

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR ANABİLİM DALI
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR BİLİM DALI**

BRUNO LATOUR VE MODERN OL(A)MAMA SORUNU

**Hazırlayan
Hilal ÖZTÜRK**

**Danışman
Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA**

Yüksek Lisans Tezi

**Temmuz 2019
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR ANABİLİM DALI
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR BİLİM DALI**

BRUNO LATOUR VE MODERN OL(A)MAMA SORUNU

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Hilal ÖZTÜRK**

**Danışman
Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA**

**Temmuz 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Hilal ÖZTÜRK



YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Bruno Latour ve Modern Ol(a)mama Sorunu” adlı Yüksek Lisans Tezi Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan
Hilal ÖZTÜRK

Danışman
Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA

Kültürel Çalışmalar ABD Başkanı

Doç. Dr. Ali SELÇUK

Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA danışmanlığında **Hilal Öztürk** tarafından hazırlanan “**Bruno Latour ve Modern Ol(a)mama Sorunu**” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

02 / 07 / 2019

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA
Üye : Dr. Öğr. Üyesi M. İnanç ÖZEKMEKÇİ
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Armağan TEKE LLOYD

**ONAY:**

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 05.08.2019 tarih ve 32 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

05 / 08 / 2019
Doç. Dr. İnanç ÖZEKMEKÇİ
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, Bruno Latour'un "Biz Hiç Modern Olmadık" adlı eserindeki modernlik kavramının çözümlenmesini kapsamaktadır. Bu noktada bahsi geçen eserde yer alan modern nedir? Modern **anayasa**, modern olmayan **anayasa**, modernleştirici felsefe, imkânsız modernleşme, neden postmoderniz (veya antimodern)? Gerçekten geleneksel toplumlardan çok farklı mıyız? etnoloji kendimizi tanımamıza yardımcı olabilir mi? Bilim gerçekten dünyayı hayal kırıklığına mı uğrattı? kavramsal değişiklikler, bugünümüzü ve geleceğimizi yönetmemize nasıl yardımcı olabilir? gibi ortaya çıkan soru(n)lar çalışmaya yön vermesi bakımından bu araştırmada kavramsal çerçevede belirlenen modern, modernite, modernizm, kavramları ekseninde inceleme yapılmıştır.

Bu çalışmanın hayat bulmasında, entelektüel bilgi ve birikimini ve dahası tecrübelerini benimle paylaşan, en ümitsiz olduğum anlarda desteğini esirgemeyen, bir danışman hocadan daha fazlasını sevgisi, fedakârlığı ve tevazuu ile bana sunan kıymetli, değerli, güzel sıfatların en çok yakıştığı danışman hocam Doç. Dr. Nilüfer NAHYA'ya, aynı şehirde yaşamıyor olmaktan üzüntü duyduğum ve bu nedenle telefonla iletişim kurmak zorunda kaldığım ailemin her fırsatta; çalışmamın ne aşamada olduğu ve ne zaman neticeleneceği ve son aşamada ortaya nasıl bir çalışma çıktığını sorarak uzakta da olsalar desteklerini her daim yanımda hissettiren babam Remzi AYVERDİ, annem Ayşe AYVERDİ ve kardeşlerim Aslan, Jana ve Furkan AYVERDİ'ye, ailemizin yeni üyesi Melike ÇOBAN'a, araştırma, okuma ve yazım aşaması boyunca kızımı gözüm arkada kalmadan emanet ettiğim çok sevdiğim kayınvalidem Serpil ÖZTÜRK'e, kayınpederim Emin ÖZTÜRK'e, büyükbabamız Hayriye ALTUN'a ve büyükbabamız Mehmet ALTUN'a, bu yoğun çalışma boyunca, geç tanıştığım ve yıllardır tanıyormuş hissine kaptıran ve lezzetli yemeklerini benimle paylaşan canım komşum Seda'ya, yazım aşamasında ve en önemlisi hayatımda en zorlandığım anlarda her zaman desteğini ve yardımını benden esirgemeyen canım arkadaşım, kardeşim Sümeyra AYIK'a, uzakta olmasına rağmen hep yanımdaymış gibi hissettiren ve her konuda bana yardımcı olan Asena Nuran ULUKAN'a, ve en önemlisi bu süreçte annesinden ve uykusundan fedakarlık eden kızım Rabia Nil ÖZTÜRK'e şükranlarımı sunarım.

Ve her zaman önümdeki sisleri yok eden yol arkadaşım'a sonsuz teşekkür...

BRUNO LATOUR VE MODERN OL(A)MAMA SORUNU

Hilal ÖZTÜRK

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, TEMMUZ 2019
Danışman: Doç. Dr. Z. Nilüfer NAHYA

ÖZET

Bu çalışma Bruno Latour'un "*Biz Hiç Modern Olmadık*" adlı eserindeki modernlik kavramının çözümlenmesini kapsamaktadır. Bu noktada bahsi geçen eserde yer alan modern nedir? Modern anayasa, modern olmayan anayasa, modernleştirici felsefe, imkânsız modernleşme konuları incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmaya yön vermesi bakımından bu çalışmada kavramsal çerçevede belirlenen Latour'un kavramları detaylı olarak incelenmiştir. Tez Çalışmasının, odağını çağdaş bir antropolog-sosyolog olan Bruno Latour'un "*Biz Hiç Modern Olmadık*" eserindeki "Modernlik algısının ne olduğu ve neden modern olmadık?" sorunsalı oluşturmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı adı geçen eserde yer alan modernlik izlenimlerini ve işlevlerini ortaya koymak ve Latour'un kavramları incelenmiştir.

Çalışmanın yöntemini, kavramsal analizler oluşturmuştur. Bu bağlamda modern, modernite ve modernizm kavramlarına yönelik ayrıntılı bir alanyazın taraması yapılmıştır. Bunlarla birlikte, aynı zamanda bu alanda son derece önemli olan düşünürün *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinde modernlik kavramına yönelik dile getirdiği derin anlamlar anlaşılmasına çalışılmıştır.

Sonuç olarak, modernitenin çoğu kültürde süreklilik yaratmasının imkânsızlığı vurgulanmış, post-modernizmin moderniteyi kabullenip ona yeni bir bakış açısı getirmekten aciz olduğu ve onun devamı olmaktan öteye gidemediği sonucuna ulaşılmaktadır.

Modernitenin *kaos-düzen* ilişkisi üzerinden meşruluğunu sürekli hale getirme çabasının, yapay bir ihtiyaç olabileceği gibi doğal bir ihtiyaç olabileceği sonucuna da varılmaktadır. Latour da bu meşrulaştırma durumu, modernliğin kördüğümü her defasında yeniden attığı ve iyice bilenmiş bir kılıçla kestiği ifadesinde yansıtılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Bruno Latour, antropoloji, modern, modernizm, modernite.

BRUNO LATOUR AND THE PROBLEM OF NOT TO BE ABLE MODERN

Hilal ÖZTÜRK

Erciyes University, Institute for Social Sciences

M. Sc. Thesis, July 2019

Supervisor: Dr. Z. Nilüfer NAHYA

ABSTRACT

This study includes the analysis of the concept of modernity in Bruno Latour's "*We Have Never Been Modern*". What is modern in this afore mentioned work? Modern constitution, non-modern constitution, modernizing philosophy, impossible modernization issues have been studied. In this study, Latour`s concepts which are determined in a conceptual framework, are discussed in detail in order to guide the study. The focus of the thesis study, a contemporary anthropologist and sociologist, in the work of Bruno Latour`s that is "*We Have Never Been Modern*". What is the perception of modernity and why didn't we become modern?"

The main purpose of this research is to reveal the impressions and functions of modernity in this book and Latour`s concepts were examined.

The method of the study was composed of conceptual analyzes. In this context, a detailed literature review on the concepts of modern, modernity and modernism has been searched. In this study, along with the literature review, it is tried to understand the deep meanings that the philosopher, who is extremely important in this field, expressed for the concept of modernity in his work that is called "*We Never Ever Modern.*"

Consequently, the impossibility of creating continuity in most cultures was emphasized, it is concluded that post-modernism was incapable of accepting modernity and bringing it to a new perspective and could not go beyond being a continuation of it.

It is concluded that the effort to maintain the legitimacy of modernity through the chaos-order relationship can be either an artificial need or a natural need. In Latour, this legitimization is reflected in the statement that modernity throws the deadlock again every time and cut it with a well-sharpened sword.

Keywords: Bruno Latour, Anthropology, Modern, Modernite, Modernizm

BRUNO LATOUR ET LE PROBLÈME DE NE PAS ÊTRE MODERNE

Hilal ÖZTÜRK

Université Erciyes, Institut des sciences sociales

M. Sc. Thèse, Juillet 2019

Superviseur: Dr. Z. Nilüfer NAHYA

RÉSUMÉ

Cette étude inclut l'analyse du concept de modernité dans « Nous n'avons jamais été modernes » de Bruno Latour. Qu'est-ce qui est moderne dans cet ouvrage mentionné précédemment ? Une constitution moderne, une constitution non moderne, une philosophie en cours de modernisation, des problèmes de modernisation impossibles ont été étudiés. Dans cette étude, les concepts de Latour, définis dans un cadre conceptuel, sont discutés en détail afin de guider l'étude. La vision de Bruno Latour est « Nous n'avons jamais été modernes ». Quelle est la perception de la modernité et pourquoi sommes-nous devenus modernes ? "

Le but principal de cette recherche est de révéler les impressions et les fonctions de la modernité dans ce livre et les concepts de Latour ont été examinés.

La méthode de l'étude était composée d'analyses conceptuelles. Dans ce contexte, une recherche documentaire détaillée sur les concepts de modernité, de modernité et de modernisme a été explorée. Dans cette étude, parallèlement à la revue de la littérature, nous essayons de comprendre les significations profondes que le philosophe, qui est extrêmement important dans ce domaine, a exprimées pour le concept de modernité dans son travail intitulé "Nous ne sommes jamais modernes".

Par conséquent, l'impossibilité de créer une continuité dans la plupart des cultures a été soulignée; il est conclu que le post-modernisme était incapable d'accepter la modernité et de la ramener dans une nouvelle perspective et ne pouvait pas aller au-delà de sa continuation.

Il est conclu que l'effort de maintien de la légitimité de la modernité par le biais de la relation ordre du chaos peut être un besoin artificiel ou naturel. Avec une épée bien aiguisée.

Mots-clés : Bruno Latour, Anthropologie, Moderne, Moderniste, Modernisme

İÇİNDEKİLER

MODERN, MODERNİTE, MODERNİZM BAĞLAMINDA BİR İMGELEM ÇALIŞMASI: BRUNO LATOUR

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	ii
KABUL VE ONAY.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
RÉSUMÉ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL GELİŞİM

1.1. Modern, Modernler ve Modern Ol(a)mayanlar	9
1.2. Aydınlanma'nın Getirdiği Modernlik	13
1.2.1. Aydınlanma Çağı'nın Keşfi "İnsan Aklı"	14
1.2.2. Modernite ve Aydınlanma Örtüşmesi.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

LATOUR VE BAZI KAVRAMLARI

2.1. Aktör Ağ Teorisi – AAT (Actor Network Theorie - ANT)	19
2.2. Eden/Eyleyen Kavramı (<i>Actor/Actant</i>).....	20
2.3. Anayasa / anayasa (Constitution / constitution).....	20
2.4. Hybride	21
2.5. Görecilik, Simetri, Asimetri (<i>Relativisme, symmetry-asymmetry</i>)	21
2.6. Hobbes ve Boyle	22

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERN OL(A)MAMA SORUNSALI ÜZERİNE

3.1. Modernizm ve Modernliğe Bakış	23
3.1.2. Modernizm: “Temizlik”	23
3.1.3. Latour’da Düzeni Meşrulaştıran Kaos.....	26
3.1.4. Eleştiri Krizini “Dikişsiz Kumaşla” Anlamak	28
3.1.5. Mucizevi Yıl.....	29
3.1.6. Zaman-Mücadele Ekseninde Modern	32
3.2. Modern Anayasacılığa İmgesel Bakış	33
3.2.1. Latour’un Kuadrant İfadesi	35
3.2.2. Hobbes ve Leviathan Üzerine	37
3.2.3. Kanunlar ve Bilimsel Devrim.....	39
3.3. Bilimsel ve Siyasal Temsil Üzerine İmgesel Bakış.....	41
3.3.1. Devrim ve Modernler	46
3.3.2. Hiç Modern Olmama	47
3.3.3. Biz Modern Olabilir Miyiz?	50
3.4. Varlığa İmgesel Bir Bakış.....	52
3.4.1. Doğa, Toplum ve Kopernik	57
3.4.2. “D’Alembert’in Rüyası”	60
3.5. Batı – Doğu Farklılığı Zemininde Görecilik.....	62
3.5.1. Kültür yok mudur?	64
3.5.2. Kültürün Kendisi ve Gerçekliği.....	66
3.5.3. Modernler ve Göreciler	67
3.5.4. Ağlar ve Kolektif Kardeşlikler	69
3.5.5. İmkânsız Modernleşme.....	72
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA.....	83
ÖZ GEÇMİŞ.....	90

GİRİŞ

Tarihi süreçler, toplumların genel eğilimlerini ve ortak sosyolojik yapılarını temel alarak, kavramlar üzerinden kategorilere ayırmak ve tarihi arka planı analiz etmek için düşünürler tarafından tercih edilen yollar içinde sıklıkla tercih edilenidir. Sosyolojik etkenler ve toplumlarda yarattığı temel etkiler göz önüne alındığında, şekillenen bu tarihi arka planla beraber, tarihi süreç ortak bir değer sistemi yaratmakla eş anlamlı hale gelir. Üretilen bu ortak değer sisteminin temel karakteristik özelliği, toplumların sosyolojik yapılarından bağımsız olmamak zorundadır. Ekonomistler, politikacılar, eğitimciler vb. üretilen bu değer sistemlerini, üyesi buldukları toplumsal düzen için hedef kapsamında gördüklerinde ve kendi toplumsal düzeyleri için bir amaç haline getirebildiklerinde, üretilen bu değer sistemi mikro ölçekte birey merkezli, makro ölçekte de toplum merkezli hale gelmiş olur.

Üretilen bu değer sisteminin geçerliliğinin sağlanabilmesi için toplumların düzenle kurdukları bu ilişkilerin özdeş hale gelmesi, ortak değer sistemi için hayati öneme sahiptir. Elbette ki üretilen değer sistemleri sonsuza dek geçerli değildir. Çünkü toplumların ve devletlerin toplumsal yapıları daha fazla karmaşık hale geldiğinde ve toplumlar (üretilen ortak değer sistemi artık bizi temsil etmiyor) itirazını dile getirdiklerinde geçerliliğini kaybederler. Tarih rafları, geçmiş toplulukların ürettikleri ve zamanla geçerliliğini kaybeden bu ortak değer sistem örnekleriyle doludur. Bu örnekler incelendiğinde, tarihsel olaylar (savaşlar, göçler, bilimsel gelişmeler vb.) bu itirazın somutlaşmış hali olarak tetikleyici etki yaratıp, var olan ortak değer sistemini yıkarken, tarihsel olaylar yeni bir ortak değer sistemi üretmek için gerekli altyapıyı da doğal olarak hazırlamış olur.

Konu ve Amaç: *Biz Hiç Modern Olmadık*'la Latour'u Anlamayı Amaçlamak

Modern dönemlerde üretilen ortak değer sistemi, Aydınlanma felsefesinin oluşturduğu bilimsel alt yapıyı, kendine *alan* olarak belirler. Aydınlanma filozoflarının başlattığı,

çoğunlukla mikro düzeydeki sorgulamalar, ortaya bilginin zihinsel süreçler sonucunda işlenilmesi ve bilimsel düzlemde ele alınmasıyla, geleneksel olana meydan okuma biçimleriyle örtüşük hale getirilmiştir. Mikro düzeyde görülen bu zihinsel sınırların yıkılma sürecini, o dönemin toplumsal yapısının her katmanında görmek mümkündür. Bireyin özgürleşmesi ve bu özgürleşmeyle beraber siyasi mutlakıyetin otoriteye meydan okuması, bilimin daha özgür ve daha sistemli üretilmesine katkı sağlamıştır. Düşüncenin özgürleşmesiyle başlayan bu süreç, ekonomik aktivitelere olumlu katkı sağlamış ve dünya düzenini özgür birey ve özgür toplumsal yapı olarak değiştirmiştir.

16. yüzyılda hazırlık altyapısını görebileceğimiz bu süreç ortak değer sistemi adı altında belli kavramlarla şekillenmesi ve düşünürler tarafından düşüncenin özgürleştirilmesi süreci olarak açıklanmaya ve “modern çağlar” adıyla anılmaya başlamıştır. Yakın tarihin ürettiği bu ortak değer sistemi, her ne kadar emsalleriyle örnek teşkil etse de özdeş olanla farklılık barındıranın temsil edildiği bir mekanizmayı da barındırmaktadır. Çünkü ortak değer sistemleri, siyasi olandan bağımsız bir mekanizma üretemez. Örneğin yakın tarih siyasi değişimlerine bakıldığında heterojen sosyolojik yapılar olan imparatorlukların yıkılarak yerine daha homojen sosyolojik unsurlar barındıran ulus devletlerinin kurulduğu gözlemlenir.

Bu çalışmanın en önemli amacı, literatürde yer alan modernlik tartışmasını göz önüne alarak Latour’un eserindeki modernlik izlenimlerini ve işlevlerini ortaya koymak ve Latour’un ürettiği kavramları incelenmektedir. Çalışmanın odak noktası, çağdaş antropolog ve sosyolog Bruno Latour’un eserine yansıyan kavramlar ile moderniteye dair bir anlam imkânı sunmaktır. Tez çalışmasının son kısmında, Latour’un eserinde savunduğu noktaların "biz hiç modern olmadık mı, böyle bir toplum düzeni gerçekte hiç var olmadı mı?" soruları kapsamında, kavramlar üzerinden yeniden ele alınması alınmaktadır. Modern ol(a)mama sorunsalının, Latour’un eserindeki düşünceleri ve modernlik imgesinin eleştirel bakış açısıyla açıklanması ve sorgulanması amaçlanmıştır.

Bu sebeple de çalışmanın birinci bölümünde yukarıda tarihsel arka plan ve alt yapılar hakkında bilgi verilen modern, modernizm, modernite, imge tanımları yapılmaktadır. Bu tanımlamalar, toplumların sosyolojik yapıları ve tarihsel olaylar üzerinden kurulan ilişkilerin etkilerini de kapsamaktadır.

17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eden (Giddens, 2012: 9) modernliğin hala devam ediyor olması veya sonlanmış olması üzerine sorulan sorulara Latour’un simetrik antropolojisiyle verdiği cevaplar kavramlarıyla tartışılmaya açılmaktadır. Aydınlanma felsefesinin ürettiği bilimsel toplumsallık, evrensellik ve rasyonellik, kavraö çözümlemesiyle kitap üzerinden bardağın boş kısmından bakılarak değerlendirilmektedir. Latour’un savunduğu görüşleri ve “biz hiç modern olmadık mı? böyle bir toplum düzeni gerçekte hiç var olmadı mı?” sorunlarına, eleştirel bir bakış açısıyla da pekiştirilmektedir.

Özetle, Latour’un modernleşmeye yaklaşımının ne olduğunu anlamak ve açıklamak; buradan yola çıkarak Latour’un düşünceleri çerçevesinde modernleşmeye ilişkin kavramları üzerinden bir çözümleme oluşturmak, bu tezin temel amacıdır.

Sorun: Modernlik ve Modern Ol(a)mama

Yukarıda tarihsel arka planını ve altyapısı oluşturulan süreç sonucunda, modernizm, akılcılık, bilimsellik, sekülerlik, ilerleme ve reformculuk gibi idealler üzerine kurulu bir ortak değer sistemi ortaya çıkmıştır. Bu yeni sistem, nesnel bilgiye toplumun akıl ve bilimle ulaşabileceği -inançtan bağımsızlık- varsayımı üzerine kuruludur. Modern kavramı, günümüzde genel olarak “düşüncedeki açıklık, özgürlük, otoriterlerden bağımsızlık ve en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler” (Cevizci, 2000: 650-651) şeklinde ifade edilmektedir.

Modernizm terimi, çoğunlukla, Aydınlanma felsefesinin ürettiği idealler ve fikir kabulleri kapsamında, daha geniş anlamda kullanılır. Daha kapsamlı ifadeyle Modernizm, Aydınlanma’yla beraber ortaya çıkan demokrasi, hümanizm ve insan merkezli ideolojiyi temsil eder. Modernlik “ekonomik, politik ve kültürel değişmedeki karmaşık süreçlerle karakterize edilen, yeni tipte bir toplumun ortaya çıkışı” (Swingewood, 1998:9) olarak yorumlanabilir. Yeni tipte toplum kavramı daha çok Avrupa toplumlarının temsil ettiği modernite söylemiyle eş anlamlı kullanılmaktadır. Bu durumla bağlantılı olarak Einsenstadt modernleşmenin başlangıcıyla ortaya çıkan, modern olmayan bir toplumun başlıca tüm alanlarında ulusal, sosyal ya da kültürel tüm hareketlerinde Batı toplumlarına değişimi ve dönüşmesidir (2014:29).

Yeni toplum yaratma bilincine Batılı toplumların daha çabuk ve daha kolay uyum sağladıkları kabul edilebilir. Fakat modern kavramına bütünüyle Batılı toplum düşünürlerinin katkı sağladığı iddiası -modernleşmenin bir cephe olmaktan çok bir bilinç olduğuna inanan düşünürleri göz önüne aldığımızda- çok kolay yanlışlanabilir bir iddiadır. Avrupa Doğu'ya göre kendi modern olma bilincini önce keşfeder. Öte yandan modern olma bilinci beraberinde belli bir düzey ve kendi iktidar alanını getirmiştir. Bu iktidar alanına bağlılık, bilgiye ve gelişmeye rasyonel bir şekilde itaat etmekle modern olma bilincini sürdürebilir. Böylece modern olma bilincinin ürettiği “yeni” kavramı, bugüne ve geleceğe hükmetmeye başlar ve yeninin önündeki tek engel de “geleneksel” olmandır. “Geleneksel olanı” aşma ve “yeni” kavramını keşfetme sürecini yaşayan her toplum, modern olma bilincine geçiş sağlayacaktır.

Latour'un bakışıyla modernite, çözümü, Aydınlanma'nın ürettiği özgürlük ve ifade özgürlüğünü kullanarak, din ve dogmalarla beslenen sınırlamaları bir alandan başka bir alana aktarmakta bulmuştur. Toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan eşi görülmemiş çağlarda olmanın verdiği dinamizmin, moderniteye eleştirileri beraberinde getirse de bu çağın geri dönülemez olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen düşünürler, bu yeni dönemin modernitenin devamı mı, yoksa moderniteden bağımsız yepyeni bir değer sistemi mi olduğu konusunda görüş ayrılığı içerisindedirler.

Latour, Aydınlanma'nın ürettiği değer sisteminin, çözümleri çözmekten çok, başka alanlara taşıdığı sorunsalı konusunda hemfikir olan bu yazarlardan biridir. Latour'un simetrik antropoloji denemesi olan *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinde, bireysel özgürleşmenin otoriteyle yaptığı sözleşme olarak değerlendirilen modern anayasaların asimetrik kaldığını vurgulamaktadır. Latour, bu asimetriyi şu eleştirileri ile bütünselleştirir: "modernler hem gerçekliği hem dili hem toplumu, hem de varlığı istemekle pekala haklıdırlar. Haksız oldukları nokta onların sonsuza dek çelişkili olduğunu sanmaktır" [107]. Gözden uzak kategorileşme, her zaman kötü olmadığı için umutsuz bir hal almış olan *Biz Hiç Modern Olmadık* kitabının devrim niteliğinde olduğu söylenebilir.

Düşünürlerin modernite, modernlik ve modern olma bilinci konusunda sayısız çalışma yapmalarına karşın modern olmama sorunsalı üzerine yeterli çalışma olmaması bu çalışmanın çıkış noktasıdır. Özgürlük ve bilimsel bilginin birçok soruna çözüm

getirmesi gerçeğinin onun zarara yol açmayacağı anlamına gelmeyeceğini konusunda endişelerimize çözüm oluşturmayacağı konusunda uyarıyor. Latour, modern olamama sorunsalı için “kördüğümü iyice bilinmiş bir kılıçla kestiler. Dümen kırıldı. Solda şeylerin bilgisi sağda insanların çıkarı, iktidarı ve siyaseti” demiştir [9].¹

Bu tez çalışmasında ise Latour’un kavramları ışığında kavramsal bir analiz yaparak, çağdaş bir antropolog-sosyolog olan Bruno Latour’un “*Biz Hiç Modern Olmadık*” eserindeki modernlik düşüncesinin ne olduğunu belirlemek ve neden modern olamadığımız sonucuna ulaştığını sorgulamak bu tezin temel problemidir.

Aydınlanma felsefesinin modernite olarak kuramsallaştırdığı "modern olma bilinci", “Aydınlanma felsefesinin çocukları” (M. Foucault, G. Deluze, J. Baudrillard vd.) tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamalar modernitenin, iktidar kurumları, ulus-devletler ve tasnif edici sistemler üzerinden işlediği illüzyonunu yarattığı gerçeğini göz ardı etmemekle işe başlarlar. Aydınlanma’nın özgürleşim vaadinin ve modernitenin meşrulaştırıcı aracı olan rasyonalitenin gerçekleşmediği eleştirileri, moderniteye yöneltilen güçlü eleştirilerdir.

Yöntem: Kavramlarla Bir Latour Çözümlemesi

Latour’un *Biz Hiç Modern Olmadık* kitabı bilim felsefesi ile ilgili olduğundan çevirmen bu anlamda yetersiz kalmıştır. Bu sebeple çalışmada kitabın hem Fransızcası hem de İngilizcesi incelenmiştir. Tezin bölümleri kitapla paralel olarak ilerlemiştir; çünkü Latour, genelden özele, yani tümdengelim yöntemiyle, moderniteye giriş yapmaktadır. Kitaptaki dönüşümlü üslubu çoğu zaman soru(n)ların netleşmesinden çok sürmesine sebep olmuştur.

Çalışmada modern, modernite ve modernizm kavramlarına yönelik ayrıntılı bir alanyazın taraması yapılmış, özelde ise *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinde modernlik bağlamında Latour’un tartıştığı kavramlara yönelik dile getirdiği anlamlar keşfedilmeye çalışılmıştır. Latour’un eserinde değinmiş olduğu kavramlar çıkarılıp kavramsal analizleri yapılmıştır.

¹ Tez boyunca Latour’un *Biz Hiç Modern Olmadık* (2008) kitabından yapılan alıntıların sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmektedir.

Modern ol(a)mama sorunsalı, modernizim ve arındırma, düzeni meşrulaştıran kaos, eleştiri bilincini dikişsiz kumaşla anlamak, mucizevi yıl, modern anayasacılık, bilimsel ve sayısal temsil ve varlık konuları, kavramlar analiz edilmekte, böylelikle de Latour'un bu kavramları nasıl düşündüğü ve çerçeveselendiği incelenmektedir.

Çalışmada *Biz Hiç Modern Olmadık* eseri ile paralel gidilmiştir ve Latour'un ürettiği en önemli kavramlar da (*Aktör Ağ Teorisi- Actor network theory, arındırma-purification, tercüme- traduction, simetri-asimetri, symmetry-asymmetry*, vb) kitapla paralellik göstermektedir.

Önem: İmgeyle Latour'u Okumak

Modern dünya antropolojisi yanında bilim, politika, ekoloji, modernizm, hukuk, ontoloji ve epistemoloji dallarında da çok sayıda eserler vermiş olan Latour, 1947 yılında Paris ve Cenevre'nin arasındaki Beaune'da doğmuştur. Şarap üreticisi bir aileden doğan Latour önce felsefe daha sonra antropoloji eğitimi almıştır. Evli ve iki çocuk babasıdır. Jean Jacques Solomon'un CNAM'da asistanı olduktan sonra L'école des Mines'de öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. 2006 yılından bu yana L'Institut d'études Politiques² de Paris'de profesörlük yapmaktadır. Latour, düşünce olarak Fransız bilim tarihçisi ve filozof olan Michel Serres'ten³ etkilenmiştir. 1991'den günümüze kadar Avrupa'nın birçok ülkesinde Holberg Memorial gibi Nobel'e en yakın kabul edilen ödüller almıştır.

Latour kendini bir ampirist olarak değil, "ampirik bir filozof" olarak tanımlamaktadır. Filozof, fakat klasik felsefi sorulara alan çalışması ve örnek olay yöntemleriyle ulaşmaya çalışan bir filozoftur. Bazen kendini daha çok felsefeye ve bazen daha çok antropolojiye yakın hisseden Latour aslında, derinlerde, asıl ilgisinin metafizik olduğunu söylemiştir (Latour, in Crease et al. 2003: 15).

² L'Institut d'études Politiques'te belirli bir meslek için eğitim verilmemektedir. Okulun amacı, öğrencilerin sosyal bilimlerde (hukuk, ekonomi, siyaset bilimi, tarih dahil) çok disiplinli bir öğretim yoluyla genel bir kültür ve sağlam bir analitik kapasitenin yanı sıra sözlü bir akıcılık kazanmalarını sağlamaktır. Bu, mezunlarını iş dünyasında veya kamu hizmetinde sorumluluk pozisyonları için yüksek aranan çalışanlar yapar.

³ Michel Serres, filozof, felsefe ve bilim tarihçisidir (1930-2019). Hermes serisi (1969-1977) ile orijinal bir bilim tarihi çalışması yapmıştır, daha sonra insancıl problemlerle ilgilenmeye başlamıştır. (bkz. https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Michel_Serres/144023) (erişim tarihi 17/07/2019)

1992’de 4S Derneği tarafından verilen Bernal Ödülüne layık görülmüştür. 2013’te Holberg Anma Ödülü’nü (Nobel beşerî bilimler ve sosyal bilimler ödülü en yakın eşdeğeri) almıştır. 2015’te Cornell Üniversitesi’nde Beş yıllık büyük Profesör seçildi. 2018’de İngiliz Akademisi’nin yabancı muhabiri seçildi. Latour 1992’den 2018’e kadar 26 ödüle layık görülmüştür.

Latour’un 1991 tarihinde Fransızca olarak yayınlanan *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı kitabı ancak 2008 yılında Türkçeye çevrilmiştir. Bu eser, İngilizce’ye (1991) İspanyolca’ya (1993), Portekizce ve Bulgarcaya (1994), Almanca ve İtalyanca’ya (1995), Norveççeye (1996), Arapça ve Yunancaya (2000), Macarcaya (2001), Slovakça ve Litvanyacaya (2004), Finceye ve Rusçaya (2006), Japonca ve Koreceye (2009), son olarak Çince ve Lehçeye (2011) çevrilmiştir. Eserin yirmiye yakın dile çevrilmiş olması, onun fikirlerinin birçok topluma ulaşmasını sağlamıştır. Konuya ilişkin yapılan alanyazın taramaları sonucunda Bruno Latour ile doğrudan alakalı herhangi bir araştırma bulunmaması bu çalışmayı daha da önemli kılmaktadır.

Eserin yirmiye yakın dile çevrilmiş olması, her kültürde farklı bir akış açısı kazanmalarına yol açmıştır. Kendi ifadeleriyle tarzında “gençlere özgü bir coşkunluk”⁴la çağına aktif olarak tanıklık etmiştir. Latour’un dünyaya bakış açısını belirleyen temel etken antropolojidir.

Tez Sınırlılıkları

Latour’u okurken karşılaşılan en önemli özelliklerden birisi de onun antropolojik incelemelerinin yavaş yavaş sosyolojik bir yöntemle ve felsefi bir sisteme dönüşmesidir. Bu durum aynı zamanda adı geçen eserde modernizme dair görüşlerini birbirini takip eden ve yavaş yavaş gelişen açıklamalarla aktarması ile de paralellik göstermektedir.

Latour’un modernizmi ve modernleri tartışan üslubundaki derinliği sağlayan unsurların başında, onun dilini sürrealist olarak kullanma becerisi yer alır. Latour’un dili sekanslar bakımından son derece güçlüdür. Bu nedenle bir kelimeyi ya da kavramı belirli ve tutarlı sıralarla, anlamsal ve duygusal derinlikler barındırarak anlatır. Dilinin soyut ve keskin olması aslında onun anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır.

⁴ Bkz. <http://www.dunyaninyerlileri.com/bruno-latourla-soylesi/> erişim tarihi: (17.07.2019)

Onu okumak, bir antropolog ya da sosyoloğu okumaktan çok bir filozofu okumak gibidir. Dolayısıyla onu çözümlmek de sınırlılıklar yaratmıştır. Bu bağlamda, eserde tartışmaya açılan kavramlar ve birbir alıntılar tırnak içerisinde verilmektedir. Vurgular, kimi kavramlar ve Fransızca ifadelerinin – dikkat çeken bir üslubu olan Latour’un, gündelik dili Fransızcasını da görerek- anlaşılması için italik olarak verilmiştir.

Latour’un ifade dilinin anlaşılması ve tez çalışmasının akıcılığını sağlamak amacıyla Latour’un videoları izlenilmiş ve röportajları araştırılmıştır.

Latour’u tartışmanın bir yolu olarak tez çalışmasında, kimi aşamalarda sorular sorularak ilerlenmektedir. Fakat Latour’un dönüşümlü üslubu çoğu zaman soruların netleşmesinden çok sürmesine sebep olmuştur. Latour’u daha iyi anlamak için kitapla paralel olarak çalışılmıştır. Birinci bölümde teze başlık olan “modern” kavramı ve tarihsel gelişimi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, Latour’un kitabında kullandığı (aktör ağ teorisi, anayasa, aktör, görecilik, simetri, asimetri, Hobbes ve Boyle gibi) kavramlar açıklanmıştır. Üçüncü bölümde ise modern ol(a)mama sorunsalı enine boyuna incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHSEL GELİŞİM

1.1. Modern, Modernler ve Modern Ol(a)mayanlar

Sosyal bilimlerde modern kavramını tüm yönleriyle açıklayan ortak bir tanım bulmak zordur. Günümüze kadar yapılmış olan tanımlar, dönemsel olarak birbirlerine benzeseler de kavramsal açıdan yapılan tanımlardan ayrılmaktadırlar. Bu noktada, benzer kavramları ayırt edebilme bakımından kavramsal tanımlar modern kavramının ifade edilmesinde oldukça etkilidirler.

Bu bağlamda modern, kavramsal olarak ele alındığında, ilk bakışta bu kavramın gerçeklik hakkında bir açıklama ve bakış açısı içerdiği görülmektedir. Bu bakış açısı zaman içinde, herkesin kıyısından köşesinden bir miktar da olsa tecrübe ettiği ve etmek zorunda olduğu “gerçekliğin” büyük resmini sunar. Bu kavramlar, insanların yaşadıkları hayata katılma biçimlerini etkileyecek yaklaşımı dayatırlar. Her ne kadar böyle değerlendirilseler de bu kavramların ilerleyen çağlarda belli topluluk ve dönemlerin özelliklerini barındırdıkları söylenebilir. O zaman modern ne demektir, nasıl gelişmiştir ve günümüzde de devam etmekte midir?

Modern kavramı derinlemesine incelendiğinde yaygın tanımın ve kavram adının çağrıştırdığının aksine, genel olarak tarihin her dönemine özgü bir kavram olabileceği görülür; hatta onu tarih-dışı kabul eden görüşler ortaya çıkar. Modernliği, tarihin her dönemine özgü bir kavram olarak kabul eden görüş, modernliğin etimolojik tarihiyle ilişkilendirilebilir. Modern kavramı Latince modo kelimesinden gelir. Habermas’a göre beşinci yüzyılın sonlarına doğru Latince biçimi *modernus*’a dönüşür. Bu yüzyılda Hristiyanlığı benimsemiş olan Romalı ve Pagan dönemini geçmişten ayırt etmek için kullanılmıştır. Değişen içerikleriyle dönemsel farklar ile modern terimi, eskiden yeniye geçişi vurgulamak üzere kendini eski çağlara dayalı geçmişle kıyaslayan ve yeni

bilinçliye sahip olduğu avangardın, ilerici bir devrim niteliği taşıyan özelliği nitelendirilir. (Childs, 2010:22)

Toplumlar bu nitelendirmelerden özellikle Orta Çağ boyunca yararlanmışlardır. Tarihsel anlayış modern kavramına, zamanla, modernlikle ilintili olarak *bir değerın meşruluk kazanması için başvurulması gereken çağ* özelliği kazandırmıştır. Bu bakımdan da Antik Çağ, 18. yüzyıla kadar tartışmasız taklit edilmiştir (Özkiroz, 2003:15). Giddens da tarihsel bir anlayışla modernliğin “on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri”ni ifade ettiğini düşünür (1994:4).

Buna karşın modernliğı tarih dışı bir kavram olarak kabul eden anlayış, onun bir hareket ve bir akım olarak algılanmasına karşıdır. Çünkü modernliğin zamanla ilişkili bir kavram olması, onu günümüze de hitap eden *bir bilinç* haline getirmiştir. Bu bilinç var olduğu andan itibaren, içinde yaşanan zamanı tanımlama ve anlamaya yönelik bir girişim anlamına da gelir. Bu bilinci anlama çabası, modernliğin tarihsel olanın karşıtı olarak algılanmasını da desteklemektedir. Öte yandan modernliğin tarih dışı bir öge olarak algılanması gerektiği varsayımı, akli dinsel olandan ayırıp merkeze koyar. İnsanın artık kendisine verilen görevleri yapmakla yetinmeyip, akli yardımıyla doğal ve yapay durumları sorguladığı bir anlayışa geçilmiştir. Marx, bu geçiş dönemini ve sonrasını, “katı olan her şey sürekli olarak buharlaşıyor gibi görünmesine şaşmamak gerekir” şeklinde ifade eder (2014:13). Modern olanın daha seküler hale gelmesiyle ilgili olaraksa Weber, modernlerin dinsel konumları ne kadar “belirginleşirlerse” dinlere karşı “duyarsızlıkları” ya da “red’leri” de o denli ortaya çıkabileceğini belirtmiştir (2012:207). Tıpkı Weber gibi Carl Schmitt’de dinin toplumdan ve siyasetten ayrıştırılmasını “Silete Theologi!” (Teoloji Sussun!) sözüyle destekler, dinin rasyonalizm ve pozitivism ile yok oluşunu çok net bir biçimde ifade etmektedir (2012: 45).

Weber’in üzerinde durduğu modernlik, evrensel ve kaynağını Batı’dan alan bir karakter taşır. Fakat modern toplumsal hayatın kültürel ayırt ediciliğini açıklayan şeyin ne olduğunu sorgularken, bu ayırt edicilerin bulunabilmesinin yolunun, tek başına Batı’nın dünya görüşünü takip etmek olmadığını, Batılı ve modern olmayan dünya görüşlerinden ve bu bağlamda dinlerden faydalandığını belirtir (akt. Schroeder, 1996:53).

Weber, analizlerinde neden bazı toplumların modern olmadığı sorusuna, kendi yarattığı ideal tipler üzerinden cevap bulmaya çalışmaktadır. Buna göre toplumsal fenomenlerin anlaşılması ve açıklanması için yöntemsel bir kavram olan üç “ideal tip”i oluşturmuştur: Protestan etiği ve modern kapitalizm gibi *tarihsel formasyonlar*, farklı tarihsel ve kültürel dönemleri karakterize eden bürokrasi ve feodalizm gibi *soyut tipler* ve son olarak *eylem tipleri* (Swingewood, 1998:179). Buna göre Doğu toplumlarındaki modernlik imgesini, gerçeklikten bağımsız bir ideal tip üzerinden açıklar. Bu durum onun modernliği evrensel bir boyuta taşıdığı öngörüsünü de güçlendirmektedir. Batı’nın, modernliği, diğer toplumlara göre neden daha önce yaşadığı ve neden Batılı toplumların modern olabildiği/olduğu karmaşası, belki de sadece Weber’in Batı toplumlarının kendilerine özgü “rasyonelleşme” içerdiği yargısıyla açıklanabilir.

Batı’da kapitalizmin gelişmesine karşılık bu sistem, Hindistan ve Çin gibi Doğu toplumlarında gelişmemiştir; çünkü Weber’e göre bu toplumlardaki farklılık, “rasyonel değerler etrafında yükselen bir motivasyon yapısının eksik” olmasıydı (Swingewood,1998:191). Weber’e göre rasyonelleşme her ne kadar Batı toplumlarıyla özelleşse de Batılı olmayan toplumlarda da rasyonelleşme süreçleri yaşanabilir. Bu rasyonelleşme süreçleri de Batılı olmayan toplumların kültürlerine bakılarak gözlemlenebilir. Batı toplumların da kültürel rasyonelleşme, sadece dünyaya uyum göstermek içindir ve sadece bu alanla sınırlı kalmıştır (Özkerem, 2003:26-27). Bir başka deyişle, Batı’nın kendi rasyonelleştirici kültüründe “kişiler üstü kural ve düzenlemelerin toplumsal yaşamdaki davranışlara sistemli biçimde uygulanması ve disipline edilmesi” vardı (Swingewood,1998:191). Tüm bunlardan hareketle, Batı’nın, modernlik kavramı üzerindeki etkisinin, onu sanattan edebiyata ve diğer tüm yaşam biçimlerine kadar ayrı birer düzlem olarak ele almasıdır diyebiliriz.

Modernlik kavramının çeşitli süreçler sonunda şekillendiği görüşü, Berman’ın temel varsayımlarından biridir. Berman, modernliğin kendine özgü bir tarihi olduğunu vurgularken onu üç tarihi döneme ayırmaktadır: İlk dönem, 16. yüzyılla başlayan ve 18. yüzyıla kadar devam eden *bilinçsiz evredir*. Bu evre, insanların modern olanı henüz biçimlendirmeye başladığı, elleriyle çarptıkları şeyi anlamlandırmaya çalıştıkları bir hazırlık safhası olarak kabul edilmektedir. İkinci dönem olan *devrim evresi*, 1789 Fransız Devrimi’dir. *Devrimci dalgası* kamusal alan temelinde bireyin mutlak olanı kısıtladığı ve toplumsal yaşama dâhil olmakla birlikte, her alanda duygusal olan

varoluşsal bir çağ olarak ele alınabilir. Her iki dönemde de modernleşme bilinçsel ve ilkesel düzlemde tamamlanmamış olmakla birlikte, Batı toplumlarına özgü bir nitelik taşımaktadır. Üçüncü dönem, 20. yüzyılda modernliğin artık evrensel bir alan haline geldiği, dünya kültürünün sanat ve düşünce alanlarında başarılar sağladığı, modernleşme sürecinin büyük bir hızla tüm dünyaya yayıldığı ve özünden tavizler verdiği bir evreye tekabül eder (1992:44).

Bünyesinde köklü bir değişimi barındıran modernlik, özellikle kamu ekseninde alanını genişletirken orijinalliğini yitirmiş ve birçok alana bölünmüştür. Berman bu durumu “kendimizi modernliğin köklerinden kopmuş bir çağın ortasında bulduk” sözleriyle ön plana çıkartır (1992: 45).

Marx ise modernliği, 1848 devrimi gibi devrimlerin insanlara getirdiği çelişkiler üzerinden yorumlar. Ona göre bu devrimler, sadece gerekli şartların oluşması için süreçler içerir. İnsanlık, modernlik sayesinde, doğaya hükmettikçe öteki insanlara ve kendi lanetine köle olmaktadır. Bu durum birçok moderni umutsuzluğa sürükler (Özkiraz, 2003:30).

Aslında çelişki de bu umutsuzluğa karşı çözüm önerilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kimi insanlar bunu, modern sanatı reddederek aşmayı denerken, diğerleri de modern dünyadaki ilerlemeleri diğer alanlarda gerilemeler ile dengelemeye çalışmaktadır. (Duménil et. al.1993:131). Marx’a göre modern toplumunda iki büyük sınıf vardır: Ekonomik açıdan egemen, devlet aygıtı ile kültürel üretimi denetim altında tutan burjuvazi ve ücret karşılığında emek gücünü satarak burjuvazinin sömürüsüne maruz kalarak yaşayan işçi sınıfı (proletarya) ile bunların arasında bulunan ve geçiş niteliğindeki orta sınıf (Bottomore, 1993:96).

Marx için burjuvazi ile mücadele eden işçi sınıfı, kapitalizmi yıkarak sosyalizme geçişi sağlayabilecek politik bir güçtür (Bottomore,1993:299). Bir başka deyişle umutsuzluğu kırabilecek tek güç, işçi sınıfından oluşacak yeni modern insanlar kitesidir. Temelde işçiler de Marx’a göre modern makinelerin icadı gibidirler ve ancak bu şekilde açmazı çözümleyebilirler. O halde sadece bu yeni insanlar yönetimi ele aldıklarında her şey düzelecek mi?

Bu sorunun cevabı Nietzsche’de dini referanslar ışığında şekillenmiştir. “Nerde mi Tanrı? Söyleyeyim öldürdük onu sen ben hepimiz onun katilleriyiz (1984:6). Nietzsche’nin bu çıkarımından hareketle, modernliğin dinsel olandan bağımsızlaşıp daha seküler bir alanda ilerlediği ve şekillendiği, yeni bir Tanrısız nihilist dünya olduğu görüşünü savunduğu söylenebilir. Berman’ın şu ifadesi bu durumu destekler niteliktedir: “Modern insan kendini büyük bir değer boşluğu ve yokluğunun, öte yandan da göze çarpar bir imkanlar bolluğunun tam ortasında bulmuştur” (1996:46).

1.2. Aydınlanma’nın Getirdiği Modernlik

Modernliği, adının çağrıştırdığı bir tarihsel dönem olarak ele aldığımızda, bu tarihsel dönemin yakın başlangıcı, Aydınlanma Çağı’na tekabül eder. Modernliğin modernite tasarımı ve düşüncesi, aynı zamanda meşru bir alanı da kapsamaktadır. Bireycilik, rasyonelleşme, Avrupa merkezilik, neden-sonuç ilişkisi, ilerlemecilik vs. gibi modernitenin özünü oluşturan kavramlar, bu tarihsel dönem ve süreç çizgisinde, moderniteyi aynı olandan farklı kılan bir yapıya büründürmektedir.

Buna göre modernlik ve moderniteyle ilişki kurabilmek için Aydınlanma mirasıyla yüzleşmek zorundayız. Bu yüzleşmenin geçerliliği Habermas “Aydınlanma filozofları tarafından formüle ettiği modernlik projesi, “nesnel bilimi, evrensel ahlak ve yasayı ve kendi iç mantığı çerçevesinde sanatın özerkliğini geliştirme çabalarından” oluşuyordu (1994:37). Bu açıklamadan hareketle, modernitenin henüz tamamlanmamış bir proje olduğu ve tamamlandığı takdirde belirli bir gruba hitap eden özelliğinden ayrılarak Aydınlanma Çağı içinde bir potansiyel taşıyacağı söylenebilir.

Aydınlanma Çağı, Orta Çağ’dan bir kopuş noktası olarak görülmektedir. Bu kopuş, günümüzde birçok alanda geçerliliğini koruyan, Aydınlanma Çağı’na getirdiği felsefi ve sosyal yeniliklerde gözlemlenebilir. 17. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar süren Aydınlanma, dönem filozoflarının, insan aklını merkeze alarak yönetici ve yol gösterici yapmasıdır. Aynı zamanda insan aklıyla, bireyin bilincini bilginin ışığıyla aydınlatmayı hedefleyen, keşif ve eleştiri ile ilerleyen, bilimsel, kültürel ve felsefi bir dönemdir (Cevizci, 1999:88).

Francis Bacon'ın (1561-1626) Aydınlanma'ya yansıyan bilginin gücü görüşünü, Horkheimer ve Adorno şu şekilde değerlendirmektedir: “İnsanlığın üstünlüğü bilgiden kaynaklanıyor, buna hiç kuşku yok. Burada, kralların tüm hazinelerini dökse satın alamayacağı, emirleriyle hükmedemeyeceği, casusların ve muhbirlerin hakkında bir haber getiremeyeceği, kaynağı olan ülkelere denizcilerinin, kaşiflerinin yelken açamayacağı birçok şey saklıdır” (1995:20). Aydınlanma felsefesini görüşleriyle etkilemiş olan İngiliz felsefeci Bacon'ın, “Bilgi güçtür” (*scientia potestas est*) diyerek bilgiyle eşleştirdiği güç kavramı ve etrafında şekillenen modern toplum, Aydınlanma'nın ürünü kabul edilir. Bugün modernliğin merkezi olarak kabul edebileceğimiz Batı toplumları, Aydınlanma'nın ürettiği kavramları toplumsal şekillendirmeye bütünleştiren ‘modernler’ olarak görülebilir.

Aydınlanma'nın ortak karakteristik özelliği, insan merkezli bir bilgi anlayışına sahip olmaktır. Aydınlanma'nın hayali, dünyayı gizlerden kurtarmaktır: “Dünyayı parçalayacak ve ham hayalleri bilgi vasıtasıyla alaşağı edecekti” (Horkheimer ve Adorno, 1995:19).

1.2.1. Aydınlanma Çağı'nın Keşfi “İnsan Aklı”

İnsan, kendi aklı ile yarattığı düzlemde rasyonel olanın bilgisine ulaşabilir. Orta Çağ Avrupası'nda kabul edilen temel görüş, insanların iki temel kanuna tabi olması gerektiğidir: *Doğa kanunları* ve *İlahi kanunlar*. Her ne kadar doğal kanunların ilahi kanunlardan ayrıştığı kabul edilse de ilahi kanunlar doğal kanunlara göre daha fazla ağırlık kazanmışlardır. Çünkü Orta Çağ boyunca insan doğasının Tanrı tarafından kısmi kapasiteyle yaratıldığı görüşü hâkimdir. Kısmi kapasiteye sahip ve ilahi kanunların bu kapasiteyi sınırlandırdığı insan, ancak kısmi olanın bilgisine ulaşabilirdi. Kısmi bilgi de ilahi kanunların koyucusu ve koruyucu Kilise'nin kontrolü altında şekillenmekteydi.

Orta Çağ Avrupa'sı dinsel egemenliğin feodal, siyasal ve ekonomik sistem üzerinde hegemonik güç kurduğu bir dönemdir. Avrupa'nın bu görüntüsünün değişmeye başlaması, karanlık olarak nitelendirilen Orta Çağ üzerinden olmuştur. Oysa Orta Çağ felsefesi, dini öğretileri temellendiren, dinden etkilenmiş, Cevizci'nin ifadesiyle: “bu dönemde din, günümüzde bilimin oynadığı rolü; çağımızda bilimin yerine getirdiği işlevi yerine getirmiştir”; bu haliyle de Rönesans'ta yeniden keşfedilen ilkçağ

felsefesinden ve Aydınlanma ile kendine yol bulan modern felsefeden farklıdır (1999:649).

Rönesans'la birlikte insan doğası yani "öz"ler üzerine üretilen düşünce yerini bilimsel düşünceye bırakmaya başlamıştır. Descartes, Galileo gibi isimlerin ürettiği ve elde ettiği deneysel bilgiler, dinsel egemenliğin bilginin üzerindeki hakimiyet alanını sarsmış ve Orta Çağ felsefesi yerini yavaş yavaş Aydınlanma felsefesine bırakmaya başlamıştır. Aydınlanma döneminde bilim adamı, doğanın işleyişini bilen ve bu işleyişe benzeyen makinalar üreten bir mühendistir (Bumin,1996:24).

Kambouchner'in sunuşuyla, yöntemi matematiğe dayanan ve yeni felsefe anlayışıyla Aydınlanma Çağı'nda "döneminin en yeni entelektüel gereklilikleri en radikal biçimde açıklayan" ve ayrıca "gerçek arayışı'nı" bir otorite bağımlılığından kurtaran (2013:191) René Descartes (1596-1650), mantığı meydana getiren kurallar yerine sadece 4 kuralın ona yeteceği inancına ulaşır:

1. Doğruluğunu kesin olarak bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek.
2. İnceleyeceklerini daha iyi çözümlenmek için her birini mümkün olduğu kadar bölümlere ayırmak.
3. Anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, "tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar" gibi karmaşık şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşüncelerini sıralamak.
4. Hiçbir şeyi atlamamak için eksiksiz sayımlar ve kontroller yapmak (Descartes, 1994:21,22).

Bu kurallar ile akli doğanın merkezine alan Descartes, modern yeni düşüncenin temelini oluşturur. Aydınlanma'nın amacının insanları öncelikle "kötü ve kötüleştirci" olduğuna inanılan efsane, mit, önyargı ve hurafenin temsil ettiği karanlık çağ düzeninden kurtarıp "iyi ve özgürleştirici" olan aklın himayesine sokmak olduğunu ifade etmiştir: *Je pense, donc je suis* (Çiğdem, 1993:11). Horkheimer ise bu düşüncenin aksini savunur:

"Her modern kültürde "yüksek'in "alçak"tan önce gelmesi; temizlin çekici, kirlininse itici olması; bazı kokuların iyi, bazılarının ise iğrenç bulunması; bazı yiyecekler sevilirken bazılarının nefret edilmesi hep eski tabuların, mitlerin, adanmaların ve bunların tarih içindeki serüveninin ürünüdür, yoksa

aydınlanmış kişilerin ya da liberal dinlerin öne sürmeye çalıştığı gibi sağlık kaygılarının ya da başka pragmatik nedenlerin sonucu değil.” (1998: 78).

Böylece Kartezyen felsefeyle⁵ ile “kendiliğinden, sınırlamayı düşündüğü bir alanda gelenekten gelen bütün basit şeyleri, bir otoriteye tanınan bütün gücü, entelektüel bir alışkanlığa olan tüm güveni kendi yaratımlarının dışına atan” modern akıl doğmuştur. Çünkü felsefeye “doğrulama gerekliliği girmiş” ve felsefe, “tüm rasyonel gerçeklikler sistemini kendiliğinden yeniden yaratmak zorunda kalmasa bile, kendi içeriğinin ve kendi işlemlerinin sorumluluğunu radikal biçimde üstlenmek” zorunda kalmıştır (Kambouchner, 2013:197)

İnsanların devlet olarak örgütlenmelerinden önceki doğal durumlarının savaş olduğunu iddia eden Thomas Hobbes (1588-1679), değiştirici güç olarak gösterdiği “akıl yasası”-yani devlet- hayvanı insana dönüştürerek insanları barışa ve birliğe taşımıştır (Russ, 2013:283). Hobbes’un bu görüşlerini aktardığı *Leviathan*’ı (1651), otoritenin tanrısal bir mit olarak algılanması anlayışına karşı oluşun ve aynı zamanda bireylerin kendi akıllarıyla yaptıkları ortak sözleşmeyle birlikte gücün akıl yolunda evrilmesini gösterir. Aynı şekilde *Leviathan*’a göre otoriteyi daha birey lehine sınırlandırmak ve özel mülkiyet kavramını gücün karşısına koymak, gücü akıl yoluyla sınırlandırılma anlayışına iyi bir örnek olarak yorumlanabilir.

İnsan aklının “önemli işlemlerinin olabilirlik koşulları”nı veya “özleri” keşfetmeye çalışan ve “Neyi bilebilirim?” sorusuna cevap arayan Immanuel Kant’ın (1724-1804) *Saf Aklın Eleştirisi* (1782) kitabı, Newton fiziğinin değerini öne çıkardığı gibi, duyuların algılamasında bulunan olgular ile matematik anlayışa bağlı olguları ayırmıştır (Philonenko, 2012:95-95). Aydınlanma’yı modernitenin ana merkezine koyan bir anlayışa sahip olan Kant, Aydınlanma’yı insanın ergin olamama durumundan kurtuluşu olarak görür. Ergin olamamak durumu bir tarafta başkasının kılavuzluğuna ihtiyacı şart kılarken diğer tarafta da insan bu suça bu kılavuzluğu kabul ederek kendi suçu ile düşmüştür (Kant, 1984:213).

Aydınlanma’nın temel sloganı haline gelen “*sapare aude*” (bilmek ve tanımak yürekliliğini göster) her insanın aklını kendi kendine kullanabilmesi olarak da

⁵ René Descartes’ın felsefi ve bilimsel yaklaşımını benimseyerek geliştiren Kartezyen felsefe, Descartes’in adının Latincesi Renatus Cartesius’dan gelmektedir.

yorumlanabilir. Aydınlanma Çağı'yla birlikte Orta Çağ'ın karanlık yüzü, yerini insanın kendi aklıyla fiziki evreni keşfedebileceği inancına bırakır. İnsan, rasyonalitesi sayesinde, iyimser inancıyla, fiziki evreni ve tüm evrendeki ilkeleri keşfedebilecektir. Böylelikle, insanlar içinde bulunduğu toplumun düzenini de şekillendirip, geliştirebilirler (Cevizci, 2008: 89).

1.2.2. Modernite ve Aydınlanma Örtüşmesi

Buraya kadar olan kısımda, modernliğin “modern toplum yaratma ideali” üzerinden şekillendiğini, modernitenin de geleneksel olandan modern olana doğru bir dönüşüm olduğu yargısı çıkarılabilir. Modernite ve Aydınlanma iç içe geçmiştir. Modernitenin ne olduğu üzerine odaklanmak, modern toplumların düştüğü krizin nedenlerini incelemek açısından yararlı olabilir. Çok genel anlamıyla özetle moderniteyi, 15. ve 20. yüzyıllar arasında yer alan entelektüel, kültürel, toplumsal ve estetik bir dönüşümün sonucu olarak tanımlanabilir (Çiğdem, 2004: 72).

Modernite, Aydınlanma'nın kendine açtığı “ilerleme” ideali üzerinden Batı toplumlarının, aklı rasyonelleştirmesinin de “doğal” sonucudur. Aydınlanma ve modernite süreci sadece Batı toplumlarına özgü bir süreç olarak –ilk başlarda– şekillense de evrensel bir düzleme sahip olduğu varsayımı kuvvetlidir. Çünkü modernitenin meşru aracı olan “akıl”, evrensel bir kaynaktır. Eğer Batılı olmayan toplumlar, akıllı Batı'ya benzer olarak şekillendirebilirlerse, modernleşme sürecini de yaşayabilirler. Bu durumla ilgili olarak Kongar'ın “modernleşme, Batılı toplum bilimciler tarafından, bütün gelişmekte olan toplumların, Batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır” tanımı gerekçe olarak alınabilir (1996: 34).

Öte yandan modernite kavramının gelişmesinde sanayi devriminin de etkisi büyük rol oynamaktadır. Çünkü üretim biçiminin Aydınlanma Çağı'yla değişmesi ve refahın sağlanması, özgür bilimsel düşünce ortamının doğmasıyla ilişkilendirilebilir. Goldman, Aydınlanma'nın ekonomik yönünü de ele alır ve onu, Batı burjuva düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşama olarak nitelendirir. Aydınlanma, burjuva düşüncesi olarak, insanlık tarihinin bir parçası haline gelmiştir. Aydınlanma'yı anlamak için de toplumsal ve düşünsel evrimi en çok etkileyen ekonomik faaliyetin çözümlenmesi

gerektiğini söylemiştir (1999:33). Ancak Giddens, “Modern toplumsal yaşamın hızla değişen karakteri”ni kapitalizm yerine “doğanın endüstriyel amaçlı kullanımıyla, üretimi insan gereksinmelerine göre biçimlendiren karmaşık iş bölümünün canlandırıcı etkisi” yani “endüstriyel bir düzen” olarak görmüştür (1994:18).

Öyle ya da böyle modern toplumlarda yeni üretim biçiminin yansımalarının, sanayi devriminden sonra görüldüğü açıktır. 19. ve 20. yüzyılda, modern toplum kendine Batı nezdinde kültürden felsefeye, bilimden ekonomiye kadar yeni bir alan açarken, diğer taraftan modern toplumlarla, modern olmayan toplumlar arasındaki ayrım belirginleşir. Bu ayrım, en net biçimde Ferdinand Tönnies’in (1855-1936) *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramalarında görülür. Tönnies’e göre; *gemeinschaft* geleneksel toplum biçimi olan ve duygusal ilişkilere dayanan *cemaati* temsil ederken; *gesellschaft* da rasyonel ilişkilere dayalı modern toplum biçimi olarak kabul edebileceğimiz *cemiyeti* temsil eder. *Gesellschaft* içinde insan, doğumundan itibaren bir şeyler kazanmaya ve geleceğe yönelik yatırım yapmaya başlar. *Gesellschaft* içinde sınıflar arası geçişin mümkün olduğu hareketli bir yapı varken; *gemeinschaft* içinde sabit ve çoğunlukla bir sınıfa ait bir durumdan bahsedilir. Çünkü *Gemeinschaft* içinde gelenek, bütün olayların merkezinde yer almaktadır. Sonuçta da Tönnies için *gemeinschaft*’tan *gesellschaft*’ta geçiş, gelenekselden moderne geçiştir (2002:202-203).

Modern toplumlar, Aydınlanma’nın etkisiyle, Batılı toplumlar ile modern olmayan geleneksel toplumlar arasında, günümüzde de geçerli olan bir sınır çizer. Doğu toplumlarının Batı toplumlarına benzer aşamalardan geçmeye başlaması onları tam olarak modern toplumlar sınıfına sokmasa da Aydınlanma sürecini yaşamalarını kolaylaştırmıştır. Japonya gibi toplumlar, kendine özgü modernite biçimini üretip, hızla modernler sınıfına girerken; Ortadoğu toplumları ile Batı modernleri arasındaki uçurum genişlemektedir (Eisenstadt, 2014:12).

İKİNCİ BÖLÜM

LATOUR VE BAZI KAVRAMLARI

2.1. Aktör Ağ Teorisi – AAT (Actor Network Theorie - ANT)

2005 yılında Latour, nesnelere kuruluşunu bir kez daha vurguladığı “Sosyalın Bir Araya Gelmesi” *Reassembling the Social*’ı yazdı. Bu çalışmada, sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin değişmesi gerektiğini savunan Latour ayrıca “sosyal” kelimesinin ve bağlamlarının kullanımını analiz etmektedir.

Bu yaklaşımın kökeni, bilim ve teknoloji çalışmalarına uyarlanmış yeni bir sosyal teoriye duyulan ihtiyaçta bulunabilir (Callon ve Latour 1981). Ancak, üç belge ile ciddi şekilde başlamıştır (Latour 1988b; Callon 1986; Law 1986b). İşte bu noktada insan olmayanların- mikroplar, taraklar, kayalar ve gemiler- kendilerini sosyal teoriye yeni bir biçimde sunmuşlardır.

Fransız bilim adamları Latour ve Callon tarafından teknolojik yenilik ve bilimsel bilgi oluşturma süreçlerini anlama girişimi olarak yaratılan Aktör Ağ Teorisi (AAT), bilimsel ilerlemenin “kahramanca” hesaplarıyla karşılaştırılabilir. Örneğin, Newton'un yerçekimi teorisini, bir boşlukta yalnız görünüyormuş gibi "kurmuş" olduğunu söylemek yerine, Aktör Ağ Teorisi, çevreleyen tüm faktörleri vurgular ve dikkate alır- kimse tek başına hareket etmemektedir (2005:11).

Aktör Ağ Teorisi tipik olarak bir ağın neden var olduğunu açıklamaya çalışmaz; aktör ağlarının altyapısı, nasıl oluştuğu, nasıl dağılabileceği, vb. ile daha fazla ilgilenmektedir. Aktör Ağ Teorisi, genelleştirilmiş simetri ilkesi olarak bilinen şeyi içerir; yani, insan olan ve insan olmayan (örneğin, eserler, organizasyon yapıları) aynı kavramsal çerçeveye entegre edilmeli ve eşit miktarda aktör atanmalıdır. Bu yolla, kişi,

aktörlerin tarafsız bir şekilde muamele edilmesine izin verirken, ağı bir arada tutan iş yerindeki somut mekanizmaların ayrıntılı bir tanımını kazanır.

Aktör Ağ Teorisi, toplumun küçük bireysel hesaplama araçlarından ya da büyük makro aktörlerden yapılıp yapılmadığını bileceğimizi iddia etmez. Aksine, göreceliği, yani bu tartışmaların analisti, sosyal bağlantıların izlenebilir hale getirmesi için gerekli bir kaynak sağladığı bilimsel sonucuna çeker.

Aktör Ağ Teorisi basitçe, bu değişken referans çerçevelerine alıştığımız zaman, sosyalliğin nasıl oluşturulduğunu çok iyi kavradığımızı iddia eder, çünkü referans çerçeveleri arasındaki göreceli bir bağlantının sağduyu tarafından önerilen mutlak (yani keyfi) ayarlardan daha iyi bir nesnel yargı kaynağı sunduğunu ifade etmektedir. (2005:30)

2.2. Eden/Eyleyen Kavramı (*Actor/Actant*)

Aktör Ağ Teorisi, literatür çalışmasından gelen teknik sözcük aktantını kullanır. İşte aynı eyleyeni (aktantı) anlamının dört yolu: “Emperyalizm tek taraflılık için çabıyor”; “ABD, Birleşmiş Milletlerden çekilmek istiyor”; “Bush Junior, BM’den çekilmek istiyor”; ‘Ordudan birçok subay ve iki düzine neo-con lideri BM’den çekilmek istiyor.’ Birincisi yapısal bir özelliكتedir, ikincisi bir kurumsal yapı, üçüncüsü bir birey, dördüncüsü serbest kalan bireylerin toplamı hesaba elbette büyük bir fark yaratır, ancak hepsi aynı eylemlerin farklı şekillerini sunar. Dördünün hiçbiri diğerinden daha az ya da çok “gerçekçi”, “somut”, “soyut” veya “yapay” değildir. Onlar sadece farklı grupların toplanmasına yol açar ve böylece grup oluşumu hakkındaki ilk belirsizliğin çözülmesine yardımcı olur. (2005:54)

Actor Network Theory için, bazı terimlerin anlamı şimdi anladığımız gibi değildir; gerçekliğin bir alanını ya da belirli bir öğeyi belirtmez, bunun yerine bir hareketin, yer değiştirmenin, dönüşümün, çevirinin, bir kaydın adıdır.

2.3. Anayasa / anayasa (*Constitution / constitution*)

Gerek insanın doğuşunu selamlamak gerekse ölümünü ilan etmek için, modernlik çoğu zaman hümanizmle tanımlanır. Ama bizzat bu alışkanlık bile moderndir çünkü

asimetrik kalır. "İnsanlık-olmayan"; şeylerin ya da nesnelere ya da hayvanların ve onlardan daha az yabancı olmayan, oyunun dışındaki, üstü çizili bir Tanrının birlikte doğuşunu unuttur." [21] Bu bölümde eldeki soru anayasa ile ilgilidir.

"Anayasayı kim yazmalıdır?" [21] sorusundaki, anayasa *constitution* kelimesi, siyasi anayasayı değil, bir oluşumu anlattığı için küçük "c" ile yazılmıştır. Siyasi anayasalar için bu normal olarak hukukçuların; şeylerin doğası için de bilim insanlarının görevidir.

2.4. Hybride

Latour, modern anayasanın şeyleri temsil etmekle yüklenen bilimsel iktidar ile konuları temsil etmekle yüklenen politik iktidar arasında bir ayrım yarattığını ortaya koymuştur [29]. Ancak, konuların nesnelere çok uzak olduğunu düşünmememiz gerektiğini belirtmektedir. Hobbes ve Boyle bu ayrımı yaratsalar bile, yine de aynı şeylerden bahsediyorlar: Tanrı, İngiltere Kralı'nın siyaseti, doğa, matematik, ruhlar ve melekler gibi. Uygulamada, bilim ve politika ile doğa ve kültür arasındaki bu ayrılığın olmadığı anlaşılıyor. Latour'un da belirttiği gibi: "Bütün modern paradoks buradadır: Karmaları dikkate alıyorsak, işimiz yalnızca doğa ve kültür karışımlarıdır; arındırma çalışmasını dikkate alıyorsak, doğa ile kültür arasında tam bir ayrımla karşı karşıyayızdır" [41]. Dolayısıyla, dünyayı doğanın (bilim) ve kültürün (politika) iki gruba ayırmamız modernitenin paradoksudur; ancak aynı zamanda günlük yaşamımızda, bu iki grup arasındaki hibritleri sürekli olarak ele alıyoruz. Ancak bu bölüm, hibritleri görünmez, düşünülemez, bildirilemez hale getiren arabuluculuk çalışması olarak ortaya koymaktadır [46]. Latour, kısaca şöyle ifade eder: modern anayasa, varlığı, çok büyük olasılıkla inkâr ettiği hibritlerin genişlemesine izin verir [46].

2.5. Görecilik, Simetri, Asimetri (*Relativisme, symmetry-asymmetry*)

Bu bölümde, Latour antropolojinin işlevini ve oynayabileceği rolü ve ayrıca simetri ve asimetri kavramlarını ele almaktadır. Eğer antropoloji simetrik hale gelirse, antropolog hem insanlık dışı hem de insan özelliklerinin niteliğini takip edebileceği orta noktada konumlandırılmalıdır [96].

Bu yeni çalışma alanını analiz etmek için, antropoloji, Latour'un dediği gibi “tropik bölgelerden eve gelmelidir” [119]. "Kültür Yoktur" başlıklı paragrafta, antropolojinin öncelikle gerçekleri ve hataları açıklamak için aynı terimleri kullanması gerektiğini; ikincisi, aynı anda insan ve insan dışı üretimini incelemelidir ve son olarak, Batılıları diğerlerinden ayırabilecek şeylerle ilgili önceden bildirimde bulunmaktan kaçınmalıdır [122]. Dahası, Latour, insanlarla insan olmayan varlıkların aynı kuruluşa sahip olduğunu ve bunun simetri kavramı anlamına geldiğini belirtmektedir.

“Simetri bir kez yeniden kurulup hem arındırma çalışması hem de tercüme çalışması hesaba katıldığında modernlerin kendi haklarındaki hataları daha kolay anlaşılır” [136].

2.6. Hobbes ve Boyle

Bilim ve siyaset arasındaki ayrımı tartışırken, Latour, Robert Boyle ve Thomas Hobbes arasındaki anlaşmazlığı örnek olarak kullanır. Boyle, modern bilimin kurucusu olarak görülebilir- bilim adamlarının bir laboratuvarda yapay olarak üretilen bir fenomeni gözlemledikleri metodolojiyi geliştirmiştir (Boyle'nın durumunda, bir vakum pompasının işleyişi, bizim durumumuzda, örneğin CERN).

Hobbes ise bu analiz türünü reddetmiş, sosyal ve politik düzeni insan çatışmaları ve anlaşmaları açısından kuramlaştırmaya odaklanmıştır. O halde Boyle ve Hobbes, ortaklaşa doğa ve toplum söylemlerini arındırmak için bir program oluşturmuşlardır- birbirlerinin izlerini sürmüşlerdir. Bilim ve siyaset arasındaki bu ayrım, yalnızca “modernite” için tipik değildir, ancak aslında Latour'un iddia ettiği gibi “modern dünyamızı, şeylerin laboratuvar aracılığıyla temsilinin, yurttaşların toplum sözleşmesi aracılığıyla temsilinden ebediyen ayrıldığı bir dünyayı icat ederler [38].

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN OL(A)MAMA SORUNSA LI ÜZERİNE

*“bir çölde” diyordu,
“hiçbir cadde, bulvar, sokak ve çıkmaz sokak yoktur.
Sadece –orada burada-çabuk silinen kaybolan
parça parça ayak izleri vardır.”
Edmond Jabes, 1989:34.*

3.1. Modernizm ve Modernliğ e Bakış

Tez çalışmasının bu kısmına kadar modern ve modernlik nedir, ne şekilde gelişmiştir soruları çeşitli yaklaşımlar ve tarihsel süreçler açısından tartışıldı. Çalışmanın bu kısmında ise modernliğin günümüzde devam etmesi veya sonlanması üzerine sorulan sorulara Latour’un simetrik antropolojisiyle verdiği yanıtlar tartışılacaktır.

Sürekli olan, kendi içinde yine kendi dinamikleri yardımıyla kendini yenileme potansiyeline sahip olandır. Modernlik ve beraberinde getirdiği değişimler, evrensel bir perspektiften ele alındığında sadece belli ülkelerin ilerlemeci dinamiği olmaktan zamanla çıkmış, aynı zamanda Aydınlanma Çağı sonrasında tüm dünyaya yayılmaya devam etmiştir.

3.1.2. Modernizm: “Temizlik”

Ülkelerin gelişmişlik düzeylerinin günümüzde de arttığı gözlemlense de, modernliğin insanlığa büyük bir maliyet bıraktığını göz ardı edemeyiz. Birçok düşünür, modern olmanın yarattığı maliyetleri modernliğin yerine yeni bir kavram üreterek çözümleme yolunda ilerler. Örneğin Baudrillard, Lyotard, Deleuze/Guattari, Roland Barthes, Ferdinand de Saussure, Jameson ve Henri Lefebvre gibi düşünürler toplumun etkili bir

biçimde değiştiğini ve artık postmodern bir dünyada yaşadığımızı ileri sürerler (Ritzer, 2013: 548-549); çünkü bu anlayışın modernliğin bize bir güzergâh yarattığı çabısından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Zygmunt Bauman bu durumu şöyle yorumlar:

“Bu uzamda yollar yürüdükçe yaratılır; yolcular geçip gidince de yok olur. Yol yürüyenlerin önünde (ve ilerisi, yürüyenlerin bıraktığı yerdir), onların devam etme kararlılıkları tarafından çiziliyor. Yürüyenlerin ardından kalan yolsa, sağlı sollu çerçöpten atık maddelerden oluşan kalın hatların arasında kalan zayıf ayak izlerine bakarak tasavvur edilebilir. “Bir çölde” diyordu Edmond Jabes “hiçbir cadde, bulvar, sokak ve çıkmaz sokak yoktur. Sadece –orada bulunan- çabucak silinen ve kaybolan parça parça ayak izleri vardır” (2017:24).

Bauman’ın bu sözlerine ütöpik bir anlam yüklendiğinde, çöl “temiz” olan şeyle eş değer görülebilir. Her ne kadar kirlense de- ki burada somut ya da soyut kirlilik de dahil- çöl kendine has yöntemlerle kirliliği, temiz olan duruma dönüştürebilir. Çöl ve temizlik kavramları üzerinden modern ve moderniteyle bağlantılı bir imge de yaratılabilir. Latour için modern çağlar, kendine has yöntemlerle ve süreçlerle birlikte, kendine direnen şeyleri modern dışı –geleneksel- olarak nitelendirdiler ve “temizlediler”. [55] Elbette ki bu “temizlik” sürecine katkının kendine has olması onu doğal yapmadı; aksine modernitenin öznesi olan birey, bu “temizlik” sürecinin de baş öznesi olduğu gibi bu süreçinde beslediği düşünülebilir.

Bu imge için tarihsel bir örnek ele verilebilir: “Micheal Facoult’un⁶ da hatırlattığı gibi, modern dönemin ilk yıllarında deliler, kent yetkilileri tarafından toplanıyor, deliler gemisi olan Narrenschiff’e dolduruluyor ve denize gönderiliyordu, deliler; “aklın parlak ve yetkin ısrarı karşısındaki ... karanlık bir düzensizliği ve hareketli kaosu” temsil ederken, deniz “alıp götürmenin yanı sıra temizleyen” suyu temsil ediyordu” (Bauman, 2000:13). Bu açıdan bakıldığında çoğunlukla “doğal” olan -içinde bir nebze olsun yapaylık barındırmayan- her şeyi temizlikle eş değer görebiliriz; öte yandan bu “doğallığın” seyrinin modern çağlardan günümüze kadar olanın müdahalesiyle “doğallığın yitirilmesi” gibi bir hal aldığı da söylenebilir. Bunu teorilerle kanıtlamak yerine aklımızda “daha önce hiç keşfedilmemiş bir ormanlık alan” hayal edebiliriz. Sonra aklımızın bir köşesinde “keşfedildikten sonra piknik alanı olarak kullanıma açılan

⁶ Fransız sosyolog, antropolog, düşünür Michel Foucault (1926-1984) pek çok alanda eser vermiştir. Bkz: <https://plato.stanford.edu/entries/foucault/> (Erişim tarihi 12.06.2019)

bir alan” daha hayal edelim. Muhtemelen -ki günümüzde bunun çokça örneği mevcuttur- o piknik alanı keşfedildikten sonra kirli bir alan haline gelecektir.

Modern çağların ilk başlarında delileri bile temizleyen anlayış, nasıl oluyor da bu müdahaleye kayıtsız kalabiliyor ve durum bu derece anlamsız bir hal alabiliyor? Bruno Latour yukarıda kullanılan örneğin benzerlerine, gazetelerin dördüncü sayfalarından itibaren bol bol rastlayacağımızı ima ederek “modern olamama sorunsalımıza” giriş yapar.

"Gazetelerin dördüncü sayfasında, Antarktika üzerindeki ölçüm çalışmalarının bu yıl iyi olmadığını okuyorum; ozon tabakasındaki delik tehlikeli bir şekilde büyüyor. Biraz ilerlediğimde, yüksek atmosfer kimyagerlerinden, ekosfere karşı suç işlemekle itham edilen masum kloroflokarbonların yerine doldurmak için üretim zincirlerini değiştiren Atochem ile Monsanto' nun CEO'larına geçiyorum." [1]

Üzerinde düşünülürse, modern olan, “doğası” gereği karşıt kavramlar üzerinden kendine yol çizer. “Temiz” olanın karşıtı “kirli”dir; bu yüzden Latour, “Karmaların Çoğalışı” bölümünde modernliğin yarattığı kirliliğe odaklanmaktadır. Bu çerçevede, Latour’un giriş bölümünde de bahsettiği gazete okurken karşılaştığı sanayinin, kimyasal atıkların oluşturduğu küresel kirlilikler hatırlanabilir. Bunlar yine Latour’un yaklaşımıyla “modernitenin yarattığı kirlilik” olarak algılanabilir. Buna Bauman’ın “düzen, kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir. Düzen ve kaos modern ikizlerdir” (2007:16) sözleriyle bakıldığında, bireyin modernlik algısını olumsuz şeylerin üzerine kurduğu ve bunun üzerinden pozitif bir tanımlama ürettiğini söylemek mümkün. Bu, doğallık-yapaylık ilişkisi üzerinden irdelediğinde kaos ve düzen karşıtlığının nereye konulabileceği tartışılabilir. Latour’un antropolojik denemesi ve “biz hiç modern olmadık” savı üzerinden ilerlenirse, modernliğin, “temizlik” ideali ile ilgili bir “düzen getirme iddiası” eğiliminde olduğu çıkarımına varılabilir. Öte yandan, Latour’a göre saf ve temiz olan şeylerin modern çağlardan itibaren düzenin bozulması bağlamında bir “bozulma” yla kaos yaratması da söz konusudur. Eğer bizler kaos-düzen zıtlık ilişkisi üzerinden ilerlersek bu bozulmadan birinin veya birilerinin sorumlu olduğu yargısını da güçlendirmiş oluruz.

Peki bu bozulmanın sorumlusu veya sorumluları kimdir? Latour’un bu noktada tartıştığı soru şudur: Modern olanı yaratan ve evrenselleştiren birey mi, yoksa kaosu kendi

varlığını devam ettirmek için sürekli yeniden üreten modernitenin ta kendisi mi? Latour, her şeyden önce şunun farkında olduğumuz kanısındadır: Ortaya somut düzeyde bir suçlu çıkarmamız, o sorunu çözdüğümüz anlamına gelmez. Sorunun cevabı paradoksal nitelikte saklıdır. Bu paradoks da modern olmama sorunsalı ile doğrudan orantılıdır. Bu paradoksal sorunun üzerine eğilirken, takip edilecek yöntem, eleştirel konuyu yitirmeden, yaşanan oldu bittileri anlamaya çalışmak ve kavramsallaştırmalar ile insanlığın temel değerleri, özgürlük, demokrasi gibi şeylerle ilişkisel bir nitelik taşımaya çalışmaktır.

3.1.3. Latour'da Düzeni Meşrulaştıran Kaos

Latour için kaos düzeni meşrulaştırır. Düzen, her şeyden önce tepeden inme bir ihtiyaç değildir; çoğunlukla yapay görünümlü ve soyut nitelik taşır. Düzen arayışları, birey-devlet ilişkisi üzerinden 16. yüzyıldan itibaren kendini sorgulamaya başlamıştır. Batı'da modern olanın ilk çıkış kaynaklarıyla düzen arayışları arasındaki paralellik, kayda değer niteliktedir. Modern olanın kendi varlığını sürdürebilmesi için kaos üzerinden kendini meşrulaştırması, düzenle ilişkilidir. Bu bağlamda Latour eserinde, düzenle modernizm arasındaki ilişkiye keskin bir biçimde şöyle dikkat çeker:

“Kördüğümü iyice bilenmiş kılıçla kestiler, dümen kırıldı: solda şeylerin bilgisi, sağda insanların çıkarı, iktidarı ve siyaseti.[2]”

Latour'un eserinde yer alan kaos-düzen ilişkisi, “doğa, siyaset ve söylem” kavramsallaştırmaları üzerinden modern olanın yapılandığı ve her seferinde yeniden kördüğümsel olarak yenilediği bir sorun yumağı ile ele alınıyor. Bu kavramsallaştırılan kaos-düzen ilişkisi, doğa-siyaset ilişkisini şu örnek üzerinden sorgulamaktadır: Mikroorganizmaların sağlıkta ve hastalıkta oynadığı rolü keşfeden mikrobiyolojinin kurucusu olan Louis Pasteur bakterilerin ucundan çekildiğinde, ardından gelen bütün, 19. yüzyıl Fransız toplumdur ve beyin peptitlerine kadar bir bilimsel bütünlük, araçla, pratikler, beyin dokusuna ve hesaplamaya az çok benzeyen tüm eklentiler, iliştilmeksizin, bunları anlamak imkânsız hale gelir. [3]

Latour analizin devamında şu soruyu soruyor: “bilimsel hakikati çıkarılara, teknik verimliliği ise politikacıların manevra alanlarına mı indirgiyorsunuz?[4]” Latour için bilimin, düz ilerlemeci bir çizgisel nitelik taşıması, toplumların evrimsel kuramının

belirlenmesi zorunluluğunu doğuruyordu. Toplumların evrimsel kuram çizgileri ile bilimin nesnelliği arasında kurulan ilişkiyel bağlam, ilerlemelere “araçsal akıl” adı altında meşruluk kazandırıyor. Bu durum, araçsal aklın bireylerin özgürlüklerinin sınırlandırılması gerektiği çıkarımıyla paraleldir. Zira Aydınlanma ile insanları özgürleştiren akılcılık, giderek “araçsal akıl ya da teknik akıl” haline dönüşmüş ve insanların özgürlüğünü sınırlayan bir nitelik kazanmıştır (Tekeli, 1999:27).

Modernite sadece topluma mâl edilemez, coğrafi olarak kategorilendirilirse Batı toplumlarında evrilir ve sonra evrenselleştirilir. Ama bu, moderniteyi başlı başına sadece bilgiye yaklaşımla ele alma yaklaşımını güçlendirmez. Aksine modernite, toplumların ona yaklaşım biçimleriyle iç içe bir bütünlük temsil eder. Latour kitabında “doğa, siyaset ve söylem” kavramlarının yanlış anlaşılmalardan bahseder ve “dış göndergeyi -şeylerin doğasını –ve konuşmacıyı–pragmatik ya da toplumsal bağlamı–dışarıda bırakanlar aslında yalnızca anlam etkilerinden ve dil oyunlarından söz edebilir” [11] örneğini verir. Latour’un bağlamla işaret ettiği, bir söylem yanlış anlaşılmasıdır. Latour bu söylem yanlış anlaşılmasını, toplum-pasteur bakterileri ilişkisiyle de destekler. Yukarıda aktarılan örnekte kastetmek istediği şeyin, yalnızca büyük bir adamın metinlerinin semiyotiği⁷ değil; 19. yüzyıl toplumu olduğunu belirtir.

Modernitenin toplumların göbek bağı haline gelmesi, onların gideceği yolun geçmişten ve kendi dinamiklerinden hareketle çizeceği, bu yolun da toplumların kendi otonomilerini de kısıtladığı Latour’un kitabında vurgulanır [12]. Latour, günümüzde bilimin, toplumların kaderini ve geleceklerini şekillendirdiğini, “bırakın sadece toplumların kader bağı olmasını”, daha geniş ölçekte dünyanın yani modern dünyanın, Aydınlanma’nın ürettiği “evrensel değerler” üzerine kurulu olduğu fikrindedir. Ona göre, bu evrensel değerler, Aydınlanma’nın anahtar kavramı olarak bilim ve bilimsel gelişmeler tarafından etki altına alındığı bilinir bir gerçektir.

Latour’a göre bilimsel olan, ilk ortaya atıldığında iyimser bir bakış açısı taşıyordu. Örneğin, Louis Pasteur, bakteriler üzerinden penisilini keşfettiğinde, bilimin iyimser tarafı insanlarla tanışmıştı. Bu tip gelişmeler, arka arkaya gerçekleştirildiğinde bile bilimin sadece doğrusal düzlemde iyilikler için kullanıldığı bir modernite anlayışı

⁷ Semiyotik: En yalın gösterge sistemlerinden doğal dillere ve bilimde biçimselleşmiş dil'lere kadar gösterge sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir bilim. (bkz., Felsefe Sözlüğü 1991: 416)

yarattı. Ancak Latour bardağın boş kısmını da gösterir: Aynı bilimsel gelişmeler, İkinci Dünya Savaşı sonunda Japonya Nagazaki ve Hiroşima’da yüzbinlerce insanların ölmesinden de sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda bardağın boş tarafını görmek, bilimin kötümser tarafını da görmekle paraleldir. Zaman ilerledikçe- pek çok birey, günümüzde olduğu gibi bilimin yalnızca modern etkisini gözlemlemeyi ve buradan hareketle diğer tarafları görmezden gelmeyi tercih etmektedir: “... ozon deliğini, doğallaştırılmış, toplumbilimselleştirilmiş ve yapı bozuma uğratılmış bir şey haline getirilmiş bir inceleme hayal edilebilir mi?[12]

3.1.4. Eleştiri Krizini “Dikişsiz Kumaşla” Anlamak

Buna ek olarak cevabımız, birer eleştiri krizinin bir parçasını da oluşturacaktır. Bu eleştiri krizi, *Aydınlanma’nın ve sonraki dönemin inşa ettiği yani bilimsel olanın ürettiği ile toplumsal olanın kendisini inşa etmek için seferber olduğu nesnelere dolu alan* arasındaki bir krizi temsil eder. Bu eleştirel kriz, aynı zamanda antropolojinin, doğa kültürlerinin “dikişsiz kumaşına” (*Le tissu sans couture*), eleştiri olmaksızın bizi alıştırmış olmasından da kaynaklı olabilir. Bu yaklaşım biçimi, o toplum biçiminde var olan bütün öğeleri birbirine bağlayan bir anlayışı da temsil ediyor. Örneğin, “en rasyonalist etnograf bile, bir kez uzaklara gönderildiğinde, incelediği halkların mitlerini, etnobilimlerini, soy kütüklerini, siyasal biçimlerini, tekniklerini, dinlerini, destanlarını ve ayinlerini aynı monografi içinde birbirine tamamen bağlayabilir.” [13] Bu, Latour’a göre bizleri kategorisel bir bağlantıya götürür ve çoğu toplumsal dinamiği de göz ardı etmemize neden olabilir. Toplumsal dinamiğin ve ahlak yasalarının göz ardı edilmesi, bilimin üstünlüğünün ve başka alanları domine ettiğinin kanıtı olarak da görülebilir.

O halde bu bakış açısı “modern olmama sorunsalı” için farkındalık yaratmada yeterli midir? Eğer cevap evetse, siz vahşisiniz ve kumaşınız dikişsizdir. Antropologlar, dikişsiz kumaşlar üzerinde kendilerine, kendi çözümlenmeleri için bir süreklilik yaratabilirler.

Fakat ya toplum modernse? Modern toplumların kumaşı, Latour’a göre dikişsiz değildir. Latour, modern toplumun kumaşında bir “çözümleme sürekliliği” (*La continuité des analyses*) yaratmanın imkansızlığından bahseder: “geleneksel antropologlar için modern dünyanın antropolojisi yoktur, olamaz ve olmamalıdır.” [14]

Latour, okuyucuyu düşürdüğü “çözümleme sürekliliği”ni şu sözleriyle belirginleştirir: “ya modern dünyanın antropolojisini yapmak imkansızdır- ve sosyoteknik ağlara bir vatan sunduğunu ileri sürenleri görmezden gelmekte pekâlâ haklıyız, ya da modern dünyanın antropolojisini yapmak mümkündür ama değiştirilmesi gereken modern dünya tanımının ta kendisidir” [14].

Latour, modern bir kavram olarak bireyin bütün bu bilimsel gelişmeleri incelerken, sosyo-tekniik ve sosyal anlamda bir karışıklık içinde kendine yer edindiğini savlar. Bilimsel analistler ise bu karışıklığı ve karışıklığın bilimsel metaforunu, ağsal anlamda tekrar üretecek bir anlayışı temsil ederler. Özetle de bireyin bir farkındalık geliştirmesi, yani bir eleştirel durum üretilmesi gereklidir. Yukarıda yöntemsel olarak değinildiği gibi, birey, eleştirel konumunu yitirmeden, bilimin kendisine dayattığı yasaları, toplumsal dinamik ekseninde yeniden yorumlamalıdır. Çünkü ancak bu şekilde, birey “modern olmama sorunsalı” üzerine eğilme farkındalığını kazanmış olur. Latour bu durum için “biz de bilimlərimizin yüksek atmosfer kimyası hakkında bize söylediklerini anlamak için yasaları, iktidarı ve ahlakı hesaba katmalıyız” [14] önerisine dikkat çeker. O halde modern olmama sorunsalı farkındalığı için, ağları yeniden eleştirel konumda gözden geçirerek en başa dönüp şu soruyu sorabiliriz: Modern nedir?

3.1.5. Mucizevi Yıl

Latour, antropolojik olarak bu soruyu sormanın, bizim atalarımız tarafından daha önce örülen ağlarımızı kökten sorgulamamız anlamına geldiği görüşündedir. Bu sorgulamalarda genelde modern olmama sorunsalına bakış açısı geliştirmek için bir dinamik etken gereklidir. Bu dinamik etken, genelde maliyetinin çok büyük alanlara sirayet ettiği ve bu alanların en az iki çıkar kümesinin kesişimi olduğu bir noktasal alanı simgeleyebilir [14]. Bu halde, atalarımızın köklerini sorgulamamız için gerekli kesişimsel alan, “mucizevi 1989 Yılı”ndaki alana tekabül eder [15]. 1989 nasıl oluyor da bizi atalarımızın köklerine götürüp modernitenin tersi yönünde süreksizliği fark etmemizi sağlıyor?

Latour’un 1989 yılını mucizevi olarak kayda geçmesinin arkasında yatan temel gerekçe, onun kaos-düzen zıtlığı üzerinden irdelenebilir. Şöyle ki, 1989 yılına kadar dünya, Soğuk Savaş’ın iki bloğu olan ABD’nin başını çektiği liberal kapitalist ülkeler ve

diğerleri yani SSCB destekli sosyalist blok arasındaki kaos ve çıkar eksenli bir yapıdaydı. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle “büyük güçler” olarak anılan Avrupa, savaş sonrasında gücünü ABD ile SSCB'ye devretti (McNeill, 2002, s.802). Her iki blok da kendine koyduğu hedef ve amaç penceresinden dünyada siyasal ve sosyal anlamda kendi hakimiyetini kurmaya çalışan bir çaba içindeydi.

Sosyalist blok, daha proleter bir devrimi temsil ettiğinden 1917 Devrimi daha ilerleyici gelebilir. Fakat İtalyan sosyalist düşünür, siyasetçi Antonio Gramsci'nin ifadelerinden Soğuk Savaş'ın sosyalist kutbunun amacından kısmi de olsa uzaklaştığı yorumu göze çarpar. Örneğin Cornoy, “Gramsci ve Devlet” adlı makalesinde işçi devrimlerin “aktif ve direk rızaya dayandığı ve alttan yukarı yönlü bir ivme gerektirdiği kalıbının”, Sovyetlerin ilerleyen döneminde Stalin'le beraber “bu kalıplara uymayacak ve kalıpları zorlayacak bir hal aldığını” ve devrimlerdeki başarısızlığın da “alttan yukarı yönlü ivmeyi kaybetmesi” olduğunu düşünür (2001:274).

Öte yandan, Berlin Duvarı'nın yıkılışı (1991) ve sonrasında meydana gelen gelişmeler, Sosyalist Blok'un başarısızlığı ve kapitalist bloğun galibiyeti olarak da yorumlanabilir. Savaştan sonra eski düzenin artık restore edilemeyeceği düşünülmekte (Roberts,1992:932) ve bu süreçte yükselen iki gücün çekişmesinden yeni bir dünya düzeni oluşacağı düşünülüyordu. Savaş sonrasında ABD ve SSCB dışında, dünya düzeninin şekillenmesinde söz sahibi olabilecek başka büyük güç kalmamıştı (Kessinger,2002:407).

Latour için de “Berlin Duvarı'nın yıkılışı, liberalizmin, kapitalizmin, Marksizmin boş umutları karşısındaki zaferini” [15] simgeler. Ancak ona göre sosyalizm, modern dünyanın “mezar kazıcısı” (*Le Fossoyeur*) durumundayken, kapitalizm “sömürücü”dür (*L'exploitation*). Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla mezar kazıcı öldürülmüş ve sömürücü diriltirmiştir. Kapitalizmin zaferiyle ortaya çıkan durum, yapay düzenin üstünlüğü yani Lator'un ifadesiyle “insanın insana üstünlüğü ve insanın doğaya karşı üstünlüğünü temsil eder.” [15-17] Bu üstünlük, yapay tasarımın kurallarına tabiidir; hiçbir şekilde istisnai bir özerliğe tahammül eder bir düzeyde değildir. Fakat Bruno Latour'a göre kapitalizmin zaferi ve vadettiği yapay düzen, kısa sürede “alarm vermeye” başlamıştır. [15-17]

Küresel bir girişim olarak “Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi”, iklim değişikliği sorununu çözmek adına 1992 yılında kabul edilerek 1994 yılında yürürlüğe girmiştir. Birleşmiş Milletler üyeleri tarafından imzalanan bu sözleşme, küresel ısınmaya yönelik çevresel duyarlılık üzerine imzalanan ilk hükümetler arası anlaşmadır (Keçeci, 2017:253).

Latour için Paris’te düzenlenen bu iklim konferanslarıyla birlikte insanın doğaya karşı üstünlüğünün ilk defa bir sorun teşkil etmesi ve “modern olmama sorunsalı”na küresel bir farkındalık kazandırması durumu ortaya çıkmıştır. Latour bu durumu, “hâkim olunan köleyi insanın efendisi ve sahibi yapan ve çevre kısımlarıyla eş zamanlı olarak büyük ölçekli kıtlıkları da icat ettiğimizi bize ansızın öğreten tuhaf diyalektik” [16] olarak betimler. Bu “tuhaf diyalektik” (*Etrangere dialectique*) ve insanın modern dünyanın efendisi olma ideali, arasında ciddi anlamda bir çelişki vardır. Bu çelişki, insanlığın hizmetine sunulan iki temel modern erdemle şekillenir: Siyaset ve “Bilim teknik erdemi” (*Des vertus des sciences et des techniques*).

Bu çelişkide, modern bir bakış geliştirmek isteyen bireylerde, ortak olarak dillendirilen iki farklı öneri vardır: (1) Tüm bu katliamların anti-modern bir bakış açısıyla üstesinden gelmek ve (2) tüm krizleri yeni postmodern durum yaratarak aşmak [15-18]. Postmodern olmak, günümüzde yaygın bir çözüm önerisi gibi görünebilir. Post modernizmin net bir tanımını ortaya koymak mümkün değildir. Örneğin Koçak’ın deyişiyle “ağızına kadar dolu bir çuval” dır ve bu çuvalın içinde çok farklı cinsler ve çok farklı nitelikler mevcuttur. Her şeyden önce postmodernizmin, modernizmin bir öz eleştirisi hatta onun aşılmasının gerekli olduğunu söyleyen bir durumdur (akt. Özkiraz, 2007:105). Yoğun bir modernizm eleştirisi yapmasına rağmen Latour’a göre postmodernistler kuşkuculuğu temsil ederken, bu kuşkuculuktan tatmin olmayanlar, hiçbir şey olmamış gibi modern bir tavır içinde kalabilmektedirler. Öyle ya da böyle modern, anti-modern, post modern hangisi olursak olalım, tartışma konusu haline geldik artık. Peki “ya hiç modern olmasaydık”?

“Tuhaf diyalektik” üzerinden bu soruyu sormak, geçmişten günümüze olan şeyleri reddetmek anlamına gelmez. Aksine bu soruyu sormak, günümüz değerleri üzerinden “modern nedir” le başlayan ve günümüz modernite sorunlarına sorgulayıcı bir bakış

açısı geliştirmenin anahtarını sağlar. O halde modern olmama sorunsalına bakarak soruyu tekrar soralım: Modern nedir?

3.1.6. Zaman-Mücadele Ekseninde Modern

“Modern nedir?” sorusunun cevabına Latour, modern kavramına en yakın tanımın, ancak “zaman” ve “mücadele” üzerinden yapılabileceği varsayımıyla kurar [15-18]. Çalışmanın ilk kısmında belirtildiği gibi modern olan, kendi içinde “zamansal” bir süreç barındırandır. Modern olan, kendinden önceki süreci zamansal açıdan eskide bırakmayı temsil eder. Öte yandan yeninin eskiyi geride bırakışı, yeni-eski “mücadelesini” yeninin kazandığını gösterir. Mücadele ister soyut ister somut düzlemde yürüsün, modern olan sürecin galibidir: “Modern iki kez asimetriktir. Zamanın düzenli geçmişinde bir kırılmayı belirtir; yenenlerle yenilenlerin bulunduğu bir mücadeleyi belirtir.” [17]

Latour’a göre modern olmayı sadece zaman içinde bir mücadele ile sınırlı olarak düşünsek bile “moderniz” ifadesini kullanmayı tam olarak hak etmiş sayılmadığımız görüşündedir; çünkü modernlik, bu boyutlarıyla bireyin ve toplumsal olanın şekillendirdiği, kendine mücadele üzerinden etki alanı oluşturan klasik bir durumu tespit eder. Latour, modernliği tekrar düşündüğümüzde bize birbiriyle etkileşim içinde bulunan iki alandan bahseder: Birinci alan, Latour’un “ağlar” (*Les reseaux*) adını verdiği ve “tercüme” (*La traduction*) yoluyla gelişen, doğa-kültür karışımlarını temsil eden alanı betimler. İkinci alansa, “arındırma” (*La purification*) yoluyla betimlenecek iki ontolojik öge olan insan ve insan olmayanların alanlarını temsil eder [17-20].

Latour, birinci alan için tezin bu bölümünün başında belirtilen “ağlar” tanımlamasını, ikinci alan için de eleştiri-kısımında ele alınan “kritik ettiğimiz alan” tanımlamasını kullanır. Birinci alan, bilimcilerden başlayarak devlet adamlarına kadar uzanan bir zincirleme ağ üzerinden yapay bir dünyayı simgelerken, ikinci alan her zaman orada olan ve riskleri toplumdan topluma değişkenlik gösterebilen doğal bir dünyayı simgeler. Latour, modern olmanın koşulunu bu “iki pratiği gerçekten ayrı ayrı düşünmemize” [18] bağlamaktadır.

O halde Latour’un tercüme ve Aydınlanma arasında kurduğu bağa bakılabilir; fakat tercüme ve Aydınlanma arasındaki bu bağı, ayrı ayrı kuramamanın modern olmamızı

nasıl engellediği anlamak gerekmektedir. Bu bağın kurulabilme ihtimali, Latour'un izlediği yoldan gidildiğinde, yeni bir demokrasi kavramı üzerinden tartışılmaktadır. Bu noktada Bruno Latour'un yaptığı gibi modern, geçmiş, postmodern öğeleri bir süreç olarak algılamaya ve tek tek sorgulamaya başlamak düşünsel bir yoldur.

3.2. Modern Anayasacılığa İmgesel Bakış

Bauman'ın da dediği gibi “(...) modernite kendine meşru alanlar oluşturmak amacıyla bir taraftan da kendine ayrımlar yaratır” (2007:16). Ayrımlar, tanımlamaların meşruluğunu sağlamak açısından iyi birer araç haline dönüştürülebilir. Fakat modernitenin kendini bu ayrım üzerinden meşrulaştırdığını tam olarak söylemek başlı başına güçlü bir iddiadır. Toplum yapısının her yönüyle incelendiği sosyal bilimleri meydana getiren siyasal bilimler ile ekonomi ve toplum bilimi alanlarının, aslında kesin çizgilerle birbirinden ayıramayacağı ve disiplinler arası yaklaşımla bir bütün halinde ele alınması gerektiği doktrini de bazı yazarlar tarafından savunulmaktadır. O halde modernite kendini zıtlıklar ve zıt alanlar üzerinden meşrulaştırabilirdi mi?

Bu meşrulaştırmanın geçerli olmadığını, günümüzde insanlığın en temel uzlaşma metinleri olarak görebileceğimiz anayasalarda görebiliriz. Latour, bu sorunu “bir yandan üstle alt arasında, diğer yandan insanlarla insan olmayanlar arasında yeniden inşa etmemiz gereken çifte ayrımdır” [21], sözleriyle öngörmektedir. Öte yandan bu çifte ayrım, modern devletlerde tepede biriken siyasal güçle, toplum katmanları arasında bir iş bölümü düzenlemesi getirme zorunluluğu da gerektirmektedir. Aslında bu zorunluluk, modernite tarafından “constitution” (anayasa) adıyla günümüze kadar gelmiştir. Latour'un yukarıdaki ifadeleri dikkatli okunduğunda modern anayasaların kendi içinde iki temel ayrım içerdiği görülür: “İlk ayrım insan olanlarla – insan olmayanlar arasındaki ayrım-ki bu ayrım üzerinden modernitenin kendini ta ilk başlardan beri meşrulaştırmaya çalıştığını söylemiştik, ikinci ayrımsa üstle ast arasındaki ayrım yani güç ilişkilerinden doğan ve devlet kavramının şekillenmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan bir ayrımdır” [21-22]. Bir başka deyişle, literatürü taradığımızda elde edeceğimiz modern anayasa tanımı kapsamı, iki şeyi kapsar: İlki modern anayasalar birey-devlet otoritesini düzenlemesidir; ikincisi de modern anayasalar birey-toplum ilişkisini düzenlemesidir. Bu noktada ayrımının sınırlarını kimin belirleyeceği akla gelir.

Latour'un buna cevabı,

“Siyasi anayasalar⁸ konusunda görev hukukçulara düşer, ama şimdiye kadar ancak işin çeyreğini yapmışlardır çünkü karmaların çalışması olarak bilimsel iktidarı unutmuşlardır. Şeylerin doğası konusundaki görev bilim adamlarınıdır, ama onlar da işin çeyreğini yapmışlardır, çünkü siyasi iktidarı unutmuş gibi görünmüşler ve bir yandan da karmaları çoğaltırken diğer yandan onların herhangi bir yararını kabul etmemişlerdir. Tercüme çalışmasında, görev, ağları inceleyenlerindir, ama ancak sözleşmelerin ancak yarısını yerine getirmişlerdir çünkü üstlerinde yapılan ve bu çoğalışı açıklayan arındırma çalışmasını açıklamamaktadır” [21]

şeklindeki iş birliğine dayandırmaktadır. Antropolojinin buradaki görevi, ona göre, bu iş birliğini ayırmsamak ve muğlak bir bütüncül yapı olan anayasa tanımını berraklaştırmaktır. Nasıl bilim adamı deneyler yapıp nesnel sonuçları tekrar tekrar elde etmeye çalışıyorsa, etnolog da bu iş birliğini bütüncül yapıdan daha küçük parçalara ayırmakla yükümlüdür.

Her şeyden önce bu iş birliği ve ayırım durumunun, modern anayasalar üzerinden şekillendiği söylenebilir. Latour, bu ayırımının ve iş birliğinin sınırlarını siyasal ve bilimsel alan arasındaki ilişkiyle betimler. Latour kitabında antropolojinin bu ayırım sınırlarını netleştirmek amacıyla, Boyle⁹-Hobbes¹⁰ tartışmasına değinmektedir.

Latour'a göre Boyle, bilimsel alana hitap eden ve deneysel bilginin varlığını yaptığı deney ve bulgularla kuvvetlendiren bir bilim adamıdır. Doğanın kanunlarının yanında, gözlem ve deneyin yardımıyla doğa kanunlarını, bilimsel olanın lehine yeniden yorumlayan bir bilim adamıdır. Boyle, nesnelere eşsiz doğasını keşfederek bilimsel olanı, doğal olandan ayırarak bilimsel alana özgü bir hale getirmek için kullanmıştır. Latour bunun için bir soru üretir: Boyle biliminin, doğa kanunlarından ayrılması, bilime bir modernite imparatorluğu yarattı mı? [23] Latour'un bu bağlamda dile getirdiği “siyaseti bilim alanının dışında olan ve ona bir şekilde baskı yapabilecek bir

⁸ Constitution kelimesi Fransızca (ve İngilizcede) hem “teşekkül/oluşum” hem de “anayasa” anlamına gelir. Anayasa için Constitution (C harfi büyük harfle) yazılır ve Türkçede kullanılan ilk karşılığı “Teşkilât-ı Esasiye Kanunu” anlamındadır. Fakat eserde küçük harfle yazıldığı için “teşekkül/oluşum” anlamında kullanıldığı net bir şekilde görünmektedir.

⁹ Kimyanın babası olarak tabir edilen Robert Boyle (1627-1691), doğa bilimleri, doğa felsefesi, fizikçi aynı zamanda kâşif, kimya elementleriyle ilgili pek çok araştırmanın da sahibidir

¹⁰İngiliz düşünür Thomas Hobbes'un, (1588- 1679) Çağdaş Batı felsefesinin kurucusu olduğu kabul edilir. Pek çok eser bırakan Hobbes'un, en çok bilinen eserlerinden biri olan ve bu tez çalışmasında da oldukça sık geçen Leviathan eseridir.

şey olarak kavramıyoruz” ifadesi [24], Boyle siyasetinin, bilimsel olandan bağımsız bir alan olmadığını işaret eder niteliktedir. Ona göre Boyle siyasetinin, modern devletin doğuşuyla gücü temsil etmesi ve toplumsal olanı şekillendirmesi, ister istemez siyaseti bilimle bir çatışmanın içine sürüklemiştir. Steven Shapin¹¹ ve Simon Schaffer’in¹² kitaplarında bu durum için “bilim adı verilen bu şeyin, doğal bir sınır olarak kabul edilebilecek bir sınırı yoktur [24]” ifadesini vurgular. Bu durum, bilim adı verilen ve nesnelerin dünyasını şekillendiren bu şeyin sınırlandırılabilir olup olmadığını düşündürür.

Latour için doğrudan modern olanın bilimsel olması, bilim ile modernite arasında kurduğu ilişkiyi görmek açısından önemlidir. Shapin ve Schaffer’in bilimin sınırlandırılmasından yaptığı alıntı, bilimin aynı zamanda toplumsal bağlam içine oturtulmasını tartışmaya açar.

Latour, Shapin’in *Bilimsel Devrim* (1996) adlı kitabındaki, bilim ve bilim adamı terimlerinin ancak 19. yüzyılda literatüre girdiğini, geçmişten beri kullanılagelmiş olmasının ancak bir yalan olabileceğini belirtir. Günümüzde bilimsel devrim denince akla 17. ve 18. yüzyıldan itibaren Galileo, Newton ve Kopernik ile başlayan uzun bir süreç gelir. Shapin bu durum için “bilimsel devrim diye bir şey olmamıştır” [24] yargısına varmıştır; fakat Latour bu durumun bir kuadrant oluşturduğunu ifade etmektedir.

3.2.1. Latour’un Kuadrant İfadesi

Latour aslında kişiler üzerinden bilimlere gönderme yapan ve bilimlerin de kişilerle oluşturduğu dörtlükten bahsederken kullanır *kuadrant* yani “dörtlük aracı” ifadesini.

Latour, aslında Hobbes’un bilimle ilişkili olduğunu, Boyle’un da deneysel ve siyasi yönünün bulunduğunu ileri sürmektedir. Latour, Shapin ve Schaffer’in yaptığının Boyle’da bilim ve Hobbes’da da “siyaset çizmek” olduğunu bunu da oluşturdukları kuadrant ile açıkladıklarını ifade etmektedir. Latour bu durum için Shapin ve Schaffer’in kitaplarında bilim ile siyaseti şans eseri her konuda uzlaştırdıklarını söyler:

¹¹ Steven Shapin (1943), Amerikalı tarihçi, bilim tarihi araştırmacısı ve sosyoloji profesörüdür.

¹² Simon Schaffer (1955). İngiliz bilim tarihi ve felsefe profesörüdür.

“Bir kral, bir parlamento, uysal ve birleşik bir kilise isterler ve mekanik felsefenin de ateşli yandaşıdır. Ama ikisi de son derece rasyonalist olduğu halde, deneymeden, bilimsel akıl yürütmeden, siyasi kanıtlama biçimlerinden ve özellikle, bu hikâyenin gerçek kahramanı olan hava pompasından beklenmesi gerekenler konusundaki kanıları birbirinden farklıdır. Kalan her şeyde anlaşan bu iki adamın uyumsuzlukları, onları yeni antropolojinin “meyve sinekleri” yapar [25].

Boyle’nun gaz deneyi¹³, en temelde artık skolastik düşüncenin hükmünü yitirdiğini ve “doxa” olarak anılan, deneymeden rasyonel bilgi üretmenin gerçekliği yansıtmayışı ile kurallaşan bir durumu temsil etmektedir. *Doxa*, antik felsefeden günümüze kadar yaygın olarak tartışılan bir kavramdır. Doxa, Platon’a göre bilgi ve cehalet arasında kalandır. Doxa, doğruluğu tartışılan, duyu dünyasının algıladığı, doğruluğu ve geçerliliği olmayan bilgilerdir (İlboğa, 2014:287). Bourdieu bu bağlamda doxa’nın sabit inanç anlamında, toplumsal eylemleri yönlendiren bilgiler olduğunu belirtir (akt. Koytak, 2012:91). Latour, doxa için Boyle’un ve meslektaşlarının tenkit ettiği “kanı” yöntemini ve zorunlu akıl yürütmenin kesinliğini doxa için terk eder [26]

Boyle’nun hava deneyi ise Evangelista Torccelli’nin¹⁴ (1608-1647) ürettiği, bilginin kanıtlanmış ve ileri bilimselleştirilmiş fonksiyonudur. Latour, akıl yürütme yönteminin terk edilmesiyle ilgili olarak “eylem sahnesi etrafında toplanmış güvenilir, iyi seçilmiş, iyi niyetli tanıklar bir olgunun varlığını, gerçek doğasını tanımlasalar da “the matter of fact” teyit edebilirler” [Shapin, 1991a] der. Boyle, böylece bugün hala kullandığımız ampirik tarzı icat eder (Shapin’den akt. Latour: 26).

O halde aynı ampirik yöntemin, insan tarafından inşa edilmesi yanlış mıdır? Amos Funkenstein’in¹⁵ “Tanrı şeyleri tanır çünkü onları kendi yaratır” sözü üzerinden Latour, olguların doğasını bilmekle birlikte, onları kuramsallaştıran koşullara da hâkim olduğumuzu, çünkü onları bizlerin yarattığını iddia eder. Ona göre eğer olguları sınırlandırabilirsek ve nedenleri bir kenara bırakabilirsek, bu zayıflığımızı da bir kuvvet haline de getirebiliriz. Latour bunu açıklayabilmek için ibreyi Hobbes’a döndürür.

¹³ Boyle’un gaz deneyi için bkz. Robert Boyle, Steven Shapin and Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press. 2011.

¹⁴ Evangelista Torccelli (1608-1647) İtalyan fizik ve matematik profesörüdür.

¹⁵ Amos Funkenstein (1937-1995) Din tarihi ve bilim tarihi profesörüdür.

3.2.2. Hobbes ve Leviathan Üzerine

Latour, Hobbes'un Boyle'un bütün düzeneğini inkâr ettiği görüşündedir [20]. Ona göre Hobbes'un *Leviathan* (1651) adlı eserinde tasvir ettiği hükümdar, yalnızca pozitif kanunların yaratıcısı değil, aynı zamanda doğruluk yanlışlık kıstaslarının, din dışı ve dini doktrinlerin yani bir ölçüde kamuoyunun yaratıcısıdır.

Hobbes hedefine, siyasal organları birleştirerek ve bu uzlaşmayı, 1644-1651 yılları arasındaki İngiltere İç Savaşından dolayı, otoriter bir konum haline getirerek ulaşmak niyetindedir. Latour, bu birleşim ve uzlaşma için “sözleşmeyle yaratılan hükümdar, ölümsüz tanrı altında, barışımızı ve korunmamızı borçlu olduğumuz bu ölümlü tanrı, çoğunluğun temsilcisinden başka bir şey değildir” [21] demektedir. Hobbes, ona göre, bir taraftan tanrısal otoriteyi yapay bir karaktere büründürmek, öte taraftan da bu yapay otoriteyi sivil otoriteyle özdeşleştirmek istemektedir. Bu durum Hobbes için her şeyden önce, o dönemin İngilteresi'ndeki iç savaflara son vermenin de anahtarıdır. Yani iç savaflara son verilmek isteniyorsa, tek bir bilgi ve tek bir iktidar var olmalıdır [22].

Latour'a göre Hobbes'un Leviathan'ın otoriterleşmesini oluşturan ve bugün de anayasaların garantör konumda olmasını sağlayan “kanun” lar vardır. Böyle bir sistemde, bilimsel sonuçların çeşitliliği ve tanrısal mitler tehdit edici özellik taşırlar. Hobbes bu durumdan Latour'un deyişiyle “tüm bilimsel sonuçlarına kanıyla, gözlemlerle ya da vahiyle değil, herkesi kendi rızasını vermeye zorlayabilecek tek kanıtlama yöntemi olan matematiksel kanıtlamayla ulaşır” [23] yöntemiyle kaçınmaktadır. Özgür bireylerin birer parçaları olduğu ve özgürlüklerini devrettikleri “toplum sözleşmesi” de tek iktidarın tek anayasasıdır. “Ne olursa olsun hiçbir aşkınlık ne tanrıya ne aktif maddeye ne bir tanrısal hukuk iktidarına ne de matematiksel fikirlere başvurudur” [23].

Toplumsal uzlaşmayı tek bir matematiksel yonteme indirgemek, aşkınlık olduğu takdirde- bilimsel bilgi hükümlerini de beraberinde getirmektedir. Latour'un kendi ifadesiyle “deneylerin kendi *matter of fact*'lerini¹⁶ üretmelerine izin verilmemesi konusunda krala uyarılarda bulunur Hobbes” [29]. Latour'a göre modernite günümüzde kendi, *matter of fact*'lerini üretmeye başlamıştır bile. Bu durum aslında bilginin iktidar

¹⁶ “Matter of fact”, Biz Hiç Modern Olmadık kitabının orijinalinde de İngilizce olarak yer almıştır.

olduğu Leviathan’da, iktidarı paylaşan bir grubun kendi hüküm alanını ve bu hüküm alanını bilginin deneysel içgüdüsüne dayandırmasıyla oluşur.

Öte yanda Hobbes’un rıza üzerine uzlaşmasını, modernliğin zaman ve uzam üzerinden konsensüsü sağlamasıyla bağdaştırabiliriz. Modernlik, zaman ve uzam üzerinden konsensüsünü sağlayabildiği ölçüde evrenselliğini de yakalamış olur. Giddens bu durum için “örneğin 2000 yılının 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” der (Giddens, 2016:25). Saatin icadı ve evrensel bir norm haline gelmesi durumunu, Hobbes’un uzlaşmasının evrensel hale gelip, iktidarın ve siyasetin ilahi karakter taşımayıp, insanlar arasındaki uzlaşmaya dayalı olduğu ve aynı şekilde dünyadaki değişimleri açıklamak için Boyle’un deneylerinin evrensel hale gelip bireylerin bilimsel yaklaşımlarla dünyadaki olan biteni açıklamalarıyla bağdaştırabiliriz [34]. Saatin icadı ilk zamanlarda ekonomik temelli de olsa, çok sınırlı bir alanda kullanılsa, birkaç yüzyıl sonra saat ve buna bağlı olarak zaman kavramları tüm insanlığın evrensel yaşamsal aktivitesi durumuna gelmiş durumdadır.

Latour’un bu antropolojik denemesi, bilimi; siyasal, dinsel ve kültürel harmoni üzerinden inceler. Bu durum, bilimsel tarihte farklı bir bakış açısı yaratır. Bunu, “onlardan önce başka bilim tarihçileri de bilimsel pratiği incelemişti: Başka tarihçilerde de bilimin dinsel, siyasal ve kültürel bağlamını incelemişti; ama bugüne kadar hiç kimse ikisini aynı anda yapmamıştı” [25] ifadeleri ile anlatılmaktadır. Latour, Shapin ve Schaffer’in oluşturdukları başarılı harmoninin, devletle, tanrıyla ve mucizeleriyle, madde ve iktidarıyla ilgili tartışmaların nasıl ve neden hava pompasından geçmek zorunda olduklarını açıklamayı başardıkları [30] değerlendirmesini yapmaktadır. Shapin ve Schaffer İngiltere’deki hanedanlık savaşlarını, yani hanedan ile kilise arasında otorite savaşını da Toriccelli deneyini açıklamakta kullanır. Bilim pratiğine dinsel, siyasal ve kültürel ilişki içinde geliştirilen bu bakış açısı, “bilimin gerçekçi temellerini” göstermek için iyi bir temellendirme oluşturur. Bu bakış açısı üzerinden bilimin gerçekçi temellendirmesini açıklama çabası, bize sosyologların geleneksel dünyadan modern dünyaya geçişini açıklamak için bir araç yaratır. Bu araçsal izdüşümü, Giddens’in “yerinden çıkarma” metodu (2016:27-35) ile bağdaştırılabilir. Giddens, iki tür yerinden çıkarma arasındaki ayrımı net biçimde yapar. Yerinden çıkarma, modernitenin sıkça

kullandığı ve sosyologlarla benzer olarak modernitenin geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş, “bilimsel gerçekçi temellendirme” üzerinden meşruluk sağladığı söylenebilir: Modernite simgesel işaretler terimini kullanarak araçsal konumu aktif tutar. Giddens “simgesel işaretler terimiyle herhangi özel konumda onları elinde bulunduran kişi ya da grupların belirli karakteristiklerine bağlı olmaksızın “elden ele geçebilen” mübadele araçlarını kastediyorum” (2016:28) ifadesiyle konuya açıklık getirir. Latour ise Hobbes’un Leviathan’ı üzerinden uzlaşmacı siyasal meşruiyet araçlarını simgesel işaretlere örnek verir. Para, simgesel işaretlerden en belirgin olanıdır. Çünkü dünyada paraya duyulan simgesel inanç düzeyi, krizler olduğunda sarsılsa da modern dünyanın kabullerini simgeleştirdiği en önemli meşruluk aracıdır [44].

İkinci olarak Giddens, uzmanlık sistemlerini, yerinden çıkarmanın yansıması olarak görür. Toplumun, toplumsal sistemlerin esnetilmesi karşısında duyduğu güven, buna iyi örnektir: “Yinelemek gerekirse, sokaktaki adamın uzman sistemlere duyduğu güven ne bu süreçlere tam katılıma ne de söz konusu süreçlerin ürünü olan bilgiler üzerindeki uzmanlığa dayanır” (Giddens, 2016:35). Latour, toplumların sisteme olan bu güvenine eleştirel yaklaşır. Toplumsal bağı, laboratuvarlarda üretilmiş nesnelere olan toplumlarda yaşadığımız, fikirlerin yerini pratiklerin, zorunlu akıl yürütmelerin yerini denetim altındaki *doxa* ve evrensel uyum yerine meslek grupları konduğunu düşünür [26]. Siyaset ve bilim arasındaki ilişki, modernitenin politikanın boşluklarını muhalifin değerleri üzerinden çürütmesi ona göre “gülünç!”tür. Hobbes temel bir siyaset felsefesi sorunu ortaya atarken, kuramları Boyle’un şatosunda, cam bir çanak içindeki bir tüyle çürütülecektir [31].

3.2.3. Kanunlar ve Bilimsel Devrim

Kanunlar, insanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren ortaya çıkmasına rağmen, onların detaylandırılıp toplumsal yaşamı düzenleyici kurallara haline gelmeleri, modern toplum kavramının ve modern devlet kavramının oluşmasıyla farklı bir aşamaya geçmiştir. Toplumsal yaşamı düzenleme misyonu, kanunlara yüklenmekle birlikte kanunları kimin yazacağını ve ne şekilde uygulanacağını problem haline geldiği görülmektedir.

Latour şu görüştedir: Modernitenin kanunu olarak görebileceğimiz bilimsel devrimler, kriter olarak kabul edildiği takdirde, kanunların mı bilimsel devrimlere uyum sağlaması gerektiği, yoksa bilimsel devrimlerin mi kanunlara tabi olması gerektiği gibi çelişkili bir durum ortaya çıkar. Yine 17. ve 18. yüzyıl İngiltere'sini ele alır. Yazılı kanunların büyük oranda olmadığı ve kanunsal otoritenin karanlık çağlar boyunca kilisede yani dini otoritede olduğu bir dönemdir bu. Şu sorunsallarla ilerler: Toplumsal kurallar, tanrının hükümlerinin temel alındığını söyleyen kilise tarafından mı belirlenecektir?

Latour için bu durum yanlı bir kanun yazımı ve uygulaması ile eş değerdir; ki Galileo ve Kopernik'in bilimsel devrimlerinin ilk başlarda kilise tarafından reddedildiği ya da kilisenin belirlediği kurallara karşı geldiği düşünüldüğünde, konu iyice karmaşıklaşır. 18. yüzyıl bilimsel devrimleri ele alındığında, kanunları modernitenin kanunu olan bilimsel niteliklere göre belirlediğimiz sonucuna ulaşır Latour. Fakat o zaman da ortaya şöyle bir sorun çıkacaktır: Bilim, hükmedemediği yani nesnel olmayan şeyleri nasıl kanunlaştıracaktır? Buna ek olarak bilimsel devrimlere kadar kanunları insan ya da tanrı belirlerken, kanun uygulayıcı, toplumdaki statü ve güç ilişkileri içinde şekilleniyordu. Bilimsel devrimlerle beraber ortaya çıkan durum, insan olmayanların kanunlar üzerinde etkili olduğu yani uygulayıcının, insan olmayanların lehine kaydığı bir durum yaratır [30-34].

Boyle'e yönelerek, onun deneylerinin belirlediği kanunlar ve ortaya çıkan uygulama alanının kapsamını insan olmayanlarla eşleştirmeyi hedefler. Adalet divanları, birçok insani ya da tanrısal davanın geçtiğini görmüştür; insan olmayanların adalet divanına dönüştürülmüş bir laboratuvaradaki davranışlarını tartışma konusu yapan davaların ise, hiçbir zaman geçmediğini söyler. Oysa Latour'a göre Boyle'un laboratuvar deneyleri, namuslu tanıkların teyit edilmemiş ifadelerinden daha fazla otorite oluşturmaktadır [33].

Latour'a göre modern devrimlerin gelişmesiyle beraber bir irade boşluğu ortaya çıkmıştır. Bu irade biçimi, insan olmayanların tanıklığı üzerinden gelinen bir noktayı temsil eder:

“İrade ve önyargıdan yoksun, ama laboratuvar araçları üzerinde ve güvenilir tanıklar önünde göstermeye, imzalamaya, yazıp çizmeye muktedir cansız cisimler. Ruhtan yoksun olan ama kendilerine bir anlam tahsis edilmiş, ama

fenomenleri güvenilir bir şekilde belirtme kapasitesinden yoksun olan ölümlerin çoğundan bile daha güvenilirdir” [29].

Latour vurucu bir sonuca ulaşmıştır; Boyle yasaları diye tanımlanan ve modernitenin katkısıyla evrenselleşen bu “insan olmayanların tanıklığı” durumu, bugün normalleştirilerek kanunlar haline gelmişlerdir. Boyle kanunlarını deney, olgu, tanıklık, meslektaşlar üzerine konumlandırırken, Hobbes temsil, hükümdar, sözleşme, mülkiyet, yurttaşlar üzerine çözümlenmelerini yoğunlaştırır. Bilginin toplumsal olarak incelenişi bu ilişkisel ağı yansıtır:

“Bilgi biçimlerimizin uzlaşımalsal ve inşa edilmiş statüsünü keşfettiğimiz ölçüde, bildiğimizin kökenindeki gerçeklik değil, kendimiz olduğumu anlamaya başlarız. Tıpkı devlet gibi, bilgi de insan eylemlerin ürünüdür. Hobbes haklıydı.” [36] (Shapin ve Simon, 1985)

Bir anlamda insanın kendini keşfetmesini ifade eden Latour, bunun Hobbes’un çözümlerinde de geçerli bir durum olmadığı görüşündedir; çünkü Hobbes, her şeyden önce siyasal olan hükümdarın yapay inşasıyla sınırlı olanı, “çıplak yurttaş temsil” icat etmiştir. Hobbes’un yaptığı, siyasal olanın sınırlı olduğu yapay bir inşa metoduyla bilgi ve iktidarı eşit sınır içine yerleştirerek göstermektir. Bu yapaylık da bilginin toplumsal düzen inşasını temsil eder [37].

3.3. Bilimsel ve Siyasal Temsil Üzerine İmgesel Bakış

Latour, siyasal anlam yüklenmiş ile bilimsel anlam yüklenmiş çözümlenmeleri Boyle ve Hobbes ikilisi üzerinden karşılaştırarak, toplumun ilerlediğini düşündüğü yolu gösterir. Latour’a göreyse “temsil” sözcüğüne siyasal bir anlam yüklendiğinde ve temsil üzerinden yapılan siyasal çözümlenmeler, Hobbes’un sözleşme teorisine¹⁷ götüren yolu çizer. Temsil sözcüğüne bilimsel bir anlam yüklendiğinde ise temsil üzerinde yapılan bilimsel çözümlenmeler, Boyle’un evrensel kanunlarını ifade eder. Ancak Boyle siyasetin dışında tutulması gereken bir siyasal söylem geliştirirken, Hobbes deneysel bilimin dışında tutulması gereken bir bilimsel söylem hayal eder. Aslında her iki söylem de modernite üzerinden sınırlarını çizmelerine rağmen; söylemler birbirlerine yine modernite üzerinden yaklaşmışlardır:

¹⁷ Hobbes’un sözleşme teorisi için bkz. Ağaogulları, Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı, 1994:159)

“Hobbes’un devleti bilim ve teknoloji olmadan güçsüzdür, ama Hobbes yalnızca çıplak yurttaşlarının *des citoyens nus* temsilinden söz eder; Boyle’un bilimi din, siyaset ve bilim alanlarının kesin bir sınırlaması olmadan güçsüzdür ve bu nedenle Hobbes’un monistliğini¹⁸ ortadan kaldırmak için bu denli uğraşır” [38].

Temsil problemi, devlet ve bilim için de özelleşmiştir; çünkü yurttaşların temsili siyasete düşerken, insan olmayanların temsili de bilime düşer.

Latour, Leviathan’ı yurttaşların siyasi temsil probleminin, kendi aralarında toplayıp devrettikleri yapay varlık olarak tanımlar. Uzlaşma ile oluşan kuvvetin tek bir yapay varlığa devredilmesini “siyasi temsil cumhuriyeti” olarak adlandırır. Tüm çıplak yurttaşların tek bir varlığa devrettikleri haklarını nasıl kullanacakları, bunun dolaylı mı olacağı Latour için bir soru(n)dur ve ona göre siyaset felsefesinde çözümsüz olan konu budur aslında. Kuvvetlerin nasıl kullanılacağı kadar uzlaşım sal kuvvetlerin kimler tarafından kullanılacağı da önemlidir [39].

Boyle’nun bilimsel temelinde, Hobbes’un siyasi temsiline göre temsil problemi görece daha açıktır. Çünkü olgular laboratuvar deneylerinde biçimlendirildikten sonra bilimsel yazılar halinde üretilmiş ve temsil edilmiştir. Fakat olguların kim tarafından konuşturulduğu da muğlaklık içindedir. Çünkü olgular cansız varlıklar olarak dilsizdir. O zaman onları konuşuranlar insanlar mı yoksa doğanın ta kendisi midir?

Modernitenin son üç yıldır verdiği savaş da tam burada başlamış ve günümüzde kadar süregelmiştir. Latour’un bu örtüşürmesi, tüm bu çözümlerinin, temsil sözcüğüne de yeni bir anlam kazandırdığını gösterir: Bir tarafta toplumsal kuvvetler ve iktidar (SHAPIN); diğer tarafta doğal kuvvet ve mekanizma (SCHAFFER); bir diğer tarafta hukuk öznesi (HOBBS), diğer yanda da bilimsel nesne (BOYLE) vardır: yani Latour’un kuadrantı oluşur.

Öte yandan Latour için Hobbes’un çözümlerinde baskın yönün siyasal iktidar ve siyasal temsil olması, onun dini ve bilimsel yönü görmezden geldiği anlamına gelmemektedir. Çünkü Hobbes bir yandan iktidar ilişkilerini düzenlerken, bir taraftan da tanrının nasıl davranması gerektiğinin boyutunu çizmeye çalışır ve doğayı nasıl

¹⁸ Monizm: (Bircilik) Bütün varoluşun temelini tek bir kaynaktan ileri geldiğini söyleyen felsefi öğreti. Maddeciler madde’yi dünyanın temeli olarak görürken, idealistler tin’i, idea’yı dünyanın temeli olarak alırlar (bkz. Felsefe Sözlüğü, 1991:341).

incelememiz gerektiğini de vurgular. Bunu kadınların nasıl davranması ve matematikten ne beklenmesi gerektiğini söylerken de açık açık yapmaktadır. Latour'a göre Boyle'da da durum pek farklı değildir. Aslında bu bir çelişki yaratır. Latour “anlamak istediğim, iki görev arasındaki bağlantıdır” [38-44] diyerek bu çelişkiyi irdeler. Hobbes bir taraftan teknik, hukuk, siyaset ve bilim üzerine çözümler yaparken, siyaseti diğerlerinden görev bölüşümü üzerinden ayırır. Peki doğa ile kültür arasındaki ayrım bu kadar gerekli midir?

Doğa yasaları bir taraftan ayrımın sınırlarını çizerken, diğer taraftan güvence sunar: “Boyle’un ardıllarının Hobbes’unkilere karşı tanımladığı ve dilsiz nesnelere sadık ve disiplinli bilim adamları aracılığıyla konuşmasına izin veren doğal iktidar temel güvence sunar” [41]. Latour'a göre insanın doğa dışılığı durumu, yapay varlık olan Leviathan'ın ayakta durmasını sağlayan “anayasal” güvencedir. Çünkü Leviathan'dan önceki durum, Latour tarafından insanların insanlara karşı savaşı olarak tanımlanmaktadır. Buna göre modern anayasalar da bireyin doğa dışılığı üzerine güvenceler olarak tanımlanabilir. Modern anayasalarda bireyi, toplumsallığını güvencesi biçiminde görür. Latour, bireyin toplumsallığına, modern anayasaların bireyleri yapay varlık -yani yurttaşların siyasi temsil probleminin, kendi aralarında toplayıp devrettikleri Leviathan- üzerinden, yine bireylerin doğa dışılığı nedeniyle kurdukları pozitif uzlaşma olarak yaklaşır. Latour “ilk ve ikinci güvence, birbirleri için terazi ağırlığı, *checks and balances*¹⁹ görevi görür. Aynı yönetimin iki kolundan başka bir şey değildirler” [42].

Bireyin “toplumsallığı” ve “doğa dışılığı” olarak adlandırdığı bu iki güvenceye rağmen, sistemin iyi işlemediği durumlar da mümkündür. Çünkü Leviathan'ın, insan tarafından yapaylaştırılan canavar olarak “insanı aşması” (*Passe l'infiniment l'homme*) söz konusudur.²⁰ Latour, Hobbes'un ardıllarının, “yalnızca insanların kendi toplumlarını bileklerinin gücüyle oluşturdukları değil, Leviathan'ın kalıcı ve sağlam, çok büyük ve güçlü olduğunu, ticareti, icatları, sanatları seferber ettiğini ve hükümdarın iyice su verilmiş çelik kılıç ile altın asayı elinde tuttuğunu iddia ettiği” [43] tespitini yapar. Buna

¹⁹ Biz Hiç Modern Olmadık kitabının orijinalinde de İngilizce olarak kullanılmıştır.

²⁰ Aslında “Leviathan, kendisini yaratmış olan insanı olabildiğince aşar, zira gözeneklerinde, damarlarında, dokularında ona yine de şeylerin seferber edilmesiyle elde edilen bu sertliğe rağmen, onu yalnızca biz, biz zavallı çıplak ve silahsız yurttaşlar, bir tek hesabımızın kuvvetiyle inşa ederiz” (bkz. Latour:42).

karşılık Boyle’da bilimsel söylemi evrenselleştirerek ve sürekli üreterek, güvenceyi sürekli hale getirmiştir. Bu iki temel güvence, Latour’a göre modern toplumlarda anayasa olarak şekillenmiştir; “doğa ve toplum mutlak olarak ayrı kalmalıdır; arındırma çalışması aracılık çalışmasından mutlak olarak ayrı kalmalıdır” [42-44] diyerek anayasal güvenceyi, üçüncü güvence olarak şekillendirir.

Latour, Boyle ve Hobbes’un tartışmasından ürettiği ilk iki güvenceyi, üçüncü güvence sistemini kurmak için kullanır. Yani toplumlar, bir taraftan hiçbir şeyi sınırlamadan her şeyi yapacak konumda olurlar; diğer taraftan doğa üzerinden ayakta tutulmaya devam ederler. Leviathan’da da durum aynıdır. Toplumlar, Leviathan’ın siyasal iktidarını sınırlamadan güvence altına alınabilir. Latour, günümüzde bu durum için anayasalarda geçen “kimi üreticileri serbest bırakmaya” izin verme ilkesine dikkat çeker [44].

Ancak “Tanrı sorunu” (*La question de Dieu*), üçlü güvence sisteminde eksik olan şeydir. Çünkü Latour, Boyle ve Hobbes’un Tanrı sorununu toplumsal ve doğal inşa ederek görmekten kaçındıkları görüşündedir [44]. Latour, Boyle ve Hobbes’un kaçınma durumunu, Tanrı’nın varlığını ve davranışsal biçimin reddetmeyen, aksine Tanrı’yı doğa ve toplum üzerinden, bir taraftan içini boşaltarak bir taraftan da -modernitenin inanç biçimi olarak tanımladığı- paraya dönüştürerek yeniden yorumlamaları ile açıklar. Latour, tam da burada Tanrı’nın konumunu Hobbes ve Boyle üzerinden netleştirirken, modern ol(a)mamanın tanımını da ortaya çıkartır:

“Tanrıyı, doğa yasalarının oyunundan olduğu kadar, cumhuriyet yasalarının oyunundan da uzaklaştırmayı kabul etmeyen hiç kimse de modern değildir” [44].

“Nul n’est vraiment moderne s’il n’accepte d’éloigner Dieu du jeu des lois de la nature comme de celles de la République.”

Bir başka deyişle modernite, kendi gücüyle Tanrı’yı maddesel alandan uzaklaştırmakla kalmayıp, modern tanımı içinde Tanrı’yı yeniden kendi amaçlarına uygun olarak şekillendirmiştir. Yani Tanrı, Bruno Latour’un yorumuyla “Hristiyanların pre-modern tanrısından farklıdır” [45].

Tanrı’yı hem toplumsal hem de doğal olarak dışarda bırakmak ve/veya bu ikisinin kendi arasında herhangi bir çıkar çatışması yaşaması durumunda, dışarda kalan Tanrı’ya

başvurmak, modernitenin meşruluğunu sağlayan metotlardan biridir. Burada tamamen çelişkili bir durum ortaya koyar: “biz doğayı yapmadık; toplumu yapıyoruz, biz toplumu yapmıyoruz, doğayı yapıyoruz ve biz ne birini ne de ötekini yaptık, her ikisini de tanrı yaptı” [46].

Fakat modernite, doğal olanı yeniden yorumlayıp, tanrısal olanı uygun amaçları için şekillendirerek, toplumsal olanı da ayrı bir mekanizma biçiminde düşünmesiyle kendi modern kültürünü yaratması açısından önemlidir. Modernlerin yaptığı, doğanın insanileştirildiği ve toplumsallaştırıldığı bir hali, modern dünya adı altında hâkim kılmaktır. Doğa yasalarını, bilimsel olanla yeniden yorumlayıp insanileştirme durumu, toplumsal olanlarla bütünleştirildiğinde, açık bir eleştiri yapılmasına kapı aralanmış olur. Çünkü toplumsal olanı yeniden yorumlamak, insanların önyargılarından kurtulma durumunun yansımalarına da yol açabilir. Latour, bu durumda modernitenin hem kendi yolunu çizirken hem de doğal yolları kapatarak kendini meşrulaştırma yoluna gittiği görüşündedir. Modernler, diğer yolları sahte yollar olarak kapatmışlardır. Bu yönden Latour, kendi yolunu çizme ve doğal yolları kapatma olarak tanımladığı “bu çifte gücün içinde titrediğini hiçbir zaman hissetmemiş ya da rasyonel ile irrasyonel, sahte bilgiler ile gerçek bilimler ayırımını kafasına hiçbir zaman takmamış olan, asla modern olmamıştır” [47] sonucuna varır. Modern insanının görev alanını, bu sorgulamalardan yola çıkarak Latour şu şekilde belirler: “[modernler] doğayı, insanlardan sonsuzca uzak bırakarak toplumsal ilişkilerin merkezinde seferber ederler, yasaları kaçınılmaz, zorunlu ve mutlak kılarak toplumları yapıp bozmakta özgürdürler” [48]. Buna benzer olarak Horkheimer ve Adorno da Aydınlanma’ya kurban giden mitlerin bile, Aydınlanma’nın kendi ürünleri olduğunu belirtmişlerdir (2014:24).

Latour, modern anayasalarda oluşturulan yasaların, insanların özgürlüklerini sınırladığı yönündeki bir düşüncenin, modernler tarafından insanın toplumdan aşkın olduğu ve dolayısıyla yasalardan özgür olduğu söylenerek reddedileceğini varsayar. Şöyle ki modernler; yasalar yaparak insanın özgürlüğünü sınırlamadıklarını iddia ederler. Fakat siyasal akılla bilimsel aklı ayırarak, Amerikan Yerlilerinin deyimiyle “sivri dilli” (*La langu fourchue*) hale gelmişlerdir. Eleştirel düşünüldüğünde her şeyi planladığını düşünen insanoğlunun, bu özgürlüğünün, yasalara boyun eğdiğini ve yasaların çelik zırha dönüştürüldüklerini de varsayar.

Latour'un “çelik zırhı”, Weber'in “demir kafesi”ni hatırlatır. Konuyu akılcılık kavramıyla örtüştürerek tartışan Marshall, Weber'deki akılcılığı, “amaçların araçlarını” yarattığı ve bireyi “akılcılaştırmış kurumların, organizasyonların ve etkinliklerin “demir kafesi”ne” hapsedtiği yaklaşımıyla açıklar (1999:12).

Ancak Latour için burada sorulması gereken soru şudur: Modern olmayan toplumlar modernliğe karşı nasıl direndiler? Onlar, premodernler olarak hem doğaya hem topluma hem de Tanrı'ya karşı -hepsine birden- direnemeyen toplumlardır. Hepsini birbirinden ayırmadan çeşitliliklerini korudukları ve hepsine birden de direnmedikleri için bu toplumlar bugün premoderndir. Ama modernler şeyleri insanoğlunun doğasına, topluma ve yasalara karıştırmadıkları için bugün özgür olduklarını düşünürler. Latour burada modernizmin (modernist antropolojinin ve sosyolojinin), “ilkel”, “yabani”, “geleneksel”, “doğaya bağ(ım)lı” dediği ve modern toplumdan ayırdığı toplulukların konumlandırılmasını kendi, soyut ve keskin penceresinden değerlendirir.

Modernlere, eğer Tanrı'ya dışsal bir konum atfettikleri için ateist olduğu yönünde bir eleştiri yöneltirsek, büyük ihtimalle size Tanrı'yı dışarıda bırakmadıklarını, siyaset ve bilimin dışında onu ahlak ve tinsel değerlerde arayıp bulabileceğinizi söyleyeceklerini varsayar [52]. Buradan bakılarak, modern anayasalar karşısında modernlerin ödedikleri esas bedelin, kendi kendilerini düşünmedikleri olduğu söylenebilir [52].

3.3.1. Devrim ve Modernler

Fransız İhtilali'ni (1789) “devrim” (*La révolution*) sözcüğü üzerinden yorumlamak ve süreç analizi yapmak modernlere has bir tutumdur. Çünkü modernler, başlarına geleni yani devrimi anlamadan kendi kendilerini soyutladıkları kavramlar üzerinden bir bakış açısı oluşturmuşlardır. Bu bakış açısı üzerinden de süreç analizi yapmaya devam ederler. Nasıl Fransız İhtilali'ni gerçekleştirenler, devrim bilinci olmadan gözü pek (*Une audace*) davranışlarda bulundularsa da modern anayasalarda, modernlerin insan olmayanları ayırmak yerine onları yeniden şekillendirme gözü pekliği yansıtılır. Latour, modernizmin “arındırma çalışmasıyla aracılık çalışmasının birbirine bağlanması” ndan doğduğunu” düşünür; fakat modernlerin kendi “başarılarının nedenlerini yalnızca ilkin” [54] yani arındırma çalışmasına, yükledikleri çıkarımını yapar.

Buna karşılık modernliğin öğretilerine direnen premodernlerin en büyük ihtiyatının, doğal düzende değişiklik yapmadan toplumsal düzeni değiştirmenin imkânsızlığına inanmaları olduğunu düşünür. Ona göre her canavar görünür ve düşünebilir hale gelmektedir ve toplumsal düzen, kozmos ya da tanrısal yasalar için açıkça ciddi sorunlar yaratır [54]. Bu sebeple de ona göre modernler, “karmaları düşünülmez kılarak” onlara ait “üç mercinin” yani toplumsal düzen, kozmos ya da tanrısal yasaların “ortasında oluşan arenayı boşaltarak, süpürerek, temizleyerek, arındırarak aracılık pratiğinin, mümkün olan tüm canavarları, toplumun imali üstünde hiçbir etkileri ve bununla temasları olmadan yeniden birleştirmelerine izin vermişlerdir” [55].

Burada bilimin saflığı toplumun imali ile doğru orantılıdır ve modern anayasada kolektiflerin açığa çıkışını hızlandırır; ama kendiyle bir çelişkiye düşerek bunların asla düşünülmesine izin vermez. Latour, modernliğin dayanaklarının -ki bu çoğu zaman bilimdir- eleştirilmesi üzerinde özellikle durmuştur. Modernliğin çelişkilerin düşünülmesini asla istememesini, çelişkilerin üstünün örtülmesi olduğu görüşündedir. Bu sebeple modernliği ve dayanaklarını eleştirmek, “modernliğin örtüyü kaldırması anlamına gelir”; fakat “modernler örtüyü kaldırmazlar”; zira “ihbar eden muhbir, ihbar edilen sıradan insanların kardeşi” olduğu benzeşiminde “modern anayasa, barındırdığı karmaları nasıl hor görüyorsa, resmi ahlak da pratik düzenlemeleri ve kendisini ayakta tutan nesnelere hor görür” [58-59].

3.3.2. Hiç Modern Olmama

Güçlü bir modernizm eleştirisi yapmasına rağmen Latour, postmodernizm eleştirisi yapmayı da ihmal etmez. Örneğin Latour’un özetlemesiyle modern olmakla modern olmamak arasındaki ince çizgi ya modern anayasaya inanmak ya da modern anayasanın hem izin verip hem yasakladığını, hem aydınlatıp hem de kararttığını incelemek arasındaki ince çizginin ne tarafında olacağımızı düşünmekle başlar [59]. O zaman modern anayasaların bir taraftan yasakladığı bir taraftan da kendini üzerine temellendirdiği şeyleri sorgulamakla işe başlamak bizi postmodern yapar mı sorusu sorulabilir?

Latour’un yaklaşımıyla: Hayır bizi postmodern yapmaz; çünkü postmodernler modern anayasaların sorgulamasına izin vermediği şeyleri sorgulamadan bütün ampirik şeyleri

reddederler. Postmodern olduklarını düşünen rasyonalistler, modernizmin sona erdiğini pekâlâ hissederler; ama bu “nahoş hissedişten” (*Le sentiment desagr able*)  teye gitmez. Çünkü modernlikten sonrasının olmadığını düşünerek,  ağları devrimler yoluyla ayırma yoluna gitmişlerdir. *No future*, modernlerin, *no past* sloganına eklenen sloganlarıdır [43].

şimdi de kendimizi postmodernlikten soyutlayarak modern anayasaların düşünmemize izin vermediği şeyleri sorguladığımızı varsayalım. Latour’a göre bu varsayma anı, anayasa anlamında *hiçbir zaman modern olmadığımızın farkına varmamıza* katkı sunar: “Modernlik hiç başlamamıştır ve modern dünya hiç varolmamıştır” [60]. Öte yandan anayasaların izin vermediklerini sorgulamak, ortaya yanlış bir algı da çıkartır. Bu algı da, antimodernlerin anayasayı tümüyle reddettikleridir.

Latour, modernlerin düştüğü bu durumu yargılar gibi görünse de asıl amacı bunun sebeplerini anlatmak ve açıklamaktır. Örneğin “Modernlerin eleştiri aygıtı onları yenilmez kılıyorsa, bugün neden yazgıları konusunda kararsızlar?” [63] sorusunu sorar ve bunu bir durum tespiti yaparak açıklar. Ona göre modernliğin taşıyıcısı modern anayasalar, günümüzde karmalar arasında boğulmuşlardır; bu da bizi modernlerin kendi başarılarının kurbanı oldukları sonucuna götürebilir. Anasayanın doğal ve toplumsal kutbu sonunda birbirine karışmıştır. Bu karışma, “arındırma sistemi” tıklalı olduğundan, günümüzde fazla tutunamayacak haldedir. Mesela küresel ısınma nedeniyle ozonun delinmeye başladığını   nc  sayfa haberlerinde sık sık gözlemleyebiliriz. Bunu kim yapmıştır? İnsanlar mı, evet  nk  bu insanların eseridir. Doğal bir biçimde mi gerçekleşti, evet bu bizim kontrol edemeyeceğimiz bir olguydu. Yerel ya da küresel miydi? Her ikisi içinde evet; peki insanlar bunun maliyetini kime y kleyecekler? Tıbbı mı, sosyolojiye mi yoksa biyolojiye mi? Bu soruların cevabında Latour için ortak olan şey, modern anayasaların bize verdiği güvencelerin, artık geçerli olmadığı kanısıdır. Bu kanı, bizi artık modern anayasaya ait olmayan, toplumsalla doğal arasında bir orta alan olması gerektiği sonucuna götürür [63-66].

Bu sonuç bağlamında modernlerin yapması gereken şey; bu alan üzerinden karmaların  oğalışına gömülmeden, onların ontolojik izdüşümlerine batmadan, yeni bir anayasa üzerinde uzlaşmalarıdır [66]. Öte yandan modern olmayanların tutumu da postmodernlerin  zg llerine gömülmeden, modernlerin tarihteki başarılarını anlamak

olmalıdır. Peki büyük felsefeler, nasıl oldu da her iki alana “gömülmeden” bu orta alanı felsefenin içine almayı başardı?

Kabaca Latour, bu sorunun cevabını üç strateji üzerinde açıklar: “İlki nesnelere öznel arasındaki durmadan artan bir fark oluşturmak ve bu farkın korunmasını sağlamak; ikincisi semiyotik dönüşüm adı altında uçlarla çok fazla meşgul olmadan ortaya meşgul olmak ve üçüncüsü de varlık düşüncesini var olanlarınkinden yalıtım” [66]. Bu üç strateji üzerine düşünürken tekrar bilim felsefesine ve Boyle – Hobbes ikilisine döner. Latour’a göre Boyle ve Hobbes, nesnelere ve öznelardan oluşan iki kutbu uzlaştırma yoluna gittiklerinden, iki kutbu da çok az farkla ayırabilmişlerdir. Bu uzlaştırma da temel olarak bir aracılık metodudur. Şöyle ki Hobbes ve Boyle, aracılıkla, sadece formüllerin yerini değiştirmekle, iki kutup arasında geçişken bir alan oluşturmuşlardı: “Kuşkusuz, nesnelere etrafında döndüğü güneş kral, birçok başka talip -toplum, epistemler, zihinsel yapılar, kültürel kategoriler, öznelereasılık- yararına devrilecektir; ama bu saray devrimleri, tam da bu nedenle özne/toplum adını vereceğim yuvanın konumunu da değiştirmeyecektir” [68].

Buna karşılık, Latour, Kantçı diyalektiğin, nesne kutbundan özne kutbunu ayırırken derin bir “uçurum” yarattığını; sonra da bu “uçurumun” üstesinden geldiğini düşünür. Belki sonunda hiç kimsenin -modernlerin bile uzlaştıramayacağı bir çift varsa, o da doğa kutbuyla tinsel kutuptur. 20. yüzyıldan itibaren en büyük modernleştiricilerimiz diyalektikçiler olmuşlardır [67-68]. Diyalektikçiler, bilgi ile geçmişi bağdaştırıp eleştirinin tüm kaynaklarını zıtlıklar üzerinden kesitirmişlerdir. Ama günümüzde sıkça görüldüğü gibi, tarihin sonu sıkıntılı da olsa tarih sürüyordu. Burada Latour, postmodernizmle geleceğe bakış (*no future*) açısından farklılaşır. Fakat yine de ona göre günümüzde diyalektikçilerin teorileri geçersiz hale gelmiştir; çünkü onlar ne saf nesneye ne de saf özneye bir öz vererek iki kutbu da *katletmişlerdir* (*se flinguer*). Onlar sadece aracılıklardan söz ederler; ama aracılıkların, bu iki kutbun özünden kaynaklandığına hiç atıfta bulunmazlar. Ve modernlerin sıklıkla başvurdukları aracılıklar ortak akıl üzerinden yürür.

3.3.3. Biz Modern Olabilir Miyiz?

Latour, Prepostmodernlerin, konuşan öznenin, doğal nesneye ve teknik etkililiğe göre ölçülemez olduğuna veya yeterince ölçülemez değilse de ölçülebilir olması gerektiğine gerçekten inandıkları fikrindedir [50]. Bu inanış, onların, kurtardıklarını iddia ettikleri modern anayasayı geçersiz kılmalarına sebep olur; çünkü prepostmodernler kurtarış formülü olarak, modern anayasaların bir kısmına gerçekten inanırken, diğer kısmını da görmezden gelirler. Aracıları da tamamen reddederler ve bu inanışlarını giderek güçlendirirler. Bu inanış, Habermas'da da belirir. Bu inanış biçimiyle de prepostmodernistler, modern tasarısının yok olma tehlikesi karşısında savunulması taraftadırlar. Latour, nesnelere yerine öznelere odaklanılması gerektiğini sert ve kesin bir tespitle bildirir:

“Bunu her defasında en kritik anda salık verdim: nesnelere bilgisine dair paradigmalara yerine, konuşmaya ve harekete geçirmeye muktedir özneler arasındaki anlaşmaya dair paradigmayı koymak gerekirdi” [71].

Latour, postmodernlere ağır bir eleştiride bulunur. Onun için modernitenin çöküşü, aslında postmodernitenin de çöküşüdür. Çünkü ona göre postmodernler kendilerini hala modern sanırlar. Bir yandan maddesel ve teknik dünya ile diğer yandan *konuşan öznelerin dil oyunları* arasındaki bütünsel bölünüşü kabul ederler [vurgu benim, 73]. Bu inanışların onları yanılttığı fikrindedir; zira modernlerin iki kutup (özne ve nesne) arasındaki uzlaşım sal izdüşümleri sürekli çoğalttıkları düşüncesindedir [73].

Latour, bu noktada yeniden modernlere dönerek, onların modern felsefe üzerine kapsamlarını anlamak için, modernleştirici felsefecilerin iki kutup üzerine stratejileri hakkında da biraz düşünmeyi tercih ediyor. Modernleştirici felsefeciler, modernlerin düştüğü çıkmazı fark etmekle birlikte, iki kutup arasında giderek büyüyen *orta alanı* fark etmekte gecikmediklerini savlıyor. Onlar, orta alanın bulunduğu iki kutubun aracılıklarına yoğunlaşmak yerine, orta alanı ele geçirmek üzere yeni bir strateji geliştirmişlerdir. Bu strateji “ister “semiyotik”, ister “semiyoloji” veya “dilsel dönemeç” olarak adlandırılrsa dahi tüm bu kavramların nesnesi, söylemi, insan öznesini doğal dünya ile bağlantı kuracak bir arabulucu değil, toplumdaki olduğu kadar doğadan da bağımsız bir aracı olarak kurmaktır” [74].

Latourcu bir yaklaşımla, son yarım yüzyıldır anlam alanını işgal eden bu strateji, aslında insan özerkleşmesini değil de sadece söylemin sınırlarını çizen ve bu sınırlar üzerinden iki kutuptan bağımsız anlam alanını sınırlayan bir stratejiye tekabül eder. Pavel (1986) de benzer olarak, modernleştirici felsefelerin, nesnelere özneleri ayıran mesafeyi, onları ölçülemez kılarak gitgide açarken, dil, söylem ya da metin felsefelerini, bir kenara bıraktıkları, doğalar ve toplumlardan çok uzaklaştıklarını sanarak, boş bırakılan orta yeri işgal ettiklerini düşünür (akt.75).

Burada Fransız eleştirmen, göstergebilimci, deneme yazarı Barthes'a başvurulabilir. Roland Barthes (1915- 1980), metin ile dilin anlam oluşturduğunu; hatta söylemlerin içinde göndermeler ve söylemin içine yerleşmiş konuşmacılar ürettiklerini, sözü edilen göstergelerin de orta alanı işgal ettiklerini söyler (1985). Öyle ki orta alanda toplumdan ve insan öznesinden bağımsız bir ikincil alan oluşma riski bile mevcuttur. "Sözü edilen nesnelere, yazının yeryüzeyine kayan gerçeklik etkileri haline gelir. Her şey gösterge ve göstergeler sistemi haline gelir; mimari ve mutfak, moda ve mitolojiler, siyaset ve bizzat bilinçdışı" (akt. 76).

Latour içinse bütün fiziksel maddecikler metne dönüştürülürken, bütün kosmos bir anlatıya ve tüm toplumsal yapı da bir söylem düzeyine indirgenmiş durumdadır [76]. Orta alanın giderek işgal edilmesine çözüm arasalar da dolaba kaldırdıkları toplum ve insan öznesine çoğu kez dokunmayı bırakın, iki kutupla kurdukları bağlantı bile onları daha fazla "saçma" (*L'inepte*) konumuna itmiştir.

"Toplum bilimselleştirme ve doğallaştırmada, seçim asla önemli değildir. Diğerleri, İmparatorluğun özgün yönünü koruyup kendilerini yapı bozuma uğratmaya koyulmuştur, kendi kendini yıkıncaya kadar özerk şerhler üstüne özerk şerhler." (*Les choses autonome*) [76] Çözüm, Latour'un deyimiyile özerklikte yatmaktadır. Özerklik doğa, kolektife ve söyleme aittir. Doğayı epistemologlara, toplumu ise toplumbilimcilere bırakarak söylem özerkleştirilirse, bu üç kaynağın barıştırılması imkânsız hale getirilir [77]. Latour, işte tam da bu noktada biliminin alt kollarının olmaması gerektiğini düşünür; çünkü ne kadar çok alt kol olursa o kadar çok insandan uzaklaşılır.

Modernizmi hedef alan postmodern söylemin eleştirel aklı da, -bu kez- bu üç söylemi birbirine bağlamadan yan yana koymaya çalışmıştır. Postmodern söylem, her şeyden kopuk ve anlam etkilerinden oluşan bir söylemdir. Postmodern toplum ideali, tamamen düz bir doğa ve teknik yansımaların aldatıcı görüşlerinden oluşan bir toplum idealidir. Postmodern imaj da üç şeyin birbirinden kopuk, ürkütücü halini almış bir imajdır. Postmodernler özetle varlığı unutacak kadar ilginçleşmişlerdir [77].

3.4. Varlığa İmgesel Bir Bakış

“Yaradılış Kitabı’nın en başında bize Tanrı’nın insanoğlunu, balıklar, kuşlar ve tüm yaratıklar üzerinde egemenlik kursun diye yarattığı söylenir. Yaradılış Kitabı’nı yazan insandı elbette, at değil. Tanrı’nın insana hayvanlar üzerinde egemenlik kurma iznini verip vermediği pek belli değil. Daha akla yatkın olanı, insanın inekle at üzerinde kurduğu egemenliği kutsasın diye Tanrı’yı yaratmış olması.”

Milan Kundera, Var Olmanın Dayanılmaz Hafifliği, 2014:292

Tanrıları nerede aramak gerekir? Latour’a göre moderncilere böyle bir soru yöneltildiğinde, muhtemelen belli bir alan tanımı ve sınırlaması verirler. Moderncilerin varlığa alansal yaklaşımı, Tanrı’yı belli bir yerde aramakla eş değerdir. Varlığa modernciler tarafından getirilen alansal sınırlama, varlığın ormanda, ekmek fırınında aranmaması sonucunu doğurabilir. Oysa Latour Hereklitos’un varlığı ekmek fırınında aradığını, varlığın tarihte, siyasette ve sosyolojide öze sahip bile olmadığını düşünür. Tanrılar “varolana ve kaygıya sonsuza dek yapışan bu saf hesap” dediği ekonomide yer alamayacaktır. Yazgısı 2500 yıldır unutulmuş olan Tanrılar, felsefede ve ontolojide de değildir [78].

Latour’un postmodernler üzerinden geldiği nokta varlık tartışmasıdır. Varlığı hemen hemen her yerde görerek düşünmeye başlar: Nehrin kıyısındaki hidroelektrik santralinde, atom altı parçacıklarda, elde oyulmuş eski tahta sabolarda olduğu kadar,

adidas ayakkabılarında, eski manzarada olduğu kadar da tarım işinde, Friedrich Hölderlin'in (1770-1843) yürek parçalayıcı dizelerinde olduğu kadar tüccar hesabında da [78] Latour sözü hızla “Moderncilere” bağlayarak, insanları, modern anayasaların kendileri ile ilgili söylediklerine inandırdıklarını ve varlığın özünü bulmamızı zorlaştırdıklarını iddia eder. Varlığın özü yerine ekonominin “saf hesap”, kapitalizmin “saf üretim” olduğuna ikna edilmiş olduğumuzu düşünür. En kötüsü de öznenin “saf bilinç” olduğu konusunda modernciler bizi kandırmıştır. Bu noktada Latour ünlü Fransız antropolog Claude Levi Strauss’a yönelir: “Barbar, öncelikle barbarlığa inanan insandır” (Lévi-Strauss, 1994: 292-293) [79].

Latour buradan hareketle bir sav geliştirir: Bilimleri, teknikleri, hukuku, siyaseti, ekonomiyi, dini, kurmacayı ampirik olarak incelemeyi unutanlar, varlığın her yerde var olanlara dağıtılmış olan izlerini yitirmişlerdir [79]. Ona göre bu eleştirel savı modernciler cevaplamaya çalıştıklarında bize varlıktan yoksun olduğumuz için ampirik olarak hiçbir şey bilmediğimizi söyleyerek karşılayacaklardır; yani Latour’a göre işin kolayına kaçacaklardır. Fakat kendi eleştirisini yorumlarken yine insanın içindeki potansiyeli vurgulayarak “konuşmaya ve harekete geçirmeye muktedir” [71] yani devrimci insanların yaptığı radikal devrimlerin bizleri geçmişten ayıramayacağını vurgular ve “her şeye sahip olduğumuzu” söyler [79-81].

Bu noktada Latour daha önce sıraladığı orta alanlara ilişkin görüşlerini genişletir: Nesnelere özneler arasındaki artan bir fark oluşturma bağlamında doğa kutbu ile toplum ya da özne kutbu arasında bir strateji düşünür. İkinci olarak semiyotik dönüşüm adı altında uçlarla çok fazla meşgul olmadan, ortayla meşgul olma kapsamında dilin ya da anlamın sürekli olarak özerkleşmesini ve üçüncü olarak da varlık düşüncesini var olanlarınkinden yalıtma bağlamında metafiziğin yapı bozumunu tartışır [79-80].

Latour’a göre modernciler kendi tarihlerinde özerkleştirme, toplum bilimselleştirme, varlığın unutulması ve doğallaştırma ile ilerlemişlerdir [80]. Latour ısrarla geçmişin üzerinde durur; geçmişi unuttuğumuzdan tarihi yeniden kurgulamadığımızı bile iddia eder. Çünkü sıkı modernci inanış, tarihi sonlandırmıştır; zira geçmişe asla geri dönemeyiz. Modern anayasa, tarihi, “zamanın modern geçişi” olarak tanıtmış ve buna insanları inandırmıştır. Burada odaklandığı “modernlerin zaman algısı”, geçen zamanın arkasında yok oluyormuşçasına inanılan bir gereksellik biçimi almıştır. Bu felsefi

değerlendirmesini, insanları geleneksel bilgidan *koparıp* bilimsel bilginin üstünlüğü vurgusunu *akıllara* kazıyan Aydınlanma'ya ve modernizme/modernlere bağlayacaktır. Bu noktada Latour, yeni bir devrimi mihenk taşı yapar: Modernler, Kopernik Devrimi²¹ ile Orta Çağlar'dan kopmuşlar ve onların akıllarında Ortaçağ dahil geçmişten hiçbir şey kalmamıştır [81]. Kopernik Devrimi'nin Aydınlanma'ya olan etkisi Kant'ın şu sözleriyle desteklenebilir:

“Bugüne kadar felsefede, deneyimleme ve bilme süreçlerimizi, kendi bilişsel kapasitelerimizi, algılarımızı, anlama-kavrama yetilerimizi ve genel olarak bilincimizi hep bilmek istediğimiz şeylere yönelttik. Ama bu felsefi uğraş, bilmek istediğimiz şeyler hakkında şu ana kadar bize evrensel ve zorunlu yargılar üretmemiz için yeterli olmadı. O halde, artık şeylerin etrafında dönüp durmayalım, bırakalım tıpkı gezegenler gibi, şeyler bizim etrafımızda dönsün” (Kant, 2015: BXVI).

Fakat Latour yine de modernlerin arzuladıkları gibi ilerlemeci olduklarını vurgular; bu kopuş ve unutuş aslında modernlerin ilerlemeci yönüdür. Ancak Latour'un bunu söylemedeki amacı bambaşkadır. Geçmişini yok ederek, sürekli ilerlemek için “merdiven” (*C'est un escabau*) tırmanmak, modernlerin ilerlemeci kuramına işaret eder. Latour, Nietzsche'nin modernlerin bu anlayışı için “tarih hastalığı” (1968:401) teşhisini koyduğunu hatırlatır. Nietzsche'ye göre tüm modern düşünce *decadence*²² ve nihilizmle başlar. Onun çöküş ve hastalık olduğu anlaşıldığında o mantıksal ve psikolojik sonucuna ulaşmış, yüksek derecelerde kendini yok etmek zorundadır. Modern düşünceyi farklı kılıflarla örtmeye çalışmak nafiledir. O bir çöküştür ve bu yüzden çökecektir (1968:22).

Latour, modernlerin geçmişlerinden kesin olarak kopmuş olduklarını düşündükleri için her şeyi saklamak, her şeyi tarihlendirmek istedikleri görüşündedir. Devrimleri ne kadar biriktirirlerse, o kadar muhafaza edeler; ne kadar sermayeleştirirlerse, o kadar müzeye koyarlar [82]. Latour'un anlatmak istediği şudur: Aslında modernler geçmişini tamamen ortadan kaldırmamışlar, sadece onu kendi çıkarları ölçüsünde yeniden biçimlendirmişlerdir. Bu biçimlendirmeyi “dikkat etmezsek (...) geçmişe döneceğiz,

²¹ Kopernik Devrimi, Bilim tarihinde astronom Kopernik'in 16. yüzyılda gökcisimlerinin durağan değil sürekli bir devrim içinde olduğunu, bununla beraber Dünya'nın da içinde olduğu sistemin merkezinde Dünya'nın değil Güneş'in bulunduğunu gösterdiği kozmolojik bir devrimdir. Bkz. <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2016/01/01/kantin-kopernik-devrimi/> erişim tarihi. (13.06.2019)

²² *Decadence*'i bir “hastalık”, fizyolojik bir bozulma, duyumun ve bedenin aşınması ve verimsizliğidir. Bkz. Nietzsche 1968:22

yeniden karanlık çağlara gömüleceğiz” [82] ifadesi üzerinden normalleştirirler. Hatta geçmişe dönmek istediğinizde modern olmaktan çıkarak gerici olmaya başlayacağımıza inandırılmışızdır. Latour’un hedefi tarih disiplini ve modern tarih anlayışıdır; insanı esas alan üslubuna sadık kalırsak, modern tarihçilerdir. Tarihi, onun geçmişi, bugün ve gelecek için çalışan bilim insanlarının yaklaşımı üzerinden eleştirmektedir. İnsan deneyimini nesneleştiren modernist tarih disiplinin anlayışını eleştiren bu yaklaşımı, “geçmiş” (*La passé*) adıyla daha yaşamsal/insani yönüne vurgu yaparak tartışmaktadır.

Latour, dolaylı yoldan modernlerin “karmaları düşünülmez kılarak” toplumsal düzen, kozmos ya da tanrısal yasalar olarak tanımladığı “üç mercii”ye [53] döner. Radikal devrim fikri, modernlerin anayasalarının hem yasaklayıp hem de izin verdiği “karmaların baskınına açıklamak” ve insanı aşan yapay canavardan kaçınmak amacıyla modernlerin tahayyül etmiş oldukları tek çözümdür: Devrim, bizzat şeylerin bir tarihi olmasıdır [83].

Latour için siyasal devrim fikrinin, bilimsel devrim fikrinden alındığına inanmak için “iyi” sebepler vardır [84]. Yani onun örneğiyle, modernler için bilgisayarın icadından öncesi ve sonrası ayrımı, tarihsellik için İsa’dan öncesi ve sonrasına tekabül eder. Modernleşme bu ayrımı, yine tarihsellik üzerinden yapmaktadır. Latour, geldiği bu aşamada karmaşık gibi görünse de yoğun bir modernleşme eleştirisi taşıyan “gerçekçi” ve etkileyici bir tanım yapar: “Modernleşme, toplumun ihtiyaçlarını, bilimsel bir hakikatle karıştıran, karanlık bir çağdan sonsuza dek çıkıp, zamansız doğaya ait olanla, insanlardan geleni *nihayet (Enfin)* ayırt edecek yeni bir çağa girmekten ibarettir” [vurgu benim, 85].

Bu tanıma kadar yaptığı değerlendirmelerden yola çıkılırsa, insanın özgürlüğü yararına çalıştığını ve ihtiyaçlarını karşıladığını iddia eden bilimin, karşılamaktan öteye geçerek belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Devamında, doğa ve insan/toplum arasındaki kopuşu da modernleşmenin bir sonucu-nihayeti olarak gördüğü düşünülebilir. Zamansız doğa ile zamanlı insan bir değişimde (modernleşme/bilimsellik/devrim) ayrışır ve en önemlisi -kendi ifadesiyle- geçmiş, tarihselleştirilerek geride bırakılır. Sonrasında ise Latour, modernleşmenin nasıl işlediğini açıklar:

“Modern zamanlar gelecekte geçmişe doğru akıp giden bir süreklilik biçimidir. Modernler bu sürekliliği disiplinize ettikleri özdeş tarihsellikleri

üzerinden sağlarlar. Örneğin Boyle'nun buluşları, Galileo ve Kopernik'in buluşları ile eklenir modernler tarafından. Tüm karmaların neden ve sonuçları nasıl yok ediliyorsa, modernler de aynı şekilde, heterojen yeniden düzenlemeleri her şeyin tutunacağı sistemli bütünsellikler olarak yorumlarlar.” [86]

Ancak bu şekilde modernler, bilimsel devrimler arasındaki sürekliliği, akışkanlığı ve bütünlüğü sağlayabilirler. Buna karşılık postmodernler de ona göre hataya, modernlerin oluşturdukları süreklilik çemberini koruyarak düşerler. Karamsarlığa kapıldığımız bu anda Latour, iyi bir haber verir: “ne geçmişimizi ne geleceğimizi anlamamıza izin veren ve insani olan ve olmayan üçüncü dünyaların bütünü tarih içinde unutmaya bizi zorlayan bu zamansallığa sonsuza dek bağlı değiliz.” [88]

Modernlerin, sistemleri tarihi süreklilik bağlamında birbirine ekleyerek düştüklerini öne sürdüğü başarısızlık için Latour'un çözümü, geriye dönmese de bir tarihsellikten başka bir tarihselliğe geçiş yapmaktır. Bu tarihsellik, koparıcı veya uzaklaştırıcı değil birleştiricidir. Bu yüzden çağdaş öğeleri bir bütün şeklinde yan yana değil de spiral şekilde daireler olarak ele almak ister. Böylece uzak görünen şeyler yaklaşır: Daireler yan yana eklendiğinde aslında onları daha da yakınlaştırma fırsatı elde edilir. Çizgisel hale getirildikleri takdirde, geçmişle gelecek arasında uzak iki uçurum oluşacaktır. Bu uçurum sürekli hale gelmesiyle bir çizgisel ilerleyiş ortaya çıkar. Şu hâlde, modernlerin iddia ettikleri gibi tarihselliğe boyun eğenler olmak yerine “zaman takasçıları” (*Des échangeurs de temps*) olarak tarihi yorumlamayı önerir. Latour, geçmişe bu denli yönelmenin, modernci bakış açısıyla kendisini gelenekselci olma konumuna yerleştirdiğini de düşünür: “Bu bizi gelenekselci yapmaz. Aksine geleneksel olan şeyler bile dün değişti. Tarihsiz halklar, radikal şekilde yeni olan bir tarihe inananlar tarafından icat edilmiştir” [90].

Latour burada yine modernist söylemden ve antropolojiden beslenir. İlk dönem antropologlarının (ve sosyologlarının) “tarihsiz halklar” olarak tanımladığı “ilkeller”, “Naturvölker”, “organik”, “basit”, “homojen”, “yabanıl”, doğaya bağlı, zamansız, değişim ve dönüşüm yaşamayan, yani tarihsiz, geleneksel bir yaşam süren insanlardır. Buna karşılık, “uygar” Avrupalılar, *Kulturvölker*, mekanik, heterojen, “tarihli halklar”dır; yani modern bilimsel bilgiyle yaşayan, insan aklıyla düşünen ve sorgulayan,

değişim ve dönüşüm yaşayan, devrim yapan, geleneğin ve dogmaların karanlığından kurtulmuş insanlardır (Özbudun vs. 2005:12).

Latour, bu bağlamda yüksek sesle, geleneksel doğulmayacağını ancak geleneksel olmanın bir tercih meselesi olduğunu haykırır. Yapmamız gereken, modernlerin bize tanıdığı hareket özgürlüğünü, hiçbir zaman kaybetmediğimiz farkına varmaktır. Bugün geri çekilecek olan uzun ve kabarık bir deniz değildir; çünkü deniz asla kabarmamıştır. Başka bir şeye geçebiliriz, yani her zaman farklı şekillerde geçmiş olan sayısız şeye dönebiliriz [90].

3.4.1. Doğa, Toplum ve Kopernik

Latour, bu aşamada doğa ve toplum üzerinde durmayı tercih etmektedir. Kopernik üzerinden tartışılan neyin ne etrafında döndüğü sorunsalını, modernizm bağlamında ele alır. Ona göre, özne ve toplum etrafında gerçekte dönen doğadır; şeylerin ve insanların üretici kolektifleri etrafında dönmektedir. Sonuçta da orta alana, birbirlerinin uyduları olan doğalar ile toplumlar yoluyla ulaşılır.

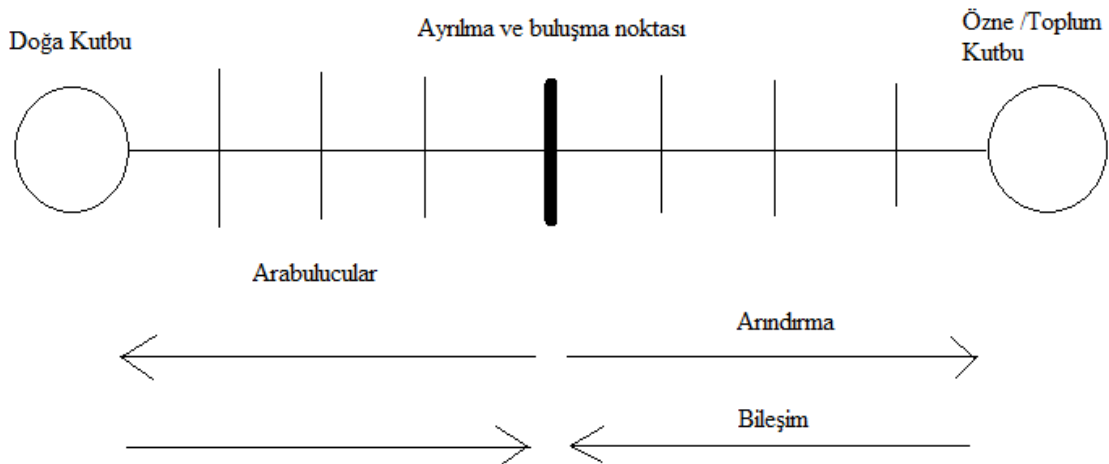
Latour, “arabulucular” olarak sınıflandırdığı kişilere, doğa ile toplumları birlikte dönen bir yörüngeye oturtmada kritik bir rol biçer. Kopernik devrimi ile 17. yüzyıl İngiliz toplumunu ikiye ayırmış olmayı ve ardından arabulucuları çoğaltarak, uzaklaştırmış olduğumuz şeyleri, tekrar yakınlaştırmış olmayı dilemiştir. Böylelikle buluşma ve ayrılma noktaları arasındaki araçlar üzerinden, yerel ve küresel arasında çok kolay gidip gelebileceğimizi varsayar. Latour’un amacı arabulucuları sorgulamaktır. Böylelikle “pompa çalışmasının etrafında yeni bir Boyle, yeni bir doğa, yeni bir mucizeler teolojisi, yeni bir toplumculuğu, bundan böyle boşluğu, bilginleri ve laboratuvarı içerecek yeni bir toplum”a [96] ulaşabileceğimizi düşünür. Aynı zamanda arabulucular da yeniden saygınlığını kazanacaktır. Sonuçta da tarih, yalnızca insanların tarihi olmaktan çıkıp, doğal şeylerin de yani doğanın da tarihi olarak genişleyecektir [75].

Kendi düşünceleriyle tamamen ilişkili kıldığı ve bir nevi *köprü* görevi gören Kopernikçi devrim, “nesneyi kendinde şeyden çıkarıp, toplumu da yaklaştırmadan kolektife sokmak için nesnenin yerini değiştirmeyi” hedefler. Burada bir öz eleştiri yaparak Latour,

öznenin nesneyi nasıl oluşturduğu hakkında binlerce örneğe sahip olduğumuzu, ancak nesnenin özneyi nasıl oluşturduğu hakkında hiçbir açıklamaya sahip olmadığımızın altını çizer [95-97]. Modernler süreklilik üzerinden kendilerine araçsal bir yol çizerler. “Daimî olarak yinelenmekte olan şeylerin etrafında örgütlenen daimî olarak yenilenmekte olan kolektif yavaş yavaş gelişmeyi hiç bırakmamıştır” [101]. Bu yenilenme biçimi, bize antropolojik olarak karanlık çağlarda kaldığımızı ve “dünyanın çocukluğunda” (*L'enfance du monde*) olduğumuzu gösterir.

Latour'un bu sözleri Kant'ı hatırlatır. Aydınlanma'yı modernitenin ana merkezine koyan bir anlayışa sahip olan Kant, Aydınlanma'yı insanın ergin olamama durumundan kurtuluşu olarak görür. Bu ergin olmayış durumundan kastedilen, insanın kendi aklını birilerinin kılavuzluğuna ihtiyaç duyarak kullanması durumudur. Bu ergin olmayışa ise insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun altında yatan en önemli şeyin, aklının kendisinde değilmiş gibi, başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmadan kullanma kararlılığını ve cesaretini gösteremeyişidir (Kant, 1984: 213). Buna göre Latour'daki “dünyanın çocukluğu”, ne bebekliği ne ergenliği ne de yetişkinliği ifade eder. Bu modern ol(a)mamışlıktır.

Geometrik şekiller misali, iki kutup üzerinde kendisi ile toplum arasında gidip gelen; doğayı daha doğallaştıran ve toplumu daha da toplumsallaştıran anlayışlar mevcuttur. Orta alandakiler, arabulucular üzerinden doğa ile toplumu karıştıracak kadar simgecidirler. Bu simgecilik, geometri şekilleri kadar da değişkendir.



Tablo 1 [92]

Bu değişkenlik bizi bir seçim yapmaya zorlamaktadır. Burada Latour, okuyucuyu bir seçimle karşı karşıya bırakır: ‘Özünde hiçbir insana ihtiyacı olmayan dış doğanın gerçekliği’ ile ‘Batılı düşünürlerin yüzyıllar harcadığı temsil’ arasında seçim yapmalı mıyız? Latour’a göre böyle bir seçim yapmak zorunda değiliz; istikrarlı olduğunda ikisi arasında seçim yapabiliriz. Ancak bu seçimi, boşluğu ve bunların hepsini birbirine bağlayan her şeyin özü olduğunu bilerek, bilinçli bir biçimde yapmalıyız.

Yapmamız gereken şey, magma gibi iki kutbun kendi içinde hareketli olduğunun (kaynadığıının) bilincinde olup, çok fazla derinlere inerek iki kutup arasındaki yörüngeleri yeniden keşfedecek kadar gözlemlemeliyiz. Bu halde Latour açısından modern anayasa haklıdır: Doğa ile toplum arasında bir uçurum bulunur; ama bu uçurum, “istikrarın geç kalmış bir sonucundan başka bir şey değildir” [104]. Anayasanın resmi ve istikrarlı konumuna gayri resmi ve istikrarsız boyutunu eklediğimizde kutuplar boşalır ve orta alan hiç olmadığı kadar genişler. Bu da modern olmayanların neden modern olanlardan sonra gelmediğini gösterir [97-105].

Öte yandan bunları yapmaya muktedir olmak, gelişen dört “repertuar” ile ilişkilidir. İlki insanların dışında gerçekleşen “doğanın dış gerçekliği”dir. İkincisi insanları birbirine bağlayan ve aynı zamanda insanları aşan “toplumsal bağlar”dır. Üçüncüsü insanların birbirine anlattığı hikayeleri, basit söylemde olsa da anlamdıran “büyük anlatılar”dır. Dördüncü repertuar da, “Varlığın farkı”dır [105].

Bu dört repertuarı keşfedebildiğimiz ölçüde orta alan, “hem modern olmayan dünyanın hem de anayasasının gerçek ortak evini barındıracak kadar geniş bir barınak inşa etmemize izin verir” [106]. Fakat gerçekten modern olduğunda, dört repertuar arasında gerçekleşecek olan sentezi kurmamız imkansızlaşır. Çünkü Varlık, bizi sonsuza kadar aşar ve modern anayasalar sadece bu dört sentezi ayrılıkları ile tanımlama yoluna giderler. Modernler hem dili, toplumu, gerçekliği hem de Varlığı istemekte pekâlâ haklıdır ama haksız oldukları nokta, bu dördünün sonsuza kadar çelişkili olduğunu sanmalarıdır. Ona göre modern olmadığını kabul etmeyenler, sadece dilin içine sonsuza dek hapsolmuş toplum temsillerinden bıkmıştır [107]

Latour, isyan eden bir tonla, modernlerin toplumsal dünya üzerinde inşa ettikleri ve yine toplumsal olarak çerçeveleyemedikleri için iktidar ve siyaset kavramları ile sürekliliği

sağlayama çalıştıkları bir dünya söylemi üzerine teorilerini oluşturduklarını söyler. Bu, Latour'un aslında bu söylemin sürekli yapıbozumuna uğratılmasından bıkmasıdır. Söylem, şeylere olduğu kadar topluma da karışan, toplumların ayakta durmasını sağlayan ve onları tutan eylemler nüfusudur. Bunun karşısında, modern olmadığını kabul etmeyenler adına Varlığı unutmuş olmakla itham edilmekten bıktıklarını ifade eder. Bilimlere, tekniklere, piyasalara, şeylere uyarlanmanın onları toplumdan, siyasaldan ya da dilden uzaklaştırmasından daha çok, Varlık ile var olanların farkından uzaklaştırmanın, artık anlaşılması gerektiği görüşündedir. Ancak böylelikle, doğa gibi gerçek; söylem gibi anlatımlı; toplum gibi kolektif; varlık gibi varoluşsal şeyleri görerek, modern olmayanlar haline yeniden gelerek, izleme daha uygun olma durumu ile karşı karşıya olduğumuzun bilincine varmamızı önerir [107-108].

3.4.2. “D’Alembert’in Rüyası”

Latour’a göre ideolojiden sonsuza kadar kopan da sıyrılan da bilimseldir. Çünkü ideoloji ile bilimin hikayesi, birazcık “yanlış doğrunun değerlendirilmesi” durumuyla özdeşdir. Açıklamaları anlamlı hale getiren, temel şey olarak epistemolojik bakış açısıdır.

“İdeoloji ile bilimin ayrılığının, görünüşte korunmuş bir ideolojinin, kimi öğeleriyle ideolojiyi azaltmış olan bilimsel insanın bir bilim tarihi içinde sürdürülmesini engellemesi gerekir: örneğin D’alembert’in rüyasında türlerin kökeninden öngörüler aramak” [111].

Diderot’nun, ‘*D’Alembert’in Rüyası*’ (1769) eserinin biçimi komedi ve felsefedir. Eser, bilim ve materyalizm ile ilgili barındırdığı sorular ve ilerlemeler nedeniyle, çok büyük keskinlik ve sertlik taşımaktadır. Diderot, 1769’da Sophie Volland’a yazdığı mektuplarda, D’Alembert ile yaptıkları mizahi sohbetler sırasında, gördüğü rüyaları anlatan, deliliğin eşiğinde, derin filozofik fikirleri olan bir adamın ağzından konuştuklarından bahseder. Ve bu sohbetlerin de, ‘D’Alembert’in rüyası’ eserine unvan verdiğini söyler. Eserde geçen Soyтары ve Havai öyküsünün de temelidir. Eserin temsilini ciddiyetin ve gülünçlüğün bu karışımı oluşturur.²³

²³ Recherches sur Diderot et sur V Encyclopédie, 1976:327-329

Latour'a göre simetri terazisinin darasına, ancak epistemolojik bakış açısıyla ulaşılabilir. Latour'un terminolojisiyle simetri ilkesi sayesinde, başarılar kadar başarısızlıklar da açıklanabilecektir. "Simetri terazisinin darası dikkatlice alındığında ortaya çıkan fark, neden bazılarının kazanıp da diğerlerinin kaybettiğini anlamaya izin verecek kadar nettir" [112].

İlk simetri ilkesine bakacak olursak, doğruyu ve yanlışını aynı terimlerle açıklamak ister. Doğruyu, doğal gerçekliğe uygunlukla ve yanlışını da toplumsal kategorilerin, epistemelerin ya da ilgilerin zorlanmasıyla açıklamayı seçmez. Doğruyu ve yanlışını, aynı kategorilerle, aynı epistemelerle ve aynı ilgilerle açıklar [74]. Şu hâlde, toplum da doğa kadar inşa edilmiş olmalıdır.

İnsan bilimi olan antropolojinin, dünyayı tam olarak betimleyebilir mi? Latour'a göre antropoloji bilimlere ve tekniklere uygulanamaz. Ayrıca antropolojik bakışta, modernle ne kastedildiği de önemlidir. Eğer modern denilerek, insanlar ile insan-olmayanları bütünüyle ayırt etmesi gereken bu resmi anayasa kastediliyorsa, aslında modern dünyanın antropolojisi ol(a)maz [109]. Ama hem aracılık hem de anayasayı sergilediğimiz nokta, hiçbir zaman modern olmadığımız anı temsil eder. Ancak bu şekilde betimleme esnasında eksik kalan antropoloji de pre-modernlerle modern olmayanları karşılaştırabilecektir. Modernler tarafından modern olmayanları anlamak için oluşturulan antropoloji, daha önce sözünü edilen imkansızlığı, pratiklerinde, kavramlarında, sorularında içselleştirmiştir [109].

Bu yüzden şu soruyu gündeme getirir: Doğruyu ve yanlışını aynı kategoriler üzerinden açıklamak için antropologların duracağı yer, tam olarak neresi olmalıdır? Latour bunu anlamak için yöneldiği, Callon'un "Elements pour une sociologie de la traduction" (Çeviri Sosyolojisinin Bazı Öğeleri) makalesindeki (1986) antropoloğun "insani olan ve olmayan özgülüklerin atfedilmesini izleyebileceği orta noktada yer alması gerektiği" fikrini paylaşır. Aynı şekilde antropologun, Latour'un daha önce söz ettiği iki asimetriyi, yani bilimlerin bir arada çalışmamasının yarattığı durumu korumak için birinin zayıflıklarını diğerinin altına saklamalarını, bir başka deyişle doğanın yanı sıra toplumu da kullanarak "doğal gerçekçilik ile sosyolojik gerçekçiliği" sıralamasını da uygun bulmaz [112].

3.5. Batı – Doğu Farklılığı Zemininde Görecilik

*“Doğuya nispetle Batı’nın gerçek durumu
gövdeden kopmuş bir dalın durumudur...
Bu farklılık şema hâlinde belirtilmek istenseydi...
İkisi de bir eksenenden çıkan
ve birbirinden uzaklaşan iki çizgi çizmek gerekmez, aksine
Doğu,
eksenin kendisi olarak belirlenir;
Batı ise,
gövdeden ayrılan bir dal misali,
bu eksenenden çıkan bir çizgi şeklinde gösterilirdi.”
René Guénon.²⁴*

Latour’a göre Batılılar diğerlerinden çok farklıdırlar ve modernler bunu bitmez tükenmez bir “zafer çılgınlığına” (*Le cri de victoire*) dönüştürmüşlerdir. Batılılar, büyük paylaşım tarihini sırtlamışlar ve teleskoplardan mikroskop silindirlerine kadar tüm tarihi gelişmelerini üstlenmişlerdir. Latour’a göre bunu ya coşku verici bir görev gibi ya da kahredici bir yazgı gibi taşımışlardır. Batılılar diğerlerinden farklı olduklarını öylesine savunmuşlardır kendi kültürlerini farklılaştırmışlardır. “Evrensel Medeniyet ve Ulusal Kültürler” makalesinde Paul Ricoeur²⁵ modernleşmenin Batılılaşma ile paralel gittiğini ve medeniyet ile medenilik kavramlarının hâlâ Avrupa-merkezci anlamından kurtulamadığına dikkat çeker. Ricoeur “vasat bir medeniyetin” bütün dünyayı tesiri altına almaya başladığını söyler (Ricoeur, akt. Kalın, 2018:77). Bu bakış açısıyla Batı da aslında tek başına bir kültür değildir. Latour için Batı ve diğerleri arasında yani insanlarla insan olmayanlar arasındaki büyük paylaşımın derinliklerine inmek, Batı’nın neden tek başına bir kültür olamayacağını anlamamız açısından önemlidir. Aslında “ilki, ikincisinin ihracatıdır” [116]. Batılılar diğerleri gibi bir kültür oluşturamazlar; çünkü onlar bilimsel amaçları uğruna doğayı seferber etmişlerdir. Ötekiler, doğayı simgesel bir boyutta ele alırlar. Latour’un görecelik sorunu olarak gördüğü ve tanımladığı bu farklılaşma, aslında Batılıların neden farklı olduklarını açıklar. Eğer

²⁴ Bkz: Roger Garaudy, 2016:51

²⁵1913 yılında doğmuş olan ünlü Fransız filozofu Paul Ricoeur ününü, felsefede, çok büyük ölçüde, rasyonellik öncesi işaret ya da simgelerde içerilen anlamı yorumlamaktan oluşan hermeneutik yöntemi özgün bir biçimde geliştirmiş olmaktan almıştır (Cevizci, 1999:733).

Batılılar diğerleri gibi *sadece* fethetseler, sömürseler ve köleleştirselelerdi diğerleri gibi olabilirlerdi; ama onlar fetihten, ticaretten, siyasetten ve ahlaktan tamamen bağımsız etkinlik alanına sahip bilimi *de* icat ettiler.

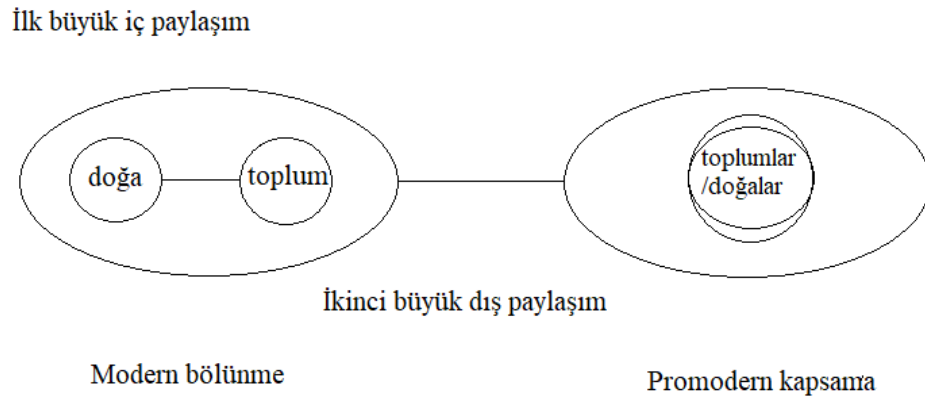
Latour burada da antropolojiden destek alır. Görecilik, antropolojik yöntemin temel ilkelerinden birisidir. Antropolog için herhangi bir toplumun kültürü bir başkasından üstün ya da değerli olamaz. Bütün kültürler eşit ölçüde değerli, araştırmaya layık ve önemlidir. Bu ilkeye bağlı olarak antropolog, ait olmadığı bir toplumda çalışırken, o topluma ve onun kültürüne kendi kültürel biçimlenmesinden kaynaklanan değerlerle, anlamlarla ve yüklerle bakmamaya çalışır (Emiroğlu ve Aydın, 2003:344),

Fakat daha ziyade Latour için görecelik kavramının altında bilim sorunu yatar. Batı, kültürel sürekliliği sağlamak adına, kültürleri ilerleyen bir dizi olarak düzenlemeden savunmaya çalışmıştır ve bunu, kültürleri mümkün olduğunca bilime yaklaştırarak yapar [116]. Bunu örneklendirmek için de ünlü Fransız antropolog Claude Levi-Strauss'a (1962) yönelir:

“Yaban düşünce bizimkiyle aynı anlamda ve aynı şekilde mantıksaldır, ama tıpkı bizimki gibi, aynı anda hem fiziksel özgülükler, hem de anlam bilimsel özgülükler tanıdığı bir evrenin bilgisine uyarlandığında mantıksaldır yalnızca (...)” (akt: Latour, 2008:116).

İlkelerin yaptıkları, Batılılar gibi fiziğin en yeni teorilerin saptama yoluyla önceliklemeledir. İmgesel olarak bakıldığında, ilkelere bir mikroskop verildiğinde fiziğin teorilerini keşfedebilirler. Bunu Claude Levi Strauss (1908-2009), Georges Canguilhem (1904-1995), Jean François Lyotard (1924-1998), René Girard'da (1923-1995) da gören Latour, ilkelerin fiziğin teorilerini yeni keşfedecek olmalarını, bütünüyle kültür dışı görür [117]. Bilginin kültür dışı olması, aşkınlığı da beraberinde getirir ve bu aşkınlık hem ilkelerin hem de Batı kültürünün göreceleştirilmeleri sonucunu doğurur. Biyoloji, elektronik mikroskoplar ve telekomünikasyon ağlarıyla inşa edilen Batı kültürü hariç, bu alan göreceleştirilemez. Çünkü Batılılar, her ne kadar ilkelere aralarındaki uçurumu kapatmak iste de göreceleştirmeyle beraber aralarındaki uçurum giderek derinleşir [117].

Batılılar, doğa ile toplum arasında ayırım yaparken, diğerleri kendilerini doğa ve toplumla birlikte tanımlama yoluna gitmişlerdir.



Tablo 2 [118]

3.5.1. Kültür yok mudur?

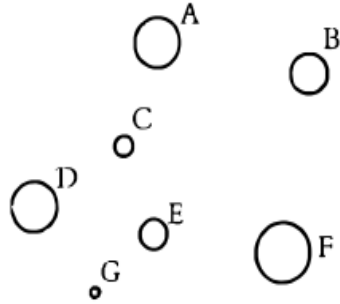
Yine konuya insan açısıyla bakan Latour'a göre aslında antropolog, egzotizimden feragat ederek, sosyologların, ekonomistlerin, psikologların veya tarihçilerin dağınık araştırmalarına göre kendi araştırmalarının bizzat özgünlüğünü oluşturan şeyi yitirmiştir [119]. Antropolog, tropik bölgelerde öteki kültürlerin merkezlerini, inanç sistemlerini, iktidar oyunlarını ve ekonomilerini yeniden inşa ediyordu. Bir başka Fransız antropolog Marc Augé'nin görüşlerine başvuran Latour, antropologların metrodaki bir grafitinin oluş biçiminin arkasını görmeyi hedeflediğini, böylece o grafitiye yansıyan patron-işçi ilişkilerini, yönetici-müşteri ilişkilerini ve geriye kalan her şeyi incelediğini söyler.

Bunu eleştirmek için büyük bir tropik bölgede inceleme yapan etnoloğu²⁶ hayal eder. O bölgede dünyadaki varoluşla dünyanın bilgisi birbirine karışmış durumdadır. Etnoloğu ağırlayan kabilenin tek bir dünya görüşü, tek bir doğa temsili vardır. Etnolog kabileyeye, dünya temsili ile bilgi temsili arasındaki özneleri daha düzenli ayırmak gerektiğini söylediğinde, muhtemelen tepki alacaktır. Bu tepki, o kabileyi premodern yapan tepkidir. Etnolog, insan olanlarla insan olmayanların düalizmine varmıştır; fakat bir monizme ihtiyaç vardır: "Biz fikirlerimizin ticaretini yapıyoruz, o [etnolog] ise bundan bir hazine kazanıyor" [121].

Bunun için etnoloğun ülkesine döndüğünü düşünür. Etnolog, kabilenin monizminin bilimsel yapısını çözümlemeye başlar. Durum tersine döner. Bilginler kabilesinin, dünyanın bilgisi ile siyasetin ve ahlakın zorunluluklarını, sonunda pekâlâ ayırdığını ileri

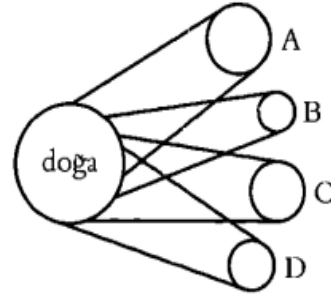
²⁶ Etnoloji: Toplumların kültürel kurum yapı ve değerlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bilim dalı (bkz. Sosyal Bilimler Sözlüğü, 1993:31).

sürer [122]. Latour'un çözüm önerisi, etnoloğun düalist bir bakış açısına sahip olmasında yatar. Etnolog çift taraflı yanlış yapmıştır: İlkinde kabileye düalizmi dayatarak ikincisinde de bizim dünyamıza monizmi dayatarak.²⁷



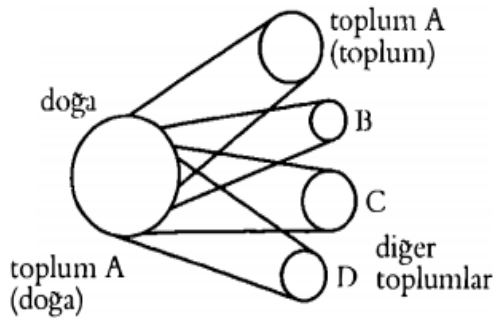
MUTLAK GÖRECİLİK

Hepsi de ölçülemez olan hiyerarşisiz ve temassız kültürler; doğa bir kenara bırakılmıştır.



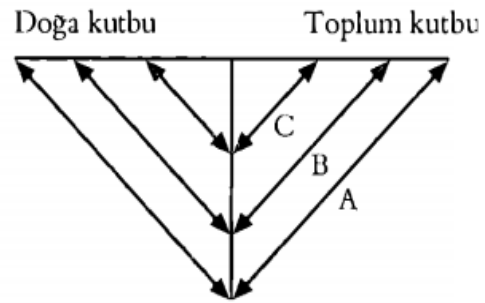
KÜLTÜREL GÖRECİLİK

Doğa mevcuttur ama kültürlerin dışındadır; kültürlerin hepsinin ona ilişkin az çok kesin bir bakış açısı vardır.



TİKEL EVRENSELÇİLİK

Kültürlerden birinin (A) doğaya ayrıcalıklı bir erişimi vardır, bu da onu diğerlerinden ayrı tutar.



SİMETRİK ANTROPOLOJİ

Tüm kolektifler doğalar ve kültürler oluştururlar; sadece harekete geçişin boyutu değişir.

Tablo 3 [124]

Antropolog, tropik bölgelerden döndüğünde, üç kez simetrik konumu işgal eder. İlkinde doğrularla hataları aynı terimlerle açıklamaya koyulur ki bu aynı zamanda simetri

²⁷ Düalizm: İkcilik. İnanç-bilgi, ruh-beden, zihin-madde, maddi-manevi gibi son tahlilde birbirine indirgenemeyen, dolayısıyla da birbirinde türetilmeyen ya da birbirleriyle açıklanamayan iki ayrı özün veya iki nihai prensibin her şeyin temelini oluşturduğunu savunan felsefi görüş; varoluşu ikilemler halinde anlama ve anlamlandırma temeline dayalı yaklaşım (bkz., Sosyal Bilimler Sözlüğü, 1993:106). Monizm: (Bircilik) Bütün varoluşun temelini tek bir kaynaktan ileri geldiğini söyleyen felsefi öğreti. Maddeciler madde'yi dünyanın temeli olarak görürken, idealistler tin'i, idea'yı dünyanın temeli olarak alırlar (bkz., Felsefe Sözlüğü, 1991:341).

ilkesidir. Yani bir konuyu açıklarken aynı terimleri kullanmak Latour için simetriktir ve antropolog bu hatayı genişletir. İkincisinde hem insanların hem de insan olmayanların tutumunu inceler. Üçüncüsünde ise geleneksel sahalarla yeni sahalar arasında arabuluculuk konumunu işgal eder. Latour'a göre bu, "etnoloğun çaba sarf etmeden işgal ettiği konum ile bilim analistinin bin bir zorlukla ardından koştuğu konum" üste üste gelerek bir asimetri oluşturur. Antropolog, her ne kadar bu üç sahayı işgal etse de doğa gibi sahalarda kazanmıştır [122].

3.5.2. Kültürün Kendisi ve Gerçekliği

Latour'a göre "Evrensel doğa olmadığı gibi evrensel kültür de yoktur" [122]; sadece ötekilerin kültürü ve Batılıların kendi kültürlerini yaratma çabaları vardır. Arındırma pratikleri kadar aracılık pratikleri de hesaba katıldığında, "ötekilerin", göstergelerle şeyleri tam olarak üst üste koymadığı gibi, modernlerin de insan olanlarla insan olmayanları ayırmadığının farkına varılır [122]. Görecelilikten yola çıkan Latour, kültürlerin "yegane" olan doğayı kimi zaman "adeta bir bulutun içinden", kimilerinin "kalın bir sisin içinden", kimilerininse "güzel havada" gördüklerini ifade eder. Doğa, herhangi bir kültüre bağlanmadan, oyuna dahil edildiğinde üçüncü bir model ortaya çıkar: Bu, tikel olarak nitelendirilebilen evrenselcilik modelidir [123-124].

Latour'a göre insanlardan oluşan bir toplumla hiçbir zaman insanlardan oluşmayan bir toplumu ayırt etmeyi sağlayan *modern anayasalardır*. Kültürlerin eşitliği yerine yalnızca kültürlere odaklanmakla eleştirdiği görecilere göre "doğayı oluştan bilim olduğundan hepsi aynıdır." Bu ikilemden kurtulmanın ilk yolu: halkları "sonsuz dek toplumların hapisanesine kapatarak dünyanın basit bir temsiliyle sınırlamaları" dır. Bir ikinci seçenek, evrenselliği inkâr edip, bilimi ve "toplumsal inşaların basit ürünlerine indirgedikleri sonuçlarını" yerel olarak kabul etmeleridir [125].

Ona göre çözüm, kültürlerin ortak noktalarını keşfetmekte yatmaktadır. Çünkü kültürlerin hiçbiri evrensel bir boyuta indirgenemediği gibi yerel bir boyutta da ele alınamaz. Latour, karşılaştırma yaparak bir eşitlik ilkesi üretir. Ona göre hepimiz eşit derece de insani kolektiflerimizi inşa ederiz: Batılı olmayan toplumlar kolektifleri inşa edebilmek için atalarının kanını, hayvanları, gök cisimlerini seferber ederken, buna

karşılık modern toplumlar genetiği, zoolojiyi, kozmolojiyi ve hematolojiyi yani bilimi seferber eder. [123-125]

3.5.3. Modernler ve Göreciler

Öte yandan bizim hiç terk etmediğimiz bir eski matris vardır. Bu, göğü, yeri, cisimleri, malları, hukuku, tanrıları, ruhları, ataları kullanmayan hiçbir kolektif oluşumun olmadığı matristir. Karşılaştırmalı bir bakış açısıyla, modernler doğa ile toplumu eş görerek yalnızca adalet duygularını tatmin ettiler. Simetriler birbirine benzeselerdi asıl farklılık boylarıyla ortaya çıkar. Bu nükleer santralin, bir odun parçasından daha ağır çekmediği bir durum yaratabilir. Ama tartılmanın sonunda ilk pay ikincisinden daha ağır çekecektir ama eşit derece tanınmalıdır. İmgesel bir bakışla ifade etmek gerekirse bu fark büyüktür, önemlidir ve bunu görmezden gelmek evrenselcilerin hatasıdır. Buna karşılık, tüm kültürleri farklılıklara rağmen takındıkları evrenselci tutum nedeniyle aynı kefeye koyan göreciler, kolektiflerin birbirine egemen olmak için gösterdikleri çabaya da saygı duymazlar. Latour burada kültürel görecili yaklaşımı kast eder.²⁸ Öte yandan kolektiflerin kardeşliğini görememişlerdir; çünkü göreciler doğaya erişimi sadece Batılılara sağlayıp diğer toplumlara kapatmışlardır.

Modern bilimleri belirginleştiren, bilim öncesi geçmişten onları sonsuza dek koparacak epistemolojik kopuşlar değildir [85]. Modern bilginler her defasında ölçeceği yeni şeyler ekleyerek büyütme yoluna gitmişlerdir. Latour bunu ayna oyunu (*d'un jeu de miroirs*) ile bağlantılandırır. Bu ayna oyunu değildir, aksine kolektifleri her defasında daha büyük inşa etmemizi sağlayan bilim ve tekniklerin birbirine eklenmesidir [128-129].

Bunu anlamlandırmak için Arşimet'i ele alalım. Arşimet çok küçük kuvvetlerle dünyayı yerinden oynatabileceğini iddia etmiş ve bileşik bir makara aracılığıyla gemileri hareket ettirerek bunu kanıtlamıştır. Arşimet, krala fiziksel kuvveti alt üst edecek bir mekanizma sunarak siyasal ilişkileri de alt üst etmiştir. Çünkü kral aslında geometri ve

²⁸ Görecilik: Antropolog için herhangi bir toplumun kültürü bir başkasından üstün ya da değerli olamaz. Bütün kültürler eşit ölçüde değerli, araştırmaya layık ve önemlidir. Bu ilkeye bağlı olarak antropolog, ait olmadığı bir toplumda çalışırken, o topluma ve onun kültürüne kendi kültürel biçimlenmesinden kaynaklanan değerlerle, anlamlarla ve yüdemlerle bakmamaya çalışır. Buna bağlı olarak emili: ve etik yaldaşım tarzları gelişmiştir. Antropolog, göreci duruşu nedeniyle, birçok tarihçinin ya da 19. yüzyıl sosyal bilimcilerinin yaptığı türden bir kültürler hiyerarşisi, sınıflaması veya piramidi inşa etmeye girişmez. (bkz. Antropoloji Sözlüğü, 2003:344)

statik ilişkileri olmadan kendini kabul ettirmek zorundaydı; ama temsil oyununa (*jeu de la représentation*) levveyi ekleyince önemli bir güce kavuşmuş olur [129].

Latour'un bakış açısıyla bilim doğaüstü olmasına rağmen o dönemde devre dışı bırakılmadığı için güç siyasette olmuştur [131]. Latour 17. yüzyıl İngiltere'sindeki toplumsal bağ için benzerlikler bulur. Kast ettiği toplumsal bağ, anayasanın diğer kolunun harekete geçirilmesini ve sonsuza dek toplumsal dünya üzerinden ölçülemeyecek nesnelere olmaksızın tutunamayacağıdır [131].

Latour burada nesnenin "Toplumsal dünyadan atılmış, aşkın olmakla birlikte tanrısal olmayan ve tersine hukuk ve ahlaklılık taşıyıcısı oynak bir özne üreten bir dünyaya mal edilmiş, toplumsalı inşa" ettiğini iddia ederek onu tanımlar [132]. Bu nesnelere, mucizevi özgürlüklere sahiptirler; çünkü hem toplumsaldırlar hem de değildirler. Bilim ve teknik, bu mucizevi özgürlüklerden içeri girecek ve Batılılar kendilerini üstün kılmaya zorlayacaklardır. Latour'a göre burada iki türlü görecilik bulunmaktadır. Birincisi *mutlak* ikincisi *görelidir*. Mutlak görecelik, evrenselliği kabul etmek zevkler ve renkler tartışılmaz ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmaktır. Bağlantılar kurmak, ölçülebilir kılmak; ölçü aletleri ayarlamak, meteorolojik zincirler kurmak, karşılıklarını veren sözlükleri yazmak, norm ve standartların muhasebesini tartışmak; kalibre edilmiş ağırları genişletmek, değermetreleri kurmak ve tartışmak, görecilik sözcüğünün anlamının sadece birkaçıdır [90]. Etnolojinin rolü de tam da burada devreye sokar. Etnolojiyi belli bir ölçülebilirliği günbegün inşa ederek, uygulamada görecilik sorununu da çözen ölçülerden biri olarak görür. Bu halde Latour'un tespitiyle Mutlak görecelik sorunu çözülmezse, kolektiflerimizi bağlantıya sokabilmek için bir görelilik sorunu çıkarmayacaktır.

Görelilik evrenselleştirme çalışmasında her bağlantının kaydı ve maliyeti vardır. Stengers²⁹, görelilik evrenselleştirmenin, zamanı ve mekânı doldurmadan neredeyse her yere uzanmasının, zamana ve mekâna yayılmasının mümkün olduğunu belirtmiştir (akt. Latour, 2008:139). Latour bu yayılmayı önemser. Yalnızca Venedikli Cenevizli ya da Amerikalı tacirlerin ekonomi dünyalarına sahip veya yalnızca telefonlara ve

²⁹ Isabelle Stengers (1949): Belçikalı bilim filozofudur. Gilles Deleuze, Alfred North Whitehead, William James felsefesi ve Bruno Latour'un antropolojisi ile ilgili spekülasyon bir yapılandırıcılık olduğunu iddia eden bir uygulama ekolojisi kavramı geliştirmiştir (bkz., <http://parsejournal.com/authors/isabelle-stengers/>) (erişim tarihi: 01/08/2019)

televizyonlara sahip Batılıların egemenliğinin bu kadar güçlü olmayacağını dayanıksız, ince, geçici ve kırılgan ağın uzantısı olacağını varsayıyor [140]. Ama ağların boşluklarını mutlak olarak göreyip sürekli onları dolduran bir bilime sahip olduğumuzu iddia eder. Düşünme makineleriyle bilgisayarların izin verdiği zihin sayesinde, olguların ağlarını ve yollarını izlemek kolaylaşmıştır. Bilgi, bitler ve baudlarla ölçüldüğünde, bu veri bankasına üye olduğunda, dağılık bir haber alma ağı bağlandığında ya da söküldüğünde, evrensel düşünceyi tereddüt eden bir zihin haline getirmeyi sürdürmek daha da güçtür [140]. Yerçekimini her yerde doğrulamak mümkünse de ölçme ve yorumlama ağlarının varlığı unutulmamalıdır.

3.5.4. Ağlar ve Kolektif Kardeşlikler

Latour, evrenselciliğe veya kültürel göreciliğe değil; “kolektif kardeşliğine” (*la fraternité des collectifs*) inanmaktadır. Ancak Batılılar hem kendilerini diğerlerinden farklı görmekte hem de kendi geçmişleri ile aralarına mesafe koymak “zevk alacak” kadar kendilerini farklılaştırmışlardır. Sözü burada antropolojiye getirir. Karşılaştırmalı antropolojinin, kolektiflerin kardeşliğini yeniden tanımlamayı ve onları yeniden özgürce seçip ayırmamızı engellediğini düşünür. Bu modern patosu aşmak için antropolojinin boy etkilerini tam olarak ölçmesinin gerekeceğini düşünür.

Arabasından koltuğundan [136] yalnızca evine gidip, medya güçleri ve tüketim toplumu tarafından manipüle edildiği televizyon koltuğuna yerleşmek için kalkan şoför karşısında yeterince acıdık. Bütün bunlara rağmen eski matrisimizi hiç terk etmedik. Fabrikalarımız hep bir önceki günden farklı olarak dünyamızı karmalarla doldurdu. Modernler etkili üretimin etkili mühendisler gerektirdiği konusunda yanılmış olabilirler. Bilim, teknik şekilde teknikten, örgütlü şekilde örgütten ya da ekonomik şekilde ekonomiden daha bilimsel şekilde üretilmez [136].

Latour, modern dünyanın indirgemeciliği uyguladığını sandığını fakat aslında dünyaya hiç uygulanmadığını vurgular. Küçük farklar ve paylaşımlar aramaya tenezzül bile etmeden farklı olduğumuzu düşünmek modern dünyada yarattığımız mitolojimizdir [137].

Batılıların sistemli ve küresel ağlarını dönüştürmek ve ölçek değişimini yeniden kontrol etmek gibi bir misyonu bulunduğunu düşünür. Bunun için demiryolu örneği üzerinde durur ve onu küresel veya yerel olarak kabul etmez. Çünkü demiryolunun hemzemin geçitleri o bölge için yereldir; Madrid'den Berlin'e taşıma görevi üstlendiğinde ise demiryolu küreseldir. Bunu telefona uyarladığında, onu tek başına fazlasıyla yerel görür; çünkü telefonu bir prize ve kabloya bağlamadığımızda yanı başında ölebiliriz. Benzer olan elektromanyetik dalgalar her tarafa yayılmış olsalar da canal plus'ı izleyebilmek için bir üyelik zorunlu tutulmaktadır. Teknik ağlar söz konusu olduğunda da yereli küresele çevirmede zorluk çekmeyiz. Buradan tüm dünyaya saran uzaklara yayılan ağların bütünsel, küresel, sistemli hiçbir yanı olmadığına varır [138].

Latour, Batılıları geçmişin yerelliklerinden kopup evrensel ve rasyonelleşmiş örgütler yarattıkları için kendilerini devrimci sandıklarını düşünürler. Bağlamından çıkarılmış özgürlükten zevk alan bir Batı modeli oluşturduğunu toplum teorisinin Batılıların geleneksel nesnelere olan imparatorluk, sınıflar, meslekler, örgütler, devletle, süreleri kadar katılıklarını da sağlayan, sayısız nesneyi içeren bir gizem haline geldiklerini düşünür [142]. Örneğin Birleşmiş Milletler binlerce kişiden oluşansa da içine bakıldığında/dolaşıldığında yerel asla bırakılmaz. Zira insanlar dört ya da beş kişiyle etkileşim halindedirler [142-143]. Sosyologların mikro analizlerinde birdenbire makro boyuta geçtiklerini ve ipin ucunu sürekli kaçırdıklarını düşünen Latour sürekli olarak yerelden küresele, insandan insan olamayanlara geçmeye izin verecek bir kılavuz ipi olduğunu savunur. Bu kılavuz ipi, pratikler ve araçlar, belgeler ve tercümeleler ağıdır [143]. BM gibi insanların içinde yer aldığı bir örgütün tek farklılığının karmalardan olmaları ve bu karmaların da çok sayıda nesneyi içinde barındırmasıdır.

Öte yandan yerelden yola çıkılarak küreselin izi asla tam olarak sürülemez. Çünkü modern kurumların yönetimleri ve yönetim stratejileri alanında çalışmış Alfred Chandler'in (1918-2007) betimlediği gibi, büyük Amerikan şirketinin örgütlenmesi Kafka'nın örgütü³⁰ değildir [143]. İstatistiklerden ve hesaplardan, dairelerden ve anketlerden oluşan bir ağın inşasıyla ancak "bütünsel" devletin "topografyasına hiçbir şekilde uymayan "Bütünleştiren" *totalisant* bir devlet elde edilmiştir [143]. Latour

³⁰ Kafka'nın örgütü, Franz Kafka'nın Şato (1926) isimli eserinde geçen bir örgütlenme kavramıdır. Kafka, Şato'da devlet kurumlarının karmaşıklığını ve sütünükoyu eleştirirken halkın bu ulaşılmazlığa olan hayranlığını anlatır (bkz., Franz Kafka, Şato, 2014).

burada bir anlamda ulus devleri tanımlar ve Modernlerin bir başka geleneksel nesnelere gizemini çözer.

Yerel ve küresel sözcüklerinin ne yerel ne de küresel olan buna karşın, az çok uzun ve az uzun olan ağlar hakkında bize fikir veriklerini düşünür. Yereli ve küreseli ağlar üzerinden açıklayan Latour, zavallı olarak tanımladığı özne-nesnelere, mutevazı bulduğu toplum-doğalar, küçük yerel küreseller, “karşılıklı olarak tanımlanan ama pratiklerimize hiç benzemeyen otolojik bölgeler” arasında bocaladığımızı düşünür [145]. Modernlerin “bütün” *l'ensemble* için, anayasal güvenceler görevi gören arındırılmış merciler dışında, hiçbir şey olmadığına inandıklarını [145], buna karşılık antimodernlerin batı *naufraige* karşısında, varlık olabilecek her şeyi kurtarma çabası içinde olduklarını ifade eder. İnsanların makinelerden ve teknokrat egemenliğinden koruma yaklaşımını takdir etse de kurtuluşu makinalarda bulan insanlar düşünüldüğünde durumun “saçma” bir hal aldığını düşünür [147].

Latour, modern dünyaya bir ruh verilmek istendiğinde, modern dünyanın daha önce verilen ruhunun geri alınacağı görüşündedir; çünkü ona göre modernlerin ruhları, kuşkusuz “ötekilerden farklı oldukları” inancına dayanmaktadır [147].

Latour’a göre artık modern değiliz premodern de değiliz. Anayasayı aracılık çalışmasına ilave etmek gerektiği konusunda da bilinçlenmiş haldeyiz. Anayasayı, geçmişin asimetrik antropolojisiyle betimlenen kültürlerle karşılaştırarak, ancak kültürel göreciliğe ve imkânsız modernleşmeye vardığımızı düşünür [151].

Ona göre doğallaştırma, tanrılaştırma, varlıklaştırma, dil bilimleştirme eşit derece mümkündür. Bunların birbirinden ayrı tutulması onlara anayasal bir işlev verecektir. Çünkü hiçbirini bir diğerrinin içinde değildir. Bu çerçevede araçların, doğa ile toplumları üretmesine izin vermemizin de modernlerin aşkınlıklarını tersine çevirebileceği görüşündedir.

Tinler ve etmenlerin yanısıra, tanrılar ve ataların içinde bir karmaşa halinde bulduklarını ifade eden Latour, tinlerin ve etmenlerin yer aldığı modern dünyanın tanrılar ve atalara bağlı, ötekilere veya insan-olmayanlara “üstü çizili tanrının varolduğu saf kuvvetlerin egemenliğindeymiş gibi” görüldüğünü savunur.

Bilim veya dil üzerine kurulan antropolojinin, modern durumundan yani varoluşundan kopacağını, evrenselcilik ve kültürel görecilik arasında savrulacağını, böylece de “onlar” ve “biz” hakkında çok az şey öğretmek zorunda kalacağını düşünür [153]. Böylece Latour’un “kolektif kardeşlik” önerisi (veya yaklaşımı) başka bir alternative olarak durmaktadır.

3.5.5. İmkânsız Modernleşme

Latour, en büyük sorun olarak tanımladığı ve hiçbir zaman terk etmeden girdiğimizi iddia ettiği “modern olmayan dünya” tartışmasıyla modernleşmeye, postmodernlere, antimodernlere ve sosyalizme görüşlerini toplarlar. Modernleşmenin Latour’a göre kültürleri ve doğayı yakıp yıksa bile bir amacı vardır: Modernleşmek, “dış doğanın yasalarıyla toplumun uzlaşılarını” ayırt etmeye izin vermektedir [157].

Latour, bu amacın sürecini sıralar: Başka toprakları işgal edenlerin karmaları, gerek nesneye gerekse özneye eklemleyerek bu amacı gerçekleştirir. Geçmişin sonsuza dek yol olduğu, bilimin ve tekniğin geçmişin bölünmesine yardım ettiği, radikal modern devrimler de yaşanmıştı. Geçmiş, modernlere göre “barbar karışım”, (FR) gelecek ise “uygarlaştıran ayrım” (FR). Bu tespitlerin ardından Latour, modernlerin katı bakış açısını günceller: Modernlerin, halen dünyada “barbar”ların olduğuna inandığını; fakat kısa bir sürede bu toplulukların da tasfiye edilmesiyle modernleşmenin tamamlanacağını düşündüklerini söyler. Batı modernlerin bu projesine göre de herkesin dünyada eşit derecede modern; ekonomi, rasyonellik, bilim, hakikat ve Teknik etkililik üzerinde eşit derecede güce sahip olacağı toplumun hayal edildiğine iddia eder [156].

Hatta devletteki, bilimlerdeki, tekniklerdeki kalıcı devrimlerin, anayasanın oluşturduğu karmaları soğuracağını, arındıracağını ve uygarlaştıracığını düşündükleri fikrindedir. Postmodernlerin dünyası da modernler kadar olmasa da “acınacak haldedir”. Çünkü postmodernlerin evrim geçirdiği boşaltılmış dünya onlar tarafından boşaltılmıştır. Fakat bu, onların modernlerin önerisini kabul ettikleri gerçeği ile yüzleşmelerini sağlar.

Modernleşmeyi sosyalizmin çifte vaadine kanıp devam ettirmek zorunda olmadığımızı da düşünür; çünkü bu modernleşme hiçbir zaman başlamamıştır. Bunu devam ettirdiğimiz takdirde postmodernlerin düştüğü hataya düşerek, anayasaya saldırmaktan

başka bir şey yapamayacağımızı ifade eder. O halde yapılması gereken nedir? [156-157].

Modernlerin, anayasalarını az da olsa elden geçirmeleri gerekmektedir. Bu aşamadaki anayasa duyulacak güven dışında kalan her şey Latour'a göre korunabilir. Çünkü modernlerin sorunu buradadır: Ağ tiplerini uzatmış ve onları evrensel hale getirmişlerdir. Premodernlerdense “doğa ve toplum, şey ve gösterge karmaların üretimini, düşünme yeteneklerini, aşkınların bol bulunduğundan emin olmalarını, geçmiş ile geleceği tekrar ve yenilenme olarak kavrama kapasitelerini, modernlerden başka tipteki insan olmayanların artışını” korumak gerekmektedir. Postmodernlerin de modernlerin zaman fikrine yönelik eleştirileri korunmalıdır [160].

Ancak modernlerin yordakçılıarı olarak gördüğü antimodernlerde Latour'a göre kurtarılacak hiçbir şey yoktur. Onların kendileri hakkında söylediklerine inandıklarına başarıya ulaşamadıkları için de modernlerden kaynaklanan boşlukları zamanında dolduramadıklarını savunur. Modernler olmadan Aydınlanma'yı koruyabileceğimize inanan Latour, bunu, “ortaya çıkışı artık gizli saklı olmak zorunda olmayan”, modernleri ortaya çıkaran “sıcak olaylardan” (yani devrimlerden), yine modernleri “doğanın ya da toplumun özlerine dönüştüren bu tedrici soğumaya” kadar geniş bir sürede “izlenen bilimlerin ve tekniklerin nesnelere, diğer birçokları gibi nesnelerini anayasayla yeniden bütünleştirmek koşuluyla” gerçekleştirebileceği ümidindedir [161].

Aslında temel sorun nettir: Yeni bir anayasaya ihtiyacımız var ve bunu yapabilecek güçteyiz. Ona göre 18. Yüzyıl yurttaşıyla 19. yüzyıl işçisini soğurmak için kolektiflerimizi yeniden değiştirmek gerekmiştir. Bugün de bilim ve teknikte insan olmayanlara yer açmak için bu düzeyde bir dönüşüme ihtiyacımız vardır fakat anayasayı değiştirmeden önce de “hümanizmin yeterince adil davranmadığı insanın yerini” değiştirmek gereklidir. Çünkü “hümanizm epistemolojiye bırakılmış nesneyle karşıtlık yoluyla oluştuğu sürece ne insanı ne de insan olmayanı anlarız” [162].

Latour'a göre insanı anayasanın iki kutbu yerine ortaya doğru yaklaştırdığımızda onu aracı konumuna itmiş olacağız. Aracılık çalışmasını elinden aldığınızda, insan biçimini almış olacaktır [163]. Latour için insan bölüşüme ne kadar çok yaklaşırsa o kadar çok insandır. Uzaklaştığı ölçüde de insanlığın çok çabuk ayırt edemeyeceği farklı biçimler

almaktadır. İnsan kendi uzuvları gibi makineleri yapmış ve bölüştürmüştür. Nesnelere nasıl insandan yapıldıysa insan da nesnelere yapılmıştır. Heran var olduğunu ve kendini kolektif hakkın içinde tanımlayan ve siyaseti yapan da odur.

Bu eleştiri çerçevesinde modern hümanistler Latour'a göre indirgenmecidirler ancak "eylemi tüm araçlar arasında tekrar dağıtacak insanın indirgenmiş biçiminin yitirildiği doğrudur, ama indirgenmemiş adı verilmesi gereken bir diğeri kazanılmıştır" [164]. Özne/toplumun konumuna göre ileri ya da geri olan insanın bu yeni konumuyla artık ıslah edilmiş bir anayasa sayesinde güvence sağlamak uygun olacaktır [165].

Çünkü Latour'a göre modern anayasalar, sağladıkları güvencelerle yargılanırlar. Modernlerin anayasaların dört temel güvenceleri vardır: İlki doğal düzenle toplumsal düzenin premodernlerdeki sürekli ilişkisinin aksine, doğayı toplumun imalinden ayrı tutarak doğaya aşkın imajını vermektedir. İkincisi, premodernlerin birini değiştirmeden diğeriyle değiştirmede, doğal düzen ile toplumsal düzen arasındaki ilişkinin aksine, üyelerine toplumu yapay olarak yeniden inşa etmekle ve yeniden serbest bırakmakla topluma içkin boyutunu vermektedir. Üçüncü güvence, her seferinde daha fazla insan olamayanın katılımıyla aşkın hale gelmiş ve yönetimin iki kolu arasındaki geçişin, tutunmasını sağlamaktadır. Dördüncü güvence de üstü çizili tanrının bir hakemlik görevi üstlenerek, bu düalist ve asimetrik mekanizmanın istikrara kavuşmasına izin vermektedir [166].

Latour'a göre modern olmayan anayasada, ortadan kaldırılması gereken çözümlerinin sürekliliğini imkânsız kılan üçüncü güvencedir.

Doğa ile toplum iki ayrı kutup olmak yerine, tek bir kolektif üretim haline gelebilirler. Latour'un modernlerin muhafaza etmek istediği en büyük yenilikleri hiç kimsenin inşa etmediği bir doğanın ayrılabilirliği olan aşkınlık ve kendisi gibi düşünenlerin eseri olan bir toplumun manevra serbestliği yani içkinliktir [166]. Çünkü inşa edilemez bir doğa ve değiştirilebilen/değişen bir toplum vardır. Tartışmasız bilimsel olguların ve hukuk öznelerinin olduğunu da düşünen Latour, modernlerde olduğu gibi, "yalanlayan görünmez pratiğin uzak ve karşıt nedenleri olmak yerine, kesintisiz bir görünür pratiğin çifte sonucu" olabileceklerini düşünür [167].

Latour, zaman konusunda da insanı özgürleştirmek ister. Postmodernlerin zamana dair eleştirilerini destekleyen Latour modernlerin, zamanın homojen ve düz bir akış olduğunu zannederek yanıldıklarını bu anlayış yüzünden de tarihselliğin modern anayasalarda kendine yer bulamadığını iddia eder. Hiçbir zamanın insanların seçme özgürlüğünü sınırlamaması gerektiğini, yerel ile küresel i küresel ile evrensel i, doğal ile toplumsal aralarında bir seçim yapma gereği olmadan ortaklıkları açısından özgürce düzenlemeyi ister. Latour'un düşündüğü, ıslah edilmiş yeni anayasada üstü çizili tanrı sorunu da insanları inanca inanmaya zorlayacak modernlerin olasılıksız metafiziğin güncelleştirmeleriyle çözülecektir [169].

Latour, Hobbes'un yurttaşları, içlerinden birinin imparator olmasına izin verdikleri için cumhuriyet olduğunu hatırlatır. Ya hükümdar yurttaşların çıkarını değil de kendi çıkarını gözetseydi? Latour bilim insanlarının dış gerçekliğe ihanet ediyor gibi görünmesinin tek nedeninin hem toplumlarını hem de doğalarını inşa etmeleri olduğunu düşünür [170]. Siyasal temsile güvensizliğin şeylerin sapkınlığı olmadan toplumsal bağın şeffaflaşmasından kaynaklandığını ve kolektifin sürekliliğinin parlamento içinde yeniden oluşturulduğunu söyler. Bilimsel temsile güvensizlik de toplumsal kirlenme olmaması durumunda doğaya doğrudan ulaşılabilirliğinin sanılmasından kaynaklanmaktadır [171].

Modernlerin dünyasında doğalar, artık onlarla beraber konuşan bilim insanlarıyla var olurlar. Temsil edilmesi gereken bu doğalardır ve bu doğalar şeyler parlamentosu etrafında toplanırlar: "İnşaatçıların attığı taş köşe taşı haline gelmiştir" [172].

Özetle, siyasetin yarısı bilimde ve teknikte yapılmakta, doğanın da yarısı toplumlarda oluşur. Latour'a göre, ortak yuvayı değiştirmekten başka bir şansımız yoktur. "Aksi halde Berlin Duvarı'nın, mucizevi Fransız Devrimi'nin iki yüzüncü yıldönümünde, sosyalizm ile doğalcılığın birbirine bağlı başarısızlığı üzerine eşsiz bir hayat bilgisi dersi vererek yıkılması boşuna olurdu" [172].

SONUÇ

Bu tez çalışmasında, Bruno Latour'un *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eseri, modern ol(a)mama sorunsalı üzerinden incelenmiştir. Latour'un kitabındaki tartışmanın temelinde yer alan modernlik nedir, hiç modern olduk mu soruları üzerinden kavramlar analiz edilmiş, yine aynı eserden yola çıkılarak Latour'un ürettiği kavramlar, kendi bakış açısıyla ortaya konulmuştur. Çalışmadaki temel amaç, eserde yer alan modernlik kavramının çözümlenmesi olduğundan, eserde ortaya konulan kavramların altyapısı ve gerçekliği üzerinden tartışma yürütülmeye çalışılmıştır.

Tarihsel süreç değerlendirildiğinde, Latour'un eserinde yer alan, modern, modernlik, modernite gibi kavramlar, her ne kadar kavramsal olarak benzeşmeler içerse de sınırları belirlenmiş ve birbirlerinden ayırt edilmiştir. Buna göre iki farklı yaklaşım ortaya konulmaktadır: Birinci yaklaşım, kavramların dönemlere bağlı olarak toplumsal anlamlarının daha dar alan ile sınırlı kaldığı, ikinci yaklaşımda da kavramların içinin dolmaya başlamasıyla kavramların anlam buldukları dönemden bağımsız ve adının çağrıştırdığının aksine, anlam sınırlarının ilk yaklaşıma göre daha geniş alana yayıldığını göstermektedir. Bir başka deyişle ilk yaklaşım, kavramın adının çağrıştırdığının aksine onu her döneme özgü kabul eden görüş ile ikinci yaklaşım da onu tarih dışı bir özne veya nesne olarak gören görüş ile özdeşleştirilebilir.

Modernliği tarihin her dönemine özgü kabul eden ilk yaklaşım, modernliğin epistemoloji ile ilgisi olduğu sonucuna ulaşmıştır. 5. yüzyıldan başlayarak farklı toplum kesimlerini birbirinden ayırt etmek için kullanılan bu görüş, ilerleyen dönemde ve ilk yaklaşımdan hareketle, eski ve yeni toplulukları ayırmıştır. 18. yüzyıla kadar hâkim olan bu görüşün, modernliğin ayırt edici yönünü, toplulukları kategorize etmesi üzerinden meşrulaştırmaktadır. Bu görüşün dini referanslarla bağının yakın olduğu da yapılan tespitlere eklenmelidir. Ancak ilerleyen yıllarda yaşanan gelişmelere de bağlı olarak, özellikle Orta Çağ toplumlarında "modernliğin" dinin kontrolüne girdiği ve dinin kurumsallaşmasıyla şekillendiğinin de altı çizilmelidir.

Öte yandan modernliği tarih dışı olarak kabul eden ikinci yaklaşımda, modernliğin dinin savunduğu değerlerden ayrılması üzerinden geliştiği görülmüştür. Yani ikinci yaklaşım, modernliği dini referanslardan bağımsız ve onu bir akım olarak algılanmasına karşı

olmakla birlikte, modernliği bir bilinç halinde ele alınmayı desteklediği görölmektedir. Ayrıca bu yaklaşımın, yaşadığı dönemi anlama ve algılama olarak kullandığı ve modernliği algılama biçiminin de bağımsız bir merkeze konduğu bir algılayış biçimi de ortaya çıkmaktadır.

Bu dönemlerde insanın, artık kendisine verilenle yetinmeyip varlığın dinamiklerini sorguladığı ve modernliğin de tarih dışı bir özne olarak içinin doldurulduğu bir bilinç biçimi olduğu görölmektedir. Modernliğin bilinç olarak algılanma biçimi, aynı zamanda modernliğin Batı'ya özgü bir kavram olarak evrenselleşmesinin de önünü açmıştır. Bir anlamda bu algılayış biçimi, sadece Batı toplumlarına özgü oluşu, diğer toplumların modernlik biçimlerini Batı'nın modern imgeleri üzerinden değerlendirilmesini sağlamaktadır.

Modernlik üzerinden yaratılan ayırım, Batılı olmayan toplumların neden modern olmadıkları tartışmasında aktif bir biçimde kullanılmıştır. Bu durumun nedenleri arasında Batı toplumlarının rasyonelitesinin, Batı'nın modern olduğu düşüncesini oluşturmada bir altyapı kurduğu ortaya konulmalıdır. Rasyonaliteden hareketle, Batılı olmayan toplumların, modernliği sadece dünyaya uyum göstermek için algıladıkları ve modernliği, ikinci yaklaşımın iddia ettiğinin aksine, bir bilinç düzeyi olarak algılamadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Benzer bir yaklaşım da Batı'yla alakalı olarak üretilebilir. Şöyle ki modernlik, Batı'nın değerleriyle özdeşleştirilmekte, Batı'nın modernliği, adeta bir bilinçaltı olarak algılanmakta, onu her alanda bütünleştirip farklı bir bakış açısı üretmektedir. Öte yandan modernlik kavramının tarihsel süreçlerle şekillendiği çıkarımının da altı çizilmelidir. Bu süreçlerin, modernliğin kavram olarak içinin doldurulmasındaki etkisi de büyüktür.

Modernliğin tarihsel süreçlerle birlikte anlam kazandığı konusunda Latour incelemesinde yer alan temel kanıt, modernlik ve Aydınlanma ilişkisi konusunda yapılan analizlerindedir. Modernlik, bir tarihsel dönem olarak kabul edildiği takdirde, başlangıcı Aydınlanma'dadır ve bu ilişki, Aydınlanma'nın bıraktığı mirasla yüzleşmek gereksinimi ortaya çıkarmaktadır. Latour'da gerçekleşen bu yüzleşme "moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak kabul eden anlayış" ile "modernliğin tamamlandığı takdirde Aydınlanma'nın içinde bir potansiyel taşıdığı" düşüncesi arasındaki süreci, ilişkiyi, benzerlik ve farklılıkları görünür kılmaktadır. Bu yüzleşmede, Aydınlanma'nın

bir kopuş getirdiği ve bu kopuşun da daha önce yaşanmış tarihsellikten bir kopuş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Latour, Batı toplumlarının bu kopuşu, kendi türettikleri değerler olan eşitlik, özgürlük gibi değerlerle bütünleştirerek güçlü kalabildikleri çıkarımına varmıştır.

Öte yandan bu kopuşun kendi dönemi içinde, kopuşu yarattığı ayrımlar üzerinden meşruluğunu sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir. Latour açısından bu ayrım, yasalar üzerinden analiz edildiği ölçüde, *ilahi yasalar* ile *doğal kanunlar* arasındaki ayrım bağlamında incelenmektedir. Bu iki kanun biçimi arasındaki ayrım, Latour tarafından Orta Çağ Avrupa'sı ve Rönesans ile başlayan dönem örnekleriyle açıklanmaktadır. Bu ayrım biçiminin, modernliğin geleneksel olanı makro düzlemde dönüştürmeye çalıştığı ve Aydınlanma'nın modernitenin ana merkezine konduğu anlayış ile Latour tarafından bağlantılandırıldığı görülmektedir.

Buna ek olarak Aydınlanma biçimi olarak modernlik, her ne kadar içindeki modernlik meşru kılınsa da, Latour açısından ayrımın dönemsel olarak krizlere neden olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu krizler, Batılı toplumların düştüğü ahlaki, ekonomik ve toplumsal krizler olarak gözlemlenebilir. Aydınlanma'nın bıraktığı mirasın da modernliğin, kapitalist gelişmelerin ve üretim ilişkilerin yaygınlaşmasıyla beraber, modernitenin ekonomik yönünün diğer yönleri domine etmesi sonucu olduğu, Latour tarafından vurgulanmaktadır. Onun bu tespiti, Aydınlanma modernliği ile Sanayi Devrimi arasında ilişkinin incelenmesindeki temel nedeni işaret etmektedir.

Latour açısından modernlik, yani Batı tipi ekonomik gelişmelerle yapısal dönüşüme uğramasına dair fikir, modern ol(a)mayanların ve diğer Batılı olmayan toplumların da Batı'ya benzer aşamalardan geçmesi gerektiği zorunluluğuna götürmektedir. Yanı sıra bu yakalama sürecinin, ekonomi dışı alanlardan tamamen bağımsız kalmadığı da söylenebilir. Latour, ekonomi dışında, Batılı olmayan toplumların, modern Batı toplumlarına “akıl” ve “deney” gibi süreçlerle uyum sağladığı ölçüde Batılı anlamda modern olabilecekleri yorumunu ortaya koyar. Ancak bu uyumun sağlanmasında Batılı olmayan toplumlara özgü değerler –örneğin din- bir engel niteliğindedir. Latour için, bilim ve din birbirinden ayrıştırılıp kutsallaştırıldığında modern olmak asla mümkün değildir. Çünkü simetri olarak düşündüğü şey, bilimin toplumdaki hiçbir kavramdan ayrıştırılmaması gerektiğidir. Din de toplumların işleyişinde önemli bir etkiye sahipken,

onu farklı bir boyuta çekip uzaklaştırmak ve pozitivist bir akılla incelenmediği için metafizik olarak adlandırmak, modernleri iki kez asimetrik yapar.

Tez çalışmasında modernleşme ile ilgili süreç analizleri de “modernleşme süreci devam ediyor mu, yoksa sona erdi mi?” sorusu çerçevesinde Latour ekseninde tartışılmaya çalışılmıştır. Bu eksende ulaşılan temel sonuç, Batılı toplumların bu süreci kendi siyasal, ekonomik, kültürel ve ahlaki değerleriyle özdeşleştirdikleri ölçüde modernleşme sürecinde başarıya ulaşabildikleridir. Ancak bu sürecin, başarıya ulaşıp ulaşmaması bir başka tartışmalı konudur.

Öncelikle çölün, modernlikle benzer biçimde kendi sürekliliğini sağlamak amacıyla kirli olanları sürekli temizlemesi gibi modernlik de baş öznesi birey ile özdeşleştirilerek, bireyin modernleşme süreci süreklilik üzerinden meşrulaştırmaya çalışılmaktadır. Modernliğin insanlığa bedeli, Latour’un eserinde ozon kirlenmesi gibi kanıtlarla örneklenir; fakat burada Latour’un üzerinde durduğu bedel, modern olamama sorunun çıkış kaynağını oluşturmaktadır.

Modernitenin yarattığı kirlilik, Latour tarafından gazetelerin dördüncü sayfalarında bulunmuştur. Bedel, “temiz olanın karşıtı kirlidir” anlayışı ile modernite tarafından olumlanmakta fakat sürekli de göz ardı edilmektedir. Modernliğin devamlılığının, kirli olanın kaos yaratma potansiyeli üzerinden meşrulaştırmasının nedeni ise Latour için düzen-kaos zıtlığından hareketle ulaştığı, baş özne bireydir. Ancak sorumlğunun bireye ait olmasının ve suçluyu tespit etmenin sorunun çözüleceği anlamına gelmediği de Latour tarafından vurgulanmıştır. Bu sorunun tespiti için sahip olunan eleştirel yeteneği kaybetmemenin, hayati önem taşıdığını düşünmektedir. Ne var ki Latour, modernitenin kaos-düzen ilişkisi üzerinden meşruluğunu sürekli hale getirme çabasının, yapay bir ihtiyaç olabileceği gibi doğal bir ihtiyaç da olabileceği fikrindedir. Latour’un ifadesiyle bu meşrulaştırma, modernliğin kördüğümü her defasında yeniden attığı ve iyice bilenmiş bir kılıçla kestiği bir durumdur.

Toplumların ilerlemeci anlayışı ile bilimin nesneliliği arasında kurduğu ilişki de Latour’a göre modernliğin sürekliliği sağlamak için gerekçe olarak kullanıldığı bir durumdur. İnsanı her ele alışında özneleştiren Latour, onu nesne konumundan kurtarır. Ve modernizme, modernliğe hitap ederken de modernlere, postmodernlere yani özneye,

insana yönelmektedir. İnsanı bu kavramların merkezine koyarak, onlara modernler der. Eserinde modernleştirici felsefeciler -Aydınlanma öncesi felsefecileri- ile modernleri -Aydınlanma sonrası- ayırmaktadır. Merkezde kimin olduğuna çok önem veren Latour'a göre asıl önemli olan insandır. Ona göre, hayatın merkezinde olan bilim ve nesne değil, insandır. Modernlerin bilimsel olarak ilk ortaya çıkışı, onların iyimser olduğunu ve bunun toplumların yararına olduğu düşüncesi, bu düzeni meşrulaştıran bir diğer önemli argümandır. Latour bu argümanı, modernlerin bilimsel olan dışındaki şeyleri görmezden geldiğini ortaya koymak için de kullanmıştır. Modernlerin, bilimsel olanın dışında kalan toplumların soy kültürleri başta olmak üzere, kültürlerini görmezden gelerek, onları bilimsel olana özgü bir yöntemle yeniden şekillendirdiği sonucuna ulaşmıştır. Latour, bunu çok net biçimde toplumsal dinamiğin ve ahlak yasalarının göz ardı edilmesinde görmektedir. Bu durumda farkındalık yaratacak temel durumun, bireyin eleştiri yetisinin farkındalığı olduğunu vurgulamıştır.

Modernitenin, çoğu kültürde süreklilik yaratmasının imkânsızlığı, Latour'un üzerinde durduğu bir diğer argümandır. Sürekliliğin imkânsızlığı, Latour'a göre modern dünyanın antropolojisi ol(a)mayacağı iddiası üzerine temellendirilmiştir. Latour, modern dünyanın antropolojisini, eleştirel yetilerle sorgulamak için sosyalizm-kapitalizm mücadelesi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu mücadelenin kapitalizm yani modernite lehine sonuçlanması, modernitenin sömürücü yönünün de yavaş yavaş kapitalizmle beraber ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sömürü yönü, çok temel olarak siyaset ve bilim dediği iki teknik erdemin mücadelesi olarak şekillenmektedir. Bu iki erdemin mücadelesi ve sömürü düzenin üstesinden gelebilmek için Latour kitabında iki temel çözüm önermektedir: Birincisi yeni bir postmodern bakış açısı üretmektir; zira Latour, postmodernizmin moderniteyi kabullenip ona yeni bir bakış açısı getirmekten aciz olduğunu ve onun devamı olmaktan öteye gidemediğini düşünür. İkincisi de tüm sömürü düzeninin üstesinden antimodern bir bakış açısıyla gelmektir. Bu bağlamda modernlik tekrar düşünüldüğünde, modernlik ile alaklı iki önemli ontolojik yapıya ulaşmıştır: Birinci alanın doğa-kültür karışımından oluştuğu ve ikinci alanın da ontolojik olarak insan olanlarla-insan olmayanlar alanı olduğu görüşündedir.

Bunlarla beraber Latour için modernitenin meşruluğunu sağladığı bir diğer alan da modern anayasalardır. Modern anayasaların en temel uzlaşma kanunları olarak, üstle-alt arasında ve insan-insan olmayanlar arasındaki ayrımın meşrulaştırması açısından birer

aracı olduklarını düşünmektedir. Modern anayasalar, bilimsel ve siyasal alan arasındaki sınırları da belirlemektedir. Modern anayasalardaki bilimsel yönü Boyle deneyleriyle ve siyasal yönü de Hobbes deneyleri ile açıklamıştır. Latour'un bununla yapmaya çalıştığı şey, siyasal alanın bilimsel olana özgü bir alana dönüştürülmek olduğunu ortaya koymaktır. En büyük örneği, Hobbes'un Leviathan'ı üzerinden üretildiğini ileri sürdüğü yapaylıkları da bu durumun bir parçası olarak göstermiştir. Ona göre anayasalar, bu durumun gerçekleştirilmesi için birer meşrulaştırma araçlarıdır.

Latour, bilimin siyasi, dinsel ve kültürel harmoni üzerinden incelenmesinin, bilimin gerçekçi temellere oturtulmak gerekçesiyle yapıldığını iddia eder. Bu durum için de modernitenin, simgesel değerleri kullanarak sürekli aktif tuttuğu görüşündedir. Kanunların insanoğlunun varoluşuyla ortaya çıktığı düşünüldüğünde, modernitenin kanunu olarak görülebilecek bilimsel kanunların yaratacağı uyum sorunu, Latour'un en çarpıcı örtüşürmesidir. Bahsettiği uyum sorunu, en net biçimde bilimin hükmettiği nesnel olmayan şeylerin nasıl kanunlaşacağı konusunda yaşanmaktadır. Fakat modern olmayanların (yani insan olmayanların) tanıklığıyla gelişen irade boşluğunun da farklı bir uyum sorununa neden olabileceğini düşünmektedir. Devletin insanların ürünü olduğu fikrinden hareketle, bilginin de insan eylemlerinin bir ürünü olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Siyasi kanunlarda karşılaşılan bir diğer uyum sorunu da, temsil sözcüğüne yüklenen anlamla yakından ilgilidir. Latour, olguların ortaya çıktığı biçimiyle kim tarafından kontrol edildiğinin de önemli olduğunu düşünmektedir. Yani doğa mı yoksa insanlar mı olguları üretirler karmaşasının, son üç yıllık modern tarihte bir muğlâklık içerdiği tespitini yapar. Modern anayasaların bu muğlâklık kontrol altına alınması için modernite tarafından kullanıldığını da iddia eder. Çünkü ona göre modernite, bir yandan toplumsal olanın sınırlarını çizmekte, bir yandan da doğal yolları kapatarak meşruluğunu modern anayasalar üzerinden sağlamaktadır. Bunu, modern anayasaların insanların özgürlüklerini sınırladığını savunanların modernite tarafından düşman ilan edilmesiyle desteklemektedir. Böylece modern anayasalar dâhil, her şeyi planlayan insanoğlunun kendisinin belirlediği yasalar karşısında, özgürlüklerini kaybettikleri ve yasaların birer çelik zırha dönüştükleri çıkarımına ulaşır.

Buna karşılık, modernlerin bu durumunun, modernliğe direnen modern olmayan toplumların, kendilerini daha özgür görmesi sonucunu doğurduğu fikrindedir. Bu aynı zamanda anayasalardaki doğa ve toplum kutuplarının birbirine karışmasının, modern olanların kendi başarılarının kurbanı oldukları anlamına gelmektedir. Modernlerin kendi başarılarının kurbanı olmaları, yani bir anlamda başarısızlıkları, modern olanların modern olmayanlara verdiği güvencelerin artık geçerli olmadığını göstermektedir. Latour, modernleştirme felsefecilerin bu güvenceyi yeniden sağlamak amacıyla, iki kutup arasındaki orta alanı keşfettikleri ve bunu genişletme çabası içinde olduklarını düşünmektedir. Ancak modernleştirme felsefeciler, bunu, iki kutuptan kendilerini bağımsızlaştırarak yapmaktadırlar.

Latour'a göre en temelde orta alanın genişletilemesine katkı sunan, Tanrının varlığının sorgulanması ve onu nerde aramamız gerektiği sorularıdır. Orta alanın genişletilmesinde, toplumbilimleştirme, özerkleştirme ve varlığın unutulmuşu, doğallaştırmayı stratejiler olarak belirler. Varlığın keşfinin tekrar gündeme gelmesi kaçınılmazdır elbette. Latour'a göre modernler, varlığı geçmişle arasına mesafe koyarak ve bunu sürekliliği sağlama adına yaparak unutturmuşlardır. Günümüzde modernitenin bu sürekliliği iktidar ve siyaset kavramları ile sağladıkları çıkarımına ulaşılmıştır.

Latour'un en önemli özelliklerden birisi de onun antropolojik incelemelerinin yavaş yavaş sosyolojik bir metodolojiye ve felsefi bir sisteme dönüşmesidir. Bu durum aynı zamanda adı geçen eserde modernizme dair görüşlerini birbirini takip eden ve yavaş yavaş gelişen açıklamalarla aktarması ile de paralellik göstermektedir.

21. Yüzyıl'ın yaşayan düşünürlerinden Latour'un, bir bilim antropolojisi *yaptığı Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinin her şeyden önce karmaşık olmasının yanında aynı zamanda, onun insanı, derin ve zengin bir biçimde ifade edebilme becerisi, insana değer katmaktadır. Üslubundaki derinliği sağlayan unsurların başında, onun dilini sürrealist olarak kullanma becerisi yer alır. Latour'un dili sekanslar bakımından son derece güçlüdür. Bu nedenle bir kelimeyi ya da düşünceyi belirli tutarlı sıralarla anlamsal ve duygusal derinlikler barındırarak aktarır. Dilinin soyut ve keskin olması, aslında okuyucuya hiçbir kesin düşünce katmamaktadır. Bu bağlamda, biz hiç modern olmadık düşüncesinden öte olamadık düşüncesi oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adorno, W. Theodor ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar*, (Çev. N. Ülner, Elif Ö. Karadoğan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.
- Alan, Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Akçay, Adnan, *Beden*, Felsefe Ansiklopedisi, 2.Cilt, (Ed. A. Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul 2004.
- Aktay, Yasin, “Kavramsal Açından Modernizm ve Postmodernizm’e Bakmak”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, (138/139/140), Hece Yayınları, 2008. s.8-16.
- Aslan, Seyfettin ve Abdullah Yılmaz, *Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm: Moderniteden Postmoderniteye Değişim*, (ed. Coşkun C. Atakan), Çizgi Kitabevi, Konya 2013.
- Augé, Marc, *Théorie des Pouvoirs et Idéologie*, Etude de cas en Côte-d'Ivoire, Hermann, Paris 1975.
- Bartles, Roland, *L'aventure Semiologique*, Le Seuil, Paris 1985.
- Bastiat, Frederic, *Hukuk*, (Çev. Dean Russell, Yıldırım Arsan), Yayınevi, İstanbul 2014,
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, Üçüncü Baskı, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007, s.16-24.
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002.
- Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Penguin, New York 1988.

- Boyle, Robert, *The Sceptical Chymist* (Chemistry) Paperback – Dover Publications, New York, April 21, 2003.
- Bottomore, Thomas B., *Marksist Düşünce Sözlüğü*, (Çev. Mete Tunçay), İletişim, İstanbul 1993.
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Calinescu, Matei, *Modernliğin Beş Yüzü*, (Çev. Sabri Gürses), Küre Yayınları, İstanbul 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2008.
- Childs, Peter, *Modernizm*, (Çev. Vural Yıldırım), Sitare Yayınları, Ankara 2010.
- Childs, Peter, *Modernism*, London: Routledge 2000.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.
- Demir, İsa, “Bauman’ın Modernizm Eleştirisi ve Eleştirinin İki Boyutu: Holocaust ve Çalışma Etiği”, *Sosyoloji Notları 3 Aylık Yaygın Sosyoloji Dergisi* (TemmuzAğustos-Eylül), İdeal Copy, Ankara 2007, s.29-35.
- Demirhan, Ahmet, *Modernlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- Duménil, Gérard, Michael Löwy, Emmanuel Renault, *Marksizmin 100 Kavramı*, (Çev. Gözde Orhan), Yordam Kitap, İstanbul 2011.
- Durant, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Eisenstadt, N. Shmuel, *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın Suavi, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- Ewald, Oscar, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, İkinci Baskı, (Çev. G. Aytaç), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.

- Foucault, Micheal, *Historie da le Folie*: Plon, Paris 1961.
- Frolov, Ivan, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul 1991.
- Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, (Çev. Cemal Aydın), İstanbul 2016.
- Gay, Peter, *The Science of Society, Formations of Modernity*, (Ed. Stuart Hall), Polity, Cambridge 1995.
- Gelekçi, Cahit, “Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik”, (Ed. Görgün Baran, A.- Serap Suğur), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2011, s. 76-97.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, İkinci Baskı, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Giddens, Pierson ve Anthony Cristopher, *Modernliği Anlamlandırmak*, (Çev. Serhat Uğurlak, Murat Sağlam), Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Goldman, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, (Çev. Emre Arslan), Doruk Yayıncılık, Ankara 1999.
- Göktolga, Oğuzhan, “Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust”, (Der. Zülküf Kara), *Bauman Sosyolojisi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- Habermas, Jurgen, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Dipnot Dergisi*, Sayı:1, 2010, s. 29-41.
- Harrington, Austin. “Classical Social Theory, I: Contexts and Beginnings.” *Modern Social Theory: An Introduction*, (Ed. Austin Harrington), Oxford: Oxford UP, 2005.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- Horkheimer, Max ve Adorno W. Teodor, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar 1*, (Çev. Oğuz Özgül), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 9.
- İlboğa, Mustafa, “Platon Epistemolojinde Episteme- Doxa Ayrımı”- *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol: 9/11, Fall 2014, p.283-294.

- Jabes, Edmurd, *Un Etrange avec Sous le Bras, Un Livre de Petit Format*, Gillimard, Paris 1989, s.34.
- Jameson, Lyotard ve Habermas Jurgen, *Postmodernizm*, İkinci Baskı, (Haz. Necmi Zekâ), K1y1 Yayınları, İstanbul 1994.
- Jeanneire, Abel, *Modernite Nedir?*, Üçüncü Baskı, (Çev. Nilgün Tural), (Der. Küçük Mehmet), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 2000.
- Kafka, Franz, *Şato*, Birinci baskı, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- Kambouchner, Denis “*Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler*” *Felsefe Tarihi II – Modern Felsefenin Yaratılması*, (Ed. Jacqueline Russ), (Çev.İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s.191-282.
- Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitapevi, İstanbul 1984.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı) İdea Yayınevi, İstanbul 2015.
- Kalın, İbrahim, *Barbar Modern Medeni, Medeniyet Üzerine Notlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.
- Keçeci, F. Orçun, *2015 Paris İklim Değişikliği Konferansı Çerçevesinde Nükleer Enerji: Bir Çözüm mü Yoksa Bir Sorun mu?*, Alternatif Politika, 9 (2), 2017, s.250-281.
- Keser, Nimet, *Sanat Sözlüğü*, Ütopya Yayınları, Ankara 2009.
- Kessinger, Henry, *Diplomasi*, Üçüncü Baskı, (Çev. İbrahim H. Kurt), TİB Kültür Yayınları, İstanbul 2002.
- Kırıçoğlu, Olcay, Tekin, *Sanatta Eğitim Görmek, Öğrenmek, Yaratmak*, Pegem Yayıncılık, Ankara 2005.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Koytak, Elyesa, “*Tahakküme Hükmetmek: Bourdieu Sosyolojisinde Toplum ve Bilim İlişkisi*”, Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 25. Sayı, 2012/2, 85-101.
- Köse, İsmail, “İklim Değişikliği Müzakereleri: Türkiye'nin Paris Anlaşması'nı İmza Süreci”, *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9, Sayı:1, s.55-81.

- Küçük, Mehmet, *Entelektüellerin Tehlikeli Oyunağı: Postmodern, Modernite Versus Postmodernite*, (Der. Mehmet Küçük), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- L'Abbe, J. B. Domecq, *Leçons de Philosophie*, 1925.
- Lash, Scott, "Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi", Üçüncü Baskı, (Çev. Der. Mehmet Küçük), *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınları, Ankara 2000.
- Latour, Bruno, "Comment, Redistribuer le Grand Partage", *La Revée du Mauss*, sayı:1, (1998b), s.27-65.
- Latour, Bruno, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno, *Biz Hiç Modern Olmadık*, (Çev. İnci Uysal), Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Latour, Bruno, *La Science en action*, La Decouverte, Paris 1989a.
- Latour, Bruno, "Pasteur et Pouchet: Heterogenese de l'Historie des Sciences", (Yön. Micheal Serres), *Elements d'histoire des Sciences*, 1989b, s.423-445.
- Lerner Daniel, *The Passing of Traditional Society, Modernizing the Middle East*, İkinci Baskı, Free Pr, New York 1964.
- Levi-Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, (Çev. Tahsin Yücel), YKY, İstanbul 1994.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*, (Çev. Nail Satlıgan), Yordam Kitap, İstanbul 2014.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. O. Akınhay- D. Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- McNeill, H. William, *Dünya Tarihi*, İmge Yayınları, Ankara 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1984.
- Özbudun, Sibel, Şafak Balki ve Altuntek N. Sibel, *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005.
- Özkeraz, Ahmet, *Modernleşme Teorileri ve Postmodernizm*, Çizgi Kitabevi, Konya 2007.

- Pavel, Thomas, *Univers de la fiction*, Le Seuil, Paris 1986.
- Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, (Çev. Neşet Kutluğ, Burcu Erdoğan), Chiviyazıları Yayınları, İstanbul 2011.
- Philonenko, Alexis, “*Alman Felsefesi*” *Felsefe Tarihi III – Aklın Zaferi*. (Ed. Jacqueline Russ), (Çev. İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 95-122.
- Pospelov, N. Gennadiy, *Edebiyat Bilimi I*, (Çev. Yılmaz Onay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1984.
- PSSC Fizik*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, s. 233-262-283-332.
- Püsküllüoğlu, Ali, *Türkçe Sözlük*, Dördüncü Baskı, Doğan Kitap, İstanbul 2002.
- Ralph, Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (Çev. Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996.
- Ritzer, George ve Stepnisky, Jeffrey, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökenleri*, (Çev. I. Ertuna Howison), De Ki Yayınları, Ankara 2013.
- Roberts, J., M., *The Penguin History of the World*, Altıncı Baskı, Penguin Books, New York 1992.
- Ross, Poole, *Ahlak ve Modernlik*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni-Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, (Çev. Özcan Doğan) Doğu Batı Yayınları, Ankara 2011.
- Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, İkinci Basım, (Çev. Ece Göztepe, Sunuş: Aykut Çelebi), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Shapin, Steven ve Schaffer Simon, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- Shapin, Steven, “Une pompe de circonstance. La technologie litteraire de Boyle”, (Yön. Micheal Callon ve Bruno Latour). *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la Sciences de Langue Anglaise*, La Decouverte, Paris 1991a, s.37-86.
- Smart, Barry, “Modernity, Postmodernity and the Present”, (Yön. Bryan S. Turner) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London 1990.
- Tekeli, İlhan, *Modernite Aşılırken Siyaset*, İmge Kitapevi Yayınları, 1999, s.27.

- Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001.
- Thrall, F. William, Hibbard, Addison, *Handbook To Literature*, The Odyssey Press, New York 1960.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Türk Dil Kurumu, *Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü*, 2006.
- Türk Dil Kurumu, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, T.D.K, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2005.
- Unat, A. Nermin, “Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm ve Post Modernizm”, *Toplum Bilim Dergisi*, 1990, s:48,49.
- Van, W. Reijen ve Hans Van Der Loo, *Modernleşmenin Paradoksları*, İnsan Yayınları, 2003.
- Velioglu, Süleyman, *İnsan ve Yaratma Edimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları İstanbul 2000.
- Wagner, Peter, *Modernliğin Sosyolojisi*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Latif Boyacı), Yarın Yayınları, İstanbul 2012.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev. Zeynep Aruoba), Hilal Yayınları, İstanbul 1965.
- Weber, Max, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (Çev. Özer Ozankaya), İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev. Bahadır Akın), Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Weber, Max, Simmel George, Tönnies Ferdinand ve Martindale, Don, *Şehir ve Cemiyet*, (Haz. Ahmet Aydoğan) İz Yayınları, İstanbul 2000.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Hilal ÖZTÜRK
Uyruğu : Türkiye (TC)
Doğum Tarihi ve Yeri : 07.01.1988, Malatya
Medeni Durumu : Evli
E-mail : hilalayv@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	Halen-2019
Lisans	Hacettepe Üniversitesi Ed. Fak. Fransız Dili ve Edebiyatı	2014
Ortaöğretim	Malatya Atatürk Kız Lisesi	2005

YABANCI DİL

İngilizce, Fransızca