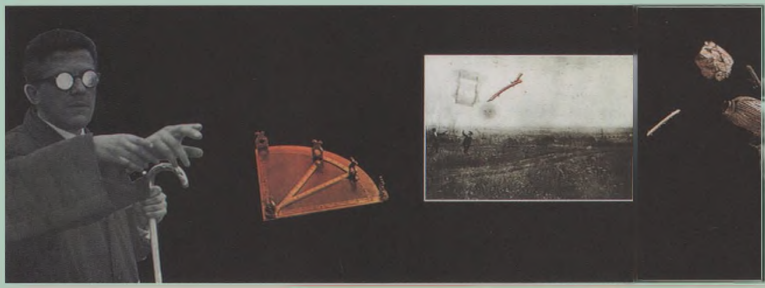
MODERNLİĞİN SONUÇLARI



Anthony Giddens

İngilizceden çeviren: Ersin Kuşdil

AYRINTI

Ayrıntı: 91
İnceleme dizisi: 46

Modernliğin Sonuçları
Anthony Giddens

İngilizceden çeviren
Ersin Kuşdil

Yayıma hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
The Consequences of Modernity

Basil Blackwell-Polity Press/1992
basımından çevrilmiştir.

Basil Blackwell

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Richard Kehl

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi (0 212) 518 54 36

Birinci basım
Nisan 1994

ISBN 975-539-068-5

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Anthony Giddens

MODERNLİĞİN SONUÇLARI

I

Giriş **9**
Modernliğin süreksizlikleri **12**
Güvenlik ve tehlike, güven ve risk **14**
Toplumbilim ve modernlik **17**
Modernlik, zaman ve uzam **23**
Yerinden çıkarma **26**
Güven **33**
Modernliğin düşünümselliği **39**
Modernlik mi yoksa post-modernlik mi? **46**
Özet **53**

II

Modernliğin kurumsal boyutları **55**
Modernliğin küreselleşmesi **62**
İki kuramsal perspektif **63**
Küreselleşmenin boyutları **67**

III

Güven ve modernlik **75**
Soyut sistemlere güven **78**
Güven ve uzmanlık **82**
Güven ve ontolojik güvenlik **85**
Modern-öncesi ve modern **92**

IV

Soyut sistemler ve mahremiyetin dönüşümü **102**
Güven ve kişisel ilişkiler **104**
Güven ve kişisel kimlik **109**
Modern dünyada risk ve tehlike **113**
Risk ve ontolojik güvenlik **118**
Uyarlayıcı tepkiler **121**
Bir modernlik fenomenolojisi **124**
Günlük yaşamda beceri yitimi ve beceri kazanımı **129**
Post-modernliğe itirazlar **133**

V

Juggernaut'u sürmek **136**
Ütopyacı gerçekçilik **139**
Gelecek yönelimleri: Toplumsal hareketlerin rolü **142**
Post-modernlik **146**

VI

Modernlik Batı'ya özgü bir proje midir? **156**
Son gözlemler **158**

Eğer şimdi dünyanın son gecesi olsaydı ne olurdu?

John Donne, *Devotions upon Emergent Occasions*

Sanal zaman, uzaydaki yönlerden farklı değildir. Bir kişi kuzeye doğru gidebiliyorsa, dönüp güneye doğru da gidebilir; aynı biçimde, bir kişi sanal zaman içinde ileriye doğru gidebiliyorsa, dönüp geriye doğru da gidebilmesi beklenir. Bu, sanal zaman içinde ileri ve geri yönler arasında önemli bir fark olamayacağı anlamına gelir. Öte yandan, "gerçek" zamana baktığımızda, hepimizin bildiği gibi ileri ve geri yönler arasında oldukça büyük bir fark vardır. Geçmiş ile gelecek arasındaki bu fark nereden geliyor? Niçin geleceği değil de geçmişi anımsıyoruz?

Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time*

1986 yılının mart ayında, *Sovyet Yaşamı* dergisinin İngilizce baskısında "Tam Güvenlik" başlığı altında Çernobil Nükleer Santralı'nın donanımına ilişkin dokuz sayfalık bir makale yayımlandı. Yalnızca bir ay sonra, 26-27 nisana denk düşen hafta sonunda dünyanın -o güne kadarki- en kötü nükleer kazası bu kuruluşta meydana geldi.

James Bellini, *High Tech Holocaust*

Yalnızca bir değil, birçok kültürün varolduğunun farkına vardığımızda ve bunun sonucu olarak, ister yanılsama olsun ister gerçek bir tür kültürel tekelin, sona erdiğini kabullendiğimiz anda bu keşfimizin yıkıcılığının tehdidi altına gireriz. Birdenbire, [dünyada] başkalarının da bulunması, bizlerin ise bu başkalarının arasındaki bir "başkası" olmamız olanağı doğar. Tüm anlamlar ve her amaç ortadan kaybolunca, uygarlıklar üzerinde, sanki silik izler ve kalıntılar üzerinde gezinir gibi amaçsızca gezinmek fırsatı ortaya çıkar. İnsanlık birikiminin tümü düşsel bir müze olur: Bu hafta sonu nereye gidiyoruz? Angkor kalıntılarını mı ziyaret edelim, yoksa Kopenhag Tivoli'de bir gezinti mi yapalım?

Paul Ricoeur, "Civilisations and National Cultures," *History and Truth* adlı çalışmasından

Elinizdeki çalışma, özü itibariyle genişletilmiş bir deneme biçiminde yazılmıştır. Kitabı, tartışmalarda kesintisiz bir akış sağlamak için biçimsel konu başlıkları yerine, bölümlere ayırdım. Burada belirtilen düşünceler daha önceki yazılarımla doğrudan bağlantılı olup sık sık da bu yazılara göndermelerde bulundum. Umarım okuyucu bu tür kendine göndermelerin aşırı özgüvenden kaynaklanmayıp, bu kısalıktaki bir çalışmada kapsamlı olarak savunulamayacak savların desteklenmesini sağlamanın bir yolu olarak kullanıldığını anlar e hoşgörür. Bu kitap, yaşamına 1988 vılı nisan ayında California Stanford Üniversitesi'nde verdiğim Raym .d Fred West Anma Konferansı biçiminde başladı. Karşılamaları ve konukseverlikleri muhteşem olan Stanford'daki ev sahiplerime şükran doluyum. Özellikle, söz konusu konferansları vermem için gerekli çağrıyı elde etmemde etkili olan ve onsuz bu çalışmanın gerçekleşmeyeceğini bildiğim kişiye, Stanford Üniversitesi Yayınevi'nden Grant Barnes'a teşekkür borçluyum.

I

Giriş

Elinizdeki kitapta modernliğin kültürel ve epistemolojik vurgularını da içeren kurumsal bir analizini yapacağım. Bunu yaparken, yukardaki vurguların tersine çevrildiği güncel tartışmalardan ciddi bir biçimde ayrılacağım. Nedir "modernlik"? İlk yaklaşım olarak basitçe şunu söyleyelim: "Modernlik", on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder. Bu yaklaşım, modernliği belirli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir; ama, onun temel karakteristiklerini de şu an için bir karakutu içinde dikkatlice istiflenmiş olarak bir kenara bırakır.

Bugün, yirminci yüzyılın sonlarında, birçok kişi tarafından, top-

lumsal bilimlerin karşılık vermesi gereken ve bizi modernliğin de ötesine götüren bir dönemin başında bulunduğumuz ileri sürülmektedir. Bu geçiş dönemini adlandırmak için göz kamaştırıcı çeşitlilikte terimler ileri sürülmüştür: Bunlardan birkaçı ("bilgi toplumu" ya da "tüketim toplumu" gibi) kesinlikle yeni bir toplumsal sistemin çıkışına işaret ederken, çoğunluğu ise ("post-modernlik," "postmodernizm," "sanayi-sonrası toplumu," "kapitalizm-sonrası" ve diğerleri) daha çok önceki dönemin kapanmak üzere olduğu fikrini öne çıkarır. Bu konular üzerindeki tartışmaların bazıları, özellikle de maddi ürünlerin üretimine dayalı bir sistemden bilgiyi merkez alan bir diğerine doğru ilerlediğimizi ileri sürenler, temel olarak kurumsal değişimler üzerinde yoğunlaşırlar. Bununla birlikte, daha yaygın olarak, söz konusu tartışmalar geniş ölçüde felsefe ve epistemoloji konuları üzerinde odaklanırlar. Bu karakteristik bakış açısına örnek olarak post-modernlik kavramının popüler hale gelmesinde başrolü oynayan bir yazarı, Jean-François Lyotard'ı [1] verebiliriz. Onun temsil ettiği biçimde postmodernlik, epistemolojiyi temellendirmeye yönelik çabalardan ve insanlar tarafından yönlendirilen ilerlemeye duyulan inançtan bir sapmaya işaret eder. Post-modern durum, bizleri, bilinen bir geçmişi ve tahmin edilebilir bir geleceği olan varlıklar olarak tarih içine yerleştiren "olaylar dizisi"nin, o "büyük anlatı"nın uçup gitmesiyle ayırt edilir. Post-modern bakış açısı, bilgiye yönelik heterojen görüşlerin çoğulluğunu kabul eder; bilimin burada ayrıcalıklı bir yeri yoktur.

Lyotard tarafından dile getirilen fikirler demetine verilen standart tepki, tutarlı bir epistemolojinin mümkün olduğunun ve toplumsal yaşam ile toplumsal gelişim kalıpları hakkında genellenebilir bilgiye ulaşılabileceğinin gösterilmesine çalışmaktır.[2] Ama ben başka bir yol kullanmak istiyorum. Kendisini, toplumsal örgütlenme hakkında sistematik bilginin elde edilemez olduğu hissinde ifade eden yönünü şaşırmışlık, temel olarak, ileride ayrıca tartışacağım gibi bütünüyle anlayamadığımız ve büyük ölçüde denetimi-

1. Jean-François Lyotard, **The Post-Modern Condition** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985). [**Postmodern Durum**, çev. A. Çiğdem, Ara Y., 1990)
2. Jürgen Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity** (Cambridge, Eng.: Polity, 1987).

miz dışındaymış gibi görünen bir olaylar evreninde sıkışıp kalmışlık duygusundan kaynaklanmaktadır. Bu durumun nasıl gerçekleşmiş olduğunun analizi için yalnızca post-modernlik ve benzerleri gibi yeni terimler icat etmek yeterli değildir. Bunun yerine, toplumsal bilimlerde şimdiye kadar belirli ve oldukça özgül nedenlerden dolayı yetersiz şekilde anlaşılmış olan modernliğin kendi doğasına tekrar bakmalıyız. Bir post-modernlik dönemine girmek yerine, modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği ve evrenselleştiği bir başka döneme doğru gidiyoruz. Daha sonra da ileri süreceğim gibi modernliğin ötesinde oluşmakta olan yeni ve farklı bir düzenin ana hatlarını algılayabiliriz; bu düzen "post-modern"dir; ama, şu anda birçokları tarafından "post-modernlik" olarak adlandırılandan da oldukça farklıdır.

İleride geliştireceğim görüşler çıkış noktalarını, başka bir çalışmamda modern toplumsal gelişimin "süreksizlikçi (discontinuist)" yorumu olarak adlandırdığım şeyden almaktadırlar.[3] Bununla söylemek istediğim ise modern toplumsal kurumların bazı açılardan benzersiz (unique) oldukları, yani her türlü geleneksel düzenden biçim açısından farklı olduklarıdır. Daha sonra da tartışacağım gibi söz konusu süreksizliklerin doğasını anlamak, modernliğin gerçekten ne olduğunun analizini yapmak için olduğu kadar, günümüzde karşımıza çıkardığı sonuçların tanısı için de gerekli bir başlangıçtır.

Bu konudaki yaklaşımım ayrıca, kendini bütünüyle modern toplumsal yaşamın incelenmesine adamış bir disiplin olan toplumbilimdeki egemen bakış açılarından bazılarına ilişkin kısa bir eleştirel tartışmayı da gerektirmektedir. Kültürel ve epistemolojik yönelimleri dikkate alındığında modernlik ve post-modernlik kavramları hakkındaki tartışmalar, büyük ölçüde, yerleşik toplumbilimsel yaklaşımlardaki eksikliklerle yüzleşmemişlerdir. Benim tartışmam gibi temel olarak kurumsal bir çözümleme yapmayı hedefleyen bir yorum çabası, bunu gerçekleştirmek zorundadır.

Bu çalışmamın büyük bir kısmında, yukarıdaki gözlemleri bir sıçrama tahtası gibi kullanarak hem modernliğin hem de çağımızın

3. Anthony Giddens, **The Nation-State and Violence** (Cambridge, Eng.: Polity, 1985).

öteki yüzünde ortaya çıkabilecek post-modern bir düzenin doğasının güncel bir karakterizasyonunu sunmaya gayret edeceğim.

Modernliğin süreksizlikleri

İnsanlık tarihinin bazı "süreksizlikler" ile belirlendiği ve düzenli bir gelişim biçimine sahip olmadığı fikri, hiç kuşkusuz tanıdık bir fikirdir ve Marksizmin birçok versiyonunda vurgulanagelmiştir. Ama, benim bu terimi kullanma biçimimin tarihsel materyalizm ile hiçbir özel bağlantısı yoktur; ve ayrıca, insanlık tarihini bir bütün olarak karakterize etmeye de yönelik değildir. Tarihsel gelişimin çeşitli evrelerinde süreksizlikler, kabile toplumlarından tarıma dayalı devletlerin çıkışı arasındaki geçiş sürecinin bazı noktalarında olduğu gibi kuşkusuz vardır. Ama, ben bunlarla ilgilenmiyorum. Bunun yerine, modern dönemle ilintili belirli bir süreksizliği ya da süreksizlikler toplamını vurgulamak istiyorum.

Modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi bütün geleneksel toplumsal düzen türlerinden eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır. Modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları açısından önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin çoğundan daha etkilidirler. Yaygınlık düzleminden bakıldığında bu dönüşümler, küresel düzeyde toplumsal bağlantı biçimleri kurulmasında etkili olmuşlardır; yoğunluk açısından ise günlük yaşamımızın en özel ve kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına gelmişlerdir. Açıktır ki geleneksel ile modern arasında süreklilikler vardır ve bunlar birbirinden tamamen ayrı parçalar değildir; geleneksel ve moderni çok genel bir biçimde karşılaştırmanın ne kadar yanıltıcı olduğu çok iyi bilinmektedir. Fakat, son üç ya da dört yüzyıl (tarihsel zaman için kısa sayılabilecek bir süre) içinde ortaya çıkan değişiklikler o derece dramatik ve kapsamlı bir etki göstermişlerdir ki bunları yorumlarken önceki geçiş dönemlerine ait bilgilerimizden sınırlı olarak faydalanabiliyoruz.

Toplumsal evrimciliğin uzun süreli etkisi, modernliğin süreksizlikçi karakterinin tamamıyla fark edilememiş olmasının neden-

lerinden biridir. Marx'ın kuramı gibi süreksizlikçi geçişlerin önemini vurgulayan kuramlar bile, insanlık tarihini yönü belli ve genel devingen ilkelerle yönetilen bir süreç gibi görürler. Evrimci kuramlar, teleolojik bir boyut içermek zorunda olmasalar da gerçekten "büyük anlatılar"ı temsil ederler. Evrimciliğe göre "tarih," insanlıkla ilgili olaylar karmaşasını bir tablo düzeni içine uydurmaya çalışan "olaylar dizisi" yardımıyla anlatılabilir. Tarih, avcı ve toplayıcıların küçük, yalıtılmış kültürleriyle "başlar"; ürün toplayan ve hayvancılıkla uğraşan toplulukların gelişimine ve oradan da tarıma dayalı devletlerin oluşumuna kadar devam ederek Batı'daki modern toplumların ortaya çıkışıyla sonuca varır.

Evrimsel anlatıyı değiştirmek ya da onun olaylar dizisini bozmak yalnızca modernliğin incelenmesi işini sadeleştirmeye yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda post-modern olarak adlandırılan olguyla ilgili tartışmanın bir bölümünün odak noktasını da yeniden belirler. Tarih, evrimci fikirler tarafından ona yakıştırılan "bütüncül" bir biçime sahip değildir; ve bütün versiyonlarıyla evrimciliğin, toplumsal düşünce üzerindeki etkisi, Lyotard ve diğerlerinin kendilerine başlıca saldırı öğesi olarak seçtikleri teleolojik tarih felsefelerinin etkisinden çok daha fazla olmuştur. Toplumsal evrimciliğin yapısını bozmak, tarihin bir bütünmüş ya da bazı belirli birleştirici örgütlenme ve dönüşüm ilkelerini yansıtırmış gibi görülemeyeceğini kabul etmek anlamına gelir. Ama bu, ortada bir kaos olduğu ya da sonsuz sayıda farklı (idiosyncratic) "tarihler" yazılabileceği anlamına da gelmez. Tarihsel geçişin, örneğin, karakterleri tanımlanabilecek ve haklarında genellemeler yapılabilecek nitelikte, belirli olayları vardır.[4]

Modern toplumsal kurumları geleneksel toplumsal düzenlerden ayıran süreksizlikleri nasıl belirlememiz gerekir? Burada birçok özellik söz konusudur. Bunlardan biri, modernçağın harekete geçirdiği *değişim hızı*'dır. Geleneksel uygarlıklar diğer modernlik öncesi sistemlerden dikkate değer biçimde daha devingen olabilirler; ancak, modernliğin koşulları içinde değişim hızı son noktadadır. Bu durum en çok teknoloji açısından belirgin gibi görünse de diğer

4. Anthony Giddens, **The Constitution of Society** (Cambridge, Eng.: Polity, 1984), 5. Bölüm.

bütün alanlara da yayılmıştır. İkinci bir süreksizlik ise *değişim alanı*'dır. Dünyanın değişik bölgeleri birbirleriyle bağlantı içine çekildikçe toplumsal dönüşümün dalgaları âdeta bütün yerküre yüzeyi boyunca çarpmaktadır. Üçüncü süreksizlik, *modern kurumların doğası*'nın özüyle ilgilidir. Ulus-devlet'in siyasal sistemi, üretimin cansız güç kaynaklarına büyük ölçüde bağımlı olması ya da ürünlerin ve ücretli emeğin tam anlamıyla metalaştırılması gibi bazı modern toplumsal biçimler önceki tarihsel dönemlerde hiç görülmemektedir. Diğer biçimler ise önceki toplumsal düzenlerle yalnızca yanıltıcı bir sürekliliğe sahiptirler. Kent buna bir örnek olarak gösterilebilir. Modern kentsel yerleşimler çoğunlukla geleneksel kent havzasıyla birleşirler ve sanki yalnızca buradan yayılarak genişlemiş gibi görünürler. Gerçekte ise modern kentçilik önceki dönemlerde pre-modern kenti kırlık alandan ayıran ilkelerden oldukça farklı ilkelerle düzenlenir.[5]

Güvenlik ve tehlike, güven ve risk

Modernliğin karakteri ile ilgili incelememi sürdürürken tartışmanın önemli bir bölümünü *güvenliğe karşı tehlike* ve *güvene karşı risk* temaları üzerinde yoğunlaştırmak istiyorum. Modernlik, yirminci yüzyılın kapanış yıllarında yaşayan herkesin görebileceği gibi iki yönlü bir olgudur. Modern toplumsal kurumların gelişimi ve bunların dünya çapındaki yaygınlığı, insanoğlunun güvenli ve çok hoş bir yaşamın tadını çıkarması için modernlik öncesi sistemlerin herhangi bir çeşidinden çok daha fazla fırsat yaratmış durumdadır. Fakat modernliğin, bu yüzyıl içinde iyice belirginleşmiş olan karanlık bir yönü de vardır.

Genelde, modernliğin "fırsat yönü" en etkin biçimde toplumbilimin klasik kurucuları tarafından vurgulanmıştır. Marx ve Durkheim modern çağı sorunlu bir dönem olarak gördüler. Fakat her ikisi de modern çağın sağladığı olumlu olanakların onun olumsuz karakteristiklerine daha ağır bastığına inandılar. Marx sınıf mücade-

5. Anthony Giddens, **A Contemporary Critique of Historical Materialism** (Londra: Macmillan, 1981).

lesini kapitalist düzen içindeki temel bölünmelerin kaynağı olarak görüyordu; ama, aynı zamanda daha insancıl bir toplumsal sistemin ortaya çıkışını da düşlemekteydi. Durkheim, endüstriyalizmin daha çok yayılmasının, işbölümü ve ahlaki bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamı kuracağına inanıyordu. Max Weber ise toplumbilimin bu üç kurucusu arasında en kötümser olanıydı. Modern dünyayı, maddi ilerlemenin, yalnızca bireysel yaratıcılığı ve özerkliği ezen bir bürokrasinin genişlemesi pahasına elde edildiği paradoksal bir ortam olarak görüyordu. Ancak o bile modernliğin karanlık yüzünün ne denli büyük olabileceğini tam anlamıyla tahmin edememiştir.

Bir örnek olarak ele alındığında, bu üç yazarın hepsi de modern endüstriyel iş yaşamının insanoğlunu sıkıcı ve yeknesak bir çalışma disiplini altına sokan alçaltıcı sonuçlarını görmüşlerdi. Fakat, "üretim güçleri"nin gelişmesinin çevreye yönelik geniş ölçekte yıkıcı bir tehdit oluşturabileceği öngörülememiştir. Ekolojik kaygılar toplumbilimi oluşturan düşünce geleneklerinde pek yer tutmazlar, dolayısıyla günümüz toplumbilimcilerin bu kaygılarla ilgili sistematik bir değerlendirme geliştirmekte zorluk çekmeleri de pek şaşırtıcı olmamaktadır.

İkinci bir örnek ise siyasal iktidarın, özellikle totalitarizm örneklerinde görüldüğü gibi birleşik olarak kullanılmasıdır. Toplumbilimin kurucularına göre siyasal iktidarın keyfi kullanımı asıl olarak (Marx'ın, Louis Napoleon'un yönetimi hakkındaki incelemesinde belirtildiği gibi bazen günümüzde de yankılarına rastlanmasına karşın) geçmişe dayanmaktaydı. "Despotizm" daha çok modernlik-öncesi devletlerin özelliği olarak görülüyordu. Faşizm, Yahudi soykırımı ve Stalinizm gibi yirminci yüzyıl tarihinin büyük olaylarını izlerken totalitarizm imkânlarının modernliğin kurumsal parametreleri tarafından dışlanmaktan çok, onlar tarafından kapsandığını görebiliriz. Totalitarizm geleneksel despotizmden farklıdır; ama, sonuç olarak çok daha korkutucudur. Totaliter yönetim siyasal, askeri ve ideolojik güçleri modern ulus-devletlerin çıkışından önceki dönemde mümkün olamayacak kadar yoğun bir biçimde bir araya getirebilir.[6]

6. Giddens, **Nation-State and Violence**.

Askeri gücün gelişimi genel bir olgu olarak buna bir örnektir. Durkheim ve Weber (Durkheim savaş sona ermeden önce ölmüştü) Birinci Dünya Savaşı'nın tüyler ürpertici olaylarına tanık olmuşlardı. Savaşı doğuran çatışma, Durkheim'ın, barışçı ve bütünleşmiş bir endüstriyel düzene endüstricilik yoluyla kolayca erişileceğine dair tahminini paramparça etmiş ve bu tahminin kendi toplumbilimine temel olarak geliştirmiş olduğu düşünce çerçevesiyle uyuşmasının mümkün olmadığını kanıtlamıştı. Weber ise askeri gücün tarihteki rolüne Marx ya da Durkheim'dan daha çok dikkat göstermişti. Ancak, Weber de çağdaş askeri gelişmelerle ayrıntılı bir şekilde uğraşmak yerine, analizinin büyük kısmını rasyonalizasyon ve bürokratikleşme üzerine yöneltmişti. Toplumbilimin klasik kurucularından hiçbiri "savaşın endüstrileşmesi" olgusuna yönelik sistematik bir dikkat göstermemişlerdir.[7]

On dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında eser vermiş toplumsal düşünürler nükleer silahların keşfini tahmin edemezlerdi.* Fakat, endüstriyel yenilik ve örgütlenmenin askeri güçle ilişkilendirilmesi modern endüstrileşmenin kökenlerine kadar uzanan bir süreçtir. Bu sürecin toplumbilimde büyük ölçüde incelenmemiş olarak kalması, yeni ortaya çıkan modernlik düzeninin, önceki çağları karakterize eden militarizme kıyasla temelde barışçı olacağı biçimindeki görüşün etkisinin bir işaretidir. Yalnızca nükleer cepheleşme tehlikesi değil, askeri alandaki çekişmelerin süregelmesi gerçeği de modernliğin yüzyılımızdaki "karanlık yüzü"nün temel bir parçasını oluşturur. Yirminci yüzyıl, savaş yüzyılıdır; önceki iki yüzyılın her birinden daha fazla sayıda can kaybına yol açan askeri çarpışmalarla doludur. İçinde bulunduğumuz yüzyılda

---

7. William McNeill, **The Pursuit of Power** (Oxford: Blackwell, 1983).

*Ancak, 1914 yılında, Büyük Savaş'ın patlamasından hemen önce, H. G. Wells, Ernest Rutherford'un çalışma arkadaşlarından biri olan fizikçi Frederick Soddy'den etkilenerek bu tür bir tahminde bulunmuştu. Wells'in **The World Set Free** adlı kitabı, 1958 yılında Avrupa'da başlayan ve buradan da tüm dünyaya yayılan bir savaş öyküsü anlatır. Bu savaşta, Carolinum olarak adlandırılan radyoaktif bir maddeden yapılan korkunç bir silah kullanılmaktadır. Wells'in "atomik bomba" ismini koyduğu bu bombaların yüzlercesi dünya üzerindeki kentlere atılarak büyük yıkımlara neden olur. Bu yıkımı yaygın bir kıtlık ve siyasal kaos dönemi izler ve ardından da içinde savaşın sonsuza dek yasaklandığı yeni bir dünya cumhuriyeti kurulur.

şimdiye kadar 100 milyondan fazla insan çatışmalarda ölmüştür; genel nüfus artışını gözönünde bulundursak bile bu sayı on dokuzuncu yüzyıldaki dünya nüfusundan fazladır.[8] Eğer sınırlı nitelikte bile olsa bir nükleer savaş meydana gelse, can kaybı sarsıcı boyutlara ulaşacaktır ve tam anlamıyla süper güçler arası bir savaş insanlığı bütünüyle ortadan kaldırabilecektir.

Bugün içinde yaşadığımız dünya çok gergin ve tehlikelidir. Böylesi bir durum, modernliğin ortaya çıkışının daha mutlu ve güvenli bir düzenin oluşumuna yol açacağına ilişkin varsayıma inanmak yolunda hevesimizi kırmak ya da zorlamaktan da fazlasını yapmış bulunmaktadır. "İlerleme"ye olan inancın kaybolması kuşkusuz ki tarihe ilişkin "anlatılar"ın çözülmesinin altında yatan nedenlerden biridir. Ancak, bu noktada, tarihin "hiçbir yere gitmediği" sonucunun çıkarılmasından daha fazla şey söz konusudur. Modernliğin iki yönlü karakterinin kurumsal bir analizini geliştirmek zorundayız. Bunu yaparken de klasik toplumbilimsel bakış açılarının günümüz toplumbilim düşüncesini etkilemeye devam eden sınırlamalarının üstesinden gelmek zorundayız.

Toplumbilim ve modernlik

Toplumbilim geniş ve çok yönlü bir konudur; bir bütün olarak bu bilim dalı üzerine yapılan her türlü basit genelleme tartışılabilir niteliktedir. Bu sakıncaya rağmen, modern kurumlar üzerinde doyurucu bir analiz yapılmasını engelleyen, kısmen klasik toplumsal kuramın toplumbilim içinde süregelen etkisinden türeyen ve yaygın kabul görmüş üç fikre işaret edebiliriz. Birincisi, modernliğin kurumsal tanısıyla ilgilidir; ikincisi, toplumbilimsel analizin asıl odağına, yani "toplum"a yöneliktir; üçüncüsü ise toplumbilimsel bilgi ile bu bilginin göndermede bulunduğu modernlik karakteristikleri arasındaki ilişkilere aittir.

1. Toplumbilimde, Marx, Durkheim ve Weber'in çalışmalarından kaynaklananlar da dahil olmak üzere, en seçkin kuramsal gele-

8. İstatistikler için bkz. Ruth Leger Sivard, **World Military and Social Expenditures** (Washington, D.C.: World Priorities, 1983).

nekler modernliğin doğasını yorumlarken tek bir egemen dönüşüm dinamiğine bakmaya eğilim göstermişlerdir. Marx'tan etkilenen yazarlar için modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü (transformative) güç kapitalizmdir. Feodalizmin çöküşü ile birlikte yerel tımar'a (monar) dayalı tarımsal üretim, ulusal ve uluslararası pazarlar için yapılan üretimle yer değiştirir; bu noktada, yalnızca sınırsız çeşitlilikte maddi ürünler değil, insanın işgücü de metalaşır. Modernliğin belirginleşen toplumsal düzeni hem ekonomik sistemi hem de diğer kurumları açısından *kapitalist*tir. Modernliğin huzursuz ve dinamik karakteri, yatırım-kâr-yatırım döngüsünün, kâr oranındaki düşme eğilimiyle birleşip sisteme kalıcı bir genişleme özelliği kazandırmasının bir sonucu olarak açıklanır.

Bu bakış açısı, sonraki toplumbilim incelemelerini derinden etkileyecek karşıt yorumların çıkmasına yardımcı olan Durkheim ve Weber tarafından eleştirilmişti. Durkheim, Saint-Simon geleneği doğrultusunda, modern kurumların doğasını *endüstriyalizmin* etkisi bazında inceledi. Ona göre kapitalist rekabet, ortaya çıkan endüstriyel düzenin merkezi özelliği değildi ve Durkheim, Marx'ın büyük önem verdiği vasıflardan bazılarını marjinal ve geçici olarak görüyordu. Modern toplumsal yaşamın hızla değişen karakteri esasen kapitalizmden değil, doğanın endüstriyel amaçlı kullanımı yoluyla üretimi insan gereksinimlerine göre biçimlendiren karmaşık iş bölümünün canlandırıcı etkisinden kaynaklanıyordu; kapitalist değil, endüstriyel bir düzende yaşıyorduk.

Weber ise bir endüstriyel düzenin varlığı yerine "kapitalizm"den söz etmiş olmasına karşın, bazı önemli konularda görüşleri Marx'tan çok Durkheim'e yakındır. Weber'in nitelendirdiği anlamda "rasyonel kapitalizm," emeğin metalaşması da dahil olmak üzere, Marx tarafından belirlenen ekonomik düzenekleri kapsar. Ancak, bu kullanım biçimiyle "kapitalizm," Marx'ın yazılarındaki "kapitalizm" teriminden açıkça farklı bir anlam belirtir. Teknoloji ve insan eylemlerinin bürokratik biçiminde örgütlenmesinde ifade edildiği biçimiyle "rasyonalizasyon," anahtar kavram konumundadır.

Acaba bugün kapitalist bir düzende mi yaşıyoruz? Modernlik kurumlarını biçimlendiren baskın güç endüstriyalizm midir? Yoksa

asıl belirleyici karakteristik olarak enformasyon üzerindeki rasyonel denetime mi bakmamız gerekiyor? Bu soruların, yukarıdaki biçimlerde soruldukları zaman yanıtlanamayacaklarını ileri sürüyorum; yani, bu olguları birbirlerini dışlayan kategoriler olarak değerlendirmemeliyiz. Modernlik, bence, *kurumlar düzeyinde çok boyutludur* ve yukarıda sözünü ettiğimiz çeşitli gelenekler tarafından belirlenen unsurlardan her biri burada ayrı bir rol oynar.

2. "Toplum" kavramı toplumbilimsel söylemin çoğunda merkezi bir konuma sahiptir. Kuşkusuz ki, "toplum", hem genel anlamda "toplumsal birliğe" hem de ayrı bir toplumsal ilişkiler sistemine işaret eden belirsiz bir kavramdır. Ben, burada, yukarıdaki kullanımlardan yalnızca, belli başlı toplumbilim perspektiflerinin her birinde rol oynamış olan ikincisiyle ilgileneceğim. Marksist yazarlar bazen "toplumsal oluşum" terimini "toplum" terimine yeğleseler de, "sınırlı sistem" teriminin yananlamı da benzer niteliktedir.

Marksist olmayan perspektiflerde, özellikle Durkheim etkisindekilerle yakınlığı olanlarda toplum kavramı tam da toplumbilimin kendisinin tanımıyla ilişkilidir. Toplumbilimin, neredeyse her ders kitabının başında gördüğümüz, "toplumbilim insan toplumlarının incelenmesidir" ya da "toplumbilim modern toplumların incelenmesidir" biçimindeki basmakalıp tanımları bu bakış açısının açık ifadeleridir. Çağdaş yazarlardan çok azı değerlendirmelerinde Durkheim'ın, toplumu, üyesi olan bireylerin karşısında oldukça belirgin bir huşu tutumu sergiledikleri bir çeşit "süper varlık" gibi ele aldığı, neredeyse mistik sayılabilecek yaklaşımını izler. Bununla birlikte, "toplum"un, toplumbilimde temel bir kavram olarak üstünlüğü yaygın bir kabul görmektedir.

Niçin toplumbilimsel düşüncede genellikle kullanılan biçimdeki toplum kavramı hakkında dikkatli davranmamız gerekmektedir? Bunun iki nedeni vardır. Toplumbilimi "toplumlar"ın incelenmesi olarak gören yazarların kafalarında, bunu açıkça ifade etmeseler de modernlikle ilişkilendirilmiş toplumlar vardır. Bu tür toplumları kavramsallaştırırken kendi iç bütünlüğü olan, oldukça kesin biçimde sınırlandırılmış sistemleri gözönüne alırlar. İşte böyle değerlendirildiğinde bu "toplumlar" açıkça *ulus-devletlerdir*. Ancak, belli bir toplumdan söz eden bir toplumbilimci bu kavram yerine "ulus"

ya da "ülke" terimlerini laf arasında kullanabilmekteyse de ulus-devletin karakteri kuramsal yönden nadiren ele alınır. Modern toplumların doğasını açıklarken ulus-devletin, modernlik-öncesi devletlerle ciddi biçimde farklılığı olan bu toplumsal topluluk çeşidinin özel vasıflarını yakalamak zorundayız.

İkinci neden ise toplum kavramıyla yakından ilişkisi bulunan bazı kuramsal yorumlarla ilgilidir. Bu yorumların en etkililerinden biri de Talcott Parsons tarafından yapılanıdır.[9] Parsons'a göre toplumbilimin öncelikli amacı "düzen sorunu"nun çözümüdür. Düzen sorunu toplumsal sistemlerin sınırlılığı yorumunda merkezi önemdedir, çünkü burada sorun bütünleşme sorunu olarak tanımlanmıştır; "herkesi herkes ile karşı karşıya getiren" çıkar farklılıkları ortaya çıktığında sistemi neyin bir arada tutacağı sorgulanmaktadır.

Toplumsal sistemleri bu şekilde düşünmenin faydalı olacağını sanmıyorum.[10] Düzen sorununu, toplumsal sistemlerin zaman ve uzamı "ilişkilendirme"yi nasıl gerçekleştirdiği sorunu olarak yeniden biçimlendirmemiz gerekmektedir. Burada düzen sorunu *zaman-uzam uzaklaşması*'yla, yani zaman ve uzamın varlık ve yokluk olgularını birleştirecek biçimde düzenlendiği koşullarla ilgili olarak belirir. Bu konunun, toplumsal sistemlerin "sınırlılığı" konusundan kavramsal olarak ayırılması gerekir. Modern toplumlar (ulus-devletler), bazı açılardan bakıldığında her durumda, açıkça tanımlanmış bir sınırlılığa sahiptirler. Öte yandan bu tür toplumların hepsi, devletlerinin sosyo-politik sistemini ve "uluslarının" kültürel düzenlerini de aşan bağ ve ilişkiler yoluyla iç içe geçmiş durumdadır. Neredeyse hiçbir modernlik-öncesi toplum modern ulus-devletler kadar belirgin şekilde sınırlanmış değildi. Tarıma dayalı uygarlıkların coğrafyacıların kullandığı anlamda "hudut"ları varken, daha küçük tarımsal topluluklar ile avcı ve toplayıcı toplumlar genelde çevrelerindeki diğer grupların gölgesinde yaşıyorlardı ve devlete dayalı toplumlar gibi bölgesel değildiler.

Modernlik koşullarında zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, toprağa dayalı uygarlıkların en gelişmişinde olduğundan bile daha

9. Talcott Parsons, **The Social System** (Glencoe, Ill: Free Press, 1951).
10. Bunun nedenlerini **Constitution of Society** adlı kitabımda ayrıntılı olarak ele aldım.

yüksektir. Fakat bu noktada, toplumsal sistemlerin zaman ve uzam üzerinde bir köprü kurabilme yeteneklerinin artmasından daha fazlası söz konusudur. Bir bütün olarak modernliğin ayırt edici özelliklerinden bazılarını belirlemek için modern kurumların zaman ve uzam içinde nasıl "konumlandığına" bakmak zorundayız.

3. Çeşitli karşıt düşünce biçimlerinde toplumbilim, modern toplumsal yaşamla ilgili olarak öngörü ve denetim amaçları doğrultusunda kullanılabilecek bilgi üreten bir disiplin olarak anlaşılagelmiştir. Bu temanın iki versiyonu çok ünlüdür. Birincisi, toplumbilimin toplumsal yaşam hakkında, fen bilimlerinin doğa alanında sağladığı türden bir denetimi toplumsal kurumlar üzerinde kurmamıza yardım edecek bilgiyi verdiği görüşüdür. Toplumbilimsel bilginin, ilgili olduğu toplumsal dünya ile araçsal bir ilişki içinde olduğuna inanılır; bu tür bilgi, toplumsal yaşama müdahale etmek için teknolojik olarak uygulanabilir. Marx'ı da (ya da en azından, bazı yazarların yorumladığı anlamda Marx) içine alan diğer bir grup yazar farklı bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre "tarihi kullanarak tarih yapmak" fikri anahtardır: Toplumsal bilimlerin bulguları atıl bir inceleme konusu üzerinde uygulanamazlar; bunların toplumsal eyleyenlerin özkavrayışlarından süzülmeleri gerekmektedir.

Bu son görüş diğerinden yadsınamaz biçimde daha karmaşık olmasına karşın yine de yetersizdir; çünkü içerdiği düşünümsellik (reflexivity) kavramı çok basittir. Toplumbilim ile bu bilimin inceleme konusu olan modernlik koşullarında insan eylemleri arasındaki ilişki "çifte yorumsama (double hermeneutic)"[11] yoluyla anlaşılmak zorundadır. Toplumbilimsel bilgi, eyleyenlerin gündelik yaşamdaki kavramları üzerinde bir asalak gibidir; öte yandan, toplumsal bilimlerin kendi dillerinde üretilen kavramlar, başlangıçta tanımlamak ya da açıklamak amacıyla biçimlendirildikleri eylemler evrenine rutin olarak yeniden girerler. Fakat, bu da bizi dosdoğru saydam bir toplumsal dünyaya ulaştırmaz. *Toplumbilimsel bilgi, toplumsal yaşam evrenine sarmal bir biçimde girer ve çıkar; bu sürecin tamamlayıcı bir parçası olarak hem kendini hem de söz konusu evreni yeniden yapılandırır.*

11. Anthony Giddens, **New Rules of Sociological Method** (Londra: Hutchinson, 1974)); **Constitution of Society**.

Bu bir düşünümsellik modelidir; ancak, toplumbilimsel bilgi birikimi ile toplumsal gelişimin sürekli olarak yaygınlaşan denetimi arasındaki paralelliği içeren bir model değildir. Toplumbilim (ve yaşayan insanlarla ilgili diğer toplumsal bilimler), bilgi birikimini fen bilimleri tarafından kullanıldığı söylenen yolla geliştiremez. Tersine, toplumbilimsel kavram ve bilgi savlarının toplumsal dünyayı "beslemesi (feed-in)" süreci, bu savları ileri sürenler bir yana, etkili gruplar ya da yönetim organları tarafından bile kolaylıkla yönlendirilebilecek bir süreç değildir. Bununla birlikte, toplumsal bilimin ve toplumbilimsel kuramların uygulamadaki etkisi çok büyüktür ve toplumbilimsel kavram ve bulgular modernliğin ne *olduğu* konusuna yapıcı şekilde karışmışlardır. Bu noktanın önemini aşağıda biraz daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Eğer modernliğin doğasını yeterli biçimde kavramak istiyorsak, bana göre varolan toplumbilimsel perspektiflerden yukarıda sözünü ettiğimiz açılardan ayrılmamız gerekmektedir. Modern kurumların aşırı devingenliğini ve globalleştirici kapsamını hesaba katmak ve geleneksel kültürlerle aralarındaki süreksizliklerin doğasını açıklamak zorundayız. Söz konusu kurumların karakterizasyonuna gelmeden önce şu soruyu soralım: Modernliğin dinamik doğasının kaynakları nelerdir? Bu soruya yanıt verirken her biri modern kurumların devingen ve "dünyayı kucaklayan" karakteri ile ilişkili birçok öğe grubu belirlenebilir.

Modernliğin dinamizmi, *zaman ve uzamın ayırılmasından* ve toplumsal yaşam içinde kesin bir zaman-uzam "dilimlendirmesini" sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden; toplumsal sistemlerin "*yerinden çıkarılması* (disembedding)"ndan (bu, zaman-uzam ayırılmasıyla ilgili etmenlerle sıkı ilişkisi olan bir olgudur); ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında *düşünümsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme* sürecinden kaynaklanmaktadır. Bu noktaları zaman ve uzamın düzenlenmesinden başlayarak (güvenin doğasına da bir göz atarak) biraz daha ayrıntılı şekilde inceleyeceğim.

Modernlik ile zaman ve uzamın dönüşümü arasındaki sıkı bağlantıyı anlamak için işe modernlik-öncesi dünyadaki zaman-uzam ilişkileriyle ilgili bazı farklılıkları göstererek başlamalıyız.

Bütün modernlik-öncesi kültürler zaman hesaplama biçimlerine sahiptiler. Örneğin, takvim, yazının bulunuşu gibi toprağa dayalı devletlerin ayırt edici bir özelliğiydi. Fakat, gündelik yaşamın, kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabı, zamanı daima uzama bağlıyordu ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken oluyordu. Kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söyleyemezdi; "Ne zaman," hemen hemen evrensel olarak, ya "Nerede" ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Saat, "boş" zaman için günün "dilimlerinin" (örneğin "çalışma günü") kesin olarak belirlenmesine olanak sağlayacak biçimde nicelleştirilmiş tek biçimli bir ölçü belirtiyordu.[12]

Zaman, mekanik saatle ulaşılan ölçü birliğinin toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar hep uzam (ve yer) ile ilişkilendirildi. Bu değişikliğin tamamlanması, modernliğin yayılmasıyla çakışarak yüzyılımıza kadar sürdü. Bu olgunun temel yönlerinden biri de takvimin dünya çapında standartlaşmasıdır. Şimdi herkes aynı tarih ölçüsünü kullanıyor; örneğin "2000 yılı"nın yaklaşması küresel bir olay haline gelmiştir. Değişik "Yeni Yıllar" bir arada varlıklarını sürdürmelerine karşın, bütün evrensel niyet ve amaçlara uygun bir tarih ölçüsü kapsamı altına sokulmuşlardır. İkinci bir özellik ise zamanın bölgelerden bağımsız standartlaştırılmasıdır. On dokuzuncu yüzyılın son kısmında bile aynı devletin değişik bölgelerinde farklı "zamanlar" vardı; devletler arasındaki zaman söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıklaşıyordu.[13]

12. Eviatar Zerubavel, **Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life** (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
13. Stephen Kern, **The Culture of Time and Space 1880-1918** (Londra: Wei-

"Zamanın boşaltılması" büyük ölçüde, "uzamın boşaltılması" için bir önkoşuldur ve böylece, öbürü üzerinde nedensel bir önceliği vardır. Çünkü, aşağıda da tartışacağım gibi zaman üzerinde eşgüdüm uzam denetiminin temelidir. "Boş uzam"ın gelişimi, *uzam*'ın *yöre*'den ayrılması ile anlaşılabilir. Bu iki kavram arasındaki farkı vurgulamak önemlidir, çünkü sıklıkla biri diğerinin eşanlamlısıymış gibi kullanılırlar. "Yöre" en iyi biçimde, coğrafi olarak konumlandırılmış toplumsal eylemin fiziksel ortamına işaret eden mekân fikri ile kavramsallaştırılır.[14] Modernlik-öncesi toplumlarda uzam ve yöre yaygın olarak çakışır; çünkü insanların çoğu için toplumsal yaşamın uzamsal boyutları birçok açıdan "mevcudiyet"le, yani yerel etkinlikle belirlenir. Modernliğin ortaya çıkışı uzamı, herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, "orada olmayan (absent)" kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre'den koparıp atar. Modernlik koşullarında yöre, artan bir biçimde *düşselleşir*: Bunun anlamı, mekânların, oldukça uzak toplumsal *etkilerden* adamakıllı etkilenerek biçim kazanmasıdır. Mekânı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mekânın "görünür biçimi," onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.

Uzamın yer'den ayırılması, zaman örneğinde olduğu gibi ölçüm biçimlerindeki tekbiçimliliğin ortaya çıkışına bağlı değildir. Uzamı güvenilir biçimde altbölümlere ayırmanın yolları, zamanın ölçümünde tekbiçimliliği sağlama yollarından her zaman daha kolay elde edilebilir nitelikte olmuştur. "Boş uzam"ın gelişimi her şeyden çok şu iki grup etmene bağlıdır: Uzamın temsil edilmesini, ayırt edici bir kerte noktası oluşturabilecek ayrıcalıklı bir mekânla ilişkilendirmeye gerek kalmadan sağlayanlar; ve farklı uzamsal birimlerin birbirleriyle değiştirilmesine olanak sağlayanlar. Dünyanın "uzak" bölgelerinin Batılı gezginler ve kâşifler tarafından "keşfi," yukarıdaki iki etmen grubu için gerekli temeli sağladı. Yerkürenin, coğrafi konum ve biçimlerin temsilinde perspektif anlayışının çok az kullanıldığı dünya haritalarının ortaya çıkmasına öncülük ede-

---

denfeld, 1983).

14. Giddens, **The Constitution of Society**.

cek biçimde adım adım çizgiye dökülmesi de uzamı herhangi bir belirli yer ya da bölgeden bağımsız olarak belirledi.

Zamanın uzamdan ayırılması, içinde hiçbir geri dönüşü olmayan ya da her şeyi kapsayan tek yönlü bir gelişim olarak görülmemelidir. Tam tersine, bütün gelişim çizgileri gibi karşıt karakteristikleri de kışkırtan diyalektik özelliklere sahiptir. Dahası, zamanı uzamdan ayırmak, toplumsal etkinlik konusunda yeniden birleşimleri için bir temel sağlar. Bu konu, zaman çizelgesi örneği verilerek kolayca açıklanabilir. Trenlerin gidiş-geliş zamanlarını belirleyen tarife benzeri bir zaman çizelgesi, ilk bakışta yalnızca iğreti bir şema gibi görünebilir. Ama gerçekte, trenlerin ne zaman, nereye varacağını gösteren bir zaman-uzam düzenleyici araçtır. Bu niteliğiyle tren, yolcu ve yükün zaman ve uzamın geniş alanı boyunca karmaşık eşgüdümüne olanak sağlar.

Zaman ve uzamın ayırılması modernliğin aşırı dinamizmi için neden bu denli önemlidir?

İlk neden, bu ayırımın, kısaca inceleyeceğim yerinden çıkarma süreçlerinin baş koşulu olmasıdır. Zaman ve uzamın ayırılması ve standart "boş" boyutlar haline gelmeleri, toplumsal etkinlik ile bu etkinliğin mevcudiyet bağlamlarının özellikleri içine "yerleştirilmişliği" arasındaki bağları koparıp atar. Yerinden çıkarılmış kurumlar, zaman-uzam uzaklaşma alanını büyük ölçüde genişletirler ve bu etkiye sahip olmak için zaman ve uzam aşırı bir eşgüdüme dayanırlar. Bu olgu, yerel alışkanlık ve deneyimlerin getirdiği kısıtlamalardan kurtulmayı sağlayarak çok çeşitli değişim olanaklarının açılmasına yardım eder.

İkincisi, bunun modern toplumsal yaşamın ayırt edici özelliği olan rasyonel örgütlenme için bir dişli görevi görmesidir. Örgütler (modern devletler de dahil olmak üzere) kimi zaman, Weber'in bürokrasiyle ilişkili gördüğü daha durağan, eylemsiz bir niteliğe bürünebilirler; ancak, çoğunlukla, onları modernlik-öncesi düzenlerden kesin olarak ayıran bir dinamizme sahiptirler. Modern örgütler yerel ile küreseli daha geleneksel toplumların aklına bile gelmeyecek yollarla birbirine bağlayabilmekte ve bunu yaparken milyonlarca insanın yaşamını sürekli olarak etkilemektedirler.

Üçüncü olarak, modernlikle ilintilendirilen radikal tarihsellik,

önceki uygarlıklarca kullanılamayan, zaman ve uzay içine "yerleştirme" tarzlarına dayanır. Geçmişin, geleceğin biçimlendirilmesine yardımcı olmak için sistematik olarak temellük edilmesi anlamında "tarih," ilk büyük canlandırıcı itkiyi tarıma dayalı devletlerin ortaya çıkışının başlangıcında yaşadı; ama modern kurumların gelişimi başlıbaşına yeni bir itici güç oldu. Günümüzde evrensel olarak benimsenmiş standart bir takvim sistemi, her ne kadar bu türden bir tarih farklı yorumlara tabi olsa da tekbiçimli bir tarihin temellük edilmesini sağlar. Buna ek olarak, tüm yerkürenin, bugün çok doğal sayılan haritalara dökülmüş olması gözönüne alındığında, tek bir geçmiş anlayışı artık evrenseldir; zaman ve uzam, bu geçmişte, gerçek bir dünya-tarihsel eylem ve deneyim çerçevesi oluşturacak biçimde yeniden birleşirler.

Yerinden çıkarma

Şimdi, toplumsal sistemlerin yerinden çıkartılmasını ele alalım. Yerinden çıkartılma ile toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından "kaldırılmasını" ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca yeniden yapılandırılmasını anlatmak istiyorum.

Toplumbilimciler, geleneksel dünyadan modern dünyaya geçişi sık sık, "farklılaşma" ya da "işlevsel uzmanlaşma" kavramlarıyla tartışagelmişlerdir. Bu yaklaşıma göre küçük ölçekli sistemlerden tarıma dayalı uygarlıklara, oradan da modern toplumlara doğru olan devinim sürekli artan bir iç çeşitlenme süreci olarak görülebilir. Bu görüşe de çeşitli eleştiriler getirilebilir; evrimci bir bakış açısına sahip gibidir, toplumsal sistemlerin incelenmesinde "sınırlılık sorunu"nu dikkate almamaktadır ve işlevselci kavramlara çok fazla bel bağlamaktadır.[15] Bunlarla birlikte, tartışmamızla ilgili daha önemli bir nokta ise bu görüşün zaman-uzam uzaklaşması konusuna yeteri kadar dokunmadığı gerçeğidir. Farklılaşma ya da işlevsel uzmanlaşma kavramları, zaman ve uzamın toplumsal sistemler tarafından birbirlerine bağlanması olgusunu ele almaya pek

15. İşlevselciliğin eleştirisi için bkz. Anthony Giddens, **Studies in Social and Political Theory** (Londra: Hutchinson, 1977) adlı kitabın, "Functionalism: après la lutte" bölümü.

uygun değillerdir. Yerinden çıkarma ile uyandırılan imge, genelde toplumsal değişimin, özelde ise modernliğin doğası için temel önemde olan değişik zaman ve uzam ayarlamalarını yakalamaya daha elverişlidir.

Modern toplumsal kurumların gelişimiyle yakınen ilgili iki tür yerinden çıkarma düzeneği arasında bir ayırım yapmak istiyorum. Bunlardan birincisine *simgesel işaretler*'in (symbolic tokens) yaratılması; ikincisine de *uzmanlık sistemleri*'nin kurulması diyeceğim.

Simgesel işaretler terimiyle herhangi bir özel konumda onları elinde bulunduran kişi ya da grupların belirli karakteristiklerine bağlı olmaksızın "elden ele geçebilen" değişim araçlarını amaçlıyorum. Siyasal meşruiyet araçları gibi çeşitli simgesel işaret örnekleri verilebilir; ben burada *para* üzerinde yoğunlaşacağım.

Paranın doğası toplumbilimde yaygın olarak tartışılagelmiştir ve iktisat bilimi için sürekli bir ilgi alanı oluşturduğu ortadadır. İlk yazılarında Marx paradan mal ve hizmetlerin içeriğini, onları kişilik dışı bir biçime sokarak yadsıyan bir değişim aracı, bir "evrensel fahişe" olarak söz eder. Para, bir şeyin başka bir şeyle değişimine, söz konusu malların genelde birbirleriyle herhangi tözsel bir niteliği paylaşıp paylaşmadığına bakmaksızın olanak sağlar. Marx'ın para hakkındaki eleştirel yorumları, kullanım değeri ve değişim değeri arasında sonraları yapacağı ayırımın habercisidir. Para, "saf meta (pure commodity)" olarak oynadığı rol dolayısıyla değişim değerinin genelleştirilmesini olanaklı kılar.[16]

Yine de para ile modernlik arasındaki bağlantılar üzerine en etkili ve ayrıntılı değerlendirme, Georg Simmel tarafından yazılandır.[17] Bu çalışmaya ileriki sayfalarda, parayı bir yerinden çıkarma düzeneği olarak ele aldığım tartışmamda yararlanmak için kısaca değineceğim. Öte yandan, paranın toplumsal karakterine karşı bir ilginin, Talcott Parsons ve Niklas Luhmann'ın oldukça yakın zamanlardaki çalışmalarının bir parçasını oluşturduğunu belirtmek gerekir. Burada yönlendirici olan Parsons'tır. Ona göre para, modern toplumlardaki, iktidar ve dil gibi birçok "tedavül aracı"ndan

16. Karl Marx, **Grundrisse** (Harmondsworth: Penguin, 1971), s. 141, 145, 166-67. [**Grundrisse**, çev. S. Nişanyan, Birikim Y., 1979]
17. Georg Simmel, **The Philosophy of Money** (Londra: Routledge, 1978).

biridir. Parsons ve Luhmann'ın yaklaşımları benim aşağıda ortaya koyduklarımla bazı yakınlıklar gösterse de incelemelerinin ana çerçevesini benimsemiyorum. Ne iktidar ne de dil, para ya da diğer yerinden çıkarma düzeneklerine denk değildir. İktidar ve dil kullanımı özgül toplumsal biçimlerin değil, çok genel bir düzeyde toplumsal eylemin temel özellikleridir.

Para nedir? İktisatçılar bu sorunun yanıtı üzerinde hiçbir zaman anlaşamamışlardır. Bununla birlikte, Keynes'in çalışmaları belki de en iyi çıkış noktasını oluşturur. Keynes'in temel vurgularından biri, paranın ayırt edici karakteri üzerinedir; bu konu üzerindeki keskin incelemesi onun çalışmalarını neo-klasik ekonomik düşüncenin, Leon Walras'ın deyişiyle, içinde "paranın yer almadığı" versiyonlarından ayırır.[18] Keynes, ilk olarak, hesap parası ile mal para arasında bir ayırım yapar.[19] Başlangıçtaki biçimiyle para, borçla özdeşleştirilir. Böyle tasarlandığında "meta para", takasın para ekonomisine dönüşümü yolunda birinci adımdır. Ticari anlaşmalarda malların yerine borcun tanınması [kabul edilmesi] ikame edilebildiği zaman temel geçiş başlamış olur. Bu durum, yani "borcun kendiliğinden tanınması," herhangi bir banka tarafından resmiyete geçirilebilir ve "banka parası"nı temsil eder. Banka parası, özel bir borcun, daha fazla yayılıncaya kadar tanınmasıdır. Mal paraya yönelik bu devinim, değer garantörü olarak davranan devletin müdahalesini de gerektirir. Yalnızca devlet (burada modern ulus-devlet söz konusudur) özel borç işlemlerini standart bir ödeme aracına dönüştürebilir; diğer bir deyişle sayısız ticari işlem için borç ve kredi dengesini yalnızca devlet gerçekleştirebilir.

Böylece, gelişmiş biçiminde para, her şeyden çok, kredi ve borç temelinde tanımlanır; burada, kredi ve borç ikilisinin, değişik konumlarda ve çok sayıda yapılan değiştokuşlarla ilgili olduğu durumlar söz konusudur. İşte bu nedenle Keynes parayı zamanla sıkı bir biçimde ilişkilendirir.[20] Ürünlerin anında değişiminin olanaksız olduğu durumlarda para, kredi ve yükümlülüğü birleştirme yolunu açan bir erteleme tarzıdır. Para, zamanı paranteze almanın ve ticari

18. Leon Walras, **Elements of Pure Economics** (Londra: Allen and Unwin, 1965).
19. J.M. Keynes, **A Treatise on Money** (Londra: Macmillan, 1930).
20. Bkz. Alvaro Cencini, **Money, Income and Time** (Londra: Pinter, 1988).

işlemleri belirli bir değişim alanının dışına taşımanın bir yoludur diyebiliriz. Önceki sayfalarda açıklanan terimlerle daha kesin olarak belirtmek gerekirse para, bir zaman-uzam uzaklaşması aracıdır. Para, zaman ve uzam içinde çok ayrı yerlerde bulunan kişiler arasında ticari işlemlerin yürütülmesini sağlar. Paranın uzamsal içerimleri Simmel tarafından çok güzel karakterize edilir:

> Paranın rolü, birey ve bireyin mülkü arasındaki uzamsal uzaklıkla ilişkilidir... Mülk ve sahibine, aralarındaki uzamsal uzaklık yoluyla geniş bir bağımsızlık ya da diğer bir deyişle, özdevingenlik sağlamayı garanti edecek tek şey, bir girişimin kazancının başka bir bölgeye kolaylıkla aktarılabilecek bir biçim almasıdır. Paranın uzaklıklar üzerinde bir köprü oluşturabilme gücü, mülk sahibi ve mülklerinin, bu ikilinin hâlâ doğrudan bir karşılıklı ilişki içinde bulundukları ve her ekonomik bağlantının aynı zamanda bir kişisellik içerdiği zamanlarda olduğundan daha uzakta, her birinin kendi kurallarını çok daha fazla ölçüde izleyebileceği kadar ayrı yerlerde varolabilmelerine olanak sağlar.[21]

Modern para ekonomilerinde sağlanan yerinden çıkartılmışlık, paranın kullanıldığı modernlik öncesi uygarlıkların her birinde olduğundan çok daha fazladır. Moderlik öncesi dönemin Roma İmparatorluğu'ndaki gibi en gelişmiş parasal sistemlerinde bile, paranın biçiminde, Keynes'in terimiyle "meta para"nın ötesine geçmeye yönelik hiçbir ilerleme gerçekleştirilmemiştir. Günümüzde "mal para", bir bilgisayar çıktısına rakamlar şeklinde aktarılan saf enformasyon biçimini alarak temsil edildiği araçlardan bağımsız duruma gelmiştir. Parsons gibi parayı bir tedavül aracı olarak görmek yanlış bir metafor olacaktır. Para, metal ya da kağıt olarak, dolaşır; fakat, modern bir ekonomik düzende parasal işlemlerin büyük bir kısmı bu biçimleri almaz. Cencini, paranın "dolaştığı" ve bir "akış" olarak düşünülebileceği yolundaki basmakalıp fikirlerin temelde yanıltıcı olduğuna işaret eder.[22] Eğer para -örneğin, su gibi- aksaydı, dolaşımı doğrudan doğruya zamanla açıklanırdı. Böylece, hız arttıkça, belirli zaman biriminde aynı miktarın akışını sağlamak için gereken akıntının da daralması gerekecektir. Para

21. Simmel, **Philosophy of Money**, s. 332-33.
22. Cencini, **Money, Income and Time**.

için bakıldığında bunun anlamı, belirli bir işlem için gerekli miktarın, onun dolaşım hızına orantılı olacağıdır. Ancak, 100 £'lik bir ödemenin, 50 £ ya da 10 £'lik bir tutarla karşılanabileceğini söylemek, açıkça, bir saçmalık olacaktır. Para, zamanla (daha doğrusu, zaman-uzamla) bir akış olarak değil; anındalık ve ertelemenin, varlık ve yokluğun birbirine bağlanması yoluyla zaman ve uzamı paranteze almanın bir aracı olarak ilişkilidir. R. S. Sayers'ın sözcükleriyle, "Bir değişim aracı olarak hiçbir aktif, bazı işlemler yerine getirilirken bir iyelikten diğerine aktarılma anı, bir işlemin halledildiği an dışında hareket halinde değildir."[23]

Para, modernlikle ilişkili yerinden çıkarma düzeneklerinin bir örneğidir; gelişmiş bir para ekonomisinin modern kurumların karakterine yaptığı önemli katkıların ayrıntılarına girmeye kalkışmayacağım. Bununla birlikte, "mal para" özgül bir simgesel işaret biçimi olduğu kadar, modern toplumsal yaşamın da kuşkusuz doğal ve vazgeçilmez bir parçasıdır. Genel olarak modern ekonomik etkinliklerin yerinden çıkarılmasında temel önemdedir. Modern dönemdeki en karakteristik yerinden çıkarma biçimlerinin bir örneği de uluslararası alana göreceli olarak daha erken çıkan kapitalist pazarların (para pazarları da dahil olmak üzere) genişlemesidir. "Mal para" bu pazarların içerdiği uzak aralı ticaretin vazgeçilmez bir parçasıdır. Ayrıca, Simmel'in de işaret ettiği gibi mülkiyetin doğası ve mülkiyeti devretme hakkı için de gereklidir.

Bütün yerinden çıkarma düzenekleri, hem simgesel işaretler hem de uzmanlık sistemleri, *güven* üzerine dayanır. Bu nedenle güven, modernlik kurumlarının çok önemli bir parçası olmuştur. Burada güven, kişilere değil; soyut niteliklere karşı duyulmaktadır. Parasal işaretleri kullanan herkes, hiç karşılaşmadığı kişilerin de bu işaretlerin değerini kabul edecekleri varsayımına bu güveni besler. Ancak, söz konusu güven, yalnızca, hatta başlangıçta bile ticaret yapılan kişilere değil, paraya karşı duyulur. Güvenin genel karakterini biraz sonra ele alacağım. Şu an için dikkatimizi para örneğiyle sınırlı tutarak, para ve güven arasındaki bağların Simmel

23. R.S. Sayers, "Monetary Thought and Monetary Policy in England", **Economic Journal**, Aralık 1960; Cencini'nin **Money, Income and Time** adlı kitabında s.71'de söz edilmiştir.

tarafından özellikle belirtilip incelendiğini belirtebiliriz. O da Keynes gibi parasal işlemlerdeki güveni "halkın hükümete olan itimadı" (confidence) ile ilişkilendirir.

Simmel paraya karşı duyulan itimadı, ileriye dönük birçok işlemde söz konusu olan "zayıf tümevarımsal bilgi"den ayırır. Buna göre eğer bir çiftçi tarlasının önceki yıllar kadar ürün vereceğine güvenmiyorsa ekime kalkışmayacaktır. Paraya duyulan güven ise gelecekteki olası olayların güvenilirliğinin hesaplanmasından daha fazlasıyla ilgilidir. Güven, Simmel'in de belirttiği gibi birine ya da bir ilkeye "inandığımız" zaman vardır: "Güven, belirli nedenlere dayanabilen, ancak bunlarla açıklanmayan bir duyguyu; bir varlıkla ilgili fikrimizle varlığın kendisi arasında kesin bir bağlantı ve birliğin olduğu, onu kavrayışımızda belirli bir tutarlılığın bulunduğu, Ego'nun bu kavrayışa karşı teslimiyetinde bir güvence ve direnç eksikliği gösterdiği duyguyu ifade eder".[24] Kısaca güven, olası sonuçlara duyulan itimadın bilişsel bir kavrayıştan çok, bir şeye bağlılığı ifade ettiği bir "inanç" biçimidir. Gerçekten de verilen örnekteki modern kurumlarla ilgili güven biçimleri, daha sonra da üzerinde duracağım gibi söz konusu biçimlerin "bilgi temeli"nin belli belirsiz ve kısmi olarak anlaşılmasına dayanır.

Şimdi de uzmanlık sistemlerin doğasına bakalım. Uzmanlık sistemleriyle, bugün içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevreyi düzenleyen teknik beceri ya da profesyonel uzmanlık sistemlerini amaçlıyorum.[25] Birçok sıradan insan düzenli ya da düzensiz olarak avukat, mimar, doktor ve benzeri gibi "profesyoneller"e danışır. Ancak, içinde uzmanlık bilgisinin bütünleştiği sistemler, yaptıklarımızı birçok açıdan *sürekli olarak* etkiler. Yalnızca evimde otururak, bel bağladığım bir uzmanlık sistemi ya da sistemler dizisi içine katılırım. Evimin içindeki merdivenleri çıkarken, çökme olasılığının varolduğunu bilsem bile belirli bir korku duymam. Mimar ve mühendisin evi tasarlayıp yapılandırırken kullandıkları bilgi kodlarıyla ilgili çok az şey bilirim; ama, yaptıklarına bir "inanç" duyarım. Bu insanların -benim her zaman kapsamlı olarak denetle-

24. Simmel, **Philosophy of Money**, s.179.
25. Eliot Freidson, **Professional Powers: A Study in the Institutionalization of Formal Knowledge** (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

yemeyeceğim biçimde- uyguladıkları uzmanlık bilgisinin sahiciliğine olduğu gibi yeteneklerine de güven duymak zorunda olmama karşın, "inancım" aslında onlara değildir.

Evden çıkıp bir arabaya bindiğim zaman, otomobil tasarımı ve yapımı, karayolları, kavşaklar, trafik ışıkları ve diğer birçok konuyla ilgili uzmanlık bilgisinin bütünüyle nüfuz ettiği ortamlara adım atmış olurum. Araba kullanmanın kaza riski taşıyan tehlikeli bir iş olduğunu herkes bilir. Dışarı çıkarken arabayla gitmeyi seçmekle bu riski kabullenmiş olurum; ancak, bu noktada, riskin olabildiği kadar azaltıldığı konusunda güvence veren söz konusu uzmanlığa dayanırım. Arabanın nasıl çalıştığıyla ilgili çok az şey bilirim ve bir arıza olduğunda ancak ufak tamir işlerini kendi kendime yapabilirim. Yol yapım teknikleri, karayolu yüzeylerinin bakımı ya da trafik deviniminin denetimine yardımcı olan trafik ışıkları konusunda da çok sınırlı bir bilgim vardır. Arabamı havaalanında park edip bir uçağa girdiğimdeyse haklarındaki teknik bilgimin, en hafif deyimle ilkel olduğu diğer uzmanlık sistemlerine ayak basmış olurum.

Uzmanlık sistemleri yerinden çıkarma düzenekleridir; çünkü, simgesel işaretlerle benzer olarak, toplumsal ilişkileri bağlamın dolaysızlığından çıkarırlar. Bu her iki yerinden çıkarma düzeneği zamanın uzamdan ayırılmasını, kolaylaştırdıkları zaman-uzam uzaklaşmasının bir koşulu olarak saymakla kalmaz, teşvik de ederler. Bir uzmanlık sistemi, simgesel işaretlerle aynı yolu izleyerek, uzaklaşmış zaman-uzam içinde beklentilerin "güvencelerini" sağlayarak yerinden çıkarma işini gerçekleştirir. Toplumsal sistemlerin böylece "esnetilmesine", teknik bilginin değerlendirilmesi için uygulanan denemelerin kişilikdışı doğasıyla ve bu bilginin biçimini denetlemekte kullanılan (teknik bilgi üretiminin dayandırıldığı) kamuoyu eleştirisiyle ulaşılır.

Yinelemek gerekirse, sokaktaki adamın uzman sistemlere duyduğu güven ne bu süreçlere tam bir katılıma ne de söz konusu süreçlerin ürünü olan bilgiler üzerindeki uzmanlığa dayanır. Bir bakıma güven, kaçınılmaz olarak, "inancın" bir parçasıdır. Bu önerme çok basite indirgenmemelidir. Simmel'in "zayıf tümevarımsal bilgi"sinin bir unsuruna, sokaktaki insanın uzman sistemlere duy-

duğu itimatta kuşkusuz oldukça sık rastlanır. "İnancın", bu tür sistemlerin genellikle onlardan beklendiği şekilde davrandığı deneyimine dayanan pragmatik bir unsuru vardır. Dahası, uzman sistemlerinin tüketicilerini korumak için oluşturulmuş meslek örgütlerinden başka, makinelere ruhsat veren, hava taşıtı üreticilerinin standartlarını denetleyen ve diğer benzeri işlerle ilgili düzenleyici aracılar da genellikle vardır. Ancak, bunlardan hiçbiri tüm yerinden çıkarma düzeneklerinin bir güven tutumu içerdiği gözlemini değiştiremez. Şimdi, güven kavramını en iyi şekilde nasıl anlayabileceğimizi ve güvenin genel olarak zaman-uzam uzaklaşmasıyla nasıl ilişkili olduğunu ele alacağım.

Güven

"Güven" terimi gündelik konuşmalarda oldukça sık olarak karşımıza çıkar.[26] Bu terimin bazı anlamları diğer kullanımlarla yaygın benzerlikler gösterse de göreceli olarak bazı ince farklılıklar içerirler. Karşısındakine "iyisindir, iyi olduğuna güvenim tam" diye hatır soran bir kişi normalde, "umarım sağlığın yerindedir" şeklindeki hatır sormadan fazla bir şey amaçlamaz; burada bile, "umarım ve kuşku duymak için hiçbir nedenim yok" anlamını içeren "güvenmek," "ummak"tan daha kuvvetli bir ifade taşır. Bazı daha önemli bağlamlarda güvenin içine giren itimat tutumu ya da güvenirlilik, burada zaten vardır. Bir kimse "X'in böyle davranacağına güven" dediği zaman, bu ifade, "zayıf tümevarımsal bilgi" düzeyinden çok ötede olmamasına rağmen, daha da vurgulanmış olur. Burada, X'e, uygun koşullar oluştuğunda, söz konusu davranışı göstermesi açısından bel bağlanabileceği kabul edilmiştir. Ancak, bu tür kullanımlar tartışmamızdaki konular açısından özellikle ilgi çekici değildir; çünkü, güveni kapsayan toplumsal ilişkilere dokunmamaktadırlar. Güven-sürdürücü sistemlerle ilgili olmayan, ama başkalarının davranışlarına işaret eden ifadelerdir;

26. Bu tartışmada Deirdre Boden'ın bana verdiği, güven ile ilgili çeşitli yayımlanmamış yazılardan yararlandım. Bayan Boden'ın düşünceleri bu bölümde geliştirdiğim görüşler ve hatta kitabın tamamı için birincil önemdedir.

buradaki kişiden, güvenin daha derin anlamlarıyla işin içine girdiği "inancı" sergilemesi beklenmez.

Oxford İngilizce Sözlüğü'ndeki başlıca tanım "güven"i, "bir kişi ya da nesnenin bazı özellik ya da niteliklerine ya da bir ifadenin doğruluğuna itimat etme ya da bel bağlama" olarak açıklar; bu tanım faydalı bir başlangıç noktası olabilir. "İtimat" ve "bel bağlama", açıkça, daha önce Simmel'i izleyerek sözünü ettiğim "inanç" ile ilişkili şeylerdir. Luhmann, itimat ve güvenin yakından bağlantılı olduğunu kabul ederken, bu ikisi arasında, güven üzerindeki çalışmasının temelini oluşturan bir ayırım yapar.[27] Ona göre güven, özellikle, yalnızca modern dönem içinde varolan bir terim olan risk ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır.* Bu kavram, öngörülemeyen sonuçların, doğanın gizli anlamlarını ya da Tanrı'nın kutsal amaçlarını göstermesinden çok, bizim kendi etkinliklerimizin ya da kararlarımızın bir sonucu olabileceği anlayışından kaynaklanmıştır. "Risk", büyük ölçüde, daha önceleri *fortuna* (alınyazısı ya da kader) olarak düşünülen şeyin yerine geçer ve böylece, kozmolojilerden ayrılmış olur. Güven, risk koşullarının farkında olunduğunu varsayarken itimatta bu yoktur. Güven ve itimatın her ikisi de hayal kırıklığı ya da üzüntüyle sonuçlanabilecek beklentilere işaret eder. İtimat, Luhmann'ın kullandığı anlamda, benzer şeylerin aynı kalacağı şeklindeki, neredeyse sorgusuz sualsiz benimsenen bir tutumu anlatır:

> Normalde itimat durumundasınızdır. Beklentilerinizin boşa çıkmayacağından eminsinizdir: Politikacılar savaştan kaçınmaya çalışacaklar, arabalar bozulmayacak ya da bir pazar akşamı yürüyüşünüzde birden yoldan çıkıp size çarpmayacaklardır. Rastlantısal olaylarla ilgili beklentiler oluşturmadan yaşayamazsınız ve hayal kırıklığı olasılığını, az ya da çok, gözardı etmek zorundasınızdır. Hayal kırıklığını gözardı edersiniz; çünkü, bu hem çok düşük bir olasılıktır hem de başka ne ya-

27. Niklas Luhmann, **Trust and Power** (Chichester: Wiley, 1979); Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives," Diego Gambetta (der.), **Trust: Making and Breaking Cooperative Relations** (Oxford: Blackwell, 1988) kitabı içinde.

* "Risk" sözcüğünün İngilizceye on yedinci yüzyıl içinde girdiği sanılmaktadır ve bir olasılığa göre, tehlikeye girmek ya da kayalıklara doğru gitmek anlamındaki İspanyolca bir denizcilik teriminden gelmektedir.

pacağınızı da bilmiyorsunuzdur. Diğer bir seçenek ise sürekli bir belirsizlik durumu içinde yaşamak ve yerlerine koyacak hiçbir şey olmadan beklentilerden vazgeçmektir.[28]

Güven söz konusu olduğunda ise Luhmann'ın görüşüne göre seçenekler, belli bir eylem biçimini izlemeye karar verirken birey tarafından bilinçli olarak değerlendirilir. Yeni bir araba yerine, kullanılmış olanı satın alan kişi kötü bir araba sahibi olma riskini göze alıyor demektir. Bu kişi, söz konusu olasılıktan kaçınmak için güvenini satıcıya ya da firmanın ününe yöneltir. Böylece, seçenekleri gözönüne almayan bir kişi itimat durumundayken, bu seçenekleri değerlendiren ve ortaya çıkan riskleri karşılamaya çalışan bir diğeri ise güven duyma konumundadır. Bir itimat durumunda kişi, hayal kırıklığına tepkisini başkalarını suçlayarak gösterir; güven konumunda ise kusurun bir kısmını kendisi de omuzlamak zorundadır ve bir başkasına ya da bir şeye güven duymuş olmaktan pişmanlık duyması olasıdır. Güven ile itimat arasındaki ayırım, hayal kırıklığı olasılığının kişinin kendi davranışından kaynaklanıp kaynaklanmadığına ve dolayısıyla risk ve tehlike arasında bir ayrım yapılıp yapılmadığına dayanır. Luhmann'a göre risk kavramı göreceli olarak yeni bir kavram olduğu için, risk ve tehlikenin ayrılması olanağı modernliğin toplumsal karakteristiklerinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu da temel olarak, insan etkinliğini etkileyen rastlantısal olayların çoğunun, Tanrı ya da doğa tarafından değil; insanın kendisi tarafından yaratıldığı gerçeğinin kavranmasından ileri gelmektedir.

Luhmann'ın yaklaşımı önemlidir ve dikkatimizi güveni anlamak için gerçekleştirilmesi zorunlu bazı kavramsal ayırımlara yöneltmektedir. Ancak, yaptığı kavramsallaştırmanın ayrıntılarıyla yetinebileceğimizi sanmıyorum. Luhmann, güven ile itimat ve risk ile tehlike ikilileri arasında ayırımlar yaparken olduğu kadar, bunların tümünün bir şekilde bir diğerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemekte de kesinlikle haklıdır. Ancak, güven kavramını, bireylerin alternatif eylem biçimlerini bilinçli olarak değerlendirdiği belirli konumlarla ilişkilendirmek faydalı değildir. Güven, genellikle,

28. Luhmann, "Familiarity" s.97.

bu yaklaşımda belirtilenden çok daha sürekli bir durumdur. Aşağıda da ileri süreceğim gibi güven, itimattan farklı bir şey olmaktan çok, onun belirli bir türüdür. Aynı gözlem risk ve tehlike için de geçerlidir. Luhmann'ın "eğer eylemden kaçınırsanız hiçbir riske girmezsiniz"[29] -diğer bir deyişle, tehlikeye atılan bir şey yoksa, kayıp da (potansiyel olarak) yoktur- biçimindeki ifadesine katılmıyorum. Eylemsizlik çoğunlukla risklidir ve hepimizin istesek de istemesek de yüz yüze gelmek zorunda kalabileceğimiz çevresel yıkım ya da nükleer savaş gibi bazı riskler vardır. Dahası, itimat ve tehlike arasında, Luhmann'ın bunları tanımladığı gibi bile olsa, asli bir bağlantı yoktur. Tehlike, risk koşullarında vardır ve üstelik, riskin tanımıyla da ilgilidir; örneğin, Atlantik Okyanusu'nu küçük bir gemiyle geçmenin riskleri, bu yolculuğu büyük bir uzun yol gemisiyle yapmakla girilecek risklerden, söz konusu tehlike unsurundaki farklar dolayısıyla dikkate değer bir biçimde daha fazladır.

Ben, güveni ve onun yardımcı kavramlarını farklı bir biçimde kavramsallaştırmayı öneriyorum. Sunuş kolaylığı için konuyla ilgili öğeleri güvenin bir tanımını içeren ve ayrıca, ilişkili gözlemleri de geliştiren on maddelik bir düzen içinde sıralayacağım.

1. Güven, zaman ve uzam içindeki yokluk ile ilişkilidir. Yoksa, eylemleri sürekli olarak izlenebilen ve düşünce süreci saydam olan birine ya da çalışması bütünüyle bilinen ve anlaşılan bir sisteme güven duymaya gerek olmazdı. Güvenin "başkalarının özgürlüğüyle başa çıkabilmenin bir yöntemi" olduğu söylenegelmiştir;[30] ancak, güven için gerekli olanların başında gelen koşul güç eksikliği değil, tam bilgi eksikliğidir.

2. Güven, temel olarak riske değil; olumsallığa bağlıdır. Olumsal sonuçlarla karşılaşıldığında güven, bu sonuçlar ister bireylerin eylemleri isterse de sistemlerin işleyişiyle ilgili olsun, her zaman bir güvenilirlik anlamını da yanında taşır. Bir insana güven duyulması durumunda güvenilirlik varsayımı, "dürüstlük" (şeref) ya da sevgi nitelendirmesiyle ilgili olur. Bu da kişilere duyulan güvenin, güvenen kişi için psikolojik olarak neden önemli olduğunu açıklar:

29. a.g.y., s.100.

30. Diego Gambetta: "Can We Trust Trust?" Gambetta'nın **Trust** adlı eserinde. Ayrıca, bkz., John Dunn'ın aynı eserdeki "Trust and Political Agency" adlı önemli makalesi.

Güvenen kişi kendi kaderine manevi bir rehine vermektedir.

3. Güven, bir kişi ya da sistemin güvenilirliğine duyulan inançla aynı değildir; o, bu inançtan türetilen şeydir. Güven, kesin olarak, inanç ile itimat arasındaki bağdır ve onu "zayıf tümevarımsal bilgi"den ayıran da budur. Bu bilgi itimadı gerekçelendiren durumlar üzerinde bir tür hâkimiyet kurulmasına dayanan bir confidence'tır. Bir anlamda *her türlü* güven, körü körüne güvenmektir!

4. Simgesel işaretlere ya da uzmanlık sistemlerine duyulan güvenden de söz edebiliriz, ancak bu güven başkalarının "ahlaki doğruluğuna" (iyi niyetlerine) olan inanç üzerine değil, haklarında bir şey bilmediği ilkelerin doğruluğuna olan inancın üzerine kuruludur. Kişilere duyulan güven her zaman sistemlere olan inançla kuşkusuz bir dereceye kadar ilişkilidir; ancak bu güven, sistemlerin ne şekilde çalıştıklarından çok *düzgün* işleyip işlemedikleriyle ilgilidir.

5. Bu noktada güvenin bir tanımına ulaşmış oluyoruz. Güven, belirli bir sonuçlar ya da olaylar kümesi gözönüne alındığında, bir kişi ya da sistemin güvenilirliğine olan itimat olarak tanımlanabilir; buradaki itimat, başkasının dürüstlüğüne ya da sevgisine ya da soyut ilkelerin (teknik bilginin) doğruluğuna karşı beslenen bir inancı anlatır.

6. Modernlik koşullarında güvenin varolduğu bağlamlar (a) -teknolojinin maddi dünya üzerindeki etkisini de içeren- insan etkinliklerinin eşyanın tabiatı ya da Tanrısal bir etki tarafından değil, toplumsal olarak yaratıldığının yaygın biçimde bilindiği; (b) insan eyleminin, modern toplumsal kurumların dinamik karakterinden kaynaklanarak büyük ölçüde artmış olan dönüştürücü etkinlik alanındaki bağlamlardır. Risk kavramı, *fortuna* kavramının yerine geçer; ancak bu, modernlik-öncesi dönem insanlarının risk ve tehlikeyi ayırt edememeleri yüzünden değildir. Daha çok, ahlaksal buyrukların doğal nedenlerin ve şansın dinsel kozmolojiler yerine geçmesinde olduğu gibi belirlilik ve olumsallık algısındaki bir değişmeyi simgeler. Modern anlamda şans kavramı risk ile aynı zamanlarda ortaya çıkar.

7. Tehlike ve risk birbirleriyle yakından ilişkili; ama, aynı değildirler. Aradaki fark, bireyin belirli bir eylem biçimini değerlendirir

ya da gerçekleştirirken seçenekleri bilinçli olarak ölçüp ölçmediğine dayanmaz. Riskin öngördüğü şey, tehlikedir (ama mutlaka tehlikenin farkında olmak değil). Bir şeyleri riske eden kişi tehlikeyi davet eder; buradaki tehlike, gerçekleşmesi istenilen sonuçlara karşı bir tehdit olarak anlaşılır. Bir "hesaplanmış risk"i göze alan kişi, belirli bir eylem biçiminin getireceği tehdit ya da tehditlerin farkındadır. Ancak, kişilerin, ne kadar riskli olduğunun farkında olmadan eylemlere kalkışmaları ya da gizli bir risk taşıyan ortamlarda bulunmaları da kuşkusuz olasıdır. Diğer bir deyişle, karşılaşacakları tehlikelerin farkında değillerdir.

8. Risk ve güven birbiri içine girmiş durumdadır; güven, normalde, belirli türdeki etkinliklerin tabi olduğu tehlikeleri azaltmaya ya da en aza indirgemeye yardımcı olur. Risk biçimlerinin, güven çerçevesiyle çevrelenerek kurumsallaştırıldığı (borsa yatırımı, fiziksel olarak tehlikeli sporlar gibi) bazı durumlar vardır. Burada yetenek ve şans riski sınırlayan etmenlerdir, ama genellikle risk bilinçli olarak hesaplanır. Kabul edilebilir risk, bütün güven konumlarında, "zayıf tümevarımsal bilgi" başlığı altına girer ve bu anlamda, güven ile risk hesabı arasında âdeta hep bir denge vardır. "Kabul edilebilir" risk -tehlikenin en aza indirgenmesi-, değişik bağlamlara göre farklılık gösterse de güvenin sürmesinde genellikle merkezi konumdadır. Mesela, uçak yolculuğu, hava aracının yerçekimi yasasına karşı koyduğu göz önüne alındığında, kendiliğinden tehlikeli bir etkinlik olarak görünebilir. Hava ulaşımı işiyle ilgilenenler buna, uçak yolculuğundaki risklerin, mil başına karşılık gelen ölü yolcu sayısı ölçüldüğünde, ne kadar düşük olduğunu istatiksel açıdan göstererek karşı çıkarlar.

9. Risk yalnızca bir kişisel eylem sorunu değildir. Büyük insan kitlelerini -bazı durumlarda, ekolojik yıkım ya da nükleer savaş olaylarında olduğu gibi yerküre üzerindeki herkesi- topluca etkileyen "risk ortamları" da vardır. "Güvenliği", belirli tehlikeler grubunun önlendiği ya da en aza indirgendiği bir durum olarak tanımlayabiliriz. Güvenlik deneyimi, genellikle bir güven ve kabul edilebilir risk dengesi üzerinde durur. Hem gerçek hem de deneyimsel anlamda güvenlik -küresel güvenlik de dahil-, geniş insan küme ya da topluluklarını ya da bireyleri kapsayabilir.

10. Yukarıdaki gözlemler güvenin *karşıtının* ne olduğu konusunda -karşıtı, ileride de tartışacağım gibi basitçe, güvensizlik *değildir*- hiçbir şey anlatmamaktadır. Yine bu gözlemler, güvenin geliştiği ya da kaybolduğu koşullarla da ilgili fazla bir şey getirmemektedirler. Sonraki bölümlerde bu konuları biraz daha ayrıntılı tartışacağım.

Modernliğin düşünümselliği

Modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık vardır. Önceden de belirtildiği gibi somut toplumsal ortamlarda gelenek ile modernliğin birçok birleşimi bulunabilir. Bazı yazarlara göre de bu ikisi, herhangi bir genel karşılaştırmayı anlamsız kılacak kadar sıkı biçimde iç içe geçmiştir. Ancak, modernlik ve düşünümsellik arasındaki ilişkiyi incelerken de görebileceğimiz gibi durum, kuşkusuz, böyle değildir.

Düşünümsellik temel bir anlamda tüm insan eylemlerinin tanımlayıcı bir karakteristiğini oluşturur. Tüm insanlar, rutin olarak, yaptıkları şeyin nedenleriyle onu yapmanın ayrılmaz bir parçasını oluşturacak biçimde "bağlantılı kalırlar." Bunu başka bir çalışmamda, ilgili süreçlerin süreğen karakterine dikkat çekecek biçimde bir deyişle, "eylemin düşünümsel olarak izlenmesi" olarak adlandırmıştım.[31] İnsan eylemi, bir araya gelmiş etkileşimler ve nedenler zincirini değil, davranış ve bağlamlarının tutarlı -ve Erving Goffman'ın özellikle göstermiş olduğu gibi hiç durmayan- biçimde izlenmesini kapsar. Bu, gerekli bir temel olmasına karşın, modernlikle özellikle ilişkili düşünümsellik anlamı değildir.

Geleneksel kültürlerde geçmişe, önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterilir ve simgelerine değer verilir. Gelenek, düşünümsel davranış izlenmesiyle topluluğun zaman-uzam düzenlemesinin bir araya getirilme tarzlarından biridir. Yine gelenek, belirli bir etkinlik ya da deneyimi, yinelenen toplumsal uygulamalarla yapılanmış olan geçmişin, bugünün ve geleceğin sürekliliği içine yerleştiren bir zaman ve uzam kullanma

31. Giddens, **New Rules**.

yoludur. Bütünüyle durağan da değildir, çünkü önceki kuşaklardan kültürel mirasını devralan, her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır. Gelenek, değişimin herhangi bir anlamlı biçime sahip olabileceği birkaç ayrılmış geçici ve uzamsal sınırların bulunduğu bir bağlama ait olduğundan, değişime çok fazla bir direnç göstermez.

Diğerleri arasında en eskisi olsalar da sözel kültürlerde gelenek, böyle tanınmaz. Geleneği, diğer eylem ve deneyim düzenleme biçimlerinden farklı olarak anlamak, zaman-uzamı, ancak yazının bulunmasıyla olası kılınacak yollarla ayırmayı gerektirir. Yazı, zaman-uzam uzaklaşması düzeyini genişletir ve bilginin düşünümsel temellükünün belirlenmiş gelenekten ayrılabildiği bir geçmiş, bugün ve gelecek perspektifi yaratır. Bununla birlikte, modernlik-öncesi uygarlıklarda düşünümsellik hâlâ büyük ölçüde geleneğin yeniden yorumu ve açıklanmasıyla sınırlıydı; o devirlerde terazinin "geçmiş" tarafı, "gelecek" tarafından çok daha fazla ağırlıklıydı. Dahası, okur-yazarlık azınlığın tekelinde olduğundan, günlük yaşamın akışı eski anlamda bir gelenekle sınırlı kalmaktaydı.

Modernliğin ortaya çıkışıyla düşünümsellik değişik bir karakter alır. Düşünce ve eylemin sürekli olarak birbirinin üzerine yansıtılmasıyla sistemin yeniden üretiminin temeline yerleşir. Artık, günlük yaşam akışının geçmişle hiçbir asli bağlantısı yoktur; yalnızca "önceden yapılmış olanlarla" yeni bilgilerin ışığında ilkeli bir şekilde savunulabilecekler örtüşmeye başlar. Bir uygulama sadece geleneksel olduğu için onaylanmaz; gelenek haklı görülebilir, ancak bu da yalnızca bilginin, gelenekten kaynaklanmayan bir bilginin ışığında yapılır. Alışkanlığın eylemsizliğiyle birleştiğinde, bunun anlamı şudur: Modern toplumların en modernleşmişinde bile gelenek, bir rol oynamayı sürdürür. Ancak, bu rol genelde, dikkatlerini çağdaş dünyadaki gelenek ile modernlik bütünleşmesi üzerinde yoğunlaştırmış olan yazarların inandığından çok daha az önemlidir. Çünkü, haklı çıkarılmış gelenek, iğreti giysiler içindeki bir gelenektir ve kimliğini yalnızca modernliğin düşünümselliğinden alır.

Modern toplumsal yaşamın düşünümselliği, toplumsal uygulamaların, bu uygulamalarla ilgili yeni bilgiler ışığında sürekli olarak

incelenip reforme edildiği, böylece karakterlerini yapıcı olarak değiştirdikleri gerçeğinden oluşur. Bu olgunun doğası hakkında bir netliğe ulaşmak zorundayız. Tüm toplumsal yaşam biçimleri kısmen aktörlerin bunlarla ilgili bilgileriyle oluşur. Wittgenstein'ın söz ettiği anlamda, "nasıl sürdürüleceklerini" bilmek, insan etkinliği tarafından kullanılan ve çoğaltılan uzlaşımların özüdür. Toplumsal uygulamalar, tüm kültürlerde, onları besleyen keşiflerin ışığında sürekli olarak değiştirilirler. Ancak, uzlaşımların gözden geçirilmesi işleminin maddesel dünyaya teknolojik müdahaleyi de içererek insan yaşamının tüm yönlerine (ilkesel olarak) uygulanacak kadar köktenci olması, yalnızca modernlik dönemindedir. Modernliğin başat özelliğinin, yeni olana karşı bir açlık olduğu sık sık söylenir; ancak bu tümüyle doğru olmayabilir. Modernliği belirleyen şey, yeninin yalnızca yeni olduğu için kucaklanması değil, büyük çapta bir düşünümsellik beklentisidir; bu da kuşkusuz, bizzat düşünmenin doğası üzerine düşünmeyi de içerir.

Belki de ancak şimdi, yirminci yüzyılın sonlarında olduğumuz bugünlerde, bu manzaranın ne kadar huzursuz edici olduğunu tam anlamıyla anlamaya başlıyoruz. Çünkü, aklın talepleri geleneğinkilerin yerine geçtiği zaman, önceki dogmaların sağladığından çok daha fazla bir kesinlik duygusu sunuyormuş gibi göründüler. Ama bu düşünce, ancak modernlik düşünümselliğinin, aklın kesin bilginin kazanılması olarak anlaşıldığı her durumda aslında onu altüst ettiğini görmediğimiz sürece inandırıcı olur. Modernlik, bütünüyle düşünümsel olarak uygulanmış bilgiden oluşur; ancak, bilginin kesinlik ile eşitlenmesinin yanlış anlaşıldığı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Baştan başa düşünümsel olarak uygulanmış bilgiyle kurulu bir dünyada yaşıyoruz; ama aynı zamanda bu dünya, o bilginin herhangi bir unsurunun değişmeyeceğinden hiçbir zaman emin olamayacağımız bir yerdir.

Karl Popper gibi bilimin kesinlik savlarını en sadık şekilde savunan filozoflara göre bile, yine Popper'in deyimiyle, "bütün bilimler kayan kum üzerinde durur."[32] Bilimde *hiçbir şey* kesin değildir ve hiçbir şey, bilimsel çalışma bize dünyayla ilgili

32. Karl Popper, **Conjectures and Refutations** (Londra: Routledge, 1962), s.34

isteyebileceğimiz en güvenilir bilgiyi sağlasa bile kanıtlanamaz. Modernlik, fen bilimleri dünyasının ortasında serbestçe yüzer durur.

Modernlik koşullarında hiçbir bilgi, "bilme"nin emin olmak demek olduğu "eski" anlamdaki bilgi değildir. Bu durum doğa ve toplum bilimleri için eşit derecede geçerlidir. Ancak, toplumsal bilimlerde daha da farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bu noktada, toplumbilimin düşünümsel bileşenleriyle ilgili olarak daha önce yaptığımız gözlemleri anımsamak gerekiyor.

Toplumsal bilimlerde, deneysel temele dayalı tüm bilgilerin karmaşık karakterine, toplumsal bilimler söyleminin incelediği bağlamlara yeniden girerek ortaya çıkardığı "bozucu" etkiyi de eklemeliyiz. Toplumsal bilimlerin biçimsel versiyonunu (uzmanlık bilgisinin özel bir türünü) oluşturduğunu öne süren bu düşünce, bir bütün olarak modernliğin düşünümselliğinde oldukça temel önemdedir.

Aydınlanma ve aklın taleplerinin savunusu arasındaki yakın ilişki yüzünden doğal bilimler genellikle, modern bakış açısını daha önce olup bitenlerden ayıran temel girişim olarak ele alınmaktadır. Yorumlamacı toplumbilimi doğalcı toplumbilime yeğleyenler bile normal olarak, özellikle bilimsel buluşlara dayalı olarak ortaya çıkan teknolojik gelişim ölçeğine bakarak, toplumsal bilimleri doğa bilimlerinin yoksul bir akrabası olarak görmektedirler. Ama gerçekte, toplumsal bilimler modernlik içine doğa bilimlerinden çok daha derin biçimde girerler; çünkü toplumsal uygulamaların, yine bu uygulamalarla ilgili bilgiler ışığında süreğen biçimde gözden geçirilmesi modern kurumların ana dokusunun bir parçasını oluşturur.[33]

Özellikle toplumbilim merkezi bir konumda olsa da tüm toplumsal bilimler bu düşünümsel ilişkiye katılırlar. Ekonomi söylemini örnek alalım. Modern anlamlarında "sermaye," "yatırım," "pazar," "endüstri" ve diğerleri gibi kavramlar, on sekizinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl başlarında ayrı bir disiplin olarak ekonominin başlangıçtaki gelişiminin bir parçası olarak geliştirilmişlerdi. Bu kavramlar ve onlarla ilişkilendirilen ampirik sonuçlar modern

33. Giddens, ***Constitution of Society***, bölüm 7.

kurumların ortaya çıkışında etkili olan değişiklikleri incelemek için formüle edilmişlerdi. Fakat, ilişkili oldukları etkinlik ve olaylardan ayrı kalamazlardı, kalmadılar da... "Modern ekonomik yaşam" gerçekte ne ise onun bütünleyici ve ayrılmaz bir unsuru oldular. Modern ekonomik yaşam, nüfusun tüm üyeleri bu kavramları ve sınırsız çeşitlilikteki diğerlerini yeterince kavramasalardı, bugünkü gibi olmayacaktı.

Sokaktaki birey, "sermaye" ya da "yatırım" gibi terimlerin tam bir tanımını veremez; ama, örneğin bir bankada mevduat hesabı olan herhangi bir kişi, bu kavramlar üzerinde örtük ve pratik bir egemenliği olduğunu gösterir. Bunlar gibi kavramlar, kuramlar ve kuramlarla ilişkili ampirik enformasyon yalnızca, kişilerin kendi davranışlarını, onlar olmadan yapabileceklerinden daha açıkça anlayabilmelerini sağlayan kullanışlı yöntemler değillerdir. Söz konusu davranışı etkin bir biçimde oluşturur ve nedenlerini biçimlendirirler. İktisatçıların kullanımına açık olan literatür ile okunarak ya da başka yollardan süzülerek toplumdaki diğer ilgili kesimlere, işadamlarına, hükümet yetkililerine ve halka ulaşan literatür arasında kesin bir yalıtım yapmak olası değildir. Ekonomik ortam bu girdilerin ışığında sürekli olarak değişir ve bu yolla ekonomik söylem ile bu söylemin ilgili olduğu etkinlikler arasında süregelen karşılıklı bir iç içelik durumu yaratır.

Toplumbilimin modernliğin düşünümselliğindeki merkezi konumu, modern toplumsal yaşam üzerindeki en genel düşünce türü olarak oynadığı rolden ileri gelir. Doğalcı toplumbilimin "keskin yüzü"ndeki bir örneği ele alalım. Hükümetlerce yayınlanan, örneğin nüfus, evlenme-boşanma, suç-suçluluk ve benzer konularla ilgili resmi istatistikler toplumsal yaşamı kesin biçimde incelemenin yollarını sağlar gibi görünürler. Durkheim gibi doğalcı toplumbilimin öncülerine göre bu istatistikler, modern toplumların ilgili yönlerinin söz konusu betimlemelerin eksik olduğu toplumlardan daha kesin biçimde analiz edilebileceği sağlam verileri simgeliyordu. Ancak, resmi istatistikler yalnızca toplumsal etkinliğin analitik karakteristikleri değildirler; toplandıkları ya da hesaplandıkları toplumsal evrenin içine yapıcı biçimde yeniden girerler. Resmi istatistiklerin karşılaştırılması, başlangıcından beri devlet gücünün ve

diğer birçok toplumsal örgütlenmenin de tamamlayıcısı olagelmiştir. Modern hükümetlerce ulaşılan eşgüdümlü yönetim kontrolü, bütün çağdaş devletlerin yaptıkları "resmi verilerin" rutin olarak izlenmesi işinden ayrılamaz.

Resmi istatiklerin birleştirilmesi, bunları kullanan toplumsal bilimlerin, bulgularıyla nüfuz ettikleri düşünümsel bir çalışmadır. Örneğin, şüpheli ölümleri soruşturan savcıların uygulamada yaptıkları iş, intihar istatistiklerinin toplanmasının temelini oluşturur. Öte yandan, söz konusu savcılar ölüm nedenlerinin/güdülerinin yorumlanmasında intiharın doğasını aydınlatmayı amaçlayan kavram ve kuramlarla yönlendirilirler. Durkheim okumuş bir savcıya rastlamak bütünüyle olağan dışı bir olay olmayacaktır.

Resmi istatistiklerin düşünümselliği yalnızca devlet alanıyla sınırlı değildir. Bugün bir Batı ülkesinde evlenmeye kalkışan herhangi bir kişi, örneğin boşanma oranlarının yüksek olduğunu bilir (ve ayrıca, yanlış ya da eksik de olsa, evlilik ve aile demografisiyle ilgili oldukça fazla şey bilebilir). Yüksek boşanma oranlarını bilmek, evlenme kararının kendisini olduğu kadar, diğer ilişkili değerlendirmeleri de -mülkiyete yönelik önlemler ve benzerleri gibi- etkileyebilir. Şu da var ki boşanma oranlarının farkında olmak, doğal olarak, yalnızca acı bir gerçek hakkında bilinçli olmaktan çok daha fazlasını anlatır. Söz konusu gerçekler, sokaktaki adam tarafından toplumbilimsel düşüncenin hüküm sürdüğü biçimlerde kuramsallaştırılır. Böylece, neredeyse, evlenmeye niyetlenen herkes aile kurumunun ne yönde değiştiği, erkek ve kadının toplumsal konum ve güçlerindeki göreceli değişiklikler, cinsel alışkanlıklardaki farklılaşma vb. -tümü, düşünümsel olarak bilgilendirdikleri yeni değişim süreçlerine katılan- konularla ilgili bir fikre sahiptir. Evlilik ve aile, eğer baştanbaşa "toplumbilimselleştirilmiş" ve "psikolojileştirilmiş" olmasalardı, bugün göründükleri gibi olmazlardı.

Toplumbilim söylemi ile diğer toplumsal bilimlerin kavram, kuram ve bulguları, sürekli biçimde, ilgili oldukları alanların "içine girip çıkarlar." Bunu yaparken de toplumbilimsel düşünceyi kendiliğinden öğrenmiş olan inceleme konularını düşünümsel olarak yeniden yapılandırırlar. *Modernliğin kendisi derinden ve aslen toplumbilimseldir.* Toplumsal yaşama ilişkin uzmanlık bilgisini

sağlayan kişi olarak profesyonel toplumbilimcinin konumundaki sorunun büyük bir kısmı, bu bilim dalına meraklı insanlardan en fazla bir adım ileride olabilmesi gerçeğinden kaynaklanır.

Dolayısıyla, toplumsal yaşam hakkında daha çok bilginin (bu bilgi ampirik olarak olabildiğince iyi desteklense bile) kaderimiz üzerinde daha fazla kontrole eşit olduğu tezi yanlıştır. Bu tez fiziksel dünya için doğru olsa da (ki bu da tartışılabilir) toplumsal olaylar evreni için değildir. Toplumsal dünyayı kavrayışımızı genişletmek, eğer toplumsal yaşamın tümüyle insanın ona ilişkin bilgisinden ayrı olması ya da bu bilginin, belirli gereksinimlere bağlı davranışların "ussallığını" adım adım artırarak toplumsal eylemin nedenleri içinden sürekli süzülebilmesi söz konusu olsaydı, insanlık kurumlarını düzenli olarak artan bir biçimde daha aydınlatıcı bir biçimde kavramak mümkün olabilir ve dolayısıyla onlar üzerinde artan bir "teknolojik" kontrol oluşturabilirdi.

Her iki koşul da gerçekten, toplumsal etkinliğin birçok durum ve bağlamına uygundur. Ancak, her biri, Aydınlanma mirasının bir amaç olarak yücelttiği bütünleştirici etkinin çok uzağına düşer. Bu da dört etken kümesinin etkisinden kaynaklanır.

Birincisi -aslında çok önemli, ama mantıksal açıdan en az ilgi çekici olanı ya da her açıdan bakıldığında analitik yönden ele alınması en az zorluk çıkaranı- ayrımsal iktidardır. Bilgi edinimi homojen bir biçimde gerçekleşmez; çoklukla, onu kısmi çıkarların hizmetine koşma gücüne sahip iktidar konumundakilere ayrımsal olarak açıktır.

İkinci etki, değerlerin rolüyle ilgilidir. Değer sıralamalarındaki değişiklikler, toplumsal dünya üzerindeki değişen bakış açılarının yarattığı bilişsel yönelimlerdeki yeniliklerden bağımsız değildir. Eğer, yeni bilgi, değerlerin aşkın ussal temeli haline getirilebilseydi, bu durum söz konusu olmazdı. Ancak, değerlerin bu tür bir ussal temeli yoktur ve bilgi girdilerinden kaynaklanan bakış açısı değişiklikleri, değer yönelimlerindeki değişikliklerle dinamik bir ilişkiye sahiptir.

Üçüncü etmen ise amaçlanmamış sonuçlardır. Toplumsal yaşama ilişkin hiçbir bilgi birikimi uygulama sırasında, uygulandığı ortamdan bütünüyle ayrı olsa bile, bütün koşulları kapsayamaz. Top-

lumsal dünyayla ilgili bilgimiz daha iyiye gidiyor olsaydı, amaçlanmamış sonuçların kapsamı gitgide daralacak, istenmeyen sonuçlar seyrek olabilecekti. Bununla birlikte, modern toplumsal yaşamın düşünümselliği bu olanağı engeller ve kendiliğinden dördüncü etkiyi oluşturur. Bu etki, Aydınlanma aklıyla ilişkili olarak çok az tartışılmış olmasına karşın, kuşkusuz diğerleri kadar önemli bir etmendir. Buradaki nokta, bilinecek istikrarlı bir toplumsal dünya olmadığı değil, bu dünyayla ilgili bilginin, onun istikrarsız ve değişken karakterine katkıda bulunduğudur.

Modernliğin sürekli sistematik öz-bilgi üretimine doğrudan katılan düşünümselliği, uzman bilgisi ile gündelik eylemlerde uygulanan bilgi arasındaki ilişkiyi istikrarlı kılmaz. Uzman gözlemciler tarafından ileri sürülen bilgi (bazı yönlerden ve birçok değişik yolla) inceleme konusuna yeniden bağlanarak (hem ilke olarak hem de doğal olarak, uygulamada) onu değiştirir. Doğa bilimlerinde bu sürecin karşılığı yoktur; gözlemcinin müdahalesinin üzerinde çalışılan şeyi değiştirdiği mikrofizik alanında ise bu süreç bütünüyle aynı sayılamaz.

Modernlik mi yoksa post-modernlik mi?

Bu noktada, düşünümsellik tartışmasını post-modernlikle ilgili tartışmalarla ilişkilendirebiliriz. "Post-modernlik," genellikle post-modernizm, endüstri-sonrası toplum vb. ile eş anlamlıymış gibi kullanılır. Endüstri-sonrası toplum düşüncesi, en azından Daniel Bell tarafından incelendiği biçimde,[34] oldukça iyi açıklanmıştır; söz ettiğimiz diğer iki kavram için ise durum kuşkusuz böyle değildir. Bu kavramlar arasında bir ayırım yapacağım. Post-modernizm, eğer bir anlamı varsa, en iyi biçimde, edebiyat, resim, plastik sanatlar ve mimarideki stil ve akımlara işaret etmeyle sınırlandırılmalıdır. Bu kavram, modernliğin doğası üzerine *estetik düşüncenin* çeşitli yönleriyle ilgilidir. Ara sıra, daha belli belirsiz biçimlendirilmekle kalsa da modernizm, söz konusu alanlarda ayrımsanabilir

34. Daniel Bell, **The Coming of Post-Industrial Society** (Londra: Heinemann, 1974).

bir bakış açısı oluşturur ya da oluştururdu; post-modernist çeşitlilik içindeki diğer akımların modernizmin yerini almış olduğu da söylenebilir. (Burada incelemeyeceğim bu konuda ayrı bir çalışma yazılabilir.)

Post-modernlik ise en azından kavramın benim tanımlayacağım biçiminde, başka şeye işaret eder. Eğer bir post-modernlik dönemine doğru gidiyorsak, bunun anlamı, toplumsal gelişimin yörüngesinin bizi modernliğin kurumlarından uzaklaştırıp, yeni ve farklı bir toplumsal düzene doğru götürdüğüdür. Post-modernizm, o da eğer inandırıcı bir biçim içindeyse, bu tür bir geçişin farkında olunduğunu anlatabilir, ancak varolduğunu göstermez.

Post-modernlik genellikle neye işaret eder? Geçmişten göze çarpan biçimde farklı bir dönemde yaşanıldığını belirten genel anlamından ayrı olarak bu terim, çoğunlukla aşağıdakilerin bir ya da birkaçını anlatır: Hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü epistemolojinin önceki tüm "temelleri"nin güvenilir olmadığı ortaya çıkarılmıştır; "tarih"te teleolojiye yer yoktur ve dolayısıyla, "ilerleme"nin hiçbir versiyonu kabul edilebilir biçimde savunulamaz; ekolojik kaygıların ve belki de yeni toplumsal hareketlerin giderek artan önemiyle birlikte yeni bir toplumsal ve siyasal gündem ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bugün, çok az kişinin modernliği önceleri yaygın olarak benimsenmiş anlamıyla -kapitalizmin sosyalizmle değiştirilmesi olarak- tanımladığı görülür. Bu geçişin sahne dışına itilmesi, aslında, Marx'ın bütünleştirici tarih görüşü gözönüne alındığında, modernliğin olası çözülmesine ilişkin günümüz tartışmalarını yönlendiren ana etmenlerden biridir.

İlk olarak, insan eylemine ya da toplumsal gelişim eğilimlerine ilişkin sistematik bilginin olanaksızlığı düşüncesini ciddi entelektüel değerlendirmelerin dışında sayarak bir kenara koyalım. Eğer birisi bu düşünceye inansaydı onunla ilgili bir kitap yazamazdı. Tek olasılık, diyelim ki sağlıklı bir fiziksel egzersiz lehine, entelektüel etkinliği –hatta, "oyuncul yapıçözümcülüğü" bile– tümüyle dışlamak olabilirdi. Epistemolojide temelcilik (foundationalism) eksikliğinin anıştırdığı her ne ise o bu değildir. Daha benimsenebilir bir başlangıç noktası için, Nietzsche ve Heidegger'in "nihilizm"lerine

bakabiliriz. Bu iki filozof arasındaki farklılıklara karşın, birleştikleri bir görüş vardır. Her ikisi de modernliği, "tarih"in, bilginin ussal temellerinin tedrici biçimde temellük edilmesi olarak tanınabileceği düşüncesiyle ilişkilendirir. Onlara göre bu, "aşma" kavramında anlatılır: Yeni kavrayışların oluşumu, toplam bilgi birikimi içinde neyin değerli, neyin ise değersiz olduğunu tanımlamaya yarar.[35] Her biri kendini temelci Aydınlanma savlarından uzak tutmayı gerekli görür, ancak onları daha üstün ya da daha iyi temellendirilmiş savlara dayanan stratejik bir konumdan eleştiremezler. Böylece, bu iki filozof, dogmaya karşı getirilen Aydınlanma eleştirisinde merkezi önemde olan "eleştirel aşma" kavramından vazgeçerler.

Ancak, burada modernlikten post-modernliğe doğru bir geçiş gören herkes büyük zorluklarla yüz yüze gelir. Belli başlı itirazlardan biri çok açıktır ve iyi bilinir. Post-modernlikten, modernliğin yerine geçiyormuş gibi söz etmek, olanaksız olduğu (şimdi) açıklanan o tek şeyi yardıma çağırmak gibidir: Tarihe biraz bütünlük vermek ve onun içindeki yerimizi kesin olarak belirlemek. Dahası, eğer Nietzsche post-modernliği modernlikten ayıran –ki bugün gerçekleştiği varsayılan bir olgudur– başlıca yazar idiyse, nasıl oldu da bütün bunları neredeyse bir yüzyıl önceden gördü? Niçin Nietzsche bu tür bir buluşu, onun da çekinmeden söylediği gibi Aydınlanmanın içinde gizlenmiş varsayımları ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmadan gerçekleştirebilmişti?

Temelcilikten kopuşun, felsefi düşünce içinde, kaynaklarını on dokuzuncu yüzyılın ortasıyla sonları arasında bulan önemli bir bölünme olduğu yargısına karşı çıkmak zordur. Ancak, söz konusu gelişmeyi modernliğin aşılmasından çok, "modernliğin kendi kendini anlamaya başlaması" gibi görmek daha anlamlıdır.[36] Bunu, Tanrısal bakış açıları olarak adlandıracağım şeyle yorumlayabili-

35. Karşılaştırınız, Gianni Vattimo, **The End of Modernity** (Cambridge, Eng.: Polity, 1988).

36. Edebiyatta post-modernliğin ne ölçüde modernliğin devamı olarak görülebileceğine ilişkin pek çok tartışma vardır. İlk dönem yazılardan biri için bkz. Frank Kermode, "Modernisms", **Continuities** (Londra: Routledge, 1968). Sonraki tartışmalar için bkz. Hal Foster, (der.), **Postmodern Culture** (Londra: Pluto, 1983) derlemesindeki yazılar.

riz. Aydınlanma düşüncesi ve genel olarak Batı kültürü, teleolojiyi ve Tanrısal iyiliğin başarısını vurgulayan dinsel bir bağlamdan ortaya çıktı. Kutsal takdir, uzun bir süre Hıristiyanlık düşüncesinde yönlendirici bir fikir olmuştur. Bu öncü yönelimler olmaksızın Aydınlanma, daha başlangıcında olanaksız bir duruma gelirdi. Zincirlerinden kurtulmuş aklın savunulmasının kutsal takdir düşüncelerini değiştirmeyip, yalnızca yeniden biçimlendirmesi hiçbir şekilde şaşırtıcı değildir. Bir kesinlik türü (Tanrısal kanun), bir diğeriyle (duyularımızın, ampirik gözlemlerin kesinliği); ve kutsal takdir de Tanrısal ilerlemeyle değiştirilmiştir. Dahası, Tanrısal akıl düşüncesi Avrupa'nın dünyanın diğer bölümü üzerindeki egemenliğiyle çakışır. Avrupa iktidarının gelişimi, dünya hakkındaki yeni bakış açısının, hem güvenliği sağlayan hem de gelenek dogmasından kurtuluşu getiren sağlam bir temelin üzerine kurulduğu varsayımına maddi destek sağlamıştır.

Ancak, nihilizm tohumları Aydınlanma düşüncesinde başlangıçtan beri vardır. Eğer aklın etki alanı bütünüyle zincirlerinden kurtulursa, hiçbir bilgi sorgulanmayan bir temel üzerinde duramaz; çünkü, en katı biçimde inanılan kavramlar bile yalnızca "ilkesel olarak" ya da "yeni bir bildiriye kadar" geçerli sayılabilirler. Yoksa, yeniden dogma olma yoluna sapar ve geçerliliğin ne olduğunu ilk adımda belirleyen akıl alanından ayrılmış olurlar. Çoğunluğun, duyularımızla edindiğimiz kanıtları, elde edebileceğimiz en güvenilir bilgi olarak değerlendirmesine karşın, ilk Aydınlanma düşünürleri bile bu tür bir "kanıt"ın, ilkesel olarak her zaman kuşkulu olduğunun çok iyi farkındaydılar. Duyu verileri, bilgi savları için asla bütünüyle güvenli bir temel oluşturamazlardı. Bugün, duyumsal gözlemlerin kuramsal sınıflandırmalardan etkilendiğinin çok yaygın biçimde bilindiği gözönüne alındığında, felsefi düşünce, genelde, ampirizmden oldukça keskin bir dönüşle uzaklaşmış bulunmaktadır. Şu da var ki Nietzsche'den bu yana, bilgi ile iktidar arasındaki sorunsal ilişkilerin farkında olduğumuz kadar, aklın döngüselliğinin de hem de çok daha açıkça farkındayız.

Bu gelişmeler bizi "modernliğin ötesine" götürmekten çok, modernliğin içinde yatan düşünümselliğin daha kapsamlı olarak anlaşılmasını sağlarlar. Modernlik yalnızca aklın döngüselliğinden do-

layı değil, bu döngüselliğin doğası temel olarak şaşırtıcı olduğu için karmaşıktır. Akıl adına akla bağlılığı nasıl haklı gösterebiliriz? Burada bir paradoks vardır: Bütün gelenek ve dogma kalıntılarını rasyonel düşünceden sıyırıp atmak için çıktıkları o uzun yolun sonucunda bu konuya doğrudan doğruya takılıp tökezleyenler de mantıksal pozitivistlerin ta kendisi olmuştu. Modernlik, özünde esrarengiz olarak ortaya çıkar ve bu esrarengizliği "aşma"nın hiçbir yolu yokmuş gibi görünür. Eskiden yanıt olduğu sanılan sorularla başbaşa kalmış durumdayız ve sonradan da tartışacağım gibi bu durumun ayırdına varanlar yalnızca filozoflar değildir. Söz konusu olgunun genelde farkında olunması, herkesin üzerinde baskı yaratan endişeler biçimine dökülmüştür.

Post-modernlik yalnızca temelciliğin sonu ile değil, "tarihin sonu" ile de ilişkilendirilmiştir. Bu kavrama daha önce de değindiğim için, burada ayrıntılı bir tartışmasına girmeye gerek yok. "Tarih", hiçbir asli biçime ve genel teleolojiye sahip değildir. Bir çok farklı tarih yazılabilir ve bunlar, (tarihin evrimci bir doğrultusu olduğu düşüncesi gibi) bir Arşimed noktasına dayandırılamazlar. Tarih, "tarihsellik" ile eşitlenmemelidir; çünkü, bunlardan ikincisi ayırt edici bir biçimde modernlik kurumlarıyla bağıntılıdır. Marx'ın tarihsel materyalizmi hatalı biçimde birini diğeriyle özdeşleştirir; ve böylece, yalnızca tarihsel gelişime yanlış bir bütünlük yakıştırmakla kalmayıp, modernliğin özel niteliklerini de tam olarak ayırt etmekte başarısız olur. Burada konu edilen noktalar Levi-Strauss ile Sartre arasındaki ünlü tartışmada çok iyi biçimde ele alınmıştır.[37] "Tarihin, tarih yapmak için kullanımı" esas olarak bir modernlik olgusudur ve bütün dönemlere uygulanabilecek genel bir ilke değildir; modernliğin düşünümselliğinin bir versiyonudur. Tarih, bir zaman belirleyici olarak, yani tarihler arasındaki değişmelerin sırasının çizelgeleştirilmesi olarak bile, zamansallığı kodlamanın özel bir yoludur.

Tarihselliği nasıl anladığımız konusunda dikkatli olmalıyız. Tarihsellik, geçmişin, bugünün biçimlendirilmesine yardımcı kullanımı olarak tanımlanabilir; ancak, geçmişe duyulan saygıya dayan-

37. Bkz. Claude Levi-Strauss, **The Savage Mind** (Chicago: University of Chicago Press, 1966). [**Yaban Düşünce**, çev. T. Yücel, Hürriyet Vakfı Y., 1984]

maz. Tersine, geçmişe ilişkin bilginin, geçmişle bütün ilişkileri koparmak ya da yalnızca, her durum için ilkeli bir biçimde haklı çıkarılabilecek olanı desteklemek yolundaki kullanımı anlamına gelir.[38] Aslında, tarihsellik bizi esas olarak geleceğe yöneltir. Geleceğe, temelde açık bir şey olarak bakılır; ama, gelecekte olabilecekler düşünülerek gerçekleştirilen eylem biçimleriyle de karşı-olgusal anlamda koşulludur. Bu, modernlik koşullarının hem olası hem de gerekli kıldığı zaman-uzay "esnemesi"nin temel bir yönüdür. "Gelecekbilim (Futurology)" -olanaklı/beklenen/elverişli geleceklerin listelenmesi- geçmişin listelenmesinden daha da önemli olur. Önceki sayfalarda sözü edilen yerinden çıkarma düzeneği çeşitlerinin her biri, bu tür bir gelecek yönelimi öngörür.

Tanrısal takdir temelli tarih görüşleriyle bütün bağların koparılması, geleceğe yönelik karşı-olgusal düşüncenin ortaya çıkışı ve ilerlemenin, sürekli değişimle "boşaltılması"yla birlikte temelciliğin çözülmesi, Aydınlanma'nın temel perspektiflerinden, uzakerimli geçişlerin meydana gelmiş olduğu yolundaki görüşü haklı çıkaracak biçimde farklıdır. Ancak, bunlara post-modernlik olarak yaklaşmak, yapılarını ve içerimlerini tam olarak anlamaya engel olacak bir yanlıştır. Ortaya çıkan parçalanmalar daha çok, gelenek ve Tanrısal takdir görüşlerinden geri kalan kalıntıların temizlenmesiyle birlikte modern düşüncenin kendini netleştirmesinden kaynaklanıyormuş gibi görülmelidir. Modernliğin ötesine geçmiş değiliz; onun radikalleşmesi aşamasını yaşıyoruz.

Modern kurumların dünya çapında giderek yaygınlaşmasının diğer yönü olan Avrupa ya da Batı'nın küresel hegemonyasının inişe geçmesi, açıkça, burada söz konusu olan ana etkilerden biridir. "Batı'nın inişe geçmesi" görüşü, kuşkusuz, on dokuzuncu yüzyılın son bölümünden bu yana bazı yazarların uğraştığı bir konu olagelmiştir. Bu tür bir bağlamda kullanıldığında söz konusu deyiş, genellikle tarihsel değişime ilişkin döngüsel bir kavramsallaştırmaya işaret eder. Modern uygarlık burada, yalnızca, dünyanın diğer kısımlarında ondan önce varolmuş uygarlıkların arasında bölgesel olarak yerleşmiş bir uygarlık gibi görülür. Uygarlıkların gençlik,

38. Cf. Hans Blumenberg, **Wirklichkeiten in denen wir leben** (Stuttgart: Reclam, 1981).

olgunluk ve yaşlılık dönemleri vardır; onların yerine başkaları geçtikçe, küresel gücün bölgesel dağılımı da değişir. Ancak, modernlik, yukarıda ileri sürmüş olduğum süreksizlikçi yoruma göre sadece bir diğer uygarlık *değildir*. Batı'nın dünyanın geri kalan kısmını kavrayan pençesinin giderek gevşemesi, ilk önce Batı'da ortaya çıkmış olan kurumların etkisinin azalmasının değil, tam tersine, bunların küresel olarak yaygınlaşmasının bir sonucudur. Batı'ya üstünlük sağlayan ve modernliğin ileride kısaca tartışacağım dört kurumsal boyutunun kesişim noktası üzerine kurulmuş olan ekonomik, siyasal ve askeri güç, artık, Batılı ülkeleri diğerlerinden o kadar da belirgin biçimde ayırmamaktadır. Bu süreci, toplumsal bilimler sözlüğünde anahtar konuma sahip olması gereken bir terimle, *küreselleşme* süreçlerinden biri olarak yorumlayabiliriz.

Çoğu kez, şu ya da bu biçimde post-modernlikle ilişkilendirilen diğer değişim alanları; yeni toplumsal hareketler ve yeni siyasal gündemlerin yaratılması konusu nedir peki? Bunlar, ileride de göstermeye çalışacağım gibi gerçekten önemlidir. Yine de yolumuzu, bunlar temel alınarak geliştirilmiş olan çeşitli kuram ya da yorumlar arasından dikkatlice belirlemeliyiz. Post-modernliği, modernliğin sonradan belirteceğim çeşitli kurumsal kümelerinin uzağında -ya da "ötesinde"-, içkin geçiş (transition) dizileri olarak inceleyeceğim. Henüz, post-modern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ancak, yine de modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz.

Söz konusu analizde, modernliğin radikalleşmesinin neden bu denli sarsıcı ve önemli olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun en belirgin özellikleri *-Batı'nın ayrıcalıklı konumunun uçup gitmesiyle* birlikte, *evrimciliğin çözülmesi; tarihsel teleolojinin ortadan kalkması*; *yaygın, kurucu düşünümselliğin* kabul görmesi- bizi yeni ve rahatsız edici bir deneyimler evrenine sürüklemektedir. Buradaki "biz" şimdilik öncelikle Batı'da -ya da daha kesin olarak, dünyanın endüstrileşmiş kesimlerinde- yaşayanlara işaret etse de söz konusu olgunun etkileri her yerde duyumsanmaktadır.

Şimdi, buraya kadar yapılan tartışmayı özetlemek durumundayız. Modernliğin üç temel kaynağı, her biri diğeriyle bağlantılı olmak üzere, ayırt edilmiş bulunmaktadır:

Zaman ve uzamın ayırılması. Bu, sınırsız ölçekte zaman-uzam uzaklaşmasının bir koşuludur; zaman ve uzamın kesin biçimde dilimlenmesinin yollarını sağlar.

Yerinden çıkarma düzeneklerinin gelişimi. Bunlar, toplumsal etkinliği yerelleşmiş bağlamlardan "kaldırıp" toplumsal ilişkileri geniş zaman-uzam uzaklıklarında yeniden düzenlerler.

Bilginin düşünümsel temellükü. Toplumsal yaşama ilişkin sistematik bilgi üretimi, toplumsal yaşamı geleneğin değişmezliklerinden uzaklaştırarak sistemin yeniden üretiminin bütünleyici bir parçası durumuna gelir.

Bir arada ele alındığında, modern kurumların bu üç özelliği modern dünyada yaşamanın neden dikkatlice yönlendirilen ve ustaca sürülen bir araba içinde olmaktan çok, son hızla giden büyük bir juggernaut (bu imgeyi ileride daha ayrıntılı olarak geliştireceğim) üzerinde olmaya benzediğini açıklamaya yardımcı olacaktır. Yapısal olarak canlandırıcı bir etkiye sahip, ancak zorunlu olarak da kararsız bir yapıdaki düşünümsel bilgi temellükü çok büyük zaman-uzam aralıklarını birleştirerek genişler. Yerinden çıkarma düzenekleri, toplumsal ilişkileri belirli alanlardaki "yerleşmişlik"lerinden kaldırarak bu genişlemenin araçlarını sağlarlar.

Yerinden çıkarma düzenekleri aşağıdaki gibi temsil edilebilirler:

Simgesel işaretler ve *uzmanlık sistemleri*, zayıf tümevarımsal bilgiye dayalı itimattan farklı olarak, *güven*'le ilişkilidirler.

Güven, değişen güvenlik (tehlikelere karşı korunma) düzeylerine ulaşılabilen risk ortamları içinde işlerlik gösterir.

Burada, güven ve yerinden çıkarma arasındaki ilişki soyut olarak kalmaktadır. İleride, güven, risk, güvenlik ve tehlikenin modernlik koşullarında ne şekilde eklemlendiğini araştırmak zorundayız. Ayrıca, güvenin geçersiz kaldığı koşulları ve güven eksikliği durumlarının nasıl en iyi biçimde anlaşılabileceğini de ele almalıyız.

Toplumsal etkinliğe düşünümsel olarak uygulanan bilgi (buradaki bilgi genellikle "bilgi savları" olarak anlaşılmalıdır), dört etmen kümesinden süzülür:

Ayrımsal güç. Bazı birey ya da gruplar, uzmanlık bilgilerini başkalarından daha iyi temellük edebilirler.

Değerlerin rolü. Değerler ve deneysel bilgi birbirlerine karşılıklı etkileşim ağıyla bağlıdırlar.

Amaçlanmamış sonuçların etkisi. Toplumsal yaşama ilişkin bilgi, onu dönüştürücü amaçlarla uygulayanların niyetlerini aşar.

Toplumsal bilginin çifte yorumsama yoluyla dolaşımı. Sistemin yeniden üretimi için gereken koşullara düşünümsel olarak uygulanan bilgi, başlangıçta yöneltildiği koşulları yapısal olarak değiştirir.

Bundan sonra, yukardaki düşünümsellik özelliklerinin, çağdaş toplumsal dünyada varolan güven ve risk ortamları konusunda sahip olduğu içerimleri izleyeceğiz.

II

Modernliğin kurumsal boyutları

Daha önce, çoğu toplumbilimsel perspektif ya da kuramın modern toplumlar içinde tek bir baskın kurumsal rabıta arama eğiliminden söz etmiştim: Modern toplumlar kapitalist mi, yoksa endüstriyel midir? Bu uzayıp giden tartışma günümüzde önemli değildir denemez hiçbir biçimde. Yine de söz konusu tartışma kısmen yanlış öncüllere dayandırılır; çünkü, her bir durumda işin içine indirgemecilik girmektedir: Ya endüstriyalizm kapitalizmin bir alt türü olarak görülür ya da tam tersi... Bu tür bir indirgemeciliğe karşı, kapitalizm ve endüstriyalizmi iki ayrı "örgütsel küme" ya da modernlik kurumlarıyla ilişkili boyutlar olarak görmeliyiz. Bunları aşağıdaki biçimde tanımlayacağım.

Kapitalizm, özel sermaye mülkiyeti ile mülksüz ücretli emek arasındaki ilişki merkezinde yoğunlaşmış bir meta üretim sistemidir; bu ilişki bir sınıf sisteminin ana eksenini oluşturur. Kapitalist girişimcilik, fiyatların yatırımcılar, üreticiler ve tüketiciler için aynı işaretleri oluşturduğu rekabetçi pazarlar için üretime dayanır.

Endüstriyalizm'in ana karakteristiği ise cansız maddi güç kaynaklarının mal üretiminde kullanımıdır; makineler bu üretim sürecinde merkezi rol oynar. Bir "makine", bu tür güç kaynaklarını çalışma aracı olarak kullanarak bir dizi işi yerine getiren, insan elinden çıkma bir araç olarak tanımlanabilir. Endüstriyalizm, insan etkinliğinin, makinelerin, ham madde ve ürün girdi ve çıktılarının eşgüdümü için üretimin belli kurallara göre toplumsal örgütlenmesini öngörür. Bu kavram -"Endüstri Devrimi"ndeki kökeni, bizi, böyle düşünmemiz için baştan çıkarsa da- çok dar bir anlamda da anlaşılmamalıdır. Endüstriyalizm, akla hemen kir pas içindeki atölye ve fabrikalarda şakırdayan büyük, hantal makineleri, kömür ve buhar gücü imgelerini getirir. Endüstriyalizm kavramı, bu tür konumlardan hiç de az olmamak üzere, tek güç kaynağının elektrik, kullanılan tek mekanize aygıtın da elektronik mikro devreler olduğu ortamlara da uygulanabilir. Dahası, endüstriyalizm yalnızca iş ortamını değil; ulaşım, iletişim ve gündelik ev yaşamını da etkiler.

Kapitalist toplumları, genelde modern toplumların ayrı bir alt türü olarak kabul edebiliriz. Kapitalist toplum, bir dizi özgül kurumsal özelliğe sahip bir sistemdir. Birincisi, kapitalist toplumun ekonomik düzeni yukarda sözü edilen karakteristikleri içerir. Kapitalist girişimciliğin katı rekabetçi ve genişlemeci doğası, teknolojik yenileşmenin sürekli ve yaygın olma eğilimi gösterdiği anlamına gelir. İkincisi, ekonomi, diğer toplumsal alanlardan, özellikle siyasal kurumlardan, oldukça ayrı ya da "yalıtılmış"tır. Ekonomik alan içindeki yüksek yenileşme oranlarına bakıldığında, ekonomik ilişkilerin diğer kurumların üzerinde dikkate değer bir egemenliği vardır. Üçüncü olarak, siyaset ve ekonominin birbirlerinden yalıtılması (ki bu birçok değişik biçim alabilir) özel mülkiyetin üretim araçları içindeki başat yeri üzerine kuruludur. (Buradaki özel mülkiyet bireysel girişimciliğe değil, yatırımlar üzerinde yaygın olan özel sahipliğe işaret eder). Sermaye sahipliği, sınıf sistemindeki "mülksüzlük" olgusuna -işgücünün metalaştırılmasına- doğrudan

bağlıdır. Dördüncüsü ise devletin özerkliği, üzerindeki denetiminin tam olmaktan çok uzak kaldığı sermaye birikimine bel bağlamasıyla, tam anlamıyla belirlenir denemese de koşullanır.

Kapitalist toplum neden bir toplum olarak değerlendirilir? Bu soru, eğer kapitalist toplumsal düzeni yalnızca belli başlı kurumsal düzenlemeleri açısından betimlersek yanıtlanmadan kalır. Çünkü, kapitalist ekonomik yaşam, genişlemeci karakteristikleri göz önüne alınırsa, yalnızca birkaç açıdan, özgül toplumsal sistemlerin sınırları içine sıkıştırılmış sayılabilir. Kapitalizm, ilk dönemlerinden beri uluslararası boyuttadır. Kapitalist bir toplum, yalnızca ulus-devlet olduğu için bir "toplum"dur. Ulus-devletin karakteristiklerinin önemli bir kısmı kapitalizm ya da endüstriyalizmin doğasının tartışmasından ayrı olarak açıklanmak ve incelenmek zorundadır. Kapitalist devletin ve genelde modern devletlerin yönetimsel sistemleri, ulaştıkları toprak sınırları üzerindeki eşgüdümlü kontrol olarak yorumlanmalıdır. Önceden de belirtildiği gibi hiçbir modernlik öncesi devlet, ulus-devlet'te geliştirilmiş yönetimsel eşgüdüm düzeyine yaklaşabilecek durumda bile değildi.

Bu tür bir yönetimsel yoğunlaşma, sonuçta, geleneksel uygarlıklara özgü olanın çok ötesindeki *gözetim* (surveillance) kapasitelerinin gelişimine dayanır ve gözetim aygıtları, modernliğin yükselişiyle kapitalizm ve endüstriyalizm gibi ilişkili olan üçüncü bir kurumsal boyut oluşturur. Gözetim, gözetime konu olan toplulukların siyasal alandaki etkinliklerinin denetimine işaret eder; ancak, bir yönetimsel güç temeli olarak önemi, hiçbir biçimde yalnızca bu alanla sınırlı değildir. Denetim, doğrudan olabilir (Foucault tarafından tartışılan birçok durumdaki gibi cezaevleri, okullar ya da açık çalışma alanları buna örnek verilebilir);[39] ancak, daha betimleyici olarak, dolaylıdır ve enformasyon kontrolü üzerine kuruludur.

Ayırt edilmesi gereken dördüncü bir kurumsal boyut vardır: *Şiddet araçlarının kontrolü.* Askeri güç, modernlik öncesi uygarlıkların her zaman merkezi bir özelliği olmuştur. Ancak, bu uygarlıklarda siyasal merkez, hiçbir zaman sürekli bir askeri destek sağlamaya yetkin değildi ve tipik olarak, kendi topraklarında şiddet araçları üzerinde tekelci bir kontrolü gerçekleştirmenin çok uzağın-

39. Michel Foucault, **Discipline and Punish** (Londra: Allen Lane, 1977). [**Hapishanenin Doğuşu I-II**, çev. M. A. Kılıçbay, İmge Y., 1993]

daydı. Yöneticilerin askeri kuvveti, her zaman için ya bütün bağlarını kesip atmaya ya da doğrudan doğruya yönetici gruplara başkaldırmaya hazır yerel prensler ya da kumandanlarla ittifak kurmaya dayanırdı. Şiddet araçlarının, toprak açısından kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı biçimde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür. Ayrıca, endüstriyalizmle, hem askeri örgütlenmeye hem de kullandıkları silahlara kadar uzanan belirli bağların varlığı da bu niteliktedir. "Savaşın endüstrileşmesi", önce bir "bütünsel savaş" döneminin ve arkasından da nükleer çağın yolunu açarak savaşın karakterini kökten değiştirir.



Şekil I. Modernliğin kurumsal boyutları

Clausewitz, on dokuzuncu yüzyıldaki savaş ve ulus-devlet ilişkisinin klasikleşmiş yorumcusudur; ancak görüşleri, Clausewitz onları geliştirdiğinde zaten büyük ölçüde güncelliğini yitirmişti. Clausewitz'e göre savaş, başka araçlarla yapılan bir diplomasiydi: Devletler arasındaki ilişkilerde sıradan görüşmelerin ya da diğer ikna ya da zorlama biçimlerinin başarısız olduğu zamanlarda kullanılırdı.[40] Bütünsel bir savaş, savaşın bir siyasal araç olarak kullanımını anlamsızlaştırır; çünkü, her iki tarafın yaşadığı acılar, bu yolla ulaşılabilecek diplomatik kazançlardan çok daha ağır basma eğilimindedir. Nükleer savaş olasılığı bu noktayı iyice belirginleştirir.

40. Karl von Clausewitz, **On War** (Londra: Kegan Paul, 1908).

Modernliğin dört temel kurumsal boyutu ve aralarındaki ilişkiler Şekil I'deki gibi gösterilebilir.

Dairenin sol tarafından başlarsak, kapitalizm, rekabetçi emek ve ürün pazarları zemininde ekonominin siyasetten yalıtımıyla ilgilidir. Gözetleme ise modernliğin yükselişiyle ilişkili olan bütün örgütlenme türlerinin, özellikle de karşılıklı gelişimlerinde tarihsel olarak kapitalizmle iç içe geçmiş bulunan ulus-devletin temelidir. Keza, ulus-devletlerin gözetim işlemleriyle askeri gücün modern dönemdeki değişen doğası arasında oldukça yakın bağlantılar vardır. Modern devletin şiddet araçları üzerindeki başarılı tekeli, suç hukukuyla ilgili yeni kodların dünyevi bir biçimde korunması ve buna ek olarak, "sapkınlığın" gözetimsel kontrolü üzerine kuruludur. Askeri güç, sivil otoritelerin ülke içindeki hegemonyalarına göreceli bir uzak destek oluşturur ve silahlı kuvvetler çoğu zaman "dışarıya"; diğer devletlere yöneliktir.

Dairenin çevresinde daha da ilerlersek, askeri güç ile endüstriyalizm arasında doğrudan ilişkiler görürüz; bunların belli başlılarından biri de savaşın endüstrileşmesidir. Benzer olarak, endüstriyalizm ve kapitalizm arasında da belirgin bağlantılar kurulabilir; bunlar, yorumlanmalarındaki daha önce de belirtilen öncelik tartışmasına karşın, oldukça iyi bilinen ve belgelere dayandırılmış bağlantılardır. Endüstriyalizm, insanoğlunun modernlik koşullarında doğayla olan etkileşiminin ana ekseni durumuna gelir. Modernlik-öncesi kültürlerin çoğunda, hatta büyük uygarlıklarda bile, insanlar çoğunlukla kendilerini doğayla birlikte değerlendirirlerdi. Yaşamları, beslenmeyle ilgili doğal kaynakların elverişliliği, ürün ve hayvanların iyi ya da kötü durumda olması ve doğal yıkımların etkisi gibi doğanın değişken durumlarına ve kaprislerine bağlıydı. Bilim ve teknolojinin güçbirliğiyle biçimlendirilen modern endüstri, doğal dünyayı önceki kuşaklarca hayal bile edilemeyecek yollarla değiştirmektedir. Yerkürenin sanayileşmiş kesimlerinde -ve artarak, her yerde- insanoğlu *yaratılmış bir çevrede*, bir eylem çevresinde yaşar; bu çevre, kuşkusuz, artık yalnızca doğal değil, fizikseldir. Yine, yalnızca kentleşmiş alanların kurulmuş çevresi değil, diğer birçok yöre de insan eşgüdümü ve kontrolüne tabi olur.

Şekildeki düz çizgiler incelenebilecek diğer bağlantıları belirtmektedir. Örneğin gözetleme; işyerleri, fabrikalar ve atölyelerdeki

yönetimsel gücü pekiştirerek, endüstriyalizmin gelişimiyle oldukça yakından ilişkili duruma gelmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu değerlendirmelerin üzerine gitmekten çok, farklı kurumsal kümelerin modern kurumların gelişimi içinde birbirlerine nasıl bağlanmış oldukları konusuna kısaca -konunun büyüklüğü göz önüne alındığında, çok kısaca- göz atacağım.

Kapitalist girişimcilik, bu noktada Marx'la aynı kanıda olabiliriz, modern toplumsal yaşamı geleneksel dünyanın kurumlarından kopartma işinde önemli bir rol oynamıştır. Kapitalizm, rekabetçi ekonomik girişim ve genellenmiş metalaştırma süreçleri arasında kurulmuş bağlantılar yüzünden yapısal olarak çok devingendir. Marx tarafından tanılanmış olan nedenlerden dolayı, kapitalist ekonomi, hem içsel hem de dışsal olarak (ulus-devlet alanının içinde ve dışında) aslen istikrarsız ve huzursuzdur. Kapitalizm içindeki tüm ekonomik yeniden üretim, "genişlemiş yeniden üretim"dir; çünkü, ekonomik düzen, çoğu geleneksel sistemde olduğu gibi az çok bir statik dengede kalamaz. Kapitalizmin çıkışı, Marx'ın söylediği gibi endüstriyalizmden önce gerçekleşmiş ve gerçekten de onun ortaya çıkışı için gereken ivmenin çoğunu sağlamıştır. Endüstriyel üretim ve onun yardımcısı olan teknolojinin sürekli biçimde tümden yenilenmesi, daha etkin ve ucuz üretim süreçlerinin oluşmasına yardımcı olur. İşgücünün metalaştırılması kapitalizm ile endüstriyalizm arasında özellikle önemli bir bağlantı noktasıdır; çünkü, "soyut emek" üretimin teknolojik tasarımı içinde doğrudan programlanabilir.

Soyut emeğin gelişimi, ayrıca kapitalizm, endüstriyalizm ve şiddet araçları kontrolünün değişen yapısı arasında da önemli bir bağlantı noktası oluşturur. Marx'ın yazıları, kendisi bunları beklenen doğrultuda açıkça geliştirmemiş olsa da söz konusu bağlantının incelenmesinde de kullanışlıdır.[41] Sınıf sistemleri, modernlik- öncesi devletlerde nadiren bütünüyle ekonomik temeldeydi; sömürüye dayalı sınıf ilişkileri kısmen zorla ya da zor kullanma tehdidiyle sürdürülüyordu. Hâkim sınıf, şiddet araçlarıyla doğrudan bağlantılı olmaları nedeniyle bu tür bir güç kullanımına açık durumdaydılar; bu da çoğunlukla bir savaşçılar sınıfıydı. Kapitalizmin ortaya çıkı-

41. Giddens, **Contemporary Critique**, bölüm 7.

şıyla birlikte, sınıf tahakkümünün doğası bütünüyle farklılaştı. Yeni ortaya çıkan sınıf sisteminin odak noktası olan kapitalist emek sözleşmesi, "insanın her şeyiyle" kulluğu (kölelik), çalışma haftasının (zorunlu ücretsiz hizmet) ya da ürünün (ondalık vergisi ya da başka bir tür vergilendirme) bir yüzdesi gibi yollardan çok, soyut emeğin kiralanmasıyla ilgiliydi. Bu sözleşme, şiddet araçlarının doğrudan sahipliğine dayanmıyordu ve ücretli emek, görünüşte özgürdü. Sınıf ilişkileri, böylece, şiddete açık olmaktan ve şiddet yaptırımıyla kurulmaktan çok, doğrudan, kapitalist üretim çerçevesi içine girmiş oluyordu. Bu süreç, şiddet araçları kontrolünün devlet tekeline alınmasıyla tarihsel bir çakışma göstererek oluştu. Şiddet [kullanımı], emek sözleşmesinden âdeta "dışlandı" ve devlet yetkililerinin elinde toplandı.

Eğer modern kurumların ivmelenmesini ve yaygınlaşmasını sağlayan en önemli kurumsal unsurlardan biri kapitalizmse, diğeri de ulus-devletti. Ulus-devletler ve ulus-devlet sistemi kapitalist girişimciliğin yükselişiyle açıklanamaz; bununla birlikte, devletlerin ve kapitalist gönencin çıkarlarının arada bir çakıştığı da görülmüştür. Ulus-devlet, varlıkları Avrupa'yı tarıma dayalı merkezileşmiş imparatorluklardan ayıran feodalizm sonrası krallıklar ve prensliklerin oldukça dağınık düzeninden kaynaklanan çok sayıda rastlantısal olayla biçimlenmişti. Modern kurumların dünya çapında yayılması köken olarak Batı'ya özgü bir olgudur ve yukarıda belirtilen dört kurumsal boyutun tümünden etkilenmiştir. Ulus-devletler yönetimsel güçlerini, geleneksel devletlerin yapabileceğinden çok daha etkili biçimde yoğunlaştırabilmişlerdi. Bunun sonucu olarak, çok küçük devletler bile toplumsal ve ekonomik kaynaklarını modernlik-öncesi sistemlerin kullanabildiklerinin ötesine taşıyabiliyorlardı. Kapitalist üretim, özellikle endüstriyalizmle birleştiği zaman, ekonomik zenginlikte ve askeri güçte büyük bir atılım sağlıyordu. Tüm bu etkenlerin birleşimi Batı'nın yayılmasını görünüşte karşı koyulmaz bir şey yapmıştı.

Söz konusu kurumsal kümelerin arkasında modernliğin dinamizminin daha önce ayırt ettiğimiz üç kaynağı yatar: Zaman-uzam uzaklaşması, yerinden çıkarma ve düşünümsellik... Bunlar, aslında, kurum türleri olmaktan çok, önceki paragraflarda değinilen tarihsel geçişler için kolaylaştırıcı koşullardır. Onlar olmadan modernliği

geleneksel düzenlerden, bu denli kökten bir biçimde, bu denli çabuk ya da böylesine evrensel bir yaygınlıkta koparmak mümkün olmazdı. Her üç kaynak modernliğin kurumsal boyutlarıyla koşullu oldukları kadar, söz konusu boyutların kapsamına da dahildirler.

Modernliğin küreselleşmesi

Modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir; bu nitelik, modern kurumların en temel karakteristiklerinin bazılarında, özellikle, yerinden çıkarılmışlıkları ve düşünümselliklerini de kapsayacak biçimde, açıkça görülür. Ancak, küreselleşme tam olarak nedir ve bu olguyu en iyi biçimde nasıl kavramsallaştırabiliriz? Bu soruları şimdi daha geniş biçimde ele alacağım; çünkü, küreselleşme süreçlerinin günümüzdeki merkezi önemi toplumbilimsel literatürde süregelen kavram tartışmalarında çok az ele alınmıştır. Daha önce değinilen bazı noktaları anımsayarak işe başlayabiliriz.

Toplumbilimcilerin gereğinden fazla güven besledikleri "toplum" düşüncesi (sınırlı bir sistem anlamında), toplumsal yaşamın zaman ve uzam üzerine nasıl düzenlendiğinin incelenmesi -zaman-uzam uzaklaşması sorunsalı- üzerinde yoğunlaşan bir başlangıç noktasıyla değiştirilmelidir. Zaman-uzam uzaklaşmasının kavramsal çerçevesi dikkatimizi *yerel katılımlar* (birliktelik ortamları) ve *uzak etkileşim* (varlık ve yokluk arası bağlantılar) arasındaki karmaşık ilişkilere yöneltir. Modern dönemde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, önceki bütün dönemlerden çok daha yüksektir. Yerel ve uzak toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkiler de buna uygun olarak "esnerler." Küreselleşme asıl olarak bu esneme sürecine işaret eder; farklı toplumsal bağlamlar ya da bölgeler arasındaki bağlantı biçimleri bir bütün olarak yerküre yüzeyinde şebekeleşir.

Böylece küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir. Bu, diyalektik bir süreçtir; çünkü, bu tür yerel oluşumlar, onları biçimlendiren çok uzak ilişkilerin tam tersi doğrultuya da yönelebilirler. *Yerel*

dönüşüm, toplumsal bağlantıların zaman ve uzam üzerinde yanlamasına genişlemelerinin bir parçası olduğu için, küreselleşmenin de parçasıdır. Böylece, bugün dünyanın herhangi bir yerinde kentler konusunda çalışan biri, bir bölgede meydana gelen olayların buradan sınırsız uzaklıkta işlerlik gösteren etkenlerden -dünya parası ve ürün pazarları gibi etkenler- etkilenme olasılığının yüksek olduğunun farkındadır. Sonuç ille de, tek bir doğrultuda işleyen genellenmiş bir değişimler kümesi değildir (hatta buna pek rastlanmaz); birbirine karşıt eğilimlerden oluşur. Singapur'daki bir kentsel alanın artan gelişmişliği, küresel ekonomik bağları içeren karmaşık bir şebeke yoluyla Pittsburgh'da, yerel ürünleri dünya pazarlarında rekabete giremeyen bir bölgenin yoksullaşmasıyla nedensel biçimde ilişkili olabilir.

Verilebilecek pek çok örnekten bir diğeri de Avrupa ve diğer bölgelerdeki yerel ulusçulukların yükselmesidir. Küreselleşmiş toplumsal ilişkilerin gelişimi muhtemelen ulus-devletlerle (ya da bazı devletlerle) bağlantılı ulusçuluk duygusunun bazı yönlerini törpülemeye hizmet etmektedir. Ancak, söz konusu gelişim, daha yerelleşmiş ulusçuluk duygularının yoğunlaşmasıyla da nedensel olarak ilgili olabilir. İvmelenen küreselleşme koşullarında ulus-devlet "büyük yaşam sorunları için çok küçük; küçük yaşam sorunları içinse çok büyük"[42] duruma gelmiştir. Yerel özerklik ve bölgesel kültürel kimlik için yapılan baskıların, toplumsal ilişkilerin yanlamasına esnemesiyle eş zamanda ve aynı sürecin bir parçası olarak güçlendiğini görüyoruz.

İki kuramsal perspektif

Marshall McLuhan ve tek tük birkaç yazar dışında, küreselleşme tartışmaları birbirinden çok ayrı iki literatür kümesi içinde belirme eğilimi gösterir. Bunlardan biri, uluslararası ilişkiler literatürü; diğeri ise özellikle Immanuel Wallerstein'la ilişkilendirilen ve Marksist yaklaşıma oldukça yakın duran "dünya-sistemi kuramı"dır.

Uluslararası ilişkiler kuramcıları karakteristik olarak, ulus-

42. Daniel Bell, "The World and the United States in 2013," **Daedalus** 116 (1987).

devlet sisteminin gelişimi üzerinde odaklanır; Avrupa'daki kökenlerini ve sonraki dünya çapındaki yayılmasını çözümlerler. Ulus-devletler, uluslararası arenada birbirleriyle -ve ulusaşırı nitelikteki diğer örgütlerle (hükümetlerarası örgütler ya da devlet-dışı aktörlerle)- çekişen aktörler olarak ele alınırlar. Çok çeşitli kuramsal konumların da bu literatür içinde değerlendirilmesine karşın, yazarların çoğu küreselleşme gelişiminin incelenmesinde oldukça benzer bir tablo çizer.[43] Egemen devletlerin başlangıçta yaygın olarak, sınırları içinde az çok tam bir yönetimsel kontrole sahip ayrı oluşumlar biçiminde ortaya çıktıkları varsayılır. Avrupa devlet sistemi olgunlaşıp, sonrasında da küresel bir ulus-devlet sistemi olunca, bağımlılık kalıpları artarak gelişir. Söz konusu kalıplar, yalnızca devletlerin uluslararası arenada birbirleriyle kurdukları bağlarda değil, yönetimlerarası örgütlerin filizlenmesinde de ifade edilir. Bu süreçler, sürekli olarak savaşlarla kesintiye uğrasalar da, "tek bir dünya"ya yönelik toplu bir devinime işaret ederler. Ulus-devletlerin, kendi içişleri üzerindeki kontrolleri açısından giderek eskisinden daha az egemen olduklarına inanılır; buna karşın, günümüzde çok az kişi, bu yüzyılın başlarında çokları tarafından ciddi bir olasılık olarak öngörülen bir "dünya devleti"nin yakın gelecekte ortaya çıkacağını beklemektedir.

Yukarıda anlatılan görüş bütünüyle yanlış olmasa bile, bazı önemli çekinceler belirtilmek zorundadır. Bir kere, bu görüş, benim kullanmak istediğim anlamda küreselleşmenin sadece bir boyutunu, yani devletlerin uluslararası eşgüdümünü kapsar. Devletleri aktörler olarak ele almanın bazı yararları vardır ve bazı bağlamlar içinde anlamlıdır da. Bununla birlikte, uluslararası ilişkiler kuramcılarının çoğu, bu kullanımın *neden* anlamlı olduğunu açıklamazlar; çünkü, söz konusu kullanım modernlik-öncesi devletler için değil, yalnızca ulus-devletler örneği için böyledir. Bunun nedeni ise daha önce tartışılan bir temayla ilgilidir; ulus-devletlerde, onlardan önceki devletlerde bulunandan çok daha yoğun bir yönetimsel güç yoğunlaşması vardır. Öyle ki ulus-devlet öncesi devletlerde, diğer "yönetimler"le kendi ulusları adına anlaşmalara girişen

43. Örneğin bkz.James N. Rosenthau, **The Study of Global Interdependence** (Londra: Pinter, 1980).

"yönetimler"den söz etmek oldukça anlamsız olurdu. Dahası, devletleri, birbirleriyle ve uluslararası alandaki diğer örgütlerle bağlantıları olan aktörler gibi değerlendirmek, devletlerin arasında ya da dışında olmayan ve devletlerle ilgili ayrımları dikine kesen toplumsal ilişkileri ele almayı zorlaştırır.

Bu tür bir yaklaşımın başka bir eksikliği de ulus-devlet sisteminin giderek artan birleşmesini tanımlama biçimiyle ilgilidir. Modern devletlerin egemen iktidarı, Avrupa devlet sisteminde bile, ulus-devlet sistemine katılmalarından önce biçimlenmeyip onunla bağlantılı olarak gelişmişti. Aslında, modern devletin egemenliği başlangıçtan beri, her devletin (uygulamada her zaman böyle olmasa da ilkesel olarak) diğer devletlerin kendi sınırları içindeki özerkliğini tanımış olması anlamında, *devletler arasındaki ilişkilere bağlıydı.* Ne kadar güçlü olursa olsun, hiçbir devlet, pratikte, yasal ilkede belirtildiği kadar bir egemenliğe sahip değildi. Dolayısıyla son iki yüzyılın tarihi, ulus-devletin sürekli azalan egemenliğinin tarihi değildir. Bu noktada da küreselleşmenin diyalektik karakterini ve eşitsiz gelişme süreçlerinin etkisini dikkate almak durumundayız. Bazı devletler ya da devlet kümelerinin özerkliklerinin yitirilmesi çoğu kez, güç birlikleri, savaşlar ya da çeşitli türdeki siyasal ve ekonomik değişmelerin bir sonucu olarak diğerlerinin özerkliğindeki bir artışla başabaş olagelmiştir. Örneğin, bazı "klasik" Batı uluslarının bağımsız yönetimlerinin, son otuz yılda küresel işbölümündeki hızlanmanın bir sonucu olarak azalmış olmasına karşın, Uzakdoğu ülkelerininki -en azından bazı açılardan- gelişmiş bulunmaktadır.

Dünya-sistemi kuramının konumu, uluslararası ilişkilerden birçok noktada ayrıldığından, bu iki literatürün birbirlerinden oldukça uzak olduğunu görmek çok şaşırtıcı olmayacaktır. Wallerstein'ın dünya sistemi değerlendirmesi hem kuram hem de ampirik inceleme açısından birçok katkıda bulunur.[44] Toplumbilimcilerin "toplumlar"a olan alışılagelmiş takıntılarını, küreselleşmiş ilişkileri çok daha fazla kucaklayan bir kavrayış lehine es geçmesi de bir o kadar önemlidir. Ayrıca, Wallerstein modern çağ ile önceki dönemler arasında, ilgilendiği olgular açısından belirgin bir ayırım yapar. "Dünya ekonomileri" olarak değerlendirdiği şey -coğrafi

44. Immanuel Wallerstein, **The Modern World System** (New York: Academic, 1974).

olarak yaygın bir türdeki ekonomik bağlantı şebekeleri-, modern zamanlar öncesinde de vardı; ancak, bunlar son üç ya da dört yüzyıl boyunca gelişmiş bulunan dünya sisteminden oldukça farklıydılar. Önceki dünya ekonomileri çoğunlukla büyük imparatorlukları merkez alıyorlardı ve asla bu devletlerin güçlerinin yoğunlaşmış olduğu belirli bölgelerden fazlasını kapsamıyorlardı. Kapitalizmin çıkışı, Wallerstein'ın çözümlemesine göre ilk kez gerçekten küresel boyutta olan ve siyasal güçten çok ekonomik güce dayanan oldukça farklı bir düzene -"kapitalist dünya ekonomisi"ne- yol gösterir. Kökenleri on altıncı ve on yedinci yüzyıllara kadar uzanan kapitalist dünya ekonomisi siyasal bir merkez yoluyla değil, ticaret ve üretim bağlantılarıyla bütünleşir. Gerçekte ise çok çeşitli siyasal merkezler, yani ulus-devletler vardır. Modern dünya sistemi çekirdek, yarı çevre ve çevre olarak üç bileşene bölünür; ancak, bunların bölgesel olarak nerede yerleştikleri zaman içinde bazı kaymalar gösterir.

Wallerstein'a göre kapitalizmin dünya çapındaki yayılması modern dönemin çok başında gerçekleşmişti: "Kapitalizm, başlangıçtan beri ulus-devletlerle değil, dünya ekonomiyle ilgili bir şeydi. Sermaye, özlemlerinin ulusal sınırlar tarafından belirlenmesine hiçbir zaman izin vermemiştir."[45] Kapitalizm, tam da siyasal bir düzenden çok, ekonomik bir düzen olduğu için böylesine temel bir küreselleştirici etki göstermiştir. Yine kapitalizm, kaynaklandığı devletlerin siyasal egemenlikleriyle tümüyle boyun eğdiremeyecekleri dünyanın çok uzak bölgelerinin içine kadar girebilmiştir. Uzak toprakların sömürgeci yönetimi bazı durumlarda ekonomik genişlemeyi pekiştirmeye yardım etmiş olabilir; ancak, kapitalist girişimin küresel yaygınlaşmasında hiçbir zaman asıl temeli oluşturmamıştır. Sömürgeciliğin başlangıçtaki biçiminin tümüyle ortadan kalktığı yirminci yüzyıl sonlarında, kapitalist dünya ekonomisi çekirdek, yarı-çevre ve çevre arasında yaşanan yoğun dengesizliklerle iç içe olmayı sürdürmektedir.

Wallerstein, geleneksel toplumbilimsel düşüncenin bazı sınırlamalarından, özellikle de toplumsal değişimin "içkaynaklı (endoge-

45. Immanuel Wallerstein, "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis," Wallerstein'ın **The Capitalist World Economy** (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1979) adlı eserinde s,19.

nous) modelleri" üzerinde odaklanma eğilimi olarak tanımlanabilecek sınırlamadan başarılı bir biçimde ayrılır. Ancak, çalışması kendi eksikliklerini de beraberinde getirir. Wallerstein, yalnızca tek bir kurumsal bağı (kapitalizmi) modern dönüşümlerden sorumluymuş gibi görmeyi sürdürmektedir. Böylece, dünya-sistem kuramı ağırlıklı olarak ekonomik etkiler üzerinde yoğunlaşır ve uluslararası ilişkiler kuramcılarınca merkezi bir önem verilen şu olguları doyurucu bir biçimde değerlendirmekte zorlanır: Ulus-devletin yükselişi ve ulus-devlet sistemi... Bunun da ötesinde, çekirdek, yarı-çevre ve çevre (bunların kendileri de sorgulanabilir değerde olabilirler) arasında ekonomik ölçütlere dayalı farklar bize, ekonomik farklılaşmalarla aynı çizgide olmayan siyasal ya da askeri güç yoğunlaşmalarını aydınlatma olanağı vermezler.

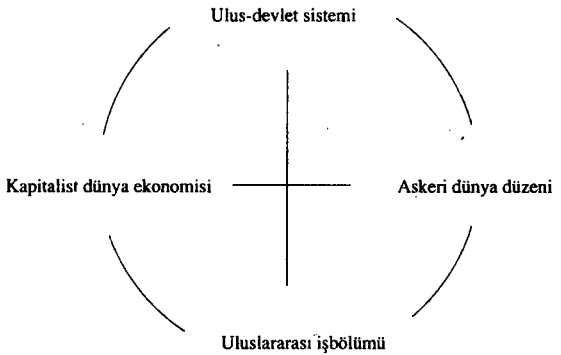
Küreselleşmenin boyutları

Ben ise tam tersine, kapitalist dünya ekonomisini, modernlik kurumlarının yukarıda belirtilen dörtlü sınıflandırmasını izleyerek (bkz. şekil 2)[46], küreselleşmenin dört boyutundan biri olarak ele alacağım. Ulus-devlet sistemi burada ikinci bir boyuttur; bu boyutlar çeşitli yollarla birbiriyle bağlantılı olsalar da yukarıdaki tartışmada belirtildiği gibi hiçbiri bir diğeri kullanılarak kapsamlı biçimde açıklanamaz.

Günümüzü düşünecek olursak, dünyanın ekonomik örgütlenişinin ne anlamda kapitalist ekonomi düzeneklerinin egemenliğinde olduğu söylenebilir? Bu soruyu yanıtlamak için birkaç nokta üzerinde durulmalıdır. Dünya ekonomisindeki ana güç merkezleri kapitalist devletlerdir; bunlarda kapitalist ekonomik girişimcilik (içerdiği sınıf ilişkileriyle birlikte) asıl üretim biçimidir. Söz konusu devletlerin iç ve uluslararası ekonomi siyasaları, ekonomik etkinliğin birçok biçimlerde düzenlenmesini içerir; ancak, kurumsal örgütlenmeleri, daha önce de belirtildiği gibi ekonominin siyasetten "yalıtımını" sürdürür. Bu da her zaman belirli bir devlet içinde

46. Bu şekil (ve şekille ilişkili tartışma) **Nation-State and Violence** adlı eserin 277. sayfasındaki şeklin yerine geçer.

merkezi olan; ancak, başka yerlerde de birçok bölgesel katılımlar geliştirebilecek ticari şirketlerin küresel etkinlikleri için geniş bir alan sağlar.



Şekil 2. Küreselleşmenin boyutları

Ticari kuruluşlar, özellikle de ulusaşırı şirketler, ellerinde çok büyük ekonomik güç bulundurabilirler ve kendi ülkelerindeki ve herhangi bir başka ülkedeki siyasaları etkileme gücüne sahiptirler. Günümüzde, ulusaşırı şirketlerin en büyükleri, birkaçı dışında bütün uluslardan daha büyük bütçelere sahiptirler. Ancak, bu kuruluşların güçlerinin devletlerin sahip olduğu güçle rekabete giremeyeceği bazı önemli noktalar da vardır; burada özellikle önemli olanlar ise toprak bütünlüğü ve şiddet araçlarının kontrolü etkenleridir. Yerküre yüzeyinde kutup bölgeleri kısmen bir istisna oluşturmak üzere, üstünde şu ya da bu devlet tarafından yasal kontrol alanı savları ileri sürülmeyen hiçbir yer yoktur. Tüm modern devletler kendi toprakları üzerinde şiddet araçlarının kontrolünü az ya da çok başarmışlardır. Ekonomik güçleri ne denli büyük olursa olsun, endüstriyel şirketler (sömürge dönemindeki bazı şirketler gibi) askeri örgüt değildirler ve kendi kendilerini, belirli bir toprak parçasında egemen olan siyasal/yasal varlıklar olarak belirleyemezler.

Eğer ulus-devletler, küresel siyasal düzendeki başlıca "aktörler" ise şirketler de dünya ekonomisi içindeki başat faillerdir. Şir-

ketler (imalat kuruluşları, mali firmalar ve bankalar) birbirleriyle, devletlerle ve müşterilerle olan ticari ilişkilerinde kâr için üretime dayanırlar. Dolayısıyla şirketlerin etkilerinin yaygınlaşması, beraberinde meta pazarlarının, para pazarlarını da kapsayacak biçimde, genişlemesini getirir. Bununla birlikte, kapitalist dünya ekonomisi, başlangıcında bile, asla yalnızca mal ve hizmetlerin ticareti için bir pazar olmamıştı. İşçileri üretim araçlarının kontrolünden ayıran sınıf ilişkileri içinde işgücünün metalaştırılmasıyla ilgiliydi ve bugün de ilgilidir. Bu süreç, kuşkusuz, küresel eşitsizliklerle ilgili içerimlerle yüklüdür.

Dünyanın "gelişmiş" bölümlerindeki, kapitalist ya da devletçi sosyalist tüm ulus-devletler, vergi gelirlerinin temelini oluşturan zenginliğin yaratılması için öncelikle endüstriyel üretime bel bağlarlar. Sosyalist ülkeler, kapitalist dünya ekonomisi içinde endüstrinin siyasal buyruklara daha dolaysız olarak tabi olduğu kuşatılmış bir bölge oluştururlar. Bu devletler, post-kapitalist sayılmazlar; ancak, kapitalist pazarların mal ve işgücünün dağılımı üzerindeki etkisi büyük ölçüde ketlenmiştir. Batı ve Doğu Avrupa toplumlarının büyüme peşinde koşması, devletlerin uluslararası alanda izledikleri siyasalarda ekonomik çıkarları kaçınılmaz olarak ön plana doğru iter. Ancak, tarihsel materyalizmin boyunduruğu altında olanları saymazsak herkesçe bilindiği gibi ulus-devletlerin maddi girişimleri yalnızca, gerçek ya da sanal ekonomik değerlendirmelerle yönlendirilmez. Herhangi bir devletin küresel siyasal düzen içindeki etkisi onun zenginlik düzeyi (ve bu düzeyle askeri gücü arasındaki bağlantı) ile sıkı biçimde koşulludur. Bununla birlikte, devletler, güçlerini, Hans J. Morgenthau tarafından vurgulandığı gibi kendi egemenlik yetilerinden alırlar.[47] Ekonomi makineleri gibi değil, topraklarını başkalarından kıskanan, ulusal kültürlerinin geliştirme kaygısı olan ve diğer devletler ya da devletlerarası ittifaklarla stratejik jeopolitik ilişkilere giren "aktörler" gibi etkinlik gösterirler.

Ulus-devlet sistemi, bir bütün olarak modernliğin düşünümsellik karakterine uzun süre katkıda bulunmuştur. Bizzat egemenliğin varlığı, daha önce belirtilen nedenlerden dolayı, düşünümsel olarak

47. H.J.Morgenthau, **Politics Among Nations** (New York: Knopf, 1960).

denetlenen bir şey olarak anlaşılmalıdır. Egemenlik, ulus-devlet sisteminin gelişiminin başlarında "hudutlar"ın yerini "sınırlar"ın almasıyla bağıntılıdır: Devletin kendi toprakları içindeki özerklik savı, sınırlarının diğer devletler tarafından tanınmasıyla onaylanır. Bu, önceden de söz edildiği gibi ulus-devlet sistemini, düşünümsel olarak düzenlenmiş bu tür ilişkilerin çok az olduğu ve "uluslararası ilişkiler" kavramının hiçbir anlam içermediği modernlik-öncesi çağdaki devletler sisteminden ayıran başlıca etkenlerden biridir.

Küreselleşmenin diyalektik doğasının bir yönü de devletler sisteminin düşünümselliğindeki merkezileşme yönündeki eğilimlerle belirli devletlerin egemenliği arasındaki gerginliktir. Böylece, ülkeler arasındaki ortaklaşa eylemler bazı açılardan söz konusu eylemlere katılan ülkelerin bireysel egemenliğini azaltır; ancak, güçlerinin diğer biçimlerde birleşmesiyle de devlet sistemi içindeki etkilerini artırır. Aynı şey, savaşla birlikte devletlerin sınırlarını belirleyen ve yeniden düzenleyen ilk kongreler -ve Birleşmiş Milletler gibi gerçekten küresel kurumlar- için de doğrudur. B.M.'nin küresel etkisi (hâlâ bölgesel olmaması ve şiddet araçlarına ciddi bir biçimde başvuramaması yüzünden kesinlikle sınırlıdır) ulus-devletlerin egemenliklerinde bir azalma yaratacak biçimde sağlanmamaktadır; durum bundan çok daha karmaşıktır. Bunun belirgin bir örneği de bir zamanlar sömürge olan bölgelerde kurulan özerk ulus-devletler, "yeni ülkeler"dir; sömürgeci ülkelere karşı yürütülen silahlı mücadele, sömürgecilerin çekilmeye ikna edilmelerinde çok yaygın olarak önemli bir etkendi. Ancak, B.M.'deki tartışmalar da eski sömürge bölgelerinin sınırları uluslararası olarak tanınmış devletler durumuna gelmelerinde anahtar bir rol oynamıştı. Yeni uluslardan bazılarının, ekonomik ve askeri açıdan zayıf olabilseler de ulus-devletler (ya da bazı durumlarda, "devlet-uluslar") gibi ortaya çıkmaları, önceki koşullarıyla karşılaştırıldığında, egemenlik açısından net bir kazanca işaret eder.

Küreselleşmenin üçüncü bir boyutu ise askeri dünya düzenidir. Bu boyutun doğasını belirlerken, savaşın endüstrileşmesini, silah ve askeri örgütlenme tekniklerinin dünyanın bazı bölümlerinden öbürlerine akışını ve devletlerin birbirleriyle kurdukları ittifaklar arasındaki bağlantıları incelemeliyiz. Askeri ittifaklar, bazı durum-

lar dışında, bir devletin kendi toprakları içinde şiddet araçları üzerinde kurduğu tekelden ödün vermesini gerektirmez.

Askeri güç ile devletlerin egemenliği arasındaki örtüşümleri izlerken, birbirine karşıt eğilimler arasında daha önce sözü edilen gerginliğin aynısına rastlarız. Bugünkü dönemde, askeri açıdan en gelişmiş iki devlet, Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği gerçekten küresel ölçekte bir çift kutuplu askeri ittifak sistemi oluşturmuş bulunmaktadırlar. Bu ittifaklara katılmış olan ülkeler dışa yönelik bağımsız askeri stratejiler geliştirme fırsatları üzerindeki kısıtlamaları zorunlu olarak benimserler. Ayrıca, kendi toprakları üzerindeki askeri kontrol tekelinden, emirleri dışardan alan Amerikan ya da Sovyet güçleri bu topraklarda üslendikleri sürece, yoksun kalabilirler. Ancak, modern silahların korkunç yıkım gücünün bir sonucu olarak, hemen hemen tüm devletler modernlik-öncesi uygarlıkların en büyüğünden bile daha fazla askeri güce sahiptirler. Ekonomik açıdan zayıf olan birçok Üçüncü Dünya ülkesi askeri açıdan güçlüdür. Şurası önemlidir ki silah açısından "Üçüncü Dünya" değil, yalnızca "Birinci Dünya" söz konusudur; çünkü, çoğu ülke teknolojik olarak ileri düzeyde silah donanımını ellerinde tutmaktadırlar ve ordularını tamamen modernize etmişlerdir. Nükleer silahlara sahip olmak bile, yalnızca ekonomik açıdan ileri ülkelerle sınırlı bir ayrıcalık değildir.

Askeri gücün küreselleşmesi, kuşkusuz, silahlarla ve değişik ülkelerin askeri güçleri arasındaki ittifaklarla kısıtlı kalmayıp, savaşın kendisiyle de ilgilidir. Dünya savaşlarının ikisi de yerel çatışmaları küresel boyutta konular durumuna getiren sürecin tanıklarıdırlar. Her iki savaşta da neredeyse bütün bölgelerden katılımcılar vardı (ancak, İkinci Dünya Savaşı gerçekten daha dünya çapında bir olgudur). Nükleer silahlar döneminde, savaşın endüstrileşmesi, daha önce de söz edildiği gibi Clausewitz'in ana doktrininin modasının geçtiğinin herkes tarafından anlaşıldığı bir noktaya kadar gelmiştir.[48] Nükleer silah bulundurmanın tek amacı -dünya siyasetindeki olası simgesel değerinden ayrı olarak- diğerlerini bu silahları kullanmaktan caydırmaktır.

Bu durum, nükleer güçler arasındaki bir savaşın ertelenmesine yol açabilirken (ya da hepimiz böyle olmasını umut etmeliyiz), onların kendi toprakları dışında askeri maceralara kalkışmalarını

hemen hemen hiç engellemez. Özellikle iki süper güç, çevresel askeri güç alanlarında "düzenlenmiş savaşlar" olarak adlandırılabilecek savaşlara girişirler. Bununla, süper güç askerlerinin katılmasını bile gerektirmeyen; ancak, söz konusu gücün başlıca düzenleyici etkiyi oluşturduğu, diğer devletlerin yönetimleriyle, gerilla hareketleriyle ya da her ikisi kullanılarak gerçekleştirilen askeri çatışmaları anlatmak istiyorum.

Küreselleşmenin dördüncü boyutu endüstriyel gelişmeyle ilgilidir. Bunun en belirgin yönü, küresel işbölümünün dünyanın az çok endüstrileşmiş alanları arasındaki farklılaşmaları da içerecek biçimde genişlemesidir. Modern endüstri, aslen, yalnızca yapılan iş düzeyindeki değil; endüstri türü, gerekli beceriler ve ham madde üretimi yönlerinden de bölgesel uzmanlaşma düzeyindeki işbölümlerine dayanır. İşbölümündeki küresel bağımlılıkta İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana kuşkusuz önemli bir genişleme vardır. Bu da üretimin dünya çapındaki dağılımında, gelişmiş ülkelerdeki bazı bölgelerin endüstriden arınmasını ve Üçüncü Dünya'da "Yeni Endüstrileşen Ülkeler"in çıkışını da içeren bazı kaymaların oluşmasına yardım etmiş bulunmaktadır. Ayrıca, birçok devletteki, özellikle de yüksek bir sanayileşme düzeyine sahip olanlardaki ekonomik hegemonyayı azaltmaya yönelik etkileri olduğu da kuşku götürmez. Küresel ekonomik bağımlılığın hızlı artışı göz önüne alındığında, kapitalist ülkelerin kendi ekonomileriyle başa çıkabilmeleri eskisinden çok daha zordur. Bu zorluk ise şimdilerde ulusal ekonomi düzeyinde uygulanan biçimiyle Keynesgil ekonomik siyasaların etkisinin azalmasındaki belli başlı nedenlerden, neredeyse kesin olan bir tanesidir.

Endüstriyalizmin küreselleştirici içerimlerinin ana özelliklerinden biri de makine teknolojilerinin dünya çapındaki yayılışıdır. Endüstriyalizmin etkisinin üretim alanıyla sınırlı olmadığı açıktır; insanların maddi çevreyle etkileşimlerinin genel karakterini olduğu kadar, günlük yaşamın birçok yönünü de etkiler.

Modern teknoloji, temel olarak tarıma dayalı kalan devletlerde bile, çoğunlukla, toplumsal örgütlenme ve çevre arasında süregelen ilişkileri büyük ölçülerde değiştirecek bir biçimde uygulanır.

48. Yine de Clausewitz iyi bir düşünürdür ve görüşlerinin günümüze de uygun olduğunda ısrar eden bazı yorumlara rastlanmaktadır.

Bu, örneğin, gübrelerin ya da diğer yapay tarım yöntemlerinin, modern tarım makinelerinin kullanılmaya başlanması ve benzeri girişimler için söz konusudur. Endüstriyalizmin yayılması, az önce belirtilmiş olandan daha olumsuz ve korkutucu anlamda bir "tek dünya" -içinde, gezegenimiz üzerindeki herkesi etkileyecek zararlı nitelikli, fiili ya da potansiyel ekolojik değişmelerin varolduğu- bir dünya yaratmış bulunmaktadır. Ancak, endüstriyalizm, "tek dünya" içinde yaşama bilincimizin özünü de kesinlikle belirlemiştir. Çünkü, endüstriyalizmin en önemli etkilerinden biri de iletişim teknolojilerinin biçim değiştirmesi olmuştur.

Bu yorum, küreselleşmenin, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz çeşitli kurumsal boyutlardan her birinin arkasında yatan ve kültürel küreselleşme olarak anılabilecek daha ileri ve oldukça temel bir yönüne işaret eder. Mekanize iletişim teknolojileri, mekanik baskı tekniklerinin Avrupa'da ilk kez kullanılmasından bu yana görülmeyen bir biçimde, küreselleşmenin bütün yönlerini dramatik bir biçimde etkilemiştir. Bunlar, modernliğin düşünümselliğinin ve modern olanı gelenekselden koparmış bulunan süreksizliklerin temel öğesini oluştururlar.

Medyanın küreselleştirici etkisi, kitlelere yönelik gazetelerin ilk gelişim döneminde birçok yazar tarafından dile getirilirdi. 1892 yılında bir yorumcu, modern gazetelerin çıkışıyla, küçük bir köyde oturan bir kişinin çağdaş olayları yüzyıl öncesinin başbakanından daha iyi anladığını yazar. Gazete okuyan bir köylü "Şili'deki devrimle, Doğu Afrika'daki gerilla savaşıyla, Kuzey Çin'deki soykırımla, Rusya'daki açlıkla eş zamanlı olarak ilgilenir."[49]

Buradaki konu, insanların dünyanın her yerinden gelen, daha önceleri habersiz kalacakları olaylardan rastlantısal olarak haberdar olmaları değildir. Önemli olan, "haberler" ile simgelenen bilgi birikimi olmaksızın, modernlik kurumlarının küresel genişlemesinin olanaksızlığıdır. Genel kültürel farkındalık düzeyinde ise bu olanaksızlık, daha özgül bağlamlarda olduğundan, belki de daha az belirgindir. Örneğin, günümüzün küresel para pazarlarında uzamsal olarak birbirlerinden çok uzakta olan bireyler açısından bilgi birikimine doğrudan ve eş zamanlı ulaşmak söz konusudur.

---

49. Marx Nordau, **Degeneration** (New York: Fertig, 1968), s.39, ilk basım, 1892.

III

Modernlik koşullarında çok sayıda insan, yerinden çıkarılmış kurumların yerel pratikleri küreselleşmiş toplumsal ilişkilere bağlayarak günlük yaşamın başlıca yönlerini düzenlediği koşullarda yaşar. Bu çalışmanın ilerki bölümlerinde, hem modern dünyadaki güvenlik, risk ve tehlikeyle ilgili sorulara hem de güven sürdürümünün yukardaki olgularla nasıl bağlantılı olduğuna daha yakından bakmak istiyorum. Daha önce, güveni, soyut bir biçimde, zaman-uzam uzaklaşmasıyla ilişkilendirmiştim; ancak, şimdi güven ilişkilerinin modernlik koşullarındaki özüne bakmalıyız. Küreselleşmenin bu tartışmadaki anlamı eğer henüz belirginleşmemişse, ileride böyle olacağını umuyorum.

Daha ileri gitmek için, buraya kadar formüle edilmiş olanlardan başka bazı kavramsal ayrımlar yapmamız gerekiyor.

İlk olarak, yerinden çıkarma kavramını, *yeniden yerleştirme* (reembedding) kavramıyla tamamlamak istiyorum. Bununla, yerinden çıkarılmış toplumsal ilişkilerin yerel zaman ve yer koşullarına (kısmen ya da geçici de olsa) iliştirilecek biçimde yeniden temellük edilmesini ya da düzenlenmesini anlatmak istiyorum. Ayrıca, *görünür bağlılıklar* (facework commitments) ile *örtülü bağlılıklar* (faceless commitments) olarak adlandırdığım olgular arasında da bir ayırım yapacağım. Bunlardan birincisi, birliktelik koşullarında kurulmuş toplumsal bağlantılarla sürdürülen ya da bunlar tarafından ifade edilen güven ilişkilerine işaret eder. İkincisi ise bir arada ele alındıklarında *soyut sistemler* olarak adlandıracağım simgesel işaretlere ya da uzmanlık sistemlerine duyulan inancın gelişimiyle ilgilidir. Genel tezlerim şunlardır: Bütün yerinden çıkarma düzenekleri ya destekleyici ya da bozucu olabilecek biçimde davranarak, yeniden yerleştirilmiş eylem bağlamlarıyla etkileşirler; ve örtülü bağlılıklar, benzer olarak, görünürlük isteyen bağlılıklarla belli belirsiz bir biçimde bağlantılıdırlar.

Bu tartışmanın başlangıç noktasını, birçok insanın modern toplumsal yaşamda çoğu zaman kendilerine yabancı olan diğerleriyle etkileşimde bulundukları yolundaki, tanıdık bir toplumbilimsel gözlemde bulabiliriz.[50] Simmel'in işaret ettiği gibi "yabancı" teriminin anlamı modernliğin ortaya çıkışıyla değişiklik gösterir. Yerel topluluğun her zaman için en geniş toplumsal örgütlenmenin temeli olarak varolduğu modernlik öncesi kültürlerde "yabancı" [sözcüğü] bir "kişi"ye -dışardan gelen ve potansiyel olarak şüpheli birine- işaret eder. Başka bir yerden gelip, küçük bir topluluğun içine giren bir kişinin bu topluluk içinde uzun yıllar yaşadıktan sonra bile, topluluk üyelerinin güvenini kazanamadığı birçok durum olabilir. Modern toplumlarda ise tersine, yabancılarla aynı biçimde bir etkileşime girmeyiz. Özellikle birçok kentsel ortamda, ya pek tanımadığımız ya da daha önce hiç karşılaşmadığımız kişi-

50. Georg Simmel, "The Stranger," Simmel'in **Sociology** (Glencoe, Ill.: Free Press, 1969) adlı eserinde. Ayrıca bkz. Alfred Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology," **American Journal of Sociology** 49 (1944).

lerle az çok sürekli bir etkileşim içindeyizdir; ancak, bu etkileşim, göreceli, geçici ilişkiler biçimindedir.

Modern toplumsal etkinliğin anonim ortamlarındaki günlük yaşamı oluşturan çeşitli karşılaşmalar, ilk anda, Goffman'ın "uygar ilgisizlik"[51] olarak adlandırmış olduğu davranışla sürdürülür. Bu olgu, çok ufak ipuçları ve sinyaller söz konusuymuş gibi görünse de onu sergileyenlerden, karmaşık ve yetenek gerektiren bir yönetim bekler. Örneğin, iki kişi kentte yürürken birbirlerine yaklaşır ve geçip giderler. Bundan daha önemsiz ve ilgi çekici olmayan başka ne olabilir? Böyle bir olay, herhangi bir kentsel alanda tek gün içinde milyonlarca kez gerçekleşebilir. Ancak, burada, bedensel yönetimin küçücük yönlerini modernliğin en yaygın özelliklerinden bazılarına bağlıyormuş gibi görünen bir şeyler olup bitmektedir. Sergilenen "ilgisizlik," kayıtsızlık değildir. Daha çok, kibar yabancılaşma olarak adlandırılabilecek olan şeyin dikkatlice yönlendirilen bir gösterimidir. İki insan birbirine yaklaştıkça, her biri diğerinin yüzünü çabucak gözden geçirir, yanından geçerken de uzaklara bakar; Goffman bunu, karşılıklı olarak "ışıkların söndürülmesi" diye adlandırır. Bu gözatış, karşıdakinin bir kişi ve olası bir tanıdık biçiminde tanınmasını düzenler. Diğerinin bakışına kısa bir süre için takılıp, yanından geçerken de ileriye doğru bakmak, böyle bir tutumu, düşmanca bir niyetin olmamasının örtülü bir biçimde güvenceye alınmasıyla birleştirir.

Uygar ilgisizliğin sürdürülmesi, kamusal alanlardaki yabancılarla karşılaşmalarda bulunduğu varsayılan çok genel bir güven varsayımı gibi görünmektedir. Bunun ne kadar önemli olduğu, güven varsayımının eksik ya da zedelenmiş bulunduğu ortamlarda kolaylıkla görülebilir. Örneğin, Goffman'ın belirttiği gibi Birleşik Devletler'in güneyindeki beyazların geçmişte siyahlara kamusal alanlarda yönelttikleri bilinen "düşmanca bakış"; siyahların, beyazlarla birlikte gündelik etkileşimin bazı geleneksel biçimlerine katılma haklarının reddini yansıtır. Buna biraz karşıt bir örnekte ise

51. Erving Goffman, **Behavior in Public Places** (New York: Free Press, 1963). Bu konuya daha dolaysız olarak, güven açısından yaklaşan Alan Silver yabancılara karşı "rutinleşmiş iyilik"ten söz eder; bkz. "'Trust'in Social and Political Theory," Gerald D. Suttles ve Mayer N. Zald, der., **The Challenge of Social Control** (Norwood, N.S.: Ablex, 1985)

kötü ünlü bir semtte yürüyen bir kişi ya sürekli dosdoğru ileriye ya da göz ucuyla çevreye bakacak, her iki durumda da gelip geçen insanlarla göz göze gelmekten kaçınarak hızla yürüyecektir. Diğerlerinin olası niyetlerine karşı temel bir güven eksikliği bireyi, onların düşmanca bir girişime yol açabilecek bakışlarıyla karşılaşmaktan çekinmeye yöneltecektir.

Uygar ilgisizlik, modernlik ortamlarında, yabancılarla karşılaşmalarda söz konusu olan görünür bağlılıkların en temel biçimidir. Yalnızca yüzün kullanılmasında değil, "düşmanca bir niyet taşımadığım için bana güvenebilirsin" mesajını ileten incelikli bedensel duruş ve konumların -sokakta, kamu yapılarında, tren ya da otobüslerde, törenlerde, eğlencelerde ya da diğer toplantılarda- kullanımında da söz konusudur. Uygar ilgisizlik, "fon müziği" biçimindeki güvendir; seslerin gelişigüzel bir araya getirilmesinden değil, dikkatlice sınırlandırılmış ve denetim altına alınmış toplumsal ritimlerden oluşur. Yine uygar ilgisizlik, Goffman'ın "odaklanmamış etkileşim" olarak adlandırdığı şeyin bir karakteristiğidir.

"Odaklanmış etkileşim" düzenekleri ya da karşılaşmalar, oldukça farklıdırlar. Karşılaşmalar, yabancılarla, tanıdık ya da yakınlarla da olsa, güvenin sürdürülmesiyle bağlantılı genel pratikleri de kapsarlar. Uygar ilgisizlikten bir karşılaşmanın başlangıcına kadar olan geçiş süreci, Goffman'ın belirttiği gibi ilgili her birey için çelişkili olasılıklarla doludur. Herhangi bir karşılaşma girişiminin varsaydığı temel güven, "yerleşmiş güvenilirlik" ve/veya -yine, çoklukla karmaşık bir türdeki- biçimsel olmayan ritüellerin sürekliliği algısıyla onaylanma eğilimi gösterir. Yabancılarla ya da tanıdıklarla -yani, bireyin daha önce görmüş olduğu; ancak, iyi tanımadığı kişilerlerle- gerçekleşen karşılaşmalar güveni, görgü kurallarını ve gücü bir dengeye getirir. Görgü kuralları ve nezaket ritüelleri, yabancı ya da tanıdıkların (çoğunlukla pratik bilinç düzeyinde) bilerek, bir tür örtük toplumsal ilişki türü gibi kullandıkları, kişileri birbirlerine karşı koruyan araçlardır. Güç farklılaşması, özellikle çok belirgin olduğu zamanlarda, görgüye ilişkin normları ve incelik ritüellerini -arkadaşlar ve yakınlar arasındaki yerleşmiş güvenilirlikte olduğu gibi- bozabilir ya da çarpıtabilir.

Yakın olmayan kişilerle olan karşılaşmalardaki güven, görgü ve güç örüntüsü konusu üzerinde daha pek çok şey söylenebilirdi; ancak, ben bu noktada *güvenilirlik* üzerinde, özellikle de simgesel işaretler ve uzmanlık sistemleriyle ilişkili olarak yoğunlaşmak istiyorum. Güvenilirlik iki çeşittir. İlki, birbirlerini çok iyi tanıyan ve uzun süreli tanışıklık temeli üzerinde, birini diğerinin gözünde güvenilir kılan nitelikleri kanıtlanmış bireyler arasında kurulmuş olanıdır. Yerinden çıkarma düzenekleri açısından güvenilirlik ise inanılırlık yine merkez önemde ve nitelikler de kuşkusuz işin içinde olsa bile farklıdır. Bazı durumlarda, soyut sistemlere duyulan güven, bu sistemlerden bir biçimde "sorumlu" olan birey ya da topluluklarla hiçbir karşılaşmayı gerektirmez. Ancak, çoğu durumda, bu tür birey ya da topluluklar işin içindedir; ben bu kişi ya da kişilerle gerçekleşen karşılaşmalara, sokaktaki insan için soyut sistemlere *ulaşma noktaları* oluşturmaları yönünden göndermelerde bulunacağım. Soyut sistemlerin ulaşma noktaları, görünür ve örtülü bağlılıkların buluşma zeminidirler.

Modern kurumların doğası, soyut sistemlerdeki güven düzeneklerine, özellikle de uzman sistemlere *duyulan güvene derinden bağlıdır.* Bu görüş, tartışmamın temel bir parçası olacaktır. Gelecek, modernlik koşullarında her zaman açıktır; yalnızca şeylerin sıradan olumsallığı açısından değil, toplumsal uygulamaların düzenlenmesine ilişkin bilginin düşünümselliği açısından da böyledir. Modernliğin bu karşı-olgusal, geleceğe yönelik karakteri, geniş ölçüde, soyut sistemlere duyulan -doğası gereği, yerleşmiş uzmanlığın güvenirliliğinden süzülen- güven tarafından yapılandırılmıştır. Bunun neyi kapsadığı konusunda açık olmak çok önemlidir. Sokaktaki insan tarafından uzman sistemlere duyulan inanç, yalnızca –modernlik-öncesi dünyada genellikle olduğu gibi–, bağımsız olarak gelişen olaylar evrenine ilişkin bir güvenlik duygusu üretmek sorunu değildir. Sorun, uzmanlık bilgisinin, yalnızca fayda ve risk hesabını değil, bilginin düşünümsel olarak sürekli uygulanmasının bir sonucu olarak olaylar evreninin kendisini de gerçekte yarattığı (ya da yeniden ürettiği) durumlardaki fayda ve risk hesabı sorunudur.

Bunun bir diğer anlamı da modernliğin birçok yönünün küreselleşmiş olduğu bir durumda, hiç kimsenin modern kurumların içinde yer alan soyut sistemlerin tümüyle dışına çıkamamasıdır. Nükleer savaş ya da ekolojik yıkım riskleri gibi olgular açısından bu durum daha da belirgindir. Ancak, yine bu durum, nüfusun çoğunluğu tarafından yaşandığı biçimiyle günlük yaşamın büyük bölümü için çok daha ciddi olarak doğrudur. Modernlik-öncesi ortamlarda bireyler hem ilkesel hem de pratik olarak rahiplerin, yargıçların ve büyücülerin kararlarını gözardı edebilir ve günlük etkinlik rutinleriyle yaşayıp gidebilirlerdi. Ancak bu, modern dünya için, uzmanlık bilgisi göz önüne alındığında, söz konusu değildir.

Bu nedenle, uzmanlarla ya da onların temsilci ya da delegeleriyle ulaşma noktalarında gerçekleşen karşılaşmalar biçimindeki ilişkiler, modern toplumlarda hayli önemlidirler. Böyle olması da hem sokaktaki insan hem de soyut sistemlerin işletici ve yüklenicileri tarafından oldukça genel biçimde benimsenmektedir. Burada, çeşitli örneksel değerlendirmeler söz konusudur. Soyut sistemlerin temsilcileriyle gerçekleşen karşılaşmalar, kuşkusuz, düzenli bir hale getirilebilir ve kolaylıkla arkadaşlık ve mahremiyetle ilgili güvenilirlik karakteristiklerine bürünebilir. Örneğin, bir doktor, bir dişçi ya da seyahat acentesiyle yılları kapsayan düzenli bir görüşme dönemi sonrası için yukardaki durum söz konusu olabilir. Ancak, soyut sistemlerin temsilcileriyle gerçekleşen karşılaşmaların bir çoğu, bundan daha dönemsel ya da geçici niteliktedir. Düzensiz karşılaşmalar, belki de inanılırlığın görünür ölçütlerinin, bu tür ölçütler sokaktaki insan ve profesyonel kişi arasındaki karşılaşmaların tümünde sergileniyor olsa da özellikle dikkatli bir biçimde ortaya konmak ve korunmak zorunda olduğu karşılaşmalardır.

Görünür bağlılıkların sıradan insanı güven ilişkilerine bağlayan ulaşma noktaları, genellikle, "alışılagelmiş iş" ya da soğukkanlılık tutumuyla birleşen belirgin güvenilirlik ve dürüstlük gösterilerini gerektirir. Gerçek güven nedeninin özgül bağlamlarda soyut sistemi "temsil" eden bireylerden çok, soyut sistemin kendisinde bulunduğu herkesçe bilinmesine karşın, ulaşma noktaları, söz konusu sistemin işleticilerinin de et ve kandan yapıldığını (yani, potansiyel olarak yanılabilir olduklarını) anımsatan bir özellik taşır. Görünür

bağlılıklar, ağırlıkla, sistemin temsilcileri ya da işleticilerinin *tavrı* olarak adlandırılabilecek şeye bağlı olma eğilimindedirler. Bir yargıcın ağırbaşlılığı, bir doktorun kutsal görev aşkı ya da uçak personelinin kalıplaşmış güleryüzlülüğü gibi örnekler hep bu sınıfa girer. İstenenin güvence, hem de çifte bir güvence olduğu tüm taraflarca bilinmektedir: İşin içindeki belli kişilerin inanılırlığına ve sıradan insanın ulaşma olanağı olmayan (zorunlu olarak gizli) bilgi ve becerilere karşı bir güvence beklenmektedir. Alışılagelmiş iş tutumu, işin içindeki tehlikelerin, tümüyle karşı-olgusal risklere bir temel oluşturmaktan öte, herkesçe görünür olduğu yerlerde özellikle önemli gibidir. Uçak yolculuğu örneğini izlersek, kabin personelinin kasti kayıtsızlıkları ve soğukkanlı güleryüzlülükleri yolculara güven vermede, belki de havayolunun ne denli güvenli olduğunu istatistiksel açıdan anlatan duyurular kadar önemlidir.

Ulaşma noktalarında, yine Goffman'ın kavramlarını kullanırsak, "sahne önü" ve "sahne arkası" edimleri arasında, neredeyse her zaman kesin bir ayırım söz konusudur. Neden böyle olduğunu anlamak için işlevselci bir "açıklama"ya gereksinimimiz yoktur. Sahnenin önü ve arkası arasındaki eşiğin denetimi, profesyonelciliğin özünü oluşturan bir bölümüdür. Uzmanlar yaptıklarının büyük bir kısmını diğer insanlardan niye saklarlar? Nedenlerden biri oldukça açıktır: Uzmanlığın ortaya konması, çoğunlukla herkesin gözü önünde gerçekleştirilmesi zor olabilecek uyumlu bir zihinsel yoğunlaşmayı olduğu kadar, özel ortamları da gerektirir. Ancak, başka nedenler de söz konusudur. Uzmanlık ile uzman arasında, ulaşma noktalarında çalışanların, genellikle, olabildiğince aza indirgemeyi umdukları bir fark vardır. Çünkü, uzmanlar, sahip oldukları varsayılan uzmanlıklarını yanlış yorumlayarak ya da gözardı ederek bazı yanlışlar yapabilirler.

Sahne önü ile arkası arasındaki net ayırım, kusursuz olmayan becerilerin ve insan yanılabilirliğinin etkilerini azaltmanın bir aracı olarak tavırları öne iter. Eğer hastalar, hastane odalarında ve ameliyat masasında yapılan hatalarla ilgili tam bilgi sahibi olsalar, büyük olasılıkla, sağlık görevlilerine bu denli içten bir güven duymayacaklardır. Diğer bir neden ise soyut sistemlerin işleyişi içinde her zaman varolan rastlantı payıdır. Hiçbir beceri o denli keskin;

hiçbir uzmanlık bilgisi işin içine hiçbir talih ya da şans öğesi girmeyecek şekilde kapsamlı değildir. Genellikle, uzmanlar bu öğelerin bir uzmanın çalışmasına ne denli sık girdiğini gözleme olanağına sahip olamayan insanların kendilerini daha bir güvence altında hissedeceklerini varsayarlar.

Güven düzenekleri yalnızca sıradan insanlar ile uzmanlar arasındaki bağlantılarla sınırlı değildir: Söz konusu düzenekler, soyut sistemlerin "içerisinde" bulunan kişilerin etkinliklerine de bağlıdırlar. Mesleki ahlak kuralları, bazı durumlarda yasal yaptırımlarla da desteklenerek, o mesleği icra edenlerin meslek içi denetimini sağlayan araçları oluştururlar. Ancak, kendilerini üzerinde uğraştıkları soyut sistemlere tam anlamıyla adayanlar için bile görünür bağlılıklar, sürekli bir güvenilirlik yaratma tarzı olarak genellikle önemlidir. Bu, toplumsal ilişkilerin yeniden yerleştirilmesinin bir örneğini oluşturur. Yeniden yerleştirim, burada, güvenin meslektaşlar arasındaki güvenilirlik ve birlik içine iyice oturtulmasının bir yolunu simgeler. Deirdre Boden bunu şöyle açıklar:

> "Ne zaman New York'ta olacaksınız?" diye soran bir işadamı, Sunset Bulvarı'ndaki gösteriş niteliğindeki öğle yemeklerine katılanlar ya da on beş dakikalık sıkıcı bildirilerini penceresiz, klimalı odalarda okumak için kıtaları aşan akademisyenler, gezi, yemek zevki ya da bilimsel etkinliklerle ilgili değildirler. Onlar, tıpkı eski askerler gibi hem meslektaşları hem de düşmanları olan kişilerin gözlerinin akını görmek, güven nedenlerini doğrulamak ve daha da önemlisi, bu nedenleri güncelleştirmek gereksinimi duyarlar.[52]

Bu tür bağlamlarda yeniden yerleştirim, yukardaki alıntının belirttiği gibi mesleki güvenilirliği sürdüren karşılaşma ve törenlere olanak sağladığı kadar, soyut sistemlere duyulan itimadı, bu sistemlerin düşünümsel olarak devingen doğasıyla birbirine bağlar.

Yukarıdaki noktaları şöyle özetleyebiliriz:

Güven ilişkileri, modernlikle ilintilendirilen, yayılmış zaman-uzam uzaklaşmasına temel oluşturur.

Sistemlere duyulan güven, sıradan insanın büyük ölçüde ilgisiz

52. Deirdre Boden, "Papers on Trust," mimeo. Ayrıca D. Boden ve Harvey Molotch, "The Compulsion of Proximity", mimeo (California Ünv. Sosyoloji Bölümü, Santa Barbara)'dan da yararlandım.

kaldığı bilgilerin işleyişine karşı beslenen inancı içeren *örtülü bağlılıklar* biçimini alır.

Kişilere duyulan güven, görünür bağlılıkları kapsar; burada, (belirli eylem alanlarındaki) diğer kişilerin dürüstlüğüne ilişkin işaretler aranılır.

Yeniden yerleştirim, örtülü bağlılıkların görünür olanlarla desteklendiği ya da dönüştürüldüğü süreçlere işaret eder.

Uygar ilgisizlik, modernliğin geniş ölçekli, anonim ortamlarındaki güven ilişkilerinin temel bir yönüdür. Kendi özel güven düzeneklerini, yani görünür bağlılıkları içeren karşılaşmaların oluşum ve çözülmeleri zemininde güvence veren bir "ses [gürültü]"dür.

Ulaşma noktaları, sıradan birey ya da topluluklarla soyut sistemlerin temsilcileri arasındaki bağlantı noktalarıdır. Bunlar, soyut sistemlerin en kolay yara alabilecekleri yerlerdir; ancak, güvenin sürdürülebilmesi ya da kurulabilmesi için kavuşum noktası görevini de görürler.

Güven ve uzmanlık

Bu bölümde şimdiye kadar söz edilen gözlemlerin tümü, aşağıdaki soruyu yanıtlamaktan çok, güvenin, soyut sistemlerle ilgili olarak nasıl kullanıldığına yöneliktir: Niçin çoğu insan, çoğu zaman, üzerinde kendi teknik bilgilerinin çok az olduğu ya da hiç bulunmadığı uygulamalara ve toplumsal düzeneklere güvenirler? Bu soru çeşitli yollardan yanıtlanabilir. Toplumların, modern toplumsal gelişimin ilk dönemlerinde, yeni toplumsal uygulamalara karşı -örneğin, profesyonel sağlık hizmetlerinin başlangıcında olduğu gibi- toplumsallaşmanın önemini bu tür bir güvenle ilişkili olarak tanımakta gösterdikleri isteksizliğe ilişkin yeteri kadar bilgimiz vardır. Resmi eğitim süreçlerindeki "gizli müfredat"ın etkisi bu noktada çok kesin gibidir. Bilim öğretiminde çocuğa aktarılan yalnızca teknik bulguların içeriği değil, tüm teknik bilgi çeşitlerine karşı bir saygı havasıdır; genel toplumsal tutumlar açısından bu daha önemlidir. Bilim öğretimi, modern eğitim sistemlerinin çoğunda her zaman bilginin, az ya da çok, kuşku götürmez olarak değerlendirildiği "ilk ilkeler"den başlar. Kişi, ancak eğer bir süre

daha bilim öğrenimini sürdürürse, tartışmalı konularla tanışacak ya da tüm bilgi savlarının potansiyel yanılabilirliğinden bütünüyle haberdar olacaktır.

Bilim, böylelikle, uzun zamandan beri birçok teknik uzmanlaşma biçimine duyulan saygı tutumunu besleyen güvenilir bir bilgi imgesini korumuştur. Ancak, bunun yanı sıra sıradan insanların bilime ve teknik bilgiye karşı tutumları genellikle tipik bir müphemlik de (ambivalence) taşımaktadır. Bu, ister soyut sistemlere, ister bireylere karşı beslenen güvende olsun, tüm güven ilişkilerinin özünde yatan bir müphemliktir. Çünkü güven, yalnızca bilgisizliğin -ya teknik uzmanların bilgi savları ya da kişinin bel bağladığı yakınlarının düşünce ve niyetleri konusunda bir bilgisizliğin-olduğu yerde beklenir. Ancak, bilgisizlik, her zaman kuşkuculuk ya da en azından tedbirlilik için bir zemin hazırlar. Bilimin ve teknik uzmanlığın halk arasındaki betimlemeleri tipik olarak saygıyı; "hoca," sıradan insanlarla ilgili az şey bilen, espri duygusundan yoksun bir teknisyen ya da çılgın bilimadamı kalıpyargılarında olduğu gibi, düşmanlık ya da korku tutumlarıyla birbirine iliştirir. İleri sürdükleri uzmanlık bilgisi savları genellikle sanki sıradan insanın kafasını karıştırmak için icat edilmiş gibi bir terminolojiye sahip kapalı bir dükkân biçiminde görünen mesleklere -örneğin, avukatlar ya da toplumbilimciler-, özellikle kötü bir gözle bakılması olasıdır.

Teknik bilgiye duyulan saygı, soyut sistemlere karşı, genellikle kuşkuculuk ya da tam ihtiyat tutumları üzerine kurulu pragmatik bir tutumla bağlantılı olarak söz konusudur. Birçok insan, simgesel işaretler ve uzmanlık sistemlerine karşı besledikleri güven açısından âdeta "modernlikle pazarlık yaparlar." Bu pazarlığın yapısı, saygı ve kuşkuculuğun, rahatlık ve korkunun özgül karışımlarıyla yönlendirilir. Her ne kadar modern kurumların etkisinden tümüyle kaçamasak da pragmatik kabulleniş tutumlarının geniş çerçevesinde birçok olası yönelim varolabilir (ya da tam bir müphemlik içinde, bir arada varolabilirler). Bir kişi, örneğin, klorlu su içmektense başka bir yere taşınmayı ya da musluk suyu kullanmak yerine şişelenmiş su içmeyi seçebilir. Ancak, şebeke suyu kullanmayı tümüyle reddetmek ise aşırı bir tutum olacaktır.

Güven, "zayıf tümevarımsal bilgi"den farklıdır; ancak, içerdiği inanç her zaman bilinçli bir bağlanım edimini gerektirmez. Soyut sis-

temlere yönelik güven tutumları, modernlik koşullarında, gündelik yaşam etkinliklerinin sürekliliği içine genellikle rutin bir biçimde girerler ve büyük ölçüde günlük yaşamın iç koşulları tarafından pekiştirilirler. Böylece, güven, diğer seçeneklerin zaten geniş ölçüde engellenmiş olduğu koşulların örtük biçimde kabullenilmesine göre çok daha az bir "bağlanım girişimi" anlamı taşır. Ancak, yine de bu durumu gönülsüz olarak sergilenen bir tür edilgen bağımlılık gibi görmek de -bu noktayı aşağıda daha da geliştireceğim- oldukça yanlıştır.

Belirli soyut sistemlere yönelik güven ya da güvensizlik tutumları, ulaşma noktalarındaki deneyimlerden ciddi biçimde etkilenmeye açıktır; kuşkusuz, teknik uzmanlar için olduğu kadar, sokaktaki insanlar için de iletişim medyası ve diğer kaynaklar yoluyla sağlanan güncelleşmiş bilgiler de burada etkilidir. Ulaşma noktalarının halkın kuşkuculuğu ile mesleki uzmanlık arasında bir gerginlik zemini olmaları, onları, soyut sistemlerin kabullenilmiş zayıflık kaynakları yapar. Bazı durumlarda, işin içindeki teknik becerilerin göreceli olarak düşük düzeyde olduğu belirli bir ulaşma noktasında şanssız deneyimler geçiren bir insan, satıcı-alıcı ilişkisinden çekilmeye karar verebilir. Mesela, başvurduğu "uzmanların" merkezi ısıtmayı gereği gibi onarmakta başarısız kaldığını gören bir kişi, işin temel ilkelerini öğrenerek arızayı kendi kendine gidermeye niyetlenebilir. Diğer durumlarda ise ulaşma noktalarındaki kötü deneyimler, ya bir tür mütevekkil kötümserliğe ya da eğer olanaklıysa, sistemle olan bağlantıların tümüyle kopartılmasına yol açar.* Bir borsacının önerisi üzerine bir miktar yatırım yapıp zarar eden bir kişi ise parasını bir kredi hesabında tutmaya da karar verebilir.

* Modern yönetim, siyasal liderler ile halk arasındaki karmaşık bir güven ilişkileri dizisine dayanır. Seçim sistemleri yalnızca çıkarların temsilinin güvence altına alınmasının araçları olarak değil, siyasetçileri ve halk kitlelerini birbirine bağlayan ulaşma noktalarının kurumsallaşmasının yolları olarak da değerlendirilebilir. Seçim bildirgeleri ve diğer propaganda araçları güvenilirlik sergileme yöntemleridir ve burada birçok yeniden yerleştirme işlemi yapılır; bebeklere gülerek bakılır ve bol bol el sıkışılır. Siyasal uzmanlığa duyulan güven ise başlıbaşına ayrı bir konudur; ancak, bu konu güven ilişkilerinin oldukça sıklıkla tartışılmış olduğu alanlardan birini oluşturduğundan, burada ayrıntılı bir tartışmasına girmeyeceğim. Yine de belirtmek gerekir ki, yönetimsel sistemlerle olan bağları tümüyle kopartmak günümüzde, ulus-devletlerin küresel yaygınlığı da gözönüne alındığında, hemen hemen olanaksızdır. Bir insan, yönetim siyasalarının özellikle baskıcı ya da sevimsiz olduğu bir ülkeden ayrılmayı, ancak diğer bir devletin egemenlik alanına girerek ve onun yasama sistemine bağlanarak becerebilir.

Bu kişi gelecekte yalnızca altına yatırım yaparak bile bir çözüme ulaşabilir. Ancak, bir kez daha yinelersek, parasal sistemden tümüyle ayrılmak çok zor olacaktır. Böyle bir durum yalnızca, kişi eğer kendi kendine yeten bir yoksulluk düzeyinde yaşamaya çalıştığı zaman gerçekleşebilirdi.

Güvenin oluştuğu ya da yitirildiği koşulları daha doğrudan ele almadan önce, buraya kadarki tartışmamızı sistemlerden çok, kişilere duyulan güvenin incelenmesiyle tamamlamak durumundayız. Bu da bizi güvenin psikolojisiyle ilgili konulara getirmektedir.

Güven ve ontolojik güvenlik

Modernlik-öncesi ve modern tüm toplumlara uyar gibi görünen bazı güven özellikleri ve kişilik gelişimi süreçleri vardır. Bunların kapsamlı bir dökümünü vermeye kalkışmayıp, güven ile *ontolojik güvenlik* arasındaki bağlantılar üzerinde yoğunlaşacağım. Ontolojik güvenlik, önceki bir çalışmamda kullandığım geniş anlamıyla güvenlik duygularının bir biçimi, ama çok önemli bir biçimidir.[53] Bu deyiş, çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları itimada işaret eder. Güven kavramında merkezi önemde olan, kişi ve şey'lerin inanılır (reliability) oldukları duygusu ontolojik güvenlik duygularının temelini oluşturur; dolayısıyla, bu ikisi psikolojik açıdan yakından ilişkilidir.

Ontolojik güvenlik, "varlık"la ya da fenomonoloji terimiyle "dünyada-olmak"la ilgilidir. Ancak, bilişsel olmaktan çok, duygusal bir olgudur ve bilinçdışında kök salmıştır. Felsefeciler bize şunu göstermişlerdir ki, bilişsel bir düzeyde, kendi kişisel varoluşumuz hakkında emin olabileceğimiz çok az yön, o da eğer varsa, bulunmaktadır. Bu, belki de modernliğin düşünümselliğinin bir parçasıdır; ancak, uygulamada yalnızca belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olmadığı da kesindir. "Gerçekten var mıyım?", "Acaba bugün, dünküyle aynı insan mıyım?" "Karşımda gördüğüm şey

53. Anthony Giddens, **Central Problems in Social Theory** (Londra: Macmillan, 1979).

ben arkamı döndüğümde de orada olmaya devam edecek mi?" gibi bazı sorular rasyonel bir argümanla kesin bir biçimde yanıtlanamaz.

Felsefeciler, varlığın doğasıyla ilgili sorular sorarlar; ancak, gündelik eylemlerinde ontolojik açıdan güvensiz olmadıkları varsayılabilir. Bu görüntüleriyle toplumun büyük çoğunluğuyla uyum içindedirler. Aynı durum, bu tür konular hakkında emin olamama yetersizliğimizi yalnızca bir entelektüel kaygı olarak değil, yaptıkları birçok şeyi etkileyen derin bir rahatsızlık gibi değerlendiren bir azınlık için doğru değildir. Birçok benliğe sahip olup olmadığından, başkalarının gerçekten varolup olmadıklarından ya da algılananların gerçekten varolup olmadıklarından varoluşsal açıdan emin olamayan bir kişi, diğer insanlarla aynı toplumsal evrende yaşamakta bütünüyle yetersiz kalabilir. Akıl hastası, özellikle de şizofren olarak değerlendirilen belirli kategorilerdeki bireyler böyle düşünür ve davranırlar.[54]

Bu tür şizofrenik davranış başka ne gösterirse göstersin, yine de zihinsel bir eksikliğin göstergesi olarak değerlendirilmesi zordur; aynı şey, zarar verici ya da daha ılımlı biçimlerdeki birçok tür kaygı durumu için de doğrudur. Herhangi birinin sürekli olarak, başkalarının onunla ilgili kötü niyetler besleyip beslemediğini düşünerek derin bir acı çektiğini varsayalım. Ya da bir başkasının nükleer savaş olasılığı hakkında sürekli bir kaygı taşıdığını ve bu riskle ilgili düşünceleri kafasından atamadığını düşünelim. "Normal" bireyler bu tür kaygıları çok derin ve süreğen olduklarında akıldışı olarak değerlendirirler; aslında bu duygular akıldışılıktan çok, aşırı duygusal duyarlılığın sonucudurlar. Çünkü, nükleer savaş riski, bugünün dünyasında içkin bir olasılık olarak her zaman için *vardır*; ve hiçbir kişinin bir diğerinin düşüncelerine doğrudan ulaşma olanağı da olmadığına göre kimse ilişkide bulunduğu kişilerin kafalarında sürekli kötü niyetler taşıyıp taşımadığından, duygusal bir anlamdan çok mantıksal bir anlamda, tümüyle emin *olamaz*.

Bu tür gizil varoluşsal sorunların büyüklüğü gözönüne alındığında, acaba neden herkes sürekli ağır bir ontolojik güvensizlik durumunda değildir? Çoğunluğun, bu olası öz-sorgulamalara karşın,

54. R.D.Laing, **The Divided Self** (Londra: Tavistock, 1960). [Bölünmüş Benlik, çev. E. Akça, Mitos Y., 1993]

çoğu zaman duyumsadıkları güvenliğin kökenleri erken çocukluğun belirli bazı deneyimlerinde yatmaktadır. "Normal" bireyler, bence, yaşamlarının başlarında söz konusu varoluşsal duyarlılıkları azaltan ya da körleştiren temel bir güven "dozu" alırlar. Ya da bu bireylere, benzetmeyi biraz daha değiştirirsek, tüm insanların potansiyel olarak tabi oldukları ontolojik kaygılara karşı duygusal bir aşı yapılır. Aşıyı yapan ise bebeklik döneminin bakıcı kişiliğidir: Bu kişilik, bireylerin büyük çoğunluğu için annedir.

Erik Erikson'un çalışması, çocuk gelişiminin erken dönemi bağlamındaki güvenin önemine yönelik çok önemli saptamalar getirir. Erikson, "temel güven" olarak adlandırdığı şeyin, uzun süreli bir ego kimliğinin özünde yattığını gösterir. Erikson, bebeklik dönemindeki güveni tartışırken, benim daha önce kısaca değindiğim gerekli inanç unsuruna dikkat çeker.

Bazı psikologlar bebeklikteki "itimat" gelişiminden söz ederlerken, Erikson, "daha naif" anlam taşıdığı için "güven" sözcüğünü yeğlediğini söylemektedir. Dahası, güvenin yalnızca "insanın dış destekçilerin aynılığına ve sürekliliğine dayanmayı öğrenmiş olmasını" değil, "kişinin kendi kendine güvenebileceğini" de anıştırdığını eklemektedir. Başkalarına duyulan güven, sonraları istikrarlı bir benlik kimliğine temel sağlayan içsel bir güvenilirlik anlamının oluşumuyla bağlantılı olarak gelişir.

Böylelikle, daha ilk dönemlerden itibaren güven, deneyimlerin *karşılıklılığı* anlamına gelir. Bebek, destekçilerinin tutarlılığına ve ilgisine dayanmayı öğrenir. Ancak, aynı zamanda da kendi güdüleriyle, destekçileri tarafından uygun bulunan yollarla başetmesi gerektiğini ve destekçilerinin çocuğun davranışında inanılırlık ya da güvenilirlik beklediğini öğrenir. Çocuklardaki şizofreni, Erikson'un işaret ettiğine göre çocuk ile bakıcıları arasında temel güven kurulmadığı zaman neler olabileceğine ilişkin çarpıcı bir kanıt oluşturmaktadır. Bebek, nesneler ya da diğer insanlarla ilgili olarak yetersiz bir "gerçeklik" duygusu geliştirir; çünkü, düzenli bir duygu ve bakım desteği eksik kalmıştır. Tuhaf davranışlar ve yetersizlik, içsel güvenilirlik duygularının olmayışının dış dünyanın güvensizliğini yansıttığı, belirsiz ya da etkin biçimde düşmanca bir ortamla başa çıkma girişimlerini temsil eder.

Bakıcının sevgisine inanç, temel güvenin -ve sonraki tüm güven biçimlerinin- varsaydığı bağlılık girişiminin özünü oluşturur.

> [Ebeveynler] çocuklarında güven duygusunu, bebeğin bireysel gereksinimlerine duyarlı bir bakımı, kendi kültürlerindeki yaşam biçiminin güvenli çerçevesi içindeki sağlam bir kişisel güvenilirlik duygusuyla birleştiren nitelikte bir tür yetiştirmeyle yaratırlar. Bu bakım çocukta, ileride "her şeyiyle iyi" olma, kendisi olma ve diğer insanların güveneceği gibi biri olma duygularını birleştiren bir kimlik duygusu için temel oluşturur... Ebeveynler yalnızca bazı yasaklama ve izin verme biçimleriyle yön göstermemelidirler; çocuğa, yaptıklarının tümünün bir anlamı olduğunu derin, neredeyse bedensel bir ikna edicilikle gösterebilmelidirler. Nihai olarak, çocuklar hayal kırıklıkları yüzünden değil, bu hayal kırıklıklarındaki toplumsal anlam olmayışı ya da varolan anlamın yitirilmesi yüzünden nevrotik olurlar.
> Ancak, en iyi koşullarda bile bu evre, ruhsal yaşama, bir içsel bölünme ve yitirilen cennet için duyulan evrensel bir nostalji duygusunu tanıtan (ve bu duygular için prototipik olan) bir evre gibi görünmektedir. Yoksunluk, bölünmüşlük ve terk edilmişlik duygularının bu güçlü birleşimi karşısında temel güven kendisini yaşam boyunca korumayı becermek zorundadır.[55]

Yalnızca Erikson'a özgü olmayan bu içgörüler, psikanalitik düşüncenin nesne-ilişkileri okulunun genel bir vurgusunu oluşturur.* Oldukça benzer bazı fikirler daha önce D.W Winnicott tarafından

---

55 Tüm alıntılar Erik H. Erikson'ın **Childhood and Society** (Harmondsworth: Penguin, 1965) adlı eserinden, s.239-41.

* Nesne ilişkileri okulunun düşünceleri burada geliştirilen argümanlara, günümüzde toplumsal kuramın bazı alanlarında daha etkili olan Lacancı psikanalizde rastlanan düşüncelerden daha uygundur. Lacan'ın çalışması, benliğin kırılganlığını ve bölünürlüğünü anlamakta yardımcı olduğu için önemlidir. Bununla birlikte, söz konusu katkıyı sağlarken öncelikle -genelde, yapısalcılık- sonrası düşünce ile benzer olarak- aslında bütünleşme ve birliğe yönelik karşıt eğilimlerle tamamlanan bir tür süreç üzerinde odaklanır. Nesne-ilişkileri kuramı bireyin bir tutarlılık duygusunu nasıl edineceğini ve bunu güvenle dış dünyanın "gerçekliğiyle" nasıl ilişkilendirdiğini incelediği için bilgilendirici niteliktedir. Benim görüşüme göre bu tür bir yaklaşım, sadece içinde yaşandığı sürece "tecrübe edilebilen" ve özü gereği sözcüklere dökülmeye direnen nesneler ve olaylar dünyasının "verilmişliği" biçimindeki Wittgensteincı görüşle uyumludur ya da uyumlandırılabilir.

geliştirilmişti. Winnicott'a göre çocuğun "olma'ya başlamasına, yaşamın gerçek olduğunu duyumsamasına, yaşamı yaşamaya değer bulmasına" neden olan şey , organik içgüdülerin doyurulması değildir. Bu tür bir yönelim daha çok bebek ile bakıcısı arasındaki ilişkiden türer ve Winnicott'un bu ikisi arasındaki "gizil uzaklık" olarak adlandırdığı şeye bağlıdır. Gizil uzaklık çocuk ile bakıcı arasında yaratılan ayrılıktır -yani, bir eylem özerkliği, gelişen bir kimlik ve "şey'lerin gerçekliği" duygusudur- ve bebeğin ebeveyn kişiliğindeki insanın güvenilir olmasına duyduğu güvenden kaynaklanır. Gizil uzaklık biraz da yanlış bir adlandırmadır; çünkü, Winnicott'un açıkladığı gibi bu terim bebeğin, bakıcısının uzamsal uzaklığına olduğu kadar zaman içinde uzakta olmasına da dayanma yeteneğine işaret eder.[56]

Dolayısıyla, güvenin, bebekte ortaya çıkan toplumsal yetenekleriyle kesişim noktasında önemli olan *yokluk*'tur. Burada, güvenin psikolojik gelişiminin özünde, zaman-uzam uzaklaşması sorunsalını yeniden keşfediyoruz. Çünkü, ilk güven oluşumunun temel bir özelliği, bakıcının döneceğine duyulan güvendir. Henüz bağımsız bir deneyim olarak, başkalarının güvenilir olduğu duygusu -öz kimliğin sürekliliği duygusunda merkezi önemdedir-, annenin yokluğunun bir sevgi azalmasını temsil etmediği kabulüne dayandırılır. Böylece, güven, zaman ve uzam içindeki mesafeyi paranteze alır ve somutlaşmasına izin verildiğinde yaşam boyunca sürecek bir duygusal acı kaynağı olabilecek varoluşsal kaygıları engeller.

Erving Goffman bunu her zamanki keskinliğiyle (riski ele aldığı bir tartışma bağlamında) şöyle belirtmiştir:

> Şairler ve din adamları, bir insanın boşa harcamaya ayırdığı oldukça uzun zaman dilimini, onun bu dünyada salınarak gezmesine ve endişelenmesine olanak veren daha kısa bir zaman dilimiyle karşılaştırması söz konusu olduğunda, bu kişinin tüm yaşamını, geçen her saniyesinin, nelerin tükenmekte olduğu konusunda bu bireyi kaygılandırması gereken, çok kısa süreli bir kader oyunu gibi değerlendirmek için bir

56. D.W.Winnicott, **Playing and Reality** (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 116-21. Teresa Brennan'a, dikkatimi Winnicott'ın nesne-ilişkileri kuramı çalışmasına yönelttiği ve genel olarak da kitabımın çeşitli bölümleri üzerindeki önerileri için teşekkür borçluyum.

neden bulabileceğini ileri sürmeye alışıktırlar. Ve, gerçekten de bu çok kısa zamanımız tıkır tıkır işleyerek akmaktadır; bizler ise bu sürenin her saniye ve dakikası geçerken yalnızca nefesimizi tutmaktayızdır.[57]

Güven, ontolojik güvenlik ve nesnelerin ve kişilerin sürekliliği duygusu, yetişkin kişiliği içinde tümü bir diğeriyle yakından bağlı olarak varolurlar. Bu analizden, insandışı nesnelerin güvenilirliğine olan güvenin, insanların güvenilirliği ve yetişmesine duyulan daha ilkel bir inanca dayandığı sonucu çıkar. Başkalarına duyulan güven, sürekli ve yinelenen türde bir psikolojik gereksinimdir. Başkalarının güvenilirliğinden ya da dürüstlüğünden güvence çıkarmak, bildik toplumsal ve maddi çevrelerle ilgili deneyimlere eşlik eden bir tür duygusal doyum türüdür. Ontolojik güvenlik ve rutin, alışkanlığın kapsamlı etkisi yoluyla yakından bağlıdır. Çocuğun ilk bakıcıları, onun için yoğun hayal kırıklığı ve ödül anlamına gelen rutinlerin izlenmesine çok fazla bir önem yüklerler. Günlük yaşamdaki (görünüşte) ufak rutinlerin kestirilebilirliği, psikolojik güvenlik duygusuyla yakından ilgilidir. Bu tür rutinler hangi nedenle olursa olsun kesintiye uğradığı zaman, kaygılar yükselmeye başlar ve bireyin kişiliğinin en sağlam biçimde kurulmuş yönleri bile parça parça olur ve bozulur.[58]

Rutine bağlılık, Erikson'un belirttiği gibi temel güvenin kaçınılmaz bir parçası niteliğindeki yitirim duygularının bir anlatımı olarak, her zaman müphemdir. Rutin, psikolojik olarak rahatlatıcıdır; ancak, önemli bir açıdan da herkes için rahatlatıcı olabilecek bir şey değildir. Günlük yaşamdaki rutinlerin sürekliliğine yalnızca, söz konusu tarafların sürekli dikkatleriyle, -gerçi bu dikkat neredeyse her zaman pratik bilinç düzeyinde becerilirse de- ulaşılır. Bireylerin bir diğeriyle gerçekleştirdiği "sözleşmenin" bu sürekli yenilenmesi, tam olarak Harold Garfinkel'in "güven deneyleri" görüşünde sergilenmektedir.[59] Bu deneyler, sıradan konuşmaların

57. Erving Goffman, **Where the Action Is** (Londra: Allen Lane, 1969).
58. Giddens, **Central Problems**.
59. Harold Garfinkel, "A Conception of and Experiments with 'Trust', as a Condition of Stable Concerted Actions," O.J.Harvey,(der.) , **Motivation and Social Interaction** (New York: Ronald Press, 1963) adlı kitapta.

görünüşte mantıksız özelliklerinin bile gözardı edilmesinin duygusal açıdan rahatsız edici etkisini gayet iyi örneklerler. Sonuç ise karşıdakine güvenilir, yeterli bir kişi olarak duyulan güvenin kesintiye uğraması ve kuşku ve düşmanlıkla birlikte, incinme, şaşkınlık ve ihanete uğrama duyguları biçimini alan varoluşsal kaygıların yükselmesidir.

Gündelik konuşma ve etkileşimin incelikleri üzerinde yapılan bu ve diğer çalışmalar temel güven oluşumunda öğrenilen şeyin yalnızca rutin, dürüstlük ve ödülün bir bağlılaşımı olmadığını güçlü bir biçimde ileri sürerler. İyice öğrenilen bir diğer şey ise başkalarıyla gerçekleşen en sıradan karşılaşmanın bile gizil olarak uyandırabileceği kaygılara karşı (kırılma ve parçalanma olasılıklarına açık olmasına karşın) sürekli bir koruyucu araç olan pratik bilince ilişkin son derece sofistike bir metodolojidir. Daha önce uygar ilgisizlikten güvenin, odaklanmış karşılaşmalar dışındaki birlikteliğin bir özelliği olarak "gerçekleştirildiği" genel bir yol olarak söz etmiştik. Görünür bağlılıkların kendisinde temel güvenin sürdürülmesi ise bakışın, beden duruş ve devinimlerinin ve alışılagelmiş konuşma göreneklerinin süreğen biçimde izlenmesiyle gerçekleştirilir.

Bu bölümde geliştirilen analiz, daha önce karşılıksız bırakılan bir sorunun yanıtını kabaca verme fırsatı sağlamaktadır: Güvenin karşıtı nedir? Açıktır ki güven eksikliğinin, hem soyut sistemler hem de kişiler açısından, güvensizlik olarak yeterli biçimde karakterize edilebileceği durumlar vardır. "Güvensizlik" terimi en çok, bir eyleyenin belirli bir sistem, birey ya da birey tipiyle ilişkisinden söz ettiğimiz zaman uygun düşmektedir. Soyut sistemler açısından güvensizlik, sistemin kapsadığı uzmanlık savlarına karşı kuşkulu olma ya da etkin bir olumsuz tutum sahibi olma anlamına gelir. Kişiler açısından ise onların eylemlerinin cisimleştirdiği ya da sergilediği dürüstlük savlarına duyulan kuşku ya da inanmama anlamındadır. Bununla birlikte, "güvensizlik", toplumsal ve fiziksel çevreyle olan genel ilişkiler kümesindeki odak unsur olarak *temel* güvenin antitezini açıklamak için çok zayıf bir terimdir. Burada güvenin bir kalıba sokulması, nesnelerin ve kişilerin açık kimliğinin tanınmasında çok önemli bir koşuldur. Eğer temel güven

gelişmemişse ya da müphem niteliği denetim altına alınmamışsa sonuç, sürekli bir varoluşsal kaygıdır. Dolayısıyla güvenin antitezi, en derin anlamında, en iyi biçimde *varoluşsal endişe (Angst)* ya da *korku* olarak özetlenebilecek bir zihinsel durumdur.

Modern-öncesi ve modern

Eğer güven psikolojisinin evrensel ya da evrensele yakın özellikleri varsa, modernlik-öncesi kültürler ve modern dünya kültürleri içindeki güven ilişkileri koşulları arasında da temel karşıtlıklar vardır. Burada yalnızca güveni değil, güven ile risk ve güvenlik ile tehlike ilişkilerinin kendi arasındaki bağlantıların geniş yönlerini de ele almamız gerekmektedir. Modern dönem ile modern-öncesi toplumsal düzenlerin tamamı arasında genellenmiş karşılaştırmalar yapmak başlıbaşına riskli bir iştir. Bununla birlikte, modernlik ve modern-öncesi kurumlar arasındaki süreksizliklerin keskinliği ve boyutları, aşırı basitleştirmeler kaçınılmaz olarak söz konusu olsa da böyle bir girişimi haklı çıkarmaktadır. Tablo 1, güven ile risk ortamları arasında yapmak istediğim ayrımlar konusunda kapsamlı bir yönlendirme sağlamaktadır.

Toprağa dayalı büyük uygarlıklar da dahil olmak üzere tüm modern-öncesi kültürlerde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, modernlik koşulları ile karşılaştırıldığında, daha önce tartışılan nedenlerden dolayı göreceli olarak düşüktür. Modern-öncesi dünyada ontolojik güvenlik, birincil olarak güven bağlamlarıyla ve yörenin yerel koşullarına sıkıca oturmuş risk ve tehlike biçimleriyle ilişkili olarak anlaşılmaktadır. Yokluk ile asli bağlantısından dolayı güven, her zaman zaman-uzam içindeki "güvenilir" etkileşimlerin düzenleniş tarzlarına bağlıdır

Her biri, söz konusu toplumsal düzene göre birçok farklılık gösterse de modern öncesi kültürlerde dört adet yerelleşmiş güven bağlamı baskın olma eğilimi gösterir. Güven bağlamlarının ilki, modern-öncesi ortamların çoğunda toplumsal ilişki "demetlerini" zaman ve uzam boyunca düzenlemenin göreceli olarak istikrarlı bir tarzı olan akrabalık sistemidir. Akrabalık bağlantıları sıklıkla bir

TABLO 1
Modern-öncesi ve Modern Kültürlerde Güven ve Risk Ortamları

	MODERN-ÖNCESİ *Genel Bağlam:* Bölgeselleşmiş güvenin baskın rolü	MODERN *Genel Bağlam:* Yerinden çıkarılmış soyut sistemlere yönelik güven ilişkileri
GÜVEN ORTAMI	1. Zaman-uzam içindeki toplumsal bağları istikrarlı kılmada düzenleyici araç olarak *akrabalık ilişkileri* 2. Tanıdık bir ortam sağlayan bir *yer* olarak *yerel topluluk* 3. İnsan yaşamının ve doğanın tanrısal bir yorumunu sağlayan inanç ve ritüel uygulama tarzları olarak *dinsel kozmolojiler* 4. Bugün ile geleceği bağlantılandırma yolu olarak *gelenek*; burada geriye çevrilebilir zamanda geçmişe-yönelik bir bağlantı söz konusudur.	1. Toplumsal bağları istikrarlı kılma aracı olarak dostluk ya da cinsel yakınlıkla ilgili *kişisel ilişkiler* 2. Belirsiz zaman-uzam aralıklarındaki ilişkileri istikrarlı kılma yolu olarak *soyut sistemler* 3. Geçmiş ile geleceği bağlantılandırma tarzı olarak karşı-olgusal, *geleceğe-yönelik* düşünce.
RİSK ORTAMI	1. Bulaşıcı hastalıkların yaygınlığı, iklimin güvenilmezliği, sel baskınları ya da diğer doğal felaketler gibi *doğadan* kaynaklanan tehdit ve tehlikeler 2. Yağmacı ordular, yerel beyler, haydutlar ve hırsızlardan kaynaklanan *insan şiddeti* tehdidi 3. *Dinsel kayradan yoksun kalma* ya da kötü bir büyünün etkisine girme riski.	1. Modernliğin *düşünümselliğinden* kaynaklanan tehdit ve tehlikeler 2. Savaşın endüstrileşmesinden kaynaklanan *insan şiddeti* tehdidi 3. Modernliğin düşünümselliğinin benliğe uygulanmasından kaynaklanan *kişisel anlamsızlık* tehdidi.

gerilim ve çatışma odağıdır. Bununla birlikte, birçok çatışma içermelerine ve bir dizi kaygı uyandırmalarına karşın, bu bağlantılar, zaman-uzam alanları içindeki eylemlerin yapılandırılmasında bel bağlanabilecek çok yaygın ilişkilerdir. Bu, hem oldukça kişilikdışı hem de daha kişisel bağlantılar düzeyinde de doğrudur. Diğer bir deyişle, bazı yükümlülükleri karşılama konusunda, işin içindeki bazı bireylere karşı kişisel sempatileri olup olmadıkları kısmen gözardı edilerek, akrabalara güvenilebilir. Dahası, akrabalık çoğu kez zaman-uzam aralığı boyunca süren istikrarlılaştırıcı bir dostça ya da yakın ilişkiler örüntüsü sağlar. Özetle, akrabalık, ilke olarak ve çok yaygın biçimde uygulamada da güven ilişkilerini düzenleyici bir araç oluşturan güvenilir toplumsal bağlantılara bir dayanak noktası sağlar.

Aynı şeyler yerel topluluk için de söylenebilir. Geleneksel kültürleri modern kültürlerle karşılaştıran incelemelerde çoğu kez suyüzüne çıkmış olan romantik bir topluluk görüşünden kaçınmamız gerekmektedir. Bu noktada, uzaklaştırılmış zaman-uzam ilişkileri tarafından dönüştürülmemiş bulunan *yöre* ile ilişkili olarak düzenlenmiş *yerelleşmiş ilişkilerin* önemini vurgulamak istiyorum. Kentler de dahil olmak üzere modern-öncesi ortamların çoğunda, yerel çevre iç içe geçmiş toplumsal ilişki kümeleri alanıdır; söz konusu ilişkilerin zaman içinde sağlam kalmasını sağlayan küçük bir uzamsal aralığa sahiptir.

Modern-öncesi zamanlarda nüfus hareketleri, göçebelik, tüccar ve serüven meraklılarının uzun mesafeli yolculukları çok yaygındı. Ancak, nüfusun büyük çoğunluğu (modern ulaşım araçlarının sağladığı düzenli ve yoğun devinimlilik biçimleri [ve farklı yaşam biçimlerinden haberdar olunması] ile karşılaştırıldığında), göreceli olarak durağan ve izole durumdaydı. Modern-öncesi bağlamlardaki yerellik, modernlik koşullarında büyük ölçüde çözülmüş olan yollarla ontolojik güvenliğin hem odak noktasını oluşturur hem de ona katkıda bulunur.

Üçüncü bir etki ise dinsel kozmolojinin etkisidir. Dinsel inançlar bir aşırı kaygı ya da umutsuzluk kaynağı olabilir; o kadar ki, bu inançlar birçok modern-öncesi ortamdaki (yaşanmış) risk ve tehlikenin ana parametrelerinden biri olarak sayılmalıdırlar. Ancak,

diğer yönlerden dinsel kozmolojiler, doğal dünyanın olduğu kadar, inanan kişi için bir güvenlik ortamını simgeleyen kişisel ve toplumsal yaşamın da ahlaki ve pratik yorumlarını sağlar. Hıristiyan inancı bize, "Bana güvenin; çünkü, ben tek gerçek Tanrı'yım" diye emreder. Çoğu dinler bu denli tektanrıcı değilse de doğaüstü varlık ya da güçlere güvenme fikri diğer birçok farklı dinsel inancın da ortak bir özelliğidir. Din, birden çok anlamda, güven düzenleyici bir araçtır. Manevi anlamda güvenilir desteği yalnızca Tanrılar ve dinsel güçler değil, din görevlileri de sağlar. Hepsinden önemlisi, dinsel inançlar olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenilirlik enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler.

Modern-öncesi diğer güven bağlamlarındaki gibi burada vurguyu, toplumsal ve doğal olayların güvenilebilirliği duygusunu üreten ve dolayısıyla zaman-uzam arasında bir ilintilendirmeye katkıda bulunan bir şey olarak, din üzerine koyuyorum. Dinin, temsil ettiği önemli kişilikler ve güçler açısından (bu kişi ve güçlerin ebeveyn kişiliklerine duyulan güvenin -ya da güven eksikliğinin- doğrudan bir ifadesi olması anlamında), güven düzeneklerine psikolojik yönden bağlı olması olanaklıdır. Kuşkusuz, Freud da bunu ileri sürüyordu[60] ve psikanalizden etkilenen diğer birçok yazar da bu görüşe katılmaktadır. Erikson bunlara bir örnektir: Güvenin öngerektirdiği ve çocuğun her şeyden önce bakıcılarına yönelttiği "inanç", ona göre "kurumsal muhafızını" örgütlü dinde bulmaktadır.

Bakımdan kaynaklanan güven, gerçekten de belirli bir dinin gerçekliğinin mihenktaşıdır. Tüm dinler müşterek olarak, dünyevi servetten olduğu kadar ruhsal sağlıktan da vazgeçmiş olan gözetici(ler)e dönemsel olarak, çocuksu bir biçimde teslim olunması özelliğine [ve] bireysel güvenin ortak bir inanç, bireysel güvensizliğin de ortak olarak formüle edilen bir kötülük haline gelmesi gerektiği ve bireyin iyileşmesinin birçok kişinin ritüel pratiğinin bir parçası ve topluluktaki güvenilirliğin bir işareti olması gerektiği inancına sahiptirler.[61]

Dünya dinlerinin olağanüstü çeşitliliği gözönüne alınsa bile, bu

60. Sigmund Freud, **The Future of an Illusion** (Londra: Hogarth, 1962).
61. Erikson, **Childhood**, s.242.

görüşte bir geçerlilik öğesi olması gerektiği sonucuna direnmek zordur; bununla birlikte, burada geliştirmek istediğim bakış açısı asıl olarak buna dayanmamaktadır.

Modernlik-öncesi kültürlerdeki güven ilişkilerinin dördüncü ana bağlamı geleneğin kendisidir. Gelenek, dinden farklı olarak, belli bir inanç ve uygulama gövdesine değil, bu inanç ve uygulamaların, özellikle zamanla ilişkili olarak, düzenlenme biçimine işaret eder. Gelenek (uzam içindeki eylemler içinde doğrudan içerimleri olan), zamansallığı yapılandırmanın ayrı bir tarzını yansıtır. Levi-Strauss'un "tersine çevrilebilir zaman" kavramı geleneksel inanç ve etkinliklerin zamansallığını anlamada merkezi önemdedir. Tersine çevrilebilir zaman, yinelemenin zamansallığıdır ve yineleme mantığıyla yönetilir; yani geçmiş, geleceği düzenlemenin bir yoludur. Geleneğe özgü olan geçmişe yönelim, modernliğin bakış açısından yalnızca (ileri dönük olmasından çok) geriye dönük olmasından dolayı ayrılmaz; bu yaklaşım karşıtlığı ifade etmenin gerçekten de çok kaba bir yoludur. Modernlikte ne "geçmiş" ne de "gelecek", "sürekli şimdiki zaman"dan ayrı, kendi başına varolan bir olgudur. Geçmiş zaman, şimdiki zaman pratiklerine dahil edilir. Öyle ki, geleceğin ufku daha önce olanlarla kesişecek biçimde geriye doğru bir kıvrım çizer.

Gelenek rutindir. Ancak, yalnızca öylesine sürdürülen boş bir alışkanlık olmasından çok, asli olarak anlamlı olan bir rutindir. Zaman ve uzam, modernliğin gelişmesiyle içeriksizleşen boyutlar değildirler; bunlar, yaşanan etkinliklerin doğası içinde bağlamsal olarak vardırlar. Rutin etkinliklerin anlamları, geleneğe özgü genel bir saygı hatta huşu duygusunda ve geleneğin ritüelle olan bağlantısında yatar. Ritüelin genellikle zorlayıcı bir yönü de vardır, ama aynı zamanda, çok rahatlatıcı bir şeydir de; çünkü belli bir pratikler kümesine bir ayin niteliği katar. Özetle gelenek, güveni, geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde sürdürdüğü ve bu tür bir güveni rutinleşmiş toplumsal uygulamalara bağladığı sürece, ontolojik güvenliğe temel bir biçimde katkıda bulunur.

Modern-öncesi kültürlerdeki bu çeşitli güven bağlamlarını belirlemek, geleneksel ortamların sıkıntısız ve psikolojik olarak sıcakken, modern kültürlerin böyle olmadığını söylemek demek de-

ğildir. Modern dünyada ontolojik güvensizlik düzeylerinin modern öncesi toplumsal yaşamın çoğu koşullarından (ileride tanımlamaya çalışacağım nedenlerden dolayı) daha yüksek olduğu bazı belirli yönler de vardır. Ancak, geleneksel kültürlerin ortamları genel olarak kaygılar ve belirsizliklerle yüklüydü. Bunlara, birlikte ele alındıklarında, modern-öncesi dünyanın risk karakteristiği ortamı olarak değineceğim.

Geleneksel kültürlerin risk ortamı fiziksel dünyanın tehlikelerinin egemenliğindeydi. Hobbes'un, insan yaşamının, bir doğa durumunda, "iğrenç, hayvani ve kısa" olacağı yolundaki ünlü gözlemi, modern-öncesi kültürlerdeki birçok bireyin gerçek yaşam koşullarının bir betimlemesi olarak okunduğunda hiç de yanlış değildir. Doğum sırasında ölen kadınların olduğu kadar, çocuk ölümleri oranları da modern ölçütlere göre çok fazlaydı. Çocukluk döneminden sağ çıkabilenler için ise yaşam süresi beklentisi göreli olarak düşüktü ve birçok insan değişik türlerdeki bulaşıcı hastalıklara karşı savunmasız olduğu kadar, kronik hastalıklardan dolayı da acı çekiyorlardı. Avcı ve toplayıcıların, özellikle de doğal açıdan verimli alanlarda yaşayanlarının, bulaşıcı hastalıklara sabit yerel topluluklarda ya da modern-öncesi büyük toplumlardaki kentsel alanlarda yaşayan bireylerden daha az maruz kalmış olabilecekleri konusunda bazı bulgular vardır;[62] ancak onlar bile modern-öncesi zamanlarda bolca görülen birçok salgın hastalıktan kurtulamamışlardı. Tüm modern-öncesi toplumsal düzen türleri iklim kaprislerinden, çoğu kez ciddi biçimde etkileniyorlardı ve sel baskını, fırtına, aşırı yağış ya da kuraklık gibi doğal felaketlere karşı çok az bir korunmaya sahiptiler.

Toplumsal yaşamın fiziksel dünyayla ilişkili istikrarsız doğasına, bir başka güvensizlik kaynağı olarak insani şiddetin yaygınlığını da eklemeliyiz. Burada belirtilecek belli bazı karşıtlıklar modern-öncesi büyük toplumsal düzenler ile modern toplumsal evren arasındadır. Avcı ve toplayıcı kültürlerin içinde ve birbirleri arasındaki şiddet düzeyi genelde epeyce düşük olmuştu ve bunların özel savaşçıları yoktu. Silahlı orduların ortaya çıkışıyla durum oldukça

62. Donald L.Patrick ve Graham Scambler, der., **Sociology as Applied to Medicine** (New York: Macmillan, 1982).

farklılaşmaktadır. Birçok toprağa dayalı devlet, doğrudan doğruya askeri güç üzerine dayalıydı. Ancak, önceden belirtildiği gibi bu tür devletlerde yönetici otoritelerin elinde olan şiddet araçlarının denetimi tekeli eksiksiz olmaktan çok uzaktaydı. Bu tür devletler hiçbir zaman modern ulus-devletlerin ölçütlerinde bir iç barış içinde olamamışlardır. Nüfusun içinde çok az bir grup uzun dönemler boyunca kendilerini işgalci ordulardan, yağmacılardan, çetelerden, haydutlardan, hırsız ya da korsanlardan kaynaklanan şiddet ya da şiddet tehdidinden uzak hissedebilirlerdi. Modern kentsel ortamlar sık sık, saldırıya uğrama ya da gasp tehdidi yüzünden tehlikeli olarak değerlendirilir. Ancak, modern-öncesi ortamların çoğuyla karşılaştırıldığında bu şiddet düzeyinin az olmasının yanı sıra bu tür ortamlar, geniş egemenlik alanları içinde yalnızca çok küçük cepheleri oluştururlar; ancak, fiziksel şiddete karşı güvenlik buralarda bile geleneksel dünyanın karşılaştırılabilir ölçekteki bölgelerinde sağlanabilmiş olandan çok fazladır.

Son olarak, dinin çifte etkisine özel bir ilgi göstermemiz gerekiyor. Dinsel inanç ve uygulamalar genelde günlük yaşamın sıkıntılarından kaçış için bir sığınma sağlıyorsa da daha önce de belirtildiği gibi bir kaygı ve zihinsel korku kaynağı da olabilirler. Bir bakıma bu, dinin toplumsal etkinliğin birçok yönüne sızmasına bağlıdır; örneğin, doğanın tehdit ve tehlikeleri dinin kod ve simgeleri aracılığıyla yaşanır. Yine de temel olarak, dinin genellikle, gizil varoluşsal kaygının psikolojik bir noktasını işgal etmesinden kaynaklanmaktadır. Dinin bu nokta üzerinde kendi özel terörünü nereye kadar ortaya koyacağı kuşkusuz duruma göre değişir. Weber'in "kurtuluş (selamet) dinleri" olarak adlandırdığı dinsel inanç ve uygulama biçimleri, günah ve yaşam sonrası kurtuluş vaadi arasında bir gerilim uyandırarak, günlük yaşamı varoluşsal korkularla etkilemeye çok daha yatkındırlar.

Modern toplumsal kurumların gelişimiyle, güven-risk ile güvenlik-tehlike ilişkileri arasında bir tür denge süregelmiştir. Ancak, etkili olan belli başlı öğeler modern-öncesi dönemde egemenlik gösteren öğelerden oldukça farklıdır. Modernlik koşullarında tüm kültürel ortamlarda olduğu gibi insan etkinlikleri konumlanmış ve bağlamsallaşmış olarak sürer. Ancak, modernliğin üç büyük dina-

mik gücünün (zaman ve uzamın ayrılması, yerinden çıkarma düzenekleri ve kurumsal düşünümsellik) etkisi, güven ilişkisinin bazı temel biçimlerini yerel bağlamların yüklemlerinden ayırır.

Modern-öncesi ortamlardaki dört ana güven ve ontolojik güvenlik odağından hiçbiri modernlik koşullarında karşılaştırılabilir bir öneme sahip değildirler. Akrabalık ilişkileri nüfusun çoğunluğu için, özellikle çekirdek aile içinde, önemini sürdürmektedirler; ancak, artık, zaman-uzam boyunca yoğun biçimde düzenlenmiş toplumsal bağların taşıyıcıları değildirler. Bu tür bir önerme, modernliğin ailenin çökmesine yol açtığı yönündeki teze ihtiyatla yaklaşılması gerekliliğine ve bazı yerel ortamların hak ve sorumlulukları içeren önemli akrabalık örüntülerinin merkezinde yeralmayı sürdürdüğü gerçeğine karşın, tartışılmaz olarak geçerlidir.

Modern -öncesi ortamlarda yörenin önceliği, yerinden çıkarma ve zaman-uzam uzaklaşmasıyla geniş ölçüde yıkılmış bulunmaktadır. Yöre düşselleşmiş durumdadır; çünkü, onu oluşturan yapılar artık yerel olarak düzenlenmemektedir. Diğer bir deyişle, yerel ile küresel, çözülmez biçimde birbirine geçmiş bulunmaktadır. Yörelere olan sıkı bağlılık ya da buralarla özdeşleşme bugün de sürmektedir. Ancak, bu duyguların kendileri de yerlerinden çıkarılmışlardır: Artık yalnızca yerel uygulamaları ve katılımları belirtmezler, çok uzak etkilerle yoğrulmuşlardır. Örneğin, semtteki dükkânların en küçüğü bile, büyük olasılıkla içinde dünyanın her yerinden gelen mallar bulundurmaktadır. Yerel topluluk, alışılmış, kabul edilmiş anlamlarla doymuş bir ortam değil, büyük ölçüde uzaklaştırılmış ilişkilerin yerel olarak konumlanmış bir anlatımıdır. Modern toplumların farklı yerlerinde yaşayan herkes bunun farkındadır. Bireylerin, yörenin tanıdık olması sonucu yaşadıkları güvenlik ne derece olursa olsun, söz konusu güvenlik yerleşimin özelliklerine olduğu kadar yerinden çıkarılmış ilişkilerin istikrarlı biçimlerine de dayalıdır. Bu, birisi köşedeki kasap yerine yerel süpermarketten alışveriş ettiğinde daha açıkça görülse de aradaki fark temel bir nitelikte değildir.[63]

---

63. Bkz. Joshua Meyrowitz, **No Sense of Place** (Oxford: Oxford University Press, 1985): Robert D.Sack, "The Consumer's World: Place as Context," **Annals of the Association of American Geographers** 78 (1988).

Din ve geleneğin azalan etkisi toplumsal bilim literatünde çok sık tartışılmıştır, bu yüzden bu konuya çok kısaca değineceğim. Dünyevileşme kuşkusuz karmaşık bir konudur ve dinsel düşünce ve etkinliğin tümüyle ortadan kalkmasına (belki de dinin daha önce üzerinde durduğumuz bazı varoluşsal sorular üzerindeki etkisi yüzünden) yol açmış gibi görünmemektedir. Ancak, modern toplumsal yaşamdaki konumların çoğu dinin günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin vermeyecek biçimde, açık bir uyumsuzluk gösterir. Dinsel kozmoloji, deneysel gözlem ve mantıksal düşünceyle yönlendirilir ve düşünümsel olarak düzenlenmiş bilgiyle değiştirilir ve maddi teknoloji ve toplumsal olarak uygulanan kurallara odaklanmış olur. Din ve gelenek her zaman yakından ilişkili olagelmiştir ve gelenek, ona tam bir karşıtlık oluşturan modern toplumsal yaşamın düşünümselliği tarafından dinden çok daha ciddi biçimde baltalanmaktadır.

Modern-öncesi "risk ortamı" da aynı biçimde dönüşüme uğrar. Modernlik koşullarında karşılaştığımız tehlikeler artık birincil olarak doğadan kaynaklanmamaktadır. Kasırgalar, depremler ve diğer doğal afetler kuşkusuz bugün de meydana gelmektedir. Ancak, fiziksel dünya ile olan ilişkilerimizin büyük bir kısmı önceki yüzyıllardaki ilişkilerden köklü biçimde farklıdır; bu, özellikle yerkürenin endüstrileşmiş kesimleri için söz konusu olsa da bir anlamda her yerde böyledir. İlk bakışta bugün karşı karşıya geldiğimiz ekolojik tehlikeler modern-öncesi devirde karşılaşılan doğal tehditlere benzer gibi görünebilirler. Bununla birlikte, buradaki karşılık oldukça belirgindir. Ekolojik tehditler, endüstri gelişiminin maddi çevre üzerindeki etkisi aracılığı ile dolayımlanan, toplumsal olarak düzenlenmiş bilginin sonucudur. Söz konusu tehditler, modernliğin başgöstermesiyle tanınmaya başlayan, yeni *bir risk profili* olarak adlandıracağım şeyin bir parçasıdırlar. Bir risk profili ile anlatmak istediğim, modern toplumsal yaşama özgü tehdit ve tehlikelerle dolu özel bir çantadır.

Askeri şiddet tehdidi modernliğin risk profilinin bir parçası olmayı sürdürmektedir. Yine de bu tehdidin karakteri, şiddet araçları kontrolünün savaşla ilgili olarak değişen doğasıyla bağlantılı bi-

çimde önemli ölçüde farklılaşmış bulunmaktadır. Bugün, savaşın endüstrileşmesinin bir sonucu olarak, dünya üzerine yayılmış durumdaki silahların yıkım gücünün daha önce hiç olmadığı kadar büyük ölçülere vardığı küresel bir askeri düzende yaşıyoruz. Nükleer çatışma olasılığı, önceki kuşakların hiçbirinin karşılaşmak zorunda kalmadıkları tehlikeler yaratır. Ancak bu gelişme, devletler içindeki yumuşama süreçleri ile örtüşmüş bulunmaktadır. Gelişmiş ülkelerde iç savaş, hiç bilinmeyen bir olgu olmasa da oldukça az rastlanan bir olgu durumuna gelmiştir; oysa, modern-öncesi zamanlarda, en azından ilk devlet örgütlenmelerinin gelişiminden sonra, iç savaş benzeri bir şey -sık sık ortaya çıkan çatışmalara eşlik eden askeri güç bölünmeleri- istisnadan çok kaide gibiydi.

Ontolojik güvenlik ile ilgili olarak yaşanan risk ve tehlike toplumsal yaşamın diğer pek çok yönüyle birlikte dünyevileşmiş bulunmaktadır. Asıl olarak insanlık tarafından yaratılan risklerle yapılandırılan bir dünyada Tanrısal etkilere ya da kozmik güç ya da ruhların büyüyle yatıştırılmasına pek yer yoktur. Risklerin, ilkesel olarak, gizil tehlikelere ilişkin genellenebilir bilgi yoluyla değerlendirilebilmesi -bu, *fortuna* (kader) kavramlarının çoğunlukla, batıl inançların marjinal biçimleri olarak yaşamlarını sürdürebildikleri bir bakış açısıdır- modernlikte merkezi önemdedir. Risk, tam anlamı ile risk olarak *bilindiği* yerde, *fortuna* kavramlarının hüküm sürdüğü koşullardan farklı olarak yaşanır. Bir risk ya da riskler dizisinin varlığını tanımak, yalnızca işlerin yolunda gitmeyebileceği olasılığını değil, bu olasılığın ortadan kaldırılamayacağını da kabul etmek demektir. Bu tür bir durumun fenomonolojisi genelde, aşağıda daha ayrıntılı tartışılacak olan modernliğin kültürel deneyiminin bir parçasıdır. Yine de geleneksel dinin nüfuzunun gevşediği yerlerde bile kaderle ilgili düşünceler tümüyle ortadan kaybolmaz. Özellikle, risklerin -ya beklenmeyen bir olayın gerçekleşeceği biçiminde algılanan olasılık açısından ya da belirli bir olayın ters gitmesi durumunda ortaya çıkacak çok etkili sonuçlar açısından- çok büyük olduğu yerde *fortuna* geri dönme eğilimi gösterir.

IV

Soyut sistemler ve mahremiyetin dönüşümü

Soyut sistemler, günlük yaşamda modern-öncesi düzenlerde bulunmayan ölçüde bir güvenlik sağlamışlardır. Bir kişi, Londra'dan uçağa binip yaklaşık on saat sonra Los Angeles'a ulaşabilir ve yalnızca yolculuğun güvenli olacağından değil, uçağın önceden belirlenene oldukça yakın bir sürede varacağı yere ulaşacağından da emin olabilir. Belki de bu yolcu, Los Angeles'ın nerede olduğuna ilişkin yalnızca belli belirsiz bir fikir sahibidir. Yolculuk için yalnızca birkaç hazırlığın yapılması (pasaport edinmek, vize, uçak bileti ve para) gerekecektir; izlenecek rota ile ilgili ise hiçbir bilgiye gerek yoktur. Uçağa binebilmek için çok miktarda "çevresel" bilgi

gereklidir ve bu bilgi de uzmanlık sistemlerinden günlük yaşam bağlamına ve eylemlerine süzülen bilgidir. Kişi, havaalanının, biletin ve bunların yanında diğer birçok şeyin de ne olduğunu bilmek zorundadır. Ancak, yolculuğun güvenliği, bunu olası kılan teknik araç gereç üstüne bir uzmanlığa dayanmaz.

Bunu, üç ya da dört yüzyıl önce aynı yolculuğa kalkışan bir maceraperestin durumuyla karşılaştırın... Söz konusu kişi "uzman" da olsa, nereye yolculuk ettiğine ilişkin çok az bir fikri olacaktı ve "gezi" kavramı garip bir biçimde amacına aykırı bir anlam belirtecekti. Gezi tehlikelerle dolu ve felaket ya da ölüm riski ise oldukça yüksek olacaktı. Fiziksel yönden güçlü, dirençli ve yolculuğun yürütülmesine yönelik becerilere sahip olmayan hiç kimse bu tür bir yolculuğa katılamayacaktı.

Bir kişi ne zaman bankadan para çekse ya da hesap açsa, rastgele ışığı yaksa ya da musluğu çevirse, bir mektup gönderse ya da telefon görüşmesi yapsa modern toplumsal yaşamı olanaklı kılan güvenli, eşgüdümlü eylem ve olayların geniş alanlarını örtük olarak kabullenmiş olur. Kuşkusuz, her türden beklenmeyen engel ve arızalar meydana gelebilir ve bireylerin bu sistemlerin bir ya da daha çoğundan çekilmelerine yol açan kuşkuculuk ve husumet tutumları gelişir. Ancak, çoğu zaman, günlük eylemlerin soyut sistemlere uydurulduğu alışılagelmiş yöntem bu sistemlerin etkinliğine tanıklık eder (bu, onlardan beklenen bağlamlar içinde olur; çünkü, söz konusu sistemler birçok türde amaçlanmamış sonuçlar da üretirler).

Soyut sistemlere duyulan güven, modern kurumların geleneksel dünyayla karşılaştırıldığında günlük yaşamda sundukları zaman-uzam uzaklaşması ve geniş güvenlik alanlarının bir koşuludur. Soyut sistemlerle bütünleşen rutinler modernlik koşullarındaki ontolojik güvenlik için merkezi önemdedir. Ancak, bu durum yeni psikolojik zayıflık biçimlerini de yaratır; soyut sistemlere duyulan güven, kişilere duyulan güvenin psikolojik olarak sağladığı biçimde ödüllendirici değildir. Burada, bu iki noktadan birincisi üzerinde, öbürüne sonradan dönmek üzere yoğunlaşacağım. Başlangıç için aşağıdaki teoremleri ileri sürmek istiyorum: Modernliğin küreselleştirici eğilimleriyle gündelik yaşam bağlamlarındaki, mahre-

miyetin dönüşümü olarak adlandıracağım şey arasında (diyalektik de olsa) doğrudan bir bağlantı vardı. Mahremiyetin dönüşümü, güven düzeneklerinin kurulması bazında incelenebilir. Bu tür koşullarda, kişisel güven ilişkileri, benliğin inşasının düşünümsel bir proje haline geldiği durumla sıkı sıkıya bağlıdır.

Güven ve kişisel ilişkiler

İnsanın gelişiminin başlarında özbenliğin istikrarlı koşullarına ve dış çevreye duyulan temel güven -ontolojik güvenlik- öncelikle nesne ya da olayların sürekliliği duygusuna dayanmaz. Bu, önceden de belirttiğimiz gibi daha çok kişisel güvenden kaynaklanır ve kuşkusuz, şu ya da bu biçimde yaşam boyunca süren bir başkalarına güven duyma gereksinimini oluşturur. Kişilere duyulan güven, Erikson'un vurguladığı gibi tepki ve katılımın karşılıklılığı üzerine kurulur: Başkasının doğruluğuna beslenen inanç, benliğin doğruluğu ve sahiciliği duygusunun temel bir kaynağıdır. Soyut sistemlere duyulan güven gündelik inanılırlığın güvenliğini sağlar; ancak, doğa gereği, kişisel güven ilişkilerinin sunduğu karşılıklılık ya da mahremiyeti ortaya koyamaz. Geleneksel dinler bu açıdan modern soyut sistemlerden açıkça farklıdırlar; çünkü, bu dinlerin kişiselleşmiş figürleri bireysel güvenin çok sayıda karşılıklılık öğeleriyle birlikte doğrudan bir aktarımına izin verir. Soyut sistemlerde ise güven, tam tersine, beklediği sonuçları ortaya koyamadıkları zaman bireye yalnızca istatistiksel bir biçimde "yanıt veren" kişilikdışı ilkelere duyulan bir inancı varsayar. Bu, ulaşma noktalarındaki bireylerin genellikle kendilerini güvenilir olarak göstermek için büyük sıkıntılara girmelerinin nedenlerinden biridir: Bu kişiler, kişisel güven ile sistem güveni arasındaki bağı sağlarlar.

Mahremiyetin dönüşümü olarak adlandırdığım şeyin yerleşik toplumbilimsel değerlendirmeleri çoğunlukla geleneksel düzenlerin komünal karakterini modern toplumsal yaşamın kişilikdışılığıyla yan yana koymuşlardır. Bu kavramsal ayırımı yakalamakta Ferdinand Tönnies'nin *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasında yaptığı karşılaştırma klasik bir kaynaktır; bu özel terminolojiyi kullansalar

da kullanmasalar da diğer kişiler de oldukça benzer bir karşıtlık ortaya koymuşlardır. Söz konusu karşıtlığın daha da büyütüldüğü, her biri farklı siyasal konumlarla kabaca ilişkili olan belli başlı üç görüşü ayırt edebiliriz. Bunların içinden, geniş ölçüde siyasal muhafazakârlıkla ilişkili olan bir tanesi, modernliğin gelişimini eski "topluluk" (community) biçimlerinin modern toplumlar içindeki kişisel ilişkilerin zararına olacak yönde bozulması olarak betimler. Bu bakış açısı on dokuzuncu yüzyıl sonlarında yaygındı ve bugün de temsilcileri vardır. Bunlardan biri olan Peter Berger, Arnold Gehlen'den de bir kavram ödünç alarak, özel yaşam alanının geniş ölçekli bürokratik örgütlerin başatlığının ve "kitle toplumu"nun genel etkisinin bir sonucu olarak "kurumdışılaşmış" olduğunu ileri sürer. Öte yandan, kamusal yaşam alanı "fazlasıyla kurumsallaşmış"tır. Sonuç, kişisel yaşamın giderek azalması ve sağlam referans noktalarının kaybolmasıdır: İnsan öznelliğine doğru bir içe dönüş söz konusudur ve anlam ve istek içbenlikte aranır olmuştur.[64]

Kimi zaman doğrudan doğruya Marksizmden de etkilenmiş olan, siyasal yelpazenin diğer ucundaki yazarlar tarafından yukardakilerle benzerlik taşıyan düşünceler geliştirilmiştir. Kullandıkları dil "kitle toplumu"ndan çok, kapitalizm ve metalaştırma kavramlarını içerse de genel savları ilk gruptaki yazarlardan tümüyle farklı değildir. Modern kurumlar, geniş toplumsal yaşam alanlarının yerini almış ve bu alanların daha önce sahip oldukları anlamlı içeriklerini boşaltmış olarak değerlendirilirler. Böylelikle, "araçsal akıl" dünyasının, gerçekleştirebileceği değerler bazında sınırlı olması nedeniyle hayatın temel doyumları burada bulunuyorsa bile özel alan, zayıf ve donuk kalır. Jürgen Habermas'ın teknik sistemlerin yaşam-dünyasından ayrılmasıyla ilgili incelemesi,[65] bu bakışın, Max Horkheimer tarafından bir kuşak önce ortaya konulan görüş gibi bir başka çeşitlemesidir. Horkheimer arkadaşlık ve yakınlıktan söz ederken, örgütlü kapitalizmde "kişisel inisiyatifin, otorite konumundaki kişilerin planlarıyla karşılaştırıldığında giderek küçü-

64. Peter Berger, **The Homeless Mind** (New York: Random House, 1973).
65. Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action**, cilt 2 (Cambridge, Eng.: Polity,1987).

len bir rol oynadığını" belirtmektedir; ona göre başkalarıyla gerçekleştirilen bağlantılar "en iyi olasılıkla bir hobi, bir boş zaman uğraşı düzeyinde kalırlar."[66]

Topluluğun çözülmesi düşüncesi, kentsel komşuluğa ilişkin deneysel araştırmaların ışığında etkin bir biçimde eleştirilmiştir ve birçok kişi de bu iki bakış açısına karşı çıkmak için söz konusu çalışmaların bulgularına dayanmışlardır. Örneğin, Claude Fischer, Louis Wirth'ün kentsel yaşamın anonim yapısına ilişkin yorumunu eleştirirken modern kentlerin modern-öncesi ortamlarda büyük ölçüde bulunmayan yeni toplu yaşam biçimleri üretme yolları sağladığını göstermeye çalışmıştır.[67] Bu üçüncü görüşü ileri sürenlere göre toplu yaşam, ya kendini modern koşullar altında yaşamaya uydurur ya da etkin bir biçimde yeniden dirilir.

Söz konusu tartışmadaki başlıca zorluklardan biri, tartışmanın yürütülegeldiği terimlerle ilgilidir. "Topluluksal" "toplumsal" ile; "kişilikdışı" "kişisel" ile -ve biraz farklı bir perspektiften de "devlet" "sivil toplum" ile- sanki bunların tümü aynı şeyin çeşitlemeleriymiş gibi karşılaştırılmıştır. Ancak, topluluk kavramı, gerek modern öncesi gerekse modern kültürlere uygulandığı biçimiyle ayırt edilmesi zorunlu olan çeşitli öğe kümelerini kapsar. Bunlar (yöreyle birincil derecede ilgili olarak değerlendirmiş olduğum) topluluksal ilişkiler, akrabalık bağları, dostlar arasındaki kişisel mahremiyet ilişkileri (arkadaşlık) ve cinsel mahremiyet ilişkileridir. Eğer bunları birbirinden çözersek, yukarıda söz edilenlerden farklı bir bakış açısı geliştirebiliriz.

Yöreye yönelik yerleşik bir yakınlık anlamında "topluluk" gerçekten de büyük ölçüde yıkılmış durumdadır. Ancak, bu sürecin özgül bağlamlarda ne dereceye vardığı tartışılabilir. Robert Sack'ın da gözlemlediği gibi,

> Bir eyleyen (agent) olmak için bir yerde olmak gerekir. Bu temel ve bütünleyici göre duygusu, karmaşık, çelişik ve yönünü şaşırmış parçalara bölünmüş bir duruma gelmiştir. Uzam, çok daha fazla bütünleş-

66. Max Horkheimer, **Critique of Instrumental Reason** (New York: Seabury, 1974), s.94.
67. Claude Fisher, **To Dwell Among Friends** (Berkeley: University of California Press, 1982).

mekte; ancak, bölgesel olarak da bölünebilmektedir. Yöreler, özel ya da biricik'tirler (unique); ancak, birçok anlamda da genel ve benzerdirler. Yöreler sanki "hep orada"ymış gibi görünürler; ancak, bunlar insanlar tarafından yapılandırılırlar... Toplumumuz yörelere ilişkin bilgiler biriktirir; ama, yine de çok az bir yöre duygumuz vardır. Modern süreçlerden ortaya çıkan peyzajlar, yönünü şaşırmış, sahicilikten uzak ve yan yana konmuş pastişler gibi görünürler.[68]

Şimdiye kadar gösterilen nedenlerden dolayı, akrabalık için de buna koşut bir yargıya varılması gerekir. Belirli türlerdeki akrabalık bağlarının modern toplumlardaki bazı bağlamlarda etkili biçimde süregeldiğinin kanıtlanmasının, akrabalığın insanların çoğu için günlük yaşamı yapılandırmada eski rolünü oynadığı anlamına gelmesi çok zordur.

O zaman, acaba bu değişiklikler kişisel ve cinsel mahremiyet ilişkilerini nasıl etkilemişlerdir? Çünkü, bunlar topluluk örgütlenmesinin ya da akrabalığın yalnızca basit yayılımları değildirler. Arkadaşlık, toplumbilimcilerin pek ele almadıkları konulardan biridir; ancak, kişisel yaşamı etkileyen geniş ölçekli etkenler için önemli bir ipucunu oluşturur.[69] Modern-öncesi bağlamlardaki arkadaşlığın karakterini tam da yerel topluluk ve akrabalıkla ilişkili olarak anlamak zorundayız. Arkadaşlara (bu tür bağlamlarda karşıt anlamlı terim "düşmanlar"dır) duyulan güven çoğunlukla merkezi önemdeydi. Geleneksel kültürlerde toprağa dayalı devletlerdeki kentlerin bazı geniş semtleri kısmi bir istisna teşkil etse de içerdekiler ve dışardakiler ya da yabancılar arasında oldukça belirgin bir bölünme vardı. Modern toplumsal etkinliğe özgü olan, isimsiz diğer kişilerle düşmanca olmayan geniş etkileşim alanları ortada yoktu. Bu koşullarda arkadaşlık çoğu kez kurumsallaşmıştı ve başkalarıyla dışarıdaki, potansiyel düşman gruplara karşı az ya da çok süreğen ittifaklar yaratmanın yolu olarak görülüyordu.

Kurumsallaşmış arkadaşlıklar, temel olarak, kan kardeşlikleri ya da silah arkadaşlığı gibi yoldaşlık biçimleriydiler. Kurumsallaş-

68. Sack, **Consumer's World,** s.642.

69. Bu konu için bkz. Silver, "Trust"; Alan Silver, "Friendship in Social Theory: Personal Relations in Classic Liberalism," mimeo (Columbia Üniversitesi, Sosyoloji Böl.); ve Graham Allan, **A Sociology of Friendship and Kinship** (Londra: Allen and Unwin, 1979).

mış olsun ya da olmasın, arkadaşlık karakteristik olarak içtenlik ve onur değerleri üzerine kuruluydu. Duygusal sıcaklık ve içten kişisel bağlılık yoluyla sürdürülen dostluklar kuşkusuz her kültürde varolagelmiştir. Ama, modern-öncesi dünyada arkadaşlıklar topluluğun ya da akrabalık bağlarının gerekli kaynakları sağlamakta yetersiz kaldığı yerlerde (ekonomik ilişkileri biçimlendirme, haksızlıkların öcünü alma, savaşlara katılma ve diğer birçok etkinlikte olduğu gibi) riskli çabaların hizmetine adanmaya açık bir konumdaydı. İçtenlik, arkadaş ve düşman arasındaki ayırıcı sınırların genellikle kesin ve gerilimli olduğu koşullarda tabii ki çok değerli bir erdem sayılacaktır. Onura ilişkin kurallar içtenliğin uygulamadaki kamusal güvencelerini oluşturur. Öyle ki arkadaşlık ilişkisinin sergilenmesini beklediği "iyilikler" içtenliği büyük bir baskı altına aldığı zamanlarda bile bu geçerlidir.

Modernlikle ilişkilendirilen soyut sistemlerin (metalaşmış piyasalar dahil) geniş ölçüde yayılması arkadaşlığın doğasında bir dönüşüme yol açmıştır. Arkadaşlık çoğu kez bir yeniden yerleştirim biçimidir; ancak, kişisel bağlara olan bağımlılığı açık bir biçimde dışlayan soyut sistemlerin kendisiyle doğrudan ilgili değildir. "Arkadaş"ın karşıtı artık "düşman," hatta "yabancı" bile değildir; daha çok, "tanıdık," "meslektaş" ya da "tanımadığım biri" sıfatlarından birisidir. Bu dönüşümle birlikte onur, kişisel sevgiden başka hiçbir desteği olmayan bağlılıkla; içtenlik ise sahicilik olarak adlandırabileceğimiz şeyle, yani karşıdakinin açık ve iyi niyetli olması gerekliliğiyle yer değiştirmiştir. Bir arkadaş her zaman gerçeği söyleyen biri değil, diğerinin duygusal mutluluğunu koruyan kişidir. "İyi arkadaş" -en güç anlarda bile yardıma hazır olan kişi- "onurlu dost"un günümüzdeki karşılığıdır.

Bu incelemeyi güven tartışmasıyla doğrudan ilişkilendirebiliriz. Modern-öncesi ortamlarda temel güven, topluluk, akrabalık bağları ve arkadaşlıklardaki kişiselleşmiş güven ilişkileri içine yerleşiktir. Duygusal yakınlık, bu toplumsal bağlantıların herbiriyle ilişkili olabilse de kişisel güvenin sürdürülmesinin bir koşulu değildir. Kurumsallaşmış kişisel bağlar, gayri resmi içtenlik ve onur kuralları (her zaman görünürde olmayan, gizil) güven çatılarını oluşturur. Diğer yönden, kişisel düzeyde başkalarına duyulan güven, "düş-

man topraklarına" kadar varan, uzak aralı türdeki toplumsal ilişkilerin kurulmasında etkili olan başlıca yoldur.

Güven ve kişisel kimlik

Soyut sistemlerin gelişimiyle, kişilikdışı ilkelere ve kişinin tanımadığı insanlara duyulan güven, toplumsal varoluş için vazgeçilmez bir şey haline gelir. Bu türden kişiselleşmemiş güven temel güvenden farklıdır. Güvenilecek birilerini bulmaya yönelik güçlü bir psikolojik gereksinim vardır; ancak, modern-öncesi toplumsal konumlara oranla, kurumsal olarak örgütlenmiş kişisel bağlantılar eksiktir. Buradaki konu, asıl olarak önceleri günlük yaşamın ya da "yaşam-dünyasının" parçası olan birçok toplumsal karakteristiğin çekilip çıkartılarak soyut sistemlerin içine dahil edilmiş olması *değildir*. Daha çok, gündelik yaşamın doku ve yapısının geniş toplumsal değişikliklerle bağlantılı olarak yeniden biçimlendirilmiş duruma gelmesidir. Soyut sistemler tarafından yapılandırılan rutinler içeriksiz, ahlakdışı (unmoralised) bir yapıya sahiptirler; kişilikdışılığın giderek artan bir biçimde kişiselliği yutması fikri de geçerli bir fikirdir. Ancak, bu yalnızca, kişisel yaşamda kişilikdışı biçimde örgütlenmiş sistemler yararına bir küçülme olduğu anlamına gelmez; kişiselliğin doğasında gerçek bir dönüşüm söz konusudur. Başlıca hedefi bağlılık ve sahicilikle yönlendirilen bir toplumsallık olan kişisel ilişkiler, zaman-uzam uzaklaşmasının kuşatıcı kurumları kadar, modernliğin toplumsal ortamlarının bir parçası olmuşlardır.

Bununla birlikte, soyut sistemlerin kişilikdışılığını, mevcut toplumbilimsel değerlendirmelerden çoğunun yapmaya eğilim gösterdiği gibi kişisel yaşamdaki yakınlıklarla karşı karşıya getirmek de yanlıştır. Kişisel yaşam ve kapsadığı toplumsal bağlar soyut sistemlerin en kapsamlısıyla bile sıkı biçimde iç içedir. Örneğin, Batı yiyeceklerinin küresel ekonomik değişimleri yansıttığı uzun bir süre konu edilmiştir: "Her bir fincan kahve, içinde, Batı emperyalizminin tüm tarihini saklar." Son elli küsur yılda hızlanan küreselleşmeyle birlikte, en mahrem türdeki kişisel yaşam ile yerinden çıkarma düzenekleri arasındaki bağlantılar yoğunlaşmış bulunmaktadır.

Ulrich Beck'in gözlemlemiş olduğu gibi, "En yakın -örneğin, bir çocuğa bakmak- ile en uzak, en genel -örneğin, Ukrayna'daki bir reaktör kazası, yani enerji politikası- günümüzde birdenbire *doğrudan* bağlantılı oluvermiştir."[70]

Kişisel güven açısından bu ne anlama gelmektedir sorusunun yanıtı, mahremiyetin yirminci yüzyıldaki dönüşümüne temel oluşturur. Kişilere duyulan güven, yerel topluluk ve akrabalık ağları içindeki kişiselleşmiş bağlantılarla odaklanmaz. Kişisel düzeyde güven, tarafların "üzerinde çalışacakları" bir proje haline gelmiştir ve *bireyin karşısındakine açılmasını gerektirir*. Değişmez normatif kurallarla denetlenmediği yerlerde ise güven, *kazanılmak* zorundadır; kazanmanın yolu da sergilenebilir sıcaklık ve açıklıktır. Sözcüğün şimdi almış olduğu anlamda "ilişkiler"e duyduğumuz bu özel ilgi, söz konusu olguyu ifade eder. İlişkiler, güvenin önceden varolmayıp, yaratılmaya çalışıldığı ve bu çalışmanın *karşılıklı bir kişisel açılma süreci* anlamına geldiği yerlerde güvene dayalı bağlar anlamına gelir.

Cinsellikle ilişkili duyguların gücü gözönüne alındığında, erotik bağlanımların bu tür bir kişisel açılma süreci için odak noktası oluşturması çok şaşırtıcı olmayacaktır. Erotik ilişkilerin modern biçimlerine geçişin genellikle, bir romantik aşk ethosunun oluşumuyla ya da Lawrence Stone'nun "duygusal bireycilik" olarak adlandırdığı şeyle ilişkili olduğu düşünülür. Romantik aşk ideali Stone tarafından çok yerinde bir biçimde tanımlanır:

> [Romantik aşk] dünyada, kişinin tüm düzeylerde birleşebileceği yalnızca tek bir insan olduğu düşüncesidir; bu insanın kişiliği o denli idealize edilir ki, insan doğasının olağan yanlışları ve aptallıkları ortadan kaybolur; aşk, sanki bir yıldırımdır ve ilk görüşte insanı çarpar; aşk, onun uğruna diğer tüm kaygılardan, özellikle de maddeci olanlardan vazgeçilmesini gerektiren, dünyadaki en önemli şeydir; ve son olarak da dizginleri, ortaya çıkan davranışların başkalarına ne denli abartılı ve saçma görünebileceğine bakmaksızın, kişisel duyguların güdümüne vermek ise çok değerli bir tutumdur.[71]

70. Ulrich Beck, "The Anthropological Shock: Chernobyl and the Contours of the Risk Society," **Berkeley Journal of Sociology** 32 (1987).
71. Lawrence Stone, **The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800** (Londra: Weidenfeld,1977), s.282.

Bu biçimde karakterize edildiğinde romantik aşk, neredeyse hiçbir zaman bütün olarak gerçekleştirilemeyecek bir değerler kümesini kapsar. Yine romantik aşk, asıl olarak, modern kurumların yükselişiyle sürekli biçimde ilişkili bir ethos olmaktan çok, eski anlaşmalı evlilik biçimlerinin çözülmesinin daha erken bir dönemiyle sınırlı, geçissel bir olguymuş gibi görünmektedir. Stone tarafından açıklandığı biçimiyle "romantik aşk kompleksi" özellikleri, epeyce süreğen olduklarını kanıtlamışlardır; ancak, bunlar, yukarıda açıklanan kişisel güven dinamikleriyle giderek iç içe duruma gelmişlerdir. Erotik ilişkiler, adım adım bir karşılıklı keşif yolu izlerler; bu yolda, âşık olan kişinin kendini gerçekleştirme süreci, sevilen kişiyle giderek artan mahremiyetin olduğu kadar, [kişisel] deneyimlerin de bir parçasıdır. Dolayısıyla, kişisel güvenin bir kendini inceleme süreci içinde kurulması gerekir. Kişinin kendini keşfetmesi, modernliğin düşünümselliğiyle doğrudan ilgili bir tasarım durumuna gelir.

Özkimlik arayışıyla ilgili yorumlar, çoğu kez bağlantılı olarak değerlendirildikleri "topluluğun çöküşü"yle ilgili görüşlerle çok benzer bir biçimde bölünme eğilimindedirler. Bazıları, eski komünal düzenlerin egoya yönelik narsistik, hazcı (hedonistic) bir merak yaratarak dağılması yüzünden benliğin gelişimine yönelik aşırı bir ilgi olduğu görüşündedirler. Diğerleri de oldukça benzer bir sonuca varırlar; ancak, bunu toplumsal manipülasyon biçimlerine bağlarlar. Halk çoğunluğunun, en belirleyici politikaların biçimlendirildiği ve kararların alındığı ortamlardan dışlanması, benlik üzerinde bir yoğunlaşmayı yaratır; bu, çoğu insanın duyumsadığı güçsüzlüğün bir sonucudur. Christopher Lasch'ın sözcükleriyle;

> Dünya giderek daha tehdit edici bir görünüm aldıkça, yaşam, egzersiz, rejim, ilaçlar, değişik türden ruhsal perhizler, psişik açıdan kendine yardım teknikleri ve psikiyatri yoluyla, sonu olmayan bir sağlık ve mutluluk arayışı durumuna gelir. Dış dünyayla, bir doyum ve hayal kırıklığı kaynağı olması dışında, ilgilerini kesmiş olanlar için kendi sağlık durumları her şeyin üstünde bir ilgi kaynağı olur.[72]

72. Christopher Lasch, **Haven in a Heartless World** (New York: Basic, 1977), syf.140. Ayrıca bkz. yine aynı yazarın, narsisizmin formülasyonunu keskinleştirdiği ve "hayatta kalma" temasını daha da geliştirdiği The Minimal Self adlı eseri. (Londra: Picador, 1985).

Acaba özkimlik arayışı biraz acınılacak bir narsisizm biçimi midir, yoksa en azından bazı yönlerden, modern kurumlar açısından yıkıcı bir güç müdür? Konu üzerindeki tartışmaların çoğu bu soru üzerinde yoğunlaşmış durumdadır ve ben de aynı soruya bu çalışmanın sonlarına doğru döneceğim. Ancak, şu an için Lasch'ın savında birtakım yanlışların bulunduğunu görmemiz gerekiyor. "Sağlık ve mutluluk arayışı," "dış dünyayla ilginin kesilmesi"ni gerektiriyor gibi görünmekten uzaktır. Egzersiz ya da rejimin faydaları kişisel keşiflerden değil, terapiye ya da psikiyatriye başvurmada olduğu gibi uzmanlık bilgisinin sıradan insanlar tarafından alımlanmasından kaynaklanır. Sözü edilen ruhsal perhizler belki seçmeci (eklektik) bir eklenti olabilir; ancak, bunlar, dünya üzerindeki din ve mezhepleri de içermektedir. Dış dünya yalnızca bu noktada işin içine girmez; söz konusu dış dünya, karakteristik olarak, modern-öncesi yüzyıldaki birinin yüz yüze gelebileceğinden çok daha yaygındır.

Bunların tümünü özetlersek, mahremiyetin dönüşümü aşağıdakileri kapsar:

1. Modernliğin *küreselleştirici eğilimleri* ve günlük yaşamdaki *yerelleşmiş olaylar* arasındaki asli bir ilişki; "yayılma" ile "yoğunlaşma" arasındaki karmaşık, diyalektik bir bağlantı.

2. Modernliğin düşünümselliğinin ayrılmaz bir parçası olarak benliğin düşünümsel bir proje gibi yapılandırılması; birey kendi kimliğini, soyut sistemlerin sağladığı strateji ve seçenekler arasında bulmak zorundadır.

3. Kişiselleşmiş bağlamlarda yalnızca benliğin karşıdakine "açılmasıyla" kurulabilecek olan, temel *güven* üzerine oturtulmuş bir kendini gerçekleştirme dürtüsü.

4. *Kişisel açılmaların karşılıklılığının kılavuzluğunda* kişisel ve erotik bağların "ilişkiler" biçimini alması.

5. Yalnızca, bireylerin denetiminin çok az olduğu dışsal olarak tehditkâr bir dünyaya karşı narsistik bir savunmayı değil, bazı yönlerden de küreselleşmiş etkilerin günlük yaşama saldırılarını içeren koşulların *olumlu bir temellükünü* de belirten, özgerçekleştirime *yönelik bir ilgi*.

Çağdaş dünyanın Lasch'ın sözünü ettiği "tehditkâr görünümünü" nasıl incelememiz gerekiyor? Böyle bir inceleme, modernliğin aşağıdaki gibi sıralanabilecek olan özgül risk profiline daha ayrıntılı bakmak anlamına gelir:

1. *Riskin, yoğunluk* anlamında küreselleşmesi: Örneğin, nükleer savaş insanoğlunun varlığını tehdit edebilmektedir.

2. *Riskin*, gezegenimiz üzerindeki herkesi, en azından çok sayıda kişiyi etkileyebilecek nitelikteki *raslantısal olay sayısının çoğalması* anlamında *küreselleşmesi*: Örnek olarak, küresel işbölümündeki değişmeler.

3. *Yaratılmış çevreden* ya da *toplumsallaşmış doğa*dan kaynaklanan risk: İnsan bilgisinin maddi çevreye girmesi.

4. Milyonların yaşam şansını etkileyen *kurumsallaşmış risk ortam*larının gelişimi: Örneğin, yatırım pazarları.

5. *Riskin, risk olarak bilinmesi:* Riskler içindeki "bilgi boşlukları" dinsel bilgiler ya da sihir yoluyla "kesinlikler" haline çevrilemez.

6. *Yaygınlaşmış risk bilgisi*: Ortak olarak karşılaştığımız tehlikeler geniş kitlelerce bilinmektedir.

7. *Uzmanlığın sınırlılıklarının bilinmesi:* Hiçbir uzmanlık sistemi, uzmanlık ilkelerinin uygulama sonuçları açısından tümüyle uzman olamaz.

Yerinden çıkarma düzenekleri günümüz dünyasında geniş güvenlik alanları sağlamış bulunsa da bu ortamda ortaya çıkan yeni bir risk grubu gerçekten de çok ürkütücüdür. Yukarıda sıraladığım temel biçimler, risklerin nesnel dağılımını değiştirenler (sıralamadaki ilk dört madde) ile risk deneyimini ya da risk algısını değiştirenler (geri kalan üç madde) olarak ayrılabilirler.

Risk yoğunluğu olarak adlandırdığım şey kesinlikle, bugün içinde yaşadığımız koşulların "tehditkâr görünümü"ndeki temel öğedir. Nükleer savaş olasılığı, ekolojik yıkım, engellenemeyen nüfus patlaması, küresel ekonomik mübadelenin çöküşü ve diğer gizil küresel felaketler herkes için cesaret kırıcı bir tehlike ufku oluşturmaktadır. Beck'in belirttiği gibi bu türden küreselleşmiş

riskler zengin ile yoksul arasında ya da dünyadaki bölgeler arasında bir ayırım yapmaz. "Çernobil her yerdedir" gerçeği Beck'in " 'başkalarının' –ayrıcalıklı olanlar ve olmayanlar arasındaki sınırların– sonu" olarak adlandırdığı şeyi anlatmaktadır. Belirli risk çeşitlerinin küresel yoğunluğu tüm toplumsal ve ekonomik ayırımları aşar.[73] (Şüphesiz bu, modern-öncesi dünyadaki gibi modernlik koşullarında da birçok riskin ayrıcalıklı olanlar ile olmayanlar arasında farklı biçimde dağıtılmış olduğu gerçeğini görmemize engel olmamalıdır. Ayrımsal risk -örneğin, beslenme düzeyleri ve hastalıklara karşı korunmasız olma açısından-, "ayrıcalıklı olma" ve "ayrıcalıklı olmama" ile asıl olarak anlatılmak istenen şeyin önemli bir parçasıdır.)

Nükleer savaş, açıkça, tüm güncel küresel tehlikelerin gizil olarak en yakın ve yıkıcı olanıdır. 1980'lerin başından bu yana, oldukça sınırlı bir nükleer çatışmanın iklimsel ve çevresel etkilerinin çok geniş ölçekli olabileceği kabul edilmiş bulunmaktadır. Az sayıda nükleer başlıklı füzenin patlaması, tüm karmaşık hayvan türlerinin yaşamını tehdit edebilecek olan, giderilemez bir çevresel yıkıma yol açabilir. Bir "nükleer kış" oluşumu için başlangıç sınırı, 500 ile 2000 arası nükleer başlıklı füze -bu sayı, nükleer güce sahip uluslar tarafından bulundurulan füzelerin %10'undan azdır- olarak hesaplanmıştır. Yine bu sayı, 1950'lerdeki toplamdan bile azdır.[74] Bu durum, böyle bir bağlamda artık "başkaları"nın olmayacağı savını tümüyle haklı çıkarır: Savaşanlar ve tarafsızlar, herkes zarar görecektir.

Küreselleşmiş risklerin ikinci kategorisi, riskin yoğunlaşmasından çok, risk ortamlarının dünya çapındaki yayılmasıyla ilgilidir. Tüm yerinden çıkarma düzenekleri olayları belirli bireylerin ya da grupların denetiminden çıkarır; bu tür düzenekler ne denli küresel ölçekli olursa, söz konusu etki de o denli artar. Küreselleşmiş düzeneklerin sağlayabildiği yüksek güvenlik düzeylerine karşın, madalyonun öteki yüzünde ortaya çıkan yeni riskler vardır: Kaynaklar ya da hizmetler artık yerel denetim altında değildir ve dolayısıyla

73. Ulrich Beck, **Risikogesellschaft: Auft dem Weg in eine andere Moderne** (Frankfurt: Suhrkamp,1986), s.7.
74. Owen Green ve diğerleri, **Nuclear Winter** (Cambridge, Eng.: Polity, 1985).

da beklenmedik aksamalar durumunda gerekli ayarlamalar yerel düzeyde yapılamazlar. Ayrıca, bir bütün olarak düzeneğin bocalaması, böylece ondan yararlanan herkesi etkileme riski de vardır. Örneğin, sıvı yakıtlı merkezi ısıtma kullanan ve sobası da olmayan bir kişi sıvı yakıt fiyatlarındaki değişmelerden etkilenmeye özellikle çok açıktır. 1973 yılında, OPEC kartelinin eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "petrol krizi" gibi koşullarda, tüm petrol ürünü tüketicileri etkilenecektir.

Risk profilindeki ilk iki kategori risk ortamlarının kapsamıyla, sonraki ikisi ise risk ortamı türündeki değişmelerle ilgilidir. Yaratılmış çevre ya da "toplumsallaşmış doğa"[75] kategorisi insanoğlu ile fiziksel çevre arasındaki ilişkinin değişen karakterine işaret eder. Bu kategorideki ekolojik tehlikelerin çeşitliliği doğanın, insanlığın bilgi sistemleriyle dönüştürülmesinden kaynaklanmaktadır. Toplumsallaşmış doğadaki ciddi risklerin sadece sayısı bile oldukça korkutucudur: Nükleer enerji santrallarındaki büyük kazalardan ya da nükleer atıklardan sızan radyasyon; denizlerin, atmosferdeki oksijenin büyük bir kısmını yenileyen pitoplanktona zarar verecek düzeyde kimyasal kirlenmesi, ozon tabakasına zarar veren atmosferik kirleticilerden kaynaklanan, buzulların bazı kısımlarının erimesine ve geniş alanlarda su baskınına yol açan bir "sera etkisi"; temel bir yenilenebilir oksijen kaynağı olan yağmur ormanlarına geniş ölçüde zarar verilmesi; ve milyonlarca dönüm tarım toprağının yapay gübrelerin yaygın kullanımının bir sonucu olarak verimsizleşmesi.

Diğer önemli tehlikelerden de söz edilebilirdi. Bu konuyu kapatmadan önce, bu listeyle ve nükleer savaş riskiyle ilgili iki noktayı belirtmeliyiz. Birincisi, böyle bir listenin okuyucuda uyandırabileceği, neredeyse can sıkıntısına benzer bir uyuşukluk duygusudur; bu duygu, insanların çoğunluğunun artık birçok genel risk türünün farkında olduğu gerçeğine karşılık gelen, risk profilindeki altıncı noktayla ilgili bir olgudur. Bu uyuşukluk duygusunu belirtmek bile artık sıradan bir şey olma durumuna gelmiştir: "Karşı karşıya olduğumuz tehlikelerin sıralamanın kendisi bile uyuşturucu bir etki yaratır. Tehlikeleri sayıp dökmek, çok bilinen bir şey olduğu için öy-

75. Bkz. Beck, **Risikogesellschaft.**

lesine kulak verilen bir duayı dinlemek gibidir. Bu sorunlarla öylesine sürekli bir bomdardımana tutuluruz ki sorunlar, denetlenemez nitelikleriyle ortamın bir parçası olma durumuna gelirler."[76] İkinci nokta ise bir nükleer savaş riskini de içeren söz konusu risklerin neredeyse tümü, kesin olasılıklar üzerine dayandırılabilecek herhangi bir değerlendirme açısından bile, tartışmalı niteliktedirler. Bir nükleer çatışmanın gerçekleşmemesi anlamında caydırıcılığın "işe yarayacağından" asla emin olamayız; caydırıcılık bunun böyle olmadığını gösterir. Nükleer kış hipotezi, böyle bir kış gerçekten de bu türden her değerlendirmeyi tümüyle anlamsız kılacak biçimde gerçekleşmedikçe, varolmaya devam edecektir. Bu gözlemlere sonra yeniden döneceğim; çünkü, her ikisi de risk deneyimi ve algısı açısından önemlidirler.

Riskler, modern kurumların çeşitli alanlarında, yalnızca yerinden çıkarma düzeneklerinin hatalı çalışmalarından kaynaklanan tehlikeler olarak değil; "kapalı," kurumsallaşmış eylem alanları olarak da varolurlar. Riskler, bu tür alanlarda, daha önce de belirtildiği gibi uygulamada -kumar oyunları ya da spor örneklerinde olduğu gibi- normatif olarak onaylanmış olan etkinlik biçimleri tarafından yaratılırlar. Yatırım pazarları, modern toplumsal yaşamdaki en belirgin örneği simgelerler. Bazı ulusal endüstri kuruluşları dışındaki tüm ticari kuruluşlar ve yatırımcılar ekonomik kazançlarını en üst düzeye çıkarmak için diğerlerinin ne yapacağını tahmin etmelerini gerektiren bir ortam içinde çalışırlar. Yatırım kararlarında söz konusu olan belirsizlikler bazı yönlerden teknolojik yenilikler gibi dışsal olayları kestirmekteki zorluklardan kaynaklanırlar. Ancak, bazı yönlerden pazar yapısının da etkisi vardır. Bir toplumsal analiz yaklaşımı olarak oyun kuramı, belki de tarafların diğerlerinin ne yapacağını tahmin etmeye çalıştığı, aynı zamanda da karşısındakilerin de kendisinin ne yapacağını kestirme çabasında olduğunu bildiği ortamlara uygulandığında en iyi sonuçları verecektir.

Bununla birlikte, yukardaki durumun uygulanabileceği diğer birçok koşul da vardır; örneğin, seçim süreçlerinin bazı yönlerine ve en çarpıcı örnek olarak da iki süper güç arasındaki silahlanma

76. Joe Bailey, **Pessimism** (Londra: Routledge, 1988).

yarışına uygulanabilir. Eğer, gerçek savaş riskini bir kenara koyarsak -ki bu bakış açısından söz konusu risk uzak kabul edilir-, silahlanma yarışı, iki tarafın da stratejisini karşısındakinin olası stratejileri üzerine yaptığı değerlendirmeye dayandırdığı bir karşılıklı tahmin temeline oturtulacaktır. Silahlanma yarışında olduğu gibi pazarların kurumsallaşmış risk ortamları, kendi "uygun alanıyla" sınırlı tutulamaz. Yalnızca dışsal riskler içeriye zorla girmekle kalmaz, kurumsallaşmış yapı içindeki kararların sonuçları da sürekli olarak dışardakileri etkiler. Bu konuyu mevcut bağlamda tartışmayacak olmama karşın, yatırım kararlarının eşgüdümünün ne dereceye kadar bir kolektif ussallığı simgelediği ya da yalnızca (Keynes'in sözünü ettiği "hayvani ruhlar" tarafından) yönlendirilen piyangolar olduğu konusu milyonlarca insanın ekonomik refahı için büyük önem taşımaktadır.

Risk deneyimi açısından bakıldığında, burada inceleme fırsatı bulduğumdan çok daha fazla şey söylenebilirdi. Bununla birlikte, yukarıda sözü edilen risk profilinde belirtilen risk farkındalığının üç yönü, bu çalışmada şimdiye kadar geliştirilen argümanlarla ve ileriki bölümlerle çok yakından ilişkilidir. Risklerin -bu açıdan bakıldığında, birçok farklı etkinlik biçimlerini de içererek- insanlar tarafından risk olarak genellikle kabul edilmesi gerçeği, modernöncesi ve modern dünyalar arasındaki ayrımın başlıca yönlerinden biridir. Geleneksel kültürlerde göze alınan yüksek riskli girişimler kimi zaman dünyevi alanda ortaya çıkmış olabilir; ancak, bunlar daha tipik bir biçimde din ya da büyünün himayesi altında yürütülüyorlardı. Bireylerin belirli risk alanlarında özellikle dinsel ya da büyüsel kurallara güven beslemeye ne derece hazır olabildikleri kuşkusuz büyük değişiklik bir gösteriyordu. Ancak, din ve büyü, çoğu kez, riskli girişimlerde varolan belirsizliklerden sıyrılmanın, dolayısıyla da risk deneyiminin göreli bir güvenlik duygusuna çevrilmesinin bir yoluydu. Riskin, risk olarak bilindiği yerde ise tehlikeli eylemlere yönelik itimat üretmenin bu biçimi, tanım olarak yoktur. Dünyevi özelliklerin ağır bastığı bir ortamda, riski, Tanrısal kadere (*fortuna*) çevirmeye çalışmanın çeşitli yolları vardır; ancak bunlar, gerçekten etkili psikolojik destekleyiciler olmaktan çok, öylesine inanılan hurafeler olarak kalırlar. Kule tamirciliği

gibi yaşamsal riskler taşıyan mesleklerde ya da sporculuk gibi sonucun yapısal olarak belirsiz olduğu işlerde çalışan insanlar, yaptıkları şeyin sonucunu "etkilemek" için oldukça sık bir biçimde tılsımlara ya da batıl ritüellere başvururlar. Eğer, bu uygulamalarını herkesin gözü önünde yapsalar, başkalarının alay konusu olabilirler.

Risk profilindeki son iki maddeyi birlikte ele alabiliriz. Modern risk ortamlarının halk tarafından yaygın biçimde bilinmesi, uzmanlığın sınırlarının anlaşılmasına yol açar; dolayısıyla, bu halkın uzmanlık sistemlerine olan güveninin sürdürülmesine çalışan kişilerin üstesinden gelmek zorunda oldukları "halkla ilişkiler" sorunlarından birini oluşturur. Uzmanlık sistemlerine duyulan güveni destekleyen inanç, sokaktaki insanın uzmanlık savlarıyla karşılaştığında sergilediği bilgisizliği engellemeyi de içerir; ancak, uzmanların bireysel uygulayıcılar olarak ve tüm bilgi alanları açısından, kendilerinin karşılaştıkları bilgisizlik alanlarının söz konusu olması bu inancı sıradan insanlar için zayıflatabilir ya da önemsiz duruma getirebilir. Uzmanlar, çoğu kez, risklerin gerçek yapısını, hatta bu risklerin varolduğu gerçeğini gizler ya da üstü kapalı geçerken müşterilerinin "yerine" bu riskleri üstlenirler. Bu tür bir gizleyişin sokaktaki insan tarafından keşfedilmesinden çok daha zararlı olan şey ise belirli bir tehlikeler kümesinin uzantılarının ve bunlarla ilişkili risklerin uzmanlar tarafından da anlaşılamadığı durumlardır. Çünkü, böyle bir durumda sorgulanacak olan yalnızca uzmanlık bilgisinin sınırları ya da eksiklikleri değil, uzmanlık düşüncesinin özünü tehlikeye atan bir yetersizliktir.[77]

Risk ve ontolojik güvenlik

Sözünü ettiğimiz riskler dizisi, halkın uzmanlık sistemlerine beslediği güveni ve ontolojik güvenliği hangi açılardan etkilemektedir? Bunun analizinin ana çizgisi, yalnızca bireylerin değil; devletleri de içeren geniş örgütlenmelerin de denetiminden *uzak* olan ve mil-

77. A.J.Jouhar, der., **Risk in Society** (Londra: Libbey, 1984); Jack Dowie ve Paul Lefrere, **Risk and Chance** (Milton Keynes: Open University Press, 1980).

yonlarca insan ve gizil olarak insanlığın tümü için *yaşamsal tehdit* oluşturan *yüksek yoğunluktaki* tehlikelerle yaşamanın *kaçınılmazlığı* olmalıdır. Bu tehlikelerin bir insanın *seçtiği* riskler olması ve Beck'in terimleriyle, sorumlu tutulabilecek, saldırılacak ya da suçlanacak "başkalarının" bulunması, birçok kişinin bu çağın bir karakteristiği olarak değerlendirdikleri, kötü bir şeyler olacağı duygusunu güçlendirmektedir.[78] Dinsel inançları olan kişilerden bazılarının Tanrı'nın gazabının bir ifadesi olarak bir küresel yıkım potansiyelinin varolduğunu görme eğiliminde olmaları da şaşırtıcı değildir. Çünkü, hepimizin karşı karşıya olduğumuz büyük etkili küresel riskler, modernliğin başıboş, juggernaut karakterinin temel öğeleridir ve hiçbir belirli birey ya da grup bunlardan ne sorumlu tutulabilirler ne de "işleri yoluna koymaya" zorlanabilirler.

Hem bu denli korkutucu hem de bireysel denetimden bu denli uzak tehlikeleri zihinlerimizde nasıl sürekli ön planda tutabiliriz? Yanıt, çoğumuzun bunu yapamayacağıdır. Bir nükleer savaş olasılığına ilişkin her gün, her dakika endişe duyan insanlar, önceden de belirtildiği gibi bir rahatsızlığı olan kişiler olarak değerlendirilmeye açıktırlar. Her ne kadar sürekli ve bilinçli olarak bu biçimde bir kaygı taşıyan kişiyi mantıksız saymak zor da olsa, bu durum o kişinin günlük yaşamını felce uğratacaktır. Konuyu bir topluluk içinde ortaya atan kişi bile histerik ya da patavatsız olarak değerlendirilebilir. Carolyn See'nin, bir nükleer savaşla sona eren, *Altın Günler* adlı romanının ana karakteri olan kadın, nükleer yıkımla ilgili korkusunu bir akşam yemeğinde diğer bir konuğa açar:

> Kadının gözleri faltaşı gibiydi. Bana korkutucu bir dikkatle bakıyordu. "Evet" dedi, "söylediklerinizi anlıyorum. Ama, sizin nükleer savaş korkunuzun günümüzde bizleri rahatsız eden tüm diğer korkuların bir metaforu olduğu doğru değil mi?"
> Zihnim hiçbir zaman çok iyi olmamıştır; ama, kimi zaman da iyi çalışır. "Hayır" dedim. Bunu, güzel, dayalı döşeli odanın içinde bağırarak söylemiş olabilirim. "Benim görüşüme göre diğer korkular, konuştuklarımızın tümü, benim nükleer savaş korkumun bir metaforudur."
> Bana, inanmayarak dik dik baktı; ancak, hepimiz çok hoş bir akşam

78. Karşılaştırınız, W.Warren Wagar, **Terminal Visions** (Bloomington: University of Indiana Press, 1982).

yemeği için masaya çağrılınca bir yanıt verme zahmetinden kurtulmuş oldu.[79]

Konuğun inanmamazlığının ortadaki tartışmayla bir ilgisi yoktur; bu yaklaşımı, bir insanın böyle bir ortamda bu tür bir konu için duygusal davranmasına bir gerek olduğuna inanmayışını belirtmektedir.

İnsanların büyük bir bölümü zamanlarının çoğunu, en azından bilinç düzeyinde, nükleer savaş ya da diğer bellibaşlı tehlikelerin bir metafor olup olamayacakları konusunda kaygılanarak geçirmezler. Gündelik yaşamın daha yerel işleriyle uğraşmak gereksinimi kuşkusuz bunun bir nedenidir; ancak, olayın psikolojik yönü daha ağır basmaktadır. Seküler bir ortamda, düşük olasılıklı-büyük etkili riskler, modern-öncesi bir görüntüye yakın bir *fortuna* duygusunu, önemsiz batıl inançlar tarafından geliştirilenden çok daha fazla yeniden anımsatma eğilimi gösterirler. İster olumlu ister olumsuz bir renk taşısın, kader duygusu -kimsenin denetiminde olmayan uzak olgulara karşı duyulan belli belirsiz ve genel bir güven duygusu- varoluşsal bir durumla uğraşma yükü altında ezilen bireyi rahatlatır; yoksa, bu durum sürekli bir tedirginliğe yol açabilir. Kader, yani "ne olacaksa olacak" duygusu, böylece, kendi meselelerini rasyonel denetimi altına aldığı varsayılan bir dünyanın tam özünde yeniden belirir. Temel güvenin antitezi olan korku duygusunun bir bütün olarak insanlığın yüz yüze geldiği belirsizliklerle ilgili bilinçdışı duygular aşılaması olasılığı vardır.[80]

Modern dünyadaki düşük olasılıklı-büyük etkili riskler, iyimser bir senaryo içinde en aza indirgenebilse de ortadan kalkmazlar. Varolan tüm nükleer silahların yok edildiğini, eşdeğer nitelikli yıkım gücü olan başka silahların yapılmadığını ve toplumsallaşmış doğaya yönelik başkaca benzer yıkıcı etkiler olmadığını varsaysak bile, küresel tehlike profili yine de varolmayı sürdürürdü. Çünkü, yerleşik teknik bilginin yok edilemeyeceği kabul edildiğinde, nükleer silahların herhangi bir yerde yeniden yapılabileceği gerçeği ortaya çıkacaktır. Buna ek olarak, herhangi bir ciddi teknolojik gelişme

79. Carolyn See, **Golden Days** (Londra: Arrow, 1989), s.126.
80. Robert Jay Lifton ve Richard Falk, **Indefensible Weapons** (New York: Basic Books, 1982).

küresel ilişkilerin genel doğrultusunu altüst edebilir. Juggernaut etkisi, kitabın bir sonraki bölümünde üzerinde duracağım nedenlerden dolayı, modernliğin ayrılmaz bir parçasıdır.

En önemli risklerin ağırlıklı olarak karşı-olgusal karakteri, bu riskleri sayıp dökmenin uyandırma eğilimi gösterdiği uyuşukluk duygusuyla yakından ilişkilidir. Ortaçağda, inançsızların sonunun cehennem ve lanetlenme olduğu uydurması o zamanlarda bir "gerçek"ti. Ancak, durum bugün yüz yüze olduğumuz mahşeri tehlikeler açısından farklıdır. Meydana gelme olasılığıyla değil de insan yaşamına olan genel tehdidiyle ölçüldüğünde tehlike ne denli büyük olursa, o denli de kapsamlı biçimde karşı-olgusaldır. Söz konusu olan riskler zorunlu olarak "gerçekdışı"dır; çünkü, bunları açık bir biçimde ancak düşünemeyeceğimiz ölçüde korkunç olaylar meydana gelirse görebiliriz. Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atılması ya da Three Mile Island'daki ve Çernobil'deki kazalar gibi göreli olarak küçük ölçekli olaylar bize neler olabileceğine ilişkin bir fikir verebilir. Ama bunlar hiçbir biçimde, "gerçekdışılıkları"nın ve risklerin sürekli sıralanmasının yarattığı uyuşturucu etkilerin temeli olan diğer, daha mahşeri olayların zorunlu olarak karşı-olgusal karakterini değiştirmezler. Susan Sontag'ın belirttiği gibi, "Değişmeyen bir modern senaryo: Kıyamet görünür gibi olur ve hiçbir şey olmaz. Ancak, yine de görünür gibidir... Kıyamet bugün artık uzun bir dizi filmdir: Ama, adı 'Kıyamet, şimdi' değil, 'Kıyamet, bu andan itibaren'dir."[81]

Uyarlayıcı tepkiler

Sıradan insanlarla uzmanlar arasında modernliğin risk profiline yönelik uyarlayıcı tepkilerin boyutları açısından önemli farklar olup olmadığı çok açık değildir. Az önce belirtilen nedenlerden dolayı, en çok endişe uyandıran karşı-olgular deneysel değerlendirme ortamlarına sokulamazlar ve söz konusu belirli alanlardaki uzmanlar da bu tehlikelere ilişkin olarak çoğu kez kendi içlerinde, az bilgili

81. Susan Sontag, **AIDS and Its Metaphors** (Harmondsworth: Penguin, 1989).

bireyler gibi bölünme eğilimi gösterirler. Olası uyarlayıcı tepkilerin dört türü var gibidir.

İlki, *pragmatik kabulleniş* olarak adlandırılabilecek, Lasch tarafından betimlenmiş olan bakış açısı. Lasch'ın belirttiği gibi bu tepki, "hayatta kalma" üzerine bir yoğunlaşmayı içerir. Burada sözkonusu olan şey, dış dünyadan çekilmekten çok, günlük sorunlar ve yapılacak işlere odaklanmış bir pragmatik katılım biçimidir. Raymond Williams bu tür bir yönelimden, "yeni bir stratejik yarar siyasası", "X Planı" -modern dünyada olup bitenlerin çoğunun kişinin denetimi dışında olması dolayısıyla, yalnızca geçici kazanımlar için plan yapılabilip umut beslenebilineceği inancı- olarak söz eder. Williams'a göre bu görüş yalnızca sıradan insanların çoğu için değil, silahlanma yarışı gibi belli başlı stratejik eylem alanları için de geçerlidir.[82]

Pragmatik kabullenişin, daha önce belirtilen nedenlerden dolayı bazı psikolojik maliyetleri de vardır. Bu tepki, bazı bireylerde tekrar tekrar bilinç düzeyine çıkan örtülü kaygıları sıklıkla yansıtan bir uyuşukluğu içerir. Dorothy Rowe'un nükleer savaş olasılığının farkında olunmasının günlük yaşamı nasıl etkilediği üzerine yaptığı çalışmadaki tipik bir tepki örneği şudur: "Bu olasılıkla birlikte yaşamayı nasıl becerebildiğimle ilgili sorunuza verebileceğim tek dürüst yanıt, bu konuya ilişkin fazla kafa yormadığım olacaktır. Çünkü, bunu düşünmek korkutucu bir şey... Kuşkusuz, bu yöntem her zaman işe yaramıyor ve sık sık bu silahlar kullanıldığında neler olabileceğine ilişkin korkunç görüntüler aklıma geliyor."[83] Pragmatik kabulleniş, ya örtülü bir kötümserlik duygusuyla ya da umudun beslenmesiyle -ki, her ikisi de bu tepkiyle, çelişik duygular uyandıracak biçimde bir arada varolabilirler- uyumludur.

İkinci bir uyarlayıcı tepki, *sürekli iyimserlik* biçiminde terimlendirilebilir. Bu tepki, asıl olarak, şu andaki bütün tehlikelere karşın, Akıl'a duyulan süregelmiş bir inanca, Aydınlanma tutumlarının devamlılığına dayanır. Bu, nükleer caydırıcılığın bugüne kadar işe yaradığı ve belirsiz bir geleceğe kadar da aynı durumun sürece-

82 Raymond Williams, **Towards 2000** (Londra: Chatto,1983). [**2000'e Doğru,** çev. E. Tarım, Ayrıntı Y., 1989]
83 Dorothy Rowe, **Living with the Bomb** (Londra: Routledge, 1985).

ğine inanan uzmanlarla önemli küresel sorunlar için toplumsal ve teknolojik çözümler bulunabileceği görüşü doğrultusunda ekolojik "kıyamet günü" senaryolarını eleştiren uzmanların sergilediği bir bakış açısıdır.[84] Sıradan insanlar içinse bu, zincirlerinden kurtulmuş rasyonel düşüncenin ve özellikle de bilimin başka hiçbir yönelimin boy ölçüşemeyeceği uzun dönemli güvenlik kaynakları sunduğu yönündeki inanca dayanan büyük bir duygusal cazibeye sahip bir perspektiftir. Bununla birlikte, bazı dinsel idealler de sürekli iyimserlik ile aralarında kolayca seçici bir yakınlık geliştirebilmektedirler.

Buna karşıt bir tutumlar kümesi ise *alaycı kötümserlik* tepkisinde görülebilir. Pragmatik kabullenişten farklı olarak, bu tepki, büyük tehlikelerin uyandırdığı kaygılarla doğrudan bir ilişki içindedir. Alaycılık (cynicism), kayıtsızlık değildir. Ayrıca, gözü kapalı iyimserlikle yakınlığı az da olsa, kıyamet günü beklentisini zorunlu olarak içermez. Alaycılık, kaygıların duygusal etkilerini ya mizahi ya da dünyadan bezmiş bir biçimde bastırma yöntemidir. Alaycılık, *Dr. Strangelove* filminde ve birçok "kara mizah" biçiminde olduğu gibi parodiye meylettiği gibi modernliğin gelecek-yönelimli perspektiflerine burun kıvırarak anakronistik bir tavırla "burada ve şimdi"nin keyfini çıkarma eğilimi de gösterir. Bu tavırların bazılarında alaycılık kötümserlikten ayrılabilir nitelik taşır ve bir tür çaresiz umutluluk ile bir arada varolabilir. Eğer kötümserlik, bir kimse ne yaparsa yapsın işlerin kötü gideceği kanısı biçiminde tanımlanırsa,[85] ilke olarak da alaycılıktan ayrılabilir. Ancak, iyimserlik ve Aydınlanma ideallerinin ilişkisinden farklı olarak kötümserliğe, yok olan yaşam biçimlerine duyulan nostalji ya da yeniye karşı olumsuz bir tutum dışında, net bir içerik vermek zordur. Kötümserlik bir eylem yöntemi değildir ve aşırı biçim aldığında yalnızca felç edici bir depresyona yol açar. Yine de alaycılık ile birleştiğinde uygulamaya yönelik içerimleri olan bir bakış açısı sağlar. Alaycılık, duygusal açıdan nötrleştirici yapısı ve mizaha yönelik yanıyla kötümserliğin keskin yanlarını yumuşatır.

---

84. Örneğin, bkz., J.L.Simon ve H.Kahn, **The Resourceful Earth** (Oxford: Blackwell, 1984).
85. Bkz. Bailey, **Pessimism.**

Son olarak, radikal katılım olarak adlandıracağım tepkiyi ayırt edebiliriz. Bununla, algılanan tehlike kaynaklarına yönelik pratik bir savaşım tutumunu anlatmak istiyorum. Köktenci katılım konumunu seçenler, önemli sorunlarla kuşatılmış da olsak, bunların etkisini hem azaltabileceğimize hem de aşabileceğimize ve harekete geçmemiz gerektiğine inanırlar. Bu tepki, iyimser bir görüntü sergilemekle birlikte, akılcı inceleme ve tartışmaya duyulan bir inançtan çok, savaşımcı eylemle sınırlıdır. Başlıca aracı ise toplumsal harekettir.

Bir modernlik fenomenolojisi

Modernlik dünyasında yaşamanın nasıl bir duygu olduğuna ilişkin iki imge toplumbilimsel yazında önemli bir yer tutar; ancak, her ikisi de yeterli olmaktan uzaktır. Bunlardan biri Weber'e aittir; bu imgeye göre rasyonalite bağları bizi özelliksiz bir bürokratik rutin kafesine hapsederek gitgide sıkılaşırlar. Modern toplumbilimin üç kurucusu arasında Weber, modern toplumsal gelişim içinde uzmanlığın önemini en açık biçimde gören ve uzmanlığı modernlik fenomenolojisinin çerçevesini belirlemekte kullanan kişidir. Ona göre günlük deneyim, rengini ve kendiliğindenliğini yalnızca bürokrasinin "çelik sağlamlığındaki" kafesinin sınırları içinde sürdürür. Weber'in sunduğu imge, çok büyük güce sahiptir ve kuşkusuz, toplumbilimsel tartışmalarda da yazın alanında da önemli rol oynamıştır. Modernlik kurumlarının bürokratik durağanlıkla belirginleşen birçok bağlamı vardır. Ancak, bu bağlamlar büyük bir yaygınlık göstermekten uzaktırlar ve Weber'in bürokrasi betimlemesi asıl uygulama ortamlarında, yani geniş ölçekli örgütlerde bile yetersiz kalmaktadır. Örgütler, katılık yönünde kaçınılmaz bir eğilim göstermekten çok, özerklik ve kendiliğindenlik alanları yaratırlar; daha küçük gruplarda ise böylesi alanlara ulaşmak uygulamada çoğu kez daha zordur. Bu karşı-içgörüyü, sonraki ampirik örgüt incelemelerine olduğu kadar, Durkheim'a da borçluyuz. Bazı küçük gruplar içindeki kapalı düşünce iklimi ve bu grupların kendi üyelerine yönelik doğrudan yaptırım yöntemleri eylem ufuklarını daha

geniş örgütsel ortamlarda olduğundan çok daha dar ve durağan bir biçimde belirler.

İkinci imge Marx'a -ve kendilerini Marksist olarak değerlendiren ya da değerlendirmeyen, diğer birçok kişiye- aittir. Bu betimlemeye göre modernlik bir canavar olarak görülür. Marx, belki de çağdaşlarının herbirinden çok daha duru bir biçimde, modernliğin ne denli yıkıcı ve onarılmaz bir etkisi olduğunu algılamıştı. Aynı zamanda, modernlik Marx için, Habermas'ın çok yerinde bir adlandırmasıyla, "tamamlanmamış bir proje"dir. Bu canavar evcilleştirilebilir; çünkü, insanoğlu yarattıklarını her zaman denetimi altına alabilir. Kapitalizm, yalnızca, modern dünyayı yönetmenin akıldışı bir yoludur; çünkü, insan gereksinimlerinin denetimli olarak karşılanmasının yerine pazar kaprislerini yerleştirmektedir.

Bu imgeleri başka bir imgeyle, Juggernaut* -insanlar olarak ortaklaşa bir dereceye kadar yönlendirebildiğimiz; ancak, denetimimizden çıkıp parça parça olabilme tehlikesini de taşıyan çok büyük bir güce sahip, başıboş bir araç- imgesiyle değiştirmeyi öneriyorum. Juggernaut, ona direnenleri ezip geçer; kimi zaman düzgün bir yol izler gibi görünürken, kimi zaman da önceden kestiremeyeceğimiz yönlere doğru beklenmedik biçimde sapıverir. Gezinti, hiçbir açıdan tümüyle zevksiz ya da kazançsız değildir; çoğu kez, canlandırıcı ve umutlu bir beklentiyle doludur. Ancak, modernlik kurumları varolmayı sürdürdükçe, bu yolculuğun doğrultusunu da hızını da asla tümüyle denetleme gücünde olamayacağız. Dolayısıyla, hiçbir zaman kendimizi tümüyle güven içinde duyumsama olanağımız da olmayacaktır. Çünkü, bu aracın üzerinden gittiği alan etki gücü yüksek risklerle doludur. Ontolojik güvenlik ve varoluşsal kaygı duyguları çelişik biçimde bir arada varolacaklardır.

Modernlik juggernaut'u tek parça değildir ve söz konusu imge burada yetersizleşmeye başlar; zaten üzerinde gittiği tek bir yol olduğu da söylenemez. Bu, bütünleşmiş makinelerden yapılmış bir araç değil; içinde gerilimli, çelişik, çekişen farklı etkilerin bulunduğu bir yapıdır. Modernlik deneyimini yakalamaya yönelik her

* Bu terim, Hintçe "dünyanın efendisi" anlamına gelen Jagannath sözcüğünden gelir ve Krişna'nın bir unvanıdır. Bu Tanrı'nın bir heykeli her yıl dev bir araba üzerinde sokaklarda gezdirilir, söylendiğine göre müritleri ezilmek için kendini bu arabaların altına atarlardı.

girişim, asıl olarak, modern kurumların zaman-uzam oluşumunda açıklanan zaman ve uzam diyalektiklerinden kaynaklanan bu görüşten yola çıkmalıdır. Birbiriyle diyalektik açıdan ilişkili dört deneyim yapısı yönünden bir modernlik fenomenolojisi taslağı çıkartacağım; bu dört yapının herbiri bu çalışmadaki önceki tartışmalarla bütünlük oluşturacak biçimde bağlantılıdırlar:

Yer değiştirme ve yeniden yerleştirme: Yabancılık ve tanıdıklığın kesişimi.

Mahremiyet ve kişilikdışılık: Kişisel güven ile kişilikdışı bağların kesişimi.

Uzmanlık ve yeniden edinim: Soyut sistemler ve gündelik bilginin kesişimi.

Özelcilik ve katılım: Pragmatik kabulleniş ve aktivizmin kesişimi.

Modernlik, önceden incelediğimiz anlamda bir "yer değişimi" sağlar; yani yöre, düşselleşir. Ancak, söz konusu değişim, basit anlamda bir topluluk yitimi olmaktan çok, çift katmanlı ya da müphem bir deneyimdir. Bunu, ancak modern-öncesi ile modern arasındaki daha önce belirlenen karşıtlıkları akılda tutarsak açıkça görebiliriz. Ortaya çıkan şey, yalnızca yerelleşmiş etkilerin soyut sistemlerin daha kişilikdışı ilişkileri içine akıp gitmeleri değildir. Bunun yerine, uzamsal deneyimin öz dokusu, yakınlık ve uzaklığı önceki çağlarda eşi olmayan biçimlerde bir araya getirerek değişir. Burada, tanıdıklık ile yabancılık arasında karmaşık bir ilişki vardır. Yerel bağlamlardaki yaşamın birçok yönü bireylerin izledikleri günlük rutinler zeminine oturmuş bir tanıdıklık ve kolaylığa sahip olmayı sürdürür. Ancak, tanıdıklık duygusu çoğu kez zaman-uzam uzaklaşması aracılığıyla gerçekleşir; sınırlandırılmış yörenin özelliklerinden kaynaklanmaz. Bu deneyim, genel farkındalığın içine sızdığı sürece, hem rahatsız edici hem de ödüllendiricidir. Ontolojik güvenlik duygusu için çok önem taşıyan, tanıdık olanın güvencesi, rahat ve yakın olanın aslında uzak olayların bir gösterimi olduğunun ve yerel çevre içinde organik bir gelişim oluşturmaktan çok, "bu çevrenin içine yerleştirilmiş" bulunduğunun anlaşılmasıyla birleştirilir. Yerel alışveriş merkezi, kolaylık ve güvenlik duygusunun yapı dizilişi ve kamu alanlarının özenli tasarımıyla geliştiril-

diği bir ortamdır. Ancak, burada alışveriş yapan herkes, çoğu mağazanın her kentte rastlanabilinecek mağazalar zincirinin bir parçası olduğunun ve benzer tasarımlı çok sayıda alışveriş merkezinin başka yerlerde de bulunduğunun farkındadır.

Yer değiştirmenin bir özelliği de küreselleşmiş kültür ve enformasyon ortamlarına girmemizdir; bunun anlamıysa, tanıdıklığın ve yörenin birbirine şimdiye kadar olduğundan çok daha az bir tutarlılıkla bağlı olmasıdır. Gizleme ve açığa çıkarmanın sınırları değişmiştir; çünkü, şimdiye kadar birbirinden oldukça ayrı etkinlikler aynı kamusal alanlarda yan yana getirilmektedirler. Gazeteler ve gün boyunca süren televizyon programları bu olgunun en somut örnekleridir; ancak, söz konusu olgu, modernliğin zaman-uzam düzenlenmesine özgüdür. Hiçbirimiz yaşadığımız yerden binlerce mil uzaklıktaki olaylara, eylemlere ve fiziksel ortamların görüntülerine yabancı değiliz. Elektronik medyanın ortaya çıkışı, kuşkusuz ki yer değiştirmenin bu yönlerini vurgulamış bulunmaktadır; çünkü, çok uzakta olan bir şeyin aynı anda burada da olmasını sağlarlar. Joshua Meyrowitz'in belirttiği gibi telefondaki bir kişi, belki de dünyanın öbür ucunda olan karşısındakiyle, aradaki uzaklığa karşın, aynı odada birlikte olduğu (o sırada kendisine "Kimmiş? Ne söylüyor" gibi sorular soruyor olabilecek) bir başkasından daha yakın biçimde bağlıdır.

Yer değiştirmenin karşısında yeniden yerleştirme vardır. Yerinden çıkarma düzenekleri toplumsal ilişkileri ve enformasyon değişimini belirli zaman-uzam bağlamlarından kaldırır; ama, aynı zamanda da bunların yeniden yerleştirilmesi için yeni fırsatlar sağlar. Bu, modern dünyayı büyük, kişilikdışı sistemlerin giderek kişisel yaşamın çoğunu yuttuğu bir yer olarak görmenin neden yanlış olduğuna işaret eden diğer bir nedendir. Eski kent çevresinin yok olarak üst üste binmiş ofis blokları ve gökdelenlerle yer değiştirmesine yol açan benzer süreçler çoğu kez diğer alanların restorasyonuna ve semtlerin yeniden yaratımına izin verirler. Kent merkezindeki binaların yüksek, kişilikdışı kümeler biçimindeki görüntüsünün sık sık modernlik manzarasının bir özetiymiş gibi sunulması bir hatadır. Aynı biçimde karakteristik olan diğer bir nokta ise göreli olarak küçük ve içten yerlerin yeniden yaratımıdır.

Yerellik ile akrabalık arasındaki bağlantının çözülmesine yardımcı olan ulaşım araçları, uzakta olan "yakın" akrabaları ziyaret etmeyi kolaylaştırarak, yeniden yerleştirim için olanak sağlar.

Modern eylem bağlamlarındaki mahremiyet ve kişilikdışılığın kesişimine ilişkin yukardakilere koşut yorumlar yapılabilir. Modernlik koşullarında giderek bir "yabancılar dünyasında" yaşadığımız düşüncesi tümüyle yanlıştır. Günlük yaşamımızda başkalarıyla rutin olarak kurduğumuz ilişkilerde mahremiyeti kişilikdışılıkla daha da çok değiştirmemiz beklenmemektedir. Aslında, burada, çok daha karmaşık ve incelikli bir şey söz konusudur. Modernöncesi ortamlarda başkalarıyla olan günlük ilişkiler genellikle bir parça yörenin yapısından kaynaklanan bir tanıdıklığa dayanıyordu. Ancak, tanıdık kişilerle olan ilişkiler, bugün bizlerin kişisel ve cinsel ilişkilerle bağlantılandırdığımız mahremiyet düzeyini nadiren kolaylaştırıyordu. Sözünü etmiş olduğum "mahremiyetin dönüşümü," yerinden çıkarma düzeneklerinin, öngerektirdikleri biçim değiştirmiş güven ortamlarıyla birleşerek ortaya çıkardıkları uzaklaşmanın ta kendisine bağlıdır. Mahremiyet ile soyut sistemler açık bir biçimde etkileşebilirler. Örneğin, para, bireye yakınlık ve kişisellik evreninin içlerini araştırmada rehberlik eden bir psikoloğun uzmanlık hizmetleri için harcanabilir.

Herhangi bir kentin sokaklarında yürüyen bir kişi tek bir gün içinde daha önce hiç karşılaşmadığı, belki de binlerce insanla -terimin modern anlamıyla, "yabancılarla"- karşı karşıya gelir. Ya da bu kişi, daha az kalabalık caddelerde, gelip geçenleri ve mağazalarda satılan ürün çeşitliliğini tembelce inceleyerek gezinir; Baudelaire'in *flâneur* olarak betimlediği kişi... Bu deneyimlerin modernliğin bütünleyici bir parçası olduğunu kim yadsıyabilir? Ancak, "dışardaki" dünya -evin ve yerel çevrenin tanıdık ortamından belirsiz zaman-uzam aralığına dönüşen dünya- tümüyle kişilikdışı bir dünya değildir. Tam tersine, yakın ilişkiler uzaktan da sürdürülebilir (diğer bireylerle düzenli ve sürekli ilişki yerkürenin üstünde, neredeyse her noktasında -aşağıda ve yukarıda- kurulabilir) ve kişi önceden tanımadığı başkalarıyla sürekli olarak kişisel bağlar oluşturur. Bizler, isimsiz, boş yüzlerden oluşan bir dünyada değil; *insanlı* bir dünyada yaşarız ve soyut sistemlerin etkinlikleri-

miz içinde yer etmesi, bu özelliğin ortaya çıkmasında yapısal önemdedir..

Modern türdeki mahremiyet ilişkilerinde güven her zaman müphem bir nitelik taşır ve ayrılma olasılığı hemen hep vardır. Kişisel ilişkiler kesilebilir ve mahremiyet bağları kişilikdışı bağlantılar alanına geri dönebilir; biten bir aşkın sonunda yakın kişi birdenbire yeniden bir yabancı oluverir. Kişisel güven ilişkilerinin günümüzde öngördüğü, "karşıdakine kendini açma" beklentisi, karşıdakinden hiçbir şeyi gizlememe zorlaması, güvence ve derin kaygı duygularını birbirine karıştırır. Kişisel güven, herhalde kendisi de bir psikolojik gerilim kaynağı olan bir özkavrayış ve özifade düzeyi gerektirir. Çünkü, karşılıklı özaçılım, bir karşılıklılık ve destek gereksinimiyle birleşir; ancak, bu ikisi çoğunlukla uyuşmazlar. Acı çekme ve hayal kırıklığı, ilgi ve destek sağlayan bir kişi olarak karşıdakine güven duyma gereksinimiyle iç içe girerler.

Günlük yaşamda beceri yitimi ve beceri kazanımı

Modernlik koşullarında uzmanlık, yalnızca varolan olağanüstü çeşitlilikteki psikoterapi ve rehberlik biçimlerinde değil, "ilişki" konusunda teknik enformasyon sağlayan kitap, makale ve televizyon programlarının çokluğundan da görüldüğü gibi mahremiyetin bir parçasıdır. Acaba bu, Habermas'ın ileri sürdüğü gibi soyut sistemlerin teknik uzmanlığı kişisel kararların önüne geçirerek önceden varolan bir "yaşam-dünyasını" "kolonileştirdiği" anlamına mı gelir? Hayır. Nedenleri ise iki türlüdür. Birincisi, modern kurumlar kendilerini bir "yaşam-dünyası" içine tümüyle yerleştirmezler; bu dünyadan geri kalan kalıntılar çoğunlukla her zaman oldukları gibi kalırlar. Günlük yaşamın doğasındaki değişmeler de yerinden çıkarma düzeneklerini diyalektik bir etkileşimle etkilerler. İkinci bir neden ise teknik uzmanlığın, sokaktaki insanlar tarafından soyut sistemlerle girdikleri rutin ilişkilerin bir parçasını oluşturacak biçimde sürekli yeniden temellük edilmesidir. Hiç kimse, mevcut, muazzam karmaşıklaşmış bilgi sistemlerinin birkaç ufak bölümünden fazlası üzerinde gerek tüm uzmanlık bilgisine gerekse

uygun biçimsel yeterliliklere sahip olma anlamında uzman olamaz. Öte yandan, yine hiç kimse, soyut sistemlerle, bunların temellendirildikleri ilkeler alfabesinin bir kısmına hâkim olmadan etkileşime giremez.

Toplumbilimciler çoğu kez, bizlerin bugün birçok şeyin sır olarak kaldığı modern-öncesi çağla karşılaştırıldığında, sırların yenildiği ve "dünyanın çalışma" biçiminin (ilke olarak) tamamen bilinebildiği bir dünyada yaşadığımızı ileri sürerler. Ancak bu, hem sıradan insan hem de bir uzman için bu kişilerin birey olarak deneyimlerini göz önüne aldığımızda, doğru değildir. Modern dünyada yaşayan bizler için şeyler daha önceden söz konusu olmayan bir biçimde özellikle opaktır. Modernlik-öncesi ortamlarda, bireylerin sahip olduğu "yerel bilgi," bu deyişi Clifford Geertz'den[86] uyarlıyorum; zengin, çeşitli ve yerel çevrede yaşamanın gereklerine uyarlanmış bir biçimdeydi. Ama, bugün acaba kaçımız elektrik düğmesine bastığımızda elektriğin nereden geldiğini, dahası, teknik anlamda elektriğin aslında ne olduğunu biliyoruz?

Ancak, "yerel bilgi" eski yerine olmasa da bilgi ve becerinin günlük yaşamın süzgecinden geçmesi tek yönlü bir süreç değildir. Aynı zamanda, modern bağlamlardaki bireyler kendi yerel ortamları konusunda modernlik-öncesi kültürlerdeki benzerlerinden daha az bilgili de değildirler. Modern toplumsal yaşam karmaşık bir yapıdadır ve teknik bilginin, şu ya da bu biçimde sıradan insanlar tarafından yeniden edinilip günlük etkinliklerine rutin olarak uygulandığı birçok "süzülme" süreci vardır. Önceden de belirtildiği gibi uzmanlık ve yeniden temellük arasındaki etkileşim, öncelikle, ulaşma noktalarındaki deneyimlerden etkilenir. Ekonomik etkenler bir kişinin kendi arabasını onarmasını, evinin elektrik sistemini yenilemesini ya da çatısını elden geçirmesini öğrenip öğrenememesinde etkili olabilir. Ancak, bunda, bireyin belirli uzmanlık sistemlerine ve tanıdığı uzmanlara duyduğu güven düzeyinin de etkisi vardır. Yeniden temellük süreçleri toplumsal yaşamın -örneğin, tıbbi bakım, çocuk yetiştirme ya da cinsel haz gibi- tüm yönleriyle ilişkilidir.

86. Clifford Geertz, **Local Knowledge** (New York: Basic Books, 1983).

Sıradan birey için tüm bunlar günlük yaşamın koşulları üzerinde güvenli bir denetime sahip olma duygusuna fazla bir şey eklemez. Modernlik, günlük yaşamın büyük bir bölümünde bireysel mutluluk ve güvenliğin alanını genişletir. Ancak, sıradan insan -uzmanlık sistemlerinin büyük çoğunluğu karşısında *hepimiz* sıradan insanlarız- juggernaut'u itmek zorundadır. Yaşamlarımızın bazı dönemlerinde çoğumuzun duyumsadığı denetim eksikliği duygusu bir gerçektir.

Özelcilik (privatism) ve katılım kalıplarını bu bağlamda anlamamız gerekiyor. Lasch'ın kullandığı anlamda "hayatta kalma," bunun belirsiz bir geleceğe kadar gerçek ve kaçınılmaz bir sorun olarak süregeleceği bir dünyada düşüncelerimizden hiç eksik olmayacaktır. Bilinçdışı düzeyde hayatta kalma -dahası ve belki de özellikle yüksek etkili risklere yönelik bir pragmatik kabulleniş tutumu takınanlar arasında- büyük bir olasılıkla bir varoluşsal korku olarak süregelmektedir. Çünkü, dünyanın sürekliliğine duyulan temel güven, dünyanın varolmaya devam edeceği biçimindeki basit bir inanca dayandırılmak zorundadır; bu da hiçbir zaman tümüyle emin olamayacağımız bir şeydir. *Herzog* adlı romanında Saul Bellow şunu belirtir: "Nükleer terör devrimi bize metafizik boyutu geri getirir. Tüm pratik etkinlikler şu noktaya dayanmış durumdadır: Her şey; uygarlık, tarih, doğa, hepsi şimdi yok olabilir. Bay Kierkegaard'ın sorusunu anımsamanın zamanıdır..."[87] "Bay Kierkegaard'ın sorusu" şudur: Bireysel ölüm olarak değil, bir varoluşsal boşluk olarak ele alındığında varolmama korkusundan nasıl kaçınacağız? Nükleer savaş ya da başka yollarla meydana gelecek bir küresel yıkım olasılığı kendimizi, türlerin yaşamının bireyin yaşamından kaçınılmaz olarak çok daha önemli olduğu varsayımıyla yatıştırmamıza engel olur.

Bu olasılığın ne denli uzak olduğunu kimse tam anlamıyla bilmemektedir. Caydırıcılık varolmaya devam ettikçe, savaş şansı da varolmak zorundadır; çünkü, caydırıcılık kavramı yalnızca, söz konusu olan tarafların ilke olarak ellerindeki silahları kullanmaya hazır olmaları durumunda bir anlam ifade eder. Oysa silahlar ve askeri örgütlenmeler ya da dünya siyaseti üzerinde ne denli

87. Saul Bellow, **Herzog** (Harmondsworth: Penguin, 1964), s. 323.

"uzman" olursa olsun hiç kimse caydırıcılığın "işe yarayıp yaramayacağını" söyleyemez. Çünkü, söylenebilecek olan en çok, bugüne kadar hiç savaş çıkmadığıdır. Bu yapısal belirsizlikler, tam olarak kavrayamasalar bile, sıradan insanların gözünden kaçmaz.

Bu tür koşulların nerdeyse herkeste ortaya çıkarması gereken derin kaygıları dengeleyen şey ise, "benim tek başıma yapabileceğim hiçbir şey yok" duygusu ile riskin oldukça küçük olması gerektiği biçimindeki duyguların sağladığı psikolojik dayanaktır. Daha önce de işaret ettiğim her zamanki iş tutumu güvenin sağlamlaştırılmasının ve ontolojik güvenliğin başlıca öğesidir. Bu tutum, diğer güven ilişkileri alanlarında olduğu gibi yüksek etkili riskler için de kuşkusuz geçerlidir.

Ancak, şurası açık ki yüksek etkili riskler yalnızca, günlük yaşamda bazı olası psikolojik maliyetlere yol açsa da gözardı edilebilen uzak olasılıklar değillerdir. Bu tür risklerin bazıları ve gizil olarak insanların yaşamlarını tehdit eden ya da onları önemli ölçüde etkileyen diğer riskler günlük etkinliklerin tam özüne nüfuz ederler. Bu durum, örneğin, yetişkinlerin ve çocukların sağlığını etkileyen herhangi bir kirlenmenin yarattığı zarar açısından ve yiyeceklerde zehirleyici etki yaratan ya da bunların besleyici özelliklerini etkileyen her şey için doğrudur. Ayrıca, aynı durum, doğum teknolojileri gibi yaşam şanslarını etkileyen birçok teknolojik değişmeler için de doğrudur. Risk ve fırsatın bu karışımı birçok durumda o denli karmaşık yapıdadır ki bireyler için belirli önerilere ya da sistemlere nereye kadar güven besleneceğini ve hangi noktada bunlara desteğin geri çekileceğini bilmek son derece zordur. Örneğin, bir insan tüm yiyecek türlerinin zehirleyici nitelikleri olduğu söylendiğinde ve besin uzmanlarınca "sağlığınız için iyi" denilen şeylerin bilimsel bilginin değişen ortamıyla farklılaştığını gördüğünde "sağlıklı" olarak beslenmeyi nasıl becerebilecektir?

Güven ve risk, fırsat ve tehlike; modernliğin bu karşıt kutuplu paradoksal özellikleri, olağanüstü bir yerel ve küresel sentezini bir kez daha yansıtarak günlük yaşamın tüm yönlerine nüfuz ederler. Pragmatik kabulleniş tutumu bireylerin yaşamlarına tecavüz eden soyut sistemlerin çoğuna yönelik olarak sürdürülebilir; ancak, bu tutum, yapısı gereği tüm etkinlik alanlarında her zaman gösterile-

mez. Çünkü, yeni uzmanlık bilgisi meslektaşlar, arkadaşlar ve yakın kişiler arasında birinden diğerine aktarılan dönüşümlü bilgiler gibi çoğunlukla bölük pörçük ve tutarsızdır.* Kişisel düzeyde ise bazı kararlar alınarak bunlara göre davranış biçimleri belirlenmelidir. Özelcilik, yani mücadeleci girişimden kaçınma –bu yaklaşım temel bir iyimserlik, kötümserlik ya da pragmatik kabulleniş tutumlarıyla da desteklenebilir–, birçok yönden gündelik "yaşamda kalma" amaçlarına hizmet edebilir. Ancak, özelciliğin de kayıtsızlık ya da alaycılık tutumlarına daha yatkın olanlar için bile etkin girişim evreleriyle bölünme olasılığı vardır. Çünkü, yinelersek, modernliğin yaşamlarımıza soktuğu güvenlik ve tehlike dengesi açısından bakıldığında, artık "başkaları" yoktur; kimse tümüyle dışarıda olamaz. Birçok durumda, modernlik koşulları, modernliğin yapısal düşünümselliğinden ve modern ulus-devletlerin poliyarkal sistemleri içinde toplu örgütlenmeler için birçok olanak bulunmasından dolayı özelcilikten çok, aktivizmi teşvik eder.

Post-modernliğe itirazlar

Bu noktada, kitabın başlarında ortaya konulan konulara kısaca dönmek ve aynı zamanda da kapanış bölümlerine şöyle bir bakmak istiyorum. Buraya kadar, çağımıza ilişkin olarak, postmodernliğin

* Sınırsız sayıdaki örnekler arasından A.B.D.'li yetkililerin yapay bir tatlandırıcı olan siklamat konusundaki görüşleriyle ilgili bir olayı ele alalım. Siklamat, Birleşik Devletler'de 1970 yılına kadar yaygın olarak kullanılmaktaydı ve Yiyecek ve İlaç Yönetimi (Food and Drug Administration-FDA) bu maddeyi, "genelde güvenli olarak" tanınmış maddeler arasında sınıflandırmıştı. FDA'nın bu tutumu, bilimsel çalışmaların söz konusu maddeden yüksek dozlar verilen farelerin bazı kanser türlerine daha yatkın oldukları biçimindeki sonuçlarıyla değişti. Siklamatın yiyecek maddelerinde kullanılması yasaklanmıştı. 1970'lerde ve 1980'li yılların başında düşük kalorili içecekler daha çok insan tarafından içilmeye başlandıkça, üreticiler FDA'ya görüş değiştirmesi için baskı yapmaya başladılar. 1984 yılında FDA'ya bağlı bir komite siklamatın kanser yapıcı bir madde olmadığına karar verdi. Bir yıl sonra, Ulusal Bilimler Akademisi, devreye girerek tümüyle farklı bir sonuca vardı. Akademi, konu üzerindeki raporunda, siklamatın sakarinle birlikte kullanıldığında güvenli olmadığını; ancak, yalnızca bir tatlandırıcı olarak kullanıldığında büyük olasılıkla zararsız olduğunu açıkladı. Bkz. James Bellini, **High Tech Holocaust** (Londra: Tarrant, 1986)

ortaya çıkışıyla ilgili bilinen görüşlere karşı çıkan bir yorum geliştirmenin yolunu aradım. Genellikle anlaşılan biçiminde postmodernlikle ilgili düşünceler –bunlar çoğunlukla post-yapısalcı düşünceden kaynaklanırlar– bazı farklı örüntüleri içerirler. Postmodernliğin (PM) bu biçimini radikalleşmiş modernlik (RM) olarak adlandıracağım alternatif görüşümle bir sonraki sayfada bulunan Tablo 2'de karşılaştırdım.

TABLO 2
"Post-modernlik" (PM) ve "Radikalleşen Modernlik" (RM) Düşünceleri Arasında Bir Karşılaştırma

PM	RM
1. Günümüzdeki dönüşümleri epistemolojik terimlerle anlar ya da epistemolojiyi tümüyle bir kenara iter.	1. Bir bölünme ve dağılma duygusu yaratan kurumsal gelişimleri belirler.
2. Günümüzün toplumsal dönüşümlerinin merkezkaç eğilimleri ve bunların altüst edici karakteri üzerinde odaklanır.	2. Yüksek modernliği, dağılmanın küresel bütünleşmeye yönelik baskın eğilimlerle diyalektik olarak bağlantılı olduğu bir koşullar kümesi gibi görür.
3. Benliği, deneyimin bölünmesiyle, çözülmüş ya da parçalanmış olarak değerlendirir.	3. Benliği, yalnızca, kesişen güçler alanı olmaktan öte bir şey olarak görür; aktif düşünümsel kimlik süreçleri modernlikle olasıdır.
4. Hakikat savlarının bağlamsallığını tartışır ya da bunları "tarihsel" olarak görür.	4. Küresel nitelikteki sorunların önceliği gözönüne alındığında, hakikat savlarının evrensel özelliklerinin kendilerini bize karşı konulamaz biçimde dayattığını ileri sürer. Bu gelişmelerle ilgili sistematik bilgi modernliğin düşünümselliği tarafından engellenmez.
5. Bireylerin küreselleştirici eğilimler karşısında hissettikleri güçsüzlüğü kuramsallaştırır.	5. Güçsüzleşme ve güçlenme diyalektiğini hem deneyim hem de eylem bağlamında analiz eder.
6. Günlük yaşamın "boşaltılmasını" soyut sistemlerin devreye girişinin bir sonucu olarak görür.	6. Günlük yaşamı, soyut sistemlere karşı, yitimi olduğu kadar, yeniden temellükü de içeren etkin bir tepkiler bütünü olarak görür.
7. Eşgüdümlü siyasal girişimi bağlamsallığın önceliği ve dağılma tarafından engellenen bir şey olarak ele alır.	7. Eşgüdümlü siyasal girişimi yerel düzeyde olduğu kadar, küresel düzeyde de hem olanaklı hem de gerekli olarak değerlendirir.
8. Post-modernliği, epistemolojinin, bireyin/ahlakın sonu olarak tanımlar	8. Post-modernliği, modernlik kurumlarının "ötesine" yönelen olası dönüşümler olarak tanımlar.

V

Juggernaut'u sürmek

Acaba bizler -buradaki "biz", insanlığın tümü anlamına gelir- Juggernaut'u nereye kadar kullanabilir ya da en azından modernliğin tehlikelerini en aza indirgeyip; sunduğu olanakları en üst düzeye çıkarabilecek biçimde nasıl yönlendirebiliriz? Acaba neden Aydınlanma düşünürlerinin beklediğinden çok farklı bir dünyada, günümüzün gemi azıya almış dünyasında yaşıyoruz? "Güzel aklın" genelleşmesi neden bizlerin öngörü ve denetimine bağlı olan bir dünya yaratmamıştır?

Birçok etken söz konusudur; ancak, bunların hiçbirinin Lyotard ve diğerlerinin belirttiği anlamda, bilgi savlarını desteklemenin uy-

gulanabilir yöntemlerine artık sahip olmadığımız düşüncesiyle ilgisi yoktur. Bu etkenlerden ilkini *tasarım yanlışları* olarak adlandırabiliriz. Modernlik, toplumsal ilişkilerin zaman ve uzam boyunca yerinden çıkarılmasına ve toplumsallaşmış doğayla toplumsal evren arasında köprü kurulmasına olanak sağlayan soyut sistemlerden ayrılamaz. Acaba, bu sistemlerin çoğu, sistemleri yanlış yapmaya yönelttiklerinde bizlerin tasarlanan gelişim yollarından savrulmamıza neden olan bazı tasarım yanlışlarından mı etkilenmektedirler? Şimdi, tasarım yanlışları kavramını doğal sistemlere olduğu kadar toplumsal sistemlere de açıkça uygulayabiliriz; buradaki toplumsal sistemler belli "net hedefler"le kurulurlar. İlke olarak her organizasyon belli amaçlara ne kadar etkin olarak ulaştığıyla ya da belli hizmetleri nereye kadar sağlayabildiğiyle değerlendirilebilir. Yine ilke olarak, toplumsallaşmış doğanın her yönü belli insan gereksinimlerini nereye kadar karşılayabildiğiyle ve beklenmeyen sonuçlar ortaya koymamasıyla değerlendirilebilir. Tasarım yanlışları her iki bağlamda da kuşkusuz çok yaygındır. Toplumsallaşmış doğaya dayalı sistemlerde tasarım yanlışlarının yok edilememesi için yine ilke olarak, hiçbir neden yoktur. Toplumsal sistemler açısından durum, ileride göreceğimiz gibi çok daha karmaşık ve zordur.

İkinci bir etken ise *kullanıcı hatası* olarak adlandırılabilir. Herhangi bir soyut sistem, ne kadar iyi tasarlanmış olursa olsun beklendiği biçimde çalışmayabilir; çünkü onu çalıştıranlar bazı hatalar yaparlar. Bu, hem toplumsal hem de doğal sistemler için geçerlidir. Tasarı yanlışlarından farklı olarak kullanıcı hataları yok edilemez olarak karşımıza çıkarlar. İyi bir tasarım, ciddi bir eğitim ve disiplin kullanıcı hatası olasılığını çok aza indirgeyebilir; ancak, insanoğlunun bulunduğu yerde risk her zaman vardır. Çernobil nükleer kazası örneğinde felaketin temel nedeni acil kapatma sistemlerinin işletiminde yapılan bir hatadır. Fiziksel sistemlerin işleyişi konusunda, matematiksel risk hesapları yapılabilir. Ancak, kullanıcı hatası öğesi bu tür hesaplamaların içine etkin olarak sokulamaz.

Yine de ne tasarım yanlışları ne de kullanıcı hatası modernliğin düzensiz yapısını oluşturan en önemli öğeler değildirler. En önemli etkilerin ikisinden daha önce söz etmiştik: *Amaçlanmamış sonuçlar* ve *toplumsal bilginin düşünümselliği* ya da *döngüselliği*. Tasa-

rım yanlışları ve kullanıcı hatası açıkça, amaçlanmamış sonuçlar kategorisine girmektedirler; ancak bu kategori çok daha fazlasını içerir. Bir sistem ne kadar yetkin olursa olsun, başlangıç ve işleyiş aşamalarının sonuçları, diğer sistemlerin çalışması ve genelde insan etkinliği bağlamında, tümüyle kestirilemez. Bunun bir nedeni dünya toplumunu oluşturan sistem ve eylemlerin karmaşıklığıdır. Hatta, dünyanın (insan eylemi ve fiziksel çevrenin) tek bir tasarım sistemi olabilmesi akla yakın bir şey olsaydı bile -ki bu, uygulamada olası değildir- amaçlanmamış sonuçlar yine varolmayı sürdürecekti.

Bunun nedeni, toplumsal bilginin ilk anda doğal değil; toplumsal dünyayı etkileyen döngüselliğidir. Modernlik koşullarında toplumsal dünya, kendi karakteri ve işleyişi ile ilgili yeni bilgi girdisi açısından hiçbir zaman istikrarlı bir çevre oluşturamaz. Yeni bilgi (kavramlar, kuramlar, bulgular) toplumsal dünyayı yalnızca daha saydamlaştırmakla kalmaz, onu yeni yönlere doğru döndürerek yapısını da değiştirir. Bu olgunun etkisi modernliğin Juggernaut benzeri niteliğinde temel önemdedir ve toplumsal kurumların kendini olduğu kadar toplumsallaşmış doğayı da etkiler. Çünkü toplumsal bilginin döngüselliği, her ne kadar doğal dünyaya ilişkin bilgi dünyayı doğrudan doğruya etkilemese de soyut sistemlerin teknolojik bileşenleri yoluyla doğal öğeleri de içine katar.

İşte bu nedenlerden dolayı bizler "tarihi" yakalayıp kendi kolektif amaçlarımız doğrultusunda yönlendiremeyiz. Kendi eylemlerimizi üretip çoğaltsak bile, toplumsal yaşamı tümüyle kontrol edemeyiz. Dahası, az önce sözü edilen etkenler, insanlığın tümü gözönüne alındığında kimsenin varmış gibi kabul edemeyeceği bir ilgi ve amaç homojenliğini öngörür. Ayrıca, önceden belirtilen diğer iki etki, güç ayrımlaşması ve değerlerin rolü de önemlidir. Dünya, bazı anlamlarda "tektir"; ancak, diğer açılardan bakıldığında güç eşitsizlikleri ile ciddi olarak parçalanmış durumdadır. Modernliğin en karakteristik özelliklerinden biri ise ampirik bilginin gelişmesinin, tek başına, farklı değer konumları arasında karar vermemize olanak tanımadığının keşfedilmesidir.

Ancak, bunların hiçbiri bizlerin Juggernaut'u yönlendirme çabalarımızdan vazgeçmemiz gerektiği ya da vazgeçebileceğimiz anlamına gelmez. Yüksek etkili risklerin en aza indirgenmesi işi, tüm değerlerin ve tüm dışlayıcı güç bölünümlerinin ötesindedir. "Tarih" bizim yanımızda değildir; hiçbir erekselliği de yoktur ve bizlere hiçbir garanti sağlamaz. Ancak, modernlik düşünümselliğinin temel bir öğesi olan geleceğe yönelik düşüncenin ağırlıklı karşı-olgusal yapısının olumsuz olduğu kadar olumlu içerimleri de vardır. Çünkü bizler, çoğalmaları gerçekleşmelerine yardımcı olabilecek alternatif gelecekleri zihinlerimizde canlandırabiliriz. Gerekli olan ise *ütopyacı gerçekçilik* modellerinin yaratılmasıdır.

Buradaki terimler çelişkiliymiş gibi gelebilir; ancak, bu görüşü Marx'ın konumuyla karşılaştırdığımızda görüleceği gibi ortada bir çelişki yoktur. Eleştirel kuramın -yorumu ve uygulamayı birbirine bağlayan kuramın- Marksçı biçiminde tarihin genel bir doğrultusu vardır ve devrimci bir fail, bir "evrensel sınıf" olan proletarya üzerine odaklanır. İçinde tarihsel baskının birikmiş kalıntılarını içeren proletarya, devrimi gerçekleştiren tüm insanlık adına davranır. Ancak tarih, önce de belirtildiği gibi hiçbir erekselliğe sahip değildir ve değerlerin gerçekleştirilmesine yönelik dönüşüm sürecinde hiçbir ayrıcalıklı faili yoktur. Marx, bir bütün olarak insanlığın çıkarlarının gerçek taşıyıcılarının ayrıcalıksız konumda olanlar olduğunu ileri sürdüğü için cazip görünen köle-efendi diyalektiğine gereğinden fazla yer vermiştir. Ancak, böyle bir kavrama, ezilenlerin kurtuluşu için savaş verenlere çekici gelmesine bakmaksızın karşı çıkmamız gerekmektedir. Ezilenlerin çıkarları hiç de aynı kumaştan kesilmiş değildir ve sık sık da çatışır; öte yandan faydalı toplumsal değişiklikler genellikle sadece ayrıcalıklı olanların sahip olduğu ayrımsal güç kullanımını gerektirir. Dahası, faydalı değişikliklerin çoğu beklenmeyen bir biçimde gerçekleşir.

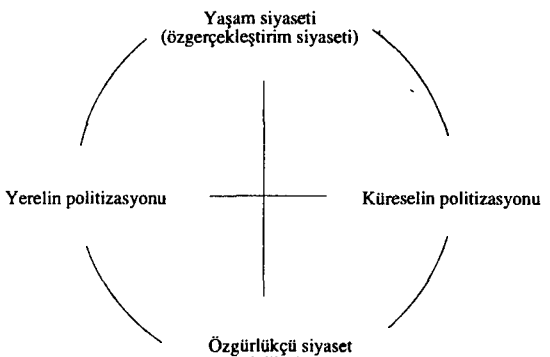
İstenen toplumsal değişime çıkan yolların, eğer fiili kurumların içerdiği olanaklarla bağlantılı değillerse uygulamada çok az etkili olacağı biçimindeki Marksist ilkeyi unutmamalıyız. Marx'ın kendini ütopyacılıktan bu denli kesin biçimde uzak tutmasında bu ilke-

nin rolü vardır; ancak söz konusu olanakların kendileri modernliğin karşı-olgusal karakterinden etkilenirler ve dolayısıyla da "gerçekçi" ve ütopyacı düşünce arasındaki katı bir ayırım yapmak yersizdir. Ütopyacı idealleri gerçekçilikle, Marx'ın zamanında gerek duyulandan çok daha katı bir biçimde dengelememiz gerekmektedir. Bu zorunluluk yüksek etkili riskler örneğiyle kolaylıkla gösterilebilir. Ütopyacı düşünüş, örneğin, caydırıcılık politikasına uygulandığında, kullanışsız ve büyük olasılıkla çok tehlikeli de olacaktır. Eylemin stratejik sonuçlarına dayandırılmayan ahlaki yargılar, radikal girişimin verebileceği değerlilik duygusundan kaynaklanan bir psikolojik rahatlık sağlayabilir. Ancak, bu yargılar yüksek etkili riskler gözönüne alındığında, tehlikenin en aza indirgenmesinin başlıca amaç olması gerekliliğinin anlaşılmasıyla dengelenmezlerse ters sonuçlara yol açabilirler.

Garantileri olmayan bir eleştirel kuram, yirminci yüzyılın sonlarında acaba neye benzemelidir? Öncelikle, *toplumbilimsel açıdan duyarlı* olmalıdır; yani, modernliğin geleceğe yönelik olarak sürekli açtığı içkin kurumsal dönüşümlere karşı uyanık olmalıdır. Yine bu kuram, ahlaki bağlılıkların ve "iyi niyetin" kendilerinin, yüksek etkili risklerle dolu bir dünyada potansiyel olarak tehlikeli olabileceğinin kabul edilmesi anlamında, siyasal açıdan, dahası, *jeopolitik olarak taktikçi* olmalıdır. Ne ulus-devlet alanıyla ne de yalnızca modernliğin kurumsal boyutlarından biriyle sınırlı olmayan *iyi toplum modelleri* yaratmak zorundadır. Son olarak, *özgürlükçü siyaset'in, yaşam siyaseti*'yle ya da bir *özgerçekleştirim siyaseti*'yle bağlantılı olması gerekliliğini tanımalıdır. Özgürlükçü siyasetle, eşitsizlikten ya da kölelikten kurtuluşu hedefleyen radikal girişimleri anlatmak istiyorum. Tarihin bir efendi-köle diyalektiğine boyun eğmediğini ya da yalnızca bazı bağlam ve şartlarda bu durumun söz konusu olduğunu gördüğümüzde, özgürlükçü siyasetin öykünün tek yönü olamayacağını kabul edebiliriz. Yaşam siyaseti içinde "başkalarının" olmadığı, herkes için bütünleyici ve doyurucu bir yaşam olanaklarını geliştirme yollarını arayan radikal girişimlere işaret eder. Bu, "bir şeyden özgürleşme" ile "bir şey yapmaya özgür olma" arasındaki eski ayırımın bir versiyonudur; ancak, "bir şey yapmaya özgür olma" tutumu, bir ütopyacı gerçek-

çilik çerçevesi ışığında geliştirilmek zorundadır.

Özgürlükçü siyaset ile yaşam siyaseti arasındaki ilişki, şekil 3'teki şemanın bir eksenini oluşturur.



Şekil 3: Ütopyacı gerçekçiliğin boyutları

Diğer eksen ise yerel ile küresel arasındaki, bu çalışmanın önceki bölümlerinde oldukça sık vurgulanan bağlantıları simgeler. Hem özgürlükçü siyasetin hem de yaşam siyasetinin küreselleşmiş ilişkilerin canlandırıcı etkisi gözönüne alındığında bu bağlantılarla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Özgerçekleştirimin özkimliğin temeli olması, göstermeye çalıştığım gibi modernliğe özgüdür. "Kişisellik etiği", daha yerleşik olan adalet ve eşitlik fikirlerinin özgürlükçü siyasetin temel bir yönü olması gibi yaşam siyasetinin temel bir özelliğidir. Feminist hareket bu kaygıları birbirleriyle ilişkilendirme girişimlerine öncülük etmiştir.

Theodore Roszak özkeşif ethosunu yalnızca geniş modernlik kurumlarının psikolojik ya da toplumsal olarak yetersiz karakterine karşı umutsuz bir tepki gibi gören siyasal yelpazenin karşıt uçlarındaki yazarları eleştirmekte haklıdır. Roszak der ki, "keşfedilecek bir kişisel kimliğe, ulaşılacak bir kişisel yazgıya sahip olmak gibi çok özel bir deneyimin çok büyülü bir yıkıcı güç durumuna gelmiş olduğu bir zamanda yaşıyoruz." Ancak, "hem insanoğlu hem de gezegenimiz aynı düşman tarafından -şeylerin büyüklüğüyle- teh-

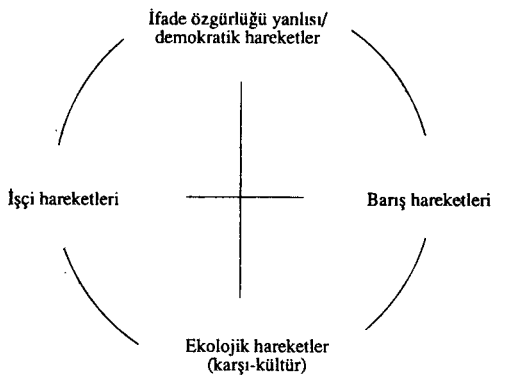
dit edilmektedir"[88] derken hatalıdır. Burada söz konusu olan, uzaklık ve yakınlığın, kişisel olanla geniş ölçekli küreselleşme düzeneklerinin birbirine geçmesidir. "Büyüklük", kendi içinde ne kişinin düşmanıdır ne de yaşam siyasetinde üstesinden gelinecek bir olgudur. Tersine, bireysel yararın ve gezegensel örgütlenmenin, ilgi odağı olması gereken eşgüdümüdür. Birçok türden küresel bağlantılar, yüksek etkili riskleri en aza indirgemeye yönelik olanları da içeren bireysel özgerçekleştirim biçimlerinin çok önemli koşullarını oluştururlar.

Bu yargı, nesnenin doğası gereği, dünyanın, modernliğin etkisinin bugüne kadar göreli olarak zayıf kaldığı bölgelerine de uygulanabilir. Günümüzdeki dönüşümler modern kurumların yayılmasının dinsel köktencilik ya da tepkisel gelenekselcilik biçimleri gibi tüm karşıt eğilim ve etkileri uyandırdığı, zengin ve yoksul devletler arasındaki ayırımlarla parçalanmış bir dünyada ortaya çıkmaktadır. Bu noktaları ayrıntılı olarak ele almamamın nedeni, olası küresel eğilimlerin somut bir değerlendirmesinde gözardı edilebilecek şeyler olduklarını düşünmem değil, tartışmayı sınırlı tutma amacıdır.

Gelecek yönelimleri: Toplumsal hareketlerin rolü

Radikal katılım yöntemleri modern toplumsal yaşamda yaygın bir önem kazandıkça, toplumsal hareketler gelecekteki gizil dönüşümlere öncülük edeceklerdir. Modernliği, her şeyden önce, kapitalizm ya da endüstriyalizmle ilişkilendirenler için işçi hareketi asıl toplumsal harekettir. Marx'ı izleyen yazarlar işçi hareketlerini "tarihin öncüsü" konumunda görürler. Bunları eleştirenler ise işçi hareketinin endüstriyel düzenin gelişiminin yalnızca ilk evrelerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olduğunu, sonraları diğer çıkar gruplarından biri haline geldiğini göstermek konusunda yoğunlaşmış bulunmaktadır. Şurası kesin ki kapitalizm bir sınıf sistemi olarak sürmektedir ve işçi hareketi savaşımları bu sistemin "ötesinde" bulunabilecek ne varsa onunla günümüzde de ilişkilidir.

88. Theodore Roszak, **Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society** (Londra: Gollancz, 1979), s. xxviii, 33.



Şekil 4: Toplumsal hareket tipleri.

İşçi hareketleriyle ilgili tek yanlı bir saplantı, işçi hareketlerinin modern kurumların gelişiminin kapitalist yayılmanın başlarındaki stratejik önemleriyle bir kez geniş ölçüde doğrulanmış olsa da kapitalizm ya da endüstriyalizmi modernlikle ilişkili tek önemli dinamik güçmüş gibi gören tek yönlü bir vurguyu yansıtır. Diğer toplumsal hareketler de önemlidir ve modernliğin daha önce betimlediğimiz çok boyutlu karakteriyle ilişkilendirilebilirler.

Modernliğin dört kurumsal boyutunu gösteren şekil 4, şekil 1 ile bağlantılı olarak yorumlanmalı ve şekil 4'ün üzerine yerleştirilmiş olarak görülmelidir. İşçi hareketleri çıkış noktaları ve eylem alanları kapitalist girişimciliğin yayılımıyla sınırlı olan mücadeleci birliklerdir. İster reformcu ister devrimci nitelikte olsunlar bu hareketlerin kökleri, kapitalist ekonomik düzen içinde, özellikle de işyerinin sendikacılık yoluyla savunmacı denetimine ulaşma girişimlerinde ve devlet gücünü sosyalist siyasal örgütlenme yoluyla etkilemek ya da ele geçirmek girişimlerindedir. Özellikle modern kurumların gelişiminin oldukça başında işçi hareketleri ifade özgürlüğü taleplerinin ve demokratik hakların başlıca taşıyıcıları olma eğilimi göstermişlerdir

Ancak, kaynaklarını modern devletin gözetim işlemleri alanında bulan ifade özgürlüğü yanlısı ve demokratik hareketler, analitik olarak ve önemli bir ölçüde de tarihsel açıdan, işçi hareketlerinden

ayrı tutulabilirler. Genelde, siyasal katılım haklarıyla ilgili hareketleri olduğu kadar, bazı ulusçu hareket biçimlerini de içerirler. Bu kategori, Marx'ın biraz da küçümseyerek, temelde sınıfa dayalı gruplar olarak değerlendirdiği ilk burjuva derneklerini de kapsar. Bu tanısında oldukça haklı olmasına karşın Marx, "burjuva haklarını" yalnızca sınıf egemenliğinin bir ifadesi olarak indirgeyici bir biçimde değerlendirmeye çalışmakta hatalıydı. Bu türden haklar ve söz konusu haklara ulaşmaya, onları savunmaya ya da yaygınlaştırmaya yönelik mücadeleler, kapitalist ve devletçi sosyalist modern siyasal düzenlerde türsel (generic) bir öneme sahiptir. Gözetim, kendi içinde bir mücadele alanıdır.

İşçi hareketleri ve konuşma özgürlüğü yanlısı/demokratik hareketler "eski" dir; yani, yüzyılımızdan önce belirli biçimlerde yerleşiklik kazanmış durumdaydılar. Diğer toplumsal hareket türleri görece yakın yıllarda daha fazla önem kazanmaları açısından daha yenidirler. Bununla birlikte, yenilikleri abartılmış da olabilir. Barış hareketleri, mücadele alanı olarak askeri ve polis gücünü de içerecek biçimde şiddet araçlarının denetimi arenasını seçmişlerdir. Buradaki "barış", "demokrasi" gibi bu tür hareketlerin devlet ya da ordu gibi örgütlerle paylaştıkları eylem alanlarına girdikleri diyaloglarda merkezi önemde olan, tartışmalı bir kavramdır. Genelde, dinsel değerlerden etkilenen bazı pasifist hareketlerin geçmişi, endüstrileşen savaşın ilk çıkış noktasına kadar gider. Eğer bugün belirli bir öneme sahiplerse, bu kuşkusuz büyük ölçüde, çağdaş zamanların esas unsurunu oluşturan nükleer silahların işe karışacağı bir savaşın çıkmasıyla bağlantılı yüksek etkili risklerin büyümesinin sonucudur.

Ekolojik hareketlerin savaşım alanıysa -bu kategoriye, karşıkültür hareketleri de eklenebilir- yaratılmış çevredir. Günümüzün "yeşil" hareketlerinin eski biçimleri on dokuzuncu yüzyılda da görülebilir. Bunların ilki romantizmden hayli etkilenmişti ve temel olarak, modern endüstrinin, geleneksel üretim biçimleri ve kırsal alan üzerindeki etkisine karşı çıkmak amacını taşıyordu. Endüstriyalizm o aşamada kapitalizmden, özellikle her ikisinin de geleneksel yaşam biçimleri üzerindeki yıkıcı etkileri açısından, ayırt edilebilir olmadığından, bu gruplar oldukça sık bir biçimde işçi

hareketleriyle aynı çizgide olma eğilimindeydiler. Bu ikisinin günümüzde ayrı tutulması endüstriyel gelişmenin (kapitalizmin himayesinde örgütlensin ya da örgütlenmesin), beraberinde getirdiği yüksek etkili risklerden artık daha çok haberdar olunduğunun işaretidir. Bununla birlikte, ekolojik kaygılar yalnızca yüksek etkili risklerden kaynaklanmayıp, yaratılmış çevrenin diğer yönleri üzerine de odaklanırlar.

Toplumsal hareketler, olası geleceklerin anlık bir görüntüsünü sağlarlar ve bir açıdan da bu geleceklerin gerçekleştirilmesi için gerekli araçları oluştururlar.[89]* Ancak, ütopyacı gerçekçilik perspektifinden bakıldığında şunu kabul etmek gerekir ki bu hareketler bizleri daha güvenli ve insancıl bir dünyaya götürebilecek değişikliklerin gerekli ya da biricik temeli değillerdir. Örneğin, barış hareketleri, askeri tehlikeler karşısında taktik amaçların bilinçli olarak belirlenmesinde ve bunlara ulaşılmasında önemli olabilirler. Bununla birlikte, kamuoyunun, ticari şirketler ile ulusal yönetimlerin siyasalarının ve uluslararası örgütlerin etkinliklerinin gücünü de içeren diğer etkiler temel reformlara ulaşmakta çok önemlidir. Ütopyacı gerçekçilik tutumu, gücün kaçınılmazlığını kabul eder ve her türlü güç kullanımını zararlı olarak görmez. Güç, en geniş anlamında, herhangi bir işi yapmanın yoludur. Giderek artan bir küre-

89. Alberto Melucci, Nomads of the Present (Londra: Hutchinson Radius, 1989).

* Şekil 4'te bariz bir eksiklik vardır: Feminist hareketler. Feminizmi, burada belirtilen modernlik boyutlarıyla ve bir bütün olarak kitaptaki tartışmayla ilişkili olarak nasıl konumlandırmamız gerekir? İlk olarak, şunu vurgulamak zorundayız; feminizm, tüm toplumsal hareketler gibi modernliğin düşünümselliğine katılır. Feminist hareketler başlıca amaçların siyasal ya da ekonomik eşitlik haklarının korunması olduğu bir konumdan yola çıkarak cinsiyet rollerine dayalı ilişkilerin kurucu unsurlarını sorgulama aşamasına gelmiş bulunmaktadır. Cinsiyet rollerinin ne olduğu ve kişisel kimliğin temel özelliklerini nasıl yapılandırdığı konusundaki düşünceler bugün önemli gizil dönüşümlere yönelik projeler biçiminde ele alınmaktadır. İkinci olarak, bu kaygılar, benliğin düşünümsel bir proje olması temasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü, tüm bireyler cinsiyet rollerini, bir benlik duygusunun gelişmesi ve sonrasında, sürdürülmesini ve değiştirilmesini sağlayan öğrenme süreçlerinin bir parçası olarak edinirler. Üçüncüsü -ikinci noktanın bir özelliği olarak-, feminizmin ilgilendiği daha derin olguların bazıları modernlikle birlikte ortaya çıkmamıştır; bunlar, şu ya da bu biçimde, tüm bilinen toplumsal düzen biçimlerinde vardır. Yani, feminist hareketlerin amaçları karmaşıktır ve modernliğin kurumsal boyutlarını aşarlar. Yine de feminizm, ileride tartışacağım anlamda post-modernliğe çok temel bir biçimde katkıda bulunacak karşı-olgusal düşünce kaynakları sağlayabilir.

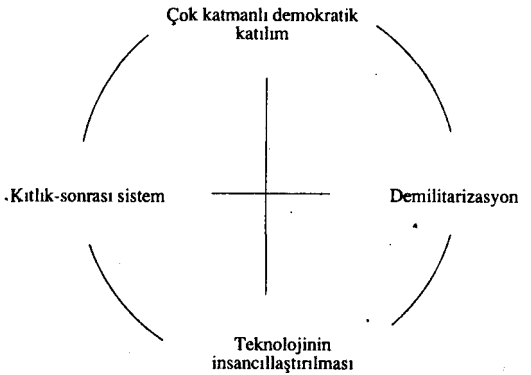
selleşme ortamında fırsatları en üst düzeye çıkarmaya, yüksek etkili riskleri en alt düzeye indirmeye çalışmak gücün eşgüdümlü kullanımını gerektirir. Bu yaşam siyaseti kadar özgürlükçü siyaset için de geçerlidir. Ezilenlere duyulan sempati tüm özgürlükçü siyaset biçimleri için temel oluşturur; ancak, belirli amaçları gerçekleştirmek çoğu kez ayrıcalıklı olanların müdahalesine bağlıdır.

Buradaki ütopyacı çizgi oldukça belirgin biçimde çizilmiştir ve iktidarı ellerinde tutanların kendi konumlarını yıkacak eğilimleri nereye kadar geliştirecekleri konusunda umutlu olmak bir dar görüşlülük olacaktır. Ticari şirketlerin çıkarları sık sık hükümetlerin çoğunlukla bölgesel sorunlar üzerinde odaklanmış çıkarlarından farklılaşır. İçinde "başkaları"nın bulunmadığı tüm gündemler farklı kaygıların peşinden gidilmesi anlamında yeniden düzenlenebilir. Toplumsal hareketler bu eğilime yerleşik örgütlerden daha bağışıklı değillerdir. Ancak güç, her zaman bölgesel kazançlara yönelik olarak ya da bir baskı aracı biçiminde kullanılmaz ve gerçekçilik öğesi de merkezi önemini sürdürür.

Post-modernlik

Bizler, yüksek modernlik döneminde yaşıyoruz. Acaba bunun ötesinde ne yatmaktadır? Post-modernlik kavramına herhangi bir belirli anlam yükleyebilir miyiz? Mevcut gelişim eğilimleriyle bağlantılı ve dolayısıyla da gerçekçi nitelikte ne tür ütopyaları geleceğe yönelik tasarımlar olarak kurabiliriz?

Post-modern bir düzenin ana hatlarını tanımlayabileceğimizi ve böyle bir düzenin gerçekleştirilebileceğini gösteren önemli kurumsal eğilimlerin varolduğunu düşünüyorum. Post-modern bir sistem kurumsal açıdan karmaşık olacaktır ve bunu da şekil 5'te gösterildiği gibi (şekil 1 ve 4'le arasındaki dolaysız ilişkiye dikkat) daha önce belirtilen dört boyutun herbiri boyunca modernliğin "ötesine" giden bir hareketi temsil eden bir şey olarak betimleyebiliriz. Eğer, söz konusu türden dönüşümler gerçekleşirse, bunlar, otomatik olarak bir diğeriyle yakın bağlantı içinde bulunmayacaklardır ve gerçekleşmeleri için birçok failin işe karışması gerekecektir.



Şekil 5: Post-modern bir düzenin anahatları

Hepsinden önce, kapitalizmin ötesinde ne yatmaktadır? Eğer, bu sosyalizmse, kapitalist devletlerden açıkça farklı olsalar da endüstriyalizmin ekonomik açıdan verimsiz ve siyasal açıdan da otoriter olarak yönetildiği bir biçim oluşturan günümüz sosyalist toplumlarıyla fazla bir benzerlik göstermesi zordur. "Sosyalizm", kuşkusuz o denli farklı anlamlara gelmektedir ki bu terim belli bir düşünürün yaratılmış olmasını dilediği herhangi bir varsayımsal toplumsal düzeni anlatan kapsamlı bir terimden farklı bir şey olmamaktadır. Eğer sosyalizm asıl olarak ulus-devletlerin ekonomik sistemleri içinde örgütlenen katı bir biçimde planlanmış üretim anlamına geliyorsa artık kesinlikle ortadan kalkmaktadır. Modern ekonomik düzenler gibi çok karmaşık sistemlerin etkin biçimde sibernetik denetim altına alınamayacağı gerçeği, yirminci yüzyıl toplumsal ve ekonomik örgütlenmesinin başlıca keşiflerinden biridir. Bu tür sistemlerin gerektirdiği ayrıntılı ve sürekli sinyaller, tepeden yönlendirilmek yerine, düşük-girdi birimleri "zemininde" ortaya konmak zorundadır.

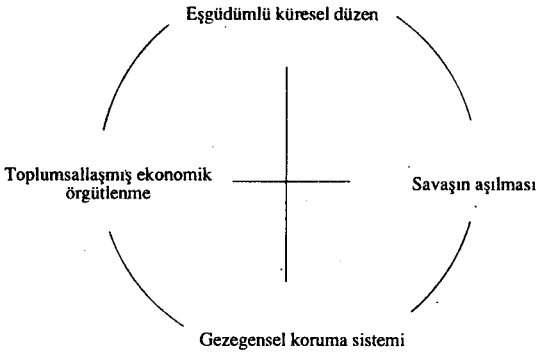
Eğer bu görüş, ulusal ekonomiler düzeyinde geçerliyse, dünya düzeyinde çok daha güçlü biçimde geçerlidir ve (Şekil 6'da da be-

lirtildiği gibi) bizler de post-modern bir çağı küresel terimlerle kavramak zorundayız. Pazarlar, karmaşık mübadele sistemlerinin gerektirdiği sinyal araçlarını sağlarlar. Ancak Marx'ın çok doğru biçimde tanı koyduğu gibi büyük mahrumiyet biçimlerine de etkin olarak yol açarlar ya da bunların süregelmesinde etkili olurlar. Yalnızca özgürlükçü siyaset açısından ele alındığında, kapitalizmin ötesine geçmek, kapitalist pazarların yaşama geçirdiği sınıf farklılıklarının aşılması anlamına gelir. Bununla birlikte, yaşam siyaseti bize daha da ileriyi, insanların yaşam koşullarını ekonomik ölçütlerin belirlediği durumların da ötesini gösterir. Burada, küresel düzeyde eşgüdümlenmiş bir *kıtlık-sonrası sistem* için potansiyel buluruz.

Yalnızca, kapitalist pazarların sapkın niteliklerinin ortadan kaldırılması için "düzenlenmesi" gerektiğini ileri sürmek bizi bir ikileme götürür. Pazarları, her şeyin üzerindeki bir organın merkezi denetimi altına sokmak ekonomik açıdan verimli değildir ve siyasal otoritarizme yol açar. Diğer taraftan, pazarları hiçbir kısıtlama olmaksızın kendi başlarına bırakmak da farklı grup ve bölgelerin yaşam şansları arasında önemli eşitsizlikler ortaya çıkarmaktadır. Bir kıtlık-sonrası sistem, bizi bu ikilemin ötesine taşır. Çünkü, belli başlı gereksinim maddelerinin kıtlığı söz konusu olmadığı zaman pazar ölçütleri, yaygın mahrumiyetin sürdürülmesine hizmet eden bir araç olmak yerine, yalnızca sinyal araçları olarak işlev gösterebilirler.

Ancak, şunu sorabiliriz; devletler ve bölgeler arasındaki -özellikle de endüstrileşmiş ve az endüstrileşmiş ülkeler arasındaki- yoğun eşitsizliklerle karakterize olan ve kaynakların yalnızca kısıtlı olmakla kalmayıp, baskı altında da bulunduğu bir dünyada kıtlık-sonrası kavramı anlamlı mıdır? Bunun yerine, şu soruyu soralım: Kendi kendini yok edecek bir yol izlemeyen bir dünya için *başka hangi seçenek vardır*? Kapitalist birikim amacı peşinde koşmak sonsuza dek sürdürülemez; çünkü, kaynaklar açısından bakıldığında kapitalist birikim kendi kendini sürdürebilir nitelikte değildir. Bir kıtlık-sonrası düzen, toplumsal yaşam biçimlerinde önemli değişiklikleri getirecektir (bkz. şekil 6) ve sürekli ekonomik gelişim beklentilerinin değiştirilmesi zorunlu olacaktır. Zenginliğin küresel

olarak yeniden dağılımı gerekecektir. Ancak, bu türden değişiklikleri gerçekleştirecek motivasyon sonradan da gelebilir ve bu tür bir vites değişimine yönelik olabilecek somut siyasaları ileri süren birçok tartışma bulunmaktadır. Ekonomik açıdan ileri devletlerdeki birçok insanın "gelişme yorgunluğu" yaşadıklarına ilişkin bazı bulgular vardır. Öte yandan, sürekli ekonomik büyümenin çoğunluğun yaşam kalitesini etkin biçimde yükseltmedikçe yararlı olmadığı yolunda genel bir kanıyla ilgili birçok kanıt bulunmaktadır.[90]



Şekil 6: Bir kıtlık-sonrası sistemin boyutları

Bir kıtlık-sonrası sistem, öncelikle dünyanın daha zengin alanlarında gelişiyor bile olsa, küresel biçimde koordine edilmek zorunda olacaktır. Dünya ölçeğinde toplumsallaşmış ekonomik örgütlenme zaten -uluslararası para ve mal akışının bazı yönlerini kontrol etmeye çalışan ulusaşırı şirketler ya da ulusal hükümetler arasındaki anlaşmalar düzeyinde- bazı biçimlerde görülmektedir. Alabilecekleri somut biçimler ne olursa olsun, bu anlaşmaların gelecek yıllarda artacağı neredeyse kesin gibi görünmektedir. Eğer bunlar kıtlık-sonrası ekonomik düzeneklere bir geçiş bağlamında pekiştirilseydiler, oynadıkları rol de herhalde düzenleyici olmaktan çok, daha bilgilendirici nitelikte olacaktı. Yani, küresel ekonomik

90. Ian Miles ve John Irvine, **The Poverty of Progress** (Oxford: Pergamon, 1982).

değişimlerin koordinasyonuna, "sibernetik yönetici" rolü oynamadan yardımcı olacaklardı. Eğer bu çok belirsiz gibi geliyorsa-ki aslında öyledir de-söz konusu olabilecek ilkeleri taşıyan olası ekonomik düzen modellerinin zaten varolduğunu söylemek gerekir.[91]

Modernliğin ikinci bir kuramsal boyutuna, gözetim ve yönetimsel güce bakıldığında, bazı içkin eğilimler de oldukça belirgindir. Ulus-devletler içinde gözetim etkinliklerinin yoğunlaştırılması demokratik katılım yönünde artan baskılara (bazı belirgin karşıt eğilimler de yaratmalarına karşın) yol açar. Bugün dünyada "demokratiklik" teriminin kapsadığı belirli yönetimsel sistemin alanı çok geniş bile olsa, kendilerini "demokratik" olarak adlandırmayan bir devlete rastlamak neredeyse olanaksızdır. Bu, sadece belagat da değildir. Kendilerini demokratik olarak etiketleyen devletler her zaman vatandaşlarının yönetim süreçlerine katılımına pay veren (bu türden bir katılım uygulamada çok düşük düzeyde kalabilse de) bazı prosedürlere sahiptirler. Neden? Çünkü, modern devletlerin yöneticileri etkin bir yönetimin, insanların (modernlik-öncesi devletlerde ne olanaklı ne de gerekli olan) aktif desteklerini gerektirdiğini keşfetmişlerdir.[92] Bununla birlikte, "hükümetin, siyasal açıdan eşit olarak değerlendirilen vatandaşlarının tercihlerine gösterdiği sürekli duyarlılık" olarak tanımlanan poliyarki[93] yönündeki yönelimler şu anda ulus-devlet düzeyinde yoğunlaşma eğilimindedir. Ulus-devletin küresel düzen içindeki konumunun, alt düzeyde tomurcuklanan yeni yerel örgütlenme biçimleriyle ve üst düzeydeki uluslararası nitelikteki diğerleriyle birlikte değiştiği gözönüne alındığında, yeni demokratik katılım biçimlerinin de artarak ortaya çıkma eğilimi göstereceklerini beklemek akla yakındır. Bunlar, örneğin, işyerinde, yerel örgütlerde, medya organizasyonlarında ve çeşitli türdeki ulusaşırı birliklerde demokratik katılıma yönelik baskılar biçimini alabilir.[94]

Devletler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğu sürece, daha

---

91. William Ophuls, **Ecology and the Politics of Scarcity** (San Francisco: Freeman, 1977).
92. Bu savın gerekçesi Giddens'ın **Nation-State and Violence** adlı eserinde verilmiştir.
93 Robert A. Dahl, **Polyarchy** (New Haven: Yale University Press, 1971) s. 1-2.
94. Bkz. David Held, **Models of Democracy** (Cambridge, Eng.: Polity, 1987).

koordine bir küresel siyasal düzenin ortaya çıkması olası gibi görünmektedir. Artan küreselleşme yönündeki eğilimler devletleri, önceleri ayrı ayrı uğraşmak durumunda kalabilecekleri konular üzerinde işbirliği yapmaya, az çok zorlayacaktır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru küreselleşmeyi tartışan ilk kuşak yazarların çoğu, hareketin küresel bağlantıların gelişimini doğal olarak bir dünya hükümetinin kurulmasının izleyeceğine inanıyorlardı. Böyle düşünen yazarlar ulus-devletlerin egemen özerklik düzeyini küçümsüyorlardı. "Büyük harfli" bir Ulus-Devlet benzeri bir dünya hükümeti biçiminin öngörülebilir bir gelecekte ortaya çıkması da pek olası gibi görünmemektedir. Ya da "dünya hükümeti," bir süper devlet oluşumu yerine, küresel siyasaların devletlerce ortaklaşa oluşturulmasını ve anlaşmazlıkların çözümü için geliştirilecek ortaklaşa stratejileri içerebilir. Sonuç olarak, bu düzeydeki eğilimler güçlü ve belirgin görünümdedirler.

Askeri güç sorununa döndüğümüzde, ortaya şu çıkmaktadır; savaş araçlarının öneminin azaldığı bir dünyaya geçiş için çok az bir şans vardır. Çünkü, küresel askeri harcamalar her yıl tırmanmayı sürdürmektedir ve yeni teknolojinin silah üretimine uygulanmasında bir azalma görülmemektedir. Ancak, savaşsız bir dünya beklentisi içinde güçlü bir gerçekçilik öğesi de vardır. Böyle bir dünya, ulus-devletlerin küresel alandaki değişen konumlarında olduğu kadar, savaşın endüstrileşmesi sürecinin kendisinde de içkin olarak vardır. Önceden de belirtildiği gibi Clausewitz'in yargısı, endüstrileşmiş silahların yayılmasıyla birlikte, tümüyle modası geçmiş bir duruma gelmektedir ve ulusların arasındaki sınırların çoğunun kesinleşmiş olduğu ve ulus-devletlerin yerkürenin neredeyse tümünü kapsadığı bir yerde toprakların genişlemesi daha önce sahip olduğu anlamı yitirmektedir. Son olarak da küresel düzeyde giderek artan karşılıklı bağımlılıklar benzer çıkarların tüm devletlerce paylaşıldığı ortamların alanını genişletmektedir. Savaşsız bir dünya düşünmek, kuşkusuz, ütopyacılıktır; ancak, hiçbir gerçekçilik taşımadığı da söylenemez.

Buna benzer bir gözlem ise yaratılmış çevre durumunda da geçerlidir. Teknolojinin sürekli devrimsel nitelikli değişimi, ivmesinin bir bölümünü kapitalist birikimin zorunluluklarından ve askeri

kaygılardan alır; ancak, bir kez yoluna girdiğinde artık kendi dinamiğine sahiptir. Bilimsel bilgiyi genişletme ve bu tür ilerlemelerin teknolojik değişmedeki etkinliğinin gösterilmesi çabası önemli bir etkendir. Jacques Ellul'un belirttiği gibi teknolojik yenilik bir kez rutin olarak yerleştiğinde güçlü bir atalet niteliğine sahip olur:

> Teknoloji, hiçbir zaman herhangi bir şeye doğru ilerlemez; *çünkü*, arkadan itilir. Teknisyen neden çalıştığını bilmez ve genellikle bununla da fazla ilgilenmez... Bir amaç için ortada herhangi bir çağrı da yoktur; arkada takılı duran bir motorun baskısı söz konusudur ve bu motor makinenin bir an durmasına bile tahammül göstermez... Teknolojik unsurların birbirlerine bağımlılığı, olmayan sorunlar için çok fazla sayıda "çözüm" yaratır.[95]

Teknolojik yenilik süreçleri ve daha genelde, endüstriyel gelişim süreçleri şu an için yavaşlamak yerine, sürekli hızlanmaktadır. Biyoteknoloji alanındaki, teknik ilerlemeler içinde yaşadığımız doğal çevreyi olduğu kadar insanlar olarak bizlerin de fiziksel görünümümüzü etkilemektedir. Bu güçlü yenilik kaynakları belirsiz bir geleceğe kadar denetimsiz mi kalacaktır? Kimse kesin bir şey söyleyemez; ancak, bir bölümü ekolojik hareketlerde olmak üzere diğer alanlarda da dile getirilen bazı belirgin karşıt eğilimler vardır. Çevre kirliliği konusundaki kaygı bugün çok yaygındır ve tüm dünyada hükümetlerin bir ilgi odağı durumundadır. Eğer ciddi ve geri dönülemez zararlardan kaçınılacaksa, başıboş bilimsel ve teknolojik gelişimin yalnızca dış etkilerine değil, mantığına da karşı çıkılması gerekmektedir. Teknolojinin insancıllaştırılması, insanlar ve yaratılmış çevre arasındaki şu anda geniş ölçüde "araçsal" nitelikte olan ilişkinin içine ahlaki konuların giderek daha fazla girmesini de içerecek gibi görünmektedir.

Ekolojik sorunlar yarattıkları sonuçlar açısından bu denli belirgin bir küresel nitelik taşıdıkları için, çevresel riskleri en aza indirgemeye yönelik müdahale biçimleri de zorunlu olarak gezegensel bir temel içereceklerdir. Bir bütün olarak dünyanın ekolojik huzurunun korunmasını amaç edinmiş kapsamlı bir gezegen koruma

---

95. Jacques Ellul, **The Technological Society** (Londra; Cape, 1965), syf. 89.

sistemi yaratılabilir. Gezegensel koruma hedeflerinin kavranmasının olası bir yolu, James Lovelock tarafından ileri sürülen "Gaia hipotezi"nde belirtilir. Bu görüşe göre gezegenimiz "tek bir organizmanın, dahası, yaşayan bir canlının davranışlarını sergiler." Yerkürenin organik sağlığı, kendi kendini destekleyen bir biyokimyasal bir sistem oluşturmak için etkileşimde bulunan çok merkezli ekolojik döngülerle sürdürülür.[96] Eğer bu görüş analitik ayrıntılarıyla geliştirilebilirse, gezegensel koruma için bitkilerin dağınık biçimde büyüdüğü bir bahçeyi düzenlemekten çok, bir kişinin sağlığını korumaya benzeyebilen belirli içerimleri olacaktır.

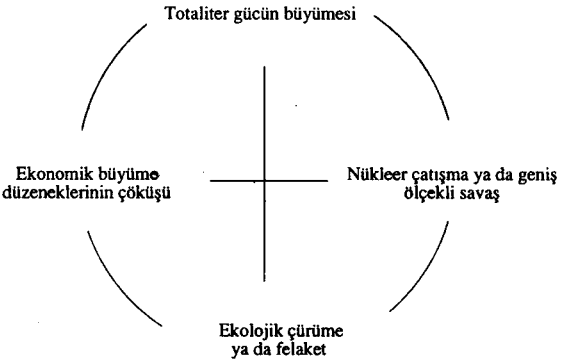
Dünya olaylarının bu çeşitli ütopyacı kaygıların işaret ettiği yönde gelişeceğini varsayabilir miyiz? Açıktır ki -bu türden olası gelecekler öneren tüm tartışmaların, şu anki de dahil olmak üzere, yapıları gereği bazı etkiler bırakabilmesine karşın- böyle bir varsayımda bulunamayız. İçkin gelişim eğilimleri de bundan fazla bir şey değildirler ve her şey bu biçimde gelişse bile ara dönem çok geniş ve yüksek etkili risklerle doludur. Dahası, bir kurumsal boyutta olup bitenler diğerlerini ters yönde etkileyebilir. Her biri de milyonlarca insanın yaşamlarını tehdit edebilecek önemde sonuçlara yol açabilir.

Şekil 7, günümüzde karşı karşıya olduğumuz yüksek etkili risklerin bir taslağını çizmektedir. Yeni teknolojik gelişimler ne olursa olsun (kapitalist verimliliğe faydalı olsalar bile, çevre sağlığı ya da askeri güvenlik için tehlike taşıyabilirler), kapitalist birikimin bazı sınırları olması zorunludur. Pazarlar, bazı sınırlar içinde, kendi kendini ayarlayan düzenekler oldukları için, birtakım artan kıtlık türleriyle, en azından önemli bir süre için, başa çıkılabilir. Ancak, sınırsız bir birikim için elde bulunan kaynakların iç sınırları vardır ve pazarların ya hiç ilişmedikleri ya da karşıt biçimde etkiledikleri "dışsallıklar" -yayılan küresel eşitsizlikler gibi- toplumsal patlamalara yönelik sonuçlar yaratabilir.

Yönetimsel kaynaklar açısından bakıldığında artan demokratik katılım eğilimlerinin, karanlıkta kalan yüzünde totaliter bir iktidar

96. Martin Large, **Social Ecology: Exploring Post-Industrial Society** (Gloucester: Hawkins, 1981) s. 14

yaratma olanakları bulunmaktadır.[97] Gözetim işlemlerinin yoğunlaştırılması demokratik katılım için birçok fırsat sağlar; ancak, bunun yanı sıra politik gücün şiddet araçlarının tekelci kontrolüyle desteklenerek bir terör aracı olarak bölgesel kontrolüne de olanak verir. Zygmunt Bauman tarafından ayrıntılı olarak açıklandığı gibi totalitarizm ve modernlik birbirleriyle olumsal anlamda değil, yapısal olarak da ilişkilidirler.[98] Tam anlamıyla bir totaliter iktidar sayılamazsalar da onun bazı karakteristiklerini sergileyen diğer çeşitli baskıcı yönetim biçimleri vardır.



Şekil 7: Modernliğin yüksek etkili riskleri

Diğer tehlike türleri, önceki sayfalarda yeterince gözden geçirildi. Endüstrileşmiş savaş açısından bakıldığında, nükleer çatışma olasılığı insanlığın yakın gelecekte yüz yüze geleceği tek yüksek etkili risk değildir. Tümüyle konvansiyonel silahları kullanan geniş ölçekli bir askeri çatışma da sonuç olarak çok yıkıcı olabilecektir ve bilim ile silah teknolojisinin süregelen birleşmesi nükleer silahlar kadar ölümcül diğer silah biçimlerini de üretebilecektir. Ekolojik felaket şansı, genel bir savaş riskinden daha uzak bir olasılıktır;

97. Giddens, **Nation State and Violence**, Bölüm II.
98. Zygmunt Bauman, **Modernity and the Holocaust** (Cambridge, Eng.: Polity, 1989).

ancak, yaratacağı sonuçlar açısından böyle bir savaş kadar zarar vericidir. Uzun dönemli, geri dönülemez nitelikte çevre zararları, belki de bizlerin henüz farkında olmadığımız olgular da yaratarak ortaya çıkmış olabilir.

Modernliğin, artık yeryüzündeki herkesin anlayabileceği diğer yüzünde, bir "böcekler ve çimenler cumhuriyeti"nden ya da yıkılmış ve yaralanmış insan topluluklarından başka hiçbir şey olmayabilir. Sonunda bizleri kurtarmak için müdahale edecek hiçbir Tanrısal güç olmayacaktır ve yine hiçbir tarihsel teleoloji postmodernliğin bu ikinci versiyonunun ilkinin yerini almayacağına dair bir güvence vermemektedir. Kıyamet günü artık basmakalıp bir duruma gelmiştir; o kadar ki gündelik yaşamın bir karşı-olgusu gibi bildik bir biçim almıştır. Ancak, tüm risk göstergeleri gibi kıyamet günü de gerçekleşebilir.

VI

Modernlik Batı'ya özgü bir proje midir?

Bu çalışma boyunca, "modernlik"ten dünyanın gelişmiş olarak adlandırılan ülkelerinin yörüngesinin dışındaki geniş bölgelerine fazla göndermede bulunmadan söz ettim. Bununla birlikte, ne zaman modernlikten söz etsek, kaynakları Batı'da bulunan kurumsal dönüşümlere işaret ederiz. Acaba modernlik nereye kadar Batı'ya özgü bir niteliktedir? Bu soruyu yanıtlarken, modernliğin analitik olarak ayrılabilir yönlerini gözönüne almak zorundayız. Kurumsal kümelenmeler açısından bakıldığında, iki farklı örgütsel gruplaşmanın modernliğin gelişimi içinde özel bir önemi vardır: *Ulus-devlet* ve *sistematik kapitalist üretim*. Bunların her ikisinin de

kökleri Avrupa tarihinin belirli karakteristikleri içinde bulunur ve önceki dönemlerle ya da diğer kültürel ortamlarla çok az koşutluklar gösterirler. Eğer birbirleriyle yakından bağlantılı olarak dünyaya yayılmışlarsa, bunun nedeni, her şeyden önce, ürettikleri güçtür. Daha geleneksel diğer toplumsal biçimlerin hiçbiri küresel gelişim eğilimlerinin dışında tam bir özerkliğin sürdürülmesi açısından bu gücü sergileyememiştir. Acaba, modernlik, bu iki muhteşem dönüştürücü fail tarafından desteklenen yaşam biçimleri yönünden, Batı'ya mı özgüdür? Bu soruya lafı gevelemeden "evet" yanıtı verilmelidir.

Modernliğin, bu çalışmanın vurgulamış olduğu temel sonuçlarından biri küreselleşmedir. Bu, Batı kurumlarının dünya üzerinde diğer kültürleri ezip geçerek yayılmasından da öte bir şeydir. Eşgüdümlerken parçalara da ayıran bir eşitsiz gelişim süreci olarak küreselleşme, yinelersek, dünya üzerinde, içinde artık "başkalarının" olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimlerini ortaya çıkartır. Söz konusu biçimler, uzak erimli küresel güvenlik olanaklarını geliştirirlerken aynı anda da yeni risk ve tehlike biçimlerini de yaratırlar. Modernlik, küreselleştirici eğilimleri açısından bakıldığında mı özellikle Batılıdır? Hayır. Ayrıca olamaz da çünkü, burada yeni beliren, dünya çapındaki karşılıklı bağımlılıklar ve gezegen bilinci biçimlerinden söz ediyoruz. Bununla birlikte, bu sorunlara yaklaşma ve başa çıkma yolları kaçınılmaz olarak Batı dışındaki ortamlardan kaynaklanan kavrayışları ve stratejileri de içerecektir. Çünkü, ne modernliğin radikalleşmesi ne de toplumsal yaşamın küreselleşmesi hiçbir biçimde tamamlanmış süreçler değildirler. Bir bütün olarak dünyadaki kültürel çeşitlilik gözönüne alındığında, böyle kurumlara karşı birçok türde kültürel tepki verilmesi olasıdır. Modernliğin "ötesindeki" hareketler, büyük zenginlik ve güç eşitsizlikleriyle karakterize olan bir küresel sistem içinde ortaya çıkarlar ve bunlardan etkilenmeleri de doğaldır.

Modernlik, yalnızca küresel etkisi açısından değil, dinamik karakterinde temel önemde olan düşünümsel bilgi açısından da evrenselleştiricidir. Acaba, modernlik *bu* yönden mi Batı'ya özgüdür? Bu soru, bazı çekinceler olmasına karşın, olumlu olarak yanıtlanmak zorundadır. Modernliğin düşünümselliğinde yapısal önemde

olan gelenekten radikal dönüş, yalnızca önceki çağlardan değil, diğer kültürlerden de kopar. Akıl kendisini nihai olarak gerekçelendiremediğine göre bu kopuş, kültürel bağlanıma (ve iktidara) dayanmıyormuş gibi yapmanın anlamı yoktur. Ancak, iktidar, modernliğin düşünümselliğinin yayılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan sorunları kaçınılmaz olarak bir *çözüme bağlamaz*; özellikle de mantıksal tartışma biçimleri (discursive argumentation) yaygın olarak benimsendiği ve saygı gördüğü ölçüde, bu söz konusu değildir. Mantıksal tartışma biçimleri, kültürel doğa bilimlerinin kurucu bir unsuru olan biçimi dahil, farklılaşmaları aşan ölçütleri içerirler. Bu türden bir bağlanım eğer bir anlaşmazlıkları çözüme bağlama yolu olarak önümüzde duruyorsa, bunda "Batılı" olarak değerlendirilecek hiçbir yön yoktur. Bununla birlikte, bu tür bir bağlanımın yayılmasına ne gibi sınırlar getirilebileceğini kim söyleyebilir? Çünkü, kuşkunun radikalleştirilmesi işinin kendisi de kuşkuya açıktır ve dolayısıyla da sıkı bir direniş yaratabilecek bir ilkedir.

Son gözlemler

Sonuç bölümünde bu çalışmadaki temaların bir özetini yapmak istiyorum. Öncelikle endüstrileşmiş toplumlarda, ancak bir dereceye kadar da tüm dünyada, geleneğin güvencesiyle ve uzun bir dönem için demir attığı (hem "içerdekiler" hem de diğerleri için) "avantajlı konum"la -yani, Batı'nın üstünlüğüyle- olan bağları kesilmiş bir yüksek modernlik dönemine girmiş bulunuyoruz. Yaratıcılarının, eski dogmaların yerine koyacak kesinlikler aramalarına karşın, modernlik etkin biçimde kuşkunun kurumsallaşmasını içermektedir. Modernlik koşullarında tüm bilgi savları yapısal olarak döngüseldir; buradaki "döngüsellik" toplumsal bilimlerle karşılaştırıldığında, doğa bilimlerinde farklı anlama gelse bile, bu böyledir. Doğa bilimlerinde döngüsellik, bilimin yalnızca yöntem olduğu gerçeğiyle ilgilidir; öyle ki, tüm "benimsenmiş bilgi" biçimleri reddedilmeye açıktır. Toplumsal bilimler ise modern kurumların yapısal temelini oluşturan iki boyutlu bir döngüsellik varsayarlar. Ürettikleri bilgi savları, ilke olarak gözden geçirilebilir niteliktedir; ancak, bu

savlar açıklamaya çalıştıkları ortamın içinde ve dışında dolaştıkça uygulama anlamında gerçekten de "gözden geçirilirler."

Modernlik, yapısal olarak küreselleştiricidir ve bu olgunun sarsıcı sonuçları modernliğin düşünümsel karakterinin döngüselliğiyle birleşerek risk ve tehlikenin yeni bir yapıya büründüğü bir olaylar evreni oluştururlar. Modernliğin küreselleştirici eğilimleri eşzamanlı olarak hem yaygın hem de yoğun niteliktedirler; hem yerel hem de küresel kutuplarda karmaşık değişim diyalektiğinin parçası olarak bireyleri geniş ölçekli sistemlerle bağlantılı duruma getirirler. Çoğunlukla post-modern olarak nitelenen olguların çoğu gerçekte varlık ve yokluğun tarihsel yönden yeni sayılabilecek yollarla birbirine karıştığı bir dünyada yaşama deneyimiyle ilgilidir. İlerleme, modernliğin döngüselliği ortaya çıktıkça içeriği boşalmış bir duruma gelir ve yatay düzlemde, "tek bir dünya" içinde yaşamaya ilişkin günlük enformasyon akışı kimi zaman ezici bir nitelik alabilir. Ancak bu, kültürel parçalanmanın ya da bireyin herhangi bir merkezi bulunmayan bir "göstergeler dünyasında" çözülmüş olmasının ifadesi değildir. Bu durum, nesnellik ve küresel toplumsal örgütlenmenin (sorunlu bir yüksek etkili riskler dekoru önünde) eşzamanlı olarak dönüşmesi sürecidir.

Modernlik, yapısal olarak geleceğe yöneliktir; öyle ki "gelecek," karşı-olgusal modelleme konumundadır. Böyle olmasında başka nedenler de bulunmasına karşın, bu, ütopyacı gerçekçilik kavramını dayandırdığım bir etkendir. Gelecekle ilgili öngörüler şu anın bir parçası oluverirler; dolayısıyla da geleceğin aslında nasıl gelişeceğini etkilerler. Ütopyacı gerçekçilik "pencerelerin geleceğe açılmasını", siyasal geleceklerin günümüzde içkin olarak bulundukları kurumsal eğilimlerin analiziyle birleştirir. Tam bu noktada, kitabın başlangıcındaki zaman tartışmasına dönüyoruz. Modernliğin dinamik yapısının altında yattığından söz ettiğimiz üç etken kümesi açısından bakıldığında, post-modern düzen acaba nasıl bir görüntü sergileyebilirdi? Çünkü, eğer modern kurumlar günün birinde büyük ölçüde aşılacaklarsa, zorunlu olarak temel bir değişim de geçireceklerdir. Bu noktada birkaç yorum, sonuç bölümü için yeterli olmak zorundadır.

Ütopyacı gerçekçiliğin ütopyaları modernliğin hem düşünüm-

selliğinin hem de zamansallığının karşıtı niteliğindedir. Ütopyacı reçeteler ya da öngörüler gelecekteki olayların anahatlarını belirleyerek modernliğin sonsuza dek açık karakterini engellerler. Postmodern bir dünyada, zaman ve uzam artık tarihsellikle aralarındaki karşılıklı ilişkilerle düzenlenmeyecektir. Bunun, dinin şu ya da bu biçimde yeniden ortaya çıkacağını ima ettiğini söylemek zordur; ancak, galiba yaşamın bazı yönlerinde, geleneğin bazı özelliklerini anımsatacak yeni bir değişmezlik niteliği hâkim olacaktır. Bu tür bir değişmezlik sonuçta, insanoğlunun denetimi altındaki toplumsal evrenin farkında olunmasıyla pekişen bir ontolojik güvenlik duygusuna zemin oluşturacaktır. Böyle bir dünya ademimerkezi örgütlenmelere yol açacak bir biçimde "dışa doğru çöken" bir dünya da olmayacaktır; ancak, kuşkusuz, yerel ve küreseli karmaşık bir biçimde birbirine iliştirecektir. Acaba, böyle bir dünya zaman ve uzamın kökten bir yeniden düzenlenmesini kapsayacak mıdır? Bu, olası görünmektedir. Yine de böyle düşüncelerle, ütopyacı spekülasyon ile gerçekçilik arasındaki bağlantıyı çözmeye başlamış oluruz. Ve bu da böyle bir çalışmadan beklenenin ötesinde bir iştir.

Neredeyse yüz elli yıldır modernleşme ideolojisiyle yönlendirilen bir ülkede yaşıyoruz. Düşünce iklimimize, Aydınlanma'ya inanışı ve pozitivizmle mayalı bir '*Batıcılık*' ile tekrar tekrar geleneksel "icat ederek" (en son İslamcılık biçiminde) "özkültürümüze" dönmekten yana olan bir "*gelenekçilik*" arasındaki kısır çekişme hâkim. Daha kimse modernliğin ne olduğu konusunda net bir görüşe sahip değiller, işin içine postmodernlik tartışmaları da girince manzara yüzde tuhaflaştı. Postmodern modernlik öncesine dönüş imkânı olarak çarpıtılanlar da çıkarken solun ma um bir kesimi bunu yeni bir türden gençlik diye görüp rehavetini sürdürmeyi seçti. Biz modernlikle ilgili tartışmaların sosyalist solun kendisini yeniden tanımlama ve ifade etme girişimiyle doğrudan ilintili olduğunu düşünüyor ve bu tartışmaların en seçkin örneklerinin Türkçeye kazandırmayı tasarlıyoruz.

Anthony Giddens'ın ***Modernliğin Sonuçları*** adlı yapıtı postmodern bir döneme geçildiğini reddetmesiyle ve modernliğin doğasını açığa çıkarmak için bir dizi yeni kavram geliştirmesiyle son derece özgün ve oldukça açıcı bir yerde duruyor. Ona göre postmodern bir dönemde değil modernliğin sonuçlarının tadını kaçırıp evrenselleştiği bir dönemde yaşıyoruz. Modernliğin temel parametrelerinden kapitalizm, endüstri yalizm ve ulus-devlet belirleyici önemlerini hâlâ sürdürüyorlar. Ancak Giddens bu tespitten daha öteye gidiyor. Risk güven, zaman-uzam uzaklaşması, soyut uzmanlık sistemleri, küreselleşme ve ontolojik güvenlik gibi kavramlar üzerinde durarak modernliğe özgü kurumların insanların dünyayı ve kendilerini algılayış biçimlerini nasıl kökü ve *geri dönüşsüz* bir biçimde değiştirdiğini gözler önüne seriyor. Modernlik sürecinin çok önemli bir boyutunu, kişinin kendisi hakkında sürekli düşünce üretip bu düşünceleri kendi yapısının bir parçası haline getirmesi, yani ***düşünümselliği*** olduğunu belirtiyor. Modernlik bir yandan insanların çoğu için daha güvenlikli ve zengin bir hayatın yolunu açarken, bir yandan da karşı çıkılmazsa yeryüzündeki insan hayatının sonunu getirecek global risklere de sahiptir (askeri gücün korkutucu oranlarda büyümesi, çevre felaketi, otoriter yönetim biçimleri vs.), diyor. Bu anlamda modernliğin "ötesine" geçmek için de yeni toplumsal hareketlerin başını çektiği özgürleşme politikalarının yanında, insanların kendilerini birer proje olarak inşa etmelerine dayanan *yaşam politikaları* geliştirme gerekliliğine işaret ediyor.

İnsanlığın içinde bulunduğu durumu ve gelecekten neler umabileceğimizi anlamak için son derece önemli bir kitap.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-068-5

