

Hikmet Yurdu, Ocak – Haziran 2011, Yıl: 4, C: 4, Sayı: 7, ss. 153 - 175

## Geleneksellik – Modernlik Ayrımında İnsanın Konumu

Arş. Gör. Mustafa Solmaz  
İnönü Üniversitesi  
Sosyoloji Bölümü

### Özet

Geleneksel yaşam formlarından modern yaşam koşullarına geçiş sürecinde bireyin tecrübe ettiği dönüşümler, modernliğin temel parametreleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bireyde meydana gelen ve onun modern yaşam koşullarıyla birlikte tanımlayabildiğimiz bu dönüşümler, modernliğin temel unsurlarının ortaya konmasıyla anlaşılabilir. Bu çalışma çağdaş düşünürler ekseninde modernliğin belirleyici unsurlarını ortaya koyarak bireydeki dönüşümleri analiz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gelenek, Geleneksel, Modern, Modernlik, Gözetlenme, İletişimsel Eylem, Bürokrasi, Risk, Özne.

### Abstract

#### Status of Man on the Traditional-Modern Distinction

The transformations which the individual has experienced in the process of transition from traditional to modern life forms are directly connected with the basic parameters of modernity. These transformations which has occurred in the individual and which we come to recognize with the modern living conditions of the individual can be understood by revealing the main determinant elements of the modernity. This study analyzes the transformations in the individual exposing the main diagnostic elements of modernity on the axis of the contemporary thinkers.

**Key Words:** Tradition, Traditional, Modern, Modernity, Observed, Communicative Action, Bureaucracy, Risk, Subject.

## 1. Giriş

Geleneksel dönemin iki önemli kaynağı vardır: Doğa ve Tanrı. İnsanlar toplumsal alanı düzenlerken bu iki temel kaynaktan yararlanmışlardır. Geçmişte toplumsal alanın düzenlenmesi için gerekli olan epistemoloji, ontoloji ve aksiyoloji (etik) gibi temel sorunsallar, ya doğaya ya da Tanrıya referansla temellendirilmekteydi. Bir başka deyişle epistemik

anlamda hakikatin, ontolojik anlamda gerçeğin, etik ve siyasal anlamda en yüksek iyinin ne olduğunu bu kavramlar belirlemekteydi. Zamanla, bu iki kavramın önemi azalmaya başlamış; doğa ve Tanrı kavramlarına başvuruya içeriği belirlenen ‘hakikat’, ‘gerçeklik’ ve ‘en yüksek iyi’ sorsunları, insanların ekonomik ve siyasal anlamdaki sıkıntılarına çözüm getiremez hale gelmiştir. Ortaçağ’ın sonlarına doğru ortaya çıkan ekonomik yoksulluk ve siyasi düzensizlik bunun açık kanıtı olarak görülebilir. Aydınlanma düşünürlerini toplumsal alanın düzenlenmesinde yeni dayanaklar aramaya iten en önemli nedenlerden biri de budur. Aydınlanma düşünürleri aradıkları dayanağın ilk nüvesini Descartes’in ‘cogito’ sunda bulmuşlardır. Descartes’in “düşünüyorum; o halde varım” çıkarımı, bilginin oluşabilmesi için gerekli olan suje-obje ilişkisini, nesneyi insan bilincinin bir ürünü olarak görmeyi gerektiren bir ilişki olarak yorumladığı için Aydınlanma’nın meşruiyet kaynağı olan aklın da ilk çekirdeğini oluşturur.

Geleneksel dönemle ilgili bir başka önemli nokta *nominalizm* görüşünün yaygın olarak kabul edilmesidir. Ortaçağ düşünsel iklimini kuşatan en önemli tartışma, tümellerle tikeller arasındaki tartışmadır. Bu tartışmayla ilgili üç yanıt ulaşılmıştır. Birincisi, tümellerin tikellerden bağımsız ve aşkın bir varlığı sahip olduğu görüşüdür. Bu görüşün en önemli temsilcisi, Anselmus’tur. İkincisi, tümellerin tikellerin içinde olduğu görüşüdür. Bu yaklaşımın önemli temsilcileri Abelardus, Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas’tır. Üçüncüsü ise ilkin Roscelinus tarafından, daha sonra da Ockham’lı William tarafından savunulan “tümellerin bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadığı, onların, insanlar tarafından nesnelerin ortak yönlerine verilen adlar” olduğu yönündeki anlayıştır. Tümeller ve tikeller konusundaki tartışma, ortaçağın düşünsel gelişiminin geçirmiş olduğu dönüşümleri yansıtması açısından önemlidir. Anselmus tarafından savunulan *katı realist* görüşün kaynağı Ortaçağ felsefesinin şekillenişinde önemli işlevi olan Plato’nun *İdealar* kuramıdır. Anselmus’un bu düşünceyi savunduğu dönem, Skolâstiğin ilk dönemine karşılık gelir. *İlmli realizm* olarak adlandırılan ikinci yanıtın kaynağı, Platon’dan sonra Ortaçağ felsefesinin en önemli dayanağı olan Aristote-

les'tir. Abelardus, A. Magnus ve A. Thomas tarafından yeniden canlandırılan bu görüş Skolâstiğin yükseliş dönemine karşılık gelir. İlk temsilcisi Roscelinus olan ve adcılık (nominalism) olarak adlandırılan üçüncü yanıt ise Skolâstiğin son dönemine karşılık gelir. Bu yaklaşıma göre, bütün gerçeklik, bireysel olan nesnelere oluşmuştur. Tümeller yapma şeylerdir. Birbirlerine benzer şeylere, bu benzerlik yüzünden bizim iliştiirdiğimiz genel anlamların işaretleridir. Ockhamlı için de aynı şey geçerlidir. Ona göre yalnızca bireysel olanın gerçekliği vardır; dolayısıyla deney (iç veya dış deney) her türlü bilginin temelidir (Gökberk, 2007: 156). Nominalizmin sonucunda ortaya çıkan deney ve gözlem, modernliğin başlangıcında teknikte ve bilimdeki meydana gelen gelişmelerin de en önemli nedeni olacaktır.

Geleneksel dönemde Tanrı ve doğa kavramlarıyla sarmalanmış birey, zamanla, akıl ve teknikteki yaşanan gelişmelerle yeni bir konum içerisinde bulur kendini. Bu yeni konum, modernleşme sürecidir. Modernliğin en temel özelliği, toplumsal alanın düzenlenmesinde aşkın şeylerden yararlanmak yerine insanın kendi aklından, geliştirdiği teknikten yararlanmasıdır. Modernliği izah etmeye yönelik çalışmalar da, bu anlamda, ya akla ya da bilim ve teknikteki yaşanan gelişmelere vurgu yaparlar. Arendth açısından değerlendirecek olursak modernlik, 17. yy.da bilim ve teknikteki yaşanan gelişmelerle başlamış, siyasi doruğuna 18. yy. da ulaşmış ve güçlüklerini de 19. yy.daki Sanayi Devrimi'nden sonra sergilemeye başlamış olan bir süreci ifade eder. Bu süreçte, bireyin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini tespit edebilmek için Antik Yunan'a kadar gitmemiz gerekir. İnsan, Antik Yunan'da *dialogue* (söz) üzerinden tanımlanıyordu. Antik Yunan toplumsal hayatı, eşit düzeydeki yurttaşların kamusal alanda bir araya gelip söz ile Polis'in sorunlarını tartışmaları üzerinden ilerliyordu. Çalışma etkinliği ise çok daha alt düzeyde bir eylem olarak görülüyordu ve kamusal alandan ziyade özel alana ait bir edimdi. Ancak zamanla, bilim ve teknikteki yaşanan gelişmelerle, kitlesel üretimin başlamasıyla çalışma kamusal alanın vazgeçilmez özelliği haline gelmiştir. Bu durum ise gerçek kamusal alanın ortadan kalkmasına neden olmuştur. Çünkü çalışma edimi, Antik Yunan'da hayatını idame ettirmek zorunda

olan kölelerin yapmak zorunda oldukları şeydi. Kamusal alan ise böyle bir zorunluluğun olmadığı yerdi ve özgür yurttaşların karşılıklı *diyalog*ları üzerinden tanımlanıyordu.

## 2. Vita Activa-Vita Contemplativa İlişkisi ve Animal Laborans

*Vita activa* kavramı faal yaşantı anlamına gelir. Üç tür etkinliği içerir: Bu etkinlikler çalışma, iş ve eylemdir. *Vita contemplativa* ise *theoria* (temaşa) etkinliğidir. Antik Yunanda, *vita activa* kavramı, *vita contemplativa* olarak yaşanmaktaydı. Site içerisinde yaşayan yurttaşlar, zamanlarının çoğunu, kentlin sorunları üzerinde tartışarak geçirirler geriye kalan zamanda da temaşa etkinliğinde bulunurlardı. Çalışma etkinliği ise özgür bir yurttaşa göre değildi. Çalışma edimi, zorunluluktan kaynaklanıyordu. Çünkü köle çalışmazsa aç kalacak ve ölecekti. Bu nedenle, çalışma etkinliği, insanın biyolojik varlığının devamının sağlanması için gerekli olan aşağı türden bir faaliyet olarak görülüyordu. Yurttaşın etkin yaşamı ise daha üst düzey bir etkinlikten, sitenin sorunları üzerine fikir yürütmesinden, onlar üzerinde tartışmasından ve geri kalan zamanda da derin düşünme faaliyetinden oluşuyordu.

Aristoteles, farklı bilgi türlerine ilişkin değerlendirmesinde *dianoia* ile *episteme* pratike'yi (pratik içgörü ile siyaset bilimi) sıralamasının en altına yerleştirir ve hakikatin seyrinden (tefekküründen) hemen önce gelen, *theoria*'ya götüren imalat bilimini (*episteme poietike*) onların üzerinde konumlandırır (Metafizik: 1025b15 ve 1064a17). Felsefede ortaya çıkan bu yönelimin nedeni, hiçbir suretle, daha önce sözünü ettiğimiz eyleme karşı beslenen siyasi esinli şüphe değil, tefekkür ile imalatın (*theoria* ile *poiesis*'in) derinlerde bir yerde bir tür yakınlığa sahip olduklarını, tefekkür ve eylem gibi birbirlerine karşıt açılardan bakmadıklarını düşündürten çok daha zorlayıcı mahiyette felsefi bir şüphedir (Arendth, 2003: 429).

Tarihsel olarak, tarifini ilk kez Sokratik okulda bulduğumuz tefekkür etkinliğinin kaynağı iki yönlüdür. Bir yanıyla, Aristo'nun da zikrettiği, Platon'un bütün felsefenin başlangıcını *thaumazein* 'de (yani

theoria’da), Varlık’ın mucizesi karşısında insanın kapıldığı hayrette gören ünlü iddiasıyla sarıh ve tutarlı bir bağlantı içerisindedir (Theaetetus, 155). Bu Varlık karşısında hayretten donup kalma halinin özünde sözsüz olması gerekir, yani bu halin fiili içeriği kelimelere dökülebilir olmamalarıdır (Arendth, 2003: 429, 430).

Meselenin, terminolojisi ve örneklerinin yanı sıra içeriği bakımından da en seçik haliyle Platon’un idealar kuramında kendini gösteren bir başka yanı daha vardır. İnsanlar, iş yapma melekelerinden vazgeçerlerse, hiçbir şey yapmazlarsa idealar üzerinde tefekküre dalabilir, böylelikle onların sonsuzluklarına katılabilirler. Bu bakımdan tefekkür, insanın bir bütün olarak Varlık’ın mucizesi karşısında kapıldığı hayranlık durumundan tamamen farklıdır. Kendini bütün işlerden, bütün yapıp etmelerden koparsa bile tefekkür, imalatın bir parçası olmayı sürdürür; burada artık tefekkür kendi uğruna, herhangi bir yapıp etmeye rehberlik etmeyen model üzerine yapılmakta, kendi başına haz kaynağını oluşturmaktadır.

17. yüzyılda doğa bilimlerindeki yaşanan gelişmeler tefekkür ile yapma arasındaki geleneksel düzeni tersine çevirmiştir. Tefekkür ile eylemin bu ters yüz oluşunun ardında yatan temel deneyim şudur: İnsanın bilgiye duyduğu susuzluğu dindirmek amacıyla sadece elinin marifetine güven duymaya başlamasıdır. Sonunda doğayı, daha doğrusu evreni gizlerini dökmeye zorlayan insanın el emeğinin ürünü olan bir alet, teleskop yapıldı. Yapma’ya güvenmekle tefekkür ve gözleme güvenmemenin nedenleri, ilk etkin araştırmaların neticelerinin alınmasından sonra çok daha ikna edici bir hal aldı. Oluşan bu durum, temaşaya önem veren insanın artık yapma edimine önem vermesine neden olmuştur. Bu insan yapıcı, imalatçı (*homo faber*)dır (Arendth, 2003: 413).

Arendth, *vita contemplativa*’dan *vita activa*’ya geçişi, *animal rationale*’den *animal laborans*’a geçiş şeklinde de analiz eder. Antik Yunan’da insan, söz söyleyen akıllı bir varlık (*animal rationale*) olarak görülüyordu. Aristoteles, bunu, “akıllı hayvan” ve “konuşan hayvan” şeklindeki ikili tanımında da ortaya koymuştur. Geleneğin en büyük kaynağı olan Roma, bu iki tanımdan birisi üzerine vurgu yapar: “İnsan, akıllı bir

hayvandır.” Modernliğin ilk dönemlerinde ise insan artık, *homo faber* olarak tanımlanmaya başlar. Homo faber tipi insan, yapıcıdır. Alet üretir. Ürettiği bu alete bağlı olarak çevresini gözlemlemeye başlar. Homo faberi, simgesel anlamda ilk olarak Galileo’da görebiliriz. İnsan, çevresini gözlemlemek için kendisine ait olacak bir alet yapar (teleskop) ve bu alete güven duyarak evreni incelemeye çalışır. Zamanla, üretimin kitlesel olarak gerçekleştirilmeye başlanmasıyla birlikte insan, animal laborans’a (çalışan hayvana) dönüşür (Arendth, 2004: 90) Çalışma, Antik Yunan’daki gibi sadece kölelerin yaptığı bir etkinlik değil, hayatını geçirmek zorunda olan modern insanın da yapmak zorunda olduğu faaliyet haline gelmiştir. Modern Çağda, çalışmaya yönelik bu bakış açısı, üretme özgürlüğünün bir ifadesi olarak anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Antik Yunan’da kölece bir etkinlik olan çalışma, özel alanla ilgiliyken; modern çağda bu faaliyet, insanı özgürleştirici bir etkinlik haline gelmiş ve kamusal alana girmiştir. Oluşan bu tablo ise gerçek kamusal alanın ortadan kalkmasına, onun yerine, kitle kültürünün gelişmesine neden olmuştur.

Foucault, insanın animal laborans’a dönüşmesinin nedeni olan çalışma etkinliği ile Hapishane’nin doğuşu arasında bir bağ kurar. Ona göre hapishane, insanları kontrol altına almak ve onların ucuza çalışmalarını sağlamak için burjuvazi tarafından kurulmuştur. Bireyin hapishaneye tabi kılınması önemlidir. Bu tabi kılma işlemi ise kendi içinde dört işlevi barındırıyordu: İnsanların yaşam zamanlarını çalışma zamanlarına dönüştürmek; bedenleri iş gücü haline getirmek; ekonomik, siyasi ve hukuksal bir iktidar oluşturmak, bu iktidarı kurumlar içinde işleyebilen bir mikro-iktidar olarak kullanmak ve son olarak da epistemolojik bir iktidar oluşturmaktır (Foucault, 2000a: 249-251). İnsanın daha ucuza çalıştırılması için gerekli olan hapishaneler, aynı zamanda, iktidar ilişkilerinin hissedilmesini de sağlar. Hapishane içerisindeki kimse, sürekli olarak gözlenmektedir. Ancak kendisi, kendini gözleyenleri görememektedir.

### 3. Gözetlenen İnsan

Foucault’a göre modern devlet, toplumsal ve siyasal hayat üzerinde önemli ölçüde etkindir. Bu etkinlik, gündelik yaşantılarımızda bile

kendini hissettirmektedir. Devlet, vatandaşların, öznelerin hayatına müdahale eder ve onları düzenler. Modern devletin bu yönü, onun ne derece biçimlendirici olduğunu yansıtmaktadır.

Devlet, bireyler üzerindeki hâkimiyetini kurumlar üzerinden tesis etmeye çalışır. Kurumlar, "alışkanlık haline gelmiş pratiklerdir." Bu yönüyle kurumların tarihsel bir geçmişi olduğu anlaşılabilir. O geçmişle birlikte sahip olunan avantajlar, bireyleri sürekli olarak biçimlendirmektedir. Bu kurumlar genel olarak üçe ayrılmaktadır. Bunlar ekonomik, siyasal ve kültürel kurumlardır. Siyasal kurumlar, genel anlamda, kurumların özü olan alışkanlık haline gelmiş pratiklerin en iyi görüldüğü yerlerdir. Bu açıdan, modernliğin bireyle olan ilişkisini en iyi şekilde, iktidar kurumlarını oluşturan Hapishanelerden çıkartabiliriz.

On yedinci yüzyılda var olmayan hapisane vb. kurumların on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmasının, Foucault' göre, ekonomik ve siyasi olmak üzere iki temel nedeni vardır. Eski rejimde toplumsal tabakalar arasında hoş görülen bir yasa dışılık yönelimi vardı. Zamanla, bu yasa dışılıklar suçluluk ile birleşiyorlardı: Cinayet, soygun gibi suçlardan, kötü muamele gördükleri için evlerinden kaçan çocuklara kadar geniş bir yelpazeye yayılıyordu. Kral ise, keyfi olarak otoritesini kullanıyordu. Onun bu uygulamaları da yasa dışı uygulamalara neden oluyordu. Bu yasa dışılıklara bir de burjuvanın yaptıkları ekleniyordu. Halka özgü yasa ihlalleri de vardı; köylüler vergi vermekten kaçınıyor, işçiler loncaların kurallarını sarsıyorlardı. Bu koşullarda vergi vermek istemeyen burjuvazi ve halk tabakaları birliktelik gösteriyorlar, burjuvazi halkın yasa ihlallerine ihtiyaç duyuyordu. Ne olmuştu da bu birliktelik bozulmuştu? Sorun şuydu: Önceleri halkın yasa dışılıklarına kendi çıkarları için ses çıkarmayan burjuvazi iktidarı ele geçirince, iktidar uygulamalarını, kendi ekonomik çıkarları doğrultusunda değiştirmiş ve eski rejimde gösterdiği müsamahayı artık gösteremez olmuştu. Çünkü halkın yasa dışılıkları artık burjuvazinin zararına olmaktaydı. Eski rejimde burjuvazinin serveti toprağa ve paraya dayalı olduğu için buna karşı yapılacak herhangi bir saldırıyı rahatlıkla püskürtebiliyordu. Fakat burjuvazi servetini sanayi türü bir ekonomide kullandığında, mülkiyeti ticari ve endüst-

riyel hale dönüştüğünde ve üstelik bunları da işçi sınıfının eline vermek zorunda kaldığında artık eski rejimdeki rahat tavrını gösteremez oldu. Bütün bunlara ek olarak İspanyol ekonomisinde meydana gelen krizin etkileri de bütünüyle hissedilmiş, ücretlerin düşmesine, işsizliğe ve para kıtlığına neden olmuştur. Bu sebeple ekonomik kriz sonucu aç kalan işsiz ve aylak kesiminin başkaldırma tehlikesi baş göstermiştir. Köksüz ve efendisiz insanlar türemiştir: *Tehlikeli Sınıflar*. Bu kimseler ortalama yaşamdan farklı özellikler gösteriyorlardı. Bir yere bağlı yaşamadıklarından sürekli hareket halindeydiler ve bu sebeple “yerel gözetim yoluyla denetim” dışında kalıyorlardı. O halde bu insanların görünür kılınması gerekliydi, kolayca gözetlenip denetlenebilmeleri için. Basit bir yöntem bulundu: Damgalamak. Ancak bu yöntemin etkisi kısa sürdü. Burjuva düşüncesinde her çalışanın olası bir yağmacı olabileceği fikri temel teşkil ettiğinden, bu düşünce ile birlikte tehlikeli sınıfların da gözetim altına alınması gerektiği dikkate alınarak; bu gözetimin en iyi uygulanacağı kurumsal yapı Hapishaneler olarak görüldü. Bireyler, bu mekânlara sokularak bedenleri ve ruhları denetlenecekti. Böylece ekonomik kriz sonucu ortaya çıkan başkaldırı tehlikesi önlenecek ve daha sonra da disipline edilmiş bireylerden ucuz işgücü olarak yararlanılacaktı. Bu durumda kapitalizm ile kapatma pratiği arasında bir bağ mevcuttur. Marksist terminoloji kullanılarak tanımlanırsa kapitalizm, üretim araçlarının toplumda ayrı bir sınıf oluşturan kapitalistlerin elinde bulunduğu bir üretim tarzıdır. Kapitalizmin farklı yanı, sermayenin ve emeğin çatışmaya girmesidir, yani üretimde bulunmak için çalışanların ve üretim araçlarını sağlayanların farklı kişiler olmasıdır. Kapitalizmin içsel mantığı, bireyi/bireyleri üretim aygıtının içinde kullanılabilir bir işgücü haline getirmektir. O böylesi bir mantığı pratiğe aktarabilmek için bazı enstrümanlara ihtiyaç duymuştur. Gerçekten hapishane bunu sağlamakta çok önemli bir yere sahiptir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu kurum ile başkaldırı tehlikesi önlendi. Tehlikeli sayılan kişiler, kapalı mekanlarda tehlike geçinceye kadar tutuldu. Sonra da kapitalizmin işgücü talebini karşılamak için kullanıldı. Çünkü bu insanlar, hapishanelerden bırakıldıklarında yaşamlarını idame sorunuyla karşılaşmışlar, aç kalmamak için ucuz işgücü olarak sermaye



sürecine katılmışlardır. Özellikle *panoptik* tarzdaki hapisaneler bu amaca çok uygundular. Onlar disipline sokulmuş emek gücünün fabrikalarıydı (Bauman, 1998: 124).

Panoptikon imgesi, gücün ve kontrolün modernleşmesini anlamamızı sağlayan en iyi metafordur. Modern öncesi dönemde sıradan insanlar üzerinde uygulanan güç, heybetinden, haşmetinden ve servetinden korkularak ve hayran kalınarak etkili olurken; modern dönemde aynı güç seyredilmek yerine insanları seyrederek gölgede ya da kuytuda kalmayı tercih ediyor: Panaptikon “Halka biçimli bir binadır, ortasında bir avlu ve avlunun ortasında bir kule vardır. Halka hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde, kurumun hedefine uygun olarak, yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, delilliği yaşayan bir deli vardır. Merkezi kulede bir gözetmen vardır. Her hücre hem içeriye hem dışarıya baktığından gözetmenin bakışı tüm hücreyi kat edebilir; hiçbir karanlık nokta yoktur ve sonuç olarak, bireyin yaptığı her şey bir gözetmenin bakışına açıktır; bu gözetmen kendisinin her şeyi görebileceği, buna karşılık kimsenin kendisini göremeyeceği şekilde panjurlar, yarı açık bölme pencereleri arasından gözlemde bulunur.” (Foucault, 2000b: 295-296) Panaptikon iktidarın görünmez şekilde her yeri kuşattığını yansıtmaktadır. Bu iktidar ise kendisi her şeyi gözlediği halde, kendisini kimsenin gözleyemediği, iktidarın görünmez elini de meydana getirmektedir. Panaptikon bir başka açıdan da; şüphesiz bir mimarı biçimdir fakat özelde bir yönetim biçimidir; insanların zihinleri üzerinde zihinle iktidar uygulama şeklidir (Saygılı, 2004: 189).

Foucault'nun dünyasında özgürlüğe yer yoktur. Çünkü kullandığı dil deliksiz bir ağ, hayatın hiçbir yerinden sızmadığı, Weber'in bile tahayyül edemediği denli sımsıkı bir kafes oluşturmaktadır. Modern hayatın baskı ve adaletsizliklerine direnmeye çalışmanın faydası yoktur; çünkü özgürlük düşlerimiz bile zincirlerimize yeni kilitler takmaktan başka bir işe yaramaz (Berman, 2004: 56). Berman'a göre yakın dönemlerde modernliğin özüne ilişkin söyleyecek bir şeyleri olan neredeyse tek yazar Michel Foucault'tur. Onun söylediği şey ise, demir kafes ve ruhları kafe-

sin parmaklıklarına göre biçimlenmiş içi boş insanlar hakkındaki Weberci tema üzerinde bitmek bilmez, biteviye çeşitlemelerden ibarettir. Foucault, hapisanelere, hastanelere, tımarhanelere, Erving Goffman'ın "total kurumlar" adını verdiği şeylere takmıştır. Ancak Foucault, Goffman'ın aksine, bu kurumların dışında ya da boşluklarında herhangi bir özgürlük imkânı olduğunu kabul etmez.

Berman, modernliğin bu iç karartıcı görünümünü, hızlı şekildeki değişimini büyük bir modernist olan şair ve eleştirmen Octavio Paz'ın sözleriyle göstermeye çalışır. "Geçmişten öylesine koparılmış ve habire, öylesine baş döndürücü bir hızla koşturuyor ki, kök salamıyor; bir günden ertesine ayakta kalabilmekle yetiniyor: Başlangıcına dönemiyor ve böylelikle yenilenme gücünü bulamıyor." (Berman, 2004: 57) Modernliğin bu baş döndürücü hızı, katı olan ne varsa, hepsini buharlaştırıyor.

#### 4. Değerleri Buharlaşmış İnsan

Bermann, "katı olan her şey buharlaşıyor" anlayışını, Marx'ın modernlik perspektifinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. O, *Kapital*'den ve Manifesto'dan önemli ölçüde yararlanır. Ona göre Marx, *Kapital*'de, Makineleşme ve modern endüstriyle birlikte tüm ahlak ve doğa, yaş ve cinsiyet, gece ve gündüz sınırlarının yok edildiği bir değişim süreci içerisine girildiğini ifade etmiştir (Berman, 2004: 125).

Katı olan her şeyin buharlaşmasının ilk yolu, *Ergime* (erime) *Tasavvuru ve Diyalektiği*dir. Marx Manifesto'da kapitalizmin modern hayatın her veçhesine yaydığı hızlı ritmi betimlemekle kalmayıp, onu, göz önünde canlandırır. Bizim de değişim sürecinin bir parçası olduğumuzu, akıntıda sürüklendiğimizi hissettirir. Bu yolda birkaç sayfa sonra yorgun düşeriz ve şaşkınlık içerisinde çevremize bakınırız: Etrafımızdaki katı toplumsal oluşumlar eriyip gitmiştir. Marx'ın proleterleri ortaya çıktığında kendilerine ait rolü icra edecekleri dünya sahnesi darma dağın olmuş ve başkalaşarak tanınmaz, gerçek üstü bir şey, oyuncuların ayakları altından kayan, şekil değiştiren oynak bir iskeleye dönüşmüştür. Ergime tasavvurunun içkin dinamizmi sanki Marx'la birlikte kaçıp gitmiş, onu –ve işçileri, hatta bizi- alıp, başlangıçta düşündüğü konumun çok ötesine, devrim

senaryosunun baştan aşağı yeniden ele alınması gereken bir noktaya götürmüştür (Berman, 2004: 131):

“Üretimin sürekli dönüştürülmesi, tüm toplumsal ilişkilerin durmaksızın sarsılması, dinmek bilmeyen belirsizlik ve kaynaşma... Bunlar burjuva çağını öteki tüm devirlerden ayırt ediyor. Tüm yerleşik, donuk ilişkiler, arkalarında sürükledikleri saygıdeğer düşünce ve kanaatler silsilesiyle birlikte süpürülüp atılıyor. Yeni olan her şey daha kemikleşmeden miadını dolduruyor. Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor. İnsanlar nihayet yaşamlarının gerçek koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle ciddi olarak yüzleşmeye zorlanıyorlar.” (Marx and Engels, 2003: 25)

İkinci yol, *Yenileyici Özyıkımdır*: “Katı olan her şey” – sırtımızdaki giysilerden onları dokuyan tezgah ve makinelere, makinenin başında çalışan insanlara, işçilerin yaşadığı ev ve mahallelere, işçileri sömüren şirketlere, kasabalara, şehirlere, koca koca bölgelere ve onları dağıtılmak, parçalanmak, yerle bir edilmek üzere yapılıyor. Öyle ki ertesi hafta yeniden işlenebilsin, yerine konabilsin ve bütün bu süreç, sonsuza değin, tekrar tekrar, çok daha kârlı şekilde devam etsin diye.

Üçüncü yolu, *Çıplaklık: Bağdaşamayan İnsandır*. “Burjuvazi insanları doğa üstlerine bağlayan birçok feodal bağı kopartıp attı ve insan ile insan arasında çıplak çıkardan başka, hissiz parasal ödemedi başka bir bağ bırakmadı. Sofu fanatizmin, şövalyece coşkunun, cıvık duygusallığın göklere yükselen vecdlerini bencil hesapların buzlu sularında boğdu...Burjuvazi şimdiye değin onurlu görülmüş, saygılı bir çekingenlikle bakılmış her bir iştigalin etrafındaki hâleyi çekip aldı...Burjuvazi ailenin üzerindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve aile ilişkisini salt para ilişkisine çevirdi...Dinsel ve siyasal yanılsamaların peçesi altında örtülü sömürünün yerine açık, utanmaz, dolaysız, çıplak sömürüyü koydu” (Marx and Engels, 2003: 24, 25)

Rönesans ve Reformasyon çağıyla başlayan modern dönüşüm, iki dünyayı da yer yüzüne, zaman ve mekânın içine, insanların arasına indirir. Artık sahte dünya tarihsel geçmiş, yitirdiğimiz (ya da yitirmekte ol-

duğumuz) bir dünya olarak görülmektedir. Hakiki dünya ise burada ve bu anda bizler için var olan (ya da ortaya çıkış sürecinde olan) fiziki ve toplumsal dünyadır. Bu noktada yeni bir simgesellik ortaya çıkar. Giysiler eski, yanıltıcı hayat tarzının amblemi haline gelir; çıplaklık ise yeni keşfedilen ve yaşanan hakikati ifade eder; birisinin giysilerini çekip çıkarma eylemi bir tinsel kurtuluş, gerçek oluş eylemi haline gelir. Marx, trajik gelenek içinde düşünmekte ve çalışmaktadır. Ona göre giysiler yırtılmakta, peçeler çekilip alınmaktadır; soyma süreci şiddetli ve zorbadır; ama gene de modern tarihin trajik akışının bir mutlu sonla noktalanacağı varsayılmaktadır.

Dördüncü yolu ise *Değerlerin Başkalaşımı*dır. “Burjuvazi her türlü kişisel onur ve saygınlığı değişim değeri içinde eritti; insanların uğruna savaştığı tüm özgürlüklerin yerine ilkesiz bir tek özgürlüğü koydu: Serbest ticaret” (Marx and Engels, 2003: 25) Burada ilk önemli nokta piyasanın modern insanların iç yaşamları üzerindeki muhteşem etkisidir: insanlar sadece ekonomik soruların değil, metafizik soruların –neyin değerli, neyin onurlu, hatta neyin gerçek olduğu gibi soruların yanıtlarını bulmak için de fiyat listesine bakmaktadırlar. Marx’ın diğer değerlerin değişim değeri içinde “çözüldüğünü” söylerken vurguladığı nokta, burjuva toplumunun eski değer yapılarını silmemiş olmasıdır. Eski tarz onur ve saygınlık ölmemiş; bilakis piyasa ile bütünleşmiş, üstlerine fiyat etiketleri konmuştur. Yani bir davranışın ahlakiliğini belirleyen ölçüt, o davranışın manevi açıdan hangi değer dünyasıyla ilgili olduğu, onun sonuçlarının toplumsal açıdan faydalı ya da zararlı olduğu değil, ekonomik açıdan mümkün, “değerli” olduğudur. İşte değerlerin değişimi, bu ekonomik kalıplar içerisinde gerçekleşmiştir.

Beşincisi ise *Kaybedilen Hâle*dir. “Burjuvazi şimdiye kadar onurlandırılmış ve hürmetle karşılanmış tüm etkinlikleri çevreleyen hâleyi çekip aldı. Doktoru, hukukçuyu, rahibi, şairi, bilgi adamını ücretli işçiye dönüştürdü.” (Marx and Engels, 2003: 25) Marx’a göre hâle dinsel deneyimin, kutsal herhangi bir deneyimin birincil simgesidir. Marx da çağdaşı Kiekegaard gibi, inanç, dogma ve teolojiden ziyade deneyimin, dinsel hayatın esasını oluşturduğunu düşünmektedir. Hâle hayatı kutsal ve

dindışı alanlara böler. Onu taşıyan kişinin etrafında kutsal bir ürküntü ve ışınlı bir *aura* yaratır; kutsallaştırılmış bu kişi insanlık durumundan uzaklaştırılır, etrafındaki insanları harekete geçiren ihtiyaç ve baskılardan kesin biçimde koparılır. Marx kapitalizmin herkes için böyle bir deneyim tarzını ortadan kaldırma eğiliminde olduğuna inanmaktadır. “Kutsal olan her şey dünyevileşiyor”; hiçbir şey kutsal değildir, hiçbir şey dokunulmaz değildir, yaşam tümüyle arındırılmıştır kutsallıktan. Marx bunun bazı bakımlardan korkutucu olduğunu belirtmektedir: Modern insanları durduracak hiçbir şey kalmamıştır. Belki de hiçbir şey tutamaz onları; korku ve titremeden arındırılmışlardır; çıkarları gerektiğinde önlerine çıkan her şeyi ezip geçmekte özgürdürler.

Berman’a göre, katı olanın buharlaşmasının en olumsuz tarafı, *anlamın* kayıp gitmesine neden olmasıdır. Bu durum, insanlar arasındaki ilişkiyi imkânsız hale getirmektedir. Bunu ortadan kaldırmak için, iletişim ve diyalogun önem kazanması gereklidir. “İletişim ve uygarlık, en az iki bin yıl önce, peygamberler ve Sokrates tarafından en önde gelen insan değerleri olarak kutsanmıştı. Ama ben, iletişim ve diyalogun, modern zamanlarda yeni ve özgül bir ağırlık ve aciliyet kazandığına inanıyorum; çünkü öznellik ve içedönüklük, modern zamanlarda daha önce hiçbir zaman olmadığı kadar hem daha zengin ve daha yoğun, hem de daha yalnız ve daha kapana kısılmış bir gelişme gösterdiler. Böylesi bir ortamda iletişim ve diyalog, hem daha umarsızca duyulan bir ihtiyaç hem de hazzın önde gelen bir kaynağı haline geliyor.” (Berman, 2004: 16) Modern hayatı yaşamaya değer kılan şeylerden biri de, birbirimizle konuşma, birbirimize ulaşma ve birbirimizi anlama yolunda daha zengin fırsatlar sağlaması, hatta bazen bizi bunlara zorlamasıdır. Bu olanaklardan olabildiğince çok yararlanmaya ihtiyacımız var; bu etkinlikler kentlerimizi ve hayatlarımızı düzene koyma tarzlarımızı belirlemelidir.

Berman’ın anlamın kayıp gitmemesine yönelik reçetesi olan, iletişim ve diyalogun önemini Habermas da vurgulamıştır. Modernliğin şekillendirdiği toplumda insan, akılsallığını, sadece amaçlarına ulaşmak için kullanmamaktadır. İnsanın içinde bulunduğu sistemin (kapitalizmin belirlediği bir sistem) mantığına uygun, o mantık doğrultusunda akıl yü-

rütmekle ve sadece araçsal aklın rehberliğiyle yetinmesi mümkün değildir. İnsanın dahil olduğu ekonomik, siyasal, hukuksal sistemin yanı sıra bir de yaşama dünyası vardır ve bu yaşama dünyasında insan kendi dışında olanla, yani başka insanlarla yaşamak durumundadır. Başka insanlarla yaşaması, onun sadece kendi öznesi üzerinde temellenen eylemlerin dışında da eylemde bulunmasını gerektirir. Bu, onun ister istemez ve zorunlu olarak özneler arası sürdürdüğü bir eylemdir. Başka insanların öznelerini dikkate almasını gerektiren, Habermas'ın iletişimsel eylem olarak adlandırdığı ve teorisini kurduğu -insanların yaşama dünyasında iletişim kurmaları için otoriterliğe ve dışlayıcılığa yol açan araçsal aklın fayda etmediği, buna karşılık iletişimsel aklın zorunlu olduğu- bir eylem türüdür. Berman, iletişimi, anlamın kaybına yönelik bir önlem olarak sunar; Habermas, onu, modernliğin sapmasına neden olan araçsal aklın, hayatın bütün alanlarında etkin olmasına yönelik bir önlem olarak görür.

### 5. İletişimsel Eyleme İhtiyacı Olan İnsan

Max Weber, kapitalist ekonomi etkinliğinin, burjuva özel hukuk ilişkisinin ve bürokratik iktidarın biçimini belirtebilmek için "rasyonellik" kavramını kullanmıştır. Rasyonelleşme, rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelir. Buna, toplumsal çalışmanın ve araçsal eylemin ölçütlerinin yaşamın başka alanlarına da sızmalarına (yaşam tarzının kentlileştirilmesi, ulaşımın ve iletişimin teknikleştirilmesi) yol açan endüstrileştirilmesi karşılık gelir. İki durumda da söz konusu olan amaç, rasyonel eylem tipinin yerleştirilmesidir (Habermas, 2001: 33).

Rasyonelleşme, toplumsal yaşamda bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla ilişkilidir. Tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına sızmaları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürmeleri oranında, eski meşrulaştırmalar tasfiye edilirler. Eylemi yönlendiren imgelerin, kültürel geleneğin tamamının sekülerize edilmesi ve "büyüden arındırılması", toplumsal eylemin rasyonelleşmesini artırmaktadır.

Habermas, Weber'in "rasyonelleşme" dediği şeyi yeniden formüle etmek, Parsons'ın Weber ile paylaştığı öznel bakışı aşmak ve başka bir

kategorik çerçeve önermek için *çalışma* ve *etkileşim* arasındaki kökten farklılıktan yola çıkar (Habermas, 2001: 41). “Çalışma” veya rasyonel eylemden araçsal eylem, rasyonel eylem ya da bu ikisinin bir kombinasyonu anlaşılabilir. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan *teknik kurallara* uygun şekilde hareket eder. Bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya sosyal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler. Bu öngörülerin doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkabilir. Rasyonel seçim ise analitik bilgiye dayanan *stratejilere* uygun şekilde işler. Bu stratejiler öncelik kurallarının değer sistemlerinin ve genel düzenleyici ilkelerin türevlerini içerirler; bu cümleler ya doğru ya da yanlış olarak sonuçlanırlar. Rasyonel eylem tanımlanmış hedefleri, verili koşullar altında gerçekleştirir; fakat araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetiminin kistaslarına uygun olan ya da olmayan araçları organize ederken, stratejik eylem yalnızca, olası davranış seçeneklerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır; bu değerlendirme yalnızca değerlerin ve düzenleyici ilkelerin yardımıyla bir tündengelimden kaynaklanır (Habermas, 2001: 41, 42).

İletişimsel eylem ise simgelerle sağlanan bir etkileşimdir. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan, iki özne tarafından kabul edilmiş olan genel normlara uygun şekilde gerçekleşir. Aydınlanma ile başlayan ve Habermas’a göre tamamlanmamış olan “modernite projesinin” kesintiye uğramaması (ya da başarılı olması) için O’nun araçsal aklın yerine yaygınlaşmasını istediği iletişimsel akıl, insanın kişisel tatminini sağlamaya yönelik olmaktan ziyade moral değerler ve ahlaki normlar üzerinde kurulu olan akıldır. İletişimsel aklın ahlaki normlara dayanması onun, Aydınlanma’nın egemen kılmak istediği rasyonalitenin bir sapması olarak ortaya çıkan araçsal akıldan farklı olduğuna işaret etmektedir. İletişimsel aklın ahlaki normlar üzerinde temellenmesi, Habermas’a göre, onun, - yine Aydınlanma’nın esas gayesi olan - evrensellik boyutuna ulaşmasını da sağlamaktadır (Vergin, 2006: 296). İletişimsel akıl ilerlemeye ve geleceğe umutla bakmamıza imkân sağlamaktadır. Çünkü üzerine bina edildiği ahlak, insanları evrenselliğe ulaştıracak bir iletişim biçimi benimsemelerine imkân vermektedir. İnsanlar arası dayanışmanın tesis edilmesine zemin sağlamaktadır. Öyle ki, Habermas’a göre, iletişim-

sel aklın ihlali demokrasinin temellendiği dayanışmanın da ihlali anlamına gelmektedir. İletişimsel aklın gelişmemesi, güdük kalması ya da ihlali eylemlerimizin evrensel kabul edilirliliğine ve meşruluğuna bir engeldir. Habermas'ın teorisinin temel taşıını oluşturan bu görüş uyarınca, iletişim-sel eylem bağlamında bir insanın akılsal olarak davrandığını söyleyebil-memiz için onun davranışını ya da fikirlerini sağlam bir mantıkla temel-lendirmesi yetmez. Habermas'ın teorisinde bir insanın akılsal bir kişi ola-rak değerlendirilebilmesinin yolu, yaptıklarını ahlaki normlara dayan-dırmasına ve davranışlarını evrensel olarak meşru kabul edilen kriterlerin ve beklentilerin ışığı altında açıklayabilmesine bağlıdır (Vergin, 2006: 297).

Habermas, modernliğin tamamlanamamış olduğu kanısındadır. Bunun temel nedeni ise, post-modern söylemi ön plana alan düşünürle-rin, kendilerini haklı çıkarma yolunda ikna edici argümanlar sunamama-larıdır. Giddens da, bu anlamda, Habermas'la yakın durmaktadır. Giddens'a göre, modernliğin kendisine ait bir epistemesi ve ontolojisi vardır. Post-modern söylem ise bu söylemlerin hepsini yok etmiştir, an-cak yerine, kendi epistemisini ve ontolojisini inşa edememiştir.

## **6. Geleneğin Etkisinden Kopan ve Risk Ortamında Yaşayan İnsan**

Giddens'a göre, her geçen gün doğadan ve gelenekten kopuyoruz. Daha önceki dönemlerde, insanların başlarına gelen olumsuz şeylerden onların karar alma sürecine kadar belirleyici olan iki faktör vardı. Bunlar, doğa ve geleneğin kendisiydi. Ancak şu anda bizler, düşünümselliğin ağır bastığı dünyada yaşıyoruz. "Toplumsal düşünümsellik, sabit davra-nış davranış kiplerinden ziyade giderek daha fazla bilgi tarafından oluş-turulan bir dünyayı işaret ediyor. Geleceğe yönelik çok fazla karar alma zorunluluğu duyuyoruz, bu yüzden gelenek ve doğa verileri geri çekili-yor, dolayısıyla biz de böyle bir hayat tarzına sahip oluyoruz. Bu anlam-da, önceki kuşaklara nazaran daha düşünümsel bir biçimde yaşıyoruz" (Pierson, 2000: 107)

Geleneğin bir arada tutma gücünün azalması, doğaya yönelik ya-pılmakta olan müdahalenin artması bizleri risk ortamına sürüklemekte-



dir. Geçmişte gelenek ve doğa, eylemi belirleyici görevlere sahipti. Bunların ortadan kalkması, bizleri, sonuçlarını tahmin edemediğimiz bir dizi kararı almaya itiyor. İnsanın yeniden üretimini düşünelim. Bir zamanlar hem gelenek hem de doğanın sınırları tarafından sunulmuş olan – örneğin yalnızca bir çocuk isteyip istemediğimiz değil, aynı zamanda çocuğun cinsiyetinin ne olacağı da dahil olmak üzere- birçok şey, şimdi, ilkesel kararlara açık hale gelmiştir. Bu olaylar bir kez doğadan koparıldıklarında, bir dizi risk üreten kararlar alınmak zorundadır. Bir yandan risk, hem kişisel hem de politik olarak alınması zorunlu her türden karar için örgütleyici bir kavram haline dönüşüyor, öte yandan biz de giderek doğadan ve gelenekten kopuyoruz (Pierson, 2000: 92).

Risk ile tehlike arasında ayırım vardır. Tehlike, tarihin her döneminde karşımıza çıkabilecek bir durumdur. Ortaçağda insanlar başlarına gelen felaketselere, olumsuz durumlara yönelik tanrı vergisi, talih veya talihsizlik kavramlarıyla düşünüyorlardı. Risk kavramı ise, daha çok geleceğe yöneliktir. Geleceğe yönelik alınmış kararların sonuçlarının bilinemezliğiyle ilgilidir. Bu açıdan, risk, geçmişe dair değil geleceğe dair endişeleri barındırır. Bu bir tehlike değildir, geleceğe dair imal edilmiş bir risktir.

İmal edilmiş risk, yalnızca insanın doğaya müdahaleleriyle değil, aynı zamanda, yüksek bir düşünümeye dayanan bir bilgi toplumdaki toplumsal değişikliklerle ilgilidir. Aile ve evliliği düşünelim. Geçen nesle kadar evlilik, yerleşik geleneklerce yapılandırılmıştı. İnsanlar evlendikleri zaman ne yaptıklarını biliyorlardı. Evlilik cinsiyet, ırk ve benzeri şeyler bakımından büyük ölçüde belirlenmişti. Şimdi ise yeni risk biçimleriyle birlikte çok daha açık bir sistem. Evlenen herkes boşanma oranlarının çok yüksek olduğunun ve kadının geçmişte olduğundan daha büyük bir eşitlik talep ettiğinin bilincindedir. Evlilik kararı, oluşumu açısından eskisine göre çok daha farklıdır. Daha önce hiçbir zaman böylesine yüksek boşanma ve yeniden evlenme oranının olduğu bir toplum görülmemiştir. Hiç kimse bunun aile ve çocukların sağlığına dair gelecekte doğuracağı sonuçları bilmiyor (Pierson, 2000: 94-95).

Giddens'a göre, modernliğin, iki dönemi vardır. Bunlardan ilki, basit modernliktir. Diğeri ise düşünümsel modernliktir. Gelenekten ve doğadan kopmakla birlikte, bir dizi riskle karşı karşıya gelmemiz düşünümsel modernlikle ilgilidir. Touraine ise, modernliğin üç dönemden oluştuğunu savunur. Bunlar yüksek, orta ve alçak modernliktir. Giddens'taki düşünümsel modernlik, ondaki alçak modernliğe karşılık gelir.

Modernliğin, kurumsal açıdan, en belirgin sonucu ulus devlet ve kapitalizmdir. (Giddens, 2004; 173). Ulus devlet, geleneksel toplum düzenlerini dönüştüren ve modernliğin kurumsal boyutlarını oluşturan tüm unsurların taşıyıcısıdır. Ulus devletin ortaya çıkışıyla modernliğin gelişimi arasında dolaysız bir bağ vardır. Ulus devletin ayırıcı niteliklerini çözümlmek, modernliğin çok yönlü olan doğasını gözler önüne sermek için önemli bir adımdır. Bu anlamda, Giddens'ın modernlikle ilgili söylemlerini yorumlamak için, öncelikle onun, ulus devlet ve onu yaratan unsurlar üzerine yaptığı çözümlmelerden hareket etmek gerekir (Esgin, 2005: 337).

Modernliğin taşıyıcısı konumunda olan ulus devletin dört unsuru vardır: Gözetleme, askeri iktidar, endüstriyalizm ve kapitalizmdir. Gözetleme, Giddens'ın, Foucault'tan ödünç aldığı bir kavramdır. Foucault, panopticon imgesiyle, modern bireyin nasıl bir konumda olduğunu ortaya koymuştu. Modern birey, iktidar tarafından sürekli olarak gözetlenmekteydi. Giddens da Foucault'a benzer şekilde gözetlemeyi, modern devletin, enformasyonun ve toplumsal denetimin kontrolüne sahip olması şeklinde tanımlar. Askeri iktidar, şiddet araçlarının kontrolünün ulus devletin eline geçmesidir. Kapitalizm, sınıf toplumunun gelişimi ve çatışmasıyla yakından ilişkilidir. Endüstriyalizm ise daha farklıdır. Endüstriyalizm doğanın eşi görülmemiş bir biçimde radikal dönüşümlerine neden olur. Üretimin makineleşmesi söz konusudur ve fabrika üretimi hakim konuma gelir. Endüstriyalizm, kapitalizmden farklı olarak emeğin merkezileşmesine neden olur.

Giddens'in modernliğin taşıyıcısı olarak gördüğü, ulus devlet kavramı, Touraine'de yüksek modernliğe karşılık gelir. Yüksek modernliğin amacı toplumsal bütünlüğü kurmaktır. Bunu, modernliğin iki temel kaynağı olan akılsallık ile ahlaki bireyciliği bir arada tutmayla gerçekleştirmektedir (Touraine, 2000: 66).

### **7. Özne Olmaya İhtiyacı Olan İnsan**

Yüksek modernlik sürecinde, birey, ortak yaşama katılarak ve toplumun işleyişine katkıda bulunarak –özellikle çalışmasıyla, ama aynı zamanda bir ailenin üyesi olmasıyla- insan olabileceğini garanti altına aldı. Bu tür bir toplum, daha çok siyasal bir toplum anlayışına uygundur ve önerdiği ülküsel insan örneği yurttaşlıktır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren sanayi devriminin ve kapitalizmin Büyük Britanya'dan başlayarak yavaş yavaş bütün dünyaya yayılmasıyla, zenginlik ve yoksulluğun, yeniliğin ve toplumsal sömürünün yaratıcısı merkezkaç güçler klasik modernliğe egemen oldular. İşte o zaman uluslar arası ekonomiyle ulusal devlet arasındaki, araçsal akılsallığın evreniyle ahlaki bireycilik evreninin birleştiği ulusal toplum modelini yıkan ayrım baş gösterdi.

Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, sanayi toplumunun toplumsal çatışmalarının geliştiği sırada, klasik modelin düşüşü hızlandı. Bu düşüşü, her şeyden önce, devletlerin benimsettiği düzenlemelerden ve önceliklerden giderek uzaklaşan ekonomik güçlerin artan özerkliği açıklar. Batı dünyası, pazara, toplumsal yaşamın öteki alanlarından çok daha farklı bir ekonomik yaşam düzenleme yetkisi vermek için siyasanın egemenliğinden uzaklaştı. Georg Simmel'e göre, işletme anlayışı, kapitalist kâr, önceki toplumsal düzenin yapılanmalarını, ilkelelerini ve değerlerini yıkar. Böylece her bakımdan ekonomik gerçekliklerle biçimlenen toplum düşüncesi de sonunda ekonomik ya da araçsal akılcılıkla ahlaki bireyciliği birleştiremeyecek duruma geldi (Touraine, 2000: 39).

Yüksek modernlik, evrenin görünen karmaşıklığına, çıkarların çeşitliliğine ve tutkuların düzensizliğine, akıl aracılığıyla gelen düzene güvenmişti, oysa sanayi toplumu düşüncesine, ilerleme diye nitelemeyi yeğ-

lediği kalkınma düşüncesini yerleştirdi. Uzun zaman, ilerleme düşüncesi, hareket halindeki bir toplumda akılsal bir düzen ülküsünü sürdürmeye çalıştı. Bu düzen, evrimin sonunda, aklın zaferiyle kurulacaktı. Sanayi toplumu dediğimiz, modernliğin orta dönemindeki baskın düşünce bu olmuştur.

Yirminci yüzyılın ortasına kadar din bilginlerinin de yardımıyla, çatışma ve çelişkilerle dolu tarihsel bir sürecin sonunda doyurucu bir düzenin belireceği umudu yayıldı. Bu düzen, toplumsal olanın, doğal olanın üstünde olduğu ve herkesin gereksinimlerini karşılayabileceği bir bolluk düzeni olacaktı. Ama bu anlayış giderek, başlangıçta savunduklarına karşıt biçimlere büründü; öyle ki bütünün biçimleri birbirlerini yok etmeye başladı (Touraine, 2000: 172).

İçinde yaşadığımız dönem, modernliğin üçüncü dönemi olan alçak modernliktir. Güçlerini kaybetmiş olan toplumsal düzenle ekonomik kalkınmanın yerini alacak, dünyanın akılsallaştırılmasıyla kişisel özgürlüğü ve bilimle kendi bilincine egemen olma anlayışını bağdaştıracak ilke nedir? Bu ilke, özne olmaktır. Dayanışma ve çeşitlilik, öznenin özgürlüğü için çalışan bir toplumsal düzenin dayanması gereken iki ilkedir. Bunların birlikteliği, öznenin ve kültürler arası iletişimin savunulacağı kurumsal alan olarak değerlendirilmesi gereken bir iletişim toplumunu tanımlar.

Modernlik fikri kendisini, bir kültürel oluşumun tam tersi, yani nesnel bir gerçekliğin gözler önüne serilmesi olarak tanımlamıştır. Bu nedenle de adı konmuş bir halde olmaktan çok polemik bir biçimde ortaya çıkar. Modernlik karşı-gelenektir, sözleşmelerin, görenek ve inançların devrilmesi, tikelliklerden çıkılarak evrenselliğe girme ya da doğal durumdan sıyrılıp akıl çağına adım atmadır (Touraine, 2002: 228). Akılcılaştırma olmaksızın modernlik olmaz; ama kendisini, hem kendisi, hem de topluma karşı sorumlu hisseden dünya için de öznenin olmadığı yerde modernlik olamaz.

Akıl ile Özne'nin, akılcılaştırma ile özneleştirilenin, Rönesans ruhuyla Reform ruhunun, bilimle özgürlüğün gerilimlerle dolu bağıntısı

modernliğin yeniden tanımlanmasını sağlayacaktır. Bu yaklaşım, günümüzde çöküşünü yaşayan modernizmden de, yaygın bir söylem haline gelmiş olan post modernizmden de uzakta bir yerde konumlanacaktır.

## 8. Sonuç

Modernliğin meşruiyetini sağlayan iki önemli prensip vardır. Bunlar akıl, bilim ve teknikteki yaşanan gelişmelerdir. Akıl önemli hale gelişi, Descartes'ten başlayıp, Kant'ta doruğuna ulaşan bir tarihsel gelişim seyri içerisinde olmuştur. Bilim ve tekniğin önem kazanmasında ise, nominalist anlayış oldukça etkili olmuştur. Nominalist görüşün gelişimiyle birlikte gerçekliğin tümel olduğu anlayışı değişmiş, onun yerine, bireysel nesnelere gerçek olduğu kabul edilmiştir. Bu tür gerçeklik anlayışı, modern bilimin kaynağı olan deneyin ve gözlemin de önem kazanmasına neden olmuştur.

Temel karakteri akıl ve bilim tarafından tanımlanmış olan modernlikte bireyin nasıl dönüşüm geçirdiği, geçirilen bu değişimin olumlu ya da olumsuz olduğu farklı düşünürlerce dile getirilmiştir. Arendth'e göre modernlik, doğa bilimlerindeki yaşanan gelişmelerle başlamış, siyasal açıdan 18. yy. da doruğa ulaşmış, Sanayi Devrimi'nden sonra da güçlüklerini göstermeye başlamış olan bir süreci nitelemektedir. Bu süreç içerisindeki bireyin nasıl bir konuma sahip olduğunu anlamanın yolu, Antik Yunan'a kadar gitmekten geçer. Antik Yunan'da insan hem "akıllı hayvan" hem de "konuşan hayvan" olarak tanımlanmaktaydı. Roma bu tanımlamalardan sadece birini, insanın "akıllı hayvan" olduğunu kabul etmiştir. Hıristiyanlığın gelmesiyle, Roma'daki bu tanımlama değişmemiştir. 17. yy. dan itibaren bilim ve teknikteki yaşanan gelişmelerle birlikte insan, *homo faber* olarak tanımlanmaya başlamıştır. *Homo faber*, imalatçı bireydir. Kendisini ilk kez, Galileo'nun yaptığı teleskopta ele vermiştir. Üretimin kitleselleştirilmesiyle birlikte insan artık, animal laborans olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Animal laborans, çalışan hayvandır.

Foucault, modern devletin, insanların hayatları üzerinde önemli ölçüde etkin olduğunu düşünür. Modern devlet biçimlendiricidir ve sürekli olarak vatandaşların hayatlarına müdahale eder. Devlet sahip oldu-

ğu iktidarı kurumlar üzerinden tesis etmeye çalışır. Bu kurumlardan Hapishaneler, devletin biçimlendirici görevini oldukça iyi yerine getirirler. Modern insanın durumu da, Panopticon tipi hapishanelerden hareketle açıklanabilir. Panopticon tipi yerlerde, mahkumlar sürekli olarak gözetlenmektedir. Ancak onlar, kendilerini gözetleyenleri göremezler. Modern birey de, demir kafes (hapishaneye) içerisine hapsedilmiştir. O özgür değil, tutsaktır.

Berman'a göre ise modernlik, katı olan ne varsa hepsini yok etmiştir. Burada katılık bir metafordur. Anlamı, insansal alanın devamı için gerekli olan değerlerdir. Bu değerler, modernliğin hızlı değiştirici, dönüştürücü etkisiyle yok edilmişlerdir. Bütün değerlerden arındırılmış olan insanı, sınırlandıracak bir şey kalmamıştır.

Habermas ise, modernliğin sapmaya uğradığını düşünmektedir. Bu sapmanın nedeni, insanın özgürlüğünü sağlayacak olan aklın yerini, araçsal aklın almasıdır. Araçsal akıl, insanın özgürleşmesini sağlayamamıştır. Onun yerine, toplumsal ve siyasal hayatın daha çok bilim ve tekniğe uygun şekilde dizayn edilmesine neden olmuştur. Modernliği özgürleştirici bir süreç haline dönüştürecek olan şey, özneler arasında sürdürülen bir eylem tipi olan iletişimsel eylemdir.

Habermas, modernliğin tamamlanmamış olduğu kanısındadır. Ona göre, öncelikle sanat ve mimaride yaygınlaşmaya başlamış olan post modern söylem, kendini ikna edici argümanlarla sunamamaktadır. Onun argümanları, akılsal olmaktan ziyade estetik bir bilinç tarafından geliştirilmiştir. Öne sürülen argümanlar, modernliğin tamamlanan bir süreç olduğunu kanıtlayamamaktadır. Giddens ve Alain Touraine de, modernliğin tamamlanmamış bir süreç olduğu noktasında, Habermas'la ortak düşünmektedirler. Ancak onlar, modernliğin tamamlanmamış bir süreç olmasının nedenleri noktasında ayrılmaktadırlar. Giddens'a göre, modernliğin kendisine ait olan bir epistemoloji ve ontoloji tanımlaması vardır. Post modern söylem ise, böyle bir tanımlamaya sahip değildir. Touraine ise, post modernliğin aşırı bireyciliğine karşı, modernliğin kurban edilmemesinin gerekliliğini savunmuştur. Modernliğin olumsuz so-

nuçları vardır. Ancak bunun telafi yolları da mümkündür. Bu, akıl ile öznenin, bilimle özgürlüğün yeniden tanımlanmasıyla gerçekleşir.

### Kaynakça

- ARENTH, Hannah (2003). **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul
- \_\_\_\_\_ (2004). **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, II. Baskı, İstanbul
- ARISTOTELES (1996): **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. Basım
- BAUMAN, Zygmunt (1998). **Küreselleşme - Toplumsal Sonuçları**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- BERMAN, Marshall (2004). **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yayınları, VII. Baskı, İstanbul
- ESGİN, Ali (2005). **Anthony Giddens Sosyolojisi**, Anı Yayıncılık, Ankara
- FOUCAULT, Michel (2000a). "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", **Büyük Kapatılma** (iç.), Çev. Işık Ergüden, Seçme Yazılar 3, Ayrıntı Yay., 1. Baskı, İstanbul
- \_\_\_\_\_ (2000b). **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara
- GIDDENS, Anthony (2004). **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, III. Basım, İstanbul
- GÖKBERK, Macit (2007). **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, XVII. Basım, İstanbul
- HABERMAS, Jürgen (2001). **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, YKY, IV. Baskı, İstanbul
- MARX, Karl, F. ENGELS (2003). "Komünist Parti Manifestosu", **Seçme Yapıtlar**, Eriş Yayınları, Cilt I, I. Baskı
- PIERSON, Christopher, (2000). **Anthony Giddens'la Söyleşiler: Modernliği Anlamlandırmak**, Çev. Murat Sağlam-Serhat Uyurkulak, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul
- PLATON (1961): **Theaetetus Sophist**, Translator: H. N. Fowler, Harvard Univ. Press
- SAYGILI, Abdurrahman (2004). "Mikro-İktidarın Bir Fiziği: Hapishane", s: 177-196, Erişim Tarihi: 02.05.2010, Erişim Adresi: <http://scholar.google.com.tr>
- TOURAİNE, Alain (2000). **Eşitliklerimizle ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul
- \_\_\_\_\_ (2002). **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul
- VERGİN, Nur (2006). **Siyasetin Sosyolojisi**, Bağlam Yayıncılık, IV. Basım, İstanbul