaklaşıldığını gösterir. Hasta daha farklı tedavi tekniklerini araştırmayı seçtiğinde, ortodoks tıbbi çevrelerde ameliyat teknikleri konusunda (yaygın bir tedavi biçiminin en iyi strateji olduğu konusunda birleştiklerinde bile) önemli fikir ayrılıkları olduğunu görecektir. Örneğin, bazı cerrahlar daha yerleşik omurga cerrahi prosedürlerinin yerine mikro-cerrahiyi tercih eder.

Hasta biraz daha derin bir araştırma yaptığında birçok farklı tedavi biçimi olduğunu (birbirinden ayrılmış diskleri birleştirmeyi savunanlar kadar, birçok başka geçici ve daha kronik sırt problemlerinin bulunduğu inananlar olduğunu) fark edecektir. Bu terapiler birbirlerinden, sadece sundukları tedavi biçimleri bakımından değil, sırt ağrıları ve hastalıklarının nedensel kaynakları hakkında sundukları yorumlar bakımından da ayrılırlar. İlâç kullanmadan kemik tedavisi omurga masajıyla kemik tedavisinde izlenenlerden daha farklı ilkelere dayanır. Bu yönelimlerin her biri ayrıca rakip ekoller içerir. Diğer mevcut sırt tedavi biçimleri fizyoterapi, masaj, akupunktur, egzersiz tedavisi, refleks testleri, Alexander Yöntemi gibi duruş ayarlama sistemleri, ilaç tedavileri, diyet tedavileri. masaj tedavisini –ve kuşkusuz, ayrıca başka tedavi yöntemlerini– içerir. Bir düşünce okulu, ciddi birçok problemin yanı sıra, çoğu bel ağrısı probleminin kaynağında stres yattığına ve bu yüzden, doğrudan bele yoğunlaşmaktan ziyade, rahatsızlığın stresle ilgili kaynakları ortadan kal-

dırılarak tedavi edilmesi gerektiğine inanır. Bu tür düşünce okullarına göre, fizyoterapi, meditasyon, yoga, biyolojik-geri-bildirim teknikleri ve diğer gevşeme biçimleri veya bunların bileşimi en iyi tedavi aracını oluşturur.

Bu noktada, hasta haklı olarak, önerilen tedavinin yeterli olduğuna hükmedebilir ve şikâyetinin doğası ve ilişkili farklı çözümler hakkında bilgi edinmeye karar verebilir. Piyasada bel ağrılarıyla ilgili teknik olmayan birçok popüler kitap vardır. Bunların çoğunda omurga konusundaki tıbbi bilginin genel durumu üzerine bir yorum sunulur ve mevcut rakip tedavi biçimleri hakkında güvenli yol gösterici bilgiler aktarılmaya çalışılır. Kuşkusuz, farklı otoriteler arasında beden yapısının anatomisi konusunda büyük bir mutabakat vardır. Şikâyeti olan kişinin sırtı etkileyebilecek temel problemler konusunda temel bir anlayışa sahip olması fazla zaman almayacaktır. Yeniden-vasıf-kazanma/yeniden-bilgi-edinme, kişinin mevcut farklı tedavi biçimleri hakkında kabaca bilgi sahibi olabilmesi ve onları gerçek uzmanların önerdikleriyle nasıl karşılaştırması gerektiğini öğrenebilmesi bakımından, muhtemelen oldukça kolay olacaktır. Ancak seçim imkânı varsa, onlardan hangisinin seçileceğine karar vermek daha zor olacaktır, zira o kişi farklı yaklaşımların farklı iddiaları arasında bir denge kurma gereği hissedecektir. Onun yönelebileceği hiçbir kesin belirleyici otorite yoktur; bu, üst modern koşullardaki çoğu durumun karakteristik bir ikilemidir.

Ancak bu kişi uygun biçimde yeniden-vasıf-kazanmakta sorunlar yaşadığında gerçekte oldukça bilgili seçimler yapabilir. Bütün bunlar sadece nasıl davranılacağıyla ilişkili seçimler değildir: Kişiler bireysel-kimlik anlatısını geriye dönük olarak gözden geçirme ve geliştirme eğilimindedir. Örneğin, geleneksel veya ileri tıp teknolojisini seçmek muhtemelen belirli ölçüde bilgili bir tercih meselesidir. Bu tercih genellikle kişinin hayat tarzı hakkında “bir şeyler anlatır”. Tercih, bir bireyin muhtemelen belirli itaat biçimlerini de içeren eski yerleşik bir davranış kalıbına

büyük ölçüde uyması anlamına gelebilir. Böyle bir durum kişi pratisyene ve ardından tavsiye edilen uzmana görünmeyi ve tıp mesleğinin her iki otorite üyesine saygı içinde uzmanın tavsiyelerine uymayı seçtiğinde söz konusu olabilir. Alternatif tıp biçimlerinden birini, özellikle daha özellerinden birini seçmek kişinin sürdürdüğü hayat tarzı hakkında bir şeyin işareti olabilir veya gerçekte bu hayat tarzına katkıda bulunabilir.

Bu tür çoğu kararda muhtemelen *fortuna*, kadercilik, faydacılık ve bilinçli risk-alma iç içe geçebilir. Uzmanlar çoğu kez fikir ayrılıkları içinde oldukları için, belirli bir uzmanlık alanının merkezindeki profesyoneller bile sokaktaki insanlar gibi kendilerini belirli bir kararla yüzleşme durumunda bulabilirler. Nihai otoritelerin olmadığı bir sistemde uzmanlık sistemlerinin temelini oluşturan en değerli inançlar bile gözden geçirilmeye açıktır; onların düzenli olarak değişmesi oldukça yaygındır. Güç kazanma, modernitenin refleksivitesinin bir parçası olarak, sokaktaki insana rutin olarak açıktır, ancak çoğu kez bu kazanılan gücün inançlar ve eylemlere nasıl dönüştürüleceği konusunda problemler yaşanır. Bu yüzden, *fortuna* veya kaderciliğin belirli bir unsuru kişinin mevcut yerel bilgiler ve uzmanlık bilgileri ışığında sadece kısmen doğru olabilecek bir karara “yönelmesine” izin verir.

Özet: Otorite, Uzmanlık ve Risk

Hiç kimsenin modernitenin soyut sistemlerinden tamamen uzak duramayacağını vurgulamıştım: Bu yüksek-etkili bir riskler dünyasında yaşamamanın sonuçlarından biridir. Ancak kuşkusuz, hayat tarzları ve hayat tarzı kesimleri soyut sistemler sayesinde yeniden inşa edilen bir dünyada sunulan farklı imkânlar arasında yönünü bulabilmek için adapte edilebilir. Güven bireyin hayatını rutin bir biçimde ve daha düzensiz olarak etkileyen bir sistem veya sistemler içinde askıya alınabilir. Modern para sisteminden çekilmek imkânsız değilse de oldukça zordur. Ancak birey sahip

olduğu kıymetleri mal veya kişisel mülk biçiminde korumayı seçebilir, bankalar veya diğer mali organizasyonlarla mümkün olduğu kadar az çalışabilir. Hayat fırsatlarını etkileyen soyut sistemler karşısında birçok muhtemel kuşkucu tutum veya kuşku türü faydacı veya kaderci tutumlarla bir arada yer alabilir.

Başkaları hayat tarzlarıyla ilişkili daha geleneksel otoritelere yönelten kararlar alabilir. Örneğin, köktendincilik nihaî otoritelerin terk edildiği bir çağda ne yapılması gerektiği konusunda kesin cevaplar sunar: Bu nihaî otoriteler dinin eski açıklamalarına başvurularak yeniden icat edilebilir. Dinsel bir düzen daha “kuşatıcı” hale geldikçe, çok seçenekli bir dünyada nasıl yaşanması gerektiği problemi karşında daha fazla “çözüm sunar”. Bununla beraber, daha az katı dinsel inanç biçimleri önemli hayati kararların biçimlendirilmesinde önemli bir destek sağlayabilir.

Bu ikilemlerin çoğu özellikle bir bireyin hayatının kritik anlarında acildir veya kuvvetle hissedilir. Kritik anlar, tanım gereği, oldukça etkili oldukları için, birey genel hayat-planlamasında bir yol kavşağında olduğunu hisseder. Kritik anlar insanların daha geleneksel otoritelere başvurmayı seçebilecekleri geçiş dönemleridir. Bu anlamda, kritik anlar çoğu kez ayrıca yeni vasıflar ve güç kazanma dönemlerine işaret eder. Bireysel-kimliğini ne kadar refleksif olarak biçimlendirse biçimlendirsın, onlar kişinin dik durmasını ve yeni ihtimaller kadar yeni talepleri de dikkate almasını gerektiren durumlardır. Hayata yeni bir gözle bakılan bu anlarda, yeni vasıflar kazanma çabalarının özellikle önemli olması ve bunun için yoğun bir biçimde mücadele verilmesi şaşırtıcı değildir. Etkili kararlar söz konusu olduğunda, bireyler zamanları ve enerjilerini çoğu kez karşı karşıya oldukları koşullara daha fazla hâkim olmaya ayırırlar. Kritik anlar sadece bir bireyin gelecekteki bir davranışıyla ilişkili değil, bireysel-kimliğiyle ilişkili koşullar açısından da temel önemde sonuçlara sahiptir. Zira etkili kararlar, bir kez alındıklarında, refleksif kimlik tasarımını ürettikleri hayat tarzının ürünleri sayesinde yeniden biçimlendireceklerdir.

Bu yüzden, günümüzde bireylerin kritik anlarda kesinlikle bireysel-kimliğin yeniden inşasına odaklanan uzmanlık sistemlerine –danışma veya terapiye– yönelmeleri şaşırtıcı değildir. Bir terapiye başlama kararı kişiye güç kazandırabilir. Aynı zamanda eklenmesi gereken önemli bir nokta, bu tür bir kararın doğası bakımından modern çağın koşullarında yapılan diğer hayat tarzı seçimlerden farklı olmamasıdır. Hangi tip terapiye başlanması ve ne kadar sürdürülmesi gerekir? *Kendi Kendine Terapi* kitabında gösterildiği gibi, bir bireyin uzman veya profesyonele doğrudan danışmadan hayatını fiilen yeniden yönlendirebilmesi muhtemelen mümkündür. Öte yandan, çoğu terapist profesyonel bir danışmanla düzenli temas içinde olmadan hiçbir gerçek kişisel değişim umudu olmadığına inanır. Artık günümüzde, her biri örtüşen benzer birçok problemi tedavi etme iddiasında olan pek çok farklı terapi biçimi vardır. Farklı düşünce okulları arasındaki fikir ayrılığının bir ölçüsü olarak, klâsik psikanaliz koşullanma fikrine dayalı davranış terapisi ile karşılaştırabiliriz. Freud'un psikanaliz için belirlediği temel ilkelere bağlı kalan ve kendi terapi süreçlerini bu ilkelere göre formüle eden birçok terapist vardır. Ancak davranış terapisinin bazı savunucularına göre, psikanaliz bir terapi biçimi olarak geçersizdir. Ek olarak, düzinelerce diğer farklı düşünce okulu ve tekniğine karşılık düşen birçok farklı psikanaliz alt ayrımı vardır. Bu yüzden, benliğin yeniden inşasına yardımcı olan uzmanlık sistemleriyle refleksif karşılaşma modernitenin yol açtığı bazı temel ikilemlerin bir yansımasıdır.

DENEYİMLERİN TECRİDİ

Çoğu kez, modernitenin ağırlıklı vurgusunun kontrole –dünyanın insanın egemenliğine tâbi kılınmasına– olduğu söylenir. Bu iddia kesinlikle doğru olsa da, büyük ölçüde açıklanmaya muhtaçtır. Burada kontrol doğanın insanların amaçlarına tâbi kılınması, geleceği kolonileştirerek organize edilmesi anlamına gelir. Bu süreç ilk bakışta “araçsal aklın” bir genişlemesi, yani bilim ve teknolojinin insanlar tarafından düzenlenen ilkelerinin doğa dünyasına hâkim olmak için uygulanması olarak görünür. Ancak daha yakından bakıldığında gördüğümüz şey, *iç gönderimli bir bilgi ve güç sisteminin oluşumudur*. “Doğanın sonu” sözünü bu terimler çerçevesinde anlamamız gerekir. İnsanın doğayı kontrolünde doğrudan toplumsal ve iktisadi etkinliğin küreselleşmesiyle bağlantılı belirgin bir hızlanma ve derinleşme vardır. “Doğanın sonu” doğa dünyasının büyük ölçüde insanlar tarafından yapılandırılan (itici gücü ve dinamikleri, insan etkinliği dışındaki etkilere ziyade, toplumsal olarak düzenlenen bilgi-iddialarından kaynaklanan sistemlerden oluşan) “yaratılmış çevre”ye dönüşmesi anlamına gelmektedir.

Doğal ortam toplumsal etkinlik evreninden çok açık bir biçimde ayrılmış görüldüğü için doğanın iç gönderimli bir sisteme dönüştüğü vurgulanmalıdır. Bizzat toplumsal hayatın, bireysel-kimliği yönlendirmenin yanı sıra, iç gönderimli hale geldiği kolayca görülebilir. Ancak modern toplumsal hayatın iç

gönderimliliği çoğu kez “toplum” ve “doğa” ayrımıyla karıştırılmış ve bu yüzden, iç gönderimlilik çoğu kez, esasen modern kurumlardan ziyade tüm sosyal sistemlerin doğal bir özelliği olarak görülmüştür. Ancak, sosyal sistemler sadece büyük ölçüde kurumsal açıdan refleksif hale geldikleri ve böylece geleceğin kolonileştirilmesiyle bağlantılı oldukları sürece iç gönderimli bir kimlik kazanırlar. Toplumsal hayat gelenekler, doğruluğu sorgulanmayan alışkanlıklar veya dış doğaya faydacı uyum temeline düzenlendiği sürece modern çağın dinamikleri açısından merkezi öneme sahip iç gönderimlilikten yoksundur. Bu süreçler için merkezi önemde olan şey, özellikle ahlaki görüşler gündelik pratiklerle sıkıca bütünleştiği ölçüde ahlakiliğin buharlaşmasıdır. Zira ahlaki ilkeler risk kavramına ve kontrol dinamiklerinin harekete geçirilmesine ters düşer. Ahlakilik geleceğin kolonileştirilmesiyle ilişkili olduğunda *dışsaldır*.

Gelenek, alışkanlıktan farklı olarak, her zaman “bağlayıcı”, normatif bir karaktere sahiptir. Burada “normatif” ayrıca ahlaki bir bileşen içerir: Geleneksel pratiklerde etkinliklerin bağlayıcılığı nasıl davranılıp davranılmaması gerektiği konusundaki ilkelerin ifadesidir. Gelenekler özellikle teknik gücün yeni şeyleri devreye sokmasına direnç gösteren ahlaki özelliklere sahiptir. Gelenegın istikrarı geçmiş birikimlerin artmasından kaynaklanmaz; daha ziyade, geçmişin bugünle koordinasyonu gelenegın içerdiği normatif ilkelere bağlılıkla sağlanır. Shils’in yorumuyla,

gelenek, bu yüzden, benzer inançlar, pratikler, kurumlar ve çalışmaların istatistiksel olarak kuşaklar boyu tekrarlanma sıklığından çok daha fazlasıdır. Tekrarlanma gelenegın normatif olarak sergilenmesi ve onaylanmasının normatif sonuçlarının –bazen normatif niyetin– bir ürünüdür. Toplumun inşasında ölü kuşakları yaşayanlara bağlayan şey bu normatif aktarım sürecidir... ölü olan... bağlılık nesneleridir, ancak daha önemli olan şey onların çalışma ve pratiklerinin içerdiği normların bunları tanımayan sonraki kuşakla-

rın eylemlerini etkilemesidir. Toplumu zaman içinde belirli bir biçimde tutan istikrarlı güç geleneğin normatif özüdür.¹

İç Gönderimlilik ve Ömür

Refleksif benlik tasarımının kökeninde iç gönderimli sosyal sistemlerin gelişmesi yatar. İç gönderimli bir ömrün yaratılması kesinlikle eşzamanlı bir dizi toplumsal değişimden etkilenmiştir. Ömrü çevredeki diğer olaylardan bağımsız ve sınırları belirli bir gelişme çizgisi “kılan” özellikler aşağıdaki biçimlerde ortaya çıkar:

1. İnsan ömrü kuşakların yaşam döngüsünden [birbirini izlemesinden] ayrı, bağımsız bir zaman dilimi olarak ortaya çıkar. “Yaşam döngüsü” fikri, gerçekte, bireysel hayat ile kuşakların birbirini izlemesi arasındaki bağlantılar bir kez koptuğunda artık fazla anlam taşımaz. Shils’in isabetli bir biçimde vurguladığı gibi, gelenek ve kuşakların sürekliliği doğası gereği birbiriyle bağlantılıdır. Kuşak farklılıkları esasen modern çağdan önceki toplumlarda bir zaman hesaplama biçimiydi. Bir kuşak, bireyin hayatını kolektif bir dizi geçiş evresi içinde düzenleyen ayrı bir akran grubu veya düzenidir. Bununla beraber, modern çağda “kuşak” kavramı sadece standartlaşmış zaman temelinde giderek daha fazla anlam kazanır. Başka deyişle, sözgelimi 1950’ler, 1960’lar kuşağından söz ederiz. Zamansal ardışıklık, bu anlamda, önceki çağlara özgü kolektif geçiş süreçlerini daha az barındırır. Geleneksel bağlamlarda yaşam döngüsü tekrarlarla ilgili güçlü anlamlar taşır, zira her gelenek öncülerinin bazı hayat tarzlarını büyük ölçüde yeniden keşfeder ve yeniden yaşar. Tekrar pratiklerin sadece refleksif olarak haklılaştırılabildikleri sürece tekrarlandığı üst modern ortamlarda anlamını yitirir.²

1 Edward Shils, *Tradition* (Londra: Faber, 1981), s. 25.

2 John Kotre, *Outliving the Self* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1984).

2. “Ömür” yerin dışsal özelliklerine bağlı olmaktan çıkarken, yerinden-çıkarıcı mekanizmaların genişlemesi sonucunda “yer” önemini yitirir. Nispeten yaygın kitlesel göçler ve bazen sınırlı sayıda insanın uzak mesafelere seyahatleri bir tarafa bırakılırsa, çoğu geleneksel kültürde toplumsal hayat çoğunlukla belirli yerlere bağlıdır. Bu durumu değiştiren temel faktör hareketlilik artışı değildir; daha ziyade, “yer” tamamen yerel etkinlikleri kapsamı sürekli genişleyen zamansal-mekânsal ilişkiler içinde bir araya getiren yerinden-çıkarıcı mekanizmaların nüfuzu altına girer. “Yer” salt bir görüntü haline gelir.³ İnsanların içinde yaşadıkları muhit çoğu kez yerel bağlılıkların kaynağı olarak kalsa da, “yer” deneyimin parametresini oluşturmaz; o geleneksel mekânların karakteristik olarak sergiledikleri sürekli aşına olunanın sağladığı güveni sunmaz. Burada ayrıca dolaylı deneyimin yoğunlaşması önemli bir rol oynar. Aşinalık (yerler kadar toplumsal olaylar ve insanlara aşinalık) artık sadece veya hatta muhtemelen esasen yerel muhite bağlı değildir.

Böylece, yer bireyin ömrü için bir dış gönderge olarak kullanıldığı zamana göre daha az önemli hale gelir. Mekânsal olarak konumlanmış etkinlik “refleksif benlik tasarımı”na giderek daha fazla bağımlı hale gelir. Bir kişinin yaşadığı yer, en azından gençlik döneminden sonra, esasen kendi hayat-planlaması çerçevesinde organize edilen bir tercih meselesidir. Kuşkusuz, tüm bu süreçlerde olduğu gibi, diyalektik karşı-tepki biçimleri mümkündür. Ömrü yerel bir muhit içinde aktif olarak yeniden konumlandırma girişimleri farklı biçimler kazanır. Bu girişimlerden bazıları, örneğin bir topluluğa gurur duygusunun kazandırılması, muhtemelen olanlara ışık tutmaya çalışmaktan ziyade, muğlâk bir çabadır. Sadece düzenli pratikler “yer”in özelliklerine göre ayarlanabildiğinde, yeniden konumlandırma önemli ölçüde mümkün olabilir: Ancak üst modern koşullarda bunun başarılması zordur.

3 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*.

3. Ömür diğer bireyler ve gruplarla önceden kurulan yerleşik bağlarla ilişkili dış faktörlerden giderek bağımsızlaşır. Çoğu modern çağ öncesi bağlamda farklı türden akrabalık bağları bireyin hayat deneyimlerinin temel dış dayanaklarıydı. Akrabalık ilişkileri bireyin yaşadığı olayların seyrini tüm ömrü boyunca etkileyen temel kararların belirlenmesinde yardımcı olur ve çoğu örnekte tamamen belirler. Ne zaman ve kiminle evlenileceği, nerede oturulacağı, ne kadar çocuk yapılacağı, çocukların bakımı, kişinin yaşlılığını nerede geçireceği konusundaki kararlar daha açık örneklerdir. Yer ve akrabalığın dış dayanakları genelde yakından ilişkilidir. Özellikle ailenin mülkleri ve oturduğu konut dahil, mülkiyetin aktarılması önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde birbirini izleyen aile kuşakları nadiren aynı evde yaşarlar. Kırsal alanlarda veya sayıları çok az olan aristokrat gruplarda hâlâ aynı ailenin üyeleri uzunca bir dönem, hatta yüzyıllarca birlikte oturmaya devam eder. Ancak, modern dünyada büyük bir nüfus kütlesi için bu tür bir fenomen fiilen bilinmez ve modern çağ öncesi ortamlardaki çoğu yaşantıda büyük bir öneme sahip olan “atalar” kavramı muğlâk ve anlaşılması zor bir olguya dönüşür.

Başkaları tarafından sunulan dış göndergelerin olmadığı modern dünyada “ömür” öncelikle bireyin projeleri ve planlarıyla ilişkili bir hayat çizgisi olarak ortaya çıkar. Bu tür bir hayat planlamasında kuşkusuz aile üyelerinin yanı sıra başkaları, örneğin eşler, çocuklar, dostlar, meslektaşlar ve tanıdıklar yer alabilir. Bu tür diğer bazı kişilerle ilişkili yeni mahremiyet alanları bireyin geliştirdiği güven çerçevelerinin merkezi unsurlarıdır. Ancak, bu mahremiyet alanları “ayrı ve iç gönderimli bir fenomen olarak ömrün” refleksif olarak düzenlenmesiyle mümkün olabilir.

4. Ömür “ritüelleşmiş geçiş evreleri”nden ziyade “açık deneyim basamakları” etrafında yapılır. Ritüel bizzat bir dışsal göndergedir ve hayatın temel geçiş evreleriyle ilişkili ritüel etkinliklerin azaldığı günümüz dünyasında bu göndergelerin çoğu sosyal araştırmacılar tarafından oluşturulur: örneğin, do-

ğum, ergenlik, evlilik ve ölüm. Modern toplumsal bağlamlarda ritüelin görelî yokluğunun bireyin bu tür geçiş dönemleriyle başa çıkma kapasitesinin önemli bir psikolojik desteğini ortadan kaldırdığı öne sürülmüştür. Bu tespit doğru olsun olmasın (zira neticede Radcliffe-Brown Malinowski ile bu konudaki ünlü tartışmasında ritüelin çoğunlukla kaygıyı azaltmaktan ziyade ürettiğini öne sürer), buradaki tartışma açısından önemli olan şey bireysel karar almanın sonuçlarıyla ilişkilidir. Her geçiş evresi bir kimlik krizine dönüşme eğilimindedir ve birey çoğu kez bunun bilincindedir.⁴ Ömür, gerçekte, en azından bireyin farkındalığının yüksek olduğu yerlerde, bu tür kriz evreleriyle yüzleşerek ve söz konusu krizleri çözmesi beklenen ihtiyaçlar temelinde inşa edilir.

Ömrün iç gönderimli olduğunu söylemek metodolojik bireyciliğin öncüllerini benimsemek değildir. “Kendine yeten birey” fikri kesinlikle önemli ölçüde modern çağın gelişen kurumları karşısında bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu kitapta geliştirilen analizde bu tür bir hareket noktası benimsenmez. Ne de söylenenlerden bireyin genel toplumsal olaylar bağlamlarından bağımsız olduğu sonucu çıkar. Bir ölçüde aksi doğrudur: Benlik kendine bir hayat çizgisini sadece daha genel toplumsal ortamı refleksif olarak kullanarak inşa edebilir. Refleksiviteyle uyumlu bir kontrol dürtüsü benliği önceki çağlarda benzeri görülmeyen biçimlerde dış dünyaya yöneltir. Yerinden-çıkarıcı mekanizmalar bireysel-kimliğin kalbine nüfuz eder; benliğin “içini boşaltmaz”, sadece bireysel kimliğin temelini oluşturan önceki destekleri ortadan kaldırır. Onlar, daha ziyade, benliğin (prensipten olarak) bireysel-kimliğin şekillenmesinde daha önceden mümkün olana göre daha fazla refleksif olarak yer alan toplumsal ilişkiler ve bağlamlar üzerinde daha fazla hâkimiyet kurmasını mümkün kılar.

4 Krş. Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (Londra: Faber, 1968).

Kurumsal Etkiler

Modernitenin kontrol yönelimi, toplumsal yeniden-üretimle ve bireysel-kimlikle ilişki içinde, ahlaki deneyimler düzeyinde belirli karakteristik sonuçlara sahiptir. Bu sonuçları genelde *deneyimlerin tecridi* olarak ifade ediyorum. Bu olgu doğrudan toplumsal hayatın iç gönderimli karakteriyle ve benlikle ilişkilidir. Modernitenin gelişimiyle soyut sistemler farklı gündelik hayat bağlamlarının koordinasyonunda giderek daha yaygın bir rol oynar. Bu tür refleksif olarak düzenlenen sistemleri “rahatsız eden” dışsal etmenler en aza indirilir.

Bu gelişmelerin köklerini modern çağın “kalkış” evresinde ortaya çıkan, ancak modern kurumların radikalleşmesi ve küreselleşmesiyle giderek daha fazla önem kazanan bazı etkiler bütününe götürebiliriz. Bunlardan ilki ve bazı açılardan en önemlisi, gözetim süreçlerinin hızlanmasıyla idari gücün genişlemesidir.⁵ Gözetim kapasitelerinin artması toplumsal etkinliğin toplumsal araçlarla kontrolünün temel aracıdır. Gözetim belirli güç eşitsizlikleri üretir ve bazı gruplar veya sınıfların diğerleri üzerindeki egemenliğini farklı düzeylerde pekiştirir. Çok daha temel olan, daha genel olarak idari kontrolün yoğunlaşmasıdır: Bu tamamen herhangi biri tarafından yönlendirilmeyen bir süreçtir, zira herkesin faaliyetlerini etkiler. Gözetim her zaman, modern çağ öncesi toplumlarda bile, kurumsal refleksiviteyle bağlantı içinde işler. Gözetim kurumsal refleksivitenin hem ön-koşulu hem de bir ölçüde ürünüdür ve bu yüzden her toplumsal yeniden-üretim karakteristik tekrara dayallılığı belirli bir kurumsal form içinde ifade kazanır. Bununla beraber, gözetimin üst düzeyde geliştiği toplumlarda toplumsal yeniden-üretim koşulları giderek kendi kendine harekete geçmeye başlar.

5 Krş. Giddens, *The Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, 1982 [*Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000].

Bilhassa sistemin yeniden-üretimiyle ilişkili malûmatlar veya bilgilerin kodlanması biçiminde yer alan gözetim mekanizmaları, sosyal sistemleri bir yandan dış göndergelerinden koparıırken, aynı zamanda giderek daha geniş zamansal-mekânsal alanlara yayılmalarına yardımcı olurlar. Gözetim ve refleksivite birlikte “kaba köşelerin yontulması” anlamına gelir; zira sistemle bütünleşemeyen –yani, sistemin yeniden-üretim mekanizmaları içinde bilgili olarak inşa edilmeyen– bir davranış farklı ve ayrı bir şey haline gelir. Bu dış etkiler sıfır noktasına düşürüldükçe sistem tamamen iç gönderimli hale gelir. Bu önerme, iç gönderimli sistemlerin uzlaşmaya dayandıklarını veya çatışmalardan arınmış olduklarını ima etmez; aksine onlar içlerinde çelişkiler barındırabilir ve sürekli çatışmalarla dolu olabilirler. Bununla beraber, bu tür çatışmalar, dış kriterler veya taleplerle ilişki içinde olmaktan ziyade, farklı dönüştürücü potansiyelleri nedeniyle *sistem ilkelerine* göre organize olur.

Pratikte, sistemin refleksif yeniden-üretimi ile alışkanlığın durağanlığı veya geleneğin dış etkilere bağımlılığı arasındaki gerilimlerin yol açtığı birçok çatışma vardır. Yine de gelenek örneği komplekstir, zira geleneksel semboller veya pratiklere müracaatlar bizzat refleksif olarak organize edilebilir ve böylece, iç gönderimli bir toplumsal ilişkiler setinin karşısında yer almaktan ziyade, onun parçası haline gelebilir. Geleneğin tamamen gelenek-ötesi hale gelmiş olan ortamlarda “yeniden icat” edilip edilemeyeceği sorunu bu koşullarda ele alınmalıdır. Bu tespit sadece toplumsal ilişkilerle ilintili insani bağlantılar için değil, maddî ürünler için de geçerlidir. Nitekim, postmodern mimari ve romantizmin canlanması üzerine çağdaş tartışmalarda merkezi problem, “modernizm”e tepkilerin dışsal geleneksel tarzları sürdürdükleri mi, yoksa aksine tamamen iç gönderimli bir sisteme dahil mi olduklarıdır. Bu örneklerden ikincisi söz konusu olduğu ölçüde, geleneksel stilleri yeniden canlandırma girişimleri muhtemelen hızla bir *kitsche* dönüşecektir.

İç gönderimliliği etkileyen ikinci önemli kurumsal dönüşüm özel ve kamusal alanların yeniden düzenlenmesidir. Bu olgu

kısmen modern çağ öncesi toplumlarda bulunmayan yeni sivil toplum alanlarının yaratılması bağlamında anlaşılabilir. Sivil toplumun yerleşmesi doğrudan modern devlet biçiminin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır ve böylece onunla gönderimsel bir bağlantı içindedir. Geleneksel devletlerde, çoğu gündelik hayat, en azından kırsal alanlarda, devletin idari gücünün dışında kalır. Yerel topluluklar çoğunlukla gelenekleri ve hayat tarzlarında özerktir ve idari aygıt çoğu kişisel etkinlik biçimine fazla müdahale etmez. Bununla beraber, bu dışsal alan sivil toplum değildir; o daha ziyade siyasi merkezin refleksif düzenine dışsal hayat tarzlarının sürdürülmesini temsil eder.

Modern toplumsal formlarda devlet ve sivil toplum bağlantılı dönüşüm süreçleri olarak, birlikte gelişir. Bu sürecin önkoşulu, paradoksal olarak, devletin gündelik hayatın çoğu yönünü etkileme kapasitesinin artmasıdır. Sivil toplum devletin gündelik hayata nüfuzunun "öteki yanı" olarak yapılır. Hem devlet hem toplum, açıkça ifade edersek, modernitenin yerleştirdiği refleksif sistemler içinde iç gönderimlidir. Devlet/toplum ayrımı için geçerli olan kamusal/özel ayrımı için de geçerlidir. Özel alanı iki anlamda kamusalın karşısında yer alır; ikisi de, tamamen modernitenin gelişiminin ürünü olmasalar da, bu gelişimle bağlantılıdır. Devlet ve toplum ayrımı bu karşıtlıklardan birine işaret eder. Kamusal alan devletin alanıyken, özel alan devletin gözetim etkinliklerinin tecavüzlerine direnen alandır. Devlet hukukun güvencesi olduğu için, "özel" bu anlamda kısmen bir hukuki tanım meselesidir. "Özel" sadece devletin alanına dahil olmayan şey değildir, zira devlet aynı zamanda özel haklar ve ayrıcalıkları olumlu bir biçimde tanımlamaya hizmet eder.

Özel/kamusal karşıtlığı, ikinci anlamda, başkalarından gizlenen ve başkalarına daha açık bir biçimde sergilenen şeylerle ilişkilidir. Ayrıca, mahremiyetin gelişimini (ve mahremiyet ihtiyacını) bir zamanlar daha geleneksel topluluklarda var olan kamusal alanın aşınması temelinde yorumlamak yanlış olacaktır.

Böyle bir iddia Richard Sennett'in erken dönem çalışmasında yer alır.⁶ Sennet "kamusal" ve "özel" sözcüklerinin modern çağın yaratıları olduğuna işaret eder. "Kamusal"ın köklerinde ortaklaşa sahip olunan mülkiyet ve nesneler duygusunun oluşması yataken, "özel" terimi ilk kez yönetici tabakanın ayrıcalıklarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu iki terim günümüzde kullanılan anlamlarını 18. yüzyılda kazanmaya başlamıştır. "Kamusal" –"kamu" anlamında– seçmenlerle ve genel kontrole açık hayat alanları ya da kamu yararı alanı ile özdeşleştirilmeye başlanmıştır. "Özel" in alanı özellikle kamusal alandan farklılaşmış hayat alanları haline gelmiştir.⁷ Sennett'e göre, modernitenin ilk evresi kentlerin kozmopolit hayatına yoğunlaşan, sonraki toplumsal değişimlerin etkisiyle zayıflayan bir kamusal düzenin ortaya çıkışına tanık olmuştur.

Ancak bu tez tamamen ikna edici değildir. Sennett'in kamusal hayat olarak adlandırdığı şey, modern toplumsal hayata özgü kentsel ortamlardan ziyade, daha geleneksel kentsel ortamlara aitti. Modern çağ öncesi kentler zaten belirli bir kozmopolit kültüre sahipti. Bu tür kentlerde insanlar zaten yabancılarla düzenli olarak karşılaşmaktaydı. Ancak çoğu kentsel karşılaşma dostça bir karaktere sahipti ve akranlar, akrabalar veya diğer tanıdıklarla etkileşimlerin hâkimiyetindeydi. Elias'ın çalışmasında açıklandığı gibi,⁸ özel burada henüz tamamen gizli veya ayrı bir alan değildi. Kamusal özelden tam anlamıyla sadece birbirine yabancı insanlardan oluşan bir toplum biçimi yerleştiğinde, yani "yabancı" kavramı anlamını kaybettiğinde ayrılır. Bu dönemden itibaren, genel kamusal güvenin yönlendirici mekanizması haline gelen "medeni kayıtsızlık" özel alandan ve özellikle yakın ilişkiler alanından farklı ölçülerde tamamen bağımsızlaşır.

6 Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Abdullah Yılmaz, Serpil Durak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1996].

7 A.g.y., s. 5.

8 Norbert Elias, *Uygurlik Süreci*, Cilt 1.

Özel hayat ve ilişkili psikolojik ihtiyaçlar bir başka ayrılık, çocukluk/yetişkinlik ayrımı tarafından neredeyse kesinlikle büyük ölçüde koşullandırılmıştı. Modern dönem öncesi çağlarda, kesinlikle Avrupa'da ve kuşkusuz modern olmayan çoğu toplumda, çocuk hayatının ilk evrelerinden itibaren ev içindeki yetişkinler kadar aileden olmayan yetişkinlerle de etkileşim içinde bir arada yaşamıştır. Ayrı bir "çocukluk" alanının ortaya çıkışı dış etkinlik alanlarında yetişmenin sınırlarını belirledi. Çocuklar gizli ve evcilleştirilmiş bireyler haline gelmenin yanı sıra, okullaşmanın merkezi etkisine tâbilerdi. Çocukluk, yetişkinlerin etkinliklerinden ayrılırken veya en azından farklı tarzlarda biçimlenirken, içinde özel deneyimlerin yapılandığı gizli bir alan oluşturur. Okullaşma, ev dışında gerçekleştirildiği için, bir anlamda kamusal bir etkinliktir. Ancak okul öğrenciler için yetişkinlerin çalışma dünyasından ve diğer etkinliklerinden bağımsız bir ortam olarak kalır. Cinselliğin temel görünümleri dahil, gelişmenin farklı özelliklerinin gizlenmesi bu ayrışmaların sonucudur.⁹ Bu, terapinin ortaya çıkışı ile terapik amaçlarla bağlantı içinde çocukların öğrenmesine odaklanma arasındaki yakın ilişkiyi açıklayan önemli bir faktördür. Ayrı bir alan olarak çocukluk kişiliğin bir "altyapısı" haline gelir. Bu, moderniteyi psikolojik bastırmanın artışıyla özdeşleştirmek değildir ve bu kitapta geliştirilen görüşe aykırıdır. Daha ziyade, çocukluk temelinde terapik yeniden inşa çocukluğun "icadı"nın yol açtığı yeni "öğrenme alanları"nın ortaya çıkışıyla mümkün olur.

Yukarıdaki iki anlamında da özel alan (hem devletin nüfuzunun "öteki yanı" olarak hem de sergilenemeyen şey olarak özel hayat) kamusalın ve kamusal da özel alanın bir ürünüdür; her biri kendi iç gönderimliliklerine sahip oluşum halindeki sistemlerin parçalarıdır. Bu değişimler mahremiyetin dönüşümünün genel çerçevesinin temel bir parçasını oluşturur.

9 A.g.y., s. 175 ve devamı.

Üçüncüsü, betimlenen bu iki sürecin psikolojik bir sonucu da, suçlulukla karşılaştırıldığında utanmanın öneminin, bireysel-kimlikle ilişkili olarak, artmasıdır. Suçluluk esasen modernitenin iç gönderimli sistemlerinin dışındaki mekanizmalara bağlıdır. Suçluluk ahlakın ihlâl edilmesi anlamını taşır: O kişinin davranışları sırasında belirli ahlaki zorunlulukları yerine getirmemesinden veya getirememesinden kaynaklanan kaygıdır. Suçluluk en belirgin biçimde toplumsal davranışın (geleneğe dayalı ve yaptırımına tâbi olanlar dahil) yerleşik ahlaki ilkeler/kurallara göre düzenlendiği toplum tiplerinde öne çıkan bir kaygı biçimidir. Utanma suçluluğa göre temel güvenle daha doğrudan ve yaygın olarak ilişkilidir, zira suçluluk, aslında benliğin bütünlüğünün tehdit altında olmasından ziyade, belirli davranış veya bilme biçimleriyle ilgilidir. Utanma, suçluluktan farklı olarak, hem benlik hem de onu kuşatan toplumsal muhit içinde güvenlik duygusunu aşındırır. Bireysel-kimlik iç gönderimli hale geldikçe utanma yetişkinin davranışlarında daha temel bir rol oynar. Birey artık kendini esasen dış ahlaki ilkelere göre değil, benliğin refleksif organizasyonuna göre ayarlar. Bu önemli bir husustur, zira buradan, modern uygarlığın, Freud'un düşüncesinin aksine, arzular-dan vazgeçmeye dayanmadığı sonucu çıkar.

Freud yazılarında “uygarlık” terimini çok genel anlamda kullanır: Terim sadece moderniteyi ifade etmez.¹⁰ Uygarlık sadece “ilkel” olmayan bir toplumsal ve kültürel organizasyon biçimini anlatmaz. Uygarlık toplumsal hayatın kompleksliğinin arttığı ilerleyen bir toplumsal düzen biçimidir. Uygar bir hayat “daha üst kültürel başarılar”ı mümkün kılarsa da, bu komplekslik için ödenen bedel bastırmanın ve dolayısıyla suçluluğun artmasıdır. Uygarlaşma bedensel yoksunluğa dayanır, zira yabancılarla cinsel ilişkinin yanlış konumlandırılmasına veya onlara karşı kabul edilemez bir saldırganlığa yol açabilecek dürtülerin kontrol altında tutulması gerekir. Freud uygar hayatın “ilkel varlıklar”ınkin-

10 Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents* (Londra: Hogarth, 1950).

den genellikle daha güvenli olduğunu kabul eder. Öte yandan, bu güvenli hayatın yerini insanların doğal eğilimlerine getirilen keskin sınırlamalar alır. Dolayısıyla, bu açıdan, uygarlaşma giderek yerini aldığı önceki toplumsal düzen biçimlerinden daha ahlaki bir girişimdir. Uygarlığın bastırıldığı saldırganlık, cinsel dürtülerle bir araya geldiğinde, egoyu bir katı ahlaki bilinç biçimine yönlendirebilir. Bu aşırı ödünleyici süper-ego yaygın bir suçluluk duygusu üretir. Uygarlaşma ve güçlü bir süper-ego, “fethedilen bir kentteki garnizon gibi”, bir arada yer alır. Freud’a göre, suçluluk duygusu uygarlığın gelişimindeki en önemli problemidir: “Uygarlaşmak için ödediğimiz bedel, bu suçluluk duygusunun artmasıyla birlikte mutluluğun kaybolmasıdır.”¹¹

“Uygarlığı” moderniteyle özdeşleştirdiğimizde ve modern çağın ilk gelişme dönemine baktığımızda, suçluluk duygusu ve vicdan arasında bir bağlantı kurmak anlamlı görünür. Max Weber’in Püritenlik ve kapitalizmin ortaya çıkışı arasında kurduğu bağ doğruysa, burada bir vicdan oluşumu mekanizmasının varlığını görebiliriz.¹² Weber’in betimlemesine göre, kapitalist öncelikle artan zenginliğin yol açabileceği hazzardan uzak durarak modern kurumların ortaya çıkış dürtüsünü sağlamıştır. Ancak modernitenin olgunlaşma dönemi hangi zamana denk gelmektedir? Freud’un takipçileri kendi fikirlerini geç modernitenin görünüşte ahlaki hoşgörüsüyle uzlaştırmakta uzunca bir süre zorlanmışlardır. Muhtemelen uygarlık, bireylere arzularını özgürce doyurma fırsatı sunarak, kendi iddialarının ağırlığı altında kalmıştır. Muhtemelen, bir ahlaki kısıtlamalar döneminin yerini, farklı nedenlerle, bir hazcılık dönemi almıştır. Bu açıklamalar ikna edici görünmemektedir. Artan suçluluk duygusu doğası gereği uygarlığın daha kompleks hale gelmesiyle bağlantılıysa, modern kurumların yoğunlaşması ve küreselleşmesi dönemi niçin suçluluk duygu-

11 A.g.y., s. 61, 71.

12 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra: Allen & Unwin, 1976) [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi].

sunda azalmaya yol açmıştır? Uygarlığın gelişmesinin suçluluk duygusunda artış anlamına geldiği teoremini bir kenara ittiğimizde bu oluşumlara farklı bir gözle bakabiliriz. Bireysel deneyim düzeyinde modernitenin karakteristik yönelimi suçluluk duygusunda azalmadır. Muhtemelen Weber'in betimlediği türden bir ahlaki bilinç erken modern dönemde merkezi önem taşıyabilir, zira dışsal ahlaki buyruklar sosyalleşmiş eylemin iç parametrelerine bu koşullarda dönüşmüştür. Püriten inançlar yeni ekonomik sistemlerin dışsal bağlayıcı kısıtlamalardan kurtulmalarını kolaylaştırıcı unsurlar haline gelmiştir. Nitekim, Püritenlik bizzat ekonomik alanın ötesine uzanan "kalkış" evresinin –toplum ve doğanın giderek daha kapsamlı iç gönderimli düzene doğru "hamle"sinin– temel araçlarından biri olmuştur.

Bununla beraber, Püritenliğin, bireysel-kimlik arayışını artırmaktan ziyade, ilk kapitalist girişimcilerin önceki yerleşik alışkanlıkları ve inançlarından kopmadan yeni davranış biçimleri aramalarını mümkün kılan bir "sabitlik" sağladığı öne sürülebilir. Modern çağın sonraki sistemleri içinde ortalıkta gezinen "Püriten ruh", bu açıdan, yeni toplumsal düzene dışsal etkilerin bir kaynağı olarak kalmıştır: Marcuse ve diğer birçok kişinin öne sürdüğü gibi, Püriten ruh kapitalizmin temel düzenleyici dürtüsü değildi. Geleneğin gücü zayıflar ve refleksif benlik tasarımı öne çıkarken psikolojik sahnenin merkezini suçluluğun dinamiklerinden ziyade utancın dinamikleri işgal etmeye başlamıştır. Doğal olarak, üst modern evrede bile temel ahlaki bağlılıklar gibi suçluluk mekanizmaları da önemini sürdürmüştür; zira, daha sonra öne süreceğim gibi, modernitenin iç gönderimli düzenlerinin ürettiği kurumsal temsil daha az tamdır.

Tecrit Alanları

Modernitenin kontrol yönelimi, iç gönderimli sistemler bağlamında, kültür ve psikoloji düzeyinde çok iyi bilinen sonuçlara sahiptir. Pozitivist düşünce, farklı kılıklarda, modern çağın refleksivite-

sinin merkezi yol gösterici düşünme tarzı haline gelmiştir. Pozitivizm oluşmasına katkıda bulunduğu ve ayrıca yorumu ve analizini yaptığı ahlaki yargılar ve estetik kriterleri dönüştürücü süreçlerden uzak tutmaya çalışır. Bununla beraber, pozitivist söylemin özelliklerine yoğunlaşmaktan ziyade, dikkatimi bu özelliklerin *kurumsal bağlantılarına*, yani sınırlı hoşgörünün dışsal etkilerini oluşturan süreçler birikimine yöneltmek istiyorum. Kurumsal tecrit süreçleri farklı alanlarda ortaya çıkar. Bu süreçler, her özel örnekte, bilhassa ahlaki krizler dahil deneyimlerin temel boyutlarını modern çağın soyut sistemlerinin yerleştiği gündelik hayatın düzenliliklerinden uzak tutucu etkiye sahiptir. “Deneyimlerin tecridi” terimi, burada, gündelik hayatın rutinlerini delilik, suçluluk, hastalık ve ölüm, hatta doğa gibi olgulardan uzak tutan ilişkili gizleme süreçlerine işaret eder. Bazı örneklerde tecrit doğrudan kurumsaldır: Bu uygulama akıl hastanesi, hapisane ve diğer hastaneler için de geçerlidir. Diğer örneklerde, bu süreç modernitenin iç gönderimli sistemlerinin genel karakteristiklerine daha fazla bağlıdır. Genel bir ifadeyle, bana göre, modernitenin ele geçirdiği varlıksal güvenlik duygusunun sürdürülmesi, gündelik rutinler düzeyinde, toplumsal hayatın insanlar için merkezi ahlaki ikilemler yaratan temel varoluşsal sorunlardan kurumsal olarak uzak tutulmasına bağlıdır. Bu temayı araştırmak ve açım-
lamak için bazı tarihsel materyallere gerek vardır. Farklı tecrit alanlarının kökenlerine kısaca baktığımızda, modern sosyal sistemlerin inşasında dışsal kriterlerin yerini içsel kriterlerin almasının temelinde yatan bazı süreçleri tespit edebiliriz.

Foucault’nun çalışmasından ziyade Rothman’ın akıl hastanesi tartışmamız açısından daha önemlidir.¹³ Rothman’ın araştırması ABD’deki akıl hastanelerinin ortaya çıkış sürecine odaklansa da, bu analiz genel bir uygulamaya sahiptir. Foucault’nun akıl hastanesi ve cezaevi üzerine tartışmasında tecrit burjuva aklın egemenlik dürtüsüyle ilişkilendirilir.¹⁴ Bu yüzden, aklın ege-

13 David J. Rothman, *The Discovery of the Asylum* (Boston: Little, Brown, 1971).

14 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*.

menliğı iddialarını sorgulayanlar toplumsal düzenden dışlanır. Bu açıklama etkili ve önemli olduğu kadar, temel zayıflıklar da içerir. Ayrıntılarına girmeden, burada refleksif dönüşümün gelişiminde asıl problemin daha fazla “akıl” olmadığı söylenebilir. Daha sonra ‘delilik’, ‘suç’ ve ‘yoksulluk’ olarak alınacak şey modern çağdan önce insani varoluşun doğal özelliklerinden biri olarak görülmekteydi. Delilik, suç ve yoksulluk henüz “sosyal problemler” olarak görülmüyordu. 18. yüzyıl sonlarında bile, sonradan kendilerini bu kategorilerden biri içinde bulacak bireylerde bu özelliklerin varlığı kişisel veya toplumsal yetersizliğin bir göstergesi olarak görülmüyordu.

Rothman’ın çalışmasında yoksulluk karşısındaki tutumlar sergilenir. 18. yüzyılda “yoksul” terimi birçok farklı toplumsal koşulu içermekteydi. Yoksulluk konusundaki tartışmalar ve yasalar dullar, öksüzler, hastalar, yaşlılar, özürlüler ve aralarında gözlenebilecek açık farklılıklar bulunmayan delileri içermekteydi. Tanımlayıcı özellik, yoksulluğu üreten koşullardan ziyade, onu ahlaki olarak tanımlama ihtiyacıydı. ABD’de diğer devletler için model oluşturan bir Massachusetts yasasına göre, yoksulluk “kişi doğal olarak anlayışı kısıt olduğunda ve çoğu kez bu şekilde davranıldığında, kendi kendine yetemediğinde” ortaya çıkar.¹⁵ Bu zaten Avrupa’da önceki çağlarda benimsenmiş olan tutumlardan daha farklı bir tutumdur. Zira bu evrede yoksulluk, tamamen dışsal toplumsal hayat koşullarının bir özelliğinden ziyade, kamunun ilgisini gerektiren bir şey olarak düşünölmeye başlamıştı.

Bununla beraber, bu tutumların dışsal faktörlerle ne kadar yakından ilişkili olarak kaldığı 18. yüzyıl Amerika’sında suçluluğun –veya daha doğrusu, serseriliğın– ele alınış biçimiyle gösterilebilir. Serserilik, daha genelde yoksulluk gibi, büyük ölçüde toplumda belirli bir zümreye ait özellik olarak alınmaktaydı. Serserilik sınırsız sayıda ahlaki ihlaller tarafından kuşatılmıştı ve bu ihlallerle bağlantılıydı.

15 Rothman, *The Discovery of the Asylum*, s. 4.

Sömürgeciler (en küçük suçlarda bile çok ağır içerimler bularak) birçok farklı davranışı sapkın olarak değerlendirmekteydi. Onların genişletilmiş tanımları esasen dinsel kökenliydi ve günah suçla aynı şey olarak görülmekteydi. Yasalar putperestlik, Tanrıya küfür ve büyücülük gibi dinsel suçları cezalandırmaktaydı ve din adamları kişilere veya mülkiyete karşı ihlâlleri Tanrı'ya karşı suçlar olarak ilân etmişti. Sömürgeciler, bu iki kategoriyi serbestçe birbirine karıştırarak, inanılmaz uzunlukta bir yasak faaliyetler listesi oluşturdular. Hastalığın günahla özdeşleştirilmesi kanun koyucular ve papazların temel önemde ihlâlleri basit ihlâllerden ayırmalarını zorlaştırmıştır. İki ihlâl türü de insanın doğal sapkınlığının ve şeytanın gücünün kanıtlarıydı; suçlunun bir kamusal tehdit ve lânetlenmiş bir günahkâr olarak düşünüldüğünün kesin işaretleri.¹⁶

Dindışı bir ıslah fikri zamanla gelişmiştir ve bu fikrin toplum ve doğanın salt verili olmaktan ziyade dönüştürülebilir olarak görülmeye başlandığı daha genel süreçlerin bir parçası olarak anlaşılması gerekir. Bu yüzden, "sosyal kontrol" esasen önceden mevcut "sapkın" davranış biçimlerini kontrol aracı değildi. "Sapma", gerçekte büyük ölçüde, mevcut doğal koşulların kontrol edilebilir koşullara dönüştürülmesinin ortaya çıkardığı zorunluluklar tarafından yaratıldı. Deliler ve suçluların tecridi bu kategoriler genelde yoksulluktan ayrılmaya ve doğası gereği tümünün değiştirilebileceğine inanılmaya başladığında hızlandı. Sapkınlar için özel bir ortamın inşa edilmesi, ıslah amaçlı tedaviyi dışarıdaki gündelik hayat ortamları üzerinde düzenli kontrolün sürdürülmesiyle bütünleştirecek bir araç sağladı.

İnsanların ıslah edilebilecekleri fikri, zorunlu olarak, toplumsal hayatın köklü değişmelere açık olduğu fikriyle ilişkiliydi. İlk cezaevi reformcuları –sonraki çoğu uzman sosyolog gibi– daha az elverişli koşullarda yaşayan insanların kasvetli yaşantılarının

16 A.g.y., s. 15.

dan kaynaklanan suçlara yol açan koşulları göstermeye çalıştılar. Bu koşulların değiştirilmesi aynı zamanda egemen âdetlere aykırı davrananların davranışlarını değiştirmeye yardımcı olabilecekti. 1840'larda Pennsylvania'daki bir cezaevi memurunun gözlemlerine göre, "Toplumsal hayattaki ahlak bozuklukları kişinin kismetleri ve umutlarının çöküşünün habercisiydi."¹⁷ Suçun mevcudiyeti, insan doğasının kolay değiştirilemez özelliklerinin değil, topluluğun sorumlu bir yurttaş yaratma görevini yerine getirememesinin işaretiydi. Uygun biçimde düzenlenmiş bir toplum hem potansiyel suçluları ayartmalardan koruyacak hem de suça yol açan koşulları azaltacaktı.

Cezaevlerinin kurulmasına yol açan dürtüyü başlangıçta ahlaki kaygılar beslemiştir. Cezaevi hayatının disiplini ve düzenlenmesi, suçluyu çevresindeki ahlak bozukluğundan uzaklaştırarak rehabilite edebilecek bir ahlak eğitimi biçiminde olabilirdi. Hapishane bir toplumsal ıslah laboratuvarı haline gelmişti. Bununla beraber, cezaevi hayatının rutinleri bir bütün olarak modernitenin toplumsal ortamlarındaki yerleşik rutinlerin abartılmış bir kopyasıydı. Bundan böyle cezaevi, modernitenin diğer bütün bağlamlarında olduğu gibi, büyük ölçüde bir laboratuvar, yani toplumsal organizasyon ve değişimin hem bireysel hayatın bir temeli olarak hem de bireysel-kimliğin yeniden inşasının bir aracı olarak refleksif olarak tasarlanabildiği bir ortam haline geldi.

Deliliğin Toplumsal Tecridi

Akıl hastanesinin tarihi benzer gelişme eğilimleri içerir. Önceki çağlarda deliliğin de suçluluk gibi Tanrı iradesinin bir sonucu olduğu, grubun diğerleri gibi bir üyesi olan delilerin toplumdan belirli düzeyde yardım almasının önemli olduğu varsayılmaktaydı. Pinel'in zincirlerinden kurtulmuş deli tasviri bir bütün

17 A.g.y., s. 72-73.

olarak modernitenin düşünce çizgisini temsil eden bir şey olarak alınabilir. Gerçekte, Marx'ın büyük ölçüde ilham kaynağı olan zincirlerinden kurtulmuş Prometheus fikrinde Aydınlanmadan beri birçok kez yeniden ortaya çıkan gelenekler ve âdetlerin zincirlerinden özgürleşme tasviri sunulur. Delilik yerleşik davranışlar ve toplumsal ilişkilerin diğer bütün yanlarıyla müşterek bir "açık" ufka sahip olmaya başladı. Deliliğin "akıl hastalığı" olarak tıbbileştirilmesi bu olgunun sadece bir parçasıdır. Delilik bir fiziksel hastalıktı, ancak çoğu delilik biçimine toplumsal koşulların yol açtığına ve kesinlikle, davranışın kontrolünün varsayılan tedavileri üreten temel bir araç olduğuna inanılmaktaydı. İlk psikiyatlardan çoğu, gerçekte, akıl hastalığının nedensel kökenlerini bizzat "medenileşme" dahil toplumsal faktörlerle ilişkilendirmekteydi.

Bununla beraber, akıl hastasının, suçlulara benzer biçimde ve belirli koşullar altında, toplumdaki diğer insanlara saldırabileceği fikrinin yüze çıkması özellikle önemlidir. Yoksulluğun özel, ancak açıkça ayırt edilemeyen ve bu nedenle daha az ayrıcalıklı gruplar arasında yoğunlaşan bir özellik olduğu fikrinin etkisi altında, akıl hastalığı modern hayatın işleyişinin getirdiği risklerden biri olarak görülmeye başlanmıştır. "Delilik hiçbir tabakaya özgü değildir. Onun kapsamı dışında yer alabilecek yükseklikte hiç kimse yoktur... delilik, monarkı tahtından eder ve bir kulübenin loş karanlığına atar."¹⁸

Akıl hastaneleri ilk kez zihinsel rahatsızlıkların tedavi edilebileceği düşüncesiyle kurulmuştur. Tecridin amacı akıl sağlığını sadece ilaçlar ve tedavilerle değil, bizzat ortam aracılığıyla yenden kazandırmaktır. Akıl hastanesinin toplumun eksikliklerini yöntemli bir biçimde ıslah edebilecek bir ortam yarattığı varsayılmıştır. Ayrıca, zihinsel olarak rahatsız kişiliğin ıslahı için ahlaki bir boyutun önemi açık görünmekteydi. Cezaevinde olduğu gibi, gözetimin en üst düzeye çıkartılması (ve disiplinli ru-

18 A.g.y., s. 124.

tinlerin yerleştirilmesi) bu amaçlara ulaşmanın aracıydı. Delilik, tıpkı çıldırma gibi, fiilen toplumsal güçsüzlükle özdeşleştirildi, yani dış dünyadaki gerekli hayat tarzını sürdürmemeye veya sürdürme isteksizliği olarak görüldü.

Akıl hastanesinde göze çarpan şey, cezaevinde olduğu gibi, modernitenin daha genel toplumsal ortamlarıyla birçok ortak özelliğe sahip olmasıdır. Foucault bu benzerliği aslında disipline bağlamakta hatalıdır; zor kullanılarak cezaevleri ve akıl hastanelerinde tecrit edilenlerin belirli toplumsal ve kişisel haklarından yoksun bırakılmaları bu kurumların karakteri açısından kesinlikle merkezi öneme sahiptir. Bu kurumların modernitenin daha genel çerçeveleriyle genelde paylaştıkları şey, özünde ıslah edilemez görünen azınlıklar arasında bile refleksif kendini kontrolü geliştirme çabasıdır. İki örnekte de, çok geçmeden ahlaki bileşen diğer zorunlulukların yerini alır. Bir “tedavi” olarak görülen şey dışsal özelliklerinden çoğunu yitirir, kişinin genel toplumsal ortama ne kadar yeterince uyum sağlayabildiği veya bunu yapmakta ne kadar istekli olduğu ölçülebilir. Diğer açılardan, basit gözetim hâkim bir özellik haline gelir: Tecrit en azından dış dünyadaki insanları bu azınlığın davranışlarındaki değiştirilmesi imkânsız düzensizliklerden korumaya hizmet eder.

“Sapma” modernitenin iç gönderimli sistemlerinin bir parçası olarak “icat edilmiş” ve bu yüzden, kontrol temelinde tanımlanmıştır. Böylece, suçluluk ve deliliğin nüfus için genelde yarattığı dışsal sorunlar ve sorular kabaca bastırılmıştır. Ancak bu daha ziyade kişisel değil kurumsal bir baskıdır; bir “vicdan” yoğunlaşmasını gerektirmez. Bu, potansiyel olarak rahatsız edici sorunlar, değerler ve davranış tarzlarının toplumsal hayatın merkezi alanlarından dışlanmasıdır. Nitekim, bastırılan sorunlar açıkça ahlaki ve varoluşsal türdendir. Artık, “akıl hastalığı” olarak sınıflandırılan davranış içinde, örneğin basit realiteler olarak küçümsenen alternatif yaklaşımlar gündelik hayatın uğraşlarından çok uzaklara itilir. Akıl hastanesi yerleştiğinde çok az insan delillerle düzenli ilişkiler içindedir. Benzer şekilde, dış-

sal ahlaki ilkeler ve gelenekler eski anlamında “yoksulluk”la ilişkilendirildiğinde aradaki gerçek bağlantılar görünmez hale gelir. Cezaevleri ve akıl hastaneleri başlarda dış dünyadaki se-yircilerin bakışlarına açık olan dışsal özelliklerinden çoğunu hız-la yitirir. Onlar modernitenin dönüştürücü ilişkileriyle uyumlu teknik ıslah ortamlarına dönüşür.

Hastalıklar ve Ölümün Tecridi

Günümüzde hastane olarak adlandırılan kurumlar “yoksullu-ğun” etkisiyle başa çıkmaya çalışan eski organizasyonlardan sa-dece zamanla farklılaşmıştır. Modern tıbbi organizasyonlar ka-dar cezaevleri ve akıl hastanelerinin de öncülleri olan bu hasta-neler birçok farklı insanı bir araya getirmiştir. Farklı “fiziksel problemler”e sahip insanlara odaklanan bağımsız bir tıbbi teda-vi alanının ortaya çıkması diğer tecrit organizasyonlarının yarat-tığı süreçlerin bir parçasıydı.

Modern anlamda hastanenin gelişimi tıbbın profesyonelleş-mesiyle yakından ilişkiliydi. Hastane tıbbi teknolojinin yoğun-laştığı ve tıbbi uzmanlığın geliştirildiği bir ortamdır. Ancak has-tane de, tıpkı cezaevleri ve akıl hastaneleri gibi, rutin toplumsal etkinliklerden dışlananların tecrit edildiği bir yerdi ve temel önemde belirli yaşam deneyimlerinin –hastalık ve ölümün– ge-nel bakışlardan gizlenmesi bakımından benzer sonuçlara sahip-tir. Önceki bölümde tartıştığımız gibi, modern çağ öncesi top-lumlarda kronik hastalıklar çoğu insanın hayatının bir parçasıy-dı ve ölümle temas herkesin deneyimlerinin az çok yaygın bir özelliği-ydi. Elias, Ariès’in bu konudaki çalışmasının modern çağ öncesi dünyadaki ölüm konusunda bir ölçüde yanlı bir görüş or-taya koyduğuna işaret eder. Ariès, ölüm henüz gözlerden uzak tutulmadığı için, insanların ölümlerini huzur içinde sevdikleri arasında karşılayabildiklerini öne sürme eğilimindedir. Ancak Elias’a göre, ölüm döşeğinde yatan kişinin çevresinde başkaları-nın bulunması her zaman huzur verici bir şey değildir: Bazen

ölüm olayı izleyenlerin yapmacıklıkları ve iğnelemelerini içerir.¹⁹ Bu tespitin doğruluğu ne olursa olsun ve hatta hangi temel korku ve kaygılarla kuşatılmış olursa olsun, ölüm bakışlardan saklanabilecek bir olgu değildi.

Önemli olan, günümüzde ölümün sadece rutin olarak bakışlardan saklanması değildir. Ayrıca, ölüm teknik bir mesele haline gelmiş, değerlendirilmesi tıp mesleğinin eline bırakılmıştır; ölümün ne olduğu (farklı bedensel fonksiyonların sona ermesi bakımından) bir kişinin öldüğüne hangi noktada karar verilmesi gerektiği meselesine dönüşmüştür. Ölüm insani varoluşun büyük dışsal faktörü olarak kalır; o aslında modernitenin iç gönderimli sistemlerine dahil edilemez. Bununla beraber, ölüme yol açan ve ölüm süreciyle ilişkili bütün olay tipleri sisteme dahil edilebilir. Ölüm bir sıfır noktasına dönüşür: O insanlığın insani varoluş üzerindeki kontrolünün dış sınırına ulaştığı andan daha fazlası veya azı değildir.

İdam cezasının tarihi ölümü salt bir “olay”a dönüştürme güdüsüne tanıklık eder. Foucault ve başkalarının gösterdiği gibi, modern çağ öncesi ortamlarda çoğu kez başka bedensel eziyet biçimleriyle bir araya gelen idam cezası çoğunlukla kolektif bir teşhirdi. Cezaevinin ortaya çıkışıyla, ceza “genel görüş alanı dışına” kaydı ve bir disiplin biçimi haline geldi. Her ne kadar analiziyle büyük ölçüde uyumlu olsa da, Foucault’nun araştırma gereği duymadığı şey cezaevi içindeki idam cezasını etkileyen değişimlerdir. Kamusal infaz biçimleri çoğu kez eziyetli olmakla kalmayıp, gürültülü ve uzun süren işlemlerdi. Sonraki gelişmenin tüm ağırlık noktası, infazın mümkün olduğu kadar “sessiz” bir sürece indirgenmesiydi.²⁰ Örneğin İngiltere’de, (nihaî olayın süresini azaltmak için) mahkûmun infaz yerine çok yakın bir hücrede son gecesini geçirmesini sağlamaya büyük özen gösterilmekteydi. İnfaz aygıtını daha etkili ve sessiz kılmak için tasarlanan bir dizi teknik değişiklik devreye sokulmuştu. Başka

19 Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying* (Oxford: Blackwell, 1985).

20 John Lofland, *State Executions* (Montclair: Patterson Smith, 1977).

deyişle, ölümün çok kısa bir sürede ve dikkat çekmeyecek bir biçimde gerçekleşmesi gerekiyordu. İdam cezası o günden itibaren birçok ülkede yürürlükten kalkmıştır. Bu, insancıl güdülerin teşvik etdiği, ancak aynı zamanda idamın nihayetinde bir bireyin sosyal bakımdan kontrolünü imkânsızlaştırdığı düşüncesiyle benimsenen bir reformdur.

Tutkunun Özelleşmesi

Cinselliğin bakışlardan uzaklaşması *tutkunun özelleşmesidir*. Tutku bir zamanlar dinsel kendinden geçişe ve kendini dine adanmaya işaret etmekteydi. O kesinlikle bir bireyin evrensel güçlerle, gündelik deneyimin ötesinde bir alanla temasa geçtiğini hissettiği anlarla ilgili bir şeydi. Tutku fikri bu anlamlarını sonradan neredeyse tamamen yitirdi, laikleşti ve esasen cinsel alanla sınırlandırıldı. Bu gelişme, bağımsız bir olgu olarak “cinselliğin” daha önceleri çoğu kez estetikle ve sosyalleşmemiş doğa deneyimiyle ilişkilendirilen daha genel ve yaygın cinsel hayattan bağımsız hale geldiği bir geçiş sürecinin parçasıdır.²¹

Cinsel davranışın başkalarının gözü önünde tamamen açık bir biçimde sürdürüldüğü bilinen hiçbir kültür yoktur. Ancak, modern çağ öncesi Avrupa’da olduğu kadar çoğu modern olmayan kültürde de, cinsel faaliyetin diğerlerinin bakışlarından tamamen gizli tutulmadığına dair birçok kanıt vardır. Bu görünürlük bir ölçüde kaçınılmazdı: O alt sosyoekonomik gruplarda aynı odada, çoğu kez diğer akrabalarla birlikte uyuyan ebeveynler ve çocuklar için sıradan bir şeydi. Ev dışında az çok informal olarak sürdürülen cinsel faaliyet de yaygın bir şey olarak görünmektedir.

Cinsel hayatın özelleşmesi ayrıca yeni bir ahlaki bilincin ortaya çıkışıyla ilişkilendirilebilir. Bu tür bir anlayışa göre, cinsellik aşırı serbestlik olarak suçlanan şehvet düşkünü tutumlara giderek daha fazla tâbi olmaya başlamıştır. Foucault bu yorumun

21 Niklas Luhmann, *Love as Passion* (Cambridge: Polity, 1986).

nasıl yanıltıcı olabileceğini göstermeye yardımcı olmuştur. Onun sözleriyle, aşağıdaki hikâyenin gösterdiği gibi,

Cinsellik büyük bir dikkatle sınırlandırılır ve eve kaydırılır. Onun gözetimini çekirdek aile üstlenir ve ciddi bir üreme işlevi içine dahil edilir. Seks konusunda sessizlik bir kurala dönüşür... Cinselliğin tek odağının toplumsal mekân olduğu, ailenin merkezinde yer aldığı kabul edilir, ancak o faydacı ve üremeyle ilgili bir şeydir: Onun merkezi ebeveynin yatak odasıdır. Gerisi sadece muğlâk kalır; uygun davranış biçimi başka bedenlerle cinsel ilişkiden kaçınmaktır ve kişinin daha terbiyeli konuşması beklenir.²²

Genellikle Frerud'un kiyle uyumlu olduğu söylenen bu yorumda, cinsel hayatın özelleşmesi bir bastırma meselesi, yani uygarlığın kazançları için bedelini ödemek zorunda olduğumuz bir bastırmadır. Foucault, "bastırma hipotezi" olarak adlandırdığı şeyden ziyade, cinselliği yeni inşa edilen kamusal alana taşıyan söylemlerin artmasını vurgular.

Ancak, Foucault'nun cinselliğe ilginin modern dünyada bir takıntıya dönüştüğü ve belirli ölçüde tamamen yaygın hale geldiği tezi, bir ölçüde yerini almak için tasarlandığı anlayıştan daha inandırıcı görünmez. Bu iki görüş karşısında bir alternatifini iki şekilde formüle edebiliriz. Modern anlamda "cinsellik" cinsel davranış "sahne arkasına itildiğinde" icat edilmiştir. Bu bakış açısının ardından, cinsellik bireyin ve daha özelde bedenin bir özelliği haline gelirken, suçlulukla bir araya gelen cinsel ilişkinin yerini cinselliğin bireysel-kimlikle ve utanç eğilimiyle ilişkisi almıştır. Cinsel davranışların gözlerden saklanması, daha ziyade, cinselliğin yeniden inşası ve yeni oluşan bir mahremiyet alanına odaklanması olarak gözlerden saklanması ile aynı şey değildir. Böylece, cinsel gelişme ve cinsel doyum refleksif benlik tasarımıyla bağlantılı hale gelir. Foucault'nun sözünü ettiği "Cinsellik

22 Michel Foucault, *The History of Sexuality* (Harmondsworth: Penguin, 1981), s. 3-4 [Cinselliğin Tarihi, Çev. Hülya Uğur Tannöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003].

üzerine farklı söylemler" refleksif, iç gönderimli sistemlerin gelişimiyle ilgili daha genel sürecin bir parçasını oluşturur.

Böylece, cinsellik, Luhmann'ın da ifade ettiği gibi, insani varoluşun daha genel zorunluluklarıyla bütünlük içinde bir olgudan ziyade, bir "iletişim kodu" haline gelir.²³ Cinsel davranışlar konusunda haz ve üreme ayrımı her zaman yapılmıştır. Bununla beraber, cinsellik ve mahremiyet arasındaki yeni bağlantılar şekillendiğinde cinsellik ve üreme daha önceki döneme göre birbirinden çok daha fazla bütünüyle ayrılmaya başlar. Cinsellik bir kendini-gerçekleştirme aracı olarak ve bir mahremiyet aracı ve hatta mahremiyetin ifadesi olarak inşa edilir. Cinsellik, burada, daha genel gelenekler ve ahlakların yanı sıra, izleyen kuşaklarla da dışsal bağlantılarını yitirir. Cinsellik "deneyim"in merkezi bir odağı olarak kalır veya daha ziyade odağı haline gelir ve "deneyim" sözcüğü cinsel hayatla ilişki içinde özel bir önem kazanmaya başlar. Ancak bu "deneyim" seksin bir anlamda bizi ilişkiye soktuğu varoluşsal alanlarla çok az bağlantılıdır.

Dış Doğanın Tecridi

Yukarıda tartışılan bütün konularda genişleyen bir ahlaki tecrit sürecinin varlığını görebiliriz. Hayatın temel alanları, toplumsaldan ziyade "biyolojik" olarak görünenler dahil, iç gönderimlilik ve refleksivitenin ikili yönlendirmesinin etkisi altına girebilir. Varoluşsal sorunlar kurumsal olarak bastırılırken, aynı zamanda toplumsal etkinlik ve kişisel gelişme için yeni fırsat alanları yaratılır. Deneyimlerin tecridi, bir ölçüde, teknik bilginin genişlemesiyle ahlaki ve estetik alanların yıkılabileceğine inanılan bir kültürün zorunlu sonucudur. Bununla beraber, deneyimlerin tecridi ayrıca kısmen önemli ölçüde –iç gönderimli sistemlerin dış kriterlerle bağlantısını kaybettiği– moderniteye özgü yapılaştırmacı süreçlerin niyetlenilmemiş sonucudur.

23 Luhmann, *Love as Passion*.

Şimdiye kadar değindiğimiz süreçlere “yaratılmış çevre”nin gelişimini eklememiz gerekir. Modernitenin merkezi bakış açılarının doğayı araçsal olarak, insanların amaçlarını gerçekleştirmenin bir aracı olarak aldığını belirtmek yaygındır. Böyle bir görüşün *klâsik odağının* Marx’tan başkası olmadığı söylenir. Modern toplumsal hayatın bu radikal eleştirisi onun derinlere kök salmış bazı karakteristiklerini en iyi biçimde yansıtır görünür. Buradaki eleştiri kesinlikle geçerlidir. Marx esasen modern sanayinin irrasyonel bir organizasyon aracı olarak gördüğü kapitalizmi eleştirir; ancak üretici güçlerin genişlemesini insanlığın faydasına bir geleceğin anahtarı olarak görür. Marx’ın özellikle erken dönem yazılarında çok daha incelikli bir doğa anlayışı ve doğanın insan özelemleriyle ilişkisi üzerine öneriler içeren bazı ifadeler vardır. Ancak Marx’ın açıklamasının genel düşünce çizgisi araçsaldır ve bu açıdan Batılı entelektüel düşünce ve kültürdeki egemen düşünme çizgisini eleştirmekten ziyade onunla uyumludur.

Fakat tartışma burada bırakılamaz. Söz konusu olan şey, sadece modernitenin ortaya çıkışıyla insanların doğayı insani amaçlar için kullanılabilecek sabit bir güçler topluluğu olarak görmeleri değildir, zira bu görüş hâlâ doğanın insan toplumundan *bağımsız bir alan* olduğu içerimini taşır. Önceden vurguladığımız gibi, yaratılmış çevrenin gelişmesi –veya bir başka ifadeyle, doğanın toplumsallaştırılması– bundan çok daha derinlere gider. Doğal dünyanın giderek modernitenin iç refleksif sistemlerine göre daha fazla düzenlenmesi anlamında, doğa “bir amaç haline gelme”ye başlar. Modernite koşullarında, insanlar çifte anlamda yapay ortamlarda yaşarlar. İlk olarak, nüfusun büyük çoğunluğunun oturduğu binaların daha geniş bir alana yayılması nedeniyle insani yerleşimler (günümüzde sadece “kırsal bölge” veya “kırlar” biçimde ifade edilen) doğadan ayrılmaya başlar. İkinci olarak doğa, kapsamlı bir anlamda, kendiliğinden meydana gelen olaylar toplumsallaştırılmış etkiler sayesinde belirli sistemlerin içine çekilirken, kelimenin gerçek anlamında var olmaktan çıkar.

Bunlardan ilkinde, insan hayatının (insanlar tarafından yaratılan mekânlar içinde geliştiği sürece) doğadan tecrit edildiğini söyleyebiliriz. Kentte, “doğa” halen dikkatle korunan yeşil alanlarda sürse bile, çoğunlukla parklar, dinlenme alanları vb. biçiminde yapay olarak inşa edilmiştir. Bahçeler hazırlanır, ağaçlar dikilir ve süs bitkileri yetiştirilir; ancak bunlar açıkçası yaratılmış çevrenin parçalarıdır ve sadece insan ürünü olmaktan ziyade organik süreçlere tâbi oldukları sürece “doğal” şeylerdir. Modern kent, tarihte şimdiye kadar karşılaşılan en yoğun ve en yapay insani etkinliklerin gerçekleştirildiği ortamlardan oluşur. Kırılara veya ıssız bölgelere gitmek “doğa”ya yakın olma arzusu- nu karşılayabilir, fakat burada da “doğa” toplumsal olarak koordine edilir ve ehlileştirilir. “Kır” fikri modern toplumsal gelişmenin ilk döneminde ortaya çıkan bir kavramdır. Kır bir zamanlar özellikle modern Batı’daki insanlar tarafından henüz keşfedilmemiş ve bilinmeyen bir doğal dünya alanı anlamına gelmekteydi. Bununla beraber, günümüzde kırsal bölge çoğunlukla, farklı nedenlerle, basitçe fiilen hayatın sürdürülemediği bir toprak parçası veya yerleşim yeri ya da doğrudan yeniden yapılanma amacıyla dikkate alınmayan yer anlamına gelmektedir.

İkinci anlamında doğa insanların katılımından çok daha temel bir biçimde tecrit edilir. Doğa giderek insan müdahalesine tâbi olmaya başlar ve böylece, bir dış referans kaynağı olarak olma özelliğini yitirir. Doğanın tecridi, bu haliyle, ilk anlamından daha incelikli ancak daha yaygındır. Zira doğa –günler ve mevsimlerin hareketi, iklim koşullarının etkisi– yine de “orada” görünmektedir: Araçsal olarak ne kadar yönlendirebildiğimiz bir tarafa bırakılırsa, doğa insan etkinliklerinin zorunlu dış çevresidir. Ancak bu duygu aldatıcıdır. Doğa toplumsallaştığında geleceğin kolonileştirilmesi sürecinin ve modern kurumların kendi etkilerine tâbi tüm alanlarda yarattıkları kısmen öngörülemez risk alanlarının bir parçası haline gelir.

Deneyimlerin tecridinin etkisi nedir? Bu problemi sonraki bölümlerde açacağım için, bu noktada birkaç söz söylemek ye-

terli olacaktır. Bu tecrit modern çağın koşullarında gündelik hayatın nispeten geniş güvenlik alanlarının yerleşmesinin önkoşuludur. Büyük ölçüde modern kurumların gelişiminin niyetlenilmemiş bir sonucu olarak görmemiz gereken bu tecridin etkisi, *insan hayatının temel ahlaki ve varoluşsal bileşenlerin bastırılması*, deyim yerindeyse, başka alanlara sıkıştırılmasıdır.

Bununla beraber, ahlaki tecridin işareti olan kurumsal bastırma psikolojik bir şey değildir: Bu hep daha katı vicdan biçimlerinin Freud'un öne sürdüğü tarzda içselleştirilmesine bağlı bir süreç değildir. Aksine, tekrarlırsak, suçluluk mekanizmalarının yerini önemli ölçüde bireysel-kimliğin "değişime açık" doğasıyla bağlantılı utanç mekanizmaları alır.

Nispeten güvenli gündelik hayat ortamlarının gelişmesi varlıksal güvenlikle ilişkili duyguların devamı açısından merkezi öneme sahiptir. Başka deyişle, varlıksal güvenlik esasen rutinler aracılığıyla sürdürülür. Modern toplumsal koşullarda gündelik varoluş birçok bakımdan modern çağ öncesi kültürlerdekine göre genelde daha kontrollü ve öngörülebilir olsa da, varlıksal güvenlik çerçevesi kırılgan hale gelir. Koruyucu koza refleksif benlik tasarımı içinde düzenlenen rutinlerin tutarlılığına giderek daha fazla bağımlı hale gelir. Soyut sistemler aracılığıyla düzenlenen geniş gündelik hayat alanları, Max Weber'in kullandığı anlamda, "hesaplanabilir" bir eylem ortamı sağlamayı mümkün kılar. Ancak bu varlıksal güvenlik duygusunu sağlayan rutinler ahlaki anlamlardan yoksunlardır veya "içi boş" pratikler olarak yaşanır ya da aksine karşı çıkılması imkânsız şeyler olarak görünebilir. Rutinler, farklı nedenlerle, tamamen yıkılır veya kişinin özellikle kendi bireysel-kimliği üzerinde daha fazla refleksif kontrol sağlamaya çalıştığı yerlerde varoluşsal krizlerin ortaya çıkma ihtimali artar. Birey özellikle kritik anlarda kendini yalnız hissedebilir, zira bu tür anlarda ahlaki ve varoluşsal ikilemler kendini yoğun olarak hissettirir. Birey, deyim yerindeyse, "bastırılanın dönüşü"yle karşı karşıyadır, fakat ortaya çıkan bu sorunlarla başa çıkacak psikik ve toplumsal kaynaklardan muhtemelen yoksundur.

Modern toplumsal gelişmeyle ilişkili diğer süreçlerde gördüğümüz gibi, deneyimlerin tecridinin tam ve homojen olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. O, çelişiklere iten, ancak aynı zamanda yeniden-elde-etme imkânları üreten içsel bakımdan kompleks bir süreçtir. Tecridin nihai bir süreç olmadığı ve değişmez sınırları temsil etmediği vurgulanmalıdır. Bastırma alanı, onun dışlayıcı karakteristikleri genelde hiyerarşik farklılaşma ve eşitsizliği çağrıştırır. Tecrit edilen deneyimlerin sınırları gerilimlerle ve sınırlı düzeyde hâkim olunan güçlerle dolu fay hatlarıdır; veya farklı bir benzetme yaparsak, bunlar, bazen doğrudan toplumsal bir karaktere sahip, ancak çoğu kez benliğin psikolojik alanı içindeki çatışma alanlarıdır.

Ayrıca, dolaylı deneyimin etkisini ele almamız gerekir. Ölümle ve ciddi hastalıklarla temas uzman profesyoneller dışında nadir gerçekleşse de, dolaylı deneyimlerde oldukça yaygındır. Romanlar ve belgeseller şiddet, cinsellik ve ölümü resmeden materyallerle doludur. Bu tür faaliyet ortamlarına aşinalık, farklı türden birçok farklı iletişim aracının etkisinin bir sonucu olarak, gerçekte çoğu kez modern çağ öncesi toplumsal ortamlardaki aşinalıktan daha yüksektir. Çoğu popüler sanat biçimi esasen –anlatıların tasarlandığı ve içine ahlaki bir düzenin yerleştirildiği– ahlaki hikâyelerdir. Açıkçası gündelik hayatın yerini bir ölçüde bu kurgusal dünyalar alır. Ancak bireyler, dil ve imgelemler sayesinde, bu tür deneyimlerin yokluğunda edinebileceklerinden çok daha farklı ve uzak birçok farklı deneyime ulaşabilirler. Bu yüzden, varoluşsal duyarlıklar azalmaz ve kaybolmaz; hatta yeni deneyim alanlarının yolu açılırken bu duyarlıklar bir ölçüde zenginleşebilir.

Genelde, dolaylı deneyimlerin tecridi aşmaktan ziyade artırdığı kesinlikle doğrudur. “Kurgusal gerçekçiliğin”, sözgelimi pembe dizilerin büyük cazibesi gündelik hayatın sapkın ahlaklarına ilginin bir ifadesidir. Ancak bu tür ilgiler gündelik etkinliğin bir zamanlar içinde yer aldığı dış faktörlerden ayrılmasını teyit eğilimindedir. Bireyler –kritik anlarda olduğu gibi– varoluşsal taleplerle yüz yüze oldukları yerlerde, muhtemelen hem

çok hem de gerçekliğin tersine döndüğü duygusunu yaşarlar. Gerçekliğin tersine dönmesi, gerçekte çoğu kez, bu tür bağlamlarda artan kaygıları hafifleten işlevsel bir psikolojik tepki – bilinçsiz etkisizleştirici bir araç– olabilir.

Gündelik toplumsal hayatta şunlar tecrit edilir:

Delilik: Varlıksal güvenlik duygusuyla ilişkili gündelik tutumlar aracılığıyla “paranteze alınan” deneyimlerle bağlantı içindeki kişilik ve davranış özelliklerinin ifadesi.

Suçluluk: Rutin uğraşlar ve katılımlara “alternatifler”i temsil edebilen kişilik ve davranış özelliklerinin ifadesi (ancak tüm somut suç biçimleri bu kategoriye girmez).

Hastalık ve ölüm: Toplumsal hayat ile ölümlülük ve sonlulukla ilişkili dışsal kriterler arasındaki bağlantı noktaları.

Cinsellik: Bireyler arasında bir ilişki biçimi olarak ve kuşakların biyolojik sürekliliği olarak seks.

Doğa: İnsan toplumsal etkinliğinden bağımsız olarak inşa edilen doğal ortam.

Tablo 3. Deneyimlerin tecridi

Narsisizm ve Benlik

Sennett: narsisizm ve karakter bozuklukları

Önceki kesimlerde geç modern çağda benlik gelişiminin temel ahlaki yoksunluk koşulları altında ortaya çıktığına işaret ettik. Refleksif benlik tasarımı, gündelik hayatla ilişkili görevleri ve hatta uzun vadeli hayat planlamalarını varoluşsal sorunlara bağlayan temel deneyim tiplerinin tecridi sonucunda oluşan bir ahlaki yoksullaşma zemininde ortaya çıkmıştır. Bu tür koşullarda, bireysel gelişme için ahlaki açıdan ödüllendirici bir muhit

üreten bir deneyim alanı olarak yeni inşa edilen “saf ilişkiler alanı”nın ağır bir sorumluluk taşımaya başlayabileceği kesindir. Bu olgu bireysel-kimliğin zorlayıcı bir dış dünya karşısında savunmacı bir çekilmesini mi temsil etmektedir? Bazı yazarlar kesinlikle daha ziyade bu görüşü öne sürdüler ve etkili doğaları dikate alınırsa, onların görüşleri ayrıntılı bir incelemeyi hak etmektedir.

Modern toplumda benlik kırılğan, hassas, bölünmüş, parçalanmıştır; bu, muhtemelen, benlik ve modernite konusundaki tartışmalarda öne çıkan bir bakış açıdır. Bu tür bazı analizler teorik olarak post-yapısalcılıkla bağlantılıdır: Toplumsal dünya gibi benlik de bağlamsal ve dağılmıştır.²⁴ Gerçekte, post-yapısalcı bir eğilim içinde yazarlar açısından, benlik fiilen ortadan kalkar: Tek özne, kimliğini dil veya söylemin parçaları içinde bulan merkezsiz bir öznedir. Aynı ölçüde etkili bir görüş narsisizme odaklanır. Nitekim, Sennett “narsisist karakter bozuklukları”nın ortaya çıkışını kendi kamusal hayatın ölümü teziyle bağlantı içinde tartışır. Kamusal etkinlik alanları daralırken ve kentler açık toplanma alanlarından ziyade caddelerden oluşmaya başlarken, benlikten başarılı bir biçimde üstesinden gelemeyeceği görevler talep edilir.²⁵

Sennett’e göre, narsisizm gündelik dilde yaygın olarak kullanılan kendine hayranlıkla karıştırılmamalıdır. Bir karakter bozukluğu olarak narsisizm bireyin benlik ve dış dünyalar arasında geçerli sınırlar oluşturmasını engelleyen bir takındır. Narsisist dış olayları benliğin ihtiyaçları ve arzularıyla sadece “bu benim için ne anlama gelmektedir?” sorusu etrafında ilişkilendirir. Narsisizm sürekli bir kimlik arayışını gerektirir, ancak bu arayış hüsrarla sonuçlanır, zira sürekli “ben kimim?” sorusunu sormak, gerçekleştirilebilir bir arayıştan ziyade, narsisist bir zihinsel takıntının ifadesidir. Narsisizm yakın ilişkileri sürdürmek için gerekli

24 Örneğin, bkz. Micheal R. Wood ve Louis A. Zurchner, *The Development of a Postmodern Self* (New York: Greenwood, 1988).

25 Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*.

“bağlılık”la karşıtlık içindedir; bağlılık, bireyin kendini-gerçekleştirme arayışı içinde gerekli olan çoğu deneyimi yaşama fırsatlarını sınırlar. Narsisist bedeni diğerleriyle duyarlı bir iletişim kurma imkânından ziyade, bir duyusal haz aracı olarak görür. Narsisizmin etkisi altında, yakın ilişkiler kadar toplumsal dünyayla genel bağlantılar da doğası gereği yıkıcı yanlara sahip olma eğilimindedir. Kişinin etkinlik ufukları, sürekli doyum arayışına rağmen ve bu sürekli arayış yüzünden, sıkıcı ve yavan görünür. Aynı zamanda, kendine saygısı veya diğerlerine karşı sorumluluk duygusu kaybolma eğilimindedir. Kendine saygı yerini sahiciliğe bırakır: Bir eylemi iyi kılan şey bireyin arzuları açısından sahici olması ve aslında bunun diğerlerine gösterilebilmesidir.

Sennett’e göre, narsisizmin yaygınlığının bir nedeni kamusal alanın “ölüm”üdür. İnsanlar kişisel hayatlarında kamusal hayatta kendilerinden esirgenen şeyleri ararlar. Bu durumun kurumsal köklerinde geleneksel otoritenin zayıflaması ve lâik, kapitalist bir kentsel kültürün oluşumu yatar. Kapitalizm farklılaşmış (ve yönlendirilen) ihtiyaçları duyan tüketiciler yaratır; lâikleşme ahlaki anlamı duyu ve algının dolaysızlığıyla sınırlayıcı bir etkiye sahiptir. Aydınlanmanın daha önceki doğal “karakter”ine inancının yerini “kişilik” fikri alır. İki insanın kişilikleri farklıdır ve davranışlarının iç benliklerine ışık tuttuğu öne sürülür; kişilik gelişiminde, bireysel-kimliğin oluşumunda problem yaratan şey eylemin rasyonel kontrolünden ziyade duygulardır. Toplumsal hayata kişilik fikrinin girmesi mahrem düzenin egemenliği için bir zemin hazırlamaya hizmet eder. Toplumsal bağlar ve katılımlar bundan böyle giderek toplumsal kimlikle sürekli ve takıntılı bir zihinsel meşguliyet haline gelir.

Günümüzde, kişisellikten-uzak deneyimler anlamsız görünmekte, toplumsal karmaşıklık kontrol edilemez bir tehdit olarak algılanmaktadır. Aksine, benlikten söz eder, onu tanımlamaya yardımcı olur, geliştirir veya değiştirir görünen deneyim karşı konulamaz bir ilgi konusu haline gelmiştir. Mahrem bir toplumda, tüm toplumsal olgular, ne kadar

kişisellikten-uzak bir yapıda olursa olsunlar, bir anlama sahip olmak için kişilikle ilgili meselelere dönüşürler.²⁶

Lasch: narsisizm kültürü

Narsisizm Christopher Lash tarafından modern benlikle ilişki içinde daha kapsamlı olarak araştırılmıştır.²⁷ Lasch bu olguyu özellikle modern toplumsal hayatın insanlığı yıkıma götürebilecek doğasıyla ilişkilendirir. Küresel riskler modern kurumların (gündelik davranışlar düzeyinde, kimsenin artık potansiyel küresel zararlardan nasıl kaçınılabileceği konusunda fazla görüş sunmadığı) genelde herkesin kabul ettiği bir boyutu haline gelmiştir. Çoğu insan küresel risklerden uzak durmaya ve etkinliklerini kendi özel “hayatta kalma stratejileri”ne yoğunlaştırmaya ve daha büyük risk senaryolarını düşünmemeye çalışır. Genel toplumsal çevrenin kontrol edilebilme umudundan vazgeçen insanlar salt kişisel uğraşlara, kendilerini psişik ve bedensel olarak daha güçlü kılmaya yönelirler. Lasch bu durumu tarihin buharlaşması, kökleri geçmişe uzanan ve geleceğe doğru ilerleyen uzun bir kuşaklar dizisine ait olma duygusu anlamında “tarihsel süreklilik hissi”nin kaybolmasıyla ilişkilendirir. Bu temelde, insanlar psişik güvenlik ve –karşılanması oldukça zor– bir huzur açlığı içindedir.

Lasch, Sennett’in “narsisizm kendine hayranlıktan ziyade kendine karşı öfkeyle ilişkilidir” görüşüne katılır. Narsisizm çocuksu bir öfkeyle kendini savunma, ayrıcalıklı benliğin her şeye muktedir olma fantezilerini ödünleme girişimidir. Narsisist kişilik diğerlerinin ihtiyaçlarını sadece bulanık bir biçimde algılar ve boşluk ve sahicilikten uzaklık duygularının yoğun etkisi altında muhteşem biri olduğu duygusunu yaşar. Diğerlerine tam katılamayan narsisist, muğlâk bir kendine saygı duygusunu güçlendirmek isterken, hayranlık ve onaylanmayı sürekli olarak birbirine karıştırır. Lasch’e göre, narsisist sürekli sıkılır,

26 A.g.y., s. 219.

27 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (Londra: Abacus, 1980) ve *The Minimal Self* (Londra: Picador, 1985) [*Narsisizm Kültürü*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Suzan Öztürk, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006].

sürekli anlık yakın ilişki –katılmadan ve bağımlı olmadan duygusal haz– arar, narsisist ayrıca rastgele ve çoğu kez çok-eşli cinsel ilişkiler kurar, zira saldırganlığın hizmetinde bir pregenital ve ödipal dürtüler karışımı farklı biçimlerdeki sapkınlıkları teşvik eder. İçselleştirdiği kötü imgeler onda ayrıca belirli sağlık problemleri yaratır ve kuruntuları onu terapiyle ve terapi grupları ve hareketleriyle özel olarak ilgilenmeye iter.²⁸

Terapi amaçlı bir yüzleşme, bu semptomları ortadan kaldırmaktan ziyade, çoğu kez uzamalarına katkıda bulunur, zira terapide birey düşünce ve ilgi merkezi olmaya teşvik edilir.

Tüketimi standartlaştırmaya ve reklâmcılık aracılığıyla beğenileri şekillendirmeye çalışan tüketimci kapitalizm narsisizmin artmasında merkezi bir rol oynar. Eğitilmiş ve seçkin bir kamu yaratma fikri varlığını “dış görünüşlerin hâkimiyetinde bir toplum olan” tüketimciliğin yaygınlaşmasına direndiği için uzunca süre devam ettirmiştir. Bu sistemde, tüketim modern toplumsal hayatın yabancılaşmış niteliklerine yönelir ve onların çözümlerini bulduğunu iddia eder: Narsisistin arzuladığı şeylerin –çekicilik, güzellik ve kişisel popülerliğin– “uygun” mal ve hizmetlerin tüketimiyle sağlanacağını vaat eder. Bu yüzden hepimiz, modern koşullarda, aynalar tarafından kuşatılmış olarak yaşarız; bu aynalarda kusursuz, toplumsal olarak değerli bir benlik görüntüsü ararız.

Lasch, kişisel ilişkiler düzeyinde yeni bir mahremiyet arayışı olduğu fikrine katılır. Bununla beraber, mahremiyet, onu elde etmeye çalışan bireyleri yönlendiren koşulların etkisiyle ulaşılmaz hale gelir. Benliğini güçlendirmekten başka bir şeyle ciddi olarak ilgilenememek mahremiyet arayışını sonuçsuz bir çabaya dönüştürür. Bireyler daha öncekilerden çok daha fazla duygusal tatmin ve güvenlik duygusu içeren yakın bağlar talep ederler; öte yandan, bunlar narsisist benlik savunularının sürmesi için gerekli bir “farklılık duygusu”nun geliştirilmesine katkıda bulu-

28 Lasch, *Narsisizm Kültürü*, s. 85-86.

nur. Narsisist sevdikleri ve dostlarından ölçsüz taleplerde bulunmaya yönelirken, öte yandan “diğerlerine” bunun gerektirdiği şeyleri “vermeyi” reddeder.

Lasch’e göre, ataerkil ailenin ve gerçekte ailenin zayıflaması narsisizmin ortaya çıkışıyla yakından ilişkilidir. Eski “aile otoritesi”nin ve ayrıca geleneksel liderler ve bilgelerin otoritesinin yerine bir “uzmanlık kültürü” ortaya çıkmıştır. Bu yeni uzmanlar narsisizmin terapi kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Her tipten uzmanın sokaktaki insanların ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığı bir tür “yeni ataerkillik” biçimi ortaya çıkmıştır. Çoğu modern uzmanlık biçiminin kaynağında gerçekte duyulan ihtiyaçların karşılanması yatmaz; kısmen büyük ölçüde, yeni uzmanlar karşılayacaklarını iddia ettikleri yeni ihtiyaçlar icat etmişlerdir. Uzmanlara bağımlılık bir hayat tarzı haline gelir. Narsisist kişilik bebeksi bağımlılık temelinde bir savunma biçimi olarak ortaya çıktığı için, bu süreç de narsisizmle ilişkilidir. Modern toplumlarda bağımlılık artık yetişkinlik hayatının çoğu alanına yayıldığı için, ortaya çıkan güçsüzlük tepkilerine bir reaksiyon olarak narsisizm yoğunlaşır.

Lasch sonraki yazılarında bu görüşlerini açar ve bazı değişiklikler yapar. Bu yazılarda saldırgan ve rahatsız edici bir dünyada hayatta kalabilme teması vurgulanır. Lasch hayatta kalabilmenin bireylerin gündelik hayattaki çabalarının olduğu kadar, örneğin barış ve çevre hareketi gibi sosyal ağların da temel uğraşısı haline geldiğini vurgular. Çağdaş dünyada hayatta kalabilmek en önemli problemlerden biri haline gelir; ancak, bu problemin artık neredeyse rutin bir şeye dönüşmesi bireysel düzeyde bir rahavet yaratır. İnsanlığın günümüzde karşılaştığı risklerin teşhiri zorunludur ve ortaya çıkmasına katkıda bulundukları bazı sosyal baskılar ve hareketler geleceğe ilişkin iyi umutlarımızı temsil eder; ancak sürekli olarak dünyanın sonundan söz edilmesi enerji kazandırmaktan ziyade hissizleştiren bir kuşatılmışlık mantığı yaratır. Lasch’in daha önce “narsisizm kültürü” olarak adlandırdığı şey daha sonra “hayatta kalabilme kültürü”ne dönüşür. Mo-

dern hayat bireylerin –asgari bir benliğin kendini dış dünyadan savunmacı bir biçimde uzak tutabildiği– çok güç durumlarla baş etmek için geliştirmek zorunda kaldıkları stratejileri giderek kalıplaştırmaktadır. Geçmişe duyarsızlık, geleceğin reddedilmesi ve sadece günü yaşama kararı. Bu tür bir bakış açısı, bireylerin üzerlerinde yok denecek kadar az kontrole sahip olduğunu hissettikleri etkilerin hâkimiyetindeki koşullarda, gündelik hayatın karakteristik bir özelliği haline gelir.

Eleştirel Tespitler

Sennett ve Lasch'in görüşleri bazıları tarafından övülürken, başkaları tarafından eleştirilmiştir (ayrıca Lasch de Sennett'i eleştirir). Buradaki tartışmaları aktarmak niyetinde değilim, aksine sadece, onların belirli yönlerine kitapta şimdiye kadar geliştirdiğim temalarla doğrudan ilişkilendirerek odaklanacağım. Daha önce, modern çağın ilk dönemlerinde ayırt edilebilen bir kamusal alanın daha sonradan ortadan kalktığı, bireyin kompleks ve karşı konulamaz bir toplumsal dünyayla karşı karşıya kaldığı fikrine katılmadığımı ifade etmiştim. Genelde, her ne kadar güçlükler ve tersliklerle dolu olsa da, kamusal alanın genişlemesinin, bireylere kamusal hayata etkin bir biçimde katılma imkânları sağlamanın yanı sıra, modern kurumların olgunlaşmasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Bu bir doğrusal gelişme süreci değildir. Özel hayat kuşkusuz modern kentsel hayatın büyük alanlarına özgü bir olgudur ve yerin önemini kaybetmesinin ve hareketlilikte artışın bir sonucudur. Öte yandan, modern kentsel alanlar daha geleneksel topluluklarda görülmeyen kamusal, kozmopolit hayat biçimlerinin gelişmesini mümkün kılar.²⁹ Zira modern kentsel ortamlar, genelde birçok çıkar ve arayış için daha fazla imkân tanımanın yanı sıra, benzer çıkarlara sahip diğer

29 Krş. Claude Fischer, *To Dwell Among Friends* (Berkeley: University of California Press, 1982).

lerini araştırabilecek ve onlarla ilişkiler kurabilecek birçok fırsat sunar.

Daha genel anlamında “kamusal” hayat söz konusu olduğunda, modern çağın başlarında nüfus kitlesinin siyasal ve ekonomik alanlara çok az katılım hakkına sahip olduğunu hatırlamamız gerekir. Klâsik kapitalist emek sözleşmesinde işçi fabrikanın kapısından girdiği andan itibaren emeği üzerindeki kontrolünden vazgeçer; sendikalaşma hakkı ve emek hareketini mümkün kılan diğer birçok temel kapasite sadece çok uzun bir zaman dilimi içinde geliştirilmiştir. Benzer şekilde, yerel ve merkezi yönetime etkin siyasal katılım haklarını elde etmek için çok uzun süre mücadele verilmesi gerekmiştir. Diğer alanlarda kolektif hareketlilik de –örneğin, artık çoğu modern toplumda karşımıza çıkan çok yönlü kendine yardım organizasyonları– çok uzun bir zaman dilimi içinde, aktif mücadeleler sayesinde mümkün olmuştur. Kuşkusuz, bütün bunların –Sennett ve Lasch’in odaklandığı– bir başka yönü daha vardır: Keyfi güçlerin gelişmesine yol açan büyük bürokratik organizasyonların oluşması ve meta üretiminin bireyin gündelik hayat üzerindeki kontrolünü büyük ölçüde ortadan kaldırması. Ancak bu eğilimler karşısında tepkisiz kalınmamıştır ve “bürokratik kapitalizm” bu yazarların varsaydıklarından daha dinamik ve kendi içinde çelişkilidir.

Lasch’in ve daha benzer kültürel teşhislerde bulunan çoğu kişinin çalışmalarında yetersiz bir insani faillik açıklamasıyla karşılaşırız. Bu yazılarda, birey karşı konulamaz dış güçler karşısında çaresiz, özünde pasif bir varlık olarak görünür ve mikro eylem ortamları ile daha kapsamlı toplumsal etkiler arasındaki ilişkiler konusunda yanlış veya yanıltıcı bir görüş benimsenir. Moderniteyle ilişki içinde uygun bir eylem açıklaması üç şeyi içermelidir: (1) Çok genel düzeyde, insan failer dışsal eylem koşullarını asla pasif olarak kabullenmez, bu koşullar üzerinde az veya çok sürekli düşünür ve onları kendi özel koşulları ışığında yeniden inşa ederler; (2) özellikle modernite koşullarında, bireysel düzlemde olduğu kadar kolektif düzeyde de toplumsal ha-

yatın artan refleksivitesine bağı kapsamlı kolektif elde-etme alanları vardır ve (3) mikro eylem ortamları şekillendirilmeye açıkken daha büyük sosyal sistemlerin kontrol-dışı bir arka plan ortamı oluşturdıkları fikri geçersizdir. Bu özellikleri biraz ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

Tüm insan failerin toplumsal dünyayla ilişki içinde –kendi eylemleriyle inşa ve yeniden inşa ettikleri– bir elde-etme konumunda yer aldıklarını görmediğimizde, insanların güç kazanmalarının doğasını empirik düzeyde kavrayamayız. Modern toplumsal hayat bireysel eylemi yoksullaştırırken, aynı zamanda yeni imkânlar edinmesini kolaylaştırır; insanlar, bir yandan yabancılaşırken, aynı zamanda karakteristik olarak baskıcı buldukları toplumsal koşullara tepkiler verirler. Geç modern kurumlar karışık bir fırsatlar ve yüksek-etkili riskler dünyası yaratır. Ancak bu fırsatlar ve riskler dünyası müdahaleye kapalı, nüfuz edilemeyen bir ortam değildir. Soyut sistemler gündelik hayata derinden nüfuz ederken, bu tür sistemlere tepkiler bireyin etkinliklerini sonsuz çeşitlilikte toplumsal ilişkiye bağlar.

Farklı bağımlılık biçimleri –veya daha az kışkırtıcı bir dille, güven– gündelik hayatın soyut sistemler aracılığıyla yeniden inşasından beslenir. Küresel uzanımlara sahip bu tür bazı sistemler hiç kimsenin tamamen kontrol edemeyeceği –ve sonuçları özellikle önceden bir ölçüde görülemeyen– toplumsal etkiler yaratmışlardır. Ancak birçok bakımdan, uzmanlık sistemlerinin genişlemesi geleneksel kültürlerde ulaşılabilir olanın çok ötesinde yeniden-elde-etme imkânları sunmuştur.

Bir örnek olarak aile hayat tarzlarındaki, saf ilişkilerin oluşumuyla bağlantılı olarak yeni ortaya çıkan değişimleri alabiliriz.³⁰ Buradaki kanıtlarımı Judith Stacey'nin çalışmasından aldım. Onun gösterdiği gibi, bireyler geleneksel aile örüntülerinin çözülmesi ve bu değişimlerin içerebileceği tüm tehditler ve riskler karşısında, yeni toplumsal alana aktif bir biçimde öncü-

30 Judith Stacey, *Brave New Families* (New York: Basic, 1990).

lük eder ve yeni aile ilişkileri geliştirirler. Stacey'nin araştırması rahatsız edici ve hızlı şekilde değişen bir toplumsal ortam üzerinde yapılır: Kaliforniya Silikon Vadisi. Araştırması büyük ölçüde refleksiftir. Araştırılan bireyler yazarla sürekli diyalog içindedir ve onların hem görüşme materyalleri ve hem de kitap konusundaki görüşleri araştırmanın merkezi bir parçasını oluşturur.

Stacey'nin çalışması, kendi deyimiyle, Vadi'de "yaşayan, seven, çalışan ve kaygıları olan" işçi sınıfından iki geniş aile ağıyla ilgilidir. Stacey, modern evliliğin, geleneksel evlilikten farklı olarak, sürekli iradi bağlılığa dayandığına işaret eder. Daha önceki geleneksel aile tipiyle karşılaştırıldığında, bakılması gereken çok daha az sayıda çocuk vardır ve kadınlar ve erkekler arasındaki ev içi ve dışı işbölümü daha az belirgindir. Evlilik ilişkilerinin biçimlendirildiği ve sürdürüldüğü toplumsal çevre rahatsız ve huzursuz edicidir. Çoğu birey kendini kuşatılmış ve köşeye sıkışmış hissetmektedir. Örneğin Lacsh'in betimlediği gündelik hayatı sürdürebilme mücadelesi Stacey'in çalışmasındaki bireylerin yaşantılarında yeterince açıktır. Ancak aynı zamanda, bu tür bir algının, zorunlu olarak veya muhtemelen karakteristik bir biçimde, sınırlı bir benlik dünyasına çekilmeyi arttırmaması dikkat çekicidir.

Aksine, Stacey bireylerin önceki yerleşik aile hayatı tarzlarından aktif bir biçimde nasıl yeni cinsiyet ve akrabalık ilişkileri inşa ettiklerini gösterir. Bu tür yeniden yapılanmalar sadece kısmî, hatta kesinlikle sıradan bir şey değildir: Burada söz konusu olan şey, ilgili bireylerin eylemleriyle ürettikleri kapsamlı bir kurumsal yeniden yapılanma sürecidir. Artık önceki yerleşik cinsiyetçi ayrımlara dayanmayan "yeni bir bileşime sahip" aileler yaratılmaktadır; boşanma, önceki ve sonraki varoluş tarzı arasında bir uçurum oluşturmaktan ziyade, yeni ve eski eşler, biyolojik ve üvey çocuklar, arkadaşlar ve diğer akrabaları bir araya getiren ağlar yaratacak bir kaynak işlevi görmektedir. Narsisizm, bireylerin dış toplumsal dünyadan çekilmeyip ona cesaretle katılır

göründüklerini gösteren araştırmalarda, örneğin Stacey'nin çalışmasında fazla karşımıza çıkmaz.

Lasch'in "çağımızın narsisist kişiliği" nitelemesine biraz daha yakından bakabiliriz. Onun ifadesiyle, "patolojik narsisizm" in özellikleri en ilerlemiş haliyle "çağımızın gündelik hayatında bol miktarda" karşımıza çıkar.³¹ Narsisizm "kaygı ve suçluluk karşısında bir savunma biçimi olarak "görmekli nesne- imgelerin kullanılması" dır.³² O terk edilme korkuları karşısında kendini savunma aracı olarak geliştirilen bir tepki biçimidir. Narsisist katı, içselleştirilmiş bir vicdanın veya suçluluk duygusunun hâkimiyetinde değildir: O, diğerlerinin hayranlığına ihtiyaç duysa da, mahremiyete direnen "kaotik ve dürtü-yüklü bir karakter" den daha fazlasıdır. Narsisist "yaygın bir boşluk hissi ve yoğun bir değersizlik duygusu" yaşar. Narsisizm, Lasch'e göre, modern dünyanın kaygı verici doğası karşısında uyum sağlamaya yönelik bir savunma stratejisidir. Bir narsisist, günümüzde dünyanın sunduğu tehditler ve "her şeyin sona ereceği" korkusunun etkisi altında, hem geçmişle hem de gelecekle ilişkisini psikolojik olarak "koparır".

Lasch'in genelde anlaşıldığı haliyle narsisizmin temel unsurlarından biri hakkında, beden ve benlik arasındaki ilişki konusunda çok az şey söylemesi şaşırtıcıdır. Narcissus'un hikâyesi onun kendi dış görünüşüne hayranlığıyla ilgilidir ve bir kişilik özelliği veya tipi olarak narsisizm üzerine çoğu tartışmada, bireyin bedensel dış görünüşüyle ilişkisi temel önemde bir faktör olarak görülmüştür. Diyet, giyim, yüzün görünüşü ve diğer faktörlerin dikkate alındığı beden bakımı çağdaş toplumsal hayat tarzlarının ortak bir niteliğidir. Bu ilgiler bir narsisizm biçimini ne kadar temsil etmektedir? Burada ve önceki sayfalarda başlatılan analiz bize bir temel sunar. Artık beden sadece geleneksel ritüeller temelinde "alınmaz", "bakılmaz" ve süslenemez; o ref-

31 Lasch, *Narsisizm Kültürü*, s. 74.

32 A.g.y., s. 79.

leksif benlik tasarımının merkezi bir parçası haline gelir. Nitekim, bedensel gelişime risk kültürüyle ilişki içinde süregelen ilgi modern toplumsal davranışın ayrılmaz bir parçasıdır. Önceden vurgulandığı gibi, bedeni konumlandırma biçimleri çeşitli hayat tarzı seçenekleri arasından geliştirilebilse de, alternatifler arasında karar vermek bireysel-kimliğin inşasının ayrılmaz bir parçasıdır. Hayat planlaması, bu yüzden, beden konusunda mutlaka narsisist olmayıp, gelenek-ötesi toplumsal ortamların normal bir parçasıdır. Beden-planlaması, bireysel-kimliğin refleksivitesinin diğer yönleri gibi, dış dünyadan savunmacı bir şekilde geri çekilmek değil, daha çok ona katılmaktır.

Narsisizm, klinik bir çerçevede, modern toplumsal hayatın bir ölçüde geliştirme eğiliminde olduğu bedensel patolojilerden biri olarak alınmalıdır. Bir kişilik bozukluğu olarak narsisizmin kökeninde temel güven duygusunu sağlayamamak yatar. Bu durum özellikle çocuğun temel bakıcının özerkliğini yeterince kabul edemediği yerlerde söz konusudur; ve çocuk kendi psikik sınırlarını açıkça ayırt etmeyi başaramaz. Bu koşullarda, her şeye muktedir bir kendine saygı duygusunun yerini muhtemelen karşıtları, bir boşluk ve umutsuzluk duygusu alır. Yetişkinlik çağında sürdürülen bu özellikler, bilhassa kendine saygısını devam ettirebilmek için diğerlerine nörotik olarak bağımlı, ancak onlarla etkili bir biçimde iletişim kurabilecek özerkliğe yeterince sahip olamayan bir birey tipi yaratır. Böyle bir kişi muhtemelen modern hayat koşullarının riskleri karşısında boğulur. Nitekim, kişi hayatın tehlikelerini kontrol aracı olarak bedensel çekiciliği ve belki de kişisel cazibesini artırmaya bağımlı hale gelir. Yukarıdaki tartışmayı sürdürürsek, narsisizmin merkezi dinamiği suçluluk duygusundan ziyade utanma olarak görülebilir. Narsisistin üstesinden gelmesi gereken değişken duygular “mükemmellik” ve “değersizlik”, esasen utancın istilâsına yatkın bir kırılgan bireysel-kimliğin tepkileridir.

Geç modern çağda narsisizmin yaygınlığını değerlendirirken Lasch'in sıkça işaret ettiği metalaşmış imgeler dünyasını bireylerin somut tepkilerinden dikkatlice ayırmamız gerekir. Görüldüğü üze-

re, Lasch'in açıklamasında insanlar tepkilerinde –bu örnekte, parlak bir reklamcılığın imaj dünyası karşısında– büyük ölçüde pasif görünür. Gerçekte Lasch'in temel vurguları arasında tüketimci kapitalizmin kurumları karşısında pasiflik ve bağımlılık yer alır. Ancak kuşkusuz onlar güçlü metalaştırıcı etkiler olsalar da, etkiledikleri insanlar tarafından nadiren eleştirilmeden kabullenilirler.

Terapinin Kullanımları

Bölümü bitirirken, Lasch'in, psikanalitik teoriyi kullansa da, esasen olumsuz bir eğilim içinde uzmanlara bağımlılık biçimi olarak gördüğü terapi sorununa kısaca değinebiliriz. Lasch'in bu konudaki görüşlerini doğrudan ele almaktan ziyade, Philip Rieff'in iyi bilinen yazılarında yer alan bir ölçüde benzer bir görüşe bakabiliriz.³³ Rieff terapinin doğuşunu laikleşmeyle ve geleneksel dinin zayıflamasının yol açtığı ahlaki yoksunluk olarak gördüğü olguyla ilişkilendirir. Dinin artık bağlayıcı bir kılavuz sunmadığı ortamlarda belirli bir “uygun işleyiş düzeyi”ni korumak için onun “terapik kontrol” olarak adlandırdığı şey işlerliktedir. Önceleri insanlar kendilerini kötü hissettiklerinde Kiliseye başvururlardı; artık günümüzde bir kişi terapi sayesinde “çılgın bir dünyada sağlıklı bir benlik, atomun parçalandığı bir çağda bütünlüklü bir kişilik, büyük patlamalar karşısında sessiz bir tepki” olmayı hedefler.³⁴ Terapi, daha yüksek ahlaki duyguları olmayan, kendinden emin ve huzurlu bir birey yaratmaya çalışır; hayatın büyük bilinmeyenleri yerine daha ılımlı ve kalıcı bir huzur duygusu sunar. Rieff'in ifadesiyle, önemli olan şey “hayatını sürdürebilmek”tir.³⁵

Belirli ölçüde geçerli olsa bile, bu görüşün temelden yeniden biçimlendirilmesine gerek vardır. Her şeyden önce, terapinin önceki dönemlerin “otoritesi”nin, özellikle dinsel otoritenin ye-

33 Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (Harmondsworth: Penguin, 1966).

34 A.g.y., s. 34.

35 A.g.y., s. 35.

rini almadığı belirtilmelidir. Terapinin hiçbir otorite türü yoktur. Terapi arayan kişi, belirtildiği gibi, çoğu diğerleriyle kökten uyuşmayan, neredeyse sonsuz çeşitlilikte birçok okul, pratik ve felsefeyle yüz yüzedir. Klâsik psikanaliz terapi biçimleri konusundaki entelektüel tartışmalarda önde gelen bir yere sahip görünüyorsa, bunun nedeni, pratikte bu terapi biçiminin diğerlerinden daha meşru veya etkili olarak kabul edilmesinden ziyade, Freud'un dehasıdır. Bu yüzden, terapi, daha geleneksel toplumsal ve ahlaki formların yerine geçen bir olgudan ziyade, üst moderniteyle ilişkili ikilemler ve pratiklerin daha spesifik bir ifadesidir.

Terapi sadece tatminsiz bireylerin kusurlu bir toplumsal ortama uyum sağlamalarının aracı mıdır? Yoksa sadece, lâik bir eğilim içinde, modern çağ öncesi ortamlarda çok daha derin birçok katılımın yerini alan daha sınırlı bir şey midir? Terapinin bir iptilâ haline gelebileceği ve muhtemelen narsisist geri çekilmeyi arttırabileceği yadsınamaz. Çoğu terapi biçimi zaman ve para gerektirir; terapi bir ölçüde ayrıcalıklının kültürlü bir boş zaman faaliyetidir.

Ancak terapi bundan fazlasıdır.³⁶ Terapi refleksif benlik tasarımının derinlerinde yer alan bir uzmanlık sistemidir: Modernitenin refleksivitesiyle ilintili bir olgudur. Terapi, psikanaliz biçiminde, kişilikle ilgili patolojilerle bir mücadele aracı geliştirmiştir. Bir "hastalık" ve "tedaviler" retoriği etrafında biçimlendirilmiştir ve –klâsik psikanaliz dahil– farklı terapi biçimlerinin tedavi edici özellikleri halen yoğun bir tartışma konusudur. Ancak, geç modern koşullarda terapinin temel önemi burada yatmaz. Terapi özünde bir hayat planlaması yöntemi olarak anlaşıl-

36 Lasch'ın ABD ile ilişkili yorumunun sorgulandığı iki ilişkili tartışma ilginçtir: Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-fulfilment in a World Turned Upside Down* (New York: Bantam, 1982) ve Peter Clark, *America's Quest for the Ideal Self* (Oxford: Oxford University Press, 1983). Lasch'ın görüşlerinin etkili bir eleştirisi için, bkz. Dennis Wrong, "Bourgeois values, no bourgeois? The cultural criticism of Christopher Lasch", *Dissent*, Summer 1979.

malı ve değerlendirilmelidir. “Güçlü birey” günümüzde sadece bir benlik-algısı geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda mevcut ilgilerini ve geleceğe ilişkin projelerini geçmişten devraldığı bir psikolojik mirasla uyumlu kılmıştır. Terapi sadece bir uyum aracı değildir. Genel refleksivitenin bir ifadesi olarak terapi modernitenin ortaya çıkardığı altüst oluşlar ve belirsizlikleri sergilemeye yardımcı olur. Terapi, aynı zamanda, geç modern düzene özgü bu fırsat ve risk karışımı içinde yer alır. O pasiflik ve bağımlılığı artırabilir; ancak aynı zamanda katılım ve yeniden-elde-etmeyi mümkün kılabilir.

Yine de, terapi girişimleri deneyimlerin tecridi ve modernitenin iç gönderimli sistemleri zemininde yer alabilir. Tüm terapi-lerin değilse de, çoğunun esasen kontrole yönelik olması şaşırtıcı değildir. Onlar refleksif benlik tasarımı sadece özgür irade çerçevesinde yorumlar, dolayısıyla ömrün dışsal ahlaki faktörlerden ayrılmasını onaylar, hatta vurgularlar.

BENLİĞİN PROBLEMLERİ

Üst modern çağda benlik asgari bir benlik değildir, aksine geniş güvenli alanlar deneyimi, bazen oldukça dolaylı bir tarzda bazen açıkça rahatsız edici biçimlerde, genel rahatlık kaynaklarıyla örtüşür. Huzursuzluk, kötü bir şeyler olacağı hissi ve umutsuzluk, bireysel deneyim içinde, belirli toplumsal ve teknik çerçevelerin güvenilirliğine sıkı inançla iç içe geçebilir. Bu tür duyguların kaynaklarını şimdiye kadar geliştirdiğimiz analiz ışığında ele alabiliriz.

Risk ve Kuşkunun Etkisi

Radikal kuşku gündelik hayatın birçok yanına, en azından arkaplanda bir olgu olarak sızar. Kuşkunun sokaktaki insanlar açısından en önemli sonucu, rakip soyut sistem tiplerinin çatışan iddiaları karşısında uygun tepkileri verebilme ihtiyacıdır. Ancak kuşku ayrıca muhtemelen daha yaygın kaygılar üretir. Açık-seçik –özellikle kapsamlı bir hayat tarzı sunan– bir kesin inanca bağlılık bu tür kaygıları azaltabilir. Ancak en aşırı köktenciler bile radikal kuşkudan kendini tamamen muhtemelen nadiren kurtarabilir. Günümüzde hiç kimsenin önceden belirlenmiş bir kesin inancın ilkelerine göre yaşamının diğer ihtimaller arasından bir seçim olduğunun bilincinde olmadığı söylenemez. “İnançlarına sıkıca bağlı” birinin yabancılara karşı hissettiği ahlaki öfke,

kesinlikle çoğu kez, bir “amaca” emin bir bağlılık duygusundan ziyade, temel kaygının ifadesidir.

Lâik bir risk kültüründe yaşamak doğası gereği huzursuz edicidir ve kaygılar kritik anlarda özellikle belirgin ve etkili olabilir. Önceden belirtildiği gibi, bir risk kültürü içinde yaşamının güçlükleri, gündelik hayat düzeyinde –hatta kurumsallaşmış risk ortamlarında– daha önceki çağlardakine göre daha fazla emniyetsizlik anlamına gelmez. Bu güçlükler, bizzat risk hesaplamalarının ürettiği kaygıların yanı sıra, “ihtimal dışı” olumsuzlukların elenmesiyle ve böylece hayat planlamasını kontrol düzeyinde düşüşlerle ilişkilidir. “Süzgeçten geçirmek” koruyucu kovanın görevi olsa da, mevcut ve gelecek olaylara “sağlam temelli” itimat ile daha az sağlam temelli itimat arasındaki sınır çizgisini belirlemek kolay değildir; bu durum “bilgisizliğin paranteze alındığı” “güven”in ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sınır çizgisinin kasıtlı ve çoğu kez yaratıcı bir biçimde şekillendirilmesi bilinçli ve eğitilmiş risk alma biçimlerinin temel özlemlerinden biridir. Fakat heyecan ve coşku yaratmak için kullanılmadığı durumlarda bu sınır çizgisi bir kaygı odağı olmayı sürdürür.

Risk değerlendirmesi geleceğin kolonileştirilmesi açısından merkezi öneme sahiptir; aynı zamanda zorunlu olarak benliği, bilinmeyene açar. Belirli bir konumdaki bireylerle ilişkili risk unsurunun büyük bir kesinlikle hesaplanabildiği bazı risk ortamları vardır. Burada bile, hatta belirli bir etkinlik veya stratejiyle ilişkili risk unsurunun küçük olduğu varsayıldığı durumlarda, risk alan kişi belirli bir durumun “bir şeylerin yanlış gittiğinin” örneklerinden biri olabileceğini kabul etmek zorundadır. Bu durum söz konusu kişi güçlü temel güven duygularına sahip olduğu sürece genellikle sorun teşkil etmeyecektir. Fakat temel güven duygusu kırılırsa, kişi küçük bir risk almayı düşündüğünde bile, özellikle oldukça yüce bir amaç söz konusu olduğunda buna dayanamayabilir.

Ayrıca, riskliliğin tam olarak değerlendirilemeyeceği birçok durumun yanı sıra, ilişkili uzmanların belirli eylem akışlarının

riskleri konusunda muhtemelen köklü fikir ayrılıkları içinde oldukları durumlar vardır. Lâik bir risk kültürü içinde yaşamamanın güçlükleri hayat tarzı seçimlerinin önemini artırır. Kişi kendine sıkıntı verebilecek kaygıları ortadan kaldıracak bir araç olarak geleneksel veya önceden yerleşik bir hayat tarzına sığınabilir. Ancak, önceden belirtilen nedenlerle, böyle bir stratejinin sunabileceği güvenlik muhtemelen sınırlı olabilir, çünkü bireyin böyle bir seçeneğin birçok olasılıktan sadece biri olduğunun bilincinde olmaması mümkündür.

Yüksek-etkili risklerin farkında olmak çoğu insan için genel bir kaygı kaynağıdır. Temel güven, ayrıca, bir bireyin bu tür kaygıları aktif bir biçimde ve tekrar tekrar yaşayıp yaşamayacağını belirleyen bir unsurdur. Hiç kimse ekolojik bir felâket, nükleer savaş veya henüz bilinmeyen felâketlerin insanlığın sonunu getirmesi ihtimalinden daima kaygı duymanın “rasyonel” olmadığını gösteremez. Ancak bu tür ihtimalleri düşünmekten kendini alıkoyamayan insanlar “normal” olarak görülmez. İnsanların çoğu bu tür ihtimalleri başarılı bir biçimde paranteze alıyor ve gündelik hayatını sürdürülebiliyorsa, bunun nedeni, kuşkusuz bir ölçüde ilgili gerçek risk ihtimalinin çok düşük olduğunun farkında olmalarıdır. Bunun nedeni ayrıca, söz konusu risklerin bir tür kaderciliğe yol açmasıdır; geç modern çağda *fortunanın* dönüşü. Kişi bu tür ihtimalleri düşünmemeye çalışabilir ve işlemlerin daha da kötüye gitme ihtimalinin bulunduğunu veya en azından, küresel felâketlerden birinin ortaya çıkacağını ve başka felâketleri azdırabileceğini varsayabilir. Veya aksine, hükümetler veya diğer organizasyonların bu felâketlerin yarattığı tehditlerin etkili bir biçimde üstesinden gelebileceğine güvenebilir.

Dünyanın sonu fikri sıradan bir şey, herkesin varoluşuyla ilgili istatistiksel risk parametreleri haline gelmiştir. Bir anlamda, herkes bu tür risklerle yaşamak zorundadır. Ancak, hiçbir paranteze alma düzeyinin tam anlamıyla kendini yıkabilecek bir dünya fikrinin ürettiği temel kaygıları tamamen gidermesi mümkün değildir. Lasch’in betimlediği “hayatta kalabilme” gü-

düsü bu genel kaygıları kendi daha sınırlı eylem bağlamlarında hayatlarını planlamaya çalışan bireylere bağlar. Hayatta kalabil-meye odaklanan bir bireyin elde ettiği doyum, esasen refleksif olarak düzenlenen hayat çizgisiyle ilgili sorunların halledilme-siyle ilişkilidir; ancak o kesinlikle bir yüksek-etkili riskler dün-yasında tüm insanların hayatta kalabilmesiyle ilgili daha genel bir kaygıya yol açar. Bilinçdışı bir “her şeyin sona ereceği” kor-kusunun nüfusun çoğu kesiminde yaygın olduğuna ve kendisi-ni en açık biçimde özellikle çocukların fantezileri ve rüyalarında gösterdiğine dair birçok kanıt vardır.¹

Varlıksal Güvenlik, Kaygı ve Deneyimlerin Tecridi

Modernitenin ürettiği değişim süreçleri doğası gereği küresel-leştirici etkilerle bağlantılıdır ve çok büyük küresel dönüşüm dalgaları içinde kaybolma duygusu rahatsız edicidir.² Daha önemlisi, bu tür değişimler ayrıca yoğunudur; bireysel etkinliğin temellerine ve benliğin inşasına kadar uzanır. Bununla beraber, Lasch’in analizinin düşünce çizgisinin aksine, hiç kimse “yerel hayat”ı genel sosyal sistemler ve organizasyonlardan ayırma talebini kolayca savunamaz. Hayat tarzı bakımından, değişim üzerinde kontrol sağlamak dış dünyadan çekilmekten ziyade ona katılmayı gerektirir.

Modernitenin cehennem kamyonu benzeri doğasını anlamak üst modern koşullarda krizin niçin normalleştiğini açıklamaya yardımcı olabilir. Bu konuda çok şey yazılsa da, burada onları ayrıntılı olarak özetlemeye gerek yoktur. Bir “kriz” mevcut ilişkiler durumunda temel bir karışıklık hali veya tehditidir; tıbbi bir kökene sahip olan bu sözcük bir hastalık durumunda hayati

1 Krş. Dorothy Rowe, *Living with the Bomb* (Londra: Routledge, 1985); Robert Jay Lifton and Richard Falk, *Indefensible Weapons* (New York: Basic, 1982).

2 Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology* (New York: Columbia Press, 1980).

tehdit yaratan bir evreye işaret eder.³ Bununla beraber, modern toplumsal koşullarda krizler, hem bireysel hem de kolektif düzeyde, az çok sıradan şeylerdir. Bu kriz bir ölçüde retoriktir: Sürekli ve kapsamlı değişimlere açık bir sistemde, koşulların çoğu daha gevşek bir biçimde “krizler” olarak adlandırılabileceğimiz durumlar üretir. Ancak burada kriz *sadece* retorik değildir. Modernite doğası gereği birçok düzeyde krize eğilimlidir. Bir “kriz” bir birey veya topluluğun hayatındaki önemli hedeflerle ilişkili etkinliklerin birden uygunsuz görünmeye başladıkları zamanlarda ortaya çıkar. Krizler, bu anlamda hayatın “normal” bir parçası haline gelseler de, tanım gereği rutinleşemezler.

Bazı düzeylerde, olanları kabullenmek her yerde karşımıza dikilen krizlerle psikolojik olarak başa çıkabilmek için yeterli olabilir; ayrıca bu tutum sadece bir kader düşüncesi altında mümkündür. Ancak çoğu kriz durumuna, hatta bireyden uzak mesafelerde yer alan krizlere, bireyin hayat koşullarıyla ilişkili birtakım sonuçlar doğurdukları için, bu şekilde yaklaşılamaz. Kişi örneğin tekrarlanan siyasal krizleri yorumlayabilir ve muhtemelen siyasal liderlerin bu krizleri kontrol yeteneklerini küçümseyebilir. Ancak bu türden çoğu kriz, ekonomik sorunlara, yüksek işsizliğe ve konut piyasalarında problemlere yol açtığında, kişinin etkinlikleri ve kapasitelerini doğrudan etkileyebilir. Bu yüzden, geç modern çağın krize-eğilimli doğası iki açıdan rahatsız edici sonuçlara sahiptir: Bireyin, ne kadar aklına getirmemeye çalışırsa çalışsın, rahatsız edici bulduğu bir genel belirsizlik iklimini besler; ve kaçınılmaz olarak herkesi daha sınırlı düzeyde veya daha fazla önemli çeşitli kriz durumlarıyla, bazen bireysel-kimliğin özünü tehdit edebilen krizlerle karşı karşıya bırakır.

Deneyimlerin tecridi varlıksal güvenlik duygusunu tehdit edebilecek birçok kaygı biçimini kontrole –ancak büyük bir bedel karşılığında– hizmet eder. Varoluşsal sorular ve kuşkular insanların yüzleşmek zorunda kalabilecekleri en temel bazı kaygı-

3 Krş. Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Londra: Heinemann, 1976).

ları ortaya çıkartabilir. İnsanlar modernite koşullarında bu tür sorunlarla genellikle doğrudan yüzleşmezler: Bu sorunlar, bireyin kişiliği içinde çözüme kavuşturulmaktan ziyade, kurumsal olarak “bastırılır”. Bu durum kaygının kontrolünde paradoksal sonuçlara sahiptir. Bir yandan, gündelik koşullarda birey bu kurumsal bastırma sayesinde kendini rahatsız edici sorunlar olarak gösterebilecek şeylerden nispeten korunur. Öte yandan, kritik anlarda veya başka kişisel kriz türleri ortaya çıktığında varlıksal güvenlik duygusu muhtemelen doğrudan gerilim altına girer.

Psikolojik düzeyde deneyimlerin tecridi, güven ve mahremiyet arayışı arasında yakın ilişkiler vardır. Soyut sistemler gündelik hayata güven duygusunu besleyebilir, ancak önceden vurguladığım gibi, bu tür sistemlere güven birey için çok az psikolojik kazanç sağlar, soyut sistemlere güven bilgisizliği paranteze alsa da, kişilere güvenin verebileceği ahlaki doyumları sunamaz.

Deneyimlerin tecridi hayat koşulları üzerinde aldatıcı bir kontrol görüntüsü üretir ve muhtemelen kalıcı psikolojik gerilim biçimleriyle ilişkilidir. Zira varoluşsal sorular her bireyin hayatının temel bir boyutudur; kurumsal bastırma hiçbir şekilde tam olamaz. Burada (özellikle yüksek-etkili risk ortamıyla birlikte değerlendirildiğinde) duygusal endişelerin güçlü bir temelini görebiliriz. İç gönderimli sistemlerin gelişimiyle sabit referans noktalarının ortadan kalkması bireylerin asla başa çıkamayacakları ahlaki kaygılar üretir.

Saf İlişki: Stresler ve Gerilimler

Refleksif benlik tasarımıyla bireysel-kimlik anlatısı doğası gereği kırılıktır. Farklı bir kimlik oluşturmak belirli psikolojik kazançlar sağlayabilse de, açıkçası bir yükür. Bir bireysel-kimlik yaratılması ve gündelik hayatın değişen deneyimleri ve modern kurumların parçalayıcı eğilimleri temelinde az çok sürekli olarak yeniden düzenlenmesi gerekir. Ayrıca, bireysel-kimlik anla-

tısının sürdürülmesi benlik kadar bedeni de doğrudan etkiler ve bir ölçüde yeniden inşa etmeye yardımcı olur.

Bu stresler kişisel hayat alanında doğrudan bir etkiye sahiptir. Saf ilişkiler, üst modern çağın diğer birçok yönü gibi, çifte-yüzlüdür. Saf ilişkiler iradi bağlılıklara dayalı güvenin gelişmesi için fırsat ve yoğun bir mahremiyet sunar. İradi bağlılıklara dayalı güven, başarılığında ve nispeten güvence altına alındığında, temel güven ile bakıcı kişilere güven arasındaki güçlü bağlantılar nedeniyle, psikolojik açıdan istikrarlaştıracıdır. Bu bağlantılar, kişisel ilişkiler alanına olduğu kadar nesne-dünyasına da güveni içerdikleri için büyük öneme sahiptir. Saf ilişki refleksif benlik tasarımı inşa etmenin temel bir aracıdır, zira hem sürekli ve düzenli bir benlik-algısını gerektirir hem de bu algıyı mümkün kılar; bir başkasıyla kalıcı bir bağ kurma aracıdır. Kuşkusuz, çoğu somut ilişki, aralarında sınırlı bir eşitliğin bulunduğu ve her kişinin diğer kişiye ait uyumsuz özellikler tarafından esir alındığı yerlerde (karşılıklı-bağımlılık koşullarında) bulunur ve sürer. Ancak saf ilişkide eşitlik eğilimleri salt bir idealden fazlasıdır: Eşitlik eğilimleri büyük ölçüde saf ilişkinin doğasında vardır.

Terapinin ve saf ilişkinin ortaya çıkışı yakından bağlantılıdır, hatta terapi saf ilişkilerin ortaya çıkarabileceği psikolojik hasarları tedavi edebileceği için, sadece ve özünde onunla ilişkilidir. Terapinin merkeziliği, saf ilişkiler egemen hale geldikçe kişinin kendisini “mükemmel” hissetmesini mümkün kılan “derin anlama”nın daha merkezi bir unsur haline geldiğini gösterir. Zira, kendine-hâkimiyet saf ilişkilerde umut (bağlılık) ve güvenin üretilmesinin yolunu açar.

Ancak saf ilişkiler ve bu ilişkilerle bağlantılı mahremiyet ek-seni benliğin bütünlüğü açısından anormal yükler yaratır. Bir ilişki dış göndergelerden yoksun olduğunda ahlaki olarak sadece “sahicilik” sayesinde kurulabilir: Sahici kişi kendini tanıyan ve kendisine ilişkin bu bilgileri başkalarına sözlü olarak ve davranışlarıyla sergileyebilen biridir. Bir başkasıyla sahici bir ilişki içinde olmak, ayrıca büyük ölçüde temel güvenle potansiyel bü-

tünlüğü nedeniyle, temel bir ahlaki destek kaynağı olabilir. Ancak dışsal ahlaki kriterler etkisini yitirdiğinde, saf ilişki kritik anlarda ve hayatın diğer temel geçiş evrelerinde bir güvenlik kaynağı olarak daha kırılgan hale gelir.

Ayrıca, saf ilişki iç gerilimler ve hatta çelişkiler içerir. Tanım gereği, iradi olarak son verilebilecek ve sadece her bir birey için yeterli psikik doyumlar ürettiği sürece sürdürülen bir toplumsal ilişkidir. Bir yandan, sadece diğer bireye değil toplumsal ilişkilere de bağlılığı gerektirir: Bu bağlılık ayrıca saf ilişkinin ayrılmaz bir özelliğidir. Öte yandan, bu ilişki iradi olarak bozulabilir ve iki taraf onu sadece “bir başka uyarıya kadar iyi bir ilişki” olarak kabul edebilir. Muhtemelen söz konusu bireyin ilişkiyi iradi olarak bitirme ihtimali bağlılığın bir parçasını oluşturur. Hiddet, öfke ve depresyonun saf ilişkiler bağlamını çıkmaza sokması ve mahremiyetin somut koşullarda psikolojik açıdan ödüllendirici olmaktan çok sorunlu olabilmesi şaşırtıcı değildir.

“Dünya İçinde Yaşamak”: Benliğin İkilemleri

Geç modern koşullarda önceki çağlarındakinden farklı bir “dünya içinde” yaşamaktayız. Herkes yine de yerel bir hayat sürdürür ve bedenın kısıtlamaları tüm bireylerin her an belirli zaman ve mekânlarda bağlamsal olarak konumlanmasını sağlar. Ancak yerle ilişkili dönüşümler ve uzağın yerel etkinliklere davetsizce girişı, dolaylı deneyimin merkezi konumuyla bir araya gelerek, “dünyanın” mahiyetini kökten değiştirir. Bu değişim hem bireyin “olgusal dünyası” düzeyinde hem de kolektif toplumsal hayat içinde yer alır. Herkes yerel bir hayat sürdürse de, olgusal dünyalar çoğunlukla gerçekte küreseldir.

Bireylerin olgusal dünyalarını özellikle soyut düzeyde nitelemek zordur. Her kişi kendi *muhitini* oluşturan doğrudan ve dolaylı deneyim kaynaklarına seçici tepkiler verir. Bir ölçüde kesin olarak söyleyebileceğimiz bir şey, olgusal dünyanın günümüzde çok az örnekte bireyin fiziksel olarak içinde hareket ettiği alışıla-

gelmiş ortamlar olmasıdır. Uzaklardaki etkiler yerelliklere tamamen nüfuz eder, ister bir kaygı sebebi olarak görülsün ister basitçe toplumsal hayatın rutin bir parçası olarak alınsın, bu bir gerçekliktir. Her birey, her zaman bilinçli olmasa da, dolaylı deneyimin çoğu unsurunu aktif bir biçimde ve seçici olarak gündelik davranışlarına dahil eder. Bu, *kolaj* etkisi imgesinin yarattığı hissin aksine, asla tesadüfî veya pasif bir süreç değildir. Örneğin bir gazete, her zaman olduğu gibi, belirli bir alanda veya ülkede satılabilen tüm gazeteler grubundan kapsamlı bir bilgiler kolajı sunar. Ancak her okuyucu –gerçekte ulaşabiliyorsa– okuyacağı gazeteyi seçerek ve içeriklerinden aktif seçimler yaparak, bu çeşitliliğe kendi düzenini empoze eder.

Dolaylı bilginin edinilmesi bir ölçüde mevcut yerleşik alışkanlıklara uygun olarak gerçekleşir ve “bilişsel uyumsuzluktan kaçınma” ilkesine tâbidir. Başka deyişle, potansiyel olarak rahatsız edici bilginin dışarıda bırakıldığı veya yeniden yorumlandığı rutinleşmiş etkinlikler sayesinde lüzumsuz bilgiler ayıklanır. Olumsuz bir bakış açısından, bu tür bir kapanma bir önyargı olarak, bireyin önceden sahip olduklarından farklı görüşler ve fikirleri fiilen reddetmesi olarak görülebilir; ancak bir başka açıdan, bilişsel uyumsuzlıklardan uzak durmak koruyucu kozanın varlıksal güvenlik duygusunu sürdürmesine yardımcı bir unsurdur. En önyargılı ve dar zihniyetli kişi için bile, günümüzde gündelik hayata içkin dolaylı bilgiyle düzenli temas içinde olmak bir pozitif elde-etme, bilgiyi gündelik hayatın rutinleri içinde yorumlama tarzıdır. Açıkçası, belirli bir bireye açık bilgilerin ne kadar yeni bilgi biçimleri olduğu ve uyumsuzluğun ne kadar tolere edilebileceği büyük çeşitlilikler sergiler. Ancak tüm olgusal dünyalar aktif başarılarıdır ve hepsi, en yerel hayat tarzlarından en kozmopolitlerine kadar, benzer temel psikolojik dinamiklere tâbidir.

“Dünya içinde yaşamak”, bu geç modern bir dünya ise, benlik düzeyinde farklı belirgin gerilimler ve güçlükler içerir. Bunları şüphesiz (belirli bir düzeyde tutarlı bir benlik anlatısını sür-

dürebilmek için çözüme kavuşturulması gereken) ikilemler olarak alabilir ve analiz edebiliriz.

Birleşme/Parçalanma İkilemi

İlk ikilem *birleşme/parçalanma* ikilemidir. Modernite parçalar; ancak öte yandan birleştirir. Birey düzeyinde, bir gezegenler sisteminde olduğu gibi, bir ayrılma ve bütünleşme eğilimleri mücadelesi vardır. Birleşme problemi, benlik söz konusu olduğunda, bireysel-kimlik anlatısının modernitenin ortaya çıkardığı büyük çapta yoğun ve yaygın değişim karşısında korunması ve yeniden inşa edilmesiyle ilişkilidir. Modern çağ öncesi çoğu toplumda yaşıntının parçalanması temel bir kaygı kaynağı değildir. Güven ilişkileri yerelleşir ve (genelde modern anlamda mahremiyete değilse bile) kişisel bağlara odaklanır. Bununla beraber, bir gelenek-ötesi düzende sadece davranışsal seçenekler açısından değil, “dünyanın [bireye] açıklığı” bakımından da birçok farklı ihtimal kendini gösterir. Önceden gösterildiği gibi, “dünya” bireyden dışı doğru yayılan tek parça bir zamansal ve mekânsal düzen değildir; mevcudiyete bir dizi farklı kanal ve kaynak aracılığıyla sızır.

Ancak dünyayı (sosyal sistemlerin ya büyük ölçekli ya da mekânsal olarak bireyden uzak olması ölçüsünde) doğası gereği yabancılaştırıcı ve baskıcı “orada” bir şey olarak görmek yanlış- tır. Bu tür olgulardan çoğu kez birleştirici etkiler sağlamak için yararlanılabilir; onlar benlik üzerinde sadece parçalayıcı etkilere sahip değildir. Uzaktaki olaylar yakın etkilerden daha tanıdık, hatta çok fazla tanıdık hale gelebilir ve kişisel deneyim çerçeveleriyle bütünleştirilebilir. “Yakındaki” olaylar gerçekte milyonlarca insanı etkileyen büyük ölçekli oluşumlardan daha muğlâk olabilir. Bazı örneklerle değinebiliriz. Kişi telefonda yirmi bin kilometre uzaktaki biriyle konuşabilir ve bu konuşma sırasında uzak mesafedeki bireyin tepkilerine aynı odada oturan kişilere olduğundan daha dolaysız karşılık verebilir. Bir birey dünya çapında bir siyasal liderin dış görünüşü, kişiliği ve politikalarını

kapı komşusununkilerden daha iyi bilebilir. Bir kişi küresel ısınma konusundaki tartışmaları mutfaktaki musluğun niçin su sızdırdığından daha fazla bilebilir. Ne de, uzaktaki veya büyük ölçekli olgular zorunlu olarak sadece bireyin psikolojik oluşumu ve kimliğinin arka planındaki muğlâk faktörlerdir. Örneğin, kişi çevreci bir aktivist olmadığında bile, küresel ısınmaya duyduğu ilgi kişinin benimsediği özel hayat tarzının bir parçası olabilir. Bu yüzden, kişi bilimsel tartışmalarla yakından ilgilenebilir ve hayat tarzının farklı yönlerini onların önerdikleri pratik önlemlere göre ayarlayabilir.

Parçalanma açıkça Berger ve diğerlerinin vurguladıkları etkilere, yani etkileşim bağlamlarının çeşitlenmesine bağlı olarak artma eğilimindedir. Çoğu modern ortamda, birey her biri kendine özgü farklı “uygun” davranış biçimleri gerektirebilen birçok farklı karşılaşma ve muhit içinde yer almak zorunda kalabilir. Goffman genelde bu olguyu *en iyi* teorileştiren yazar olarak alınabilir. Birey bir karşılaşmadan ayrılır veya yeni karşılaşma içine girerken “benlik sunumu”nu ilgili durumun gereklerine göre dikkatle uyarlar. Böyle bir görüşün, çoğu kez, bir bireyin farklı etkileşim bağlamları kadar farklı benliklere sahip olduğunu ima ettiği düşünülür: Bu görüş, farklı bir teorik perspektiften de olsa, post-yapısalcı benlik anlayışlarını andırır. Ancak ayrıca, bağlamsal çeşitliliği (bırakınız çoğul “benlikler”e bölünmeyi) basitçe ve kaçınılmaz olarak benliğin parçalanması biçiminde görmek yanlış olacaktır. Bağlamsal çeşitlilik en azından bazı koşullarda benliğin bütünlüğünü artırabilir. Durum daha ziyade daha önceden tartıştığımız kırsal ve kentsel hayat karşıtlığına benzer. Kişi, kendine has bir bireysel kimlik yaratmak için, farklı ortamlardan unsurların bütünlüklü bir anlatıya olumlu bir biçimde dahil edildiği çeşitliliklerden yararlanabilir. Nitekim, kozmopolit bir kişi kesinlikle gücünü birçok farklı bağlamda kendini evinde hissetmekten alan biridir.⁴

4 Krş. Claude S. Fischer, *The Urban Experience* (New York: Harcourt Brace, Javonovich, 1984).

Birleşme/parçalanma ikileminin, aşağıda bahsedilecek diğer ikilemlerde olduğu gibi, özel patolojileri vardır. Bir yandan, karışımızda kimliğini –farklı toplumsal etkilere nasıl tepki vereceğine veya onları nasıl yorumlayacağına karar vermek için bir süzgeç olarak kullandığı– sabit bağlılıklara göre inşa eden bir kişi vardır. Bu kişi takıntılı anlamında katı gelenekçidir ve bağlamın göreliliğini reddeder. Öte yandan, çeşitli eylem bağlamlarında buharlaşan bir benlik örneğinde Erich Fromm’un “otoriter uyumculuk” olarak nitelediği adaptasyon biçimiyle karşılaşırız. Fromm bu tepkiyi şöyle ifade eder:

Birey kendisi olmaktan çıkar; tamamen kültür kalıplarının kendisine sunduğu kişilik türünü benimser; ve bu yüzden, kesinlikle tüm diğer kişilere benzer ve onların kendisinden bekledikleri kişiye dönüşür... bu mekanizma bazı hayvanların kendini korumak için renk değiştirmelerine benzer. Onlar böylece zorlukla ayırt edilebildikleri ortamlarına benzerler.⁵

Bu tür koşullarda yanlış benliğin bireyin gerçek güdülerini temsil eden asıl düşünme, hissetme ve isteme edimlerine baskın çıktığını ve onları engellediğini öne sürebiliriz. Gerçek benlikten geriye kalan şey boş ve sahici-olmayan bir şey olarak yaşanır; ancak bu boşluk hissi bireyin farklı bağlamlarda sergilediği “sözde benlikler”le doldurulamaz, zira onların kaynağı başkalarının tepkileri kadar kişinin iç inançlarıdır. Varlıksal güvenlik, bu durumda, katı gelenekçi biri örneğinde olduğu gibi zayıf bir temele sahiptir. Kişi, bireysel-kimliği içinde, kendini sadece davranışları diğerleri tarafından uygun veya mantıklı olarak kabul edildiği sürece psikolojik olarak güvende hisseder.

Güçsüzlük/Elde-Etme İkilemi

İkinci bir ikilem güçsüzlük/elde-etme ikilemidir. Modern toplumda benlik üzerine yazan neredeyse bütün yazarların ortak

5 Eric Fromm, *The Fear of Freedom* (Londra: Routledge, 1960), s. 160 [Özgürlük Korkusu, Çev. Selma Koçak, Doruk Yayınları].

bir teması, bireyin farklı ve büyük bir evrenle ilişki içinde güçsüzlük duyguları yaşadığıdır. Bireyin kendi hayatını biçimlendiren birçok farklı etkinin kontrolü altında olduğu geleneksel dünyanın aksine, modern toplumlarda kontrolün dışsal birimlere geçtiği varsayılır. Marx'ın yabancılaşma anlayışı bu sorunla ilişkili analizlerin esas merkezini oluşturmuştur. Üretici güçler, özellikle kapitalist üretim tarzı altında gelişirken, birey makineler ve piyasaların baskıcı etkisi altında kendi hayat koşulları üzerindeki kontrolünü kaybeder. Başlarda insan olan bu varlık yabancılaşmaya başlar; insani güçler nesnelleşmiş bir toplumsal çevreden kaynaklanan şeyler olarak algılanır. Sadece Marx'ı izleyenler tarafından ifade edilmeyen bu görüş, ayrıca bir ölçüde başka bir kılıkta, "kitle toplumu" teorilerinde karşımıza çıkar. Bu yaklaşıma göre, sosyal sistemlerin kapsamaları genişledikçe bireyin özerkliği tamamen azalır. Her birey, deyim yerindeyse, sadece geniş bir bireyler toplamı içindeki bir atomdur.

Kitapta geliştirmeye çalıştığım fikirler bu bakış açısından oldukça farklıdır. Modern çağ öncesi çoğu toplumda bireyler (ve bir bütün olarak insanlık) modern ortamlardakine göre daha güçsüzdür. İnsanlar tipik olarak daha küçük gruplar ve topluluklar içinde yaşarlar; ancak grubun küçüklüğü ile bireyin güçlülüğü aynı şeyler değildir. Çoğu küçük grup ortamında, bireyler kendilerini kuşatan toplumsal koşulları değiştirebilecek veya ondan kaçabilecek kadar güçlü değillerdir. Örneğin, geleneğin gücü çoğunlukla fazla sorgulanamaz. Benzer başka birçok örnek vardır. Sözgelimi, modern çağ öncesi akrabalık sistemleri çoğu kez oldukça katıdır ve bireye bağımsız eylem için çok az alan bırakır. Günümüzde yaygın olan, modern toplumların ortaya çıkışıyla çoğu bireyin önceki dönemlere göre daha güçsüz olduğu (veya kendini daha güçsüz hissettiği) genellemesini kanıtlamak için epeyce uğraşmak gerekir.

Modernite yoksun bırakır; bu yadsınamaz bir gerçektir. Zaman-sal-alansal uzaklaşma ve soyut sistemlerin vasıfsızlaştırıcı etkileri iki önemli faktördür. Mesafe ve güçsüzlük arasında zorunlu bir ilişki olmasa bile, küresel bağlantıların ortaya çıkışı ve

yüksek-etkili riskler toplumsal hayatın –durumsal bireyin üzerinde nispeten sınırlı düzeyde kontrole sahip olduğu– parametrelerini oluşturur. Benzer şekilde, yoksun-bırakıcı süreçler de modern kurumların gelişiminin ayrılmaz bir parçasıdır ve sadece gündelik hayat alanlarına değil benliğin özüne de sızarlar.

Fakat, bu tür süreçlerin diyalektik bir doğaya sahip olduklarını ve küreselleşmenin sadece mekânsal kapsam değil yoğunluk bakımından da değişimler ürettiğini düşünürsek karşımıza kompleks bir resim çıkar. Tüm yoksun-bırakma biçimlerinin diyalektik bir etkileşim içinde bireysel davranış düzeyinde zorunlu olarak yeniden-elde-etme imkânı sağladığını söyleyemeyiz. Yerinden-çıkarıcı mekanizmaların dönüştürdüğü veya soyut sistemlerin etkisi altında yeniden organize edilen çoğu süreç durumsal aktörün etki alanının ötesine geçer. Öte yandan, başka süreçler modern çağ öncesinde mevcut olmayan yeni hayat koşulları üzerinde farklı hâkimiyet biçimlerini mümkün kılmıştır.

Güçsüzlük ve yeniden-elde-etme farklı bağlamlarda ve farklı zamanlarda farklı biçimlerde iç içe geçer: Modernitenin dinamizmi nedeniyle onlar arasındaki ilişkilerde çok az istikrar vardır. Diğerlerine veya soyut sistemlere güvenen biri, böylece normalde, onları etkileyecek güçten büyük ölçüde yoksun olduğunu kabul eder. Ancak “güven verme” yeni kapasiteler üretebilir. Para örneğini ele alabiliriz. Bir bireyin parayı kullanabilmek için bankacılık ve yatırım gibi üzerinde doğrudan kontrole sahip olmadığı ekonomik alışveriş sistemleri içinde yer alması gerekir. Öte yandan, bu süreç bireye başka türlü mümkün olamayacak bir fırsatlar çeşitliliği –belirli uygun kaynaklar– sunar.

Psişik bir olgu olarak görülen güçsüzlük deneyimi, doğal olarak, her zaman bireyin amaçları, projeleri veya özlemleri kadar olgusal dünyanın bileşimiyle de ilişkilidir. Bir kişisel ilişkide yaşanan güçsüzlük daha kapsamlı sosyal sistemlerde hissedilen güçsüzlükten psikolojik açıdan daha yıkıcı ve etkili olabilir. Kuşkusuz, bunlar birbirlerini farklı biçimlerde besleyebilir. Örneğin, yüksek-etkili riskler konusunda yaygın kaygılar, genel bir bi-

çimde bireyin daha yerel bağlamlarda yaşadığı güçsüzlük duygularına katkıda bulunabilir. Aksine, kişisel yetersizlik duyguları daha küresel ölçekte kaygılarla “yukarı doğru” yayılabilir. Bu türden bağlantıların “hayatta kalabilme” zihniyetinin temelini oluşturması ihtimalinin yüksek olduğunu öne sürmek mantıklı görünmektedir. “Hayatta kalabilen” bir kişi bir dizi tehdit edici kişisel ve toplumsal ortam içinde uygun toplumsal hâkimiyetten yoksun olduğunu hisseden biridir. Ancak hayatta kalmaya odaklanan bir bakış açısı güçsüzlük kadar elde-etme anlamlarını da taşır. Kişisel ilişkilerinde hayatta kalabilmeye odaklanan birinin, hayatın diğer alanlarında olduğu gibi, kendi hayat koşulları üzerindeki tüm özerkliğinden vazgeçmek zorunda kaldığı söylenemez. Birey, sadece bir ölçüde olumsuz bir anlamda bile olsa, açıkça aktif hâkimiyet arar: Hayatta kalabilmek, şu veya bu şekilde, hayatın karşımıza çıkardığı sınavlardan geçebilmek ve onları aşabilmektir.

Güçsüzlük/elde-etme ikileminin de patolojileri vardır. Bir birey kendi olgusal dünyasının temel alanlarında güçsüzlük duygusuna boğulduğunu hissettiğinde bir *yutulmuşluk* duygusundan söz edebiliriz. Birey direnemediği veya aşamadığı saldırgan dış güçlerin hâkimiyeti altına girdiğini hisseder. O, ayrıca, tüm eylem özerkliğini elinden alan engellenemez güçlerin tuzağına düştüğünü veya umutsuz bir biçimde bir olaylar girdabına yakalandığını hisseder. Güçsüzlük/elde-etme ayrımının karşı kutbu *her şeye gücünün yetebileceği* duygusudur. O, tüm kişilik bozuklukları gibi, bir fantezi halidir. Birey varlıksal güvenlik duygusunu bir hâkimiyet fantezisiyle başarır: Bir kuklacı olarak olgusal dünyayı düzenlediği hissini taşır. Her şeye gücünün yettiği duygusu, bir savunma mekanizması olduğu için, kırılğandır ve çoğu kez diğer kutup güçsüzlük/elde-etmeyle psikolojik olarak ilişkilidir: Başka deyişle, bu duygu baskı altında karşıtına, yutulmuşluk duygusuna dönüşebilir.

Otorite/Belirsizlik İkilemi

Üçüncü bir ikilem *otorite / belirsizlik* ikilemidir. Üst modern koşullarda toplumsal hayatın çoğu alanında –hatta benlik konusunda– hiçbir nihai belirleyici otorite yoktur. Modern çağ öncesi kültürlerle göre otorite talep eden çok fazla unsur vardır. Gelenek belirli bir kurum içinde yer almayıp toplumsal hayatın birçok yanını istilâ eden temel otorite kaynağıydı. Gelenek, daha geniş alanlara yayıldığında bile önemli bir anlamda tek otoriteydi. Modern çağ öncesi kültürlerde rakip gelenekler arasında çok sık çatışmalar yaşansa da, genellikle geleneksel bakış açıları ve davranış biçimleri başka alternatifleri engellemiştir. Rakip geleneklerin olduğu yerlerde bile geleneksel bir çerçeveye bağlı olmak normalde büyük bir ayrıcalıktı: Böylece diğer gelenekler reddedilmekteydi.

Özel otorite kurumlarından söz ettiğimizde din açıkça önde gelen bir yer işgal eder. Gerçekte modern çağ öncesi tüm küçük kültürlerde sadece tek bir dinsel düzen vardır; bu kültürlerin septiklerinin yanı sıra ortodoksi dışında kalan büyücüler ve sihirbazları vardı. Ancak bu alternatifler egemen dinsel sistemin kuşatıcı otoritesinin yerini nadiren tutarlar; dinsel düzenlerin daha çok çeşitlendiği yerlerde modern anlamında çok az çoğulculuk vardı: Ortodoksi farklı sapkınlıklara karşı çıkmaktaydı. Yerel topluluk ve akrabalık sistemi otoriteye istikrar kazandıran (geleneksel bağlamlarda güven ilişkilerinin sürmesiyle doğrudan bağlantılı) iki ayrı kaynaktır. İkisi de, güçlü normatif zorlamalarla yaptırım altına alınan davranış biçimlerinin yanı sıra, “bağlayıcı öğretiler”in kaynağıdır.

Geleneksel otoritelere itaat, ne kadar derin de olsa, geleneksel kültürlerde belirsizliği gündelik hayattan uzaklaştıramamıştır. Modern çağ öncesi otorite biçimlerinin gücü, neredeyse tamamen gündelik hayatın öngörülemezliğinin ve insanların kontrolü dışında olduğu hissedilen bazı etkilerin bir ürünü olarak anlaşılabilir. Dinsel otoriteler çok sık olarak bireylerde özellikle tehditler ve tehlikeler tarafından kuşatıldıkları duygusu üret-

mişlerdir; sadece dinsel faaliyetlerle görevli olanlar bunları anlayabilecek ve başarıyla kontrol altına alabilecek konumdadır. Dinsel otorite gizemler yaratırken, aynı zamanda bu sırlara ulaşılma ayrıcalığına sahip olduğunu iddia eder.⁶

Modern çağda geleneksel otorite biçimleri, kuşkusuz din de dahil, varlığını sürdürmektedir. Gerçekte, kesinlikle modernite ve kuşku arasındaki bağlantılar nedeniyle, din sadece ortadan kalkmaya direnmekle kalmamakta, aynı zamanda yeniden canlanmaktadır. Ancak burada geçmişle temel bir karşıtlık vardır. Geleneksel otorite biçimleri artık diğerleri gibi herhangi bir “otorite”, sınırsız bir uzmanlıklar çokluğunun bir parçası haline gelmektedir. Otoritenin (devlet ve hukukun “otoritesi” sayesinde) güç kullanılarak yaptırma bağlandığı yerlerde, otorite özünde uzmanlıkla aynı anlamı taşımaya başlar. Uzmanlık iddiasındaki farklı alanları kapsayan genel otoriteler yoktur; bu, modern sistemlerde herkesin toplumsal hayatın tüm boyutlarında fiilen sıradan biri olduğu görüşünün bir başka ifadesidir. Bu durumda otorite artık kuşkunun alternatifi değildir. Aksine, uzmanlık biçimleri kuşku ilkesinden beslenir; sokaktaki insan rakip otoritelerin iddialarını değerlendirirken, bu ilkeyi çoğul koşulların neredeyse kaçınılmaz olarak gerektirdiği kuşkucu bir bakış içinde kullanır.

Elbette gündelik hayat sürekli “kuşku içinde” sürdürülemez. Gündelik hayatın soyut sistemler aracılığıyla yeniden organizasyonu, modern çağ öncesi kültürlerdeki çoğu bağlamdakinden daha yüksek düzeyde öngörülebilirliğe sahip birçok rutin etkinlik biçimi yaratır. Çoğu insan gündelik rutin etkinliklere veya çok daha kapsamlı tutkulara karşı ciddi bir tehdit oluşturan radikal kuşkudan kendini çoğu kez koruyucu koza sayesinde korur. Otorite/kuşku ikilemi genellikle rutin ve belirli bir hayat tarzına bağlılık karışımıyla ve bir dizi mevcut soyut sisteme güven sayesinde çözülür. Ancak bu “uzlaşma paketi” baskı altında çözülmeye başlayabilir.

6 W. Warren Wagar, *Terminal Visions* (Bloomington: University of Indiana Press, 1982).

Bazı bireyler karşılıklı olarak çatışan, farklı otoritelerin mevcudiyetini kabul etmeyi psikolojik açıdan güç veya imkânsız bulabilir. Seçme özgürlüğünü bir yük olarak görebilir ve daha kuşatıcı otorite sistemlerine yönelebilir. *Dogmatik otoriteriyанизм* bu kutup içindeki patolojik eğilimdir. Bu durumdaki bir kişi, mutlaka gelenekçi olması gerekmez de, esasen kuralları ve koşulları hayatın tüm boyutlarını kapsayan bir otoritenin sunduğu inançlar karşılığında eleştirel yargılarından vazgeçer. Bu tutumu kesin inançtan, hatta köktenci dinsel kurallara kesin bağlılıktan ayırmamız gerekir. Zira kesin inanç, tanım gereği, hemen her zaman güvene dayanır. Bununla beraber, egemen bir otoriteye sığınmak özünde kendini teslim etmektir. Birey, deyim yerindeyse, artık tüm güven ilişkilerinin gerektirdiği problemleri riskler içinde yer alma gereği duymaz. Aksine, bu yansıtma temelinde egemen bir otoriteyle özdeşim kurar. Burada liderlik psikolojisi önemli bir rol oynar. Otoriteye teslim olmak genelde her şeyi bildiği düşünülen bir otorite figüre kölece bağlılık biçimini alır.

Diğer kutupta karşımıza bir evrensel kuşku eğiliminin bireyleri fiilen hareketsiz kıldığı patolojik durumlar çıkar. Bu bakış açısı, en belirgin biçimlerinde, bireyin gündelik toplumsal etkileşimlerden fiilen çekildiği bir paranoya veya irade felci biçimi kazanır.

Kişiselleşmiş Deneyim/Metalaşmış Deneyim İkilemi

Dördüncüsü *kişiselleşmiş deneyim / metalaşmış deneyim* ikilemidir. Modernite benlik tasarımının yolunu açar, ancak bunu meta kapitalizminin standartlaştırıcı sonuçlarından kuvvetle etkilenen koşullarda yapar. Kitapta kapitalist üretimin modern toplumsal hayat üzerindeki etkisini ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmadım. Kapitalizmin modernitenin temel kurumsal boyutlarından biri olduğunu ve kapitalist birikim sürecinin bir bütün olarak modern kurumların ardındaki temel itici güçlerden birini temsil

ettiğini belirtmek yeterli olacaktır. Kapitalizm farklı anlamlarda metalaştırır. Marx'ın işaret ettiği gibi, soyut metanın yaratılması bir genel üretim sistemi olarak kapitalizmin genişlemesinde muhtemelen en temel unsurdur. Değişim değeri, sadece kullanım değerleri mal ve hizmetlerin üretimi, satışı ve dağıtımının sağlandığı mekanizmalar açısından önemsiz hale geldiğinde yaratılır. Nitekim, değişim değeri ekonomik ilişkilerin sınırsız sayıda zaman-mekân diliminde yerinden-çıkarılmasını [farklı zamanlar ve mekânlara yayılmasını] mümkün kılar.

Metalaşma ayrıca emek gücünü önemli ölçüde etkiler: Gerçekte, emek gücü aslında sadece bir bütün olarak "emek"ten bir meta olarak ayrıldığında ortaya çıkar. Son olarak, metalaşma tüketim sürecini özellikle kapitalist düzenin olgunlaşmasıyla etkiler. Standartlaşmış tüketim kalıplarının—reklâmcılık ve diğer yöntemler sayesinde—yerleşmesi ekonomik gelişme için merkezi önemde bir faktör haline gelir. Bütün bu anlamlarında metalaşma benlik tasarımını ve hayat tarzlarının oluşturulmasını etkiler.

Metalaşmanın etkisini ayrıntılı olarak şöyle açıklayabiliriz. Kapitalist piyasa sürekli genişlemeyle ilgili "zorunluluklar" nedeniyle geleneğe saldırır. Kapitalizmin yayılmasıyla toplumsal yeniden üretimin (tamamı değilse de) büyük bir bölümü ürün ve emek piyasalarının eline terk edilir. Piyasalar önceki—çoğu kez kesintisiz değişimin yaratılmasına engeller yaratan—yerleşik davranış biçimleri olmadan işleyebilir. Üst modern çağda, kapitalist girişim bir yandan sürekli olarak tüketimi biçimlendirmeye çalışırken, öte yandan üretim koşullarını tekelleştirmeye çalışır. En başından itibaren piyasalar—bireysel haklar ve sorumlulukları vurgulamaları anlamında—bireyciliği artırmıştır, ancak bireycilik başlarda esasen kapitalist istihdama özgü sözleşme özgürlüğü ve hareketlilikle ilgiliydi. Fakat, bireycilik daha sonra tüketim alanını içerecek biçimde genişledi, bireysel ihtiyaçların karşılanması sistemin sürekliliğinin temeli haline geldi. Piyasa-yönelimli bireysel seçim özgürlüğü bireysel kendini-ifadenin en kapsamlı çerçevesi haline geldi.

Refleksif olarak reklâmcılığın alanına yakınlaşan “hayat tarzı” fikrinin aşınması bu süreçlerin somut örneğidir. Reklâmcılar sosyolojik tüketim kategorileri sınıflandırmaları geliştirmeye yönelir ve aynı zamanda özel tüketim “paketleri”ni teşvik ederler. Benlik tasarımı büyük ölçüde arzulan mallara sahip olma ve yapay olarak çerçevelendirilmiş hayat tarzlarına ulaşma arayışına dönüşür. Bu durumun sonuçlarına çoğu kez dikkat çekilmiştir. Hep daha yeni malların tüketilmesi bir ölçüde benliğin gerçek gelişiminin yerini alır; başarılı tüketimin görünür göstergeleri fiilen söz konusu mallar ve hizmetlerin kullanım değerlerine ağır basmaya başlarken, özün yerini dış görünüş alır. Bauman bu durumu isabetli bir biçimde şöyle betimler:

Bireyin kişisel özerklik, kendini-tanımlama, sahi bir hayat sürdürme veya kişisel mükemmellik ihtiyaçları, hepsi piyasanın sunduğu mallara sahip olma ve tüketme ihtiyacına dönüşür. Fakat bu dönüşüm, kullanım değerinin kendinden ziyade, bu tür malların kullanım değerinin görünüşüyle ilgilidir; aslında doğası gereği yetersiz ve nihayetinde kendini yıkıcıdır; arzuların anlık doyumuna ve ihtiyaçların karşılanması sürekli olarak engellenmesine yol açar... Piyasanın egemenliği insani ihtiyaçlar ve bireysel arzular arasında bir uçurum yaratır; bu uçurum aynı zamanda piyasanın yeniden-üretimine koşuldur. Piyasa ürettiği mutsuzluğu düzenli olarak besler: Onun yol açtığı korkular, kaygılar ve kişisel yetersizlik duyguları tüketimciliği piyasanın devamlılığı için vazgeçilmez kılar.⁷

Metalaşma, bazı biçimlerinde, bu nitelemenin ima ettiğinden daha sinsi bir süreçtir. Zira benlik tasarımı büyük ölçüde metalaşabilir. Sadece hayat tarzları değil kendini-gerçekleştirme de piyasanın kriterlerine göre ambalajlanır ve dağıtılır. *Kendi Kendi-*

7 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity, 1989), s. 189 (Yasakoyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 1996).

ne Terapi gibi kitaplar kendini-gerçekleştirmenin metalaşmış üretimi açısından nazik bir konumdadır. Bu tür çalışmalar, bazı yollarla standartlaştırılmış, paketlenmiş üretimden uzaklaşmalarına rağmen, hayatın nasıl “sürdürülmesi” gerektiği konusunda paketlenmiş hazır teoremler olarak pazarlandıklarında fiilen karşı oldukları sürecin tuzağına düşerler.

Önceden tartışılan diğer olgular gibi, tüketimin metalaşmasının mevcut davranış kalıpları veya hayat alanlarının yeniden düzenlemesinden ibaret olmadığı belirtilmelidir. Daha ziyade, kitlesel piyasaların etkisi altında tüketim aslında (doğrudan gündelik hayat koşullarının sürekli yeniden biçimlenmesiyle ilişkili süreçler içinde yer alan) yeni bir olgudur. Dolaylı deneyim burada merkezi bir konuma sahiptir. Kitle iletişim araçlarının rutin bir biçimde herkesin arzulaması gereken hayat tarzları sunduğu ima edilir; zenginlerin hayat tarzları farklı biçimlerde göz önüne çıkartılır ve taklit edilmeye değer şeyler olarak tasvir edilir. Fakat, daha önemli ve fark edilmesi daha zor bir şey, medyanın aktardığı anlatıların etkisidir. Burada, zorunlu olarak, arzulaması gereken bir hayat tarzı önerilmez; aksine hikâyeler okuyucu veya izleyicinin kendini özdeşleştirebileceği tutarlı anlatılar yaratılabilecek biçimde kurgulanır.

Kuşkusuz, pembe diziler ve medyadaki diğer eğlence biçimleri de kaçışlardır; onlar normal toplumsal koşullarda karşılanamayacak gerçek doyumların yerine geçirilirler. Ancak muhtemelen daha önemlisi, onların sundukları anlatı biçimi, yani benlik anlatılarının inşası için sundukları modellerdir. Pembe diziler (seyirci tarafından çok iyi bilindikleri için bir ölçüde rahatsız edici, ancak aynı zamanda rahatlatıcı formüllerle) bir öngörülebilirlik ve olumsuzluk karışımı üretir. Onlar bir olumsuzluk, refleksivite ve kader karışımı sunarlar. Bu anlatı biçimi doyumdan ziyade sorunlar yaratır: Bu hikâyelerde kişi kendi hayat koşulları üzerinde bir refleksif kontrol hissi, (somut toplumsal koşullarda benlik anlatısını sürdürmeye çalışırken karşılaşılan güçlükleri gideren) bir tutarlı anlatı duygusu edinir.

Ancak insanlar metalaşmaya hem bireysel hem kolektif düzeyde farklı tepkiler verirler. En çok bastırılmış bireyler –hatta muhtemelen özellikle en çok baskı altında kalanlar– hayatları üzerinde etkili olan metalaşma süreçlerine yaratıcı ve yorumlayıcı biçimlerde tepki verirler. Bu durum hem dolaylı deneyim hem de doğrudan tüketim alanı için söz konusudur. Dolaylı deneyimler karşısındaki tepkiler sadece yaydığı şeyin içeriği temelinde değerlendirilemez: Bireyler mevcut bilgi tipleri arasında aktif bir biçimde ayırım yapabilir ve onları kendi koşulları içinde yorumlayabilirler. Küçük çocuklar bile televizyon programlarını gerçekçilik derecesine göre ayırt edebilir, bir programın tamamen kurgusal olduğunu anlayabilir ve onlara şüpheyile bakabilir, alay edebilir veya komik bulabilirler.⁸ Metalaşmanın kolektif düzeyde tamamen galip gelmemesi ayrıca bireysel deneyim alanları açısından önemlidir. Örneğin, mekân yerinden-çıkarıcı süreçlerin temel bir parçası olarak metalaşır. Bununla beraber, mekân tamamen metalaşmaz veya tamamen meta üretiminin standartlaştırıcı etkisi altında kalmaz. İnşaat ortamının çoğu yönü ve diğer mekân biçimleri (faillerin aktif katılımlarıyla) metalaşmamış biçimlerde yeniden öne çıkar. Metalaşma iç gönderimli sistemlerin ortaya çıkışında etkili olan itici bir güçtür; ancak sonraki bölümde tartışacağımız gibi, dışsal temeller estetik ve ahlaki deneyimlerde tamamen ortadan kalkmaya direnir.

Bireyleşmeyle ilgili süreçleri bu kompleks zeminde anlamamız gerekir. Refleksif benlik tasarımı, zorunlu olarak, bir ölçüde metalaştırıcı etkilere karşı bir mücadeledir; bununla beraber metalaşmanın bütün yönleri benlik açısından olumsuz değildir. Bir piyasa sistemi, hemen hemen tanım gereği, mal ve hizmetlerin tüketiminde birçok mevcut seçenek üretir. Seçimler çokluğu bir ölçüde önemli düzeyde metalaşma süreçlerinin sonucudur. Ne de metalaşma sadece standartlaşma demektir. Kitlesele piyasala-

8 Robert Hodge ve David Tripp, *Children and Television* (Cambridge: Polity, 1989, s. 189. Ayrıca, krş. John Fiske, *Understanding Popular Culture* (Londra: Unwin Hyman, 1989).

rın bulunduğu yerlerde üreticilerin nispeten standartlaşmış ürünlerin büyük miktarlarda tüketilmesinden kazançları vardır. Ancak standartlaşma çoğu kez –önceden aktardığımız giyim örneğinde olduğu gibi– bireysel nitelikler yaratma biçimine dönüşebilir. Büyük miktarlarda üretilen giysiler yine de bireylerin giyim tarzları konusunda seçici kararlar vermelerini mümkün kılar, bununla beraber, modanın ve diğer güçlerin standartlaştırıcı etkisi bu bireysel kararları büyük ölçüde etkiler.

Birleşme/parçalanma: Refleksif benlik tasarımı –planlanması gereken– birçok bağlamsal oluşum ve dolaylı deneyim biçimi içerir.

Güçsüzlük/elde etme: Modernitenin mümkün kıldığı hayat tarzı seçenekleri hem birçok elde-etme fırsatı sunar, hem de güçsüzlük duyguları üretir.

Otorite/belirsizlik: Hiçbir nihaî otoritenin bulunmadığı durumlarda, refleksif benlik tasarımının bağlılık ve belirsizlik arasında bir orta yol bulması gerekir.

Kişiselleşmiş deneyim / metalaşmış deneyim: Benlik anlatısı kişisel elde-etmenin tüketim üzerindeki standartlaştırıcı durumlardan etkilendiği koşullarda inşa edilmek zorundadır.

Tablo 4. *Benliğin ikilemleri*

Metalaştırıcı etkilerle ilişkili temel bir patolojik davranış tipi narsisizmdir. Lasch'in bu konudaki tezi çok genel düzeyde geçerlidir. Kuşkusuz, narsisizmin özellikle kişilik gelişiminin çok derinlerinde yatan başka kaynakları da vardır. Ancak tüketimcilik bağlamında metalaşma temel değerler konusunda bir ölçü olarak dış görünüşü öne çıkarır ve benlik-gelişimi öncelikle kendini-gösterme çerçevesinde görülmeye başlandığında, narsisist özellikler muhtemelen daha fazla öne çıkacaktır. Bununla

beraber, bireyleşmenin de patolojik yanları vardır. Tüm benlik gelişimi diğerlerine uygun tepkileri verebilmeye bağlıdır; diğerlerinden tamamen “farklı” olan birinin refleksif olarak tutarlı bir bireysel-kimlik geliştirme şansı yoktur. Aşırı bireyleşme büyüklük algılarıyla bağlantılıdır. Birey kendi toplumsal ortamındaki diğer kişilerin beklentilerine yeterince uygun “düzeyde” bir bireysel-kimlik geliştiremez.

Temel Bir Dinamik: Anlamsızlık Tehdidi

Şimdiye kadar geliştirilen analiz doğruysa, yukarıdaki ikilemlerle yüzleşmeler iç gönderimli sistemlerin yaygın olduğu bir zeminde refleksif benlik tasarımı bağlamında gerçekleşir. Başka deyişle, refleksif benlik tasarımının insani varoluşun hepimiz için ortaya çıkardığı en temel bazı sorunlarla kişisel olarak mücadeleyi sınırlandıran koşullarda gerçekleştirilmesi gereklidir. Buradan hareketle, benlik tasarımının teknik olarak yeterli, ancak ahlaki açıdan kısır bir toplumsal ortamda başarılması gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. Hayat planlamasıyla ilişkili en kapsamlı süreçlerin –ve yukarda sözü edilen farklı ikilemlerin– temelinde artan bir *kişisel anlamsızlık* tehdidi vardır.

Bunun nedenini anlamak için en uygun hareket noktası soyut sistemlerinin yaygınlığıdır. Gündelik hayat çoğu modern çağ öncesi bağlamdaki hayata göre daha fazla hesaplanabilir hale gelmiştir. Hesaplanabilirlik sadece istikrarlı toplumsal ortamlar içinde değil, aynı zamanda bireylerin daha genel toplumsal dünyayla ilişkilerini düzenlemek için başvurdukları sürekli refleksivite içinde ifade bulur. Kişisel anlamsızlık tehdidinin genellikle uzak olduğuna inanılır, zira rutin etkinlikler, temel güvenle bir araya gelerek, varlıksal güvenliği sürdürmeye yardımcı olur. Potansiyel olarak rahatsız edici varoluşsal sorular, gündelik etkinliklerin iç gönderimli sistemler içinde kontrolü sayesinde bastırılır.

Başka deyişle, ahlakiliğin yerini hâkimiyet alır; kendi hayat koşullarını kontrol edebilmek, geleceği bir ölçüde başarıyla kolo-

nileştirebilmek ve iç gönderimli sistemlerin parametreleri içinde hayatını sürdürmek, çoğu koşullarda, toplumsal ve doğal çerçevelerin hayat etkinliklerinin güvenilir temeli olarak görünmesini sağlar. “Bir refleksif benlik tasarımı olarak terapi” bir kontrol aracı –bizzat iç gönderimli bir sistem– olabilir. Temel güven kişisel ve toplumsal etkinliklerin anlamlılığı duygusunu bu çerçeveler içinde sürdürebilmenin zorunlu bir unsurudur. Gerçekliği sorgulanmayan bir “doğru ve uygun” dünya tutumu olarak temel güven, başka türlü yüze çıkabilecek dehşet duygularını azaltır. Ancak, önceden açıklandığı gibi, bu tutum sadece iç gönderimli sistemlerin kontrolünde olduğunda kınılgandır. Gerçekte, refleksif benlik tasarımı –geleneğin diğer unsurlarının etkisinden uzaklaşırken– daha açık ve genel hale geldiği ölçüde, modern kurumların kalbinde yer alan “bastırılanın dönüşü” ihtimali artar.

Bastırılanın Dönüşü

Bastırılan hangi toplumsal koşullarda ve hangi biçimlerde geri döner? Aşağıdaki koşulların temel önemde olduğunu söyleyebiliriz.

1. Bireylerin, refleksif olarak düzenlenen soyut sistemlerin düzgün işleyişinin genellikle bilinçten uzakta tuttuğu kaygılarla yüzleşmek zorunda kalabilecekleri *kritik anlar*. Kritik anlarda zorunlu olarak rutinler çoğu kez kökten yıkılır. Böylece, birey varoluşunun ve geleceğe ilişkin tasarımlarının temel boyutlarını yeniden düşünmek zorunda kalır. Kritik anların çözümü muhtemelen çok sık olarak iç gönderimli sistemlerin sınırları içinde sağlanabilir. Ancak onlar çoğu kez birey için ve çok sık olarak bu bireyle yakından ilişkili diğerleri için –dış faktörlerin yönlendirdiği– güçlükler yaratır. Kuşkusuz, kritik anlar geniş bir kategoridir. Ancak çoğu kritik an bireyi aşar: Bu anlar ahlaki/varoluşsal kriterlere başvurmadan kolayca çözüme kavuşturulamaz. Kritik anlarda birey sadece risk senaryoları çerçevesinde düşünür ve potansiyel eylem akışlarına ilişkin değerlendirmeleri teknik parametrelerle sınırlandırmakta zorlanır.

Hayatın bu temel geçiş noktalarının çoğu dış kriterlerin yeniden devreye gireceği anları temsil eder. Doğum ve ölüm inorganik ve organik arasındaki –daha genel varoluşsal sonuçlarından kaçmanın zor olduğu– temel aracı geçiş evreleridir. Her iki örnekte, kurumsallaşmış sistemler doğum ve ölüm deneyimlerini ve onların diğerleri açısından yaratabileceği sonuçları tecrit ederler. Modern ağ ncesi kültürlerde, çocukların doğumu ve ölümü kuşkusuz neredeyse her yerde tüm topluluğun bakışlarına açık olaylardı. Ancak onlar normalde grup veya aile ortamında gerçekleşmekteydi ve eski kuşakların yerini yeni kuşakların almasına ilişkin kozmik yorumlarla olduğu kadar geleneksel pratiklerle de yakından bütünleşmişti. Günümüzde, doğum ve ölüm tecrit edilmiş hastane ortamlarında gerçekleştirilme eğilimindedir ve (yeni kuşakların eskilerinin yerini almasıyla veya insanlar ve inorganik doğa arasındaki ilişkiyle bağlantılı daha genel ahlaki sorunlarla hiçbir ilintisi olmayan) ayrı olgular olarak görülürler. Bu ikisi arasından, ölüm mümkün olduğu kadar fazla bakışlardan uzak tutulur, çünkü burada dışsal kriterlere dönüş muhtemelen daha tehlikelidir. Zira doğum hayata giriş sürecidir ve aslında teknik olarak halledilebilmesi gerekir. Öte yandan, ölme süreci yeni başlayan bir kontrol kaybından başka bir şey olarak görülemez: Ölüm kesinlikle anlaşılamaz, zira ölüm kontrolün ortadan kalktığı bir sıfır noktasıdır.

Ölüm olgusunu daha genel bir kamusal tartışma konusu kılan ilgili literatürün yeniden canlanmasını bu koşullar içinde anlamamız gerekir.⁹ Bu tarihsel eğilimin farklı kurumsal tezahürleri vardır: Bunlardan biri, ölümün –genel bakışlardan uzaklaştırılmaktan ziyade– tartışılabileceği ve yzleşilebileceği ortamlar olarak bakımevlerinin gelişimidir. Modern toplumlarda –hayatın başlaması ve sona ermesi dahil– temel geçişler konusunda geçiş ritüellerinin nispeten yokluğuna birçok kez dikkat çekilmiştir. Bu tartışmaların çoğunda düzenli ritüeller ve kolektif katılımlar

9 Özellikle krş. Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying*.

olmadığında bireylerin ilgili gerilimler ve kaygılarla başa çıkacak yapılaşmış yollardan yoksun kaldıkları vurgulanır. Topluluğun ritüelleri temel geçiş evrelerinde (ilgili kişilere belirli görevler yüklemenin yanı sıra) bir grup dayanışması odağı sağlar; örneğin, belirli yas dönemleri ve onlarla ilişkili davranış biçimleri bu odak etrafında belirlenir.

Bu tez büyük ölçüde geçerli olabilir. Bununla beraber, geleneksel ritüel biçimleriyle birlikte daha kapsamlı bir şey daha ortadan kaybolur. *Geçiş ritüelleri* (bireysel hayatı daha kapsamlı varoluşsal sorunlarla ilişkilendirerek) ilgili kişileri daha genel evrensel güçlerle bağlantı içinde konumlandırır. Dinsel inanç kadar geleneksel ritüel de bireysel eylemi ahlak çerçeveleri ve insani varoluş hakkındaki temel sorunlarla ilişkilendirir. Ritüelin kaybolması aynı zamanda bu tür çerçevelere katılımın da kaybolmasıdır, ancak bu çok muğlâk biçimde yaşanabilir ve daha çok geleneksel dinsel söylemle ilişkili olabilir. Kesinlikle teolojik çevreler dışında, ölüm tartışması bizim için büyük ölçüde hastalıkla ilgili bir tartışma haline gelmiştir. Sözelimi, AIDS örneğinde rahatsız edici olan şey, bu hastalık veya daha ziyade ilişkili sonuçları, yani ölümler değil, aksine onun nispeten genç insanlar arasında ve cinsel etkinlikler bağlamında ortaya çıkmasıdır. Ölüm sadece erken olduğunda –bir kişi, belirli riskler altında, yaşam beklentisi tablosunda öngörülen kadar yaşamadığında– bir “problem”dir.

2. Bastırılanın dönüşü farklı alanlarda tecridi kaldırma girişimlerinde kendini gösterir. Tecridi kaldırma eğilimlerinin kökenleri kuşkusuz komplekstir. Bir ölçüde, örneğin, hapishaneleri açmanın veya mahkûmları toplum içinde rehabilitasyon girişimlerinin arkasında olduğu kadar akıl hastalarını topluluk bakımı aracılığıyla tedavi girişimlerinin ardında da ekonomik güdüler vardır. Ancak bu değişimlerde önemli bir faktör ayrıca şu reformist inanç olmuştur: “Sapkın”ın toplumun normal üyelerinden koparılması ahlaki açıdan yanlıştır. Dışarıdan bakıldığında, tecridin kaldırılması sadece sapkını “normalleştirici” bir araç

–suçluyu sokaktaki insanlarla yakın ilişki içine sokma aracı– olarak görünmektedir. Ancak o aksi yönde de hizmet edebilir: “Normal” bireyleri toplumsal hayatı düzenleyen merkezi normlara bağlı kalmayan bireylerin yarattıkları potansiyel olarak rahatsız edici sorunlarla yüzleşmeye teşvik etmek.

Akıl hastasıyla temas, çoğu yazarın işaret ettiği gibi, geleneksel kültürlerde çoğu kez bir manevi deneyim, hatta kutsal bir hakikate ulaşma yolu olarak görülmüştür. Böyle bir temasın günümüzde bu tür duyguları yeniden-üretmesi fazla muhtemel değildir. Öte yandan, akıl hastalığı, özellikle farklı türden şizofreniler, bize, hem toplumsal gerçekliğin hem de daha genel düzeyde temel varoluşsal parametrelere ilişkin deneyimlerimizi düzenleyen gündelik uzlaşımların kırılmasını hatırlatır. Örneğin, paranoid şizofreni, diğer kişinin bakışını ya da sokakta kazara çarpışmayı niçin –hasta gibi– art niyetli bir davranış olarak görmediğimizi düşünmemizi sağlayabilir. “Birtakım sesler işiten” kişi Tanrıyla iletişim içinde olmayabilir, fakat bu kendi “normalliğimiz” hakkında yeniden düşünmemizi sağlayabilir: Zira muhtemelen, varoluşumuzun (temel güven üzerine kurulu) sorgulamadığımız, ancak sorgulamaya tâbi tutabileceğimiz yanları vardır.

Foucault’ya göre, delilik modern aklın zaferinin dışladığı her şeyi temsil eder; ancak akıl hastalığının bize varoluşumuzun bastırılmış yanlarını gösterdiğini görebilmek için bu tür bir yüce delilik anlayışına ihtiyacımız yoktur. Akıl hastalığı konusunda Foucault’dan ziyade Goffman haklı olabilir: Akıl hastalığı gündelik etkileşimin gerektirdiği bazı temel “durumsal özellikler”e uyum sağlayamamak veya sağlama isteksizliğidir. Sıradanın “öteki yanı”na bakmak onun olumsal ve hatta keyfi karakterini açığa çıkartır. Akıl hastası veya belirli akıl hastası türleri, Garfinkel’in “güven deneyleri”nin gösterdiği gibi, gündelik toplumsal etkileşimin kurucu âdetlerinin bastırdığı dehşet duygusunu içlerinde fiilen yaşarlar.

3. Bastırılanın dönüşünün kaynağını cinsel davranışın odağına kadar götürebiliriz. Tutku kişiselleşse de, içerimleri ve yansı-

maları kişisel olmaktan çok uzaktır. “Cinsellik” mahremiyet arayışının temel bir unsuru haline gelse de, problemlere ve iki insan arasındaki kişisel bir ilişkiyle sınırlı olmayan duygulara yol açar. Günümüzde insanlar hayattaki en büyük moral doyumları çoğu kez yakın cinsel ilişkilerde bulurlar. Bir açıdan, bu fenomen ahlaki amacın ve varoluşsal bilincin salt kişisel bir alana indirgenmesi olarak görülebilir: Genel süreç “deneyimlerin tecridi”yle birlikte gelişen bir daralmadır. Ancak aynı zamanda, cinsellik bu sınırlardan kendini kurtarır ve muhtemelen çoğu kez “tutku”nun bazı daha derin anlamlarını yeniden keşfetme aracıdır. Cinsellik üremeden ve böylece evrensel süreçler yaşam ve ölümden ayrılır. Ancak yine de, ahlaki bir sorumluluk ve bu sorumluluğu eşlerin bencil ilgilerinden ayıran genel bir anlam varlığını sürdürür. Cinsellik, romantik bağlılıkların ortaya çıkışından önce cinsel aşkın genellikle ilişkili olduğu ahlaki bağlılık ve potansiyel trajedi anlamından tamamen kopartılamaz.¹⁰ Foucault’nun söz ettiği modern söylemin cinsellikle temel meşguliyeti, belirli ölçüde, bu bağlantıların varlığının kabul edilmesini temsil eder. Cinsellik hem yadsır hem de insan hayatına aşkın ahlaki koşullar ve deneyimlere katılmayı şekillendirecek bir öz kazandırır.

Alberoni’nin işaret ettiği gibi, bu olguyu –sıradan cinsel ilişkilerden ziyade– en uygun biçimde âşık olma deneyimi temsil eder. Âşık olmak, çoğu cinsellik biçiminin aksine, yoğun, yüceltici ve özellikle “sıradışı”dır. “Bu tür anlarda cinsellik, hayatın mümkünün sınırlarını, hayal gücü ve doğanın ufuklarını keşfetmesinin aracı haline gelir.”¹¹

4. Bastırılanın dönüşünün kaynağını, ayrıca, modern ve toplumsal koşulların değişen taleplerine cevap verebilmek için geleneği yeniden inşaaya artan ilgiye götürebiliriz. Kuşkusuz, modern hayatın çoğu kesiminde geleneksel unsurlar (çoğu kez yı-

10 Niklas Luhmann, *Love as Passion*, Bölüm 13 ve 14.

11 Francesco Alberoni, *Falling in Love* (New York: Random House, 1983), s. 13.

kılsalar ve davranış üzerindeki güçleri kısmi olsa da) varlıklarını sürdürürler. Ayrıca, modern toplumsal hayatın bazı “geleneksel” özellikleri gerçekte sadece modern çağın ilk dönemlerinden günümüze kalan icatlardır.¹² Onlar, derinlere kök salmış bir geçmişle bağlantılı olmaktan ziyade, kuşatıcı ve temsil edici modern genel eğilimlerdir.

Günümüzde, kaybolan gelenekleri yeniden oluşturma ve hatta yenilerini inşa etme yönünde belirli bir eğilim görmekteyiz. Önceki bölümde belirtildiği gibi, geleneğin üst modern çağın koşullarında etkili bir biçimde yeniden yaratılıp yaratılamayacağı oldukça tartışmalıdır. Gündelik hayatın özüne nüfuz eden uzmanlık sistemlerinin yanı sıra, daha kapsamlı bir refleksivitenin de etkisiyle, gelenek mantıksal dayanağını yitirir. “Yeni gelenekler”in oluşturulması kavramsal olarak çelişkilidir. Ancak bu söylenenler ışığında, gündelik hayattaki ahlaki sabitlik kaynaklarına dönüş, modern ilerlemeciliğin “her zaman gözden geçirilmeye açık” bakış açısının aksine, bir ölçüde önemli bir fenomendir. O, moderniteyi “romantik reddediş” biçiminde bir geriye dönüşten ziyade, iç gönderimli sistemlerin egemenliğindeki bir dünyanın ötesine geçmeye yönelik başlangıç halinde bir hareketin işareti olabilir.

5. Önceki husustan bir ölçüde bağımsız bir olgu olarak, dinsel inançlar ve itikatların yeniden canlanmasına değinebiliriz. Dinsel semboller ve pratikler sadece geçmişin kalıntıları değildir; dinsel veya daha genelde manevi ilgilerin yeniden canlanması modern toplumlarda oldukça yaygın görünmektedir. Peki, niçin? Gerçekte, modern sosyal teorinin tüm önde gelen kurucuları, yani Marx, Durkheim ve Weber modern kurumların gelişmesiyle dinin giderek ortadan kalkacağına inanıyordu. Durkheim dinde “ebedi bir şey” olduğunu kabul etse de, bu “şey” geleneksel anlamda din değildi: Kolektif birliğin sembolleri daha la-

12 Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

ik bir eğilim içinde siyasal ideallerin yüceltilmesi biçiminde sürmektedir.

Din ortadan kalkmamakla kalmadı, aynı zamanda hepimiz etrafımızda yeni dinsel duyarlılık ve manevi girişim biçimlerinin yaratıldığına tanık olmaktayız. Bu ilgi canlanmasının nedenleri geç modern çağın en temel özellikleridir. Bunun bir nedeni, toplumsal ve fiziksel evrenin giderek belirli bilgi ve kontrol biçimlerine tâbi olmasının, aksine nispeten güvenli alanların radikal şüpheyile ve dehşet verici risk senaryolarıyla iç içe geçtiği bir sistem yaratmasıdır. Din bir ölçüde modernitenin ilkelerine bağlılığın zorunlu olarak askıya alınması gerektiği inancını üretir: Bu açıdan, dinsel köktencilğin niçin özel bir cazibeye sahip olduğunu anlamak kolaydır. Ancak bu tamamen doğru değildir. Yeni din ve maneviyat biçimleri en temel anlamında bastırılanın dönüşünü temsil eder, zira onlar doğrudan (modern kurumların tamamen yıkma eğiliminde olduğu) varoluşun ahlaki anlamıyla ilgili sorunlara yönelirler.

6. Yeni sosyal hareket biçimleri kurumsal olarak bastırılan hayat alanlarının kolektif olarak yeniden-elde-edilmesi girişimini temsil eder. Kuşkusuz gelişen mezhepler ve kültürler büyük bir değişkenlik sergilese de, yakın dönem dinsel hareketler bunlar arasında sayılabilir. Ancak diğer bazı yeni sosyal hareketler özellikle önemlidir ve modern toplumsal hayatın temel kurumsal boyutlarına süregelen tepkilere işaret ederler. Feminist hareket, modern çağdan önce ortaya çıkan sorunlara (ve kısmen bu yüzden) yönelse de, bu konuda temel bir örnektir. Bu hareket ilk evresinde baskın bir biçimde erkekler ve kadınlar arasında eşit siyasal ve sosyal hakların sağlanmasıyla ilgilenmekteydi. Bununla beraber, mevcut evresinde toplumsal varoluşla ilgili temel sorunları ele almakta ve radikal toplumsal dönüşümler için baskı yapmaktadır. Bazı insan hakları hareketleri türlerinde olduğu gibi, çevre ve barış hareketleri de geç modern çağdaki bu duyarlılığın bir parçasıdır. Bu tür hareketler, kendi içlerinde ne kadar farklı olsalar da, modernitenin cehennem kamyonunu besleyen bazı temel ön-kabulleri ve düzenleyici ilkeleri sorgularlar.

Bastırılanın dönüşünü sonraki bölümde daha doğrudan ele alacağız. Zira, üst modern çağın temel bir geçiş evresi olduğu, sadece modernitenin tükenmeyen dinamizminin devamının değil, daha kapsamlı yapısal dönüşüm türlerinin de habercisi olduğu söylenebilir. İç gönderimli sistemlerin genişlemesi sınırlarına ulaşmıştır; kolektif düzeyde ve gündelik hayatta ahlaki/ varoluşsal sorunlar bizzat sahne arkasından sahnenin merkezine inmektedir. Kendini-gerçekleştirmeye ilgili süreçlere odaklanan bu tür sorunlar, küreselleştirici gelişmelerle genişleseler de, toplumsal kurumların yeniden yapılanmasını gerektirir ve sadece sosyolojik değil siyasal nitelikte sorunlara yol açarlar.

YAŞAM POLİTİKASININ OLUŞUMU

Eğer kuşatılmış asgari benlik fikri doğruysa, benlik siyasal alandan büyük ölçüde bağımsız olmakla kalmayacak, aynı zamanda, sınırları sıkıca belirlenmiş bir “kişisel alan” lehine, siyaset savunmacı bir tarzda reddedilerek inşa edilecektir. Böyle bir perspektiften bakıldığında kitabın siyasal konular üzerine bir araştırmayla bitmesi tuhaf görünecektir. Aksine, önceki sayfalarda geliştirdiğim temaların siyasal içerimlere sahip olduğunu söylemek istiyorum: Bu siyasal içerimler daha ziyade üst modern evrede temel önemde olan siyasal girişimler ve problemlerin yeniden inşasıyla ilişkilidir.

Theodore Rozsak’a göre, “keşfedeceği bir kişisel kimliğe, gerçekleştirebileceği bir kişisel yazgıya sahip olma deneyiminin büyük çapta yıkıcı bir siyasal güç haline geldiği bir dönemde yaşıyoruz”.¹ Ona göre, örneğin Lasch gibi eleştirmenler yeni “kendini-keşfetme” idealini bireyi yücelten “eski-modern” anlayışla karıştırırlar; onlar kişisel gelişime yönelik yeni dürtüleri kişisel avantaj ve maddî birikim sağlamayı amaçlayan kapitalist baskılardan ayıramazlar. Bu tespite katılsam da, problemin daha farklı bir biçimde teorileştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Aslında yıkıcı olan şey refleksif benlik tasarımı değildir; daha ziyade, kendini-geliştirme ideali bir bütün olarak geç modern çağdaki

1 Theodore Roszak, *Person-Planet: The Creative Destruction of Industrial Society* (Londra: Gollancz, 1979), s. xxviii.

temel toplumsal geçiş evrelerinin bir işaretidir. Elinizdeki incelemede şu geçiş evreleri vurgulanır: Kurumsal refleksivitenin ortaya çıkışı, uzmanlık sistemlerinin toplumsal ilişkileri yerinden-çıkarması ve bunların neticesinde yerel ve küreselin birbirlerine karşılıklı nüfuzu. Onların içerimlerini, bir siyasi gündem temelinde, bir *zgrleşmeci politika* ve *yaşam politikası* ayrımı yaparak kavrayabiliriz. Öncelikle bu politikalardan ilkinde odaklanmam da, bu kitaptaki temalar büyük ölçüde doğrudan yaşam politikasıyla ilişkilidir. zgrleşmeci politika tartışmasının bu temalar açısından önemi yeterince açık olmadığı için bu konuda okuyucunun hoşgörüsüne sığınıyorum: Bu açıklığın bölümün sonlarına doğru sağlanacağını umuyorum.

zgrleşmeci Politika Nedir?

Modern ağın nispeten ilk geleişme döneminden itibaren, modern kurumların dinamizmi insanın *zgrleşmesi*yle ilgili fikirleri harekete geçirmiş ve bu fikirlerden belirli ölçüde etkilenmiştir. Bu, öncelikle gelenek ve dinin dogmatik buyruklarından zgrleşmeydi. Rasyonel anlama yöntemlerinin sadece bilim ve teknoloji alanlarına değil, insan toplumsal hayatına da uygulanmasıyla, insanların etkinlikleri önceki kısıtlamalardan özgürleşmeye başladı.

Aşını basitleştirirsek, modern siyaset içinde üç genel yaklaşım –radikalizm (bu kategoriye Marksizm dahildir), liberalizm ve muhafazakrlık– olduğunu kabul edersek, daha farklı biçimlerde de olsa, özgürleşmeci politikanın onların tümünü hâkimiyeti altına aldığını söyleyebiliriz. Liberal siyasi dşnrlar, radikaller gibi, bireyleri ve daha genelde toplumsal hayat koşullarını önceki mevcut pratikler ve önyargıların kısıtlamalarından özgürleştirmeye çalışmışlardır. Onlara göre, özgürlük, tasarlanmış devrimci bir ayaklanma sürecinden ziyade, liberal devletle bağlantı içinde bireyin giderek özgürleşmesiyle sağlanabilir. nc kategori “muhafazakrlık”, hemen hemen tanım gereği,

modernitenin özgürleştirici imkânları konusunda daha karamsar bir görüş biçimini kazanır. Ancak muhafazakâr düşünce sadece özgürleşmeye bir reaksiyon olarak var olur: Muhafazakârlık radikal ve liberal düşüncenin reddi ve modernitenin yerinden-çıkartıcı eğilimlerinin eleştirisi olarak gelişmiştir.

Özgürleşmeci politikayı, öncelikle, bireyler ve grupları hayat fırsatlarını olumsuz yönde etkileyen kısıtlamalardan kurtarmaya çalışan bir genel bakış açısı olarak tanımlıyorum. Özgürleşmeci politika iki temel unsur içerir: (i) Geçmişin zincirlerinden kurtulmak ve böylece, geleceği dönüştürecek bir tutumun yolunu açmak ve (ii) bazı bireyler veya grupları diğerlerinin haksız tahakkümünden kurtarmak. Bu amaçlardan ilki modernitenin olumlu dinamik dürtüsünü besler. Geçmişin durağan pratiklerinden kurtulmaları insanların kendi hayat koşulları üzerindeki toplumsal kontrollerini artırmalarını mümkün kılar. Kuşkusuz, bu amacın nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda temel felsefi anlayış farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bazıları, özgürleşmeci dürtünün –toplumsal hayatta büyük ölçüde fiziksel nedenselliğe benzer biçimde işleyen– nedensel koşullar tarafından yönlendirildiğini varsaymıştır. Bazıları için, bu ilişki refleksiftir; bana göre, ikinci görüş kesinlikle daha geçerlidir. İnsanlar tarihi yapmak için tarihi refleksif bir biçimde kullanabilirler.²

İnsanların geleneksel kısıtlamalardan özgürleşmeleri fikri, modernitenin karakteristik yönelimini –yani, toplum ve doğanın daha önceden insanların etkinliklerini belirleyen özelliklerinin insanın kontrolüne tâbi olması gerektiği düşüncesini– yansıtmaması dışında, çok az “içeriğe” sahiptir. Özgürleşmeci politikalar sadece insanlar arasındaki ayrımlara odaklandıklarında daha doyurucu bir içerik kazanırlar. Bu esasen bir “ötekiler” politikasıdır. Marx için, kuşkusuz, sınıf tarihin itici gücü olduğu kadar özgürleşmenin failidir. İnsanlığın genel özgürleşmesi sınıfsız bir

2 Krş. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity, 1987); bu konuda klâsik bir eser [*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel Yayınları, İstanbul 1997].

düzenin yaratılmasıyla sağlanabilir. Marksist olmayan yazarlara göre, özgürleşmeci politikalar diğer ayrılıklar, yani etnik ve cinsiyetçi ayrışmalar, yönetici ve tâbi sınıf, zengin ve yoksul uluslar, mevcut ve gelecek kuşaklar ayrışmaları açısından çok daha kapsamlı bir öneme sahiptir. Ancak bütün bu örneklerde özgürleşmeci bir politikanın amacı ayrıcalıksız grupları uygunsuz koşullardan kurtarmak veya onlar arasındaki nispi farklılıkları ortadan kaldırmaktır.

Özgürleşmeci politika hiyerarşik bir güç anlayışı içinde işler: Güç, bir birey veya grubun iradesini diğerlerine dayatabilme kapasitesi olarak anlaşılır. Bazı temel kavramlar ve yönlendirici amaçlar özellikle bu politika anlayışına özgü olma eğilimindedir. Özgürleşmeci politikalar *sömürü*, *eşitsizlik* ve *baskıyı* azaltmaya veya ortadan kaldırmaya çalışırlar. Doğal olarak, bunlar farklı yazarlar tarafından farklı biçimlerde tanımlanır ve bu bölümün temel ilgi konusu gerçekte özgürleşmeci politikanın doğası olmadığı için, onları sistematik bir biçimde aktarmaya çalışmayacağım. “Sömürü” bir grubun sömürülen grubun –sözcüğümi, üst sınıf işçi sınıfının, beyazlar siyahların veya erkekler kadınların– belirli kaynaklara veya arzulanan mallara ulaşmasını haksız bir biçimde engelleyerek, bunları tekeline geçirmesidir. Eşitsizlikler çeşitli kıt kaynaklara işaret edebilse de, burada çoğu kez maddî kaynaklara farklı düzeylerde ulaşma daha merkezi bir önem taşır. Örneğin, modernitenin üretken mekanizmalarının bir parçasını, miras kalan eşitsizliklerin aksine, maddî ödüllere farklı düzeylerde ulaşma oluşturur ve (kuşkusuz, pratikte değilse de) prensip itibarıyla bu ulaşma arzulanan düzeye dönüştürülebilir. Bastırma, bir grubun bir başka grubun hayat fırsatlarını doğrudan sınırlamak için uyguladığı bir “farklı kılıcı güç” meselesidir. Özgürleşmeci politikaların diğer yanları gibi, insanların baskıcı durumlardan özgürleştirilmeleri ahlaki değerlerin benimsenmesini gerektirir. Baskı suçlaması karşında “haklı otorite” fikri sadece farklı kılıcı gücün ahlaken yanlış olduğunun gösterilebileceği yerlerde savunulabilir.

Özgürleşmeci politika *adalet, eşitlik* ve *katılım* ilkelerine birincil önem tanır. Genelde, bu ilkeler yukarıda sözü edilen üç güç ayırımına karşılık gelir. Üçünün de birçok farklı biçimi vardır ve esasen az veya çok örtüşebilirler.

Adalet normları sömürü olarak neyin alınacağını veya aksine, bir sömürü ilişkisinin hangi durumlarda ahlaken savunulabilir bir otorite ilişkisi olduğunu tanımlar. Burada sınırlı bir örnek anarşizm olabilir; ancak bu, anarşizm bir toplumsal düzenin sadece sömürünün değil, hiçbir otoritenin de bulunmadığı zaman mümkün olduğunu savunduğu sürece iyi bir örnektir. Bazı düşünce okullarında, toplumda eşitliği sağlamanın başlı başına bir değer olduğuna inanılır ve bazen özgürleşmeci politikanın en önemli amacı olarak görülür. Bununla beraber, çoğu radikal ve liberal düşünce biçimi belirli türden eşitsizlikleri meşru ve hatta arzulanabilir olarak görür; maddî eşitsizliklerin etkili üretim sağlayan ekonomik güdülerini harekete geçirdikleri için meşru oldukları düşüncesi buna örnek gösterilebilir. Üçüncü buyruk, yani katılım ilkesi baskının karşısında yer alır, zira katılım bireyler veya grupların kendilerine keyfi olarak dayatılabilecek kararları etkilemelerini mümkün kılar. Katılım düzeylerinin demokratik katılım idealleri esas alınarak belirlenmesi gerekir; zira her otorite nasıl doğası gereği sömürüye dayalı değilse, hiyerarşik güç de her zaman baskıcı değildir.

Özgürleşmeci politika öncelikle sömürüye dayalı, eşitsiz veya baskıcı toplumsal ilişkilerin aşılmasını amaçladığı için, bu tür bir politikanın temel yönelimi “bir şeye ulaşmak”tan ziyade “bir şeyden kurtulmak”tır. Başka deyişle, bu yönelim (bireyler veya grupların potansiyellerini ortaklaşa hayatın kısıtlamalarının sınırlayıcı çerçeveleri içinde geliştirme kapasiteleri dışında) özgürleşmenin somut doğasıyla daha az ilgilenir. Aydınlanmadan beri çoğu ilerlemeci düşünürün ütöpik terimler içinde düşünme isteksizliği bu yönelimin bir ifadesidir (ancak arada birçok istisna vardır). Marx’ın yazıları bu yönelimin bilinçli karakteristik bir örneğidir. “Ütöpik sosyalizm”den, ulaşılmaya çalışılan top-

lum biçimini önceden şekillendireceği için uzak durulabilir. İnsanların bu tür bir toplumsal düzende nasıl yaşayacaklarını önceden kesin olarak tespit edemeyiz: Gerçekte ulaşıldığında nasıl yaşamaları gerektiğini o toplumun insanlarına bırakmamız gerekir.

Çoğu özgürleşmeci politika biçiminin ardındaki itici güç “özerklik ilkesi” olarak adlandırılabilir.³ Özgürleşme, kolektif hayatın, bireyler kendi toplumsal hayat koşulları içinde –farklı anlamlarda– özgür ve bağımsız olabilecek biçimde düzenlenmesi demektir. Burada özgürlük ve sorumluluk arasında bir tür denge vardır. Birey davranışları üzerindeki sömürüye dayalı, eşitsiz veya baskıcı koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkan kısıtlamalardan özgürleşmiştir; fakat tamamen istediği gibi davranamaz. Özgürlük diğerleriyle ilişkilerinde sorumluluk içinde davranmayı ve söz konusu kolektif yükümlülükleri yerine getirmeyi gerektirir. Rawls’un adalet teorisi özgürleşmeci politika biçiminin iyi bilinen bir örneğidir.⁴ Eylem özerkliğini düzenleyen temel koşullar adalet fikri etrafında planlanır; Rawls adaleti özgürleşme tutkusunun düzenleyici bir temeli olarak sunar. Ancak burada bireyler ve grupların adil bir düzende nasıl hareket edecekleri kesin olarak belirtilmez.

Aynı şeyler büyük ölçüde Habermas’ın bir iletişim teorisi temelinde özgürleşmeci bir politika çerçevesi geliştirme girişimi için söylenebilir.⁵ Her dil kullanımında içkin olduğu varsayılan “ideal konuşma durumu” özgürleşmenin güç kaynağıdır. Toplumsal koşullar ideal konuşma durumuna yaklaştığı ölçüde özgür ve eşit bireylerin özerk eylemlerine dayalı bir toplumun ortaya çıkma ihtimali artacaktır. Bireyler ve böylece kolektif dü-

3 Bkz. David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987) kapanış bölümü.

4 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon, 1972).

5 Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (Cambridge: Polity, 1987) [*İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001].

zeyde insanlık kendi etkinlikleriyle ilgili bilgili seçimler yapmakta özgür olacaktır. Ancak Habermas bu seçimlerin nasıl yapılacağı konusunda çok az gösterge sunar.

Yaşam Politikasının Doğası

Yaşam politikası yukarıda belirtilen iki temel anlamda da (belirli bir düzeyde) özgürleşmeyi, yani geleneğin yarattığı sabitliklerden ve hiyerarşik egemenlik koşullarından kurtulmayı gerektirir. Yaşam politikasının sadece bireyler belirli bir eylem özerkliği sağladıklarında ortaya çıkan şeylere odaklandığını söylemek çok basitleştirici olacaktır, zira ilgili başka faktörler de vardır; ancak bu tespit en azından bir ilk yönelim sağlar. Yaşam politikaları esasen seçimler yapmak için kendimizi özgürleştirdiğimiz koşullarla ilgili değildir: O bir “seçim politikası”dır. Özgürleşme politikaları bir “hayat fırsatları politikası”yken, yaşam politikaları bir “hayat tarzı politikası”dır. Yaşam politikası, toplumsal etkinliğin varoluşsal parametrelerinin bireysel veya kolektif düzeyde kökten değiştirildiği refleksif olarak devreye sokulabilen bir düzenin –yani, geç modern çağın sisteminin– politikasıdır. Yaşam politikası, (refleksivitenin benlik ve bedeni küresel sistemlere bağladığı) refleksif olarak düzenlenmiş bir ortamda kendini-gerçekleştirme politikasıdır. Bu etkinlik alanında güç hiyerarşik olmaktan çok üretkendir. Yaşam politikası önceki bölümlerde tartışılan ciddi ve zenginleştirici anlamda bir hayat tarzı politikasıdır. Formel bir tanım verirsek, yaşam politikası (küreselleştirici etkilerin refleksif benlik tasarımına derinden sızdığı veya aksine kendini-gerçekleştirme süreçlerinin küresel stratejileri etkilediği) gelenek-ötesi bağlamlarda kendini-gerçekleştirme süreçlerinin yol açtığı siyasal sorunlarla ilgilidir.

Yaşam politikasının ilgilerinin kaynağı doğrudan bu kitapta ki temel temalardır ve bunları aşağıda ayrıntılı olarak betimlemeye çalışacağım. Yaşam politikasıyla ilgili sorunların kaynağını daha gerilere götürmek mümkün olsa da, yaşam politikası sa-

dece üst modernitenin pekiştirdiği tamamen farklı bir problemler ve imkânlar bütünü olarak ortaya çıkar. Önceden belirtildiği gibi, yaşam politikasının ilgileri gelecekteki çok daha kapsamlı değişim türlerinin, yani esasen bizzat modernitenin “ötesindeki” toplumsal düzen biçimlerinin gelişiminin habercisidir.

Tekrarlarsak, yaşam politikası hayata ilişkin kararlar politikasıdır. Bu kararlar nelerdir ve onları nasıl kavramsallaştırmamız gerekir? Öncelikle, bizzat bireysel-kimliği etkileyen kararlar vardır. Elinizdeki incelemede gösterilmeye çalışıldığı gibi, bireysel-kimlik günümüzde bir refleksif başarıdır. Bireysel-kimlik anlatısının yerel ve küresel düzeyde hızla değişen toplumsal hayat koşullarıyla bağlantı içinde biçimlendirilmesi, değiştirilmesi ve refleksif olarak sürdürülmesi gerekir. Bireyin birçok farklı kaynaktan gelen bilgileri yerel ilgilerle (geçmiş deneyimleri geleceğe ilişkin projelerle mantıksal tutarlılık içinde) bütünleştirmesi gerekir. Kişi bunu sadece bir “iç sahilik duygusu” (ömrün değişen toplumsal olaylar karşısında bir “bütün” olarak algılanabile-

Özgürleşmeci politika

Yaşam politikası

1 Toplumsal hayatın gelenekler ve âdetlerin yarattığı sabitliklerden özgürleştirilmesi.

2 Sömürü, eşitsizlik veya baskının azaltılması veya ortadan kaldırılması. Bunlar toplumu ayrıştıran güç/kaynak dağılımıyla ilgilidir.

3 Adalet, eşitlik ve katılım ahlakının ilkelerine bağlılık.

1 Seçim özgürlüğünün ve üretken gücün (dönüştürme kapasitesi olarak gücün) sağladığı özgürleşmenin mümkün kıldığı siyasal kararlar.

2 Küresel karşılıklı bağımlılık bağlamında daha fazla kendini-gerçekleştirmeyi sağlayacak hayat tarzlarını ahlaken haklılaştırma yollarının yaratılması.

3 Gelenek-ötesi bir düzende “nasıl yaşamamız gerekir?” sorusuyla ilgili varoluşsal sorunlar temelinde bir ahlak geliştirilmesi.

ceği bir “temel güven çerçevesi”) geliştirebildiğinde başarabilir. Refleksif olarak düzenlenmiş bir bireysel-kimlik anlatısı sınırlı ömre –değişen dış koşullar altında– bir bütünlük sağlama aracı sunar. Bu perspektiften bakıldığında, yaşam politikası refleksif benlik tasarımıyla ilgili tartışmalar ve münakaşalarla bağlantılıdır.

“Kişisel siyasaldır” fikrini keşfeden öğrenci hareketi, ancak daha özelde kadın hareketi yaşam politikasının bu yönüne öncülük etmiştir. Ancak onlar bu öncülüğü muğlak bir biçimde yapmışlardır. Öğrenci hareketinin üyeleri, özellikle “durumsalcı” yaklaşımla ilişkili olanlar kişisel tepkilerini ve “hayat tarzı isyanları”nı bürokrasiyi sorgulamak için kullanmışlardır. Onlar, gündelik hayatın devlet gücünün yansımaları olduğunu sergilemeye çalışmakla yetinmemiş, gündelik hayatın örüntülerini tersine çevirerek devlet gücüne fiilen karşı çıkabilmişlerdir. Bu şekilde bakıldığında, yine de, “kişisel politikası” yaşam politikasının sadece belirsiz bir öncüsüdür. Zira amaç, hayat tarzı örüntülerini baskıyla mücadele etme veya en aza indirme aracı olarak kullanmaktır.

Feminizm, daha isabetli bir biçimde, yaşam politikaları alanının yolunu açan bir hareket olarak görülebilir; ancak kuşkusuz, özgürleşmeyle ilgili sorunlar kadın hareketi için merkezi önemini sürdürür. Feminizm, en azından çağdaş biçiminde, bireysel-kimlik sorununa belirli ölçüde öncelik tanımak zorunda kalmıştır. İsaetli bir biçimde ifade edildiği gibi, “Aile hayatından fazlasını isteyen kadınlar evden uzaklaştıkları her adımda ‘kişiseli politik kılmak’ zorundaydı”.⁶ Kadınlar daha fazla “dışarıya çıktıkça” özgürleşme süreçlerine katkıda bulundular. Ancak feministler çok geçmeden, daha fazla özgürleşmiş bir kadın için kimlikle ilgili sorunların büyük önem taşıdığını fark ettiler. Çünkü onlar evden ve ev hayatından özgürleştikçe kapalı toplumsal or-

6 Barbara Sichtermann, *Femininity: The Politics of the Personal* (Cambridge: Polity, 1986), s. 2.

tamla yüzleşmeye başladılar. Kadınların kimlikleri büyük ölçüde evle ve aileyle özdeşleştirildiği için, kadınlar mevcut toplumsal ortamların dışına sadece erkek kalıp-yargıların sunduğu mevcut kimlikleriyle çıktılar.

Betty Friedan yaklaşık çeyrek yüzyıl önce, ilk kez, “bir adı olmayan problem”den söz ettiğinde, eş ve anne olmanın çoğu kadının (neredeyse hiç bilmeden) özlemini duyduğu hayatı gerçekleştirmesini mümkün kılmadığını kastediyordu.⁷ Bu probleme ilişkin analizi Friedan’ı doğrudan bir kimlik ve benlik tartışmasına yöneltti. “Bir adı olmayan” gerçek sorun kendini “kim olmak istiyorum” meselesi olarak gösterir.⁸ Friedan bu sorunu özellikle genç bir kadın olarak kendi deneyimleriyle ilişkilendirir. O üniversiteden mezun olduktan sonra, bir psikolog olarak, mesleki kariyer dahil, kendisine açık birçok seçenek olduğunu düşünür. Ancak kazandığı bir doktora programına devam etmek yerine, gerçekte niçin olduğunu bilmeden bu kariyerdan vazgeçer. Evlenir, çocukları olur ve bir banliyöde ev kadını olarak hayatını sürdürür; hayatta bir amacının olmamasıyla ilgili pişmanlıklarını tamamen bastırır. Fakat nihayetinde, bir bireysel-kimlik sorunu olduğunu kabul eder ve bununla yüzleşir ve kendini bir başka yerde gerçekleştirmesi gerektiğini fark ederek evi terk eder.

Betty Friedan kişisel-kimlikle ilgili huzursuzluğunu sadece artık kadınlara açık daha fazla seçenek bulunduğunu anladığında açıkça fark eder. Kadınlar modern kültürün “insanın potansiyellerini ve kendini gerçekleştirmek gibi temel ihtiyaçlarını tatmin etmediğini”⁹ sadece bu alternatifler ışığında fark etmeye başlamışlardır. Onun kitabı bir hayat planlaması tartışmasıyla biter; bu tartışma kadınlara daha önceden keşfedilmemiş bir alanda yeni bireysel-kimlikler yaratmalarında yardımcı olmayı amaçlar. Onun “kadınlar için yeni hayat planı” daha sonra ya-

7 Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (Harmondsworth: Pelican, 1965).

8 A.g.y., s. 61.

9 A.g.y., s. 68.

yınlanacak kendine yardım el kitaplarının çoğu özelliğinin öncüsüdür. Bu yeni hayat planı bir kişisel gelişim çabasını, kadınsı gizlilik fikrini reddederek geçmişten yeniden düşünmeyi ve inşayı ve ilgili riskleri kabulü içerir.

Yaşam Politikası, Beden ve Benlik

Friedan'ın ufuk açıcı kitabı yayımlandıktan yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra, bugün ilk bakışta sadece kadınlarla ilgili görünen sorunların çoğunun gerçekte ilişkili olgu cinsel kimlikle bağlantılı olduğu açık hale gelmiştir. Cinsel kimliğin ne olduğu ve nasıl ifade edilmesi gerektiği (buna bir kişinin anatomik olarak dünyaya geldiğindeki cinsiyetinin aynı kalıp kalmaması sorunu dahildir) bizzat bir çoğul seçimler meselesi haline gelmiştir. Kuşkusuz, bireysel-kimlik politikası cinsel farklılıklarla ilgili sorunlarla sınırlı değildir. Refleksif olarak kendimizi "kişi kıldığımız" ölçüde bir "kişi" veya "insan" olmanın anlamı problemi öne çıkar. Bunun ortaya çıkış nedeni ve oluşumuna ilişkin birçok örnek verilebilir. Örneğin, kürtaj konusundaki mevcut tartışmalar, ayrıca, bedenle ve beden sahibinin kendi ürünleri üzerinde hangi haklara sahip olup olamayacağıyla sınırlı görünebilir. Ancak kürtajla ilgili tartışmalar, ayrıca bir ölçüde, bir fetüsün bir kişi olup olmadığı, eğer öyleyse gelişiminin hangi aşamasında bir kişi sayılabileceği konusundadır. Bu konuda, çoğu kez yaşam politikası alanlarında olduğu gibi, karşımıza felsefi tanımla, insan hakları ve ahlakla ilgili ortak problemler çıkar.

Kürtaj örneğinin gösterdiği gibi, bireysel-kimlikle ilgili yaşam politikası sorunlarını daha özelde bedene odaklanan sorunlardan ayırmak her zaman kolay değildir. Benlik gibi beden de artık sabit bir şey –salt fizyolojik bir varlık– olarak alınamaz, o modernitenin refleksivitesiyle derin ilişki içindedir. Beden doğanın –gerçekte insan müdahalesine sadece sınırlı ölçüde tâbi süreçler tarafından yönlendirilen– bir boyutu olarak alınmıştır. Be-

den benliğin “verili”, çoğu kez elverişsiz ve yetersiz bir merkezidir. Soyut sistemlerin bedeni giderek istilâsıyla bütün bunlar değişmiştir. Beden, benlik gibi, (refleksif olarak organize edilen süreçlerle ve sistematik olarak düzenlenen uzmanlık bilgisiyle bağlantılı) bir etkileşim, elde-etme ve yeniden-elde-etme alanı haline gelir. Beden özgürleşir; özgürleşme onun refleksif olarak yeniden yapılanmasının koşuludur. Beden, ruhun içinde barındığı yer, karanlık, sapkın ihtiyaçların merkezi olarak düşünüldüğünde, üst modernitenin etkileri sayesinde tamamen “üzerinde çalışılabilir” bir şey hale gelir. Bu süreçlerin bir ürünü olarak bedenin sınırları değişmiştir. Beden, deyim yerindeyse, refleksif benlik tasarımının ve dışsal olarak biçimlendirilmiş soyut sistemlerin rutin olarak içine sızdığı tamamen geçirgen bir “dış katman”a sahiptir. Bunlar arasındaki kavramsal alanda karşımıza sağlık, diyet, dış görünüş, egzersiz, cinsel ilişki ve diğer birçok şeyle ilişkili giderek daha çok yol gösterici kitap ve pratik elkitabı çıkar.

Bedensel süreçlerin ve bedensel gelişimin refleksif olarak elde-edilmesi yaşam politikası tartışmaları ve mücadelelerinin temel bir unsurudur. Bu noktanın vurgulanması bedenin metalaşmaya veya Foucault’nun kullandığı anlamda “disiplin”e tâbi salt durağan bir varlık olmadığını görmek açısından önemlidir. O halde, beden esasen bir özgürleşmecî politika alanı olacaktır: Vurgu böylece bedenin içine düştüğü baskıdan özgürleşmesine yapılacaktır. Üst modern koşullarda beden, daha önce benlikle ilişki içinde olana göre çok daha az “itaatkâr” olacaktır, zira refleksif bireysel-kimlik tasarımında beden ve benlik arasında yakın bir koordinasyon vardır. Beden –*aktif eylem* içinde yer alırken– bireyin geliştirdiği kimlikle daha doğrudan ilişkili hale gelir. Melucci’nin tespitiyle,

bedene dönüş yeni bir kimlik arayışı başlatır. Beden, anahtarını sadece bireyin elinde tuttuğu ve toplumun kuralları ve beklentilerinin kısıtlayıcı bağlarından kurtulan bir benlik-tanımı arayışı için geri dönebileceği gizli bir

alan olarak ortaya çıkar. Günümüzde, kimliğin toplumsal niteliği geleneksel olarak “özel alan”ın engelleri tarafından korunan tüm alanları istilâ eder.¹⁰

Bedenin “sahipliği” problemini soyut sistemlere ve refleksif benlik tasarımına ikili katılımın yol açtığı özel bir sorun olarak görebiliriz. Önceden değindiğimiz gibi, “sahiplik” burada “kişi”den ne anlaşılması gerektiğinin belirlenmesiyle ilişkili tüm problemleri beraberinde getiren kompleks bir kavramdır. Bu problem yaşam politikası alanında, bireyin kendi hayat planlamasında bedensel gelişimle ilgili farklı stratejiler arasından nasıl seçimler yapacağının yanı sıra, bedensel ürünlerin ve bedenin parçalarının “konumlandırılmasını” kimin belirleyeceğini içerir.

Beden ve benlik modern çağın iç gönderimli sistemlerinin tamamen nüfuz ettiği bir başka temel alanla bağlantılıdır: yeniden-üretim [üreme]. “Yeniden-üretim” terimi hem toplumsal sürekliliği hem de türün biyolojik devamlılığını ifade etmek için kullanılabilir. Aralarındaki kavramsal bağlantı tesadüf değildir: “Biyolojik” yeniden-üretim günümüzde tamamen toplumsaldır, yani soyut sistemler tarafından yönlendirilir ve benlik tarafından refleksif olarak yeniden-inşa edilir. Üreme asla tamamen bir dışsal belirlenim meselesi değildir: Modern çağ öncesi tüm toplumlarda, örneğin farklı türden nispeten tehlikesiz düşük yöntemleri kullanılmıştır. Yine de, üreme alanı çoğunlukla kesinlikle kader alanına aitti. Daha güvenilir düşük yöntemlerinin geliştirilmesi, cinsel pratiklerin refleksif kontrolü ve farklı türden yeniden-üretim tekniklerinin kullanılması sayesinde üreme artık bir çoğul seçimler alanı haline gelmiştir.

“Bir kader olarak üremenin sonu” fikri “doğanın sonu” fikriyle yakından bağlantılıdır. Zira, üreme [yeniden-üretim] şimdiye kadar her zaman insanın kendisinden bağımsız bir doğaya katılımının bir kutbunda yer almıştır; diğer kutupta ölüm yer al-

10 Alberto Melucci, *Nomads of the Present* (Londra: Hutchinson Radius, 1989), s. 123.

maktadır. Potansiyelleri kendini henüz göstermeye başlayan genetik mühendisliği “bir doğal süreç olarak üreme” fikrinin yıkılmasının bir başka örneğini temsil eder. İnsanlar genetik özelliklerin aktarılmasını bu yöntemle belirleyebilirler, bu yüzden türlerin varlığını sürdürmesi ile biyolojik evrim arasındaki son hal-ka kopar. Doğanın ortadan kaybolması sürecinde, yeni gelişen karar alanları sadece üreme sürecini değil, bedenin fiziksel yapısını ve cinselliğin tezahürlerini de doğrudan etkiler. Nitekim, bu tür eylem alanları, toplumsal cinsiyetle ve cinsel kimlikle ilgili sorunların yanı sıra, kimlik oluşumuyla ilgili diğer süreçleri yeniden gündeme getirir.

Yeniden-üretim [üreme] teknikleri eski doğurganlık/kısırlık karşıtlığını yıkmıştır. Yapay dölleme ve tüp bebek yöntemleri üreme sürecini geleneksel heteroseksüel deneyim kategorilerinden büyük ölçüde uzaklaştırır. Kısır biri doğurgan olabilir, böylece farklı taşıyıcı ebeveynlik bileşimleri mümkün olur. Örneğin, eşcinsel çiftlere sunulan çocuk üretme ve yetiştirme fırsatı bu yeniliklerin getirdiği farklı hayat tarzı seçeneklerinden sadece biridir. Artık cinselliğin üremeye –veya üremenin cinsellikle– ilişkili bir ihtiyaç olmaktan çıkması cinselliği hayat tarzlarıyla ilişki içinde yeniden düzenlemeye hizmet eder; ancak bu her zaman olduğu gibi, büyük ölçüde refleksif elde-etme sayesinde gerçekleşir.

Günümüzde kullanılan veya muhtemelen çok geçmeden geliştirilebilecek seçenekler üreme teknolojileri alanında yaşam politikası fırsatları ve problemlerinin bir işaretidir. 25 Temmuz 1978’de Louise Brown’ın doğumu insanın üremesinde yeni bir dönemin işaretidir. Kürtaj aracılığıyla hayatı negatif kontrol çabasından ziyade yeni bir hayat yaratılması, tarihte ilk kez olarak bir bilinçli inşa meselesi haline gelmiştir. Tüp bebek yönteminde (IVF) bir süre için birçok teknik kullanılsa da, belirli temel yenilikler bir insan yumurtasının beden dışında döllemesini mümkün kılmıştır. Bir başka gelişme önceden müdahaleyle cinsiyetin değiştirilmesidir. IVF yöntemleri sayesinde, daha önceden “cin-

siyeti belirli” bir embriyonu DNA aşılama teknikleriyle bir kadının rahmine yerleştirmek mümkündür. Erkek ve kadın embriyonları bu tekniklerle ayrıştırılabilir ve rahme arzulanan cinsiyette embriyon yerleştirilebilir. Bu tekniklere embriyonun dondurulmasını ekleyebiliriz. Bu işlem embriyonların uzun süre saklanabilmesini mümkün kılar, yumurtalığı daha fazla uyar-maya ve yumurta toplamaya gerek kalmadan çoklu gebeliklere imkân tanınır. Nitekim örneğin, tek yumurta ikizleri birbirinden ayrı yerlerde dünyaya gelebilir.

En azından insanın üremesini kontrole elverişli görünen başka gelişmeler yapay embriyonlar geliştirilmesi ve klonlamadır. Yapay embriyonların geliştirilmesi insan hayatının tamamen beden dışı bir ortamda gelişmesi, yani gebelik olmadan çocuk üre-timidir. Klonlama, yani genetik olarak birkaç özdeş bireyin ya-ratılabilmesi, muhtemelen ne kadar tuhaf da olsa, yakında mümkün görünmektedir ve zaten bu işlem hayvan deneylerin-de gerçekleştirilmiştir.¹¹

Kişisel Hayatlar, Gezegenin İhtiyaçları

Şimdiye kadar tartışma benliğe dışsal toplumsal ilişkiler dünya-sı içinde, esasen bu dışsal ilişkilerin bireysel-kimlik ve hayat tar-zı üzerindeki refleksif etkisi etrafında sürdürüldü. Ancak, kişisel kararlar da küresel faktörleri etkiler; bu örnekte bağlantı nokta-sı “kişiden gezegene doğru”dur. Toplumsallaşmış yeniden-üre-tim [üreme] bireysel kararları türün yeryüzündeki sürekliliğine bağlar. Türün yeniden-üretimi ve cinsellik arasındaki zorunlu ilişki koptuğunda mevcut türlerin gelecekte yeniden-üretimi artık garanti altında değildir. Dünya nüfus artışı iç gönderimli sis-temlere tâbi olmaktadır. Birçok bireysel karar alma süreci, muh-temelen, diğer toplumsallaşmış düzenlerin bu sistemler aracılı-

11 David Suzuki ve Peter Knudtson, *Genethics: The Ethics of Engineering Life* (Londra: Unwin Hyman, 1989).

ğıyla ürettiklerine benzer öngörülemez durumlara yol açacaktır. "Üreme" türün yeniden-üretimi üzerinde önceden kestirilemeyen genel etkilere sahip değişken bir bireysel karar haline gelir.

Hayat tarzı seçimleri ve küreselleştirici etkiler arasında başka bağlantılar da vardır. Dünyanın ekolojisiyle ilişkili konuları ve nükleer savaşın yaratabileceği riskleri azaltma girişimlerini ele alabiliriz. Ekolojik sorunlar ve siyasal tartışmalarla ilişkilerini ele alırken, onların öncelikle niçin günümüzde çok fazla ilgi odağı olmaları gerektiğini sormamız gerekir. Sorunun cevabı, kısmen, maddi çevrenin daha öncekine göre doğru olduğu şüpheli çok daha kapsamlı ve yoğun yıkım süreçlerine maruz kaldığına ilişkin artan kanıtlar içinde bulunabilir. Bununla beraber, çok daha kesin önemde olan, insanların bu sorunlar karşısındaki tutumlarıdır. Zira, doğanın "sonunun geldiği" fikrine sahip olanlar sadece uzman profesyoneller değildir; bu, kamu tarafından da büyük ölçüde bilinen bir temadır. Artan ekolojik ilginin belirgin bir kısmını, çevredeki bozulmayı geri çevirmenin yeni hayat tarzı örüntülerinin benimsenmesine bağlı olduğunun kabul edilmesi oluşturur. Şimdiye kadarki ekolojik hasarın büyük bir kısmı dünya toplumunun modernleşmiş kesimlerinin sürdürdükleri hayat tarzlarından kaynaklanmıştır. Ekolojik sorunlar küresel sistemlerin yeni ve hızlanan karşılıklı bağımlılığına ışık tutabilir ve kişisel etkinliklerle gezegenin problemleri arasındaki derin bağlantıları gösterebilir.

Yeryüzündeki eko-sistemlerin zarar görmesinin yarattığı tehditlerin kavranması, bireysel eylemden uzak düzeylerdeki küresel tepkiler aracılığıyla koordine edilmesi gerekliliğiyle ilişkilidir. Öte yandan, bütün bireyler tepki vermediği ve gerekli adaptasyonları sağlamadığı sürece bu tehditlere karşı konulamayacaktır. Günümüzde karşılaştığımız ekolojik risklerin asgariye indirilebilmesi için mevcut hayat tarzında yaygın değişimlere ve "sürekli ekonomik birikim"e vurgunun ortadan kalkmasına gerek vardır. Refleksivitenin kompleks bir biçimde yer aldığı düşünülürse, halihazırda ekolojik örüntüleri dönüştüren sis-

temlerin refleksif doğasının büyük ölçüde farkında olunması gerekir, hem de bu farkındalığın ortaya çıkma ihtimali yüksektir.

Bu kaygıların merkezinde nükleer güç sorunu vardır ve kuşkusuz, daha genelde ekolojik sorunlar ile nükleer silahların varlığı arasındaki bir bağlantı noktasını oluşturur. Nükleer santraller inşa edilmesinin sürdürülüp sürdürülmemesi gerektiği, sürdürüldüğünde yaşam politikası alanındaki mevcut maddî güç kaynaklarıyla ilişkilerinin ne olması gerektiği konusundaki tartışmalar ilişkili sorunlardan çoğunun göstergesidir. Yüksek-etkili riskler söz konusudur; bu risklerin bir kısmı, daha dolaysız etkilerden ziyade, etkisi uzun vadede giderek artan faktörlerden kaynaklanır. Burada risk düzeyi hesaplamaları teknik açıdan tamamen güvenilir olamaz, zira insan hataları tümüyle önceden hesaplanamaz ve henüz öngörülme-yen bazı faktörler söz konusu olabilir. Nükleer güç konusundaki tartışmalar hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bir kişi, soyut sistemlerin yaygın olduğu diğer alanlarda olduğu gibi, uzmanların değerlendirmelerinin köklü ayrılıklar sergilediğini görecektir. Şimdiye kadar bilinmeyen başka büyük teknolojik buluşlar yapılmadığı, küresel ekonomik gelişme süreçleri aynı oranda ilerlediği ve hatta daha da yoğunlaştığı sürece nükleer gücün yaygın kullanımı muhtemelen kaçınılmaz olacaktır.

Nükleer güce bağımlılığın azaltılması veya nükleer güç kaynaklarının belirli bölgeler ve ülkelerde ya da daha genel ölçekte tamamen ortadan kaldırılması hayat tarzlarında önemli değişimlere yol açacaktır. İç gönderimli sistemlerin genişlediği diğer alanlarda olduğu gibi, insan hayatına ve fiziksel ortama bilinen mevcut güç kaynaklarının ne kadar zarar verebileceği kesinlikle tam olarak bilinemez; kanıtlar tartışılmaya açıktır. Toplumsallaşmış biyoloji ve üremeyle ilgili kişisel sorunlara yeniden bakabiliriz. Bir yazarın ifadesiyle, “spermlerimiz, yumurtalarımız, embriyonlarımız ve çocuklarımız... toksik sınırla” mücadelede “cephe önünde” dir.¹²

12 John Elington, *The Poisoned Womb* (Harmondsworth: Penguin, 1986), s. 236.

“Derin ekoloji” savunucularının iddia ettiği gibi, ekonomik birikim fikrinden uzak duran bir hareket sınırlandırılmamış ekonomik gelişim süreçlerinin yerine kişisel gelişimi geçirmeyi –kendini ifade ve yaratıcılık potansiyellerinin açığa çıkartılmasını– gerektirebilir. Bu yüzden, refleksif benlik tasarımı mevcut olan dışında bir başka küresel düzene geçişin dayanak noktası olabilir. Aynı nükleer savaş tehdidiyle refleksif benlik tasarımı arasında bir ilişki vardır. Lasch’in belirttiği gibi, bu tür koşullarda yoğun bir biçimde “hayatta kalabilme” problemi öne çıkar. Ancak aynı ölçüde, her ikisinin de barış ihtimalini öne çıkardığı söylenebilir: küresel düzeyde insanların uyumlu birlikteliği ve kişisel düzeyde psikolojik olarak ödüllendirici kendini-gerçekleştirme. Nükleer silahlanma problemi yaşam politikalarına hem olumsuz bir faktör olarak hem de olumlu bir elde-etme olarak girer. Bu problem kişisel ve küreselin ne kadar karşılıklı ilişkili olduğunu yeterince açık olarak gösterir, zira, potansiyel ekolojik bir yıkımda hiç kimsenin dünyadan başka gidebileceği bir yer yoktur. Askeri teknoloji giderek daha kompleks bir şey, (bir ölçüde, silahlanma sistemlerini kuşatan sır perdesi nedeniyle) sokaktaki insanın daha fazla uzman bilgiye sahip olmasını zorlaştıran bir dizi uzmanlık sistemi haline gelmiştir. Ancak nükleer bir savaş çıkma potansiyelini mümkün kılan bu temel süreç, artık sadece askeri taktisyenler ve siyasal liderlerin özel bir ilgi alanı olmayıp, aynı zamanda herkesin hayatını ilgilendiren bir mesele haline gelmiştir. Olumsuz göstergelere sahip nükleer çatışma tehlikesi yaşam politikası alanının (doğanın toplumsallaşmasının ve bunun kişisel hayat açısından sonuçlarının farkına varılmasını sağlayan) diğer yanlarıyla örtüşür.

Özet: Yaşam Politikası Gündemi

Yaşam politikası sorunları modernitenin iç gönderimli sistemlerini sorgular. Modern kurumların özgürleşmeci etkisinin ürünü olan yaşam politikası gündemi salt iç kriterler tarafından yön-

lendirilen karar-alma süreçlerinin sınırlılıklarını teşhir eder. Zira yaşam politikası modern çağın merkezi kurumları tarafından bastırılan ahlaki ve varoluşsal sorunları kesinlikle yeniden öne çıkartır. Burada post-yapısalcılığın etkisinde geliştirilen “post-modernite” açıklamalarının sınırlılıklarını görürüz. Bu tür açıklamalara göre, mevcut toplumsal koşullarda ahlaki sorunlar anlam ve önemini büyük ölçüde yitirmiştir. Ancak bu perspektif, modernitenin iç gönderimli yanlarını isabetli bir biçimde yansıtmamasına rağmen, ahlaki sorunların yaşam politikaları gündeminin merkezine niçin yeniden oturduğunu açıklayamaz. Yaşam politikası sorunları soyut sistemlerden bağımsız olarak tartışılmaz: Farklı türden uzmanlık alanlarından elde edilen bilgiler ahlaki sorunların tanımları açısından merkezi öneme sahiptir. Ancak bu uzmanlık alanları, özgür toplumsal koşullarda hayatlarımızı nasıl sürdürmemiz gerektiğine ilişkin sorulara odaklandıkları için, ahlaki ve varoluşsal problemler ve soruları öne çıkaramazlar. Yaşam politikası sorunları kurumsal olarak bastırılmanın geri dönüşünün merkezi gündemini oluşturur. Bu sorunlar toplumsal hayatı yeniden ahlaki kılmayı ve modern çağın kurumlarının sistematik olarak bastırdığı sorunlar karşısında yeni bir duyarlılığı gerektirir.

Artık tartışmayı özetleyip sistemleştirebilecek bir konumdayız. Yaşam politikasının gündeminin kaynağında modernitenin iç gönderimli sistemlerinin çeşitli farklı alanları kapsayacak biçimde genişlemeleri yatar. Soyut sistemlerin doğa dünyasını istilası “insanın bilgisi ve müdahalesi dışında bir alan olarak doğa” fikrinin sonunu getirir. Bununla beraber, insanın doğa üzerindeki (diğer alanlarda olduğu gibi, yeni öngörülemezlikler üreten) kontrolünün muazzam genişlemesi artık sınırlarına ulaşmıştır. Bunlar, modern çağın soyut sistemlerine dışsal tartışmanın parametrelerini yeniden gündeme taşıma eğiliminde olduğu gibi, daha ziyade ortaya çıkan çevresel bozulmalar ve yıkımları içermez. Başka deyişle, sadece doğayla değil aslında ahlaki varoluşsal parametrelerle ilişkili olan “bas-

tırılmış varoluşsal sorunlar” yeniden gündeme çıkma yönünde bir baskı yaratırlar. Bu otomatik olarak işleyen bir süreç değildir: Gündelik hayat düzeyinde, kolektif mücadelelerde olduğu gibi, ahlaki/varoluşsal problemler aktif olarak yeniden keşfedilir ve kamusal tartışmalarda öne çıkar. Bu tür tartışmaların özel ahlaki alanı, sadece insanların doğada varlıklarını sürdürebilmek için neler yapmaları gerektiğiyle değil, varoluşun bizzat nasıl kavranması ve nasıl “yaşanılacağı” ile de ilgilidir: Bu Heidegger’i meşgul eden “Varlık sorunu”dur. “Doğanın sonu” fikri birçok soruna yol açar, zira asıl organizasyon alanı çok yaygın hale gelmiştir. Bütün bunlar, diğer temel ahlaki sorunlarda olduğu gibi, bir şekilde hayat tarzı seçenekleriyle ilgilidir. Hepsi, ahlaki ikilemler kadar, çözümünü zor analitik problemler ortaya çıkartır.

İkinci bir alan biyolojik yeniden-üretimdir. Modernitenin egemen bakış açısından, yeniden-üretim [üreme] mekanik bir problem, bir genetik süreçler meselesidir. Ancak ahlaki açıdan bakıldığında, yeniden-üretim [üreme] varoluşsal çelişki sorununu ortaya çıkartır. Temel ahlaki alan burada aşkın bir ahlakla ilgilidir: Diğer alanlarda olduğu gibi, hayat tarzı seçenekleriyle bağlantılı daha temel ahlaki sorunlara nasıl yaklaşılabileceği muhtemelen varoluşsal çelişki ve sonluluk gibi daha genel sorunların nasıl ele alınacağına bağlıdır. Örneğin, bir fetüsün hakları problemi kişinin “hayat”ın ölçüsü olarak neyi aldığından –ele alınan sorunun ahlaki veya analitik olmasından– kuvvetle etkilenir.

Küreselleşme modernitenin iç gönderimli sistemlerinin genişlemesinin üçüncü bir odağını temsil eder. Elinizdeki incelemede vurgulandığı gibi, küreselleşmiş düzenlerin ortaya çıkışı, günümüzde “içinde” yaşadığımız dünyanın önceki çağların dünyasından farklı olması anlamına gelmektedir. Küreselleşme, bir ölçüde dünyada yaşayan hiç kimsenin kaçamayacağı yüksek-etkili riskler nedeniyle, tüm insan toplumlarını belirli noktalarda birleştirir. Yeni işbirliği biçimleri gereklidir; her ne kadar

genel kabul görse de, ayrı ulus-devletlerden oluşan bir dünyada yeni işbirliği biçimleri henüz sınırlı düzeyde gelişmiştir. Yüksek-etkili risk faktörleri göz önünde bulundurulursa, ortaya çıkan temel ahlaki sorunlar kısmen “kapsayıcı” türdendir. Radikal kuşku ilkesinin istisnalarını ilân etmemiz gerekir mi? Kısıtlamasız bilimsel araştırma arayışının belirli sınırları olabilir mi? Nükleer silahlara sahip olmak ahlaken savunulamaz bir şey midir? Bu tür sorunlar, bir bütün olarak insanlığın varlığını sürdürabilmesi üzerindeki etkileri nedeniyle, varoluşumuzu etkiler. Ancak onlar aynı zamanda özneler-arasılıkla bağlantılı daha temel varoluşsal sorunlarla ilişkilidir.

Son olarak, benlik ve bedenle ilişkili iç gönderimli sistemlere odaklanarak bireysel-kimlik sorununa dönüyoruz. Modernitenin soyut sistemlerinin tamamen nüfuz ettiği benlik ve beden birçok farklı yeni hayat tarzı seçeneği alanları haline gelmiştir. Bu benlik tasarımı, modernitenin merkezi perspektiflerinin hâkimiyetinde olduğu sürece sadece bir “sahicilik” ahlakı tarafından yönlendirilir. Fakat o en mahrem insani duyarlıklar konusunda olduğu gibi, gündelik hayatın yeniden ahlakileştirilmesinin temel bir itici gücü haline gelir. Yaşam politikası gündemi üzerine temel sorular –aslında bireysel kimliğin varoluşsal boyutlarıyla bağlantılı olan– kişilik ve bireysellikle ilgili haklara odaklanır.

Bağlantılar ve İçerimler

“Yaşam politikası”ndaki “politika” sözcüğü ne anlama gelmektedir? Siyaset teorisinde politikanın dar ve geniş anlamlarından söz etmek yaygındır. Politikanın dar anlamı devletin idarî alanı içindeki karar verme süreçlerine işaret ederken, geniş anlamında politika karşıt çıkarlar veya değerlerin çatıştığı yerlerde yaşanan tartışmalar veya çatışmaları çözüme bağlamakla ilişkili olan karar-alma biçimleri olarak görülür. Yaşam politikası her iki anlamında da politikadır.

Politikanın dar anlamının varlığını sürdürmesinin nedeni, ulus-devletin ve idarî aygıtının merkezi konumunu sürdürecektir. Bir ulus-devlet daha geniş toplulukları bağlayan kararlar almak için yaşam politikasıyla ilişkili yasalar çıkartamaz. Nitekim, örneğin, bir devletin sınırları içinde genetik mühendisliği araştırmalarını kontrol altında tutma kararı bu alandaki bilimsel gelişmeleri küresel düzeyde daha sınırlı ölçüde etkileyecektir. Bir yönetim topraklarında nükleer güç bulundurulmasını yasaklama kararı alabilir, ancak yakınındaki başka ülkeler nükleer güce sahipse, bu yasaklama kararının ülke halkını kabul edilebilir ölçüde koruması pek mümkün olmayacaktır. Ancak yaşam politikasıyla ilgili tüm problemler haklar ve yükümlülüklerle ilgili sorunları içerir ve devlet bunların hukuk içinde çözümü bağlandığı temel idarî odak olmayı bir dereceye kadar sürdürür. Yaşam politikası sorunları devletlerin kamusal ve hukukî alanlarında muhtemelen giderek önemini artıracaktır. Önceden vurgulandığı gibi, bu yüzden özgürleşmeciler haklarla ilgili talepler daha az önemli hale gelmez. Örneğin, vatandaşlık haklarını genişletme ve sürdürme girişimleri merkezi önemini sürdürür; bu haklar yaşam politikası sorunlarının açıkça tartışılabileceği alanlardır.

Siyasetin daha geniş anlamında, yaşam politikası sorunları geç modern çağda toplumsal hayatın birçok alanına nüfuz etmiştir. Soyut sistemlerin genişlemesi ve doğal süreçlerin toplumsallaştırılması bireysel ve kolektif düzeylerde birçok seçim alanının yolunu açmıştır. Burada daha geniş anlamında yaşam politikasının muhtemel kurumsal parametrelerinin kökenlerini ayrıntılı olarak araştırmak amacıyla değilim. Sosyal hareketler yaşam politikası sorunlarının öne çıkmasında temel bir rol oynamış ve kamunun dikkatini bu konulara çekmişlerdir. Sosyal hareketlerin siyasal etkinlik alanlarındaki örgütsel değişimlerin habercisi olup olmadığı tartışmalıdır.¹³ Geleceği kolonileştirme-

13 Krş. Melucci, *Nomads of the Present*.

<i>Alan</i>	<i>Ahlaki Alan</i>	<i>İç Gönderimli Sistemler</i>	<i>Temel Ahlaki Sorular</i>
Varoluş	Hayatta Kalabilme ve Varlık	Doğa	1 İnsanların doğaya karşı sorumlulukları nelerdir? 2 Çevre ahlakının ilkeleri nelerdir?
Sonluluk	Aşkın Bir Ahlak	Üreme	1 Doğmamış çocuğun hakları nelerdir? 2 Fetüsün hakları nedir? 3 Genetik mühendisliğini hangi ahlaki ilkeler yönlendirmelidir?
Bireysel ve Ortak Hayat	İşbirliği	Küresel Sistemler	1 Bilimsel ve teknolojik yeniliğin sınırları ne olmalıdır? 2 İnsan etkinliklerinde zor kullanımının sınırları ne olmalıdır?
Bireysel-Kimlik	Kişilik	Benlik ve Beden	1 Bireyin kendi bedeni üzerindeki hakları nelerdir? 2 Eğer varsa, cinsel farklılıklar nasıl korunmalıdır? 3 Hayvanlar hangi haklara sahiptir?

ye yönelik refleksif girişimlerin büyük ölçüde evrensellik kazandığı geç modern çağda yaşam politikası sorunları birçok bireysel eylem ve örgütsel katılım tipini biçimlendirebilir. Yaşam politikası sorunları mevcut siyasal çerçevelere kolayca uygun düşmez ve (hem devletler içinde hem de küresel düzeyde) şimdiye kadarkilerden farklı siyasal formların öne çıkışını büyük ölçüde yönlendirebilir.

Şimdiye kadar, özgürleşmeci politika sanki sadece yaşam politikasını hazırlayan bir süreçmiş gibi betimlendi. Kuşkusuz, özgürleşmeci politikalar ve yaşam politikası arasındaki ilişki böyle bir görüşün varsaydığından daha komplekstir. Yaşam politikası genel siyasal gündemi daha fazla belirleme talebinde bulunurken özgürleşmeci politikaların ortadan kalkması söz konusu değildir; yaşam politikasıyla ilgili tüm sorunlar ayrıca özgürleşmeci politikayla ilişkili sorunlar ortaya çıkartır. Geç modern çağda, kendini-gerçekleştirebilme araçlarına ulaşmak sınıfsal bölünmelerin ve daha genelde eşitsizliklerin dağılımının egemen odaklarından biri haline gelir. Modernitenin genişlemesinin en büyük itici güçlerinden biri olan kapitalizm –ekonomik açıdan gelişmiş toplumların içlerinde olduğu kadar küresel ölçekte temel maddi eşitsizlikler yaratma eğiliminde olan bir sınıflı sistemdir. Bu yüzden, “sınırlandırılmamış” kapitalist piyasaların kutuplaştırıcı etkilerini hafifletmeye hizmet eden özgürleşmeci mücadeleler yaşam politikası girişimleriyle doğrudan ilişkilidir.

Özgürleşmeci politika çoğu kez yaşam politikasının ilgilerine basitçe “sahneyi hazırlamak”tan fazlasını yapar. Örnekler aracılığıyla bazı muhtemel bağlantıları inceleyebiliriz. Bunlardan ikisine odaklanacağım: feminizm ve Birinci ve Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki ayrışmalar.

Kadın hareketi açık özgürleşmeci amaçlara sahiptir. Onun amaçları, kadınları geleneksel kısıtlamalardan özgürleştirmek ve daha önceden erkeklerin hâkimiyeti altında olan etkinlik alanlarına eşit düzeyde katılmalarını sağlamaktır. Önceden gösterildiği gibi, hareketin ilk yıllarında özgürleşmeci ilgiler yükse-

liş halindeydi. Ancak başından beri başka ilgiler de vardı. Kadın hareketi 19. yüzyılda ilk ivmesini kazandığında, bazı bireyler zaten tam özgürleşmeden fazlasını elde etmeyi önermekteydi. Onlara göre, kadınların seslerini duyurmalarını sağlamak hem toplumsal hayatın somut organizasyonunda kapsamlı değişimleri gerektirecek hem de bu değişimleri üretecektir. Kadınlar toplumun erkeklerin egemen olduğu kesimlerine onlarla eşit bir temelde girdiklerinde, bu erkek alanları kapsamlı olarak biçimlendirecek değerler ve tutumlar üretilcektir.

Diğer değişimlerin yanı sıra, kadınların özgürleşmesinin toplumdaki saldırganlık düzeylerini azaltabileceği ve doğal çevreye karşı mevcut tutumları değiştirmeye yardımcı olabileceği öne sürülmüştür. Nitekim, erken ve geç dönem feministler dikkati askeri güç ve savaş alanının tam anlamıyla erkek alanlar olduğuna çektiler. Kadınların evde ve ailede çocuk bakımına yönelik ilgilerinin aksine, geleneksel savaşçı değerler her zaman erkeksidir. Çoğu ordu yakın zamana kadar özellikle erkeklerden oluşmaktaydı ve savaş alanındaki mücadele kesinlikle bir erkek işiydi. Bu yüzden, askeri güç ve savaş eğilimi nükleer çağda bile muhtemelen doğrudan erkek saldırganlığıyla ilişkilidir. Neticede, erkekler şiddette uzmanlaşır: Tıpkı savaş gibi tecavüz de neredeyse tamamen erkeklere özgü bir etkinliktir.¹⁴ Kadınlar erkeklerle daha eşit hale geldikçe ve özellikle kamusal alanlarda giderek daha fazla öne çıktıkça erkeklerin yarattıkları ve temelinde savaş ve erkek saldırganlığı yatan değer sistemlerini değiştirebilirler. Kadınların daha önceden erkeklerin şiddetine daha fazla maruz kaldıkları yaşam alanlarına eğitici değerleri aşılayacakları öne sürülmüştür.¹⁵

Bazı feminist yazarlara göre, doğa, teknoloji ve hatta bilim konusundaki daha Prometheuscu tutumlar aynı zamanda erkeksi yönelimlerin yansımalarıdır. Erkeklerin dünya karşısında-

14 Susan Brownmiller, *Against Our Will* (Londra: Secker and Warburg, 1975).

15 Krş. Jean B. Elshtain, *Women and War* (New York: Basic, 1987).

ki tutumları özellikle araçsaldır, tahakküm ve yönlendirmelere dayanır. Kadınların bakış açısı belirgin bir biçimde farklıdır ve bu yüzden kadınlar doğal ortamla çok farklı bir ilişki içindedirler.¹⁶ Annelik ve kadınların ilgili oldukları yetiştirmeye yönelik görevler onları doğal üreme süreçlerine erkeklere göre çok daha yakından bağlar. Biyolojinin ve üremenin toplumsallaşması, bu perspektiften, erkek kontrolünün özünde kadınsı ilgileri bir başka işgali olarak görülebilir. Kadınlar, erkek egemenliğinden kendilerini özgürleştirirken, varlıklarıyla insanların doğayla ilişkilerini değiştirirler.

Bu tezler tartışmalıdır ve çoğu kişi tarafından reddedilmiştir.¹⁷ “Özcü” cinsiyet farklılıkları teorisi bir tarafa bırakıldığında, kadınların özgürleşerek askeri gücün doğasını veya doğanın toplumsallaşmasını değiştirebilecekleri fikri iflâs eder. Zira, günümüzde çoğu feminist yazarın öne süreceği gibi, “erkekler” ve “kadınlar” arasında hiçbir türsel farklılık yoktur; erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklar çoğu kez paylaştıkları özelliklere baskın çıkar. Bununla beraber, bu bağlamda asıl mesele söz konusu anlayışların geçerli olup olmadıkları değildir. Esas önemli olan, özgürlüğe ulaşmanın yaratacağı değişimler nedeniyle, özgürleşmenin yaşam politikası sorunlarını doğrudan etkileyeceği koşulları nasıl tasarlayabileceğimizdir.

Birinci ve Üçüncü Dünya ülkeleri arasındaki farklılıkları bu açıdan ele alabiliriz. Uzun vadede dünya güvenliğinin sağlanabilmesi için küresel eşitsizliklerin azaltılmasının temel önemde olduğundan kimsenin şüphesi yoktur. Özgürleşmeci bir tasarımın başlatılması gereklidir, ancak halihazırda bunu sağlayabilecek mekanizmalar fazla açık değildir. Zengin ve yoksul ülkeler arasındaki eşitsizliklerin büyük ölçüde dünyanın sanayileşmesiyle azaltılabileceğini varsaymak zor görünmektedir. Sanayileş-

16 Bu sorunla ilişkili sofistike bir tartışma için, bkz. Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (New York: Harper, 1980).

17 Kr. Teresa Brennan, *Between Feminism and Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1989).

me dünyanın ekolojisini sürekli olarak daha fazla tahrip etmekle kalmayacak, dünya nüfusu Birinci Dünya ülkelerinin nüfusununkine benzer hayat tarzlarını sürdürebilmek için gerekli kaynaklara sahip olmayacaktır. Nitekim, dünyadaki yoksulların özgürleşmesi sadece gelişmiş ülkelerde kökten farklı hayat tarzlarının başlatılmasıyla sağlanabilir. Özgürleşme yaşam-politik bir dönüşüm gerektirir.

Özgürleşmeci politika ve yaşam politikasını ilişkilendirebilecek genel bir formül var mıdır? Marx “Yahudi Sorunu”na ilişkin ünlü formülünde bu tür bir şey sunar.¹⁸ Marx’a göre, Yahudilerin dinsel baskılar ve eziyetlerden özgürleşmesi için mücadele edenler sadece özel çıkarları için mücadele etmemiş, bu mücadeleyi verirken bir bütün olarak insanları özgürleştirmişlerdir. Marx’ın argümanında, bu özgürleşme dinin kısıtlamalarından genel bir özgürleşmedir. Ancak bu ilke biraz daha genelleştirilebilir: Baskı altındaki grupları özgürleştirme mücadeleleri amacına sonunda herkesin faydasına olan karşılıklı hoşgörü tutumları geliştirilerek ulaşabilir.

Yaşam politikasının kaynağında, geç modern çağda modernitenin iç gönderimli sistemlerinin genişlemesinin çelişkili doğasının yanı sıra, refleksif benlik tasarımı merkezi konumunun yattığını öne sürdüm. Özgürce seçilen hayat tarzlarını sürdürebilmek, gelenek-ötesi düzenin yarattığı bu temel imkân, özgürleşme karşısındaki engellerin yanı sıra, birçok farklı ahlaki ikilemle de karşıtlık içindedir. Hiç kimse bunları çözmenin ne kadar zor olduğunu ve hatta onları muhtemel en yaygın konsensüsü sağlayabilecek biçimlerde formüle etmenin güçlüğü göz ardı edemez.¹⁹ Önyargılara kapılmadan toplumsal hayatı nasıl

18 Karl Marx, “On the Jewish Question”, T.B. Bottomore, *Karl Marx. Early Writings* (New York: McGraw-Hill, 1962).

19 Bu sorunları hazırlamakta olduğum, ancak ayrıca bu konuda bir elkitabı olan *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*’nin 3. cildinde ele alacağım. Bu kitap bireysel-kimlik alanına değil, modernitenin kurumsal parametrelerine odaklanacaktır.

yeniden ahlakileştirebiliriz? Varoluşsal sorunlara yöneldiğimizde daha fazla ahlaki fikir ayrılıklarıyla karşılaşırız; peki, bunlar nasıl uzlaştırılabilir? Tarih-üstü hiçbir ahlaki ilke yoksa, insanlık şiddete başvurmadan “gerçek müminler” arasındaki çatışmaların üstesinden nasıl gelebilir? Bu tür soruların cevaplarını vermek, kesinlikle, yaşam politikasıyla ilgili çabaların yanı sıra özgürleşmecî politikayı da temelde yeniden inşa etmeyi gerektirecektir.

KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

Bedensel davranış tarzları: Bireyin gündelik hayat bağlamlarında belirli bir benlik izlenimi yaratmak için sergilediği, ayrıca dış görünüşünü kullanmasını içeren kalıplaşmış davranışları.

Benliğin anlatısı: Bireysel-kimliğin hem ilgili birey hem de diğerleri tarafından refleksif olarak kavrandığı hikâye veya hikâyeler.

Benliğin gelişme çizgisi: Modern çağın koşullarında, refleksif olarak organize edilen benlik gelişiminin iç gönderimli hale gelme eğiliminde özel bir ömrün oluşumu.

Bireysel-kimlik: Bireyin kendi biyografisi temelinde refleksif olarak kavradığı benliği.

Deneyimlerin tecridi: Gündelik hayatın potansiyel olarak rahatsız edici varoluşsal sorunlar ortaya çıkaran deneyimlerle –özellikle hastalık, delilik, suçluluk, cinsellik ve ölüm deneyimleriyle– ilişkilerinin kesilmesi.

Dışsal kriterler: Toplumsal ilişkiler veya toplumsal hayat üzerinde etkili olan, modernitenin kurumsal refleksivitesi tarafından düzenlenmeyen kurallar.

Dolaylı deneyim: İnsanın zamansal ve mekânsal olarak uzak etkinliklere duyusal deneyimleriyle katılımı.

Geleceğin kolonileştirilmesi: Karşı-olgusal çıkarımlarla, geleceğin muhtemel alanlarının yaratılması.

Gündelik hayatın vasıfsızlaşması: Yerel vasıfların soyut sistemler içinde özümşenmesi ve teknik bilgiler ışığında yeniden organize edilmesi. Vasıfsızlaşma genelde yeniden-elde-etme süreçleriyle birlikte yer alır.

Güven: Cehaleti veya bilgi eksikliğini paranteze alan bir “sıkı inanç” temelinde kişiler veya soyut sistemlere itimat etmek.

Hayat planlaması: Bireyin planlanan ömrü temelinde organize edilen ve genelde risk kavramı aracılığıyla odaklanılan hayat tarzı tercihlerinin stratejik olarak benimsenmesi.

Hayat tarzı kesimi: Bireyin genel etkinliklerinin –içinde oldukça tutarlı birçok farklı toplumsal pratiğin sürdürüldüğü– zamansal-mekânsal bir “dilim”i.

İç gönderimlilik: Toplumsal ilişkilerin veya doğanın farklı yanlarının içsel kriterler çerçevesinde refleksif olarak organizasyonu.

İnsanın kontrolüne açıklık: Kolonileştirici süreçlerin risk-değerlendirmesi temelinde düzenlendiği, toplumsal dünyaya ve doğa dünyasına gelecek-yönelimli insan müdahalesi.

Kolaj etkisi: Heterojen bilgiler veya malûmatların bir metin içinde veya elektronik iletişim formatında bir araya getirilmesi.

Koruyucu koza: Dış dünyadan gelen potansiyel tehlikelere karşı koruyucu bir perde oluşturan ve psikolojik olarak temel güvene dayalı savunma mekanizması.

Kritik anlar: Önemli kararların alındığı veya eylemlerin başlatıldığı anlar.

Kurumsal refleksivite: Modernitenin yeni bilgiler veya malûmatların eylem ortamlarına rutin olarak dahil olması ve böylece yeniden inşa veya organize edilmesini içeren refleksivitesi.

Özgürleşmeci politika: Sömürü, eşitsizlik veya baskıdan kurtulma politikası.

Refleksif benlik tasarımı: Bireysel anlatıların refleksif olarak düzenlenmesiyle bireysel-kimliğin inşa edilmesi süreci.

Rejimler: Bedensel özelliklerin sürdürülmesi ve geliştirilmesiyle ilişkili düzenli davranış biçimleri.

Risk kültürü: Modernitenin, risk bilincinin geleceği kolonileştirme aracı oluşturduğu temel kültürel bir boyutu.

Risk profilinin çıkartılması: Belirli eylem ortamlarındaki farklı türden risklerin mevcut teknik bilgi koşulları ışığında betimlenmesi.

Saf ilişki: İç gönderimli, esasen bizzat ilişkiye özgü hazlar veya ödüllere bağlı toplumsal ilişkiler.

Salt bir görüntü olarak yer: Uzak ilişkilerin yerin lokal özelliklerini tamamen istilâ etmesi ve yerin bu ilişkiler çerçevesinde yeniden organizasyonu.

Sembolik işaretler: Standart değerlere sahip olan ve bu yüzden sonsuz çeşitlilikte birçok bağlamda karşılıklı olarak değiştirilebilen mübadele araçları.

Soyut sistemler: Genel kabul gören sembolik işaretler ve uzmanlık sistemleri.

Tarihsicilik: Tarih yapmak için tarihin kullanılması; modernitenin kurumsal refleksivitesinin temel bir boyutu.

Temel güven: Kaynağında ilk bebeklik deneyimleri yatan, diğerlerine ve nesne-dünyasına güven.

Tutkunun özelleşmesi: Tutkuların cinsel alanla sınırlandırılması ve halkın bakışlardan gizlenmesi.

Umwelt (Goffman): Bireyin potansiyel tehlikeler ve riskler konusunda rutin bir “temas içinde” olduğu olgusal dünya.

Uzmanlık sistemleri: Bireyden bireye aktarılabilen prosedür kurallarına tâbi farklı tipten uzmanlık bilgisi sistemleri.

Üst (veya geç) modernite: Modern kurumların modernitenin radikalleştirici ve küreselleştirici temel özelliklerinin damgasını vurduğu mevcut gelişme evresi.

Varlıksal güvenlik: Bireyin kendi algı ortamı içinde yer almayanlar dahil, olaylarda bir süreklilik ve düzenlilik olduğu duygusu.

Varoluşsal çelişki: Organik dünyanın bir parçası olarak, ancak aynı zamanda onun karşısında yer alan sonlu yaratıklar olarak insanların doğayla çelişkili ilişkisi.

Varoluşsal sorular: Gündelik davranışlarının yer aldığı ortamlarda bütün insanların “cevaplarını bulmaya çalıştıkları”, maddi dünya kadar varoluşun temel boyutları hakkında da sorulan sorular.

Yaşam politikası: Yerel ve küreselin diyalektiği ve modernitenin iç gönderimli sistemlerinin ortaya çıktığı bir bağlamda “kendini-gerçekleştirme politikası”.

Yerel ve küreselin diyalektiği: Yerel katılımlar ve küreselleştirici eğilimler arasındaki karşı yönde etkileşimler.

Yerinden-çıkarma: Toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlarından çıkarılması ve sınırsız sayıda zamansal-mekânsal uzaklıkta yerinden bir araya getirilmesi.

Yüksek-etkili riskler: Sonuçları bakımından çok sayıda insan üzerinde yaygın etkiye sahip riskler.

Zaman ve mekânın ayrılması: Birbirinden bağımsız “boş” zaman ve “boş” mekân boyutlarının oluşması ve yerinden-çıkarılmış toplumsal ilişkilerin sınırsız zaman-mekân dilimlerinde bir araya gelmesi.

DİZİN

A

Adler, Alfred 110
Aşk, 120, 122, 123, 124
Ahlakilik, 19, 20, 186
Akıbet, 143, 144, 145
Akıl hastalığı, 203, 204, 256
Akıl hastaneleri, 199, 203, 204, 205
Akrabalık yükümlülükleri, 129
Alışkanlık ve rutin, 57
Alberoni, 257
Anarşizm, 265
Anlamsızlık, 20, 252
Anoreksiya mirabilis, 138, 139
Anoreksiya Nervoza, 136, 137, 138, 139, 140
Anoreksiya takıntısı, 137
Ariès, Philippe 205
Asgari benlik, 261
Aynılık, 23, 32, 47, 121, 158, 180, 182, 195, 231, 264, 277, 288

B

Bağımlılık, 89, 108, 125, 162, 176, 219, 222, 226, 235

Bağlılık, 17, 55, 56, 59, 61, 90, 119, 124, 125, 126, 128, 186, 188, 198, 216, 229, 230, 235, 236, 240, 245, 246, 257
Bakıcılar, 14, 57, 58, 61, 63, 65, 71, 86, 89, 90
Balint, Michael 171, 172
Baskı, 243, 245, 250, 259, 264, 280, 287
Bastırılanın Dönüşü, 212, 253, 255, 257, 259, 260
Bastırma, 20, 21, 64, 66, 195, 196, 208, 212, 213, 234, 264
Baudrillard, Jean 16
Bauman, Zygmunt 9, 248
Baumeister, Rof F. 102, 103
Bebeklik, 77, 91, 291
Beck, Ulrich 46
Beden, 19, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 105, 132, 134, 142, 164, 224, 225, 271, 272, 273, 274, 275, 281
Beden dışında döllenme, 274
Bedenden kopma, 83, 84
Bedenin refleksivitesi, 128, 137
Bedensel farkındalık, 106
Bedensel kontrol, 79, 80, 86
Belirsizlik, 13, 45, 55, 70, 104,

- 119, 171, 172, 174, 228, 233, 244
Benliğin gelişme çizgisi, 104, 289
Benliğin parçalanması, 239
Benliğin refleksivitesi, 12, 19, 52, 104, 105, 125
Benlik, 12, 13, 16, 20, 23, 50, 51, 52, 65, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 94, 97, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 119, 132, 164, 187, 190, 196, 212, 214, 215, 218, 223, 224, 226, 228, 229, 235, 237, 238, 240, 246, 248, 249, 252, 267, 271, 272, 273, 278, 281, 289
Benlik gelişimi, 107, 109, 214, 252, 289
Bensman, Joseph 126
Berger, Peter 112, 239
Bilgi, 14, 15, 28, 33, 47, 114, 117, 125, 134, 135, 148, 155, 181, 185, 259, 277, 291
Bilimsel uyumsuzluk, 237
Bilim, 15, 18, 19, 36, 45, 185, 262, 285
Bilinçdişi, 54, 59, 64, 68, 71, 90, 91, 141, 232
Birey, 20, 33, 34, 38, 52, 65, 72, 76, 79, 80, 81, 82, 85, 100, 103, 104, 107, 108, 113, 130, 132, 141, 142, 147, 150, 163, 166, 167, 169, 170, 174, 183, 190, 212, 221, 225, 226, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 243, 246, 253, 266, 289
Bireycilik, 247
Bireysel risk, 171
Bireysel-kimlik, 12, 16, 17, 24, 28, 50, 52, 53, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 90, 91, 92, 94, 102, 103, 109, 110, 124, 127, 132, 133, 139, 140, 142, 143, 146, 170, 181, 191, 196, 198, 208, 234, 238, 252, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 281, 289
Bireysel-kimlik arayışı, 102, 198
Birleştirici etki, 238
Biyografi, 28, 77, 78, 79, 81, 84, 90, 105
Blakeslee, Sandra 23, 24, 25, 26, 51, 97
Bloch, Ernst 57
Boşanma, 23, 25, 28, 38, 82, 100, 108
Borsa, 154
Bourdieu, Pierre 111
Braverman, Harry 178
- C-Ç**
- Cezaevi, 199, 201, 202, 203, 204, 206
Cinsellik, 131, 208, 257
Coleman, Vernon 134, 135, 136

Çatışma, 127, 128, 159, 192,
213, 244, 278, 281, 288
Çevre hareketi, 219
Çocuklar, 25, 92, 101, 117, 121,
131, 156, 189, 195, 207, 223,
232, 250, 254
Çocukluk, 63, 71, 92, 99, 100,
108, 195

D

Dış görünüş, 19, 85, 87, 130,
132, 133, 134, 136, 137, 139,
140, 218, 224, 238, 248, 251,
272, 289
Davranış terapisi, 184
Değer sistemleri, 285
Değişme, 30, 51, 98, 155, 173,
201
Deliliğin Toplumsal Tecridi,
202
Delilik, 161, 199, 200, 203, 204,
256, 289
Deneyim, 15, 16, 18, 19, 39, 43,
57, 60, 61, 65, 73, 80, 83, 114,
140, 189, 198, 209, 214, 216,
229, 238, 246, 249, 250, 256,
274
Deneyimlerin tecridi, 19, 20,
191, 199, 209, 211, 213, 214,
228, 232, 233, 234, 257, 289
Descartes, René 72
Devlet, 50, 193, 245, 269, 282
Diğerlerinin farkında olma, 73

Dil, 39, 41, 48, 54, 68, 73, 213,
215, 266
Din, 244, 245, 259
Dinsel bekârlık, 87
Disiplin, 51, 58, 80, 81, 202,
206, 272
Doğa, 35, 143, 168, 176, 177,
185, 199, 207, 210, 211, 254,
276, 279, 283, 285, 290
Doğgal tutum, 54, 55
Doğanın kontrolü, 175
Doğanın sonu, 176, 185, 273, 280
Dogmatik otoriteryanizm, 246
Dubos, René 175
Durkheim, Emile 103, 258
Duygusal aş, 58

E

Eşitlik, 235, 265
Eşitsizlik, 17, 191, 264, 284,
286, 290
Ekolojik bir felâket, 231
Ekolojik felâketler, 15, 37
Elde-Etme, 18, 179, 213, 222,
228, 237, 240, 242, 243, 272,
274, 278, 290
Elektronik iletişim, 15, 41, 42,
114, 290
Elias, Norbert 194, 205
Erikson, Erik 56, 65, 94, 95
Etnometodoloji, 88
Evlilik, 24, 27, 28, 38, 101, 113,
118, 119, 120, 121, 122, 131,
148, 190, 223

Eylem, 16, 19, 23, 47, 53, 54,
64, 69, 74, 84, 86, 89, 97,
101, 106, 113, 114, 145,
146, 149, 155, 165, 166,
179, 212, 221, 222, 230,
240, 241, 243, 254, 266,
267, 274, 284, 290

F

Fırsatlar ve risk, 106, 222
Fantezi, 84, 95, 102, 217, 232,
243
Farklılaşma, 32, 79, 113, 213
Feminist hareket, 259
Feminizm, 269, 284
Fenomenoloji, 53, 73
Firth, Raymond 153
Fortuna, 144, 145, 149, 166,
168, 169, 182, 231
Foucault, Michael 29, 80, 81,
199, 204, 206, 207, 208, 256,
257, 272
Freud, Sigmund 20, 58, 63, 64,
65, 66, 71, 84, 87, 90, 93, 94,
184, 196, 197, 212, 227
Friedan, Betty 270, 271
Fromm, Erich 240

G

Garfinkel, 54, 55, 57, 79, 88, 256
Geçiş evreleri, 78, 108, 109,
189, 236, 254, 255, 262

Geçmiş, 32, 39, 69, 100, 108,
116, 152, 186, 220, 268
Geçmişi yeniden düşünme, 271
Geçmişin tutsaklığından kur-
tulma, 99
Geertz, Clifford 178
Geleceğin kolonileştirilmesi,
117, 146, 149, 153, 186, 211,
230, 289
Gelecek, 14, 46, 105
Gelenek, 13, 16, 40, 69, 110,
186, 187, 192, 244, 258, 262
Gelenek-ötesi, 13, 16, 28, 35,
45, 46, 51, 109, 111, 112, 115,
134, 136, 141, 192, 225, 238,
267, 287
Genel güven, 67, 165, 167, 168
Genetik mühendisliği, 19, 274,
282
Gerçekliğin tersine dönmesi,
44, 83, 214
Gerçeklik, 55, 57, 63, 79, 84, 87
Gereççeler, 53, 88, 89
Geri çekilme, 18, 141, 227
Giyim, 87, 88, 111, 132, 133,
224, 251
Goffman, Erving 67, 68, 79, 80,
81, 147, 164, 165, 172, 239,
256, 291
Gösterge, 31, 32, 43, 60, 248,
267
Gözetim, 17, 29, 88, 191, 192,
203, 204

Güç, 81, 117, 123, 129, 131, 179, 185, 222, 246, 261, 264, 265, 266, 267, 277, 282, 285
 Güç kazanma, 17, 18, 179, 182, 183, 222
 Güçsüzlük, 204, 219, 240, 241, 242, 243
 Güdü, 88, 89, 123, 240, 255, 265
 Gündelik rutinler, 56, 57, 58, 82, 84, 85, 165, 199
 Güven, 13, 14, 17, 18, 33, 34, 45, 56, 59, 68, 128, 129, 142, 164, 169, 173, 182, 225, 230, 234, 245, 290
 Güvenlik, 14, 35, 54, 56, 57, 58, 59, 63, 82, 84, 89, 92, 101, 107, 112, 149, 151, 168, 171, 174, 177, 196, 199, 212, 217, 218, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, 243, 292

H

Hıristiyanlık, 144
 Habermas, Jürgen 266, 267
 Hâkimiyet, 20, 40, 62, 71, 111, 116, 122, 129, 142, 150, 171, 172, 190, 218, 220, 224, 235, 242, 243, 252, 262, 281
 Hastalık, 71, 140, 152, 155, 156, 157, 199, 205, 227, 255, 289
 Hastaneler, 199
 Hayat alanları, 17, 194, 212, 242, 249, 259

Hayat fırsatları, 111, 116, 154, 155, 158, 183, 263, 264, 267
 Hayat tarzı, 16, 17, 19, 20, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 127, 136, 140, 156, 158, 162, 163, 181, 182, 183, 184, 204, 219, 225, 229, 231, 232, 239, 245, 248, 249, 267, 269, 274, 275, 276, 280, 281, 290
 Hayat tarzı seçimleri, 16, 20, 113, 114, 116, 136, 231, 276
 Heidegger, Martin 70, 71, 72, 107, 280
 Her şeye muktedir olma duygusu, 95
 Hiper-gerçeklik, 16, 44
 Hite, Shere 119, 122, 124, 125, 126
 Husserl, Edmund 72, 73

İ

İç Gönderimlilik, 187, 290
 İç-bütünlük, 104
 İdeal benlik, 94
 İlişkiler, 129, 132

K

Kadın hareketi, 269, 284, 285
 Kadınların özgürleşmesi, 285
 Kader, 45, 100, 143, 144, 146, 168
 Kadercilik, 143, 144, 146, 147, 170, 182

Kafka, Franz 76

Kamusal alan, 131, 133, 192,
193, 194, 208, 216, 220, 285

Kanalizasyon sistemi, 151,
174, 175

Kaos, 54, 56

Kapitalizm, 29, 197, 198, 210,
216, 218, 221, 226, 246, 247,
284

Karşılıklı-bağımlılık, 235

Kaybetme korkusu, 60, 66, 71

Kaygı, 18, 23, 27, 50, 52, 55, 58,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 91,
92, 94, 101, 119, 169, 196,
224, 230, 231, 232, 233, 237,
238

Kaygılara boğulma, 56

Kendi Kendine Terapi, 97, 98,
99, 100, 107, 108, 109, 125,
184, 248

Kendine hâkimiyet, 129

Kendine saygı, 23, 68, 76, 77,
140, 216, 217, 225

Kendini gerçekleştirme, 270

Kierkegaard, Søren 56, 68, 69,
70, 71, 72, 83

Kişiler-arası bilgi, 72

Kişiler-arası ilişkiler, 74, 118

Kişilik gelişimi, 13, 34, 216, 251

Kişisel problemler, 25, 27, 88

Kişiselleşmiş Deneyim, 246

Kimlik, 20, 55, 57, 74, 133, 140,
215, 216, 269, 272

Kitle toplumu, 241

Klein, Melanie 90

Klonlama, 275

Kohut, Heinz 94, 95

Kolaj etkisi, 43, 114, 237, 290

Kompulsif, 60, 66, 85, 141, 142,
162

Kontrol, 20, 29, 58, 79, 177, 178

Kontrolün diyalektiği, 178

Korku, 65, 172, 206

Korku ve kaygı, 206

Koruyucu Koza, 14, 59, 76, 77,
80, 81, 164, 165, 167, 168,
212, 230, 237, 245, 290

Kritik Anlar, 143, 147, 148, 149,
167, 170, 171, 183, 184, 212,
230, 234, 236, 253, 290

Kriz, 26, 51, 140, 190, 233, 234

Kuşak, 41, 112, 152, 153, 186,
187, 189, 209, 217, 254, 264

Kuşku, 13, 18, 120, 183, 229,
245, 246, 281

Kurumlar, 11, 12, 17, 19, 25, 27,
28, 29, 30, 32, 33, 35, 37, 38, 40,
41, 43, 44, 46, 47, 50, 52, 103,
104, 118, 137, 161, 167, 173,
186, 190, 191, 197, 204, 205,
211, 212, 217, 220, 222, 226,
234, 242, 244, 246, 253, 258,
259, 260, 262, 278, 279, 292

Kurumsal etki, 116, 191

Kurumsal refleksivite, 12, 13,
53, 132, 134, 191, 262, 289,
290, 291

Kurumsallaşmış sistemler,
154, 254
Küresel ısınma, 177, 239
Küresel sistem, 15, 176, 267,
276
Küreselleşme, 37, 50, 114, 150,
159, 185, 191, 197, 242, 280
Kürtaj, 271, 274

L

Lacan, Jacques 84
Laikleşme, 226
Laing, R. D. 76, 82, 83, 84, 85,
107, 142
Lasch, Christopher 217, 218,
219, 220, 221, 224, 226, 231,
232, 251, 261, 278
Lévy-Strauss, Claude 39, 40
Lewis, Helen 91
Liberalizm, 262
Lilienfeld, Robert 126
Luhmann, Niklas 209
Lynd, Helen 92, 94

M

Machiavelli, Niccolò 144, 145
Mahremiyet, 17, 18, 26, 118,
120, 126, 127, 128, 129, 130,
189, 193, 195, 208, 209, 218,
224, 234, 235, 236, 238, 257
Mahremiyetin dönüşümü, 17,
118, 195

Malinowski, B. K. 190
Marcuse, Herbert 198
Marx, Karl 203, 210, 241, 247,
258, 263, 265, 287
Mckibben, Bill 176, 177
Mcluhan, Marshall 40, 41
Mead, G. H. 75
Medeni kayıtsızlık, 67, 167,
194
Medya, 114
Mekân, 15, 18, 31, 32, 37, 40,
42, 44, 55, 61, 66, 173, 208,
236, 247, 250, 292
Melucci, Alberto 272
Merleau-Ponty, Maurice 79, 81
Metalaşmış Deneyim, 246
Metalaşma, 16, 29, 247, 248,
249, 250, 251, 272
Meyrowitz, Joshua 114, 115
Modernite, 11, 13, 14, 16, 17,
19, 20, 25, 27, 28, 29, 32,
35, 36, 40, 45, 49, 50, 51,
80, 102, 143, 159, 182, 202,
205, 215, 232, 246, 279,
290, 292
Modernitenin dinamizmi, 32,
36, 242
Modernitenin refleksivitesi,
12, 27, 35, 36, 37, 38, 45, 51,
114, 136, 150, 182, 227, 271
Muhafazakârlık, 262, 263
Muhit, 166, 167, 168, 169, 170,
236

N

- Narsisizm, 20, 95, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 223, 224,
225, 251
Nevrotik kaygı, 65
Normal görünme, 81, 82
Normal kaygı, 65
Nükleer savaş, 37, 159, 160,
231, 276, 278

O

- Ong, Walter 40
Orbach, Susie 141
Oruç, 139
Otobiyografi, 99, 104
Otorite, 13, 182, 244, 245, 264,
265
Otoriteryanizm, 246

Ö

- Öğrenci hareketi, 269
Öldürülen zaman, 147, 148
Ölüm, 25, 70, 71, 101, 102, 144,
151, 152, 156, 157, 161, 169,
190, 199, 205, 213, 254, 255,
289
Ömür, 104, 151, 187, 188, 189,
190
Özdeşim kurma, 66, 67
Özel hayat, 126, 127, 195, 220
Özerklik, 68, 128, 129, 248,
266

- Özgürleşme, 17, 21, 116, 203,
262, 263, 265, 266, 267, 269,
272, 286, 287
Özgürleşmecî Politika, 21, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 272,
284, 287, 288, 290
Öznel ölüm, 70, 71
Özneler-arasılık, 73, 281

P

- Para, 33, 148, 153, 173, 174,
176, 182, 227, 242
Parçalanma, 238, 239, 240
Paylaşılan tarih, 130
Pembe diziler, 213, 249
Piers, G. 94
Pinel, Philippe 202
Politika, 145, 264, 282
Post-yapısalcılık, 215
Potansiyel alan, 57, 58, 60, 61,
63
Pozitivizm, 199
Pratik bilinç, 54, 56, 62, 68, 82,
164
Profesyonelleşme, 205
Psikanaliz, 96, 184, 227
Psikolojik güvenlik, 168
Püritenlik, 197, 198

R

- Rabinowitch, E. 160
Radcliffe-Brown, A. R. 190

- Radikalizm, 262
- Rainwater, Janette 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 116, 117, 119, 125, 127, 135, 141
- Rawls, John 266
- Refleksif, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 28, 30, 35, 46, 48, 49, 51, 53, 54, 74, 75, 77, 78, 79, 88, 98, 103, 104, 106, 109, 111, 115, 117, 119, 123, 124, 127, 129, 131, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 155, 158, 163, 164, 168, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 198, 200, 202, 204, 208, 209, 210, 212, 214, 223, 224, 227, 228, 232, 234, 235, 248, 249, 250, 252, 253, 261, 263, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 284, 287, 289, 290
- Refleksif gözetim, 17, 30, 35, 54, 88, 104, 142, 155
- Refleksivite, 12, 17, 19, 34, 35, 45, 46, 98, 104, 124, 126, 141, 154, 157, 173, 190, 192, 198, 209, 222, 225, 228, 249, 252, 258, 267, 271, 276
- Rieff, Philip 226
- Risk, 13, 14, 15, 35, 45, 47, 49, 56, 59, 107, 109, 143, 146, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 168, 170, 171, 172, 173, 177, 182, 186, 211, 225, 228, 229, 230, 231, 234, 253, 281, 290
- Risk bilinci, 107, 146, 291
- Risk değerlendirme, 14, 46, 47, 49, 50, 143, 146, 149, 159, 161, 163, 164, 168, 177, 230
- Risk ortamı, 143, 149, 171, 234
- Risk Parametreleri, 14, 15, 149, 154, 155, 158, 231
- Risk profili, 155, 157, 158, 168, 291
- Risk-alma, 172, 182
- Ritüel, 48, 51, 67, 68, 87, 108, 109, 138, 189, 190, 224, 255
- Rothman, David 199, 200
- Rozsak, Theodore 261
- S**
- Sınıf, 17, 263, 264
- Sağlık, 59, 101, 102, 114, 134, 135, 136, 151, 152, 157, 158, 161, 162, 169, 174, 179, 218, 226, 272
- Saf ilişki, 17, 18, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 215, 222, 235, 236, 291
- Sahicilik, 20, 71, 107, 108, 217, 235, 281
- Saldırganlık, 95, 197, 285

Sanayileşme, 29, 286
Sapma, 201, 204
Sartre, Jean-Paul 91
Savaş, 15, 231, 285
Savaşın sanayileşmesi, 29
Schutz, Alfred 166
Seçim, 38, 106, 110, 127
Sennett, Richard 194, 214, 215,
216, 217, 220, 221
Sembolik işaret, 33, 291
Sera etkisi, 177
Shils, Edward 186, 187
Simmel, Georg 34
Singer, M. 94
Sistem ilkeleri, 192
Sivil toplum, 193
Sosyal kontrol, 201
Sosyalleşme, 39, 51, 75, 131,
172, 207
Sosyoloji, 9, 11, 12, 29, 52
Sours, John 142
Soyut Sistemler, 13, 14, 16, 18,
19, 33, 38, 45, 47, 48, 49, 51,
52, 109, 114, 134, 146, 149,
150, 158, 168, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 182, 183, 191,
199, 212, 222, 234, 241, 242,
245, 252, 272, 273, 277, 279,
281, 282, 290, 291
Sömürü, 264, 265, 290
Stacey, Judith 222, 223, 224
Standartlaşma, 32, 133, 250,
251

Stoacılık, 147
Su, 174, 175, 176, 177, 239
Suçluluk, 20, 90, 91, 93, 94, 95,
96, 196, 197, 198, 199, 202,
204, 208, 212, 224, 225, 289
Sullivan, H. S. 65
Süper-ego, 94, 197

T

Tıbbi, 19, 148, 149, 178, 180,
181, 205, 232
Tıp, 39, 152, 157, 158, 180, 181,
182, 206
Tabakalaşma modeli, 53
Tarih, 32, 102, 105, 115, 169,
291
Tarihin buharlaşması 217
Taylor, Charles 77
Tecridin kaldırılması, 256
Tehdit, 23, 35, 59, 63, 64, 65, 66,
67, 74, 77, 80, 92, 122, 142,
147, 149, 150, 153, 155, 159,
160, 196, 201, 216, 233, 243,
245
Temel güven, 56, 57, 59, 60, 61,
63, 65, 67, 92, 164, 165, 172,
196, 225, 230, 231, 235, 252,
253, 256, 269, 290, 291
Temel ölüm nedenleri, 156
Terapi, 12, 52, 98, 99, 103, 106,
109, 119, 125, 127, 129, 184,
218, 219, 226, 227, 228, 235
Terapik kontrol, 226

Tillich, Paul 57, 70
 Toplumsal başlar, 75, 89, 216
 Toplumsal cinsiyet, 133, 274
 Toplumsal Düzen, 11, 32, 62, 196, 197, 198, 200, 265, 266, 268
 Toplumsal etkinlik, 16, 25, 29, 32, 35, 46, 54, 124, 141, 144, 178, 185, 205, 209, 253
 Toplumsal hayatın iç gönderimliliği, 185
 Toplumsal ilişkiler, 13, 15, 26, 29, 30, 31, 33, 79, 89, 190, 192, 203, 236, 262, 265, 275, 289, 290, 291, 292
 Toplumsal kimlik, 75, 133, 216
 Tutkunun Özelleşmesi, 207, 291
 Tüketim, 17, 110, 111, 137, 162, 218, 247, 248, 249, 250
 Tüketimcilik, 251
 Tümevarımsal bilgi, 34

U

Ulus-devlet, 16, 29, 30, 37, 281, 282
 Uluslararası işbölümü, 37
 Umwelt, 165, 291
 Urquhart, John 115, 162, 168
 Utanç, 20, 91, 92, 93, 94, 95, 140, 142, 208, 212
 Utanma, 20, 90, 91, 92, 94, 95, 140

Uygarlık, 40, 196, 197
 Uygarlaşma, 196, 197
 Uygun davranışlar, 133, 134
 Uyum, 134, 186, 190, 204, 205, 224, 227, 256
 Uzlaşım, 53, 55, 56, 57, 60, 87, 256
 Uzlaşma, 192
 Uzmanlık, 13, 16, 18, 33, 38, 39, 47, 48, 49, 134, 149, 157, 161, 174, 177, 182, 245, 278, 279

Ü

Üreme, 19, 208, 209, 257, 273, 274, 283, 286
 Üst Modernite, 41, 44, 45, 163, 227, 268, 272
 Üvey aileler, 26

V

Varlığını güvende hissetme, 91
 Varlıksal güvenlik, 14, 54, 56, 57, 59, 64, 68, 77, 80, 82, 84, 89, 92, 112, 149, 199, 212, 232, 233, 234, 237, 240, 243, 292
 Varoluş, 20, 46, 58, 69, 106, 146, 178, 206, 223
 Varoluşsal çelişki, 70, 280, 292
 Varoluşsal kaygı, 58, 83
 Varoluşsal Parametreler, 45, 55, 256, 267, 280