



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**MODERN DÜNYADAN KAÇIŞ:  
ÖZGÜRLÜK VE MELANKOLİ**

**Sercan DAĞLI**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Serdar SAĞLAM**

**YÜKSEK LİSANS  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**TEMMUZ 2019**



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**MODERN DÜNYADAN KAÇIŞ:  
ÖZGÜRLÜK VE MELANKOLİ**

**Sercan DAĞLI**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Serdar SAĞLAM**

**YÜKSEK LİSANS  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**TEMMUZ - 2019**

**MODERN DÜNYADAN KAÇIŞ:  
ÖZGÜRLÜK VE MELANKOLİ**

**Sercan DAĞLI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI  
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMMUZ 2019**

## ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Sercan DAĞLI

12/07/2019

Sercan DAĞLI tarafından hazırlanan, "MODERN DÜNYADAN KAÇIŞ: ÖZGÜRLÜK VE MELANKOLİ adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalında Sosyoloji Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

Sosyoloji, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



**Başkan :** Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN

Sosyoloji, Hacettepe Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



**Üye :** Doç. Dr. Erdal AKSOY

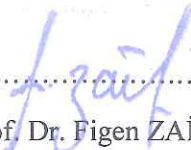
Sosyoloji, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



Tez Savunma Tarihi: ..12../07../2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....  
  
Prof. Dr. Figen ZAİF  
Enstitü Müdürü

Modern Dünyadan Kaçış: Özgürlük ve Melankoli  
(Yüksek Lisans Tezi)

Sercan DAĞLI

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Temmuz 2019

ÖZET

Bu tezin amacı, bazı distopya metinlerini temele alarak, modernizm eleştirilerinin melankolik yapısını ortaya çıkarmaktır. Aynı zamanda modern düşünceyle eş zamanlı olarak gelişen romantizm akımının temel özellikleri ve sosyoloji bilimine yaptığı etkiler incelenmeye çalışılmıştır. Kavramsal kurumsal çerçevede, bir dönemin zihniyet yapısını ortaya çıkaracağı düşünülen hakikat, doğa ve tarih anlayışlarının geleneksel, modern ve romantik evrelerdeki anlamları üzerinde durulmuştur. Bu şekilde temel bir çatı inşa edilerek, Özgürlük Tartışmaları ve Romantik Tepki başlıkları altında incelenen teorilerde, bu kavram setine verilen anlamların izi sürülmüştür. Özgürlük Tartışması başlığı altında, Sosyoloji teorilerinden faydalanılarak, modernite eleştirileri açısından, özgürlük problemi işlenmeye çalışılmıştır. Teoriye ve distopya metinlerinden çıkarılabilecek tartışma nüvelerine uygun olarak özgürlük problemi üç alt başlık altında incelenmiştir. Bu başlıkların ilkinde, bireyin özgür olmak isteyip istemediği sorunsalını; ikinci başlıkta özgür olmak isteyen birey ile toplum arasındaki gerilimin boyutlarını, son olarak ise tüketim toplumunda bireyin özgürlük problemi incelenmiştir. Teoriler açısından, modern toplumda özgür olmanın imkansızlığı ve bu durumun bireysellik üzerindeki etkileri, melankoli olgusunun da temelini oluşturduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Romantik Tepki bölümünde melankoli –ızdırap istenci tabanlı modernite eleştirileri, temel olarak iki kısımda incelenmiştir. Bunlar melankolik varoluşun aşmasının zor olduğu mütevekkil-karamsar romantik bakış açısı ile moderniteden çıkmanın mümkünliğini savunan devrimci-ütopik romantik fikirlerdir. Nihayetinde melankoli, yaşamın yadsınmasına-intihara giden bir sürecin basamaklarını oluşturacağı gibi, rahatsız olunan yer olarak modern yaşamdan-distopyadan, çıkış-isyan içinde bir temel sağlayabilmektedir. Bu açıdan, sonuç bölümünde devrimci-ütopik görüşlere sahip melankoliklerin, ortak özellikleri vurgulanmaya çalışılmıştır.

Bilim Kodu : 113815  
Anahtar Kelimeler : Modernizm, modernizm eleştirileri, özgürlük, romantizm,  
melankoli  
Sayfa Adedi : 212  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

Escape from the Modern World: Freedom and Melancholy  
(M. Sc. Thesis)

Sercan DAĞLI

GAZİ UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

July 2019

ABSTRACT

The aim of this thesis is to reveal the melancholic structure of the critiques of modernism with reference to certain dystopian texts. At the same time, the fundamental characteristics of the romantic movement that arose simultaneously with the modern thought and its influences on sociological science is investigated. Within a conceptual institutional framework, the understandings of reality, nature and history in the traditional, modern and romantic periods in an attempt to uncover the mindset structure of a period are elaborated. In this way, a fundamental framework is drawn, and the meanings given to this set of concepts are traced within the theories examined under the titles of Freedom Debates and Romantic Reaction. Under the title of Freedom Debate, the problem of freedom is addressed from the standpoint of the critique of modernity, availing of theories of Sociology. In line with theory and the core of debates extracted from dystopian texts, the issue of freedom is analyzed under three separate sub-titles. The first one examines into whether individual want to be free, the second one into the aspects of the tension between society and freedom-seeking individual, and the last one into the freedom problem of individual in a consumption society. With regards to theories, it is shown that the impossibility of being free in the modern society and its impact on individuality also underlie the phenomenon of melancholy. In the Romantic Reaction chapter, the critiques of modernity based on melancholy-pain will is basically examined in two steps. These are a resigned-pessimistic romantic perspective that is difficult to transcend for romantic existence and a revolutionary-utopian romantic thought that advocates the possibility to break with modernity. In the final analysis, melancholy can provide a ground for an escape from-revolt against the irritant modern life-dystopia, as it can constitute the steps of a process of ignorance of life or a process of suicide. From this perspective, the common features of the melancholics that have revolutionary-utopian understandings are emphasized.

Science Code : 113815  
Key Words : Modernism, critiques of modernism, freedom, romanticism,  
melancholy  
Page Number : 212  
Supervisor : Prof. Dr. Serdar SAĞLAM

## TEŞEKKÜR

Bu tez, modern dünyayı yani yaşanan hayatı anlamak için gösterilen bir çabadır. Bu kavrama çabası hayatın yapısal ve sistemsal boyutları ile birlikte insana yaptığı etkileri de kapsamaktadır. Kötücül olmak için artan sebeplerinde etkisi ile, toplumsal içindeki birey giderek yalnızlaşmakta, melankolik bir ahvala bürünmektedir. Toplumsal bir olgu haline gelen melankoliyi incelemek kendi hakkımda da bilgiler edinmemi sağladı.

Bu tezin yazılması ve savunulmasında, hoşgörü ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Serdar SAĞLAM'a teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde özellikle emekleme adımlarında, fikirlerimi dinleyen ve katkılarını esirgemeyen Dr.Öğr.Üyesi Metin TÜRKMEN'E de teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisansa başlamamdan itibaren maddi olarak burs desteği aldım, Türk bilim camiasının en önde gelen kurumu TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunarım.

Tez yazma sürecini ilk görev yerim olan Artvin'de tamamladım. Yeni bir yere gelmenin sıkıntılarını aşmama ve alışma sürecine büyük katkıları olan, Ahmet Şafak Eşmeler ve Kamil Semih Kalyoncuoğlu'na ve tezi bitirme sürecinde de büyük emekleri olan H. Mehmet TÜZÜN'e ve Serkan KONYA'ya teşekkürlerimi sunarım. Yine bu süreçte tezimi okuyarak fikirlerini sunan, kıymetli zamanını bana ayıran Çağlayan GÜNEŞ'e, ve teze herhangi bir destekleri olmasa da sıkıldığım zamanlarda yanımda oldukları için Eren KILIÇ, Mustafa Buğra ÖZBAL, Tuğsad KILIBOZ, Ömercan Özen ve Tunahan YILDIZ'a teşekkür ederim. En büyük teşekkürü ise tabii ki beni büyütüp bu güne getiren aileme borçluyum. Desteklerini ve sevgilerini hiçbir zaman benden esirgemediler.



## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSRTACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ .....	x
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	xi
1. GİRİŞ .....	1
2. KAVRAMSAL KURUMSAL ÇERÇEVE .....	5
2.1. Hakikat, Doğa Tasavvuru ve Tarih .....	5
2.1.1. Antik Yunanda Hakikat, Doğa Tasavvuru ve Tarih .....	6
2.1.2. Rönesans Doğa Tasavvuru.....	13
2.1.3. Modern Dönemde Hakikat, Doğa ve Tarih.....	15
2.1.3.1 Newton ve mekanik doğa tasarımı .....	15
2.1.3.2. Descartes'ın mekanik felsefesi .....	16
2.1.3.3. Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışı .....	18
2.1.4. Romantik Dünya .....	20
2.2. Modernizm Eleştirisi Olarak Distopya Metinleri .....	24
2.2.1. Distopya Örnekleri: Cesur Yeni Dünya ve Fahrenheit 451 .....	29
2.2.1.1. Cesur Yeni Dünya .....	29
2.2.1.2. Fahrenheit 451 .....	32
3. ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ .....	35
3.1. Birey Özgür Olmak İster Mi? .....	35

	<b>Sayfa</b>
3.1.1. Konformist Kaçışa Distopya Metinlerinden Örnekler .....	42
3.2. Toplumsallık ve Bireysellik Arasında İnsan .....	44
3.2.1. Aydınlanma Düşüncesi ve İlerlemeci Tarih Anlayışı .....	48
3.2.2. Saint-Simon ve Auguste Comte: Sosyoloji ve Pozitivizm.....	53
3.2.3. Durkheim ve Sosyolojik Yöntem .....	56
3.2.4. Weber ve Rasyonelleşmenin Demir Kafesleri .....	62
3.2.5. Fordizm, Taylorizm, Mcdonaldlaşma .....	73
3.2.6. Weberyan Demir Kafes'in Toplumsal Boyutları .....	78
3.2.6.1. Mills: İktidar seçkinleri .....	79
3.2.6.2. Giddens ve soyut uzmanlık sistemleri .....	85
3.2.6.3. Aydınlanmanın topyekûn eleştirisi: Frankfurt Okulu .....	93
3.2.6.4. Foucault ve hapishanenin doğuşu.....	98
3.2.7. Toplumsal Tahakküm Mekanizmalarına Distopyalardan Örnekler.....	107
3.3. Tüketim Teorileri ve Türetim Toplumunda Bireyin Çaresizliği.....	113
3.3.1. Türetim Teorileri.....	118
3.3.1.1. Thorstein Veblen: Aylak sınıfın teorisi ve Mills kitle toplumunda tüketim.....	119
3.3.1.2. Simmel modernitenin anlamı ve moda .....	123
3.3.1.3. Riesman: Alt kültür, tüketimsel aidiyet.....	129
3.3.1.4. Frankfurt Okulu: Kitle endüstrisi .....	132
3.3.2. Postmodern Tüketim Teorileri .....	137
3.3.3. Distopya Metinlerinde Tüketim-Haz Toplumu.....	141
4. ROMANTİK TEPKİ.....	147
4.1. Romantizmin Kapsamı .....	147
4.2. Melankoli Kavramı ve Romantizm.....	152

	<b>Sayfa</b>
4.2.1. Melankolinin Tarihçesi .....	153
4.2.2. Mütevekkil Romantizm, Melankoli ve Sosyolojik Düşünce .....	159
4.2.3. Melankoli Örnekleri .....	161
4.2.4. Distopya Metinlerinde Melankolik Varoluşun İncelenmesi .....	165
4.3. Melankoliden İsyana: Izdırabın Felsefesini Yapmak.....	172
4.3.1. Rousseau: Geçmiş iyidir. ....	173
4.3.2. Schopenhauer ve Dostoyevski: Izdırabın Kutsanması .....	179
4.4. Nurettin Topçu: Izdıraptan İsyana .....	189
5. SONUÇ .....	201
KAYNAKLAR .....	205

## ŞEKİLLER LİSTESİ

**Sayfa**

Şekil 4.1. Nurettin topçu düşünce şeması ..... 194



## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

### Kısaltmalar

**ABD**

**CYD**

**TDK**

### Açıklamalar

Amerika Birleşik Devletleri

Cesur Yeni Dünya

Türk Dil Kurumu





## 1. GİRİŞ

Modern olmanın anlamı nedir? Bu soru; Foucault tarafından, modern düşüncenin yüzleşmek zorunda olduğu temel sorunsal olarak gösterilmiştir. Halen modernliğin sınırları içinde miyiz yoksa dünya post, akışkan, radikal bir hal mi almıştır bilinmez. Ancak şimdinin felsefesini yapmak anlamında modern düşünce, yaşadığı dönemi kavrayıp-anlatma çabasından vazgeçmemiştir. Bu yüzden de olsa gerek anlama duyulan özlem ve onu bulmak için gösterilen gayret gittikçe artmaktadır. Aynı zamanda modernliğin artık küresel bir mahiyet alması ile; etki alanının genişlediği ölçüde arayış çabaları da fazlalaşmaktadır.

Modernlik nedir sorunsalının sosyoloji teorilerinin de özünü oluşturduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Zaten modernlikle birlikte açığa çıkan bir bilim olarak sosyolojinin gayesi, geleneksel toplumdaki modern topluma geçişte değişenin ne olduğunu tespit etmek ve özellikle yine başlangıç teorileri bağlamında düşünüldüğünde değişimin kötü etkilerini ortadan kaldırıp, yaralı toplumu iyileştirmek ya da en azından tedavi için bir reçete sunmaktır. Sosyoloji bu açıdan en genel itibari ile geleneksel toplum yapısı içindeki baskı mekanizmalarından kurtulmuş, özgürleşmiş birey ile bir düzen içinde, kurallara bağlı olarak yaşaması gereken bireyler toplamı olarak toplum arasındaki gerilimi bir çözüme kavuşturmayı arzulamaktadır. Tek bir kavrama müracaat edilecek olsa buna özgürlük problemi denilebilir. Nitekim modern dönemin hem vaadi, hem sorunsalı olan özgürlük, Bauman tarafından Sosyoloji teorilerinin üzerine eğildiği temel problem olarak gösterilmektedir (Bauman, 2016). Sosyoloji teorileri, özellikle eleştirel bir konuma yerleştikten sonra; modern dönemde vaat edilen özgürlüğün elde edilemediği, üretim ve tüketim sarmalında insanın sıkışıp kaldığı, özgürlüğün bir yanılsama, bir sanıdan öteye gidemediği noktasında birleşirler. Özellikle Romantizm akımından etkilenmiş olan sosyolog ve düşünürlerin çoğu zaman kötümserliğe varan bakış açıları gözden kaçmamaktadır. Bireysel varoluşun mümkün olmadığı, bireyselliğin kurulamadığı, niteliksel bütün farkların niceliğe hapsedildiği modern dünya, eleştirmenler açısından; özgür olmak isteyen insan için kötülüğün kaynağı, kabus, yani distopya diyarı olarak yorumlanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında distopya metinleri de benzer bir şekilde modern toplumun eleştirisini sunarken, özgür olmak isteyen birey, genelde distopya metinlerindeki

kahraman, ile toplum-sistem arasındaki çatışma (Bottomore, 2013) gözler önüne serilmektedir. Zaten distopya metinleri ile modernizmin eleştirileri arasında ilişki vardır. Distopyalar modernliğe karşı eleştirilerin yoğunlaştığı 20.yüzyıl başlarında özellikle Dünya Savaşları sonrası dönemde kaleme alınmış eserler olması, bu bağlantıyı ortaya koymaktadır. Nitekim eleştirel teorilere uygun olarak romantik bakış açısıyla yazılmış bu eserlerde, modern toplum; tahakküm mekanizması, bireyselliğin öldürüldüğü yer olarak ele alınmaktadır.

İşte bu bağlantıyı göz önüne alıp distopyaları belirli açılardan incelemeye çalışan bu çalışmanın ilk kısmında özgürlük sorunsalı incelenmeye çalışılacaktır. Distopya metinlerinin çokluğu ve hangi eserin distopya metni sayılıp sayılmayacağı yönündeki tartışmalar arasından, bu çalışma özelinde, bilhassa melankoli tartışmasını kapsayan ve özgürlük probleminin belirtilecek 3 boyutunun da incelenebileceği eserler kullanılmıştır. Bu eserler, iki temel distopya metni olan, herkesin distopya metni olduğu noktasında ortak bir kanaatinin olduğu; Cesur Yeni Dünya ve Fahrenheit 451'dir.

Belirtildiği gibi iki eserde de incelenebilecek özgürlük tartışması 3 sorunsal çerçevesinde toplanmıştır. Bu sorunlar: bireysel olarak özgürlüğün istenilecek bir olgu olup olmadığının tartışmaya açılacağı; Birey özgür olmak ister mi? başlığı, ikinci olarak özgür olmak isteyen bireyin önündeki engellerin incelendiği: Birey- toplum arasındaki gerilim; son başlıkta ise özgürlüğün son açılımı ve aşamadığı bir engel olarak; Tüketim toplumunda özgür olmak mümkün müdür? sorunsalıdır. Bu sorunlardan ilki daha çok psikolojik bir mahiyet taşısa da, distopya metinlerinde ana konulardan biri olduğu ve tartışmanın bu kısım olmadan eksik kalacağına dair şüpheden ötürü tartışmaya dahil edilmiştir. İkinci ve üçüncü problem sosyoloji teorileri açısından da temel konuları oluşturmaktadır. İkinci başlık altında genellikle üretim süreçlerinin ve uzmanlık sistemlerinin yarattığı tahakküm mekanizmaları tartışılmaya çalışılacaktır. Bu tartışmayı açarken sosyolojinin ne olduğuna dair bir bahisle, sosyoloji ile düzen isteği arasındaki bağıntı tartışılacağı gibi, daha sonra özellikle Weber merkeze alınarak sosyolojinin eleştirel-romantik bakış açısı gösterilmek istenmektedir. Weber'in araçsal rasyonalite kavramına bağlı modernlik eleştirileri birey-toplum arasındaki gerilimi gösteren özgürlük tartışmasının ikinci bölümünde, temel aksi oluşturacaktır. Daha sonra ise özellikle postmodern teorilerin anlatısını oluşturan tüketim toplumu tartışmasına geçilecektir. Bauman'ın belirttiği gibi belki de araçsal rasyonel dünya, panoptikonik toplum yapısı ya da kültürel tahakküm geride kalmıştır, dünya artık katı değil akışkan bir yapıdadır ve bu



yapının temel ögesi artık üretim değil tüketimdir (Bauman, 2017). Bu bakış açısı da özgürlüğün 3. temel sorununu oluşturmaktadır; tüketim toplumunda birey özgür olabilir mi?

Bu sorunları değerlendirirken tartışmanın taşınmak istendiği olgu, üçüncü bölümü oluşturan melankolidir. Bu amaçla ikinci bölüm boyunca yapılacak teorik tartışmada eleştirel teorinin daha kapsamlı olarak romantik dünya görüşüne sahip sosyologların düşüncelerine yer vermeye özen gösterilecektir. Bu açıdan romantizmin, ilerleyen süreçte doğurduğu bir akım olarak postmodern düşünürlere de değinilmiştir. Temele aldığımız düşüncülerin romantiklerin ilk adımlarının özellikleri taşınmasına ve melankolinin sınırlarını berraklaştıracak düşüncelere sahip olanlar arasından belirlemeye çalışıldı. Nitekim, teorideki tartışma toplumsal aşamayan ve tüketimin yanlısalı bireysellik dehlizlerinde boğulan insanın, elde edemediği özgürlüğünün bedelinin melankoli olduğu yönündedir. Melankoli bu açıdan romantizmde de içkin olarak bulunur. Nitekim Löwy, romantizmin melankolinin kara ışığıyla aydınlandığını belirtmektedir (Löwy & Sayre, 2016). Özgür olamayan bireyin melankolik isyanı, kurtuluş çabası üçüncü bölümün ana konusudur. Melankoliye içkin olduğu gösterilmeye çalışılacak, toplumsal muhalefet ve eleştirel bakış açısından dolayı melankoliyi yaratıcı bir süreç olarak ve rahatsız olunan yerden(distopyadan) kaçış çabası olarak ele alınmasını sağlayacaktır. Bu açıdan incelenen distopya metinlerindeki kahramanların, distopyalardan kaçış istenci, melankolinin aydınlık yüzü ile yorumlanmaya çalışılacaktır. Bilindiği üzere melankolik intihar özellikle 20. yüzyıl entelektüelleri arasında oldukça yaygındır. Sosyolojiyi de kapsayan kültürel karamsarlık, geleceğin daha iyi olamayacağına dair inanç, birçok düşünürün ya hayatına son vermesine ya da modern kötülüğün kabullenilmesine yol açmıştır. Bu tartışmanın nihayetinde toplumu distopik olarak görseler de distopya metinlerindeki kahramanlara uygun olarak ondan kurtulma çabası içinde olan melankolik düşünürler irdelenmeye çalışılacaktır. Bu açıdan Walter Benjamin, Charles Baudelaire, Stefan Zweig gibi simalar melankolide; kötülüğün aşılamaz büyüklüğü nedeniyle intiharı simgelerken; Fyodor Dostoyevski, Ernst Bloch ve Türk sosyolojisinin mümtaz şahsiyeti Nurettin Topçu ise kötülüğü aşabilecek, esaret zincirlerini kırabilecek aydınlık geleceğe olan inancı simgelemektedirler.

Nihayetinde son söz olarak; ikinci kısımdaki özgürlük tartışması esasen distopya metinleri üzerindeki temel tartışmalarının ele alınmasına ayrıldı. Freud'un uygarlığın huzursuzluğuyla Foucault'un panaptikonu ya da Weber'in demir kafesi bu tartışmalar

açısından temel taşlardır. Literatüre bakıldığında distopyalar üzerinden sosyal kontrol ve denetimin teoriler açısından oldukça fazla şekilde tartışmaya açıldığı görülmektedir. Bu taban kullanılarak son bir adım daha atıp, teorilerde sosyal kontrol mekanizmasından çıkış arayan bireyin melankolik haline değinilmeye çalışıldı. Özgürlük başlığı altında da işlenen teorilerde bireyselliğin tükenişinin yine bireyde yarattığı yıkıcı etkilere değinmek teoriler açısından ana amacı oluşturdu. Son bölümde bunların melankoli-romantizm başlığı altında kategorize edilerek, isyan edenlerin düşüncelerindeki ortak özellikler bulunmaya çalışıldı.

Genel olarak bakıldığında tartışma, distopya metinlerini temel alıp onlar üzerinden temalaştırmalar yaparak modernlik teorilerinin tartışılmasını kapsamaktadır. Sosyolojideki temel eserlere olan temasın önemi her geçen gün artmaktadır. Temel eserlerle olan bağlantıyı ikinci ve üçüncü kaynaklar üzerinden kurmak, eserden yapılabilecek çıkarımların azalmasına yol açmaktadır. Bu açıdan çalışmada belirli sosyologların eserleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Tartışmanın dağılmaması adına o eserdeki genel bağıntıları, diğer düşünürlerle benzerlikler ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Son olarak tezin bir iskeleti olması açısından kavramsal-kuramsal çerçevede ele alınan üç kavramı tartışma içinde yeri geldiğince vurgulanmaya çalışıldı. Bunlar doğa tasavvuru, hakikat ve zaman/tarih kavramlarıdır. Bu kavramların Romantizm akımında özellikle Aydınlanmacı düşünürlerden ne kadar farklılıklar gösterdiği de anlatılmaya çalışılarak, eleştirel tezinin mayasını ortaya konma arzusu güdüldü.

Sonuç ve tartışmada ise hem genel olarak melankolik çıkışın mümkünlüğü üzerine tezin iddiası anlatılıp, bu çıkışın olgusal/yaşamsal karşılıklarının bulunup bulunamayacağı tartışıldı. Böylece geleceğe yönelik nasıl çalışmalar yapılabileceği tartışılmış, aynı zamanda çıkış arayan romantik devrimcilerin ortak özellikleri vurgulanmaya çalışılmıştır.

## 2. KAVRAMSAL KURUMSAL ÇERÇEVE

### 2.1. Hakikat, Doğa Tasavvuru ve Tarih

Bu çalışma, iki temel distopya metnini Cesur Yeni Dünya ve Fahrenheit 451'i temele olarak moderniteyi tartışmaya açmak iddiasındadır. Bu iddianın genişliği modern dönemin başlangıcın itibaren onun anlamı yani neliği üzerine yazılan hemen hemen sosyal bilimlerin bütün alanlarındaki yoğun çalışmaya dayanır. Foucault'nun dediği gibi hiçbir çağ kendini anlatmak için bu kadar çaba sarf etmemiştir. Modernliğin özünde bulunan bu anlama-tanımlama-kuşatma çabasının büyüklüğü alana dair yapılacak her çalışmanın önünde engel oluşturmaktadır. Bu gerçek göz önünde bulundurularak şöyle denilebilir; bir araştırma ancak bir yöntem, bakış açısı ve konunun esasını göz önünde bulunduran amaçlı kısıtlamalar ile yapılabilir. Birbiriyle iç içe geçmiş olan kültürel, ekonomik, siyasi, fikri değişimleri anlatan moderniteyi olgusal ve düşünsel olarak iki kategoriye ayırıp bakmak, bu karmaşıklık içerisinde temel bir ayırım sağlar. Olgusal olanla yaşamdaki değişimi kastederken, düşünsel olarak fikri yani zihniyetteki temel bir dönüşüme işaret edilmektedir. Kavramsal ve kurumsal çerçevede dahilinde bu köklü değişimin düşünsel boyutları incelenecektir. Yine burada dahi moderniteyi tartışmaya açan çok farklı kültür ve dünya görüşüne ve değer yargılarına sahip fikir insanlarının dehlizlerinde dolaşmak yönü kaybetmek gibi bir tehlike barındırmaktadır. Bu açıdan yeniden bir daraltmaya gidilerek tartışma; bir dönemin zihniyet dünyasını bütüncül şekilde yansıttığını düşünülen ve geleneksel çağdan modern çağa oradan postmodern döneme geçerken kopuş, yepyeni bir anlam kazanan doğa, tarih ve hakikat kavramları üzerinden, yürütülecektir. Bu kavram setinin dönemsel farklılaşmanın temel taşlarını vereceği düşünülmektedir. Bu üç kavramı yapılacak bütün tartışmalar boyunca çeşitli şekillerde kullanarak çalışmaya anlamsal bir bütünlük kazandırılması amaçlanmaktadır. Geleneksel çağda bu kavramlara verilen anlamın önemi ise hem modernitenin ne olduğuna, kendinden öncekinden nasıl bir kopuş yarattığına dair genel bir fikrin oluşmasını hem de daha sonra tartışmanın önemli bir kolunu oluşturan modernitenin eleştirilerinin (romantizm ve postmodernizm); modernitenin bu kavramlara getirdiği yeni anlamları nasıl yıkmaya çalıştığını ve bazen de geleneksel olan anlamlarına döndürme gayretini gösterebilmesindedir.

Doğa tasavvuru, hakikat ve tarih hakkındaki fikirler birbirlerine içkin oldukları söylenebilir. Bununla anlatılmak istenen bu kavram setinin bütüncül bir yapı arz ettiğidir.

Doğaya ait fikir olarak fizik dünyayı anlamlandırma girişimi, bilim ile ilkeleri keşfetmek (hakikati) anlamındaki felsefe arasında bir bağ vardır. Hatta ‘felsefenin üzerine düşünecek bir şeyi olabilmesi için doğa bilimine ihtiyacı vardır.’ denilebilir (Collingwood, 1999: 11).

### **2.1.1. Antik Yunanda Hakikat, Doğa Tasavvuru ve Tarih**

Bütün Yunan düşününü kapsayan ve varlıkla doğayla ilişkin bütün çabanın temelinde ‘tüm değişmelerin ardında yatan ilk, değişmeyen töz nedir?’ sorunsalı bulunmaktadır (Collingwood, 1999: 38). İyonya okulundan çıkma varlığın temelindeki ilk maddenin araştırılmasına giden bu süreç belki de felsefe okulunu ve düşünceyi oluşturan temel soru daha geniş olarak her şeyin değişmeye mahkûm olduğu dünyada değişmeden kalan nedir? sorusudur. Phtrogoras’dan Herakleitos’a Parmenides’ten Socrates, Platon ve nihayet Aristoteles’e kadar bütün Yunan düşününü bu soruyla yüzleşip onu aşmak istemiştir. İyonya okuluna bağlı düşünürler sorunsalı varlığın kendinden var olduğu ilk madde olarak yorumlamışlardır. Maddeci düşünürler olarak kategorize edilen İyonya okuluna dahil edilen Yunan düşünürlerinden Thales için evrensel töz su, Aniksimendes’de hava ve Heraklitos’da ateştir. Doğayı yaratan temel bir ilk madde üzerine yapılan bu ilksel incelemeler belki sonuçta buldukları maddenin ne olduğu açısından değil, onları oraya götüren soru açısından önemlidir. Çünkü bu soru felsefi mülahazaların modern öncesi dönemdeki her veçhesine sinmiş olarak bulunmaktadır.

Yunan’da İyonya okulu ile başlayan değişmez töz arayışı daha sonra özellikle Pythagoras ile birlikte başka bir aşamaya gelmiştir. Bu sefer doğayı var eden maddenin mahiyeti yerine bu temel maddenin üzerinden niteliksel farklılaşmanın nedeni yeni sorunsal olarak ortaya konulmuştur. Maddenin ne olduğuna dair araştırmanın yerini biçimsel farklılık olarak bu maddelerin uzaydaki geometrik farklılaşması almaktadır. Bu şekilde biçim, bir şeyin ne ise o olmasını sağlayan doğası anlamına gelir (Collingwood, 1999: 64). Doğayı bu şekilde oran orantı belirli düzenliliklerin tekrarı olarak algılayan Pythagorasçı doğa tasavvuru modern düşünceye yaklaşan unsurlar içerir. Bu “fiziğin sorununun çözümü için” “ona matematik açısından yaklaşılmıydı.” (Collingwood, 1999: 65). Bu şekilde matematik, öze dair bilginin temeli haline gelmişti. Çünkü biçim dediğimiz şeylerin ne ise o olmalarını sağlayan geometrik örüntü matematiksel bir analize tabi idi (Collingwood, 1999: 65). Buradan da anlaşılacağı gibi Platon idealer kuramı bu Pythagorasçı biçimler düşüncesine yaslanır (Collingwood, 1999: 68). Ve bu anlamda biçim

ya da form olarak idea, bilinebilir olan yani hakikat-perdenin arkasındaki gerçeklik şeklinde algılanmaktadır.

Ancak fragmanlar şeklinde inceleyebileceğimiz düşüncenin bu ilksel sürecindeki esas amaç Aristo düşüncesine zemin oluşturabilmektir. Aristo düşüncesi kendi içerisinde oldukça sıkı mantıksal bağlarla örülmüştür. Onun felsefeyi açma noktası olan dil yani mantıksal önermelerden fizik düşüncesine, oradan etik ve siyasetine kadar her şey birbiriyle bağlantılıdır. Nitekim belki de bunun bir sonucu olarak modern düşünceye geçerken Aristo düşüncesi üzerine belirli değişimler-reformlar ile ilerlemek mümkün olmadığından modern düşünce Aristo'nun temelden reddi ile kurulabilmiştir. Aristo bu devirde artık "tahtından edilmiştir" (Tarnas, 2013: 103).

Fragmanlar şeklinde anlatılan bu düşünce akışını Platon ve Aristo düşüncelerinin bazı yerlerde karşılaştırarak daha anlamlı hale gelmesi sağlanmaya çalışılacaktır. Aristo için varlık gerçekten vardır ve duyu bilgisini insani bilginin yegâne temelini oluşturur. Bu daha geniş bir anlatımla şu demektir; varlık vardır ve onun varlığı özne olmasa dahi varlığını sürdürür. Felsefe varlığın (onto) üstündeki peçeyi kaldırarak onu anlaşılabilir kılmaya yarayan çözümlenmenin adıdır (Duralı, 2013: 82). Peçenin altından çıkacak olan ise hakikattir. Felsefi çaba bu hakikate ulaşmak gayretidir. Felsefe, varolanları(değişeni), kavram (değişmeyen) dünyasına yaslanarak konuşabilme, açıklayabilme çabasının adıdır (Duralı, 2013: 82).

Platon bunu yaparken temel bir ayrıma başvurur: doxa alemi olarak şeylerin dünyası ve gerçekten varolanların dünyası olarak hakikatler alemi/idealar dünyası yani Aletia. Buna göre Aristo'dan farklı olarak Platon için gerçeklik alemi, idealar dünyasıdır. Aristo'nun hocası olan Platon kendinden önce gelen sofist düşünceyi eleştirerek, hakikat yani öze ilişkin bilgiyi ortadan kaldırdıkları ve dili maddi dünyaya sıkıştırdıkları yönündeki Parmenidesçi hakikati rafa kaldıran düşünceye yönelttiği eleştirilerinin aynısını Aristo, Platon'un kendisine çevirerek, Platoncu geleneğin ideaları maddi dünyadan ayırarak, değer ile duysal olanı birbirinden ayırdığını, böylece hakikati etkisizleştirdiğini savunmuştur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken Platon'da zirve noktasına ulaşan maddi olanın arkasındaki öze ilişkin araştırmanın Aristo'da da devam etmesidir. Aristo düşüncesi her şeyden önce bu gelip geçici, değişmeye mahkum dünyada, neyin gerçekten var olduğuna dairdir. Bu değişmeden azade olarak var olan şey, Platon'da bilindiği gibi idea olarak tanımlanan eidos yani türlerdir. O zaman şunu ifade edilebilir ki, Platon için varlığın "on"

olarak değişmez parçası “usia”sı bireysellikler değil türlerdir. Epistemolojik olarak da ontolojik olarak da türler, bireylerden önce gelir. Örneğin türün içindeki bir birey ölebilir, ancak tür bireylerden bağımsız olarak yaşamaya devam eder. Bu şekilde gerçekten var olanların varlık alemi olarak aleteia, varlıkların bu dünyadaki var olma halleri olarak doxadan ayrılır. Doxaya sanı, yanlış inanç olarak, aleteiaya ise tümel kesin bilginin-kavramların yurdu olarak bakmak mümkündür. Bu şekilde aletiada akıl sanılardan kurtularak hakiki bilgiyi (varlığın özüne dair olan bilgiye) bir tefekkür, nomesis faaliyeti ile yakalar. Sonuç olarak Platon’a göre hakikatin bilgisi türe ait olan tümel bilgidir ve bu idealar sadece epistemolojik olarak değil ontolojik olarak da doxadan yani fenomenal dünyadan ayrılırlar. Platon’un idealar alemi nihayetinde “neyin gerçekte varolduğu” sorusuna tutarlı bir yanıt verebilmek, böylece hakikatlerin varlığını güvenceye alarak kendinden önce sofistlerle başlayan gerçeğin-doğrunun bilinemeyeceği spekülasyonuna bir son vermeyi amaçlamaktaydı. Bu şekilde metafizik bir problem olan idealar özünde “anlam probleminden hiçbir şekilde ayrılmaz”. Böylece idea, fenomenal dünyaya karşı; kalıcı gerçekliği oluşturması açısından önemlidir (Cevizci, 2014: 198-206). Ancak bu çeşit bir düşünce yani hakikat alemini oluş dünyasından soyutlamak Aristo’ya mantıksız gelir. Ona göre de varlığın özü olarak hakikatin bilgisi vardır, ancak o ayrıık bir bilgi evreni olmayıp varlığın kendisine içkindir. Aristo felsefesinde burada Platon’dan farklı olarak ontolojisine bakıldığında gerçekte var olan tür değil bireydir. Aristo mantık ve dilsel önermelerle açtığı felsefesinde, özel ad olarak bireyin gerçekten var olan olduğunu savunur ancak bilgi Platon’da olduğu gibi tümelin bilgisidir. Epistemolojik olarak tümelin önceliği, ontolojik olarak ise bireyin önceliğinden bahsedilir. Bu şekilde tümdengelim ve tümevarım arasında Platonik düşüncede episteme ve ontolojik olan her şeyin tümdengelimini ancak Aristo’da bunların tümevarım ve tümdengelim olarak birlikte incelendiğini söylemek mümkündür (Duralı, 2013: 84-85).

Platonik idealar evreni (hakikatin yurdu) tasavvuru kendine uygun olan bir doğa tasavvurunu meydana getirir. İdealar olarak kavramların gerçek varlıklar biçiminde algılanışı doğayı ikincil bir varlık düzeyine iteler. Bu Platon’un belki de en kafa karıştırıcı düşüncesi olan “pay alarak” var olan fenomenal dünyayı kurar. Platon’a göre fenomenal dünyadaki nesnelere kendilerini var eden idealar dünyasındaki gerçek varlıklardan pay alarak var olurlar. Örneğin, kırmızı renkli bir gül düşünöldüğünde onun kırmızılığı aslında kırmızı ideasından pay alması ile mümkün olur. Peki bu idea dünyasındaki kırmızıyla bir ve aynı şey midir? Platon’un cevabı hayır olmak durumundadır çünkü nitelik belirten bir

idea olarak kırmızı ideası diğer bütün idealar gibi onun bir taklidi yani aslının eksik bir kopyasıdır. Yine daire şeklinde bir tepsi yapmaya çalışan marangoz, asla kusursuz bir daire oluşturamaz. Kusursuz daire olarak daire ideası ancak zihinsel düzeyde idealar dünyasında bir kavram olarak var olabilir. Böylece idealar, karşımıza yapıp-etmelerimizi düzenleyen bir yol haritası olarak çıkarlar (Collingwood, 1999: 74-76). Bu da Platon'u teleolojik dünya tasavvuruna götürür. Evren, Platon'a göre ezeli- ebedi bir model taklit edilerek matematiksel bir düzen ile, Tanrı Demirgeus'un bilinçli ve rasyonel faaliyetinin bir sonucudur (Cevizci, 2014: 209). Timaeos adlı eserinde bu evrenin yaratılmasını ince ayrıntılarına kadar anlatan Platon için evren, nihayetinde matematiksel bir düzene sahiptir ve bu düzen idealar dünyasına bakılarak kurulmuştur. Bu şekilde yaratılan evren gayelilik üzere kurulmuştur. Evrensel varoluşların kendi içinde Demirgeus'un yaratımı olmasının amaçlılıkları vardır (Platon, 2001). Sonuçta bu şekildeki yaratım, varlığın özü olarak 'iyi'nin onda var olmasını sağladığı, evrensel düzen hem "aklın bir tezahürü" hem de "anlama ve taklit etme açısından insan için bir model olduğu anlamına gelir" (Cevizci, 2014: 210). Bu şekilde evrensel düzen hem keşif nesnesi olarak entelektüel çabanın, hem de ahlaki böylece insani sorumlulukların bilinmesi açısından etik bir çabanın merkezidir (Cevizci, 2014: 210). Platon'da ahlaklı olmak ile bilgiye sahip olmak aynı şeydir. Cesaretli olmak demek ancak cesaretin bilgisine yani ideasına sahip olmakla mümkün olabilecektir (Collingwood, 1999: 81). Bu da Tanrılar olarak varsayılan göksel cisimlerin hareket ve düzenlerini keşfetmekle mümkün olacaktır. Antik Yunan'da bu devirde astronomi ile astroloji arasında herhangi bir ayrımın olmadığı, bu nedenle gökyüzünün insanın anlam bulma çabasındaki en önemli başvuru noktası olduğunu belirtmek gerekir. Gökyüzünün keşfi insani faaliyetlerin en yücesi olarak onu tanrısal mertebeye yükseltmenin yegane koşuludur.

Timaeos'da sıkça tekrarlanan evren-insan-etik arasındaki analogi teleolojik yaklaşımı pekiştirir. Sonuçta iyi ideası -çoğu yerde ideaların ondan fışkırdığı temel bir kaynak, yaratılmış olan her şeyin benzetmek istediği nihai hedef olarak gösterilir- mağaradan çıkan insanın keşfinin son noktası olarak evrensel düzen, insanın varmak istediği yer ve bunu sağlayacak olan entelektüel çabasının nihai noktasını işaretlemektedir (Platon, 2001).

Aristo'da teleolojik dünya tasavvuru, Platon'a göre daha da genişlemektedir. Demirgeus'un yaratımına benzer olarak Aristo düşüncesinde evrenin benzer bir gayelilik-amaçlılık taşıdığı düşünülür. Bu düşünce onun fizik ve metafizik üzerine düşünceleriyle tümleşik şekilde bulunur. Her şeyden önce Aristoteles doğal hareketi tanımlar. Doğal

hareket bir şeyin olması gerektiği yere doğru devinmesidir. Bir taş düşüyorsa o kendi doğal yerine doğru hareket eder. Ateşin hareketin yukarı, toprağın hareketinin aşağı yönde olması bu tür harekete örnektir (Cevizci, 2014: 346). Cebri hareket, bir nesneye uygulanan dışsal bir etki sonucu oluşmuştur, nesne kendi doğal durumuna uygun olarak aksi yöndeki hareketini tanımlar. Buna örnek olarak da yukarı doğru atılan bir taşın düşmesi verilebilir. Cansız varlıklar açısından hareket dışsal olarak gerçekleşen bir etkiden kaynaklı oluşurken, canlı varlıklar kendinden hareketli devingenlik gösterirler ki bu canlılardaki değişimin açıklanması açısından önemlidir (Cevizci, 2014: 346). Burada hareketin doğallıkla gerçekleşmesinin altındaki nedenler olarak Aristo 4 neden kuramını ortaya atar. Varlıkta meydana gelen hareketin yani değişimin nedenini bu kurama dayanarak açıklamaktadır (Alatlı, 2014). İnsanın doğal olarak bilmeye yönelik bir canlı (Alatlı, 2014: 141) olduğunun altını çizen Aristoteles bilmeyi ise nedenlerin bilgisine sahip olmak olarak tanımlar. Ve asıl olarak bilmek ne için sorusuna karşılık gelen bilgiyi bilmek anlamı taşır (Alatlı, 2014: 148-149). Aristo bu şekilde neden sorusunu dört kısma ayırır, bunlar; maddi neden; nesnenin yapıldığı şey olarak madde, biçimsel neden; “bir nesnenin ne olduğunun tanımı” olarak eidos yani suret, kavramlar; devindirici neden (fail neden olarak da kullanılmaktadır) hareketin kaynağı; son olarak ereksel neden; nihai amaç, eylemin yapılma nedeni olarak tariflendirilir (Alatlı, 2014: 149). Bu şekliyle bilinen şey, doğaya uygun olarak açıklanmış olmaktadır.

Nihayetinde varlıkları, kendinden devinime sahip olmayan cansızlar ve kendinden devinim ilkesine sahip olan canlılar olarak ikiye ayıran Aristo; devinim ilkesini canlıya içkin olarak bulunan ve onu devindirmeye zorlayan nusus’a bağlar. Nusus; bir nesne ne olacaksa onun o olmasını sağlayan itki, arzu yani devindirici ilke olarak tanımlanır. Örneğin bir tohumun nususunu onu ağaç yapmaktadır. Tohumda bil kuvve olarak bulunanın bil fiil olarak ortaya çıkması anlamında itki, Aristo’ya göre tanrısaldir. Tanrıyı devinmeden devindiren şey olarak tanımlayan Aristo’ya göre hareketin hem erek nedeni hem fail nedeni tanrıya bağlanmış olur. Tanrı gizil gücün (nusus) ortaya çıkarıcısı olarak doğayı devindiren erek nedendir. Aynı zamanda tohumun ulaşmak istediği şey olarak bitki devinimin nedeni olduğu gibi, tohumun biçimsel olarak da olmak istediği şeydir. Yani tohum bitki formuna sahip olmak için devinmektedir.

Tanrı ise maddi bir yan taşımamaktadır, bu özelliğiyle denilebilir ki tanrı, sırf bilfiil yani biçim halindedir. Eğer maddi yani olsaydı tohumda olduğu gibi olmak istediği bir formu ve ona ulaşma isteği duyardı. Ancak Tanrı, Aristo düşüncesinde bunlardan



münezzeh olarak tanımlanır. Nisus'un kaynağının, eksik olanın tam olana sevgisi olarak maddi yan taşıyan oluş içindeki varlığın bunlardan münezzeh olan tanrıyı sevmesi olduğunu söyleyen Aristo, bununla dünyanın sürekli tanrısal olana benzemek için devindiğini ve devinim sonrası ortaya çıkan formun yani kavramın da tanrısala ait bir bilgi taşıdığını söylemiş olur (Collingwood, 1999: 95-105).

Tanrı, maddi yan taşımadığından ötürü onun devinimi kendi kendini düşünmesidir. Düşünce maddi olandan kurtuldukça soyutlaştığından en değerli bilgi bu bilgi olmak durumundadır. Gökyüzünün en üst küresi olarak yıldızlar alemi, bu döngünün en iyi birincil taklididir. Döngüsel olarak hareket eden bu maddesi eter olan yıldızlar alemi kendi kendine düşünmenin en iyi taklididir. Ondan sonra gelen gezegenler bu eter dünyasının bir taklidi olarak tanrısal hareketin taklidinin taklidi olmak durumundadır. Bu şekilde Aristo'da Timaeus'a benzer bir şekilde bir teleolojik dünya görüşü kurulur. Epistemenin bilgisiyle bağdaşık olan bu bilgiye bakarak dünyanın, eşsiz olan tanrının bilgisinin taklidi yoluyla oluşmakta olduğunu ve maddi olan bu dünya üzerindeki her canlının, arzu nesnesi olan bu tanrıya ulaşmak onunla devinimini aynılaştırmak için hareket ettiği söylenebilir. Tanrısal döngüye dahil olmak anlamında insan aklının alacağı en son merteye, kendi kendini düşünen tanrıya benzer olarak nesnesi madde olmayan kavram üzerine tefekkür geliştirmektir. Böylece doğallıkla nihai biçimine ulaşıp döngüsünü tamamlamak hedefindedir. Aristo'da döngüsel olan hayat ancak bu yolla kırılabilen, insan ne olması gerekiyorsa o olduğu için mutluluğa yani hayatın nihai amacına ermektedir. Tanrı maddi yandan münezzeh olarak bilfiil var olan yani gerçekten var olan şey olduğundan, gerçeğe ulaşmanın yolu bilfiil varlığın olduğu şeye benzeşmektir (Baudart, 2012: 78-85). Peki neden mutluluk budur? diye sorulduğunda, yanıt Aristo'ya göre; evrendeki her şey durma yani bir sükûnete doğru hareket etmektedir. Ancak dünyadaki canlılar maddi yanları sebebiyle değişme, bozulma, ölmeye muhatap olduklarından dolayı sükûnetten oldukça uzaktırlar. Tanrısal olana insan ancak etkin aklı ile ulaşır. Etkin akıl saf formları düşünce konusu yaparak maddi olandan uzaklaştığı ölçüde tanrısal olana yaklaşır. Tanrının düşüncesi, saf düşünce olarak düşüncenin düşüncesidir. Bu düşünülen ile düşünenin bilen ile bilinenin birliği olarak tanrısalılıkta özne-nesne ikiliğinin ortadan kalktığını ifade eder. Böylece "ezeli ebedi tümellerin, en yüksek gerçekliğin, saf teması" olarak Tanrı, ezeli ve ebedi mükemmel, manevi bir hayatın en yetkin örneğidir. Bu yolla filozof kısmi olarak bu mertebeye ulaşır Tanrısal olana ve o haza katılır. Ancak maddi yanından dolayı orada sürekli kalamaz, teması zamansal olmak durumundadır. Yani saf form olarak en yetkin,

en gerçek varlık olarak tanrı, en mutlu varlıktır çünkü bir şey olmak için çaba harcamaz. Ozaman insan mutluluğu da kendi özüne uygun olanı gerçekleştirmekle mümkün olacaktır ki bu tanrısal olandan pay almak anlamında tefekkür, filozofi faaliyetidir (Cevizci, 2014: 409-415).

Aristo'nun fiziği ve dünya tasavvuru doğallığı kavramsallaştırarak, evrendeki her şeyin belirli bir durağanlık kazanmak için hareket ettiğini söylemektedir. Ne ki hareket ediyordur, o evrendeki doğal yerini elde edememiştir. Bu statik dünya görüşü ile birleşen başka bir faktör ise yine doğal olanla irtibatlı olarak döngüsel zaman anlayışıdır. Timaous da Platon'un ortaya koyduğu düşüncelere benzer olarak Aristo da doğal hayatın çevrimsel zamana ait olduğunu düşünür. Doğadaki her şey tanrısal dairesel hareketten pay almak ona benzeşmek istenci içindedir. Canlılar veya toplum büyür gelişir ve ölür. Çevrimsel olanı kırmak ya da daireyi tamamlamak ancak bütün kuvvelerin fiile dönüşmesi anlamında, formun ne olması gerekiyorsa ona ulaşması yani saf form olan tanrısal döngüye katılması ile mümkün olur.

Aristo felsefesinde özetle öne çıkan kavramlar; 'bütün, düzen, uyum' olmaktadır (Bumin, 2016: 31). Yunan düşüncesine sinmiş olan bu durum, doğanın bir parçası olan insanın onunla bir bütün olmaya çalışması olarak yorumlanabilir. Aristo düşüncesinde ya da geleneksel çağın eksik olan tasarımı, yeryüzü ile gökyüzü arasında belirli bir mesafe oluşturmasındaydı. Platon ve Aristo için de kusursuzluklar dünyası gökyüzüydü ve bu dünyaya ait incelemeler matematiğin yardımıyla gerçekleşmekteydi. İnsan aklı ile bu kusursuz evreni anlamaya çalışmalıydı. Fizik dünyası olarak doğa ise, oluş ve çözülüş yeri 'aşağı yukarılıklar, yaklaşıklıklar' dünyası şeklinde algılanıyordu. "Matematikselsel bir astronomi yapılabilir; ama matematikselsel fizik" yapılamazdı (Bumin, 2016: 32). Evrene ait düşüncemizde yaşanan mutlak değişim bu noktada meydana gelmiştir. Modern bilimin ve düşüncenin başlangıcı, fiziğin matematikleştirilmesi olarak anlatılabilir. Yani kesinlikler dünyasının yeryüzüne indirmek... (Bumin, 2016: 33). Rönesans'ta yeni-Eflatunculuk ve Pisagor'un yapılan çevirileri sayesinde tanınması ve bu yolla evrenin belirli bir matematik doğrultusunda açıklanabileceği gerçeği kozmolojik devrimin altındaki itkilere biridir. Matematik evreni açıklamak için bir kılavuz olarak kullanılacaktır. Batı düşüncesi içerisinde yaşanan bu kozmolojik devrim bir anda meydana gelmemiştir (Tarnas, 2013: 65). Modern dönemi önceleyen Rönesans ve onun dünya tasavvurundan başlayarak konu anlatılmaya çalışılacaktır.

### 2.1.2. Rönesans Doğa Tasavvuru

Kopernik’le başlayan kozmolojik- bilimsel devrim, antik çağ ve orta çağlar boyunca süregelen “evren anlayışından dramatik ve köklü bir kopuşu resmeder” (Tarnas, 2013: 46). Antikiteye bağlı olarak kusursuz gökyüzü hareketlerinin dairevi bir yapıda olduğu düşüncesi ve dünya merkezli evren tasavvuru, hareketin oluşmasına ilişkin içkin amaçlılık bu dönem itibariyle yerini yeni bir anlayışa bırakır. Kozmik devrimin başlama noktası kusursuz dairevi hareketle açıklanamayan gezegenlerin hareketi ile ilgili problemden başlar (Tarnas, 2013: 46). Kopernik, Batlamyus’a dayanan Aristo kökenli açıklamalarının yüzyıllarca Grek, Arap ve Avrupalı astronomların yaptığı eklemelerle içinden çıkılamayacak kadar karmaşık olduğuna ve sanki başıboş gibi hareket eden gezegenlerin devinimlerindeki düzenlilikleri anlamak için yetersiz olduğuna karar vermiştir (Tarnas, 2013: 46). Rönesans’ta Antik Yunan metinlerinin çevrilmesiyle oluşan kültürel ortamdan beslenen Kopernik, Aristo’nun yer merkezli açıklamasına karşılık özellikle Pisagorcu-Eflatuncu gelenek içinde yer kürenin sabit bir merkez olmadığı ve hareket ettiğine dair varsayımsal düşüncelerin işaretlerini görmüştür. Kopernik bu bilgilerden ve dünya, gezegenler ve güneş ile ilgili yapılan gözlemlere dayanarak güneş merkezli bir evren hipotezi geliştirmiştir (Tarnas, 2013: 47). Kopernik bu çözümlenmesiyle geleneksel gezegenler problemine bir cevap veriyor aynı zamanda gökyüzündeki gezegenlerin bugün bilinen sırası ile güneşe yakınlık- uzaklık sıralamasına koyarak yeni bir gökyüzü düzeni inşa ediyordu (Tarnas, 2013: 48). Ancak bu çözümlenme yüzyıllardır ortaçağ düşüncesinde temel dayanak olan dünyanın yani insanın kozmik merkez olması, ayrıcalıklı bir konumda yaşadığı anlamına dayalı ‘bütün bir Hristiyan kozmoloji, teoloji ve ahlak tasavvurunun’ dağılması anlamına gelmektedir (Tarnas, 2013: 52). Aynı zamanda Kopernik’in düşüncesi kutsal metinlerdeki pasajlara da aykırı bulunarak, ateistlikle suçlanarak savunucuları sürülmüş, kiliseden uzaklaştırılmış ya da Bruno örneğinde olduğu gibi idam edilmiştir. Bilimsel gelişme ile ortaya çıkan dini reaksiyonun sertliği, Ortaçağ’da uzlaştırılmaya çalışılan akıl-iman arasındaki gerilimi artırmıştır (Tarnas, 2013: 48-52). Kopernik’in bir gezegen haline getirdiği ama yine de Batlamyusçu kozmik anlayışı göre dairevi olarak hareket eden dünya ve yeni kozmolojisi, ne kadar dine karşı bir aktivite olarak görülse de, bu düşüncenin savunucularının dinden kopuk olduğu söylenemez. Evrensel keşifler, örneğin Kepler için “Tanrının azametini doğrudan yansıtacak” olan ilerlemelerin kaydedilmesi idi (Tarnas, 2013: 55). Kepler ile birlikte ise güneş merkezli gezegen hareketlerinin dairesel olduğu yönündeki yetersiz açıklamadan, özellikle gezegen

gözlemleri ile sürekli olumsuzlanması nedeniyle vazgeçilmiştir. Kepler eliptik yörünge ve gezegenin bu yörüngeyi dolaşırken hızını hesaplayan bir matematik formülü oluşturmuştu. Bu şekilde artık matematiğin evrensel düzeni açıklamak için formül geliştirme gücü giderek etkinlik kazanıyordu (Tarnas, 2013: 57-58). Aynı zamanda teleskopun geliştirilmesiyle birlikte Galileo'nun yaptığı gözlemler Kepler'in bulgularını destekler nitelikteydi. Gözlemlerini derleyip yayınlayan Galileo kilise baskısından kurtulamamış ve iddialarından vazgeçmek zorunda kalmıştı ancak Galileo'nun yaptığı gözlemler Bruno'yu destekler şekilde evrenin bilinenden daha geniş ve büyük olduğuna, göksel cisimlerin tanrısal bir boyut oluşturmadığına aksine dünya gibi birer varoluş içinde buldukları yönünde düşüncelerin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Kraterleri olan bir ay ışık saçılmaları yapan bir güneş, dünyanın merkezden kayıp sıradanlaşmasıyla aynı akıbet içindeydiler (Tarnas, 2013: 58-60). Kopernik, Kepler, Bruno ve Galileo'nun katkılarıyla gelişen yeni kozmolojinin Batlamyus astronomisini dağıttığı aşikardır. Ancak Rönesans düşünürleri açısından doğa halen büyülü bir yer, Tanrı'nın yurdu ya da doğa ana olma özelliğini korumaktaydı.

Yıkılan kozmoloji ile birlikte her ne kadar kilise ve bilim arasındaki mesafe açılrsa da aslında bu dönem bilim insanlarının gözünde evren, benzer bir motif taşımaya devam etmekteydi. Bumin'in de belirttiği gibi "modernliğin kurucuları olduklarına inanılan bu kişiler" büyüsel bir dünyaya inanmakta böylece onların bakış açıları Ortaçağ'dan koğuş olduğu ölçüde bir ilerleme ancak bilim-öncesi döneme yani Aristo'dan öncesine dönme anlamında bir gerileme olarak algılanabilir (Bumin, 2016: 13). Örneğin sonsuzluğun kaşifi Bruno'da Kozmos sınırsızlığın diyarı olarak her şeyin var olduğu yerdir. Ve Bruno ilginç bir panteizm örneğiyle nehirlerin damarlar, dağların kemikler olduğu şeklinde benzetmelerde bulunduğu kozmolojik bir özdeşlikten bahseder: "insan rüzgarla, toprakla, yıldızlarla kardeştir". Böylece 16.yüzyıl Rönesansı'nın ilkelliğe giden bir doğa tasavvuruna varması ile "doğanın düşünülmeden önce duyulduğu ve bu duygunun skoloastiğin duymak yerine bilmek isteyen akla zorla kabul ettirdiği çerçeveleri yıktığı bir ara dönemdir" denilebilir (Bumin, 2016: 18). Yukarıda anlatılan bilimsel gelişmeler 17. yüzyıl mekanik doğa tasavvurunun önünü açmıştır ki bu kapının ikili basamağı Descartes ve Newton'dur.

### 2.1.3. Modern Dönemde Hakikat, Doğa ve Tarih

#### 2.1.3.1. Newton ve mekanik doğa tasarımı

Rönesans'ta yaşanan kozmolojik devrim belirli konulara çözüm getirirse de (gezegenlerin hareketi, yörüngenin elipsliği), bazı konular halen açıklığa kavuşturulmamıştır. Öncelikle hareketin kaynağı, devamlılığı, dünyanın hareketliken cisimlerin sabit kalması, uzaydaki gezegen ve yıldızların sabit yörüngelerde hareket etmesi, çarpışmaların yaşanmamasının nedeni yani toplamda hareket sorunu modern dünyanın önünde durmaktadır. Bu sorunların çözümü Aristo'da doğal olan hareketin, hareketin nesneye içkinliği, erekselliği düşüncelerinin yerine Newton'un yeni hareket yasaları ikame ettirerek çözüme kavuşturulmuştur.

Newton, öncülleri olan Descartes'ın mekanik felsefesini, Kopernik'ten Güneş merkezli hareketli Dünya'yı, Kepler'de matematiksel bir formül ile hesaplanmaya çalışılan Dünya'nın eliptik hareketini, Galileo'nun gözlemlerle desteklediği ve matematiksel olarak anlatılabileceğini özellikle vurguladığı eylemsizlik yasasını bir potada eriten yerçekimi kanunu ortaya koymuştur. Yerçekimi basitçe hareketin nedeni olarak bütün cisimlerin ağırlıkları ile doğru, aralarındaki uzaklıkla ters orantılı olmak üzere bir gücün varlığını matematiksel olarak ortaya koyuyordu. Bu hareket yasasının kendinden önceki ereklilikten sıyrarak mekanik bir hal alması anlamına gelir (Tarnas, 2014: 70-75). 'Hareketin üç yasası (eylemsizlik, güç ve eşit reaksiyon) ve genel çekim yasası yoluyla' Newton göksel cisimlerin hareketinden yeryüzünde atılan bir taşın hareketine bütün hareketlerin genel bir yasayla açıklanabileceğini ortaya koymuştur(Tarnas, 2014: 75). Bu değişim oldukça köklü sonuçlara yol açacak, Newton'un yöntemi genel bir bilim paradigmasına dönüşürken, açıklamanın başarısı "Antikite'nin ve Ortaçağ'ın cehaletine karşı modern düşüncenin ve zihniyetin zaferi olarak alkışlanacaktı" (Tarnas, 2014: 76). Sonuç olarak Newton'un mekanik doğa tasavvuru gökyüzünün ve doğanın anlam merkezi olarak büyümlü yapısına ve Tanrı'nın yurdu olmasına bir son vermiştir. Artık doğa/evren kendi yasalarına göre hareket eden bir mahiyet kazanmıştır. Bu ilk bakışta yaratıcı olarak her an doğaya aktif müdahil olan Tanrı'dan, "usta matematikçi, saat yapıcısı" imgesine yani, doğayı yaratıp kendi kurallarına göre işlemeye bırakan bir Tanrı anlamındaki dönüşüme işaret eder (Tarnas, 2014: 76). Evrenin gayrişahsileştirilmesi, ona uyum sağlayarak yükselen ve evrendeki

konumunu bulan insandan, doğa yasalarını keşfederek onu kendi amaçları doğrultusunda dönüştüren, etken insana doğru da bir dönüşüm ifade etmektedir.

### 2.1.3.2. Descartes'ın mekanik felsefesi

15. ve 16. yüzyıl Avrupası'nda bir takım teknolojik ilerlemeler yaşanmıştır. Ateşli silahların icadı, uzun menzilli deniz araçlarının yapılması, matbaanın geliştirilip yaygınlaştırılması, pusula vb. gelişmelerinin yanında, Kopernik'ten başlayarak yeni bir kozmoloji doğmuştu ve siyasi bir takım değişimler de yaşanmaktaydı. Burjuvanın yükselişi, Kral ile Kilise arasındaki gerilim, yükselen yeni sınıfın siyaseti ve savaşları etkiler konuma gelmesi, büyük değişimlere neden olan Reform ve Rönesans adım adım yeni bir çağa doğru ilerlendiğinin sinyallerini vermekteydi. Descartes'ın bu dönemin düşünürü olduğu unutulmamalıdır.

Buluşların ardarda yaşandığı bu dönemde Bacon teknolojik gelişmelere sırtını yaslayarak teorik aklın karşısında pratik aklın yüceliğini savunan bir deneysellik, ampirik gözlem felsefesi inşa etmeye yönelmişti (Bumin, 2016: 33). Bacon'la birlikte modern dönemin iki temel paradigmasından birini kuracak olan Descartes ise daha farklı bir yol izlemiştir. Bacon'ın deneyciliğine, gözleme ve duyuya dayanan felsefi yönteminin karşısında Descartes “teorik aklın pratik akla sızması” olarak söylenebilecek Kepler'den Galileo'ya değin savunulan bir düşünce üzerinde, yani doğanın matematikleştirilebileceği, “matematikselsel bir fiziğin imkanı” üzerinde durmuştur (Bumin, 2016: 33). Bu başka bir anlamda gökyüzü bilimi olan matematiğin yeryüzüne indirilmesi anlamı taşımaktadır. Doğanın matematikleştirilmesi nihayetinde bilinebilir her şeyin rasyonel, akla dayalı bir açıklamasının yapılabileceği demektir. Yeni kurulacak yöntem bunun zeminini hazırlayacaktır (Küçükalp, 2017: 87). Bu yöntem zemin olacak şey ise her türlü spekülasyondan bağımsız bir temel olması gerekliliğinden yola çıkan Descartes'ın modern özneyi kurma yolunu tutmasıdır. Yöntemi kurarken Descartes'ı etkileyen iki şey, döneminde iyice açığa çıkan şüphecilik akımı ve matematik bilimidir. Kendisi de iyi bir matematikçi olan Descartes yöntemini matematikte olduğu gibi basit ilk aksiyomlarla başlatır. Şüphe götürülecek olabilen dünya, duyular ya da muhayyiledense kesin yargılar çıkarılabilecek eleştirel akıl, kesinliğe doğru giden bir düşüncenin temeli olacaktır. “Bu tür bir metodu kullanmakla Descartes, yeni Aristo olacaktı ve insanı, yeni pratik bilgi, bilgellik ve refah dönemine ulaştıracak yeni bir bilim kuracaktı” (Tarnas, 2014: 82-83).

Descartes'in septik şüpheciliğiyle vardığı sonuçlar kısaca şudur; her şeyden şüphe etse, dünyadan duyabilir olan her şeyin varlığını, gerçekliğini inkâr etse dahi, inkar edilemeyecek tek şey düşünen özne olarak ben'dir. Bu ben başka hiçbir şeye indirgenemez bir hakikati sunmaktadır. Bu dıştan başlayarak düşünen bene kadar gelen yadsıma, dışarıya doğru açılırken özneye o çok meşhur lafi ettirmektedir: “cogito ergo sum”, “düşünüyorum öyleyse varım”. Özne temeli sağlandıktan sonra düşünce şöyle devam ettirilir; düşünen özne olarak ben kendimi var etmiş olabilir miyim? Bu sorunun cevabı hayır olmaktadır çünkü öznenin düşünce ile kendini veya dış dünyayı var etmesi olanaksız gözükmektedir ve öznenin metot gereği aşağıda olan doğa ya da madde özneyi yaratmış olamaz. Buradan yaratıcı Tanrı düşüncesine varan Descartes için bu mükemmel Tanrı bilginin de var olma olanağını sunar. Özneyi var eden Tanrı, doğayı da yaratmış ve onu bilmesi ve kendi amaçları doğrultusunda kullanması için insanın hizmetine sunmuştur. Duyular yoluyla algılanan bilgi de yanıltıcı olamaz çünkü Tanrı insanı aldatmak istemez. Bu noktada Dekart'ın düşünceleri belirli bir olgunluğa erer, düşünen öznenin dışarıya doğru açıldıkça hem Tanrı hem Tanrı yaratımı olarak mekanik, yani kurallı böylece insan aklıyla çözümleyebileceği doğa fikrine ve özne-nesne arasında bir dualiteye ulaşılmış olmaktadır (Kambouchner, 2013: 210-220), (Cevizci, 2012: 131-136).

Özne ve nesnenin keskin bir ayrımı ile son bulan şüpheciliğin sonuçları oldukça büyüktür. Ben harici olan dış dünya bu düşünce ile bilinçten yoksun sadece yaratılmış olmakla, insanın hizmetine sunulmuş şeyler nesnelere dünyası olarak kurgulanmıştır. Bu dış dünyanın mekanikleştirilmesi gibi, o dönemde yaşanan bilimsel gelişmelere uygun bir felsefi temel inşa etmekteydi. Ve nihayetinde otomatik-mekanik doğa, ereksellikten yoksun olarak kurgulandığı biçimde çalıştığı için insan aklının matematiksel olarak nüfuz edebileceği bir nicelikler dünyası olmaktadır. Tanrının hizmetine verdiği dünyayı aklı yolu ile fethettiği sürece insan yükselecek ve varlığının amacına ermiş olacaktır. Nitekim bu doğayla uyum haliyle yücelmekten, onu dönüştürerek yücelmeye yani edilgen insandan etkin insana doğru büyük bir değişimin işaretidir (Tarnas, 2014: 82-86).

Descartes, döneminde yaşanan bilimsel gelişmelere uygun bir felsefi sistem kurmuştu. Doğayı spekülasyon düşünceden kurtarmış, onu mekanikleştirerek matematiğin konusu haline getirmiş ve doğa üzerinde kurulacak insan hakimiyetinin entelektüel temellerini atmıştı. Descartes tam da bu noktada eleştiriye maruz kalmıştır. Descartes kendisinin de bir matematikçi olması hasebiyle matematiğin genel-geçer yasalar üreten evrensel bir açıklama dili olduğuna inanmaktadır. Bu inancı ile Tanrıyı evreni yaratıp bırakmış bir

konuma getirmesi, doğanın keşfinin Tanrısal bir bilgi-metafizik üretmesini engelleyip bilgiyi, insan için yararlı olanı bulmayla özdeşleştirmiş oluyordu. Aynı şekilde hiyerarşik olarak doğadan insana ve tanrıya giden birbirine bağlı geleneksel düşünce yerine doğa ve tanrı arasında, ikisi de olmayan böylece keskin ve sınırları belli bir insan figürü ortaya koymaktaydı. Bu insan ve doğa anlayışı niçinleri soran insanı bir kenara atmış, nasıllara yani doğaya hükmetmeye doğru bir insan tasavvuru ortaya koymuştur. Bu nedenle kuşkuçuluğa dayanan sistemi aslında Descartes'ın baştan belli, karar vermiş olduğu bir sistemi kurmak için kullandığı yolunda eleştirilmesine neden olmuştur. Yani “fizik yönteme dayanmamakta, yöntem fiziğe dayanmaktadır” (Bumin, 2016: 45). Aynı zamanda Descartes Tanrıyı sisteme dahil ederek, sistemi güvence altına alması, “adaletin kurulu düzene uymak” anlamına geldiğini söylemesi, doğanın fethi adına düzenin ve kavgaların son bulmasına karşı verilen tavizler olarak yorumlanmıştır (Bumin, 2016: 46). Bu gibi nedenlerden dolayı Descartes yorumcuları onu “Nasıl'ın filozofu”, “Düzen'in filozofu” ve “vita contemplativa'dan vita activa'ya”, “Pratik'in filozofu” olarak tanımlamışlardır (Bumin, 2016: 47). Gerçekten belki de olan tek şey doğanın tahakküm altına alınabileceği bir felsefe yaratmak olduğu söylenebilir. Bunun için felsefe dışlanmış, niçin sorusu nasıl sorusuna dönüştürülmüş ve fiziğin metafizik yerine ikamesi ile felsefe pratikleştirilmiştir. Bu bilgi felsefesi açısından hakikatin matematikleştirilmesi ve doğanın erekselliğinin kaybı olarak işaretlenebilir. Makine-doğa daha sonra Newton kozmolojisinde tam olarak açıklanmış olsa da felsefi olarak mekanikleştirmenin daha öncesinde Descartes'la tamamlanmış olduğu söylenebilir.

### **2.1.3.3. Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışı**

Aydınlanma akılcılığının bilimcilikle sonlanması gibi, bilimcilik anlayışı da Aydınlanmacıların ilerlemeci tarih anlayışını doğurmaktadır. Bu açıdan ilerlemeci tarih anlayışı, bilimsel bilginin birikimi ile sürekli olarak doğaya olan bağımlılıktan kurtulmayı sağlayacak teknoloji ve tahakküm mekanizmalarının üretilmesidir. Tarihi konu olan ilerlemeci yaklaşım kendisinden önce gelen döngüsel zaman anlayışlarının tamamen reddidir. Böylece ilerlemeden ‘ilkelin basitliğinden uygarlığın karmaşıklığına, doğaya bağımlılıktan özgürlüğe, yokluktan zenginliğe geçişi’ anlayan Aydınlanma filozofları tarihi doğrusal bir çizgi üzerine yerleştirirler. Bu doğrusal ilerlemede kötü olan her şey yavaş



yavaş kendini iyi bırakacak ve ‘her aşamada biraz daha pürüzsüz daha mükemmel hale gelen bir süreç’ yaşanacaktır (Cevizci, 2017: 36-37).

İnsanlığa ait bütün eski geleneksel değerlerin dışlanarak modern, iyi-ütopik gelecek tasavvuruyla özdeşleşen ilerlemeci tarih anlayışı çalışmanın Özgürlük başlığı altında bilimlerin de aynı ilerlemeci görüşe göre sosyoloji bilimini nasıl ortaya çıkardığı açısından genişçe incelenecektir. Bundan dolayı daha geniş bir tartışma 2.2. Toplumsallık ve Bireysellik Arasında İnsan başlığı altında bir alt başlık olarak -Aydınlanmanın düşüncesi ve ilerlemeci tarih anlayışı- yürütülmüştür.

Nitekim tüm bunlar gelenekselden modern döneme geçerken belirtilen kavram setinde (tarih, doğa tasavvuru, hakikat) temel bir kopuş ve dönüşüm olduğunu ortaya koyar. Geleneksel metafizik-niçinlerin bilgisinden, pratik nasılların bilgisine geçilerek hakikat matematikselleştirilmiştir, bilgi mekanikleştirilmiştir. Doğa ana, tanrıça doğa anlayışına bağlı teleolojik doğa tasavvuru, saat gibi işleyen makine-doğaya geçerken döngüsel olan Antik Yunan’ın döngüsel zaman anlayışı yerine ilerlemeci tarih ikame ettirilerek, bilimsel bilginin ışığında daha iyi yarınlara gidileceği öngörüsü temel bir kabul olarak benimsenmiştir. Tabii bunlar Tanrının ve insanın konumu, doğaya karşı olan yaklaşımı, genel olarak ise dünya görüşünü kökten değiştirmiştir.

Başta ön kabul olarak aldığımız gibi her fiziksel doğa tasavvuru kendine uygun bir dünya görüşü yaratmaktadır. Colingwood’un bu iddiasının biraz aşırı olduğu söylenebilir ancak romantizm-postmodernizm tartışmalarında da göreceğimiz gibi modernliğin eleştirildiği çağlar, kozmolojide de yeni bir dönüşümün ya da yeni kozmolojinin getirdiği toplumsal yapının ve pozitivist bilgi kuramının eleştirildiği çağlardır. Mekanik dünyanın nedensel yapısı, görecelilik kuramıyla, doğanın varlığı için gerek şart olarak süreç, kuantum fiziği gibi gelişmelerle dağılmıştır. Yine de bu görüşü biraz daha karşılıklı olarak incelemek faydalı olabilir. Şafak Ural’ın belirttiği gibi “fizik bilgisi ile dünya görüşünün paralelliği bir karşılıklılık ilişkisi içinde düşünülebilir. Felsefe ve kozmolojinin de yer aldığı çeşitli bilgi sistemleri, birbirleriyle etkileşerek belirli dönemlerde (ve belirli toplumlarda) bir paradigma (çerçeve) oluştururlar.”<sup>1</sup> Paradigma dörtlü bir yapının bütüncül çerçevesi olarak düşünülmektedir: “Paradigmayı oluşturan ve onu tanımlaya yarayan bilgi sistemlerinin dört ayrı başlık altında düşünebiliriz. Bunlar, bilim, felsefe, dünya görüşü

<sup>1</sup> İlgili yazı Şafak Ural’ın Kozmoloji ve Felsefe isimli makalesinden alınmıştır. Kaynak: <https://www.safakural.com/makalalar/kozoloji-ve-felsefe> (Erişim tarihi: 10.04.2019).

(Weltanschauung / world view) ve dünya kavrayışı (Weltauffassung / world outlook) olarak adlandırılabilir.” Dünya kavrayışı doğa-evren hakkındaki bilimsel bilgiyi kapsarken, dünya görüşü ise sanat, din, mitoloji, değerler gibi günlük yaşantımızı ilgilendiren değerler bütünü olarak görülebilir. Nitekim Antik Yunan dünyasında özellikle üst üste oturan bu dörtlü yapı geleneksel toplumları yorumlamak açısından önem taşımaktadır. Nitekim bir örnek Düccane Cündioğlu’nun “Daire’ye Dair” adlı kitabında Türk-İslam uygarlığının kozmos görüşü ile düşünce, mimari ve siyaset arasındaki benzerlikler işlenmektedir. Adalet dairesi, devlet dairesi, mimaride özellikle camilerdeki dairevi yapı ile kozmos düşüncesinin temeli sayılacak gökcisimlerinin ve yörüngelerinin kusursuz çember olması arasında ilişki bulunmaktadır (Cündioğlu, 2014). Sonuç olarak “kozmos-felsefe” arasındaki ilişkinin etkileri tarihsel süreçlerde farklı toplumlarda görülebilmektedir.

#### **2.1.4. Romantik Dünya**

Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan Romantik Tepki başlığı altında, romantik dünya görüşü kapsamlı olarak incelenecektir. Aynı zamanda modernite eleştirmenlerinin özellikle Weberyan kolun içine aldığı, Özgürlük başlığı altında incelenen teoriler de romantizm akımı içerisinde değerlendirilmektedir. Burada fragman şeklinde, Nietzsche örneği üzerinden, romantik tepkinin belirlenen 3 kavram çerçevesindeki karşı çıkışı ele alınmaya çalışılacaktır. Octavia Paz’ın belirttiği gibi romantik tepki, Batı’nın rasyonel aklının, ilerlemeci tarih anlayışının ve doğanın-hakikatin matematikleştirilmesine karşı bir tepkiyi, dahası toptan bir reddedişini kapsamaktadır (Paz, 2018: 207-210). Nietzsche’nin düşünceleri üzerinden bu tepkinin boyutları incelenebilir aynı zamanda Nietzsche, romantizmin kurucu simalarından biri olması ve kendinden sonra gelecek romantik ve postmodern düşünürlerle yaptığı etki açısından önem taşımaktadır.

Nietzsche açısından modernizm yeni bir dünya görüşü sunmaktan ziyade Socrates’ten gelen ‘Batı metafizik geleneği’ içinde yorumlanmalıdır (Küçükalp, 2017: 106). Bu gelenek “Apolloncu olanın lehine kavramsal ve kurgusal bir dünyaya gönderme yaparak, Dionysosçu olan oluşu, yaşamı ve içgüdüleri bir kenara itmek suretiyle oluş karşıtı bir kisveye bürünmüştür” (Küçükalp, 2017: 106). Nietzsche açısından bakıldığında, Batı düşüncesi oluş karşıtlığı ile, yaşamı yadsıyarak, onun arkasındaki bir gerçekliği referans almaktadır. Yaşam karşıtı olan bu düşünce şeklinin sonucu kaçınılmaz olarak nihilizmdir. Nihilizm ve decadence (yozlaşma), Socrates’ten, Hristiyanlığa oradan modern

düşünceye kadar Batı'nın değişmeyen karakteridir (Küçükalp, 2017: 107-108). Nietzsche'nin decadence düşüncesi Batı toplumunu bir bozulma, yabancılaşma, varlığın anlamından uzaklaşma olarak yorumlanması anlamı taşımaktadır. Yaşamın yadsınması ile kavramlar üzerinden idealleştirilmiş bir dünya kurmak hakikatin ve oluşun reddedilmesi anlamına gelmektedir (Küçükalp, 2017: 108-109).

Topyekûn bir decadence olan batı düşüncesinin anlamı insanı ehlileştirerek onun 'terbiye edilmesi' anlamını taşımaktadır: "Bütün çağlarda insan, insanları/ insanlığı düzeltmek/ ıslah etmek istemiştir: İşte bu ahlakın öncelikle kastettiği şeydir... Sirklerde neler olup bittiğini bilen bir kimse, sirklerde canavarların ıslah edilip edilmediğinden kuşku duyar. Sirklerde hayvanlar, zayıflamış, güçten-kuvvetten düşmüşler, zararsız hale getirilmişler; ve depresif korku duygusu, acı, yaralamalar ve açlık yoluyla hastalıklı canlılara dönüştürülmüşlerdir" (Nietzsche, 2011b: 68). Bu tür bir çözümleme insanların kendi doğalarından koparılıp, yönetilebilir itaat ettirilebilir bir hale dönüşmesidir. Decadence yani yozlaşma bu sürecin adı olmaktadır. Yine Nietzsche jeneoloji çalışmalarında bu fikri sürdürmektedir. Batı toplumunda özgürlük süreci olarak adlandırılan Fransız devriminin, köle ahlakının yüceltilmesinden başka bir anlamı olmadığını düşünür: "zayıflığın kendisini özgürlük, böyle ya da şöyleliğini de yararlılık olarak yorumlama olanağını sağlamış olduğu için şimdiye kadar bir inancı belirleyen en sarsılmaz ifade olagelmıştır." (Nietzsche, 2011a: 39). Yine Nietzsche genel kabul olarak "iyi ve kötü"nü; "insanın ilerlemesi, yararı ve gelişimi" açısından temel kabul olduğunu söylemektedir. Ancak jeneoloji çalışmasında ortaya koyduğu gibi iyi inancı insan ilerlemesinde bir engel oluşturabilir (Nietzsche, 2011a: 13). Çünkü iyi ve kötü tanımı çok uzun zamandır Roma'nın asil ahlakının yenilmesiyle köle Yahudi ahlakı üzerinden belirlenmektedir. Asil olan ben üzerinden kurulan ahlak kaybedilmiş, ötekinin kötülüğü üzerinden kurulan köle ahlakı kazanmıştır (Nietzsche, 2011a: 47-50). Nietzsche bu açıdan modern toplumu köle ahlakıyla ve Batı tarihini ise decadence'ın tarihi olarak yorumlamaktadır. Görüldüğü gibi tarih ilerleme yönünde değil de insanın boyunduruk altına alınması şeklinde incelenmektedir. "Yeryüzünde atılan en ufak adım bile, tinsel bedensel eziyetlere katlanılarak atıldı o zamanlar: tüm bu bakış açısı, 'ileriye adım atmak için değil, hayır! Sırf adım atmak, devinmek, değişmek için sayısız şehide gerek görmüş" şeklinde ifade etmektedir (Nietzsche, 2011a: 117).

Decadence'ın karşıtı olarak kendini yorumlayan Nietzsche'de kurtuluş reçetesi hayatı sahiplenmek, yaşamak anlamında Dyniososçu bakış açısında toplanmaktadır

(Nietzsche, 2011c: 8-11). Hayatın kurulmuş bütün dualitelerini aşan, oluşu evetleme mantığı hem decadencedan hem nihilizmden insanı kurtaracak yegane çıkış noktasıdır (Küçükalp, 2017: 110-112). Oluş sahasında eriyecek olan nesne-özne, kavram-nesne, akıl-ruh gibi dualiteler Nietzsche tarafından kabul edilmez. Dilbilgisi-gramerden kaynaklı ve bizim gramere bağlılığımız sonucu çıkan bu dualiteler, yaşamı sadeleştirerek kavramamıza, “gerçeklik üzerinde hakimiyet kurup, üstesinden gelmemizi” sağlamaktadır (Küçükalp, 2017: 115). Bu yanılsamadan kurtulmamız ise ancak amor fati ile yani oluşa teslim olmak ile mümkün gözükmektedir. Nietzsche “kendini keşfetme” yönünde bir fikri serüveniyle “amor fati”yi insanı kendisini keşfetmesinin bir formülü olarak sunmaktadır. Üst insan olma yolunda ilerlemek bütün dualitelerin, iyinin ve kötünün ötesinde yaşamı olduğu gibi kabullenmeyi gerektirmektedir. Amor Fati bu anlamda yazgısal olan hayat karşısında “kader sevgisi, yaşamın evetlenmesi anlamına gelir” (Küçükalp, 2017: 60-61).

Nietzsche'nin yaşamı ve görüşleriyle, bilgi ve hakikate bakış açısı uyum taşımaktadır. Nitekim Socrates'ten başlayan Batı akli ile hesaplaşan düşünür, modern anlamda hakikatin matematikleştirilmesini, tek bir boyut içerisine alan Descartesci düşünceyi yadsımaktadır. Oluşun kendisi zaten formüle edilemez, kuşatılamazdır. Hakikat düşüncesi, özgürlüğün tam karşısına kuşatılmışlık ve sınırlanmışlık anlamına gelmektedir (Küçükalp, 2017: 120-121). Nesnellik düşüncesini modern anlamı da dahil olmak üzere bu düşünce üzerinden yadsıyan Nietzsche; pozitivist bir bakış açısının ancak laik bir din kurmak olacağını ve bunun “şahıssızlık, iradesizlik, sevgiye elverişsizlik” yaratacağını düşünmektedir (Küçükalp, 2017: 125). Modern hakikatin şeyleri nicelikleştirerek sınırladığını, böylece oluşa düşman bir karakter çizdiğini vurgulamaktadır. “Bilimin yaşam üstüne egemen olduğu yaşam, geçmişteki bilgiyle değil tam tersine içgüdüyle ve güçlü düş kurmalarla, hayallerle egemen olunmuş yaşamdan daha az bir yaşamdır ve gelecek içinde daha az bir yaşam sağlar” (Küçükalp, 2017: 126). Hayatın ancak “hayallerin, kuruntuların ve fantazmaların olduğu yerde” hayat olabileceğini savunan Nietzsche açısından yine söylenebilecek olan nesnellik, doğruluk, genel-geçer bilginin yaşamın son bulması anlamına geldiğidir. Bu açıdan ilerlemeci tarih anlayışı bir yanılsama olmakta, Hegelci tarihselcilik ise bireysel varoluşun bitişi anlamını taşımaktadır. Zamanı ve hakikati kuşatma altına almak, oluşun kendisini sınırlandırmak anlamına geldiğinden her çeşidi Nietzsche tarafından yadsınmaktadır (Küçükalp, 2017: 136-137). Nietzsche bu bakış açısının yerine geçirdiği düşünce ise bengü dönüşür.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi, artık insanların yaslanabileceği değer ve anlamların ortadan kalktığına vurgusunu taşımaktadır. Modern düşüncenin bunun yerine ikame ettirmeye çalıştığı bilimsel nicelikler bunu sağlayamayacak ve modern insan sonuçta nihilizme düşecektir. Modern aklın bu ilksel yargılanışı, nesnenin arkasındaki özün kaybolması anlamında fenomen ve numen ayrımı, anlamının kaybedilmesi, her şeyin fenomenlere sıkışması anlamını taşır. Tanrı'nın ölmesi hakikat arayışının son bularak yaşamın sahiplenilmesi yönünde kavrama irca edilen düşüncenin serbestleşmesi anlamına geldiği söylenebilir. Nietzscheci düşünüş son söz olarak şöyle özetlenebilir: "Yaşam her ne kadar insanların mutlak hakikat olarak inandıkları belirli bir bütünlük içerisinde cereyan etse de gerçekte söz konusu bütünlük olası bütünlüklerden sadece bir tanesidir. Tam da bu nedenle yaşam, illüzyonlarla iç içedir ve yaşam için mutlak bir bütünlük mümkün değildir. Bu yüzden hakikat ve yaşam veya yaşam ve akıl arasında bir zıtlık söz konusudur" (Küçükalp, 2017: 10). Yaşamın, doğanın ve evrenin kuşatılamazlığı onun illüzyon, hayal ve düşlerle iç içeliği Nietzsche'de evren tasarımının modern akıldan çok farklı şekilde oluştuğunu göstermektedir. Nitekim Nietzsche modern gelişmenin anlamsızlığa ve hiçliğe sürüklenişini şöyle özetlemektedir:

"Dünya Güneş'ten zincirlerini kopardığında ne yapıyorduk biz? Dünya, hareket ediyor mu şimdi? Biz hareket ediyor muyuz bir yöne peki? Bütün güneşlere elveda mı yani? Sürekli oraya buraya savrulup durmuyor muyuz? İleri, geri, yana, arkaya, bütün yönler, öyle değil mi? Hala aşağı... yukarı... kaldı mı ki? Bir hiçliğe doğru hızla yol alarak aslında yolumuzu kaybetmedik mi çoktan? Boşluğun nefesini yüreğimizde hissetmiyor muyuz sanki? Yeterince soğumadı mı hava? Gece üzerimize kapanmıyor mu sürgit?" (Tarnas, 2014: 270).

Doğayla yitik uyumu özleyen, yaşamın kendisini yücelten bir düşünür olarak Nietzsche, bilimin hakikat üretemeyeceğini, matematiksel hakikatin sadece yaşamın bir parçası olacağını ve bundan daha fazlasını ifade edemeyeceğini düşünmektedir. Bilimsel bilgi de dahil olmak üzere jeneoloji çalışmaları onu hakikatin ancak zamansal geçerliliği olduğuna, değişimin ise asli unsur olduğu gerçeğine götürmüştür. Nietzsche bilimin yanılabilirlik ilkesini göz önünde tutmaktadır. Nitekim zaman onu haklı çıkarmış ve dönemin mekanik doğa tasavvuru yıkılmıştır. Postmodern dönemin de başlangıcı olarak gösterilen bu döneme kısaca bakmak faydalı olacaktır. Nitekim postmodern düşünce kozmos anlayışındaki bir değişim ile üst üste binmektedir. Romantiklerin doğayla yitik uyumu aradıkları, özlem duydukları yerde doğayı yeniden büyülemeye yönelen

düşüncelerinin aksine, postmodern dönem kendi doğa anlayışını yansıtır. Buna göre kozmosun bağlı olduğu makro alem görecelilik kuramına göre anlaşılmaya çalışılırken, mikro alem ise Kuantum fiziğinin açıklamalarına dayanmaktadır (Paz, 2018: 210-220). Bu dağınık kozmos postmodern epistemolojideki hakikatin görecelileşmesi, nesnel genel-geçer doğruların imkansızlığıyla örtüşmektedir. Baudrillard'ın dediği gibi kuantuma göre arkamı döndüğümde nesnenin gerçekten arkamda olup olmadığını bilemezsem felsefe ve düşünce üretmek mümkün değildir. “Bunalım bizim tarihimizin doğal hareketidir.” diyen Baudrillard, kuantumdan kaynaklı bir nesnenin konum ve hızının aynı anda bilinmemesinin düşünceye etkisini: “Ya anlama hükmedip görünümüleri kaçırıyoruz ya da anlamı kaçırıyor ve görünümüleri tehlikeden koruyoruzdur” ifadesiyle açıklamaktadır (Baudrillard, 2018: 24-25). Yapılması gereken “belirlenimci-toplumun belirlenimci çözümlerinden” “belirlenimci olmayan toplumun belirlenimci olmayan” çözümüne doğru yol almak, yani kararsız, fraktal, keyfi bir evrenin çözümlemesini yapmaya çalışmaktır (Baudrillard, 2018: 24). Nedensellik üzerine kurulu mekanik hakikat ve doğanın ortadan kalktığını özellikle vurgulayan Baudrillard, doğanın simülasyonun yani yanılısamanın merkezi olduğu ve bu doğa durumundan doğru bilgi üretmenin mümkün olmadığını söylemektedir (Baudrillard, 2018: 30). Modern düşüncenin dağılması olarak görülebilecek bu fizik dünyanın yıkımı, aynı zamanda Giddens'in belirttiği gibi mutlak ilerleme anlayışının karşısına döngüsel zaman anlayışını ikame ettirmektedir. Nihayetinde yaşam, sürekli bir ilerlemenin imkansızlığını yaşamın kendisi yoluyla insanlara öğretmiş bulunmaktadır (Giddens, 2016).

## **2.2. Modernizm Eleştirisi Olarak Distopya Metinleri**

Distopya kavramı en geniş şekliyle anti-ütopya, karşı ütopya, negatif ütopya ya da kakotopya, karşı ütopya kavramlarının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımlar içinden en eskisi olan kakotopya –kötü yer- anlamına gelip, Jeremy Bentham tarafından icat edilmiştir. Daha sonra John Stuart Mill, bu kavramı distopya olarak 1868'de Avam Kamarası'ndaki bir konuşmasında muhaliflerle dalga geçmek için kullanmıştır (Kumar, 2006: 172). “Zor” anlamına gelen “dys” ekiyle “topos” sözcüğünün birleştirilmesiyle oluşturulan “zor yer” anlamına gelen “dystopia” yani distopya kavramı ütopuyla birlikte her zaman kendine edebiyat ve düşüncede yer bulmuştur. Bu açıdan ütopyanın “alaycı” bir yergisi anlamına da gelen distopya, ütopyaçıların hedeflerine karşı bir hiciv anlamını da

taşır. Nitekim Kumar'a göre: 'Hesiod'un Altın Çağı'nı sonu gelmeyen acı ve kederden oluşan bir Demir Çağ izler. Platon'un Devlet'i Aristophanes'in ve Atina komedisinin hiciv ve edepsizliğini ortaya çıkarır. Swift'in Güliiver'in Seyahatleri'nde Bacon'ın bilimsel ütopyasıyla acımasızca alay edilir" (Kumar, 2006: 172). Bu açıdan bakıldığında ütopyalar temel eserler olurken, distopyalar buna bağımlı olarak gelişen ve onun kurduğu dünyayı yıkan, eleştiren bir antitez olarak görülür. Karşı ütopya, malzemesini ütopyalardan alarak olumlu olan görüntüyü olumsuzla çeviren bir ayna işlevi görmektedir. "Çatlamış bir aynada tahrif edilmiş bir görüntü" yansıtırlar (Kumar, 2006: 172). Nihayetinde distopya en geniş manası ile "düş kırıklığına uğramış ütopyacılık duygusundan doğmuştur" (Kumar, 2006: 178).

Bu açıdan bakıldığında her ütopya "ima ettiği distopyayla birlikte gelir" (Gordin, Tilley, & Prakash, 2017: 8). Bunun anlamı, Platon'dan başlayarak akılsal, teorik bir iyi gelecek kurgusu olan ütopyaların, yaşam-pratikte çürütülmesi, distopya kurgusunu meydana getirmektedir. Toplumsalın eleştirisi anlamına gelen distopya, bu anlamıyla ütopyanın baş aşağı çevrilmesinden daha fazla bir anlam taşır. Dünyanın, evrenin "entropi artışına tabi" olması yani bozulmaya doğru yaşadığı gerçeklik içinde iyi bir gelecek düşüncesinden ziyade, kötü bir gelecek tahayyülü ortaya çıkması normaldir (Gordin, Tilley, & Prakash, 2017: 8).

Kumar'a göre karşı-ütopya, karşı ütopyacı karakterle birlikte var olmuştur. Yani bu edebi türe uygun düşen bazı karakterler, distopyaların kuruluşu için önem arz ederler. Hristiyanlık öğretisini temel alan bu bakış açısı, insanın doğasının kötülüğe yönelik olduğuna dairdir. İnsanlar "...zayıftırlar, otorite ve önderliğe gereksinim duyarlar. Kendi eğilimlerine bırakılırlarsa, daima bencil ve saldırgan içgüdülerinin kurbanı olacaklardır." Bu aynı zamanda Stoacı perspektifin bir izdüşümü olarak Augustine'de de varlığını gösterir. Hristiyan bir bakış açısı ile insanlar ülkesi ve tanrılar ülkesi arasındaki zıtlığa bir gönderme yapmaktadır (Kumar, 2006: 173). Sonsuz mutluluk ve iyiliğin öbür dünyaya ait kavramlar olmasına yaslanan bu bakış, sonuç olarak dünyevi mutluluğun var olmadığı düşüncesine ulaşmaktadır. Bu açıdan distopyacılık muhafazakar bakış açısı ile özdeşleşir. Bu eleştiri özelinde ütopyacıların gelecek için şimdiki ve geçmişini atladıkları ve buna karşı kör davrandıkları eleştirisinde bulunmaktadır. Bu açıdan karşı ütopyacı karakter, "daima somut olanı soyut olana, acil görevi uzun vadeli tasarıya, şimdiki ya da geçmişini geleceğe tercih etmiştir". Büyük arzular ve vaatler, - demokrasi , milliyetçilik, marksizm, özgür-

birey gibi- karşında yaşamın ufak tefek olaylarını, gündelik hayatın akışını yani yaşamı ve şimdiki yüceltmektedirler (Kumar, 2006: 176-177).

Büyük tasarı ve vaatlerin hayatı ve yaşamı boğduğunu düşünen bu eserler nihayetinde kusursuzlaştırılmış dünyalar olarak ütopyaların eleştirisini yaparlar. Kumar'ın belirttiği gibi “toplumda kusursuzlaştırmaya yönelik girişim, diye düşünür Burke, toplumsal hayatın tüm ilkelerine meydan okur. Fransız devriminin gösterdiği üzere bu, özgürlüğü aşırı serbestliğe, otoriteyi tiranlığa dönüştürecektir” (Kumar, 2006: 174). Ütopyanın toplumsal kurguları bu şekilde insanı insan yapan değerleri ortadan kaldırdığı için reddedilmektedir. Kuralların ve yaşantının kesin belirlenimleri toplumsal hayatı boğacaktır ve sonuç ütopyaların kaba dönüşmesidir: “böylesi bir erişme insan ruhunun temel bir parçası olan tez canlılık ve çabalamayı bozacaktır” (Kumar, 2006: 175). Huxley'nin metni bunun çok güzel bir şekilde incelenmesidir. “Hedonistik ve faydacı çizgilerde tatmin ve şişkinliğin insan yaratıcılığını ve çabasını öldüreceği korkusu” metnin temelini oluşturmaktadır (Kumar, 2006: 176). Bunu anlatırken eserler, insan doğası ile genel-geçer hakikatleri açıklayarak göstermeye çalışmak yerine ütopya metinlerinin temel kurgusunu bozarak onların mutluluk vaatlerinin yaşam içinde nasıl kâbusvari bir hal alacağını gösterirler. Bu açıdan distopya metinleri okuyucunun ütöpik isteklerini kırıp bükerek onları ütopyaı ‘karanlık gözlerle’ izlemeye davet ederler(Kumar, 2006: 178).

Çörekçioğlu'nun belirttiği gibi her edebi tür, türe dönüşebilmesi için uygun kültürel şartlara sahip olduğunda hayatiyet kazanmaktadır (Çörekçioğlu, 2015: 25). Yani bir eseri tek başlılığından kurtaran ve onun bir türe, sürekli eserler verilen bir dünyaya sahip olmasını sağlayan yaşamsal dinamikler olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ütopyalar, Rönesans ile geleneksel değerlerin yıkılmaya başladığı dönemle özdeşleşmektedir. Toplumsal düzenin, örgütlenme yapısının bozulduğu ortamda ortaya çıkan ütopya, gelecekle ilgili çözümler üretmek için kaleme alınmış eserlerdir. More'un ütopyası tam olarak bu manevi değerlerin çöktüğü, anlam dünyasında meydana gelen “büyük bir krizin eseridir” (Çörekçioğlu, 2015: 25). En genel anlamıyla distopyalar ise 20.yüzyılda modernitenin yaşadığı krizin ürünü olan eserler olmaktadır (Çörekçioğlu, 2015: 26). Bu açıdan distopyalar “modernitenin temel vaatlerine güvensizlik olduğu bir dönemde, yani bilim ve teknolojinin tahakküm edici gücünün, iki büyük Dünya Savaşı gibi katastrofik olayların ve Nazizm ve Stalinizm gibi totaliter rejimlerin deneyimlendiği karanlık zamanlarda” ortaya çıkmışlardır (Çörekçioğlu, 2015: 26-27). Distopyalar sonuç olarak bu temellerin hemen hemen hepsine karşı muhalif bir bakış açısını temsil etmektedirler. Bu



muhalif bakışın boyutları distopya metinleri tarafından oluşturulmamıştır. Özellikle 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıldaki modernite eleştirilerinden beslendikleri söylenebilir. Böylece ütopya geleneği kendini yavaşça distopya yazımına bırakmıştır. Bunun temel nedeni Kumar'ın belirttiği gibi modernitenin sonuçlarına bitişik olarak gelişen eleştirel teoridir (Kumar, 2006: 190). Böylece modernitenin temel değerlerini oluşturan Bilimsel Devrim, Aydınlanma, Fransız Devrimi, Endüstri Devrimi gibi idoller, romantik tepki, Ortaçağ değerlerinin vurgulanması, muhafazakar düşünce ve varoluşçu felsefe tarafından tahtından indirilmiştir (Kumar, 2006: 190).

Bu eleştiri geleneğinin temelinde belirtildiği gibi insanın özgürlük istenci ile modernitenin ütopya mantığının arasında ters ilişki bulunmaktadır. Bu açıdan temel motivasyon özgürlük ve mutluluk, birey ve toplum, özgürlük ve eşitlik arasındaki kadim çelişkilerde, ütopyanın otorite ve kurallar üzerinden geliştirdiği çözüm önerilerinin totaliter yapısıdır. O zaman en genel anlamıyla problem, otorite problemidir (Çörekçioğlu, 2015: 31). Modern aklın, rasyonelleşme mantığıyla ve ilerlemeci tarihsel görüşü ile bütünsel bir yapıda olan bu totaliter yapı, distopyacılar tarafından reddedilmiştir. Bu açıdan distopik dünya modern toplumun kılık değiştirmiş halinden başka bir şey değildir (Kumar, 2006: 188). Bu düşünce “Batı toplumunun üzerine en fazla titrenen varsayımlarına, hepsinden önce gelen akıl ve bilim yoluyla ilerleme fikrine” bir saldırı içermektedir. Denildiği gibi bu saldırı sosyal teoriyle birlikte modernitenin geldiği noktanın savaşların ve totaliter yönetimlerin bir eleştirisiydi. Çünkü bu mantığın mutlak olarak totaliterlik üreteceği fikri savunulmaktaydı. “Demokrasi despotizmi, bilim barbarlığı, akıl akıldışılığı üretti” (Kumar, 2006: 198). bu bir iyilik isterken kötülük yaratma durumuydu: “modern toplumlar ütopyacı olduğu –veya en azından ütopyacı özlemleri gerçekleştirmeye çalıştığı- ölçüde özgürlük yok oluyor ve insani değerler parçalanıyordu” (Kumar, 2006: 189).

Bu açıdan bakıldığında modern toplumların bir eleştirisini sunan distopyalar, ütopyaların toplumsaldan rahatsızlığını paylaşır. Ancak burada olan eleştirinin ütopyaya dönmesidir yani onun reddedilmesidir. Bu şekildeki bir ret toplumsal refahın ve mutluluğun kaynağı olarak teknolojik ilerlemenin reddi anlamını taşımaktadır. Makine ile özdeş olarak görülen modern toplum, insanların da makineleştirilme süreci olarak görülmüştür. Bu fikir distopyaların temel konusunu oluşturur: “insanın gittikçe insanlıktan çıkması ve makineleşmesi”, “Marx en basit ve rutin işleri yapar hale gelen insanın ‘makinenin uzantısı’ haline” geldiğini söyleyen sürecin kendisidir. Modern toplumun makineleştikçe insani unsuru ortadan kaldıracağı yönündeki tehlikeyi fark etmek bu açıdan

romantik eleştirinin de distopya metinlerinde temel insiyakı haline gelmiştir. Bu aynı zamanda tahmin edilebilir “mekanik bir kozmosun” korkusunu yansıtmaktadır. Ütopya'nın gerçekleştirilebilir olarak görülmesi ile onun getirdiği dünyadan korkmak arasındaki bağlantı vardır (Kumar, 2006: 186-190).

Modern toplumun hülyaları bu açıdan bakıldığında hep bir toplum mühendisliği olarak görülmüştür. Toplum ve yaşamı kendi akışına bırakmayıp, onun her anını belirlemeye çalışan, insanın yaşamdaki işlerini, yapıp etmelerini hep yasalar ve kurullarla belirlemeye gayretindeki bu mantık içinde sonuç olarak özgürlük oluşmamakta, mükemmellik ideali bireyselliği öldürmektedir. Eğer ki insanlar arasında bir ‘simetri’ inşa edilirse bu simetri dışına çıkan her şey “leke” olarak görülecek ve statik, baskıcı yapı bu lekenin temizlenmesine yönelecektir. Bu açıdan bakıldığında distopyacılar ve eleştirel teori açısından dünya savaşlarının ve Nazizm'in suçlusu bu modern-ütopyacı akıl olmaktadır (Çörekçioğlu, 2015: 32-35).

Modernitenin oluşturduğu bu hüzünlü tablo, distopyanın; ütopyanın mutluluk vaadinin tam aksi-karşıtı olarak konumlanmasına neden olur. Genel anlamda karamsar bir hava taşıyan distopyalar eğer ki dikkatli olunmazsa toplumsalın tamamen kötü bir hal alacağını düşünürler. Sonuç olarak bu mekanik tablonun üstesinden gelmeye de çalışırlar. Bu ikili ahval Kumar'ın belirttiği gibi Satürn yani melankolinin etkisindedir. Yunan'da Tanrı Kronos ve Tanrı Satürn aynı zamanda eleştiri ve taşlamanın tanrısıdır. Babasına karşı çıkışı, onu hadım edişi ve çocuklarını yemesi ama aynı zamanda bereket tanrısı olması, yaratıcı ve yıkıcı özellikleri birlikte var etmesi olarak yorumlanmıştır (Kumar, 2006: 179-180). Melankoli tanrısının distopyalara ve eleştirel sosyal teoriye var olan ikili yönü tez içerisinde tartışmaya açılacaktır.

Distopya metinlerinin, modernlik eleştirileri ile bağlantısını göz önüne alarak, ütopyalar modernliğin vaatlerinin ortaya konduğu mekanik toplum tasavvuruna bağlı modern düşünce, akıl ve aydınlanmacı düşünce ile birlikte gelişirken, distopya metinleri romantizmden başlayan eleştirel sosyal teorinin yani mekanik doğa ve akıl, topluma karşı geliştirilen romantik düşünceyle var olmuşlardır. Bu açıdan 20. yüzyıl metinleri olan distopyalarla, eleştirel teori bir bütünlük- çakışma arz etmektedir.

Distopya türünün ilk örneği olarak 20.yüzyılın başında yazılmış; Yevgeni İvanoviç Zamyatin'in 1920 yılında kaleme aldığı Biz eseri gösterilmektedir. Biz'i takriben Aldous Huxley'in ünlü eseri 1932 tarihli Cesur Yeni Dünya, 1948 yılında George Orwell'in eseri

Bin Dokuz Yüz Seksen Dört, Ray Bradbury'nin hüznü başyapıtı Fahrenheit 451 (1953) ve Anthony Burgess tarafından yazılmış Otomatik Portakal (1965) eserleri en çok bilinen ve okunan distopya metinleri olarak sıralanabilir.

## 2.2.1. Distopya Örnekleri: Cesur Yeni Dünya ve Fahrenheit 451

### 2.2.1.1. Cesur Yeni Dünya

Cesur Yeni Dünya en çok bilinen distopya metinlerinden bir tanesidir. Bu eser Aldous Huxley tarafından 1931 yılında kaleme alınmış ve ilk kez 1932 yılında İngiltere'de yayınlanmıştır.<sup>2</sup> Cesur Yeni Dünya, iki defa filme çekilmiş ve defalarca tiyatro ve radyo uyarlamaları yapılmıştır. Eser kendinden önceki ütopya ve distopya yazınının etkisindedir. Bu bakımdan eserin ataları olarak "Platon'un Devlet'i, Yeni Ahit'in Vahiy Kitabı ve Atlantis efsanesi", bunlarla birlikte "More'un Ütopya'sı, Jonathan Swift'in Guliver'in Gezileri", "H. G. Wells'in Zaman Makinesi" gibi eserler gösterilebilir.<sup>3</sup>

Ünlü İngiliz düşünür ve yazarı Huxley, 1894 yılında İngiltere'de dünyaya gelmiştir. Yazar, İngiltere'nin önde gelen bilim ve edebiyat çevrelerine dahil, entelektüel ve aristokrat bir ailenin mensubudur. Dedesi ve babası döneminin ünlü biyologlarındandır. Yine ailesinden edebiyat ve şiirle ilgilenenler vardır. Bilim ve edebiyatla ilgili bir ailede dünyaya gelmesi, Huxley'in bilimsel gelişmelerin gelecek tehlikelerini konu olan distopya türünde eserler verebilmesini sağladığı söylenebilir. İyi bir eğitim alan Huxley, Oxford'da İngiliz Edebiyatı bölümünü dereceyle bitirmiştir. Üniversite hayatında başlayan göz rahatsızlığı, ileriki dönemde çok istediği tıp eğitiminden onu uzak tutsa da Birinci Dünya Savaşına aynı nedenle katılmamış, bu dönem boyunca birçok eser kaleme almıştır. Üretken bir yazar olan Huxley, yaşamı boyunca denemelerden, öykü, şiir, gezi yazıları, film senaryoları ve romanlara uzanan geniş bir yazın külliyatına sahiptir. Yaşamı boyunca onu sürekli rahatsız edecek ve körlük noktasına varacak olan göz rahatsızlığının yanında, kardeşinin ağır bir depresyon nihayetinde intiharı, annesinin ölümü, babası ile gittikçe zayıflayan ve kopma noktasına gelen ailevi bağları onun karamsar dünya görüşünün

<sup>2</sup> <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQnJhdmVfTmV3X1dvcmxk>

<sup>3</sup> Margaret Atwood, Sunuş, Cesur Yeni Dünya, 7-14

oluşmasında etkili olan olaylardır. 4 Yazar 1963'te California'da hayata gözlerini yummuştur.

Huxley, Krom Sarısı(1921)'den başlayarak Point Counter Point, Do What You Will gibi başarılı eserler vermiştir ancak onun asıl tanınmasını sağlayan eseri 1932 yılında kaleme alacağı Cesur Yeni Dünya'dır. Bu eseri, Amerika gezisi sırasında okuduğu Henry Ford'un My Life and Work adlı eserinden ve California'da gözlemlendiği Amerikan yaşam stilinden etkilenecek şekilde kaleme almıştır. Bu yaşam tarzı ile Ford tarzı üretim arasındaki benzerlikleri keşfetmiştir. Bu nedenden dolayı CYD'nin küreselleşmeye başlayan Amerikan yaşam tarzına bir yergi olduğu aşikardır.

Huxley metnin ana kurgusunu Fordizm temeline yaslamaktadır. Eserin anlatımına göre distopyadaki Dünya Devleti (Fordist dünya), 9 yıl savaşlarından sonra gelen Ekonomik Buhan döneminin ardından kurulmuştur. Henry Ford'un Amerika'da Ford T modelini ürettiği 1908 yılının milat olarak kabul edildiği bu dünyada tarih Ford'dan Önce ve Ford'dan Sonra olarak nitelendirilmektedir. Distopya F.S 632 yılında yani M.S. 2540 yılında geçmektedir. Fordist üretime benzer olarak CYD'deki insanlar, bütün nitelik ve nicelikleri belirlenecek şekilde fabrikalarda üretilmekte, yaratılmaktadırlar. Eser alfa, beta, delta, gama, delta gibi sınıflara-kasta mensup insanların tek bir yumurtadan Bukanovskileştirme işlemi ile nasıl üretildiğini anlatımıyla başlar. Daha sonra Şartlandırma odalarında hangi sınıfın üyesi ise o sınıfa uygun karakter, insanlara kazandırılır. Bu evren içinde temel üretim prensibi olarak farklı sınıflardaki insanların belirlenimlerinin mutluluk endeksli olmasıdır. Hangi sınıfa mensup olursa olsun insanlar, oldukları sınıftan ve toplumsal içinde yerine getirdikleri işlerden memnun olmaları sağlanmaktadır.

Bauman'ın belirttiği gibi CYD ile diğer bir distopya metni olan 1984'ün evreni birbirine tamamen karşıt bir şekilde, iki farklı uçta dururlar. 1984'ün temele aldığı düşünce totaliter sistemlerin insanların dürtülerini baskılamak iken, CYD'da bunun tam aksine hazzal olanın serbestliği vardır. İnsanlar istediği insanla ilişkiye girebilir, tüketim sarmalında kendini tatmin edebilir ya da eserde soma adı verilen uyuşturucu madde sayesinde sonsuz hazzı birkaç saniye içinde yaşayabilirler. Bu distopik evren şu cümle ile özetlenebilir: “ Her şeyin ulaşılabilir olduğu dünyada hiçbir şeyin anlamı yoktur.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Volkan Düzgün, “Aldous Huxley'in Ütopya Dünyası: Cesur Yeni Dünya ve Ada” Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 2011, 31-33.

<sup>5</sup> Margaret Atwood, Sunuş, Cesur Yeni Dünya, 7-14

Kurulan Dünya Devleti'nin on bölgesinden her biri Dünya Denetçileri tarafından yönetilirler. Alfa-artı kastına mensup insanlar da Denetçilerin altında onların yardımcısı konumundadırlar. CYD evreni bu açıdan bir Alfa-artı olan ancak yanlış şekilde şartlandırılan Marx karakteri üzerinden anlatımına başlar. Nitekim cinsellikten ve soma kullanmaktan kaçan, mutluluğun karşısında ızdırabı isteyen bir karakterdir. Bunun için cezalandırılarak kendi gibi uyumsuzların yanına gönderilecektir. Bu şekilde distopya evrenindeki mekanlar olarak Dünya Devletinin kapsayan alan, uyumsuzların gönderildikleri adalar ve Devletten tamamen ayrılan ve metnin temel tartışmanı oluşturacak olan Vahşi Ayrıbölgeleri'dir. Ayrıbölgelerdeki insanlar modern-teknolojik devletten tamamen ayrı bir şekilde, teknolojiyi kullanmadan, şiddet ve savaşa aynı zamanda aileye dayalı toplumsallığa bağlı olarak yaşamaktadırlar. Distopya metninin kahramanı olan John yani Vahşi burada doğup, büyümüştür. Daha sonra bu Dünya Devletinde yaşayacak ve toplumsallığın anlamsızlığına dair düşüncelerini, eleştirilerini yaşadığı-bildiği vahşi bölgesine kıyasla yapacaktır. Bu şekilde metinde üç insan karakteri birbirinden ayrılır; şartlandırılmış Dünya Devleti insanları, yanlış üretim sonucunda topluma adapte olamayan Marx gibi insanlar ve vahşi bölgede yaşayan John ve diğerleri. Bernard Marx vahşi bölgeye yaptığı bir ziyarette Sheakspeare'in sonelerini okuyan John ile karşılaşır ve onu Dünya Devletine getirir ancak John bu yeni topraklardaki yaşama alışamaz, nihayetine distopya evreninin çıkmazını ve kötülüğünü anlatan bir şekilde intihar eder. Bu durum kurulan evrenin yadsınması olarak yorumlanabilir.

Huxley bu noktada öyküdeki en büyük sıkışmışlığın Vahşi karakterine sunulan iki seçenek olduğunu söylemektedir. Vahşi ya Ütopya'da "delice bir hayatı ya da bazı "tuhaflik" ve "anormalliklerin" olduğu Kızılderili köyünü andıran vahşi bölgeyi tercih edebilmektedir. Ancak bunlardan farklı olarak üçüncü bir seçeneğin daha ona sunulması gerektiğini söyleyen Huxley'e göre, bu seçenek "Tao ya da Logos'un" veya "Nirvana ya da Brahmanın birleştirici bilgisi olurdu" (Huxley, 2015). Diğer insanlarla birlikte, bireyin geniş manada geliştirdiği sorumluluk ve iyilik ideali Huxley için sonradan bir kurtuluş yolu olarak görülmüştür. Nitekim kendi yaşam örgüsünde de hayatının son demlerinde mistisizm ile ilgilenen Huxley'in düşüncelerinde bir değişim olduğu aşikardır.

Huxley'in eseri yaşadığı toplumsal gelişmelerin olumsuz taraflarını yansıtmaktadır. Buna göre bir yandan Avrupa temelli Dünya Savaşları yaşanırken diğer taraftan tüketim

kültürü hızla yayılmakta, kültürel hayatı kuşatmaktadır. Bu şekilde eserde temel bu iki insiyak yani totaliter yapıların oluşturduğu şiddet sarmalı ve devlet eliyle oluşturulmuş tüketim endüstrisi temel eleştiri noktalarını oluşturmaktadır. Huxley'in belirttiği gibi: “ merkezileşmeyi ve uygulamalı bilimleri, insanı amaca araç yapacak şekilde değil de özgür bireylerden oluşan bir ırkı yaratmanın aracı olarak seçmezsek”, iki tür alternatif sonuca doğru gidilecektir. Bunlar ya ulusal, militarize, totaliter devletler ki Huxley'e göre bunun en büyük yansıması Atom Bombalarıdır, ya da sınırların ortadan kalktığı ve refah tiranlığına dönüşen, özünde hızlı teknolojik gelişmelerin olduğu istikrar toplumlarıdır (Huxley, 2015).

### 2.2.1.2. Fahrenheit 451

Ray Bradbury(1920-2012) tarafından kaleme alınmış olan Fahrenheit 451, ilk kez 1951 yılında Amerika'da basılmıştır. Fahrenheit ile üne kavuşan Bradbury, bir çok edebi türde eser vermiştir. Çocuk edebiyatı, romanlar, öyküler, tiyatro oyunları dahil olmak üzere dört yüzün üzerinde eser vermiştir. <sup>6</sup> 1920 yılında İsveç göçmeni bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Bradbury, hayatının çoğunu çok sevdiği kitapların arasında kütüphanelerde geçirmiştir. Kitap ve kütüphanelerin insan yaşamı için ne kadar değerli olduğunu vurgulayan eseri Bradbury, yoksulluk içerisinde parasının ancak yettiği bir daktilo kiralayarak Koliforniya Üniversitesi kütüphanesinin bodrum katında yoksulluk içerisinde 9 günde yazmıştır. Ancak bundan önce yazdığı kısa öyküleri Fahrenheit 451 adlı distopya metninin temelini hazırladığı için yazım sürecinin ve eserin olgunlaşmasının daha uzun bir zamana yayıldığı söylenebilir. <sup>7</sup>

Fahrenheit 451 eserinin temel kurgusu, kitabın başlangıcında çarpıcı olarak kitabın adının anlamının verildiği “kitap kağıdının tutuşup yanma sıcaklığı”na dayanmaktadır. Bu distopya evreninde itfaiyeciler normal görevlerinin aksine, kitapları toplayıp yakmakla görevlidirler. Yani kitap okumanın yasak olduğu bu evrende, itfaiyeciler kitapları bulduranları cezalandırmaktadırlar. Distopyanın kahramanı olan Montag da bir itfaiyecidir. Eser, distopya evreninin bireysel özgür olma olanağını ortadan kaldıran durumunu eleştiren ve ondan bir çıkış arayan Montag ile toplumsal yaşama uyum sağlayan ve bu toplumsal durum açısından örnek bir vatandaş olan Montag'ın eşi Milread arasındaki

<sup>6</sup> <https://www.biyografi.net.tr/ray-bradbury-kimdir/>

<sup>7</sup> Zehra Azade Soysa, Kurgu ile Gerçek Arasında Totaliter Bir Dünya: Fahrenheit 451, T.C. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Erzurum - 2009

gerilimi işler. Toplumsalın yıkıcı etkisine maruz kalmış, televizyon gibi kitle iletişim araçları ile aptallaştırılmış olan Milread'in durumu distopyadaki genel insan durumunu gözler önüne sermektedir. Metinde diğer distopya örneklerinde olduğu gibi totaliter bir yapı kurulmuştur ve kahraman bu yapıdan kurtulmak için çaba harcamaktadır. Totaliter yapı kendini en çok kitap yakma zamanlarında görünür kılmaktadır. Bunu distopya evreninde genel bir törene dönüştürerek yapar. Kitapları geceleyin yakarak daha görünür kılmak amaçlanmaktadır. Aynı zamanda distopyada cezaya çarptırılacak olan kişinin kaçıışı televizyonlardan verilerek hem bir törene hem de cezalandırmayı toplumsalın katkı sağladığı bir maceraya dönüştürmek amaçlanmaktadır.

Montag'ın aydınlanma yolundaki adımlarının başında ise toplumsal düzenin yanlış olduğunu anlamasını sağlayan, eserin başında tanıştığı küçük bir kız çocuğu olan Clarisse'nin etkisi gösterilir. Bu saflık ve temel insani isteklerden etkilenen Montag, kitaplarla yani eserin anlatımı ile tekdüzeliğinin ötesindeki duygular ve ızdırıp ile karşılaşarak, daha fazlasını daha bütüncül bir hayatın istenci ile toplumsala başkaldırmaktadır.

Distopya metninde mekan olarak "biz" in yaşadığı evren ile öteki yani bizden olmayan birbirinden ayrılmıştır. Distopyanın totaliter yapısı bu temel çelişki ve iki dünya arasındaki savaşın üzerinde kurgulanmıştır. Yani sadece mutluluk olgusu ile yaşayan insanlar, televizyon programları ile aptallaştırılmış, savaşlarla korkutulmuştur. Montag'ın çıkış arayışının sonucunda distopya dışında teknolojiden uzakta yaşayan insanların bulunduğu bir yerden de söz etmek mümkündür. Bu insanlar Montag gibi teknolojik tahakkümün kurulmadığı daha iyi bir gelecek adına distopyadan çıkmışlardır. Yine Montag'a akıl hocalığı yapan Faber distopyadan çıkmak isteyen ancak harekete geçemeyen bir insan olarak distopyadaki yerini almaktadır. Bu açıdan Milread gibi tam uyumlu, Montag gibi isyancı ve Faber gibi arada kalmış üç farklı karakterden söz edilebilir.

Bradbury'ın yaşadığı dönemdeki toplumsal gelişmelerin etkisi ile eseri ele aldığı söylenebilir. Nitekim 1950'li yıllarda gelişen teknoloji ile artan kitle iletişimi bu eserde önem taşımaktadır. 1950'li yılların Amerikası bir yandan teknolojinin hızla yaygınlaştığı diğer yandan ise Amerika ve Sovyetler arasındaki soğuk savaş ortamıdır. Nitekim bu soğuk savaş ortamında iki farklı devlette evrensel düzeyde ütopyik devlet yapılanmaları vaatleri sunmakta ancak diğer taraftan da gittikçe artan totaliter rejimlere dönüşmektedirler. Totaliterlik ve teknolojik gelişme distopyada kitapların yanmasını sağlayan aletlerin

teknolojisi ve cezalandırmak için kullanılan mekanik köpeklerle kendini açığa vurmaktadır. Bu gerçek hayat ve distopya evrenindeki bağlantı bütün distopya metinlerinde kendisini göstermektedir.

Son olarak Fahrenheit 451'in toplumsal yaşantının tekdüzeliğinin diğer bir vurgusu olarak tüketimi kullandığını söylemek gerekir. Bu evrende Milread, Montag'ın eleştirileri karşısında daha iyiye doğru gitmeyi daha iyi bir ev hayali ile karşılamaya çalışır. Daha büyük ekranlara sahip olmak, daha hızlı bir arabaya binebilmek insanların temel gayesi haline gelmiştir. Aynı zamanda 1984'deki aile ve cinsel deneyimin baskılanmasının aksine bu distopya evreninde bunlar serbesttir ancak yine de insanların genel olarak sorunlu-nevrotik halleri devam etmektedir. Montag ile özdeşleşen hüznü hal aynı zamanda toplumsala uyum sağlayan Milread'de de bulunmaktadır. Bu, ilaçları fazla kaçırdığı için miğdesini yıkamaya gelen sağlık görevlerinin bütün herkesin uyku ilaçlarına bağımlı olduğunu ifade etmelerinde görülmektedir. Toplumsal hayat insanları Cesur Yeni Dünya'daki soma benzeri, uyku ilaçlarına bağımlı olarak yaşamaya itmektir.



### 3. ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

#### 3.1. Birey Özgür Olmak İster Mi?

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"<sup>8</sup> adını taşıyan makalesinin bu konu için iyi bir başlangıç noktası olacağını düşünülmektedir. İlk neden olarak Kant Aydınlanma düşüncesinin zirvesini teşkil eden düşünürdür. O aklın eleştirileri adlı çalışmaları ile daha önce İslam kültüründe Gazali'nin yapmış olduğu büyük dönüşümü daha felsefi ve kökten olarak gerçekleştirmiş ve din, akıl, estetik gibi konuları Batı kültürel süreci içerisinde yerli yerine koyarak her bir alanın sınırlılıklarını çizmiştir. Yine Kant bu çok kapsamlı çalışmaları ile felsefede Kopernik devrimini yani gerçekliğin öznenin bilinci tarafından oluşturulduğunu söyleyerek, kendinden önce aklın nesneye mutabık kalma sürecini ters düz etmiş ve nesnenin akla mutabık kaldığı yönelimli fenomenal dünya hakikat görüşünü ortaya koymuştur. Kant'ın çizdiği sınırlar, daha sonra Alman romantizmi ve İdealizmi tarafından aşılarak Aydınlanmaya yeni bir vechе katması açısından da önemlidir. O zaman Kant bir yandan aydınlanmanın zirvesinde iken diğer tarafından romantizm ve idealizm akımlarını da beslemiş olmakla aydınlanmanın aşılma noktasını da işaretler. Bu durum, özellikle romantizm akımı açısından önemi yazım boyunca devam edecek olan modernizm-romantizm arasındaki gerilimi tartışmak açısından da önemli bir nokta oluşturacaktır. Burada kısaca Kant'tan bahsettikten sonra başta belirttiğimiz mevzu ile yeniden tartışmaya dönecek olursa;

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığı ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Spare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır."

Aydınlanma nedir? adlı makalenin alıntılanan bu ilk paragrafında Kant'ın yapmış olduğu iki vurgu oldukça önemlidir. Bunların ikisi de daha ilk cümlede kendisini gösterir. İnsanın kendi suçu olarak ergin olamayış.

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" isimli makalesinden tartışma boyunca faydalanılacaktır. Makale şu kaynaktan alınmıştır; [https://www.istabip.org.tr/site\\_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma\\_nedir\\_kant.pdf](https://www.istabip.org.tr/site_icerik/2017/haberler/kasim/aydinlanma_nedir_kant.pdf) (Erişim tarihi:27.03.2019).

Aydınlanma ergin olamamaktan kurtulmaktır, yani çocukluktan aklın yetkin olamama durumundan bir çıkış, böylece yeni bir hayata ulaşma gayesidir. İkinci vurgu olarak Aydınlanma döneminin genel düşüncesine uygun olarak insan iradesinin ön plana çıkarılmasını içerir. Bu ergin olmama durumuna insan kendi suçu sonucunda düşmüştür. Bir düşmüşlük olan bu hal, insanın insan olarak ortaya çıkamamasının da bir göstergesi olmak durumundadır. Çünkü burada ergin bir birey olamama durumu olarak insan, kendini insan yapan ögesi olarak aklını kullanma becerisi gösterememektedir. Yine Kant'a göre bu bir cesaret meselesidir. Nitekim Aydınlanmanın parolası budur: 'Sapere Aude'. Kant sorumluluğu insana yüklemektedir; insanın insan olarak tarih sahnesine çıkabilmesi, çocukluktan kurtulabilmesini aklını kullanmasına ve son olarak da bunu bireyin cesaretine bağlamaktadır.

Makalenin ikinci paragrafında aynı vurgular devam etmektedir. İkinci paragrafın ilk cümlesinde Kant bireyin "korkaklık ve tembelliği nedeniyle" ergin olamama halini sürdürdüğünü söyler, bunun nedeni ise Kant'a göre ergin olamama durumunun rahatlığıdır. "Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenen sağılığım için karar verecek bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık." Bu cümlede sıralanan üç yetki devri insanı rahat hayatına ulaştırmak için yeterli bir ön şart oluşturmaktadır. Kant burada aklı kullanmanın insanın rahatlığını bozacağını ve zahmetli bir yola sokacağını açıkça belirtir. Nitekim Kant'ın başka yazılarında özgürlük ile mutluluğu karşı karşıya getirerek yorumladığı görülür. Buna göre insan bu yetki devrini gerçekleştirip korkularına yenildiği ve kendi aklını kullanma cesareti gösteremediği durumda mutludur. Tam aksini başardığı zaman ise mutluluğunun bir kısmını kaybeder ama özgürlüğünü kazanır ve Kant'a göre özgürlüğün değerinin yanında bu verilebilecek bir tavizdir. Kantçı bu çözümleme ile bilmek ile mutluluk arasındaki kadim bağlantının da esnetildiğini vurgulamak gerekir. Nitekim Aristo'da bir canlının, doğallıkla; her ne onun türünün ayırt edici özelliği ise ona uygun olarak hayatını yaşaması mutluluğunun ön şartıdır. İnsanın aklı, türsel ayırımını oluşturduğu için insan ancak aklını kullanarak ve en üst noktada ise tamamen soyut düşünce ile daha doğru bir ifade ile nesnesi somutla irtibatı kopmuş olanın üstüne düşünme (Tanrısal düşünce) ile mutluluğa erer. Tanrısal düşünme şekli burada kendi kendisi üzerine düşünebilmeyi ifade eder. Böylece insan tanrı katından pay alarak varlığının amacını gerçekleştirmiş bu yolla da mutluluğu elde etmiş olur. Mutluluk böylece felsefenin nihayetinde ulaştığı son mertebesidir. Kant'ta ise gördüğümüz gibi bunun tam aksi bir durum söz konusudur.

Böylece Kant ile Aristo'nun düşünceleri bu noktada birbirinden uzaklaşır. Aristo insanı bilmeyi isteyen bir canlı olarak tanımlarken Kant bu konuda daha karamsardır. Nitekim Kant bu “ikinci doğa” yerine geçen ergin olamayışın insan tarafından artık seve seve katlanılmış olduğunu, insanın düşkünlüğünü sevdiğini söyler. Makalenin ilk sayfasındaki diğer bir vurgu ise insanın ayaklarına bağ olan ergin olamayış nedeni “dogmalar ve kurallar” olarak söylendikten sonra insanın “yürümeyi köstekleyen bu zincirleri atsa da” kolay kolay yürümeyi başaramayacağını, engelleri aşmak da zorlanacağını çünkü kendine güven duyamayacağıdır. Sonuçta bütün bu insanın kendinden kaynaklı engellerine ek olarak bir de metnin diğer bir temel aksini oluşturan ergin olamayış halini destekleyen dışsal yani toplumsal bütün yapı ve yönetici sınıfının baskısı altında bireyin işi oldukça zordur. En nihayetinde Kant oldukça karamsar bir şekilde bu meşakkatli yolun herkes tarafından kat edilemeyeceğini ve sonuçta kendi başlarına bu ergin olamayıştan kurtulabilecek çok az kişi olduğunu söylemektedir.

Bu şekliyle metne bir defa daha baktığımızda ergin olamama durumu bireyin kendi suçu olduğunu, bunun nedeninin insanın korkaklık ve tembelliğinde yattığını, nitekim bu ergin olamayışın ve başkasının kılavuzluğuna başvurmanın rahatlığını, bu konforu sağlayan üç öğeyi düşünme, vicdan ve sağlık olarak işaretledikten sonra konforlu hayatı bireyin sevdiğine eğer katlanmak söz konusu ise seve seve bunu yaptığını, kendi suçu sonucu düştüğü yerde kendi üzerine kıpırdayamasın diye inşa edilen toplumsal dogma ve kuralların “zincirinden” kurtulsa dahi kendine güvenemeyeceği için kendi başına yürümesinin zor olduğu ve bu zor meşakkatli yolun ancak çok az insan tarafından yürünebileceği gösterilmektedir.

Özgürlük, ergin olmama halinin devam etmesini isteyen kuvvetlerin yanında, Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle insan tarafından da çok da istenen bir olgu değildir. Konuyu daha derinlemesine incelemek adına Kant'ın metinde kullandığı birtakım alegoriler ve bunların yaptığı çağrışımlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Kant'ın metninde insana özgürlük yolunda ayak bağı olan dogmalar ve kuralların “zincirler” olarak simgeleştirildiğini görülür. Bu simgenin çağrışımı Platon'un ünlü mağara alegorisidir. Mağara alegorisi ile Kant'ın metni arasında oldukça sıkı bir bağ olduğu düşünülmektedir. Öncelikle Platon'un mağara alegorisindeki temel imgelemlere bakılırsa, bu kısa anlatıda; Mağarada “zincirlerle” duvara doğru bağlı bulunan insanlar bulunmaktadır. Mağaranın önünde ateş yanmakta ve ateşin önünden gerçek varlıklar

geçmektedir. Mağaradaki insanlar açısından bakıldığında onlar, duvara vuran yansımalarından başka bir şey bilmedikleri için gölgeleri gerçek varlıklar olarak benimserler. Şimdi bu ortamda dışardan içeri biri gelse ve insanları görüp gerçek dünyaya çıkarmak isterse ne olur? Burada Platon'un yaptığı temel vurgu bu zincirlerinden kurtarıp dışarıya doğru çıkarma işleminin zorla olmasıdır. Çünkü içeriye alışmış olan insan dışarıya çıkmak istemez daha net bir anlatımla aydınlanmak istemez; bu şekilde insanı bu karanlıktan kurtulup aydınlığa çıkması için zorlamak gerekir. Zorla mağaranın çıkışına yönlendirilecek, zorla dışarı çıkarılıp, zorla güneşe baktırılacaktır. Yine Platon bu çıkışı tanımlarken gözlerin kamaşması, ilk başta net olarak görememek gibi bazı diğer zorlukları da tasvir eder. Denildiği gibi buradaki temel vurgu mağaradan çıkışın kolay ve bireyin istencinde olmamasıdır (Platon, 2015).

Modern zamanda bu alegorinin işlenişi John Carpenter'in 1988 yapımı They Live filminde görülmektedir. Bilim kurgu olarak da sınıflandırılan filmde ana karakter biraz da tesadüf eseri, modern hayat ve kapitalizm karşıtı bir yeraltı örgütü tarafından insanları aydınlatmak için tasarlanan "hakikat gözlüğü"nü bulur. Bu gözlüğün işlevi modern hayat içerisindeki çarpıklıkları, daha doğrusu olguların arkasındaki gerçekleri insana göstermektedir. Gözlük takıldığı zaman bir reklam afişine bakıldığında kahramanımız "İtaat et!" emrini ya da cinsellik içeren bir dergide "Üre!" emrini, paraya baktığı zaman "bu senin Tanrın" yazısını görür. Gerçeklerle karşılaşan kahramanımız oldukça şaşırır ve gördüklerine inanamaz, defalarca gözlüğü çıkarıp takar, bu şekilde gerçek hayatla ilgili farklı şeyler keşfetmeye devam eder, en önemli keşiflerinden birisi burjuva sınıftaki insanlar ile normal insanların bu gözlükle farklı görüldüğünü fark etmesidir. Aslında burjuva normal insan değildir onlar uzaylı birer yabancıdırlar. Filmin bu keşif döneminden sonra çalışmayı asıl ilgilendiren sahnesine geçilir. Kahramanımız arkadaşına bu gözlüğü anlatır ve onu takip kendi gördüklerini görmeye davet eder ancak tepki beklenmedik bir şekilde "Hayır" olur. Hayır'ın anlamı aslında nettir, çünkü onun bir hayatı, alışkanlıkları, bakması gereken bir ailesi vardır. Zincirlerini kırmayı reddeder. Ancak kahramanımız oldukça inatçıdır ve tekrar tekrar gözlüğü takmasını ister, ama yine büyük bir dirençle karşılaşır. Burada karşılıklı üstün gelmelerin devam ettiği yaklaşık on dakika boyunca devam eden oldukça uzun bir kavga sahnesi izleriz. Kavga sahnesinin bir sinema filminde bu kadar uzun bir şekilde gösterilmesi mağaradan çıkışın kolay olmayacağını, insanın belki de Platon'un tasvir ettiği gibi çıkışın her aşamasında bir karşı koyuş göstereceğini anlatmaktadır. Yani Kant'ın anlatımında olduğu gibi rahatlık, konformist hayat tarzı

aydınlanma için gereken cesareti göstermekten çoğu insanı alı koymaktadır. Nihayet gözlüğü takmak zorunda kalan kahramanımızın arkadaşı o dakikadan sonra gerçekler alemi seyretmeye başlar keşif başladıktan sonra mücadele ruhu belirir ancak gerçekle karşılaşmak istememekle özdeşleşebilecek olan bu kavga ve zorlama, nihayetinde insani olan bir tavrın anlatımıdır. Sonuç olarak mağaradan kimse zorlanmadan çıkmaz denilebilir. Konformizmi yani alışkanlıkları simgeleyen ayağımıza dolanan zincirleri geride bırakıp aklını kullanma cesareti göstermek başlı başına oldukça büyük bir sorundur.

Böylece konformizm yani insanın konfor arayışının Aydınlanmanın önündeki en büyük engellerden biri olduğu söylenebilir. Kant'ın da belirttiği gibi rahatlık için insanın kendisinin sorumluluğunda olan, iradesini kullanması gereken noktalarda bir devir işlemi yaparak özgürlüğün getireceği yükten kurtulmaya çalışır. Yeniden hatırlamak gerekir ise çünkü insan mutluluk arayışı içindedir. Özgürlük ve mutluluk arasında kısmen işleyen bir ters orantı olduğunda durum aslında açıklık kazanır: insan özgürlükten kaçmak ister. Bu mantıksal ilerlemeyi asli alanı psikoloji olan Eric Fromm(2017) Özgürlükten Kaçış adlı eserinde incelemektedir. Eric Fromm burada aslında Freud'un biyolojik dürtülerinin eseri olan insanını tersine çevirir. Çünkü aslında biyolojik olarak incelenen dürtüler toplumsal bir inşa sürecinin eseridir. Böylece dürtüleri toplumsallığa mal ederek Fromm insan psikolojisine de sosyolojik bir temel kazandırmış olur. Bu sosyolojik temel üzerinden insanın özgürlükten kaçışının nedenlerini sorgulayan Fromm bunun en önemli nedeni olarak otomatik konformizmi gösterir. Burada Fromm'un çözümlemesine konu olan kapitalist toplum ve birey arasında paradoksal bir yapı olduğunu da belirtilmelidir. Birey bir yandan Aydınlanmanın da mottosu olan özgürlüklerini elde ediyorken yani bireyselleşiyorken diğer taraftan toplumsal yaşantı içinde yalnızlaşmakta bu da yalıtılmışlık duygusu ile insanın bu temel kazanımı olan bireysellikten uzaklaşmasına neden olmaktadır. Fromm'un çözümlemesinde aşikardır ki Kant'ın çoğu insanın özgürlük yolunu kat edemeyeceğine dair görüşünün yansımasıdır. Bu paradokstan kurtulmak isteyen insan birey olmanın yalıtılmışlığından kurtulmak için yukarıda bahsedildiği gibi otomatik konformizme kaçır. Otomatik konformizm Fromm'a göre başkasının yaptığını aynen tekrarlamaktır. Bu yolla birey toplumsal onaylanma ile bireyselleşerek maruz kaldığı yalıtılmışlıktan kurtulmak ister. Bu onay beklentisi içinde insan uyuşturucu müptelası gibi dozajı sürekli artan şekilde tekrar ve tekrar kalabalıktan onaylanmayı görmek ister ki bu noktada Fromm'a göre modern toplumun “beyinsiz insanı” ortaya çıkar. Artık o yapıp etmeleri konusunda başkasının onayını bekleyen düşüncelerinden azade ergin olmama

yolunu seçmiş bir bireydir. Bu tartışmanın diğer kolunu oluşturacak olan toplumsallık ve bireysellik arasında modern insan başlığının sınırlarına girilmeden, Fromm'un açıklamalarında önemli olan kısım insanın kendi eliyle beyinsizleşme yolunu tutmasıdır. Yalıtılmışlığı yalnızlığı kaldıramayan çoğu insan gibi, Fromm'un insanı da özgürlüğünden kaçır böylece onaylanmışlıktan gelen mutluluğun sahibi olur. Mutluluk için kendiliğinden vazgeçer ve sonuçta biraz provakatif bir tabir sayılabilecek beyinsiz insan ortaya çıkar.

Fromm'un bu incelemeleri konformizm arayışının sonuçları açısından önemlidir. Ancak problemi Baudrillard'ın düşünceleri ile incelemek daha kökten kavrayış açısı sunabilir. Baudrillard Sessiz Yığınların Gölgesinde adlı kitabında toplumsalın sonu olarak kitleyi incelemeye alır. Kitle ona göre, toplumsalın içinde kaybolduğu "kara deliktir". Kitleyi tanımlama girişimleri de manasızdır çünkü kitlenin gücü kendindeki "nötrlük"ten kaynaklanır. Kitle "sessiz çoğunluktur", "kendinden haber alınamayan böylece kendisine gönderim yapılamayan" tepkileri ancak referandum, seçim gibi yanılısamalar yolu ile ölçülmeye çalışılan bilinmezliktir. O gücünü bu belirsizlikten alır. "Sessizlik onun asıl gücü" olmak durumundadır. Burada aslında kitlenin bireysel kaçış özgürlük istemenin yadsınması ile ilişkisi kurulamayabilir, ancak çözümlemedeki bir diğer nokta bunu açığa çıkarır ki kitle olması gereken sessizlik içerisinde gönderenleri yani ondan ses almaya çalışan her şeyi simgesel düzeye indirerek yok etmeye yönelir. Kitle için önemli olan gösterim anlam ya da hareketten daha çok gösteri olarak teatral bir sahnedir. Kitle karşısına geçen ve onun nötr olma durumunu bozacak bütün girişimleri kendi içinde tekrar nötrleştirerek, kendine tehlike arz etme durumundan çıkarır. Bu anlamda bireyden de toplumdan da öte de bir kitle bulunmaktadır. Kitle Baudrillard'a göre artık sosyolojik bir vaka olmaktan da ötededir çünkü sosyoloji en azından bireylerin sonsuz toplamı olarak bir toplumsal tanımlarken kitlede bireysellikten söz etmek mümkün değildir. Bu şekilde kitle aslında "anlamın sönümlendiği yer"dir, onun asıl işlevi aslında burada yatar Baudrillard anlatıldığı üzere toplum içindeki bireyselliğin varlığına ek olarak, toplumsalı da yadsıyarak, toplumsalı ve bireyi aynı pota içinde erittiği kitlenin gücünü ve hareket tarzını yorumlar. Kitle örneğin ilahi bir mesajla karşılaşsa bile bunu "imgesel olanın sınırlarına" çekerek, imgelere dönüştürerek mesajın büyüklüğünü sönümler bu şekilde aslında kitlenin temel derdi olan nötr olma durumunu korumaya çalışmaktadır. Nötrlük denen bu gücün kitlenin isteksizliğinin, kendisine ağır gelecek olanları atarak konforlu alanına sığınmasıdır denebilir. İlahi mesajın yükünü kaldırmak istemeyen birey ya da bireyin yok olduğu yer olarak kitle mesajın anlamını imgesel olanı üreterek yok eder böylece ezilmekten daha

doğrusu ızdıraplardan kurtulur. Böylece kitlenin tavrı, Baudrillard'a göre anlamsızlaştırarak yükten kurtulmak yönündedir. Bu tavrın modern toplumu aşarak insanlığa ait genel bir refleks olarak çözümlendiğinin altını da çizilmelidir (Baudrillard, 2013).

Çalışmanın temel kavramları açısından tartışmayı devam ettirilirse, konformizm talebini taklit etmek böylece toplumsal onay kazanmak açısından ele alan, Fromm'a benzer olarak Nurettin Topçu İsyah Ahlakı (2013) adlı kitabındaki incelemesine bakılabilir. Taklit etmeyi iki boyutu üzerinden inceleyen Topçu'ya göre ilk boyutu üzerinden taklit "toplumsalı ayakta tutan güçtür". "Toplumu ve medeniyeti o meydana getirir" derken Topçu taklidi toplumsal olarak yaşamanın özü olarak ortaya koyar. Taklit etmek ile düşünceler ve inançlar bir süreklilik kazanarak, toplumsal yaşamın gerekliliği olan kuralların kökleşmesini ve nihayetinde kültürün devamlılığı olarak medeniyeti meydana getirir. Eğer ki yüce olan değer ve kahramanca yaşanan hayatlar ve bunun nihayetindeki değerler taklit unsuru olarak toplumsal hayata yerleşmeseydi, toplum stabil olarak kalır ve hayat kaynağı olan bu kahramanca atılışlar da sonuçsuz kalırlardı. Bu olumlu taraflarının aksine olarak taklit şuursuz bir hareket olarak toplumsal tekrarın içine düştüğü zaman kendi toplumsal yaratıcılığını kaybederek adet ve gelenek halini alır ise bu durum Topçu'nun kavramları ile 'uysallığa' yol açar. Ferdin şuurlu düşünüşünün sonucu olan hareket, bu şekilde toplumsalın içinde sönümlenir. Taklit bu açıdan adete kapı aralaması ve ekseriyetle konformizme yol açması açısından, ferdi gelişim önündeki en büyük engellerdendir. Adete dönüşmüş taklidin, sosyal statüğü müesseseleştirme ile oldukça yakın ilgisi ve dahası olarak artık adetleşmiş olguya düşüncenin eşlik etmemesi ve toplumsalın devamı için bir zorunluluk olarak ortaya çıkıp, ferdi düşünüşün bu olgu karşısında kendiliğinden vazgeçmek zorunda kalması ve böylece yaşantıya adapte olması Topçu açısından kemale doğru olan insan yaşantısının en tehlikeli tökezleme sahasıdır. İsyahın tam aksi olan yani "kör bir uysallığa" varan taklit çoğu zaman bu sonucu verir. Bu şekilde bakıldığında Topçu iyi olan kahramanca olan hareketin tekrarı olarak taklidi medeniyetin temel ilerleme noktasına koyarken, insanlığın bu hareketi tekrara düşürmek suretiyle anlamsızlaşmasına daha doğru bir ifade ile harekete eşlik etmesi gereken şuurun ortadan kalkması ile kör bir uysallığa ve dahası konformizme yöneldiğini veciz bir şekilde anlatmaktadır. Adete birey kahramanca hareketi toplumsallık içerisinde sönümlendirerek Boudrillard'ın dediği gibi bu hareketin ağır yükünden kurtulmakta ve onu geçersiz kılarak nötr yani konformist yani uysal alanına, mağarasının içerisine dönmektedir. Yine çok

insani olan bu tavrın ve tartışılan düşünürler açısından toplumun genel eylem tarzını oluşturan konformist kaçış aslında rahatın bozulmaması uğruna, stabillığın korunması ve dahası Kant'ın metninden işaret ettiğimiz gibi mutluluk için yapılmaktadır. Toplumsala uyum ile ayakta kalmak oldukça kolay ve pratik iken ferdin tek başına bir anlam yaratma çabası yani aklını kullanma cesareti göstermesi oldukça meşakkatli ve ızdırap verici olmaktadır. Bu açıdan Topçu ve Kant birbirine yaklaşır insan bu ızdırap dolu yolu seçmek istemez, ferd olarak kendi başına dışardan bir onaylanmaya ihtiyaç duymaksızın yürüyebilmek birkaç kahramanca ruhun yapabileceği, kat edebileceği bir yoldur (Topçu, 2013: 136-140).

### **3.1.1. Konformist Kaçışa Distopya Metinlerinden Örnekler**

Distopya metinlerinde temel konulardan biri olan konformist kaçış farklı şekillerde işlenmektedir. Buradaki ilk belirgin noktayı metinlerde toplu bir kaçış/ aydınlanma işlenmediğini işaretlemek gerekir. Cesur Yeni Dünya ve Fahrenheit 451 distopya metinleri başta olmak üzere diğer klasikleşmiş distopya metinlerinde örneğin Orwell'in 1984 adlı romanında ya da Mülksüzlerde bir kahraman üzerinden distopyanın kurgusal dünyası ile mücadele metaforu anlatılmaktadır. Daha sonra kendi gibi distopyanın kurgusal mekanından kaçanlarla tanışması ile sonuçlanan Fahrenheit 451'de bile kahramanımız Montag'ın akıl hocası olarak eserinde yer alan Faber'in ona düşüncesel katkısını bir yana bırakırsak karşı çıktığı düzen ile tek başına mücadele etmektedir. Nitekim aynı olgu Cesur Yeni Dünya içinde söz konusudur, John distopyadan kurtulmaya çalışırken genellikle yalnızdır. Bu toplumsal kurallar karşısında bireysellik ve her bireyin kendi aklı ve hür iradesini kullanması ve aydınlanma yani distopyalardaki çıkışın bireyin kendisinin başarması gereken bir yolculuk olduğunu anlatmaktadır. Distopya metinleri bu açıdan bakıldığında toplumsal düzene karşı verilen bireysel bir mücadele, aydınlanma yolculuğu olarak ele alınabilir. Diğer önemli nokta ise bu başlıkta tartışılan İnsan özgür olmak ister mi ? sorusuna distopya metinlerinde verilen cevaplardır. Bunu anlamak için birkaç yüce ruha nasip olan kahramanca bir atılışın (aydınlanmaya giden yolun) toplumsala döndüğünde neler yaşadığını incelenmesinden geçer.

Fahrenheit 451'in kahraman karakteri Montag, distopya evrenindeki saçma, bireysel varoluşu kısıtlayan, anlamın olmadığı, her şeyin hız ve haz odaklı olduğu hayatı anlayıp, onu aşmak istediğinde, toplumsala uyum sağlayan insanları kendi yoluna davet etmek ister.



Bu daveti kitapların huzursuzluk getirdiği gerekçesiyle yakıldığı, distopya evreninde insanlara kitap okuyarak yapar. Montag'ın eşi Mildred ve arkadaşlarının olduğu bir ortamda 'İnanç Denizi' adlı şiiri okur. Aydınlatıcı bu hamlenin sonucunda Mildred'in arkadaşı Bayan Phelps ağlamaya başlar. Bu ağlama, depresif hareketlere doğru evrilir: “Çölün ortasındaki diğerleri onun sesinin giderek yükseltip avaz avaz ağlamaya başlamasını, buruşan yüzünün şeklini yitirmesini seyrettiler.” (Bradbury, 2018: 123-124) Mildred'in diğer arkadaşı ayağa kalkarak Montag'ın şiir okumasını eleştirir: “Hep söylemişimdir, şiir ve gözyaşları, şiir ve intihar, ağlamak ve berbat hisler, şiir ve hastalık; bütün o cıvık cıvık duygusallık! Şimdi bana kanıtlandı. Siz fesatsızsınız Montag, siz fesatsızsınız!” Bu cümlelerden anlatılmak istenen, dert, tasa acı getirecek olan Aydınlanma yolunun reddidir. Nitekim Milread arkadaşını sakinleştirmek için ve hayattaki temel istekleri belli edecek şekilde: “Haydi, neşeli olalım, aileyi aç, şimdi. Aç haydi. Gülelim ve mutlu olalım, şimdi, ağlamayı kes parti yapacağız.” der. (Bradbury, 2018: 124-125) Montag ise verilen tepkiler karşısında sinirlenir; yaşama, aydınlanmaya yani acı ve sıkıntılara daveti ters tepmiştir.

Benzer bir şekilde Cesur Yeni Dünya'nın kahramanı John, aşık olduğu kadına hem sevgisini hem distopyadaki toplumda zevk, cinsellik, haz, mutluluk haricinde tensel-duyusalı aşkın, aşk yolunun ızdırabına davet eder. Ancak zaten bu distopya metninde insanlar, Fordist üretim yoluyla, “Cemaat, Özdeşlik ve İstikrar” adına (Comte ve Durkheim'ın bakış açısı düşünülerek yorumlanabilir.) “bokanovski”leştirildikleri-şartlandıkları için Lenina, John'un anlattıklarından hiçbir şey anlamaz (Huxley, 2015: 195). Onun bildiği şey aşkın tensel olduğu ve yaşamın soma (sonsuz mutluluk veren madde-uyuşturucu) ile eşit olduğudur. Mutlu olmaya şartlandırıldıkları için yalnızlıktan uzak tutulan, ızdırıp nedeni olacak herhangi bir eylemden, böylece aydınlanmaya giden yoldan saptırılan insanlar, mutlak bir düzen içinde sıkıştırılmıştır. Bu toplumsalın sağlığı için böyle yapılmalıdır. John, Linda'nın(annesi) talihsiz ölümden sonra insanları aydınlatmak için hastahanedeki insanlara tebliğ yapmak ister: “Köle olmak hoşunuza gidiyor mu?” “İnsanlık ve özgürlüğün ne olduğunu anlıyor musunuz?” (Huxley, 2015: 212). Ancak bütün bunlar boşunadır, bokanovskileştirilmiş deltalar bunu anlayamazlar.

İsyana kalkıştığı için yakalanan John ile Denetçi arasındaki konuşmanın bir bölümünde denetçi ızdırabın yaratıcı unsurunu kabul eder: “İstirap karşılığında kazanılan şeylerle kıyaslandığında, şu andaki mutluluk çok sefil kalır”, “fakat istikrar karşılığında ödememiz gereken bedel işte bu” (Huxley, 2015: 220).

### 3.2. Toplumsallık ve Bireysellik Arasında İnsan

İlk bölümde tartışılan “İnsan özgür olmak ister mi?” problemi özü gereği daha çok psikolojik bir mahiyet taşır. İnsanın konformizme kaçışının özünde felsefe ve psikolojinin ortak bir sorunsalı olan varoluşu devam ettirme isteğinin yattığı söylenebilir. Bu tartışmanın kökeni kadim Yunan düşüncesinden başlayarak Freud’a kadar uzanmaktadır. Bu bakış açısına göre insanın en temel arzusu, ki bu Aristo’da yaşamın ilk derecesi olarak bitkisel yaşama tekabül eder, yaşamın devam ettirilmesidir. Hayatta kalmak daha sonra evrim düşüncesi ile birleşmiş olarak modern düşüncede yine insanın temel amacı olarak düşünce sahnesine gelecektir. Bitkisel hayat, bütün canlılarda ortak olma özelliğiyle, en ilkel yanımızı oluşturur. Bu safhaya ait temel davranış kalıpları yeme, içme, tehlikeden uzak durma ve üreme olarak söylenebilir. Bu şekilde yaşamı devam ettirme düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan davranış seti, insan türünün de temelinde yatan dürtüsellığı oluşturur. Bir ağaç tasavvur edilirse, ağaç hayatta kalmak için köklerini suya doğru salacak, güneşten faydalanmak için kendisine yer açıp dallarını gökyüzüne doğru uzatmaya çalışacak bundan sonra ise üremek için renkli, hoş kokulu, diğer canlıları cezbedecek çiçekler açarak, reçineler salgılayarak neslinin türünün devamlılığını sağlama uğraşında olacaktır. Konformizm ya da uysal hayat bizim varoluşumuza karşı oluşabilecek dışsal ve içsel tehlikeler karşısında korunaklı bir liman oluşturmayı ve temelinde ilkel olan bu dürtümüzün tatmini olarak toplumsal hayata adapte olmayı temin eder (Baudart, 2012). Ancak buraya kadar daha çok psikolojik olarak görülebilecek problem daha karmaşık daha doğrusu toplumsal bir karakter kazanır. Sosyolojinin belki de ana konusunu oluşturan bu problem şudur: Konformizme yatkın olan bireylerden oluşan toplumla, özgür olmak isteyen birey arasındaki gerilim nasıl çözülebilir?

Başlanılan noktaya Kant’ın “Aydınlanma nedir?” makalesine dönülerek tartışma, bu yeni boyuta taşınacaktır. Kant kısaca aydınlanmanın zorlu yolculuğundan, bireyin konformist kaçışından, ergin olamama durumunu nasıl seve seve kabul ettiğinden söz ettikten sonra belirtildiği gibi metnin ikinci aksını oluşturan toplumsallık ile bireysellik arasındaki gerilimi bir uyum ile aşmaya yönelir. Nitekim topluma karşı bireyin- Kant’ın belirttiği gibi kahramanca bir atılıştaki bulunsa da- önünde aşılmaz gibi duran bazı engeller vardır. Bu engellerin başında ergin olamama durumuna düştüğü anda üzerinde yükselen sistemlerin, toplumsal yapı ve kurumlar yani “dogmalar ve kurallar” gelir. “Aklın kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları” –Platon’un mağarasındaki zincirler-, her kahramanca

atılışın önündeki ayak bağları olarak bireyin karşısına dikilir ve Kant'a göre engelleri aşabilecek insan sayısı oldukça azdır. Peki bu noktada Kant'ın önerisi nedir?

Kant'a göre bireysel olarak aydınlanmanın zorluğu göz önüne alındığında daha olanaklı olarak görülen şey, kitlenin toplu olarak aydınlanmaya yönelmesidir. Kitleyi aydınlanmaya yönelten kahramanların her dönem de varlığı göz önüne alınarak -Kant bunun kaçınılmaz olduğunu düşünür, her devirde aydınlanmış toplumunun önünde insanlar vardır.- ortaya iki durum çıkar. Aydınlanma karşısında olan veya ona destek olan toplumsal baskı mekanizmaları arasında çatışma ya da “yumuşak” bir geçiş dönemi olarak algılanabilecek kamunun yavaş yavaş aydınlanması. Kant burada ikinci durumun aydınlanmaya doğru giden yol olduğunu söyler. Çatışmanın yoğun olduğu devrim durumlarında, özgürleştirici bazı olanaklar vuku bulabilir, “bir despot zorba” yıkılabilir ancak sonrasında yıkılanın yerine yeni önyargılar inşa edilerek “tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye, yeni birer gem, yeni birer yular olurlar”. Kant devrimsel dönüşümlerden umutsuzdur. Devrimlerle “düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme” elde edilemeyeceğini düşünür. Kant'ın bunun için önerisi aydınlanma için temel bir ön şart olarak söylediği fikir özgürlüğüdür. Kitlenin “yavaş yavaş” aydınlanmasını sağlayacak özgürlük çeşidi olarak, fikir özgürlüğünün kapsamı “aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma”dır. Kant bu özgürlük çeşidine aklın kamusal kullanım özgürlüğü, eleştiri yapma hakkı der. Aklın diğer bir kullanım şekli olarak aklın özel kullanımı ise sınırlandırılabilir. Aklın özel kullanımıyla anlatılmak istenen kişinin işini, “kurallara” uygun olarak yapmasıdır. Bir örnek üzerinden kiliseye bağlı olan bir papaz, bulunduğu kilisenin düşünüş ve ayin yapma şekline uygun olarak; görevini yerine getirmeye mecburdur. Burada özgür değildir ve diğer toplumsal kurallar gibi cemaatinin kurallarına uygun vaaz vermek zorundadır. Yani aklın özel kullanımı olarak tarif edilen olgu, toplumsal görev ve kurallara bağlıdır. Ancak Kant'a göre aynı kişi bir entelektüel ve düşünür olarak papazlık yaptığı kilise ve onun düşünüş şekline eleştiride bulunabilir. Bunu yaptığı alan ise cemaatine değil bütün kamuya, dünyaya seslendiği yani aklın kamusal olarak kullanıldığı alan olarak entelektüel faaliyetlerdir. Yazı, makale ya da toplumsala yaptığı konuşmalarla papaz, eleştiri hakkını, fikir hürriyetini sonuna kadar kullanabilir.

Kant'a göre aklın kamusal kullanım özgürlüğü aydınlanma için ön şarttır bu olmadığı takdirde “yavaş yavaş” ilerleyecek olan aydınlanma sürecinden söz edilemez. Düşünce, zihinsel özgürlük kapsamını oluşturan bu özgürlük karşısında papaz örneğinde

gördüğümüz gibi görev bilinci olarak “toplumsal düzeni” sağlayacak olan aklın özel kullanımında bir kısıtlama/kısıtlanma söz konusudur. Dinden verilen bu örnek, metinde dini eleştiri özgürlüğünün en önemli özgürlük çeşidi olduğundan ve aydınlanmaya götürecek en önemli fikri hürriyet olması açısından önemlidir – çünkü Kant en büyük dogma ve katılığın, dinsel konularda olduğunu söyler- ancak hemen hemen her konuda buna örnekler vermek mümkündür. Nitekim Kant benzer şekilde vergi ödemek ile vergileri eleştirme arasını da açmaktadır. Bunun gibi pek çok örnekte aslında aynı noktaya ulaşılır; örnek, aydınlanmış bir kralın söyleyeceği şu söze : “İstediğiniz kadar ve istediğiniz konular üzerine düşünün ama İTAAT EDİN”.

Dönemin aydın monarşik devleti olarak tarif edilebilecek Prusya’da Kral’a yapılan övgülerle son bulunan makale başlangıç ve bitiş noktaları arasında bazı kırılmalar göstermektedir: “Spare Aude! Aklını kendin kullanmak casereti göster” ile başlayan yolculuk aklın kullanım özgürlüğüne ve alanlarına karşı kısıtlamalar ile son bulur.

Aydınlanma düşüncesi içerisinde ve sonuçta modernlikte içkin olarak bulunan bu tezatlığın izini sürebilmek için öncelikle aydınlanma düşüncesini/düşünürlerini belki de en sert şekilde eleştirmiş düşünür olarak, Foucault’nun düşüncelerine yer vermek gerekir. Kant’ın “Aydınlanma nedir?” makalesi ile oldukça ilgili olduğunu bilinen, hatta arkadaş çevresine göre makaleyi bir saplantı haline getirmiş, onu sürekli olarak okumuş, incelemiş bir düşünür olarak Foucault, Kant’ın makalesine karşılık mahiyetinde ve eleştirel bir bakış açısı takınarak Aydınlanma Nedir? adlı iki ayrı makale yazmıştır<sup>9</sup>. Görüldüğü gibi Kant’ın makalesiyle aynı adı taşıyan bu yazılardan ilki, direk Kant’ın yukarıda özetlenen makalesindeki düşüncelerini ele alırken, diğeri Kant’ın akademi üzerinden, hukuk ve felsefe fakülteleri arasında, aklın kamusal ve özel kullanımı arasındaki ayrımına benzer bir dikotomi oluşturduğu düşüncesini temel alarak eleştirisini ortaya koyar.

Foucault belirttiğimiz sıraya uygun olarak ilk Aydınlanma nedir? adlı makalesine başlığa konu olan sorunun modernliğin temel sorusu olduğunu belirterek başlar. Halen cevapsız olmasına rağmen bu soru, modern felsefenin kurucu sorusudur (Foucault, 2005). Foucault’ya göre Kant, Nietzsche, Habermas, Horkheimer, Adorno gibi bütün düşünürlerin ortak olarak hesaplaşmaya, cevap vermeye çalıştıkları temel soru budur. Foucault, bu şekilde sorunun şimdikiyi açıklama çalışması olarak, şimdinin felsefesi yapmaya çalışan; en azından bunu hedef alan bir ‘yeni’ olduğunu yani böyle bir çabanın ancak modern

---

<sup>9</sup> Çalışmada Foucault’nun “Aydınlanma Nedir?” makalesi esas alınarak tartışma yürütülmüştür.

dönemde ortaya çıkabilecek bir sorunsal olduğunu belirtir. Bu şekilde ortaya konulduğunda Aydınlanma Nedir? sorusu yaşadığı çağa bir anlam verme gayreti olarak ancak modern çağlarda ortaya çıkabilecek bir sorun olduğu ortaya konmuş olur. Foucault daha sonra Kant'ın metninin bir analizini yapar ve metnin içindeki sorunsallara dikkat çeker. Bunlardan bu çalışmayla ilgili olan iki tanesi; Aydınlanma tüm insanlığı kapsayan, evrensel bir süreç midir? sorunsalı ve aklın kamusal kullanımı ile özel kullanımı arasındaki ayırmadan yola çıkarak, özel alanda titiz bir itaat içinde olan insanın, kamusal alanda bilme cüretini nasıl gösterebileceği ve bunu kullanabileceğidir. Yaşam içinde bir tarafta makinenin dışlısı gibi uyumlu bir insan hüviyeti gösterirken diğer yanda sınırsız bir eleştiri yapma cesareti gösterebilecek bu insan gerçekte var olabilir mi? Foucault tüm insanlığı kapsayan bir süreç olarak değerlendirmeyi oldukça muğlak belirsiz olarak nitelerken diğer yandan ise kamusal ve özel ayırımının yanlış olduğunu ve Aydınlanmanın ancak bütün bu iki noktanın kesişimi halinde mümkün olabileceğini söylemektedir. Foucault, “düşünmeyin, sadece emirlere uyun!” dinsel, askeri ve siyasi emrinin, Kant tarafından dönemin siyasal yapısına uygun 2. Friedrich'le yaptığı bir siyasal sözleşme olarak “Düşünün ve İtaat edin”e evrilmesini garanti altına almaya çalışılmasından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Bu şekilde Foucault tarafından Kant'ın metni için temel sorunu Aydınlanmayı siyasal bir sorun olarak ortaya dökmekte ve 16.yüzyıl'dan (Rönesans'a atıf yaptığı söylenebilir) gelme eylem ve düşünce arasında vicdani bir birlikteliği varsayan düşüncenin tam zıddını inşa etmek olduğunu söylemektedir.

Foucault'un bu eleştirisi modernitenin temel sorununu yansıtması açısından önemlidir. Modernlik tüm insanlığı kapsayan zorunlu bir süreç midir? Diğer bir sorunsal ise aklın kamusal ve özel kullanımından doğan ikircikliği hedef alacak şekilde daha derindir. İnsan kamusal ve özel alan ayırımından doğan yapısı gereği uyumlu gözükmeyen çelişik birlikteliği yaşamında nasıl kurabilir? Daha açık olarak sorunu iki temel ayırımın çelişik yapısını ortaya koyarak, şu düzleme taşır: Düzenli, “katı”, kurallar ve sınırlılıkları belli bir toplumsal hayat mı kurulmalı yoksa bireysel özgürlüklerin inşa edilmesine mi çalışılmalı?

Bu soruları anlamlandırabilmek için Kant'ın “zirvesini” teşkil ettiği Aydınlanma düşüncesine, özellikle Fransız Ansiklopedistlerini kaynak alarak, Aydınlanma düşüncesinin ortak özelliklerine ve genellikle Aydınlanma düşüncesi içerisinde kategorize edilen, Ansiklopedistlerin devamı olan pozitivizm ekolüne (Freyer, 2012: 39) değinilmeye,

böylece sosyolojiyi bir bilim olarak ortaya çıkmasındaki düşünsel arka plan kurulmaya çalışılacaktır.

### 3.2.1. Aydınlanma Düşüncesi ve İlerlemeci Tarih Anlayışı

Aydınlanma Düşüncesi 18. yüzyıl Avrupası'nda farklı kültürel ve toplumsal temellere dayanan milletleri özellikle Fransa, İngiltere, Almanya'yı kapsayan, entelektüellerin dönemi anlamlandırma girişimidir. Aydınlanma düşüncesi hemen hemen aynı zamanlarda ortaya çıkıp gelişen ve bahsedilen ülkelerin siyasi ve toplumsal farklılıklarından beslenmiş olsa da temelde bazı aynı özellikleri de ihtiva eden kapsamlı bir entelektüel girişimdir. Bu aynılıklar Aydınlanma dönemi entelektüelin bir tipografisini sunması açısından da önemlidir.

Ahmet Çiğdem'in belirttiği gibi kurulmaya çalışılan tipoloji, dönemin siyasi ve toplumsal boyutlarından daha çok, entelektüellerin düşünce yapısının tipolojisidir ancak siyasi ve toplumsal dönüşümün bu değişimin temelinde olduğu göz ardı edilmemektedir (Çiğdem, 2017). Avrupa'da kökenleri 15.yüzyıl Rönesansı'na kadar giden, Kilise otoritesinin sorgulanmaya açılması, kral ve kilise arasındaki siyasi çelişkiler, burjuvazinin yükselişi böylece ekonomik ve siyasal gücü elinde tutan sınıfların değişikliğe uğraması, fizik bilgisinde yaşanan devrim, teknik gelişmeler, buharlı motorun keşfi, sanayi devrimi, yeni kıtaların keşfedilmesi gibi çok katmanlı birçok değişimin, Aydınlanma düşüncesini etkilediği hatta meydana getirdiği söylenebilir. Daha açık bir anlatımla bütün bu keşif ve çekişmeler Aydınlanma düşüncesinin temelidir, çünkü aydınlanma düşünürleri için ortak söylenebilecek belki ilk söz bu değişimin felsefesini yapmaya çalıştıkları yönündedir. Onlar tarihsel süreç içerisinde gelişen yeniyi yani modern felsefe düşünce içerisinde kurumsallaştırmaya çalışmışlardır. Böylece “modern toplumun entelektüel temellerini vücuda getirmişlerdir” (Çiğdem, 2017: 18). Eski olan geleneksel yapı ve düşünüşle hesaplaşma anlamını içeren aydınlanma, eskinin “kötü” ve “köleleştirici” olduğu düşünülen “mit, önyargı ve hurafenin” yerine “iyi” ve “özgürleştirici” olan “aklın düzenini” koymaktır. Eski ve yeni, geleneksel ve modern arasında temel bir ayrım yapmak Aydınlanma filozofları içerisinde sıkça görülür. Bu şekilde kurulan ilerleme düşüncesi aydınlanmanın “hemen hemen tek ortak noktasını teşkil eder” (Çiğdem, 2017: 18). Aydınlanma ileriye daha mutlu ve sorunsuz, barış dolu ve daha önemlisi kusursuz bir çağa doğru aklın ışığında çıkılan bir yolculuktur. Genellikle seküler bir mahiyet taşıyan

Aydınlanma düşüncesi “vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin” tabiri caizse gözünün yaşına bakmadan her koşulda eleştirebilme bu şekilde geçmişin “köleliğinden” kurtulup geleceğin “özgürlüğüne” doğru yelken açmak anlamına gelmekteydi. Bu şekilde aklın evrensel varoluşundan yola çıkan Aydınlanma düşünürleri Avrupalı olsalar da yine ekseriyetle hümanist ve savaş karşıtı görüşleri bulunmakla bütün insanlığın ortak bir gelişiminden, hürriyete kavuşturulmasından söz etmekteydiler. Aydınlanma programı böylece her şeyden önce bir ‘hürriyet programı’ idi (Çiğdem, 2017: 24).

Aydınlanma’nın bir hürriyet programı olarak ortaya çıkması ile özellikle Fransız-İngiliz ekolü olarak ortaya çıkan Felsefi Pozitivizm arasında ikircikli bir yapının söz konusu olduğu söylenebilir. Bu paradoksal görünümün nedeni bireysel özgürlük savunusu ile toplumsal düzenin kurulma istenci ve felsefi eğilimi arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır.

Felsefi Pozitivizm özellikle Fransız “Grande Encyclopedis” çevresi denilen Diderot, D’Alembert, Langrance, Turgot gibi düşünürler aracılığıyla popülerlik kazanmıştır. Modernitenin düşünsel kuruluş dönemiyle Büyük Ansiklopedi yazını arasında paralelliklerin var olduğu söylenebilir. Her şeyi bilmek, kategorize edip tasniflemek üzerine kurulu insan aklının kutsandığı bu çağın en büyük simgelerinden bir tanesi, Büyük Ansiklopedi girişimidir (Cevizci, 2017).

Felsefi pozitivizm her şeyden önce bilmeye verilen yeni anlamla ortaya çıkmaktadır. Nitekim onlar açısında bilgi, bütün metafizik sorun ve spekülasyonlardan soyutlanmış, böylece empirik mahiyet taşıyan fenomenal bilginin kesin ve tutarlı halidir. Felsefi pozitivizm bu şekli ile tabiat bilimlerinin yöntem ve sınırlılıklarını kendine örnek alıp; teoloji, metafizik gibi tam olarak bilenemeyecek olan bilgi türlerini felsefe ve düşün düzleminden dışlanmasıdır (Freyer, 2012: 39).

Felsefi pozitivizmin bir ekol olarak ortaya çıkmasını sağlayan olgu Newton tarafından gerçekleştirilen fizik devrimidir. Fiziki dünyanın matematiksel kurallara dayanarak açıklanmasından doğan mekanik doğa tasavvuru etkisini felsefe düzleminde de gösterir. Daha önce anlatılmaya çalışıldığı gibi doğa tasavvurunda meydana gelen değişimler, felsefeye doğrudan etkilidir, bu konu bir üst bölümde modern insan başlığında daha detaylıca tartışılmıştır. Böylece felsefi bilgi kendine yeni bir yön yeni bir bilgi kuramı ve araştırma kıstasları edinir. Nitekim Descartes’a yöneltilen “nasılların filozofu” tabiri ya da Newtoncu doğa yasalarına uygun bir felsefi yapı kurduğu, pratik hayata yönelik felsefe

yaptığına dair eleştirilerin temeli de buradan hareket eder. Matematiğin bu açıklama gücüne yaslanan Felsefi Pozitivizm ekolü, bilginin kesin ve güvenilir, kişiden kişiye değişmeyen, tutarlı bir mahiyet taşıması gerektiğini savunmuştur. Metafizik bilgi Descartes'ın yaptığı gibi insanın çözemeyeceği bir yükseklik, muamma, kesin yanıtları olmayan spekülasyonlar bütünü olarak dışlanmıştı. Böylece felsefi pozitivizm ilk ilkelerin bilimi olarak geleneksel dünyada önemli yeri olan metafizik bilgiyi yani hakikati dışlamış bulunur. Daha doğru bir ifade ile hakikate götüren neden/niçin gibi metafiziksel araştırma bir kenara bırakılarak, bir nesnenin olduğu şey olarak fenomenal anlamı üzerinde yoğunlaşan nasıl? Sorusu felsefi araştırmanın yeni yönünü belli çizmiştir.

Felsefi bilginin matematiksel bilgi gibi kesin ve tutarlı olarak tekrardan kurulmasının toplumsal-etik ve siyasal açısından anlamı: kesin düzenliliklerinin inşa edilebileceğidir. Kesin bilgiye dayalı “yasa ve yasallık durumu geleceği önceden belirlemek, doğayı emir ve hüküm altına almak, *gerçekleri maksada göre şekillendirmek* hususunda güvenilir bir yol kazanılması demektir”. “Kesin bilgi aynı zamanda teknik gücü yaratır”. “Pozitif bilimler önceden görmek için bilmeyi, yapabilmek için önceden görmeyi ödev ediniyorlar” (Freyer, 2012, 40). Pozitif bilimlerdeki ilerlemelere doğru orantılı olarak ilerleyen teknik başarı, yasa ile pratik arasındaki bu geniş irtibat felsefi pozitivizm açısından da aynı şekli ile yorumlanmıştır. Felsefi pozitivizm bu anlamda uygulamada pratik hayatta yarar sağlayacak olan yasalar keşfederek “kültür hayatının rasyonelleşmesini” amaçlamaktadır. Felsefi pozitivizm savunusu bu yönüyle insan aklına duyulan Aydınlanmacı sonsuz güvenin nişanesi olarak aklın yasa bulma ve düzen kurma gücüne yaslandığı söylenebilir.

Tarihin ilerlemeci olarak, doğrusal analizinin temelinde de belirtildiği gibi insan aklının bu yeni konumlandırılışı vardı. Akıl artık, düzeni inşa eden Tanrının yaratımı doğa karşısında edilgen, onu okuyan anlamaya çalışan bir organ değil aksine yasaları keşfederek düzeni kuran etken “işlevsel bir araçtır” (Çiğdem, 2017: 44). Bu şekilde “aklın ışığında tarih yeniden yorumlanır, hakikatin pratikleştirmesi” zamanı ilerlemeci bir tarzda yeniden kategorize edilmesine neden olur, böylece “Aydınlanma yüzyılı insanlığın bütün birikimlerinin araştırıldığı, ortaya konulduğu ve sorgulandığı bir yüzyıl” olmuştur (Çiğdem, 2017: 48).

Felsefi pozitivizm bu şekli ile yasalar bulmak ve bu yasaların pratik olarak yararlı hale gelmesi anlamında düzenlilikler inşa etmeye yönelir. Bunun içinde pozitivizm ekolünde büyük ansiklopedinin ruhuna sinik olarak bulunan kategorizasyon, tasnif etme



işine girer. Bütün Aydınlanma filozoflarının ortak yönünün (Rousseau hariç) ilerlemeci tarih anlayışı olduğu belirtilmişti. İlerleme mantığını tam da bilgiye ve tekniğe dayanan pratik gelişmeden alır. Bunun anlamı, bütün tarihi belirli bir zihniyet ile kategorize etmek, adlandırmak ve böylece pozitivist bilgi teorisinin ışığında, yasaların keşfi ve insanlığı sonu gelmez bir ilerlemenin içine almaktadır. Sonuç olarak ilerleme düşüncesi insan aklının işlevinin, epistemolojinin anlamının ve insanın konumunun yeniden inşa edilmesiyle yakından ilgilidir.

Aydınlanma düşüncesi içinde ilerlemeci tarih anlayışının kurulmasını sağlayan düşünürlere bakılacak olursa, ilk sima olarak Turgot karşımıza çıkar. Aydınlanma düşüncesinin önemli düşünürlerinden Turgot ilerleme düşüncesinin kurucusudur. Turgot için ilerleme fikri “tarihin evrensel bir tarih olarak kurgulanması” ve “bütün toplumsal kazanımların, çöküş ve yükselişlerin bilime bağlı bir ilerleme fikri etrafında bütünselleştirilmesine dayanmaktadır”. Bu iki temel özellik diğer bütün ilerlemeci düşünürler tarafından benimsenmiş, ortak bir tavidir. Turgot tarihi avcılık-tabiatı bağımlılık, tarım ve ticari-kentsel olarak üç döneme ayırır. İlerleme ‘bilimsel, teknolojik, ahlaki ve sanatsal alandaki yapıtlarda’ gözlemlenebilir (Çiğdem, 2017: 49). Görüldüğü gibi Foucault’nun Kant’a yönelttiği Aydınlanma evrensel bir olgu mudur? Sorunsal Aydınlanmacı düşünürler tarafından genel olarak kabullenilmektedir. Avrupa tarihinin geldiği nokta aydınlanmacılar açısından insanlık tarihi olarak görülmektedir.

Condorcet ilerleme fikrine ikinci büyük katkıyı yapmıştır. Condorcet ilerleme fikrini hürriyet açısından yaşanan gelişmelere dayandırarak ona “dünyevi bir karakter” kazandırır. İlerleme fikri 10 aşamalı bir gelişim sürecini önemli karakteristiği geri döndürülemez olmasıdır (Çiğdem, 2017: 50), (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 33). Yani ilerleme sürekli ve zorunlu bir tarihsel süreçtir. Condorcet 10 aşamalı tarihi dönemleri, avcılıktan, tarıma oradan yazının bulunmasına kadar bir çok değişik süreci barındırır. Ancak bunlardan en önemlisi son iki aşamadır diyebiliriz. 9. Dönem Descartes’le başlayıp Fransız devrimiyle son bulur. Bu dönem insanın özgürleşme hareketinin teknoloji ve bilimsel devrimlerle başlayan çağın sonu olarak görülür. Onuncu ve son çağ ise Condorcet’e göre “aklın ilerlemesinin sınırsızlık kazanacağı muhtemel bir gelecek” dönemidir. “Bilimin kılavuzluğunda eşit ve özgürce gerçekleştirilebilecekleri kusursuz bir gelecek tasarısı” Condorcet’i ütölist söyleme yaklaştırdığı görülmektedir. Ancak bu durum sadece Condorcet için geçerli değildir. Bu ütölist tavır Aydınlanma

düşüncesinin hem “ilerleme fikrinin” hem de bundan doğduğunu söylenebilecek olan “optimist tarihsel perspektifinin” bir sonucudur (Çiğdem, 2017: 51).

İlerleme fikri bu açıdan bilginin birikimselliğini, teknik ve bilimsel ilerleme ile tabiattan daha fazla zenginlikler elde edilmesini, ahlaki ve medeni olarak daha iyi bir hayatı, kötü olan ne varsa bunun yerine iyinin geçeceği kusursuzluğa doğru ilerleyen sonsuza kadar devam etmesi ümit edilen sürekli bir gelişimi yansıtmaktadır (Çiğdem, 2017: 51-52).

Bu anlayış derinlemesine incelemeye muhtaçtır. Ancak bunu şimdilik bir kenara bırakarak tarihi ilerleme düşüncesi ve tasnifine bitişik olarak, bilimlerin Aydınlanmacılar tarafından nasıl kategorize edildiğine geçilerek sosyolojinin çıktığı temelin ne olduğunu açıklanmaya çalışılacaktır. İlerlemeci düşünce evrimsel bir gelişim olarak insanlığa ait hemen hemen her kurumun, alanın, kültürün genel bir gelişme hattında yorumlamasını da içermektedir.

Belirtilen düşünceye uygun olarak Aydınlanma filozoflarından D’Alambert’e göre bilimler soyut bilimlerden başlayarak somut bilimlere doğru ilerlemektedir. Bu ilerleme sürecinde her bilim kendinden önceki bilimin yasa, kural ve çıkarımlarından yararlanarak yani onun üstünde kendini kurarak geliştirir. Böylece en soyut bilim olan matematikten başlayan bilimler fizik, kimya, biyoloji ve nihayetinde sosyoloji doğru sıralanmaktadır (Freyer, 2012: 42-43).

Bütün bu düşüncelerin sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte’u önceliğini söylemek mümkündür (Çiğdem, 2017: 51), (Freyer, 2012: 42). Ancak burada isim babası olmaktan çok dikkat edilmesi gereken Comte’dan önce sosyo-fizik, toplumsal fizik, pozitif siyaset gibi adlarla nitelenen bilimin mahiyetinin belirlenmiş olmasıdır. Bu açıdan sosyolojiyi müjdelemiş olan Aydınlanma düşüncesi toplumsalın yasalarını keşfetmekle ilgili bir istek ve arzunun ifadesini bünyesinde taşır (Freyer, 2012: 42). Özellikle geleneksel çağın toplumu bir arada tutan değer yargılarının yıkıldığı, modern çağın; emekleme devresinde arzulanan şey, topluma yeniden bir düzen kazandırabilmektir. Felsefi pozitivizm açısından ana mahiyetini oluşturan bilimsel bilginin *yararlı* olduğu için değerli olma durumu toplumsal bilgi içinde geçerlidir. Nihayetinde toplumsal bilgi, yasaların keşfi nedenleri bilmek, böylece “önceden ileriye görmeyi mümkün kılmayı” amaçlamaktadır. Böylece sosyolojik bilgi de “önceden görmek için bilmek” anlamını taşır.

Fransız pozitivistlerin özellikle bu sosyolojik bilginin geleceğinden oldukça umutlu olduğu söylenebilir. Fizik bilgisi nasıl doğaya ait hurafeleri bertaraf etti ise sosyoloji de toplumsal düzene ait aksaklıkları ortadan kaldıracak, ilerlemeye ve yeni bilimsel bilginin mahiyetine uygun olarak kusursuz toplumsal düzen kurulacaktır. Bu düzeni kurmak “tıpkı bir teknisyenin fizik yasalarına dayanarak bir makine yapmasına benzer” (Freyer, 2012: 43).

### **3.2.2. Saint-Simon ve Auguste Comte: Sosyoloji ve Pozitivizm**

Nihayet bu istekleri karşılayacak şekilde Sosyolojinin temellerini atan iki kişi Saint-Simon ve Auguste Comte'dur. Saint-Simon sosyolojinin belki isim babası değildir ancak daha sonrasında hem öğrencisi olan Comte'a hem de sosyolojinin diğer kurucu babaları olarak görülen Marx, Weber ve Durkheim'a yaptığı etkiler bakımından kurucu olma misyonunu belki de daha çok hak ettiği söylenebilir. Simon, Fransız Ansiklopedistlerin bir devamı olarak sosyolojiyi pozitivizm ekolünün içinde kurmaya çalışır.

Saint-Simon Felsefi Pozitivizm ekolünü devam ettirir. Onun için toplumsal gerçeklik metafizik dogmalara başvurmadan, doğa bilimlerinin yöntemleriyle sınırlanarak, “değişmez yasalar ve bu yasaların yeniden oluşma şartları” bilimsel olarak ortaya konmalıdır. Bu şekilde tarihi feodalizm, devrim, sınıai toplum veya feodal, liberal, sosyalist gibi şekillerde tasnif etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken Simon'un çağlara ad verirken sosyolojik bir temel daha doğru ifadesi ile iktisadi bir temel kullandığıdır. Simon için bu açıdan tarihsel değişimin altındaki temel dinamik üretimdir (Freyer, 2012: 48-49). Cemil Meriç'e göre, Simon düşüncesi belirli dönemlere ayrılır. O kendi düşünce hayatı içerisinde liberal veya sosyalist birçok görüntü vermiştir. Simon'un Avrupa toplumunun içine düştüğü karmaşadan kurtarmak, yeni düzeni inşa edebilmek için fikirler ürettiği söylenebilir. Simon'un merkeze aldığı düşünce bu açıdan üretimdir. Nitekim Simon'a göre “Bütün toplum üretime dayanır. Varlığının biricik garantisi: üretim. Her servetin her refahın kaynağı o. Üretimin gelişmesine en uygun durum, toplum için en faydalı olandır” (Meriç, 2013: 51). Toplumsal için hedeflenen şey olarak üretim ve endüstrinin Simon'da kutsal bir amaç olduğu görülmektedir. Çünkü bu yeni gelişme savaşların sonu olacak, toplumsal kargaşaların, ölümlerin önüne geçilebilecekti (Meriç, 2013: 52). Simon düşüncesi, Aydınlanmaya uygun olarak geçmişin köhne kurumlarının yerini yeninin almasını ve insanın üstündeki baskı mekanizmalarının yıkılması ve ona üretim üzerinden yeni bir

boyut kazandırmasını onaylamaktadır. 19.yüzyılda düşünce, belirtilmiş olduğu gibi savaşlardan yıpranmış olan Avrupa'nın ilerlemeci anlayış içerisinde refaha, mutluluğa kavuşturacak sistemleri inşa etmeye yöneliktir (Meriç, 2013: 54). Bu düşünceler ışığında tekniğin kazandığı ivme ve gelişimin etkileyiciliği, doğayı fethetmeye dayalı insani arzu ve nihayetinde oluşacak refahın toplumsalı yeniden düzene kavuşturacağı düşüncesi Simon'da, üretimi ve üreticiyi kutsamaya kadar gider. Aydınlar burada öncü bir rol üstlenir. Topluma kılavuz olması gereken aydınlar, özellikle filozoflar üretimi maksimum seviyeye çıkararak toplumsal düzeni inşa edecektir. Burada filozoflar, toplumsalı gözleyerek tanıyacak ve yöneteceklerdir: “Bir bakıma tanımakla yönetmek aynı şey” (Meriç, 2013: 57). Bu şekilde sosyal fiziğin kanunlarını bilen kişi olarak Sosyolog toplumun yöneticisi olmak durumundadır. O toplumsal düzeni bulduğu yasalara göre oluşturacaktır (Freyer, 2012: 50). Ve nihayetinde “bütün dünyayı kapsayan bir toplumsal düzen yaratacaktır”. Görüldüğu üzere Simon'da temel amaç toplumsal düzendir. Simon, Aydınlanmacılardan aldığı bayrağı taşımaktadır. Nitekim ona göre insanlar hürriyet için bir araya gelmezler, “cenk ya da üretim için bir araya gelirler” (Meriç, 2013: 59). Hürriyet ikincil bir öneme sahiptir. Asıl olan merkeze üretimi almış endüstri toplumunu kurup ona hayat vermektir.

Simon ile ilgili yapılan açıklamaların hemen hepsinin Comte için de geçerli olduğu söylenebilir. Auguste Comte'un sosyolojisi Fransız Ansiklopedistlerin müjdeledikleri toplumsal düzeni kurma iddiasını taşır. Condorcet ile başlayan tarihsel ilerleme fikri sürdürülür (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 33). Yine ilerleme fikrinin ön planda olduğu bu düşünce niçin'lerin geride bırakılıp nasıl'lar ile iş gören Fizik benzeri toplumsal bilgi üretimi ile gelecektir (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 41). Tarih artık sürekli olarak ileriye doğru giden “düzen ve ilerlemenin” oluş sahasıdır. Comte'un daha da ileriye taşıdığı pozitivist sosyolojik bilgi, toplum ve yöntem üçlemesi “yönetmek için bilmek” mottosunu rehber edinir. Yasalar keşfedilecek ve bu yasalar ampirik dünyayı değiştirmek için kullanılacaktır. Sosyolojinin doğa bilimlerinde olduğu gibi doğa yasası- teknik bağıntısına uygun olarak toplumsal yasa keşfinin toplumsalı değiştirecek olan “aletler ve gereçler” olarak kullanılacağını söyler (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 43).

Comte sosyolojinin tabanına biyoloji bilimini yerleştirir. Biyolojideki hayat ve düzen hakkındaki fikirleri sosyolojide sadık savunuculuğunu yaptığı düzen ve ilerleme fikrine kanalize eder. Toplumsal düzen ve ilerleme sosyolojinin temel sorunları olmak durumundadır. Comte Toplumsal düzeni sosyal statik ve ilerleme fikrinin sosyal dinamik olarak ikiye ayırarak inceler. Toplumsalın en küçük parçası olarak aileyi referans alan

Comte'a göre, toplumsal yapı bireye indirgenemez. Böylece aile ve aile bireylerinin işlevleri görev farklılaşmalarını temele alan Comte için sosyolojinin çözmesi gereken sorun; farklılaşarak gelişen bu şekilde farklı işlevleri yerine getiren sistemler, organizmada olduğu gibi bütünsel yapılarını nasıl devam ettirebilirler?'dir (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 45-47). Farklılaşma ile bütünleşme arasındaki paradoksal durumu Comte toplumsal hayatın organlarda olduğu gibi koşulsuz zorunlu bir aradalıkları ile yaşamını devam ettirebilmesine bağlayarak bu zorunluluğun toplumsal yaşamın devamının nedeni olduğu ve dahası düzenin devamı için zorunluluğu devam ettirecek merkezi bir otorite ve ortak kültüre dayalı bir ahlaki anlayışın bulunması gerektiğini iddia eder. Toplumsal farklılaşma ile ortaya çıkan problemlerin patolojik bir durum oluşturmadan bu 3 başlık (toplumsal zorunlu olması, devamın garantörü olarak otorite ve toplumsal, yaygın bir ahlak anlayışı) ile çözülebileceğini belirten Comte bu sosyolojik çözümlemesi ile Durkheim'a hem bir problem hem de problemin çözümü için bir yol sunar (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 47).

Buraya kadar yapılan inceleme sosyolojinin tarihsel olarak bağlantısının felsefi pozitivizm ekolüne yani Fransız Aydınlanmacı düşünceye dayandığıdır. Kant'ın aydınlanması belirtildiği gibi bireyin üzerindeki yükler olarak din, siyaset, gelenek gibi otoriteleri yıkıp, aklın ışığında özgürleşmesini ancak yine de bunu özel ve kamusal alan ayırımında açıkladığı gibi belirli bir siyasal, toplumsal düzene uyarak başarabileceği üzerine kuruluydu. Aydınlanma'nın insan aklını, yıktığı gelenek "köleleştirici", "kötü" geçmişin yerine bir gelecek olarak kurabilecek dayanak olarak yorumlamasının çıktıkları; tarihin ilerlemeci olarak yeniden kurgulanması, fiziksel bilgiye benzer bir toplumsal bilgi 'yasa' kurabileceği düşüncesi, yine fizik bilgisinin yasa ve pratik irtibatının; sosyolojik bilgi açısından toplumsal yasa ve düzen olarak ele alınabileceğidir. Sosyolojik bilgi, dağılan toplumu yeniden bir düzen etrafında birleştirecek toplumsal "yarar"lı bilgi olarak, düzenin kurucu unsuru olacaktır. (Niçinleri değil Nasılları araştıran bilim olarak sosyoloji) Simon- Comte çizgisi olarak anabileceğimiz bu düşünceler ve Comte'un bıraktığı problem (farklılaşma-bütünleşme arasındaki paradoks), Durkheim sosyolojisinin de temelini oluşturmuştur. Sosyoloji artık ayrı bir bilim olarak Fransız Akademisinde Durkheim ile birlikte var olacaktır (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 387).

### 3.2.3. Durkheim ve Sosyolojik Yöntem

Durkheim'in sosyolojisi Montequieu, Rousseau, Turgot, Concerdet, Saint-Simon ve Comte gibi birçok kendi öncülünden etkilenmiştir (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 387). Özellikle Rousseau etkisi onun sosyolojik yaklaşımının temellerini biraz daha birey odaklı veya onu düşüncenin konusu yapacak şekilde yeni bir odak oluşturmasına katkı sunmuşsa da burada daha çok tartışmanın devamlılığını sağlamak açısından Concerdet, Saint-Simon ve Comte öncüllerinin Durkheim'a yaptığı etki üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Zaten özetle söylemek gerekir ise Comte'un Durkheim'ın sosyolojik bakış açısı üzerindeki etkisi, bilime ve topluma verdiği anlam da dahil olmak üzere Rousseau'nun yarattığı etkiden daha geniş kapsamlı ve onu örtecek geride bırakacak durumdadır. (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 346,361). Durkheim, Pozivist ekolün bir devamı olarak bilimle gelecek olan toplumsal ilerlemeye inanır. Hem pozitivist ekolü ve böylece anlatılan bilimsel bilgi/hakikat görüşünü devam ettirirken hem de bu bilginin toplumsal sorunların çözümü olacağını, daha iyi bir topluma daha adaletli bir düzene ancak bu yolla ulaşabileceğine dair düşünceler açısından Durkheim, Auguste Comte'dan devraldığı bayrağı taşımaktadır. Comte'un ortaya attığı toplumsal yapıların farklılaşması ile bütünleşme arasındaki temel sorun; (bireysellik ve kollektivite de denebilir) Durkheim'ın sosyolojisindeki temel taşıdır: "insanlar mesleki uzmanlık temelinde farklılaşır ve ayrışırken fikirler, inançlar ve değerlerde konsensüs nasıl sağlanabilir?" (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 345) diye soran Durkheim'a göre sosyolojinin çözüm üretmesi gereken ve daha açık bir şekilde toplumsal düzeni sağlayabilmesi açısından toplumsal bilgiyi, yasayı ortaya koyması gereken temel sorunsal bu olmalıdır ve ortaya konulacak bu toplumsal yasa, daha iyi bir toplumu oluşturmaya muktedir olacaktır (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 361).

Comte ile birlikte sosyolojinin artık akademik bir hal almasını sağlayan Durkheim'da da Felsefi Pozitivizmin izleri görülmektedir. Bilgi teorisi açısından Durkheim, nedensellik ilkesini fen bilimlerinde olduğu gibi toplumsal bilginin temeline yerleştirir. Ona göre nedensel bağların temelinde asla metafiziksel bir mahiyet yoktur, daha çok bilginin deneysel böylece sınanabilir yani nicel tarafına vurgu yapar. Bu şekilde Durkheim öncelikle sosyolojinin nesnel bir bilim olması açısından yöntem tartışmalarını ortaya koyar. İncelenen nesne ile araştırmacı arasında bulunması gereken tarafsız ve yargısız süreç (fen bilimlerin de olduğu gibi) sosyolojik araştırmanın en önemli hususudur (Freyer, 2012: 130-131). Durkheim'ın önündeki sosyolojinin bir bilim olarak ortaya konulmasındaki temel

sorunlardan bir diğeri ise sosyolojinin sınırlarını çizebilmektir. Toplumun en küçük yapı parçası olarak bireyi seçmek toplumu psikolojik bir durumu indirgeyip, oradan açıklama üretmek gibi yanlış bir tavır doğuracağından, Durkheim sosyolojinin araştırma nesnesini belirlemeye yönelir. Burada bireye aşkın bir unsur olarak psikolojinin sınırlarını aşan ve bu şekli ile de bireye indirgenemeyen toplumsal baskı mekanizmaları tanımlar (Durkheim, 2012: 19-21). Bireyin dışında olan ve bireyin ancak dışsal olarak, ortaya koyduğu eylem nihayetinde algılayabildiği *baskı*, toplumsalın varlık şeklidir. Bu şekilde aslında toplumsal düzen bireye kendini dışardan dayatır, onu şekillendirir ve çoğu noktada içselleştirilmiş olarak bulunan toplumsal düzen baskı mekanizmasını işletmeden bireyin varlığında kendine yer bulur (Freyer, 2012: 133).

Durkheim sosyolojik yöntemin kuralları adlı denemesinde bireyin baskı olarak hissettiği “şeyleri”, “toplumsal olgu” olarak tanımlar. Durkheim’a göre bu “şey”ler matematik bilimi harici her şeydir. Çünkü matematik bilimi dışarıdan gözlem, deney ihtiyacı olmadan sadece soyut bilgi ile açıklanabilir, matematik tamamen soyut bilim olarak insanın zihni ürünüdür. Ancak diğer bilimler sosyoloji dahil olmak üzere dışsal olanla maddi olanla irtibatlı olarak gelişir. “Nitekim, toplumsal olguların maddi şeyler değil, ama başka bir biçimde de olsa, maddi şeylerle aynı nitelikte şeyler olduğunu söylüyoruz” diyen Durkheim’ın sosyolojik bakış açısından fen bilimleri ile sosyal bilimler arasında ortak olması gerektiği savunulan nesnellik ve incelenen nesnenin nedensellik örgüsünü; toplumsalı nesne yani bir ‘şey’ durumuna iterek çözdüğü söylenebilir (Durkheim, 2012: 14-15).

Bu şekilde toplumsal olguyu bireyin dışında ve kendisini zorla kabul ettiren şeyler olarak tanımlayan Durkheim, toplumsal olgunun sınırlarını siyaset, din, eğitim, meslek birlikleri, hukuk, toplumsal adet ve gelenekler gibi yazılı ve yazısız birçok aşanı kapsayacak şekilde belirler (Durkheim, 2012: 31). Çünkü bunların hepsi bir şekilde bireyi aşkın ve uyulmadığı takdirde baskı mekanizmalarının devreye gireceği, yani cezaların uygulandığı alanlardır. Durkheim’a göre hukuk gibi direk ceza olgusu olmayan ancak uymamız yine de gereken belki de onun kadar zorlayıcı ve yaptırım gücü yüksek olan toplumsal değerlerden de birey kaçamaz.

“Herkesin benimsediği ilkelere boyun eğmezsem, giyinirken ülkemde ve bağlı bulunduğum sınıfta uyulan adetleri hesaba katmazsam, hedef olduğum alaylar ve insanların benden uzaklaşması, daha yumuşak biçimde de olsa, gerçek anlamda bir cezanın yarattığı etkiyi yaratırlar. Bunun da ötesinde, baskı dolaylı da olsa, daha etkisiz değildir. Ülkemdeki insanlarla Fransızca konuşmak, geçerli paralar kullanmak

zorunda değilim; ama başka türlü davranmam da olanaksız. Bu zorunluluktan kurtulmayı denesem bile, girişimim içler acısı bir başarısızlığa uğrar. Sanayici olsam, yüzyıl öncesinin usul ve yöntemleriyle çalışmamı hiçbir şey engelleyemez; ama bunu yaparsam mutlaka iflas ederim. Hatta bu kurullardan kurtulabilsem ve onları başarıyla çiğneyebilsem bile, onlarla savaşmak zorunda kalmadan yapamam bunu. Sonunda yenik düşseler bile, gösterdikleri dirençle zorlayıcı güçlerini yeterince hissettirirler. Başarılı da olsa, girişimleri bu tür karşı duruşlara çarpmayan yenilikçi yoktur” (Durkheim, 2012, 30-31).

Bu pasajda da kendini aşık ettiği gibi toplum ile birey arasında, Durkheim’in da genel olarak kabul ettiği üzere toplumsalın çoğu zaman güçlü çıktığı bir gerilim vardır. Toplumsalı bireyler inşa etmez, bu yasa ve kuralları dışsal olarak hazır bulur. Zaten asıl olarak insan hayatı toplumsalla uyum içerisinde yaşayabilmeyi öğrenmemiz ile başlar. Bu öncelikle ailede, daha sonra ise modern dönemde devletin elinde tuttuğu eğitim kurumları aracılığıyla yapılır. Çocuğu “düzenli saatlerde yemeye, içmeye ve uyumaya, temiz, uslu, itaatkar olmaya zorlarız; daha sonra, başkalarını hesaba katmayı, gelenekleri, görgü kurallarını öğrenmesi için, çalışması için, vb. , onu zorlarız”. Bu zorlama sonucu eğer artık baskı hissedilmiyorsa Durkheim’a göre aslında olan baskının alışkanlıklara ve ‘iç eğilimlere’ dönüşmesidir. Durkheim genelde liberal görüşleri özelde ise Spencer’in eğitimin özgürlükleri kazandırması ve bütün bunlara sırt çevirmesi gerektiği yönündeki düşüncelerin sadece bir temenni olduğunu söyler. Aslında olan “eğitimin toplumsal varlığı yaratması”, “çocuğu kendi görüntüsüne göre biçimlendirme” çabasıdır. Burada asıl olan toplumsalın çocuk üstündeki baskısının nedeni kendini sonraki nesle aktarmasıdır ki ‘analar babalarla hocalar da yalnızca bu çevrenin temsilcisi ve araçlarıdır.” Bu şekilde toplumsal olgu birey aşırı bir şekilde her bir bireyde var olduğu için toplumsal değil, toplumsal olduğu için her bireyde bulunur. Yani “parçalarda bulunduğu için bütün de değil, bütünde bulunduğu için her bir parçada yer alır özellikle biz bunu gelenekler, inançlar söz konusu olduğunu daha iyi hissediyoruz”. Bütün bunlar bize toplumsalın bir parçası olabilmemiz için öğretilir ve bu noktalarda bireysellik Durkheim’a göre çok az söz konusudur (Durkheim, 2012, 32-35).

Nihayetinde Durkheim için toplum düzensiz, biçimsiz bir yer değildir. Her çağda, her kültür için toplum belirli düzenlilikler biçimler alır. (Hatta geniş çaplı olarak hemen hemen bütün kültürlerde bazı değişiklikler olsa da sabit biçimler bulmak da mümkündür.) bu biçimler tarihsellik içinde gelişip dönüşerek insanlar için bazı hayati işlevleri yerine getirirler (Freyer, 2012: 135). Durkheim sosyolojisi bu açıdan da bakıldığında Comte gibi bir düzen arayışı içinde ve bunun gerekliliğini kabullenmiş olarak açığa çıkar. Bu yaklaşım



tarzı ile Durkheim'ın ilerlemeciliğin Concerdet veya Comte'da olduğu gibi sıkı bir savunucusu olmadığını ancak dağılan toplumsal yapıyı bir arada tutacak çözümler, sosyolojinin çözüm bulucu işlevi ve pozitif bilime güven açısından Comte çizgisine yaklaştığı söylenebilir. Bireyle topluluk arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin nasıl bütüncül bir hal alabileceği üzerine düşünen Durkheim için sorun tekrar belirtilirse: birey topluluğundan nasıl bir toplum oluşturulabilir? (Aron, 2010: 229). Bu sorunsal onu mekanik ve organik dayanışma üzerinden yaptığı, geleneksel ve modern toplum çözümlerine götürür. Bu çözümler içerisinde konumuz açısından önemli olan iki temel husus modernde kaybolan şey olarak konsensüs yani toplumu bir arada tutan harç eksikliği ve Durkheim'ın buna sunduğu çözüm ve çözüme giden yolda eksikliğin ne olduğuna dair olarak bir cevap verme işlevi de üstlenen İntihar daha özelinde ise anomi kavramıdır. Durkheim için iki toplumsal model yani mekanik dayanışmadan, organik dayanışmaya geçerken kaybolan şeyin özü aslında toplumsal bir aradılığı sağlayan toplumsal kurum ve inanışların çöküşüdür. Mekanik toplum da zaten birbirine benzeşen insanlardan oluşan sistem (Aron, 2010: '30) benzerlerin bir arada bulunmasının kolaylığı ve geleneksel toplum yapısının sıkı bir "çerçeve" sunabilmesi insanların bir arada yaşamasını bir toplum oluşturmasını kolaylaştırmaktadır. Buradaki çerçeve tabiri hayatın hemen her alanını kuşatan, insana nasıl yaşaması, nasıl davranması gerektiğini öğreten toplumsal yapı ve kurumların oluşturduğu toplumsallaşma modelidir (Freyer, 2012: 140). Aslında modern döneme geçişteki temel sorun bu çerçevenin dağılması toplumsal ayakta tutacak ortak değer kümesinin yıkılmasıdır (Freyer, 2012: 140). Toplumsal birlikteliğin önemli birleşenleri olan aile ve din gibi kurumlar modern dönem içerisinde bağlayıcılıklarını ya kaybetmiş ya da büyük ölçüde etkinliklerini yitirmişlerdir. Modern dönemin belirleyicisi toplumun organik dayanışmasını oluşturan temel farklılaşma olarak uzmanlaşmayı ele alan Durkheim, geleneksel toplum yapısının yukarıda bahsedilen harç görevi gören mekanizmalar haricinde yerel cemaat, lonca, meslek veya dini gruplar gibi çok çeşitli 'ara kümeler' tarafından kurulduğunun farkındaydı (Freyer, 2012: 140-143). Durkheim açısından modern dönemde çöken bu çerçeve yapıların yerini herhangi bir yapının almaması, toplumsal bütünlüğün kaybı olarak görülmekte ve bu şekli ile toplumda meydana gelen kimi problemlerin (anomi), devlet ile birey arasındaki gevşek iletişimin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Tek merci olan devlet bireye oldukça serbest bir alan bırakıyor, iş hayatı, vergi, seçim vb. yurttaşlık vazifeleri haricinde onun ne yaptığı ile ilgisiz görünüyordu. Birey bu şekli ile ayakta kalmakta zorlandığını fark eden ve

nihayetinde İntihar adlı çalışmasını bu toplumsal gerçekliğin üzerine inşa eden Durkheim için, toplum her şeyin nihayetinde ahlaksal bir örgütlenmedir. Ahlaksal yapının yani çerçevenin dağılması sonucunda toplumsal anomiler ortaya çıkmaktadır. Modern devletin sağlayamadığı bireyin toplumsal ile olan bağlantısı meslek örgütleri bağlamında yeniden inşa edilebilir (Loo & Reijen, 2014: 94).

Nihayetinde toplumsal huzur ve düzen ahlaki birlikteliğin sağlanmış olmasına bağlıdır. Toplumsal düzen içindeyken birey ancak ‘mutlu’ ve ‘belirli ölçüde özgür’ olabilir. “Toplumsal düzen ve bireysel mutluluk yüksek düzeyde bir toplumsal bütünleşmeye bağlıdır” (Slattery, 2010: 36). Durkheim’in burada bireysel özgürlüğü ve dahası Kant’ta ters olarak kurulmuş bulunan özgürlük ve mutluluk arasındaki denklemi, doğru orantıya indirmediği söylenebilir. Böylece Durkheim açısından yeni bilim sosyolojinin işlevi “yararlı” olması zayıflayan bağların güçlendirilmesi hastanın tedavi edilmesi ‘patolojik’ olanın tespit edilip, normalleştirilmesidir (Durkheim, 2012: 62). Kant’ın deyişiyle sırtındaki yüklerden kurtulmuş ve özgür olmuş bireyin kendi yolunu kendi bulması düsturu ile atomik hale gelmiş ancak bir bütünlük sağlanarak bu patolojik halden kurtarılması gereken birey arasında bir ikilik olduğu açıktır. Ya da oluşmamaktadır çünkü Kant’ın istediği özel alanda makine dışı konumunda ancak kamusal alanda bundan fazlası olması gereken bireyin önüne çıkan muamma bu sefer özgürlük dışlanarak mekanikleştirme ile çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı söylenebilir. Her ne kadar Durkheim evrimsel ilerleme için bireysel atılışların gerekli olduğunu söylese de hatta Socrates’in suçlu ama ilerleme yönündeki insan için gerekli bir hareketin savunucusu olduğunu (Durkheim, 2012: 78). Provakatif bir şekilde dile de getirirse sonuçta normalin Sosyolojik ölçüt bir açıdan istenen olması bu pratik yararlı bilimin toplumsal açıdan ne istediği ile alakalı net çizgisini göstermektedir.

Yine bu anlatılan paradoksun izlerini Durkheim’in suç kavramı üzerinden izlemek de mümkündür. Durkheim’a göre suçun varlığı toplumsal olarak gereklidir. Hatta suç olmadan bir toplumun varolması olanaksızdır (Durkheim, 2012: 75-76). Buradan hareketle suçun toplumsalda oynadığı işlevler üzerinden analizler yapan Durkheim için suç, ahlakın ve hukukun varlığının nedenlerini anlamamızı sağlar. Suçun diğer bir işlevi ise toplumsal değişim ve evrimci toplumsal ilerleme anlayışı için itici bir güç oluşturmasından gelir. O sadece bir kötülük olarak görülmemelidir, varlığı toplumsal gelişme için önemlidir. Suçun bitmesi demek her bireyde ahlakın ve bilincin tam olarak yerleştiğini ve bu kurallara uyum açısından aşırı bağlılığın toplumsal değişmezliğe neden olacaktır. Toplum, bu açıdan bir

durağanlığa düşmüş olur (Durkheim, 2012: 78-79). Suç tanımının belirli bir normallik olgusundan yola çıkılarak ortaya konulabileceği ve suçun suç olarak görülmesinin kolektif bilinçte açtığı yaradan hareketle tanımlanabileceğini söyleyen Durkheim, ‘sosyolojinin gerçekten bir şeyler bilimi olması için, fenomenlerin genelliğinin, normalliklerinin ölçütü olarak alınması’ gerektiğini söyler. Böylece yararlı bir bilim olarak hastayı tedavi etme niyetinde olan sosyolojik bilimsel yöntemin ortaya koyduğu şey, normalin genellikle yaygın olarak var olan şey olduğu söylenebilir.

Böylece yaygın olanı normal, normalden sapmayı patoloji, suç veya diğer önemli bir kavramı olan anomî ile nitelendiren Durkheim için genel sosyolojik bakış açısına uygun olarak anomî basit anlamı ile kuralsızlık demektir. Mekanik toplumsal kuramların sağladığı güvenli ve belirli hayat, modern dönemde dağılmasıyla ortaya çıkan anomî, toplumsal yapıda normların bağlayıcının kalmamasının sonucu olarak tanımlanır. Modern dönemde yaşanan bu gelişmenin toplumsal görüntüsü olarak anomik intihar üzerine araştırmalar yapan Durkheim’a göre artan intihar oranlarının nedeni toplumsal bütünleşmede yaşanan bozukluklar, bireyin aidiyet hissedememesi ve kuralların bağlayıcılığını kaybetmesidir (Durkheim, 2012: 94).

Durkheim’ın toplumsal olgu, patoloji, suç veya anomî gibi kavramlarla ortaya koyduğu sosyolojisi, tümleşik olarak toplumsal düzen veya norm arayışının bir sonucu olduğu söylenebilir. Durkheim bu yüzden pek çok patolojik olgunun arkasında anomiyi arar (Durkheim, 2012: 95).

Sonuç olarak Durkheim’ın sosyolojisinin Comte’a daha yakın durması, pozitivizme olan bağlılığı gibi faktörlerden sosyolojinin ilk döneminin aradığı olgunun toplumsal düzen arayışı, bir çeşit toplum mühendisliği olduğu söylenebilir. Yani toplumsal yasaların keşfi ile pratik olarak onu yönetme hamlesi pozitivizmin epistemolojisinden başlayarak bütün basamaklarda karşımıza çıkan bir ideal olarak durduğu anlaşılabilir. Bauman’a göre bilgi ile iktidar arasındaki bu evlilik Modern bir mahiyet taşımaktadır. “Modern iktidar bilim alanında aydınlanma ve rehberlik ararken, modern bilgi August Comte’un şu özlü ancak kesin tarifisini izler: eyleme gücüne sahip olmak için bilmek...” (Bauman, 2015: 172). Böylece bilginin ve eylemin sahibi olan iktidar “hakimiyeti otorite ve disipline çevirmek için”, “meşruluk (Weber), bir yönetme formülü (Mosca), bir merkezi değerler kümesi (Talcott Parsons) bel bağlayan bir ulusal devlete; öte yanda ise toplumun tekil üyelerini toplumsal olarak kararlaştırılmış rolleri yerine getirmeye uygun ve bu rollere riayet etmeye

istekli toplumsal varlıklar halinde biçimlendirmek anlamına gelen kültür pratiğine demirledi” (Bauman, 2015: 172).

Bauman’dan aktarılan pasajda modernin en önemli özelliği olarak belirtilen şey olarak bilmek ve kuralları koymak, eyleme hükmetmek anlamında rasyonelleştirilme politikasıdır. Touraine’de de bu fikir sürdürülür; modernlik fikri “Tanrının yerine toplumu koymuştu. Bunu herkesten çok Durkheim açıkça dile getirmiştir” (Touraine, 2002, 165). Saint-Simon ve Comte’da işlenen toplumsal düzen arayışı ve felsefik pozitivizm sosyolojide özellikle Durkheim ile birlikte kesin bir düzen arayışına dönüşmüştür. Nihayetinde Durkheim geleneksel toplum değerlerinden kopan modern toplumda yeni kutsal olarak düzenin sağlanacağı toplumu koymuştur.

Bu rasyonelleştirme bilerek kurallar koyarak yönetme istenci Durkheim’da anominin önlenmesi için gerekliydi ancak o modern çağda rasyonelleştirmenin bireyselliklerin kaybına neden olup, kendinden büyük toplumsal mekanizmalara entegre olarak, makine dışı durumu düşebileceğinden endişe etmemiştir (Loo & Reijen, 2014: 94). Kant başta olmak üzere akla duyulan Aydınlanmacı güvenin (devamı olarak Felsefi Pozitivizmin, Simon, Comte ve Durkheim’ın) toplumsala dönük sonuçlarının yıkıcı olabileceğine dair belki de ilk çözümleme Weber’e aittir. “Weber’e göre modern insanı tehdit eden şey ‘anomi’ değil ‘yabancılaşma’ydı”. Gelecek konusu olduğunda toplumsal düzeni kurmayı, anomik, patolojik olanın önüne geçip toplumsal entegrasyonu sağlamak için sosyoloji yapan Durkheim’a karşı Weber için gelecek “demir kafeslerle” çerçevelenmiş olma tehdidi taşımaktadır (Loo & Reijen, 2014: 96).

### **3.2.4. Weber ve Rasyonelleşmenin Demir Kafesleri**

“Akılcılaştırma, kestirimde bulunmak ve denetlemek amacıyla gerçekliği bir düzene koymak sistemleştirmek” anlamına gelir (Loo & Reijen, 2014: 119). Daha önceden anlatılmaya çalışıldığı gibi rasyonelleştirme ile modern dönem de doğa tasavvurunda meydana gelen değişim arasında direk bir bağlantı vardır. Geleneksel dönemde doğa, tanrının yuvası olarak büyü, gizemli, insanın edilgen olarak katıldığı bir varoluştan, modern dönemde özellikle mekanik dünya tasavvurunun yerleşmesi ile büyü bozulmuş doğa, belirli yasalarla denetlenebilir, kontrol edilebilir, insan tarafından dönüştürülebilir bir mahiyet kazanmıştır. Modern zihin hem teorik olarak bilginin denetlenmesini hem de pratik açıdan amaca uygun araç ve tekniklerin kontrolünü de içerisine alan kültürel bir

rasyonelleştirme faaliyeti içerisine girmiştir. Bu açıdan bakıldığında modern süreç ‘insanların kendisi ve çevresi üzerinde daha fazla denetim’ sağlaması olarak tarif edilebilir (Loo & Reijen, 2014: 120).

Weber’in tarifi ile de geleneksel dönemden moderne geçişte yaşanan değişim; dünyanın büyüden arındırılmasıdır. Bu modern dönemde aklın kılavuzluğunda öncelikle doğanın sonra ise insan yaşamının rasyonelleştirilmesi anlamına gelir. Aydınlanma döneminde başlayan bilginin kategorizasyonu, onun manipüle edilip, denetleme mekanizması haline getirilmesine neden olmuştur. Bilimsel bilgi ile pratik yarar arasındaki modern uyuşma ile insanın doğaya olan kutsal bakış açısı-doğaya uyum arayan dünya görüşü yerini, alet yaparak doğayı dönüştüren insan olarak ‘homo faber’e bırakmıştır(Loo & Reijen, 2014: 123). Doğaya bakış açısı yeni bir insanın ortaya çıkışını da sağlayan topyekün bir dünya görüşü, zihniyetinin değişimini ifade etmektedir.

Weber bu anlamıyla rasyonelleşme ve büyü bozumunu modern toplum çözümlerinde bir arada kullanır. Örneğin otorite kavramını incelediğinde geleneksel otoriteden akılcı-yasal (modern) otoriteye geçiş, meşruiyet zemininin liderle-mürit arasındaki büyü ilişkiden rasyonel bir zemine doğru ilerlemesi ile oluşmuştur (Ritzer, 2000: 90). Akılcı-yasal otoritede, büyüsel gizemli bir ilişki yoktur, otorite; yasanın rasyonel kurgulanışından oluşur ve mürit-lider arasındaki itaat bağının gizemli bir boyutu yoktur (Ritzer, 2000: 90). Yine büyü bozumunun bir devamı olarak bürokratik sistem akılcı-yasal otoritenin sistemin tümüne hakim olmasının en verimli yolu olarak vazgeçilmezdir. Rasyonel aklın kurduğu bürokratik sistem diğer otorite türlerine göre akılcı-rasyonel otoritenin üstün yanını oluşturur. “Tıpkı bir makine gibi, bürokrasi, enerjileri standartize edilmiş görevlerin yerine getirilmesine hasreden en rasyonel sistemdir.” (Weber, 2005: 6). Weber bir ölçüde bürokratik sistemi övse de ilerleyen safhalarda bürokrasinin hayatı sarmalayarak “demir kafes”ler inşa edeceğinden dolayı mütereddittir (Ritzer, 2000: 90-91).

Weber’in sosyolojik çözümlerinin bu noktada bir yol ayrımına geldiği söylenebilir. Weber aslında modernizm ya da kapitalizm karşıtı bir tavır sergilemez, sosyolojisinin yöntemine uygun olarak, nesnel bir durum çözümlenmesi ortaya koyar. Ancak özellikle modernitenin ilerleyen safhalarında ortaya çıkabilecek sorunlara da göndermeler yaptığı, belki de önceden uyarılarda bulunduğu söylenebilir. Bu çalışma özelinde Weber’in anlatılan bütün kavramlarını bir arada yorumlanabileceği düşünülen ‘Protestan Ahlakı ve

Kapitalizmin Ruhu' adlı ünlü eseri üzerinde durulacaktır. Burada ilk dikkat edilmesi gereken şey, Kapitalizmin Ruhü ve Protestan Ahlakı olarak belirtilen iki olgu arasında nedensellik ilişkisinin kurulmadığıdır. Yöntemsel olarak pozitivistlere, tek yönlü nedensellik yaklaşımına karşı çıkan Weber, olguların oluşmasında tek yönlü bir ilişkiden çok, birbirine karışmış olarak bulunan hakikatler kümesinin varlığına değinir. Kapitalizmin oluşum süreci içerisinde Protestanlığın önemli bir yeri olduğu söylenebilir, ancak sadece bu açıklamayla yetinmek sosyolojik açıdan tek boyutlu bir gerçeklik içinde kalmak demektir. Weber bu açıdan nedensellik bağlamının yerine seçmeci yakınlık tabirini kullanmaktadır (Löwy, 2018: 74). Seçmeci yakınlık "geleneksel nedensellik" yaklaşımını aşmaya çalışan yeni bir sosyolojik yöntemin adı olduğu söylenebilir. Örneğin Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü adlı eserde bu, çok karmaşık olan toplumsal örgütlenme ve özellikle Rönesans'tan başlayan değişim ve dönüşümler içerisinde "bazı inanç biçimleri ile meslek ahlakı arasında seçmeci yakınlıklar olup olmadığına bakmaktır" (Löwy, 2018: 74). Yani yapılacak olan iki kültürel form arasındaki çekim, birbirini destekleme, akrabalık, uygunluk olup olmadığını araştırmaktır. Tarihsel şartlar seçmeci yakınlığa destek olabileceği gibi onun oluşumunu da engelleyebilir. Bu şekilde seçmeci yakınlık kavramı tarihsel süreçte çakışan iki olgunun bir araya gelerek birbirlerini güçlendirmelerine (ya da negasyon-negatif etki de olabilir) verilen addır (Löwy, 2018: 85-87). Böylece kapitalizm gibi ekonomik-maddi bir olgu ile Protestanlık gibi dini-soyut bir olgu arasındaki bağlantıyı kurarak Weber; maddi veya tinsel olarak yapılan ayrımların dışında yeni bir yol çizmesi sosyolojik yöntem ve paradigma açısından oldukça önemlidir.

Yöntemsel olarak incelenmeye çalışılan bu geniş çaplı eser, gerek belirtilen sosyolojik yöntemiyle gerekse yaptığı çözümlerinin tutarlılığı ve toplumsal açıklamadaki gücüyle halen dinamik olarak yorumlanmak da bazı pasajları üzerinde geniş çaplı tahliller yapılmaktadır. Burada amaca uygun olarak bütün bir eserin özetini sunmak yerine, sürecin ana unsuru olan rasyonelleşme ve büyü bozumunu temelde tutularak bazı pasajlar incelenmeye çalışılacaktır.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü'nda dinsel bir muhalefet hareketi olan Protestanlık içerisinde özellikle Baptist ve Kalvinist grupların dinde reform arayışları, dinin rasyonelleştirme isteği olarak adlandırılabilir. Weber eserin başında bunu, Reformasyon'un "kilisenin insan yaşamı üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırmak değil, o güne kadarki egemenlik biçimi yerine başka bir egemenlik biçimi" geçirmeye çalıştığını söyleyerek belirtir (Weber, 2013: 8). "Ekonomik açıdan gelişmiş olan ülkelerde ortaya

çıkan reformcular, kilisenin günlük yaşamı dinsel bakımından fazla değil de az kontrol etmesinden şikayetçiydiler.” -Aslında bu başlangıç bile modernizmin nihayetinde nasıl da demir kafeslere doğru gideceğinin işaretlerini vermektedir.- Dinsel kurtuluş öğretisi olarak meslek sahibi olmayı, hayatı düzenli, belirlenmiş, yararlı, boşa zaman harcamadan yaşamayı amaç edinmiş Protestan öğretisi, yeni bir dinsel anlayışının üstünde yükselmektedir. Püriten ahlakın temelinde yatan dünyevi riyazet fikri özellikle kendini dinsel öğreti içerisinde tanımlamaktadır. Buna göre bir Püriten, Pascal gibi dingin bir tavırla, dünyadan kaçışla şekillenen mistik riyazetçiliğe karşı, “Tanrının şanını yücelmesine hizmet eden” dünyevi riyazetçiliğe yönlenecekti (Weber, 2013: 106-107). Dünyevi olanı fethetme, ona sahip olma, güçlü ve zengin olmanın Tanrı’nın lütfuna mazhar olma olarak yorumlayan Protestan ahlakı böylece kendisine yeni bir kurtuluş reçetesi belirlemekteydi. Yani, Dünyayı tanrının şanını yüceltme, Hristiyanlığı dünyaya egemen kılma ve kendi için yaratılmış doğa üzerinde egemen olma şeklinde tekrar yorumlayan Protestan ahlak, amacına giden yolu, dünyanın büyüsunü bozmakta bulur (Weber, 2013: 99-102). Püriten ahlak kaideleri ortaya çıkmasından itibaren Katolikliğe karşı verilen dinsel rasyonelleşme mücadelesi olduğundan, kilisenin öğretileri olan kutsal ayinleri, batıl inanç kapsamında değerlendirerek reddetmekteydi. Günah çıkarma ya da cenaze törenleri gibi kutsal ve büyüsel ayinler püritenler tarafından kabul edilmiyordu. Böylece püriten ahlak “her türlü duygusal kültürün temelli terkedilmesi” anlamını taşımaktadır (Weber, 2013: 99).

Püriten ahlakın bu gibi karşı tavırlarının sonucu ise “tek bireyin eşi görülmemiş yalnızlığı” duygusuydu. Püriten bağışlanmayı ayinler ve kiliseden kopardıkça yalnızlaşıyor ve Tanrının inayetine sahip olduğuna dair her türlü simgeden kopuyordu. Protestan mezhepleri, Katoliklikte var olan tövbe, günah çıkarma mekanizmasıyla elde edilen rahatlamayı sağlayamıyor, suçluluk duygusu bir ve yalnız olan bireyin üstünden atılamıyordu (Weber, 2013: 100). Tanrısıyla baş başa ve herhangi bir kurtuluş vaadinden uzak olan din ruhsal kaygı ile sonlanır (Weber, 2013: 105). Weber’e göre bu boşluk mesleki başarı ile doldurulmuştur. Böylece “Sonsuz lütüfa sahip olma yararlı işlerle ilişkilendirilir.’ Ve yaptığı şeyde başarılı olmak, hayatın her anına eşlik eden bir uğraşa dönüşür. Çünkü bir Püriten için Katolik’in aksine lütuf ve lanetlenme her eyleme iştirak etmektedir (Weber, 2013, 108). Bu açık bir şekilde Püritenin, hayatının her anını hesaplayan, planlayan, titiz ve doğru eylemde bulunmaya çalışan insanlar olarak, hayatın yeniden bir amaç etrafında yorumlamasıydı. Böylece insan “plansızlıktan sistemsizlikten kurtarılır ve yaşama biçimine ilişkin tutarlı bir metot tasarlanır” (Weber, 2013: 110).

Dünyevi riyazetçiliğin azizleri bu şekilde tanrısal lütufta erişmek adına, yaşamın her anını akılcılaştırma politikası izlediler. “*Descartes’in ‘düşünüyorum öyleyse varım’ ‘yeni ahlaki yorumlamada çağdaş Püritenler tarafından devralınmıştır’*” (Weber, 2013: 111). Keşişin yaşamı “tanrının krallığına hizmet eden bir işçi” olarak “ahlaki hayatını kılı kırk yaracak şekilde düşünmesini” sağlayan “ruhsal arınmasını güvence altına almak amacıyla sistematik olarak geliştirilen akılcı yaşama” şeklini almıştır (Weber, 2013: 112). Bu düzenlenmiş hayatta kendini en iyi meslek örgütlenmesi içinde var edebilirdi. Weber meslek kavramının kendisinin de püritenlikten çıkma olduğunu, yaygın kullanımının orada bulunduğunu söyler. “Almancadaki Beruf sözcüğünde, İngilizcedeki ‘calling’ sözcüğünde içkin olarak ‘bir ölçüde dinsel bir tasarım –Tanrı tarafından konulan bir görev tasarımı-yankılanır” (Weber, 2013: 45). Yaratılanları tanrılaştırma olarak seçilmiş kişi inancını reddeden Püriten din bunun yerine meslek ile kazanılmış inayeti yerleştirir (Weber, 2013: 135). Püriten inancı böylece, tanrıya giden yolun çalışmaktan, göstergeyi yani tanrının yanında olduğunu bilmek için başarılı olmaktan yana bir dünyevi keşişlik yarattı. Zamanı olağanüstü şekilde hesaplayan boş konuşma, lüks, gereksiz yere toplumsallaşma, çok uyuma, cinsellik ve hatta eyleme dönüşmeyen düşünceleri zamanın israfı ve tanrı lütfundan uzaklaşma olarak dışladı. Zevk olarak değil ancak çalışarak tanrıya yakışır insanlar olunabilirdi (Weber, 2013: 144-145). Meslek püritenlikte geleneksel ve Lutherci yorumlamalardan farklı olarak kader değil, insanın başarısı, çok çalışması yoluyla ele geçirebileceği bir statüyü temsil etmekteydi (geleneksel sabit statüler burada yerini değişkenliğe bırakır). Meslek zamanın en düzenli şekilde kullanılacağı yer olarak, düzensiz çalışmalardan doğan zaman kaybı ve aylıklığın önüne geçebilirdi ve bu yüzden de değerliydi (Weber, 2013: 147). Çıkar temelli ekonomik anlayışın temelleri olan bu anlayış da meslek üzerine uzmanlaşmış kişi tanrı tarafından ona gönderilen kazanç imkanlarını kullanmıyorsa, bu onun tanrıya sırt çevirdiği anlamına gelir, böylece birey tanrısal lütuftan uzaklaşmış olur. Böylece “bedensel haz veya günah gayesiyle değil, Tanrı için zengin olmak amacıyla çalışmak” ortaya çıkarken eski riyazetçilerin yoksulluk olumlamaları ortadan kalkmış, yoksulluk ile hastalık arasında bir benzetme kurulmuş oluyordu. tembellik tanrının lütfundan mahrum olmanın bir işaretiydi. Bu tür düşüncelerinin kökeni olarak Sombart’ın aksine Yahudiliği değil püriten inancını gören Weber için bu akılcılaştırma gayreti, hem “*emek örgütlenmesi ethosunun’* hem de *‘akılcı bir burjuva işletmesi ethosunu’*” oluşmasını sağlamıştır. Yahudilik genellikle maceracı kapitalizmin ruhu tarafında durmaktadır. Püriten bu şekli ile Yahudi dininden sadece akli çerçeveye



uygun olan öğretileri almıştır. Ya da mantığına uyan dinsel öğretiler, kıymetli bulunarak tutulmuş, diğerleri akıl kurallarına uygun görülmeyle dışlanmıştır. Yine püritenlerin “hurafe kokan” her şeye karşı öfke dolu tavrı sadece din içinde değil toplumsal hayat ve geleneklere karşı olan her şeyi kapsamaktaydı. Weber burada kapitalizmin özünde de bulunan standartlaştırma eğiliminin püritenin bu yaratılanı kutsallaştırmama eylemine bağlı olarak her türlü toplumsal zevk ve tasarımı gözden çıkarmasına bağlar. Püriten hayatı da oldukça standartlaştırılmıştır çünkü her anını kutsal bir vazife ile yaşayan, zaman tasarımını mükemmelleştirmeye çalışan Püriten yararlı, kazançlı gördüğü eylemleri yapıp,, diğerlerinden kaçındığı, lütuf anlayışı ile kuşatılmış bir hayatı yaşamaktadır. Kazanılan servet ‘faydacı ve akılcı’ şekilde kullanılmalı pratikte yarar sağlayacak faaliyetlerde kullanılmalı, lüks harcamalar ve zevk duyulacak faaliyetlerde kullanılmaktan kaçınılmalıdır (Weber, 2013: 148-156).

Weber etkileyici çözümler, bir aradalıkları gösterdiği pasajlar, kökenler üzerine yaptığı bu derin incelemesinin nihayetinde, sonuç yerine geçecek iki tür alegoriye başvurur. Bunlardan ilki çalışmayı tamamlayacak şekilde kapitalist bireyin ortaya çıkışını yani kazanılan servetin lüks ve şaşa, zevk için kullanılmaya başlanması, riyazetçiliğin bitimi olarak sekülerleşme ve rasyonelleştirilmiş çalışma hayatının ve sistemin gideceği belki de umutsuz gelecek olarak demir kafestir. Aslında bu iki olgunun birbirini tamamladığı söylenebilir çünkü demir kafes, sekülerleşmiş aklın nihai durağı olarak ortaya çıkmaktadır.

Weber’in Wesley’den alıntılardığı pasajda

“Korkarım zenginliğin arttığı yerde, dinin içeriği de aynı oranda cılızlaşmaktadır... Çünkü din zorunlu olarak hem çalışkanlığı (endüstri) hem tasarrufu (tutumluluk) üretmek zorundadır. Bunlar da sadece zenginlik getirebilir. Fakat zenginlik artarsa o zaman tüm biçimleriyle gurur, tutku dünya aşkı da artar... onun (metodizmin) bu duruma direnmesi nasıl mümkün olabilir? Metodistler her yerde çalışkan ve tutumlu olurlar; bunun sonucu olarak da malları artar. Bu nedenle mal artışına uygun olarak, onlarda gurur, tutku, dünyevi ve bedensel arzular ve kibirlilik gelişir. Sonuçta dinin biçimselliği kalsa da, ruhu gitgide kaybolur” (Weber, 2013).

Sekülerleşme sürecini kısa ama etkili bir pasajla bize aktaran Weber devam eder: “Bundan sonra tanrı krallığını arama sancısı yavaş yavaş ölçülü bir meslek erdemi haline gelmeye başlar, *dinsel kök yavaş yavaş ölür ve faydacı nitelikli dünyeviliğe yer açılır*. İyi bir vicdan- “yumuşak yastık”la ilgili bir Alman atasözünün çok güzel ifade ettiği gibi burjuvanın rahat yaşama araçları arasında yerini almak zorundaydı.” Weber özetle şunu anlatmaktadır; “yumuşak yastıklar” “iyi vicdanları” ve “dinsel inançları” ortadan kaldırır.

Rahat yaşama araçlarına sahip olma gücünü sağlayan para, sistem üzerinde egemenliğini kuran burjuvazinin artık elindeki en büyük silahlardan birine dönüşmüştür. Din ile zenginlik arasında kurulan ters orantı “iki yüzlü bir iyi vicdan” halinde tanrısal lütfu ulaşma aracı olma özelliğini kaybederek “özel bir burjuva meslek ethosuna dönmüştür”. “Dinsel sofuluğun gücü işverenin emrine, ölçülü ve vicdanlı, yetenekli, çalışmaya Tanrı’nın istediği yaşama aracı olarak bakan işçiler vermiştir”. Para kazanan burjuva sekülerleşme süreci ile oluşturduğu yeni lüks ve zevke dayalı yaşamı devam ettirirken, dünyevi riyazetçilik anlayışı ve meslek erdemi olarak işçi sınıfların üzerinde kalan dinsel öğreti onların, burjuvaya para kazandırma yani rahat yaşama araçlarına ulaşma yeni gayesini beslemekteydi denilebilir. Böylece püriten ahlak, hem burjuvanın para kazanmasını olumlayan, hem de işçiyi belirli bir varoluşa hapseden ikili bir varoluşu güvence altına alıp, ‘yasa’laştırmaktaydı (Weber, 2013: 161-163). Artık burjuvazinin bakış açısı ‘sığırdan yağ çıkarılır, insandan para’ sözüyle özetlenebilecek, “para hırsı felsefesi”nin, “kredisi olan saygın adam idealinin”, “kendi sermaye artışının kendisi için amaç olarak hedefleme” olmaktadır. Weber bunu ‘modern kapitalizmin ruhu’ olarak adlandırır (Weber, 2013: 22-23). Batı Avrupa ve Amerika kapitalizminden söz edecek şekilde kullanır.

Sekülerleşme sürecinin nihayetinde dinsel özünden yoksun bu ruh hayat içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Weber böylece kitabın sonunda bu ruhunu kaybetmiş rasyonelleştirme faaliyetinin ‘demir kafes’ler ile sonlanacağını belirtmektedir.

“Goethe bize, (Faust’ta)... burjuva tarzı yaşama üslubunun ... yani uzmanlaşmanın insanlığın evrensel araştırmacıdan vazgeçmesini gerektirdiğini, sınırlandırıcı bir rol oynayan uzmanlaşmanın, bugünkü dünyada en değerli davranışın ön koşulu olduğunu dolayısıyla ‘eylem’ ile ‘vazgeçme’ nin bugün kaçınılmaz olarak birbirini gerektirdiğini öğretmek istemişti’. ‘Goethe’ye göre bu bilgi, tıpkı Antikçağ Atina’sının altın çağlarında olduğu gibi kendi kültürümüzün gelişim sürecinde de pek tekrarlanmayan, insanlığın dopdolmuş ve güzel bir çağına istemeyerek veda etmek anlamına gelmekteydi. Püriten meslek sahibi bir insan olmak ister, biz de bunu yapmak zorundayız. Çünkü sofuluk keşif hücrelerinden profesyonel iş hayatına taşındığı ve dünya içi ahlakilik egemen olmaya başladığı için, makinayla üretimin teknik ve ekonomik gereklerine bağlı güçlü bir modern ekonomi evreni kurmakla, bu sürece yardım etti. Bu evrense bugün – sadece doğrudan kazanç etkinliği ortamına değil aynı zamanda- bu motor teknolojisi ortamına doğan her bireyin yaşam üslubunu zorla belirleyen ve belki bu üslubu fosil yakıtların en son kalıntısı yanana kadar da belirleyecek bir evrendir. Baxter’ın görüşüne göre, dış dünyadaki mallar ile ilgili kaygı, azizlerin omuzlarına örtülü ve ‘her zaman çıkarılıp atılacak kadar ince bir palto’ gibi olmalıdır. Fakat kötü bir haber bu paltoyu demirden bir kafes haline getirebilir. Sofuluk(püritenlik) dünyayı yeniden inşa etmeye ve dünya içinde etkinlik kazanmaya giriştiğinde dış dünyanın malları insan üzerinde gittikçe artan ve nihayet

baş edilemeyen bir güç kazandı. Bu daha önce tarihte hiçbir zaman olmamıştı. Bugün sofuluğun ruhu –son olup olmadığını kim bilebilir?- bu kafesten kurtulmuştur. Mekanik temele dayanmasından bu yana her halükârda zafer kazanmış olan kapitalizmin bu desteğe ihtiyacı yoktur. Sofuluğun güler yüzlü mirasçısının, Aydınlanma'nın güllük gülistanlık ruh hali de kesin şekilde solmaya yüz tutmuş görünmekte ve 'meslek yükümlülüğü' düşüncesi, eski zamanlardaki dinsel inanç içeriklerinin bir hayaleti gibi yaşamımızda dolaşmaktadır" (Weber, 2013: 164-165).

"Sofuluk ruhunun dinsel ve ahlaki anlamını sıyrıp atmış olan kazanç hırsı, bu ruhun tüm zincirlerinin kırıldığı bölgede; Amerika Birleşik Devletleri'nde bugün sırf dünyevi tutkularla birleşme eğilimi göstermektedir" 'Sözü edilen kafeste gelecekte kimin yaşayacağını ve bu muazzam gelişimin sonunda yeni peygamberlerin mi çıkacağını yoksa eski düşünce ve ideallerin mi yeniden güçlü biçimde doğacağını ya da bunlardan hiçbiri olmazsa, mekanik fosilleşmenin mi yoksa olanca gücüyle bir ben merkeziliğinin mi egemen olacağını henüz kimse bilmiyor. "*Ruhu olmayan uzmanlar, kalbi olmayan zevk insanları: İnsanlık bu yoksunlukla, daha önce hiç erişmediği bir aşamaya yükseldiğini zanneder*". İfadesi, kuşkusuz bu kültürel gelişimin 'en son insanları' için hakikate dönüşebilir".

Sekülerleşme pasajı ile şimdiki nihai noktasına kadar kavramsallaştıran Weber'in bu noktadan sonra; Püriten rasyonelleşmenin şimdiki sonuçlarından hareketle gelecek ile ilgili kehanete varan düşünceler geliştirdiği söylenebilir<sup>10</sup>. Demir kafes pasajı modernitenin ekonomik temelli olarak değil de rasyonelleşme temelli bir eleştirisini sunar. Yani Karl Marx'tan gelen ekonomik ve proleter ilginin yerine Weber kendine ait yeni bir argümanla eleştiri boyutunu farklı bir düzleme taşımıştır (Löwy, 2018: 40).

Demir kafes pasajı yaşanan süreçle ilgili bir çok ayrıntı ve kavramı içinde barındırır: Püritenin bir tercih olarak seçtiği hayatın daha sonra gelen nesiller için bir zorunluluk olduğu; Burjuvanın, mekanik temele (iktisadi ve teknik süreçlere) dayanmasından sonra tahakkümünü kurmak için Püritenliğe ihtiyaç duymaması olarak sekülerleşme, ve nihayetinde Aydınlanma ideallerinin (özgür düşünce, birey, toplum) ortadan kalkarak ruhsuz uzmanların çağı olarak demir kafesle nihayetlenmesi muhtemel gelecek... Bu aynı zamanda insanlığın ilerlediğini zannettiği bir yere doğru ilerlerken sıkışıp kalacağı bir nihai nokta olarak Aydınlanma düşüncesinden başlayan modernizmin ilerlemeci tarih anlayışının eleştirilmesidir. Rasyonelleşme süreci, aklın ışığında aydınlık bir geleceğe

---

<sup>10</sup> Bu pasajın uzun bir şekilde alıntılanmasının nedeni Demir Kafes pasajında anlatılan düşüncenin toplumsal tahakküm mekanizmalarını çözümleyen eleştirel sosyolojik düşünce için fikri temeli olmasıdır. Tez boyunca bu kısım Demir Kafes pasajı olarak adlandırılıp, kullanılacaktır.

doğru gitmeyebilir ve hatta Löwy'nin aktardığı üzere Weber şöyle demektedir: “Çiçekli bir yaz mevsimi beklemiyor bizi; her şeyden önce dondurucu, buz gibi, karanlık ve çok çetin bir gece yaşayacağız” (Löwy, 2018: 40). Modernleşmenin bu karamsar tablosu, kapitalizm odaklı bir rasyonelleştirme süreci olarak önümüzde durmaktadır. Karamsarlığın boyutlarını incelemeyi ileriki bölümlere bırakarak Weber'de Batı aklının eleştiresini veren rasyonelleşmenin iki boyutu üzerinde durulacaktır. Weber'in yukarıda belirtildiği gibi aklın önderliğinde kurulacak olan gelecekte umutsuz olduğu söylenebilir. Bu umutsuzluğun temelinde aydınlanmanın temel dinamiği olan insan aklına olan güvenin eksikliği olduğu görülmektedir. Nitekim Weber “Akılcılık karşıtlıklar dünyasını içinde taşıyan tarihsel bir kavramdır” der (Weber, 2013: 40). Böylece püriten ahlak ya da genel olarak kapitalist rasyonelleştirme faaliyeti mutlak aklın tek kullanım biçiminin nihai bir sonucu değil, o dönemde ortaya çıkan tarihsel koşulların bir ürünüdür. Yani “yaşam, çok farklı bakış açıları altında ve çok farklı yönere göre ‘akılcı’ hale getirilebilir.-çoğu zaman gözden kaçan bu yargı, ‘akılcılıkla’la uğraşan tüm çalışmalarda temele alınmalıdır ...bizi meslek kavramında da yatan irrasyonel unsurlar ilgilendirmektedir” (Weber, 2013: 44).

Önemli bir vurgu olarak Weber'e göre gözden kaçan yargı aslında aklın belirli kullanımları arasında farklılıklar olduğudur. Weber bu bakış açısının açılımı olarak akli bu bakış açısıyla dörde ayırır. “Pratik akılcılık, insanların günlük faaliyetlerinde amaçları en iyi araçları dünyevi bir biçimdir. Kuramsal akılcılık, pratik değil bilişseldir ve soyut kavramlar aracılığıyla gerçekliğe egemen olma çabasını içerir. Tözel akılcılık, daha büyük toplumsal değerler tarafından ve bu değerler bağlamında yönlendirilen araçların seçimini içerir. Formel akılcılık benzer bir araç seçimi içerir, ama bu kez evrensel olarak uygulanan kural, hukuk ve düzenlemelerle yönlendirilir. Batı'nın ayırt edici ürünü formal akılcılıktır”. (Ritzer, 2000: 89). Ritzer'e göre formel akılcılık kendini otorite tipi olarak akılcı-yasal otoritede ve formel aklın somutlaşmış hali olarak bürokraside bulur (Ritzer, 2000: 90-91). Bu çözümleme dinamiğini yani modern dönemin nihai noktası olarak dünyanın büyü bozumu olarak akılsallaştırılmasının nihai noktası araçsal rasyonel kavramıdır. Weber insan davranışlarının dört şekilde sınıflandırılabilceğini söyler. Bunlar araçsal-rasyonel eylem, değer rasyonel eylem, geleneksel eylem ve duygusal eylemdir. Kısaca modern dönem, geleneksel eylemden araç-rasyonel eyleme doğru geçişle karakterize olmaktadır. Weber'in temel kavramlarından biri olan araç-rasyonel eylem nesnel bilgiye dayanan eylem olarak tanımlanmaktadır. Araçsal rasyonel, amaçlar ile araçlar arasında sistematik bir bilginin inşa edilmesidir. Kendi başına bir amaç olan değer rasyonel eylemin (dindar

insanın günah olduğunu düşünerek alkol almaması) ve “köklü alışkanlıklarda” doğan geleneksel eylem kalıpları (örf ve adetler), modern dönemde etkisini kaybetmektedirler (Turner, Beeghley, & Powers, 2013: 218-220).

Modernleşmenin Paradokslarında bu değişim amaçsal akılcılığın değersel akılcılığa galebe çalması olarak anlatılmaktadır. Van der Loo’ya göre değersel akılcılık eylemin sonuçlarıyla değil (başarılı veya başarısız olma), niteliği yani anlamıyla ilgilenmektedir. Bu şekilde davranışı iyi-kötü, doğru veya yanlış gibi nitelendirilmeleri sağlayan değersel akılcılıktır. Böylece değersel akılcılık yapılan eylemde niyet anlam aramayı sağlar. Bir önekle bir bilim adamı ömrü uzatmak için uğraşabilir ancak uzun yaşamının anlamlı, değerli bir uğraş olup olmadığını sorgulayan “ölüm” üzerine düşünen değersel akıdır. Değersel aklın yoldan çekilmesi ile, araçsal akılcılık, amaçlara ulaşmanın nedeni üzerine değil sonuca götüren araçlar üzerine düşünmeye başlar. Araçsal rasyonalite bu şekilde “etkin ve verimli ancak anlaşılır ve anlamlı” değildir. Böylece yapılan eylemin iyi veya kötü olmasına odaklı değil, işe yarayan yararlı olan çözüme götüreceği araç kendi içerisinde amaçlaşmaktadır. İyi olan işe yarayan ve etkili olan her şeyin adı olarak yeniden tanımlanır (Loo & Reijen, 2014: 131-132).

Moderniteyi değişik şekillerde rasyonelleşme eğilimi olarak gören Weber’in araçsal hale gelmiş olan akıldan kuşku duyduğunu belirtmiştik. Sekülerleşme süreci ile bağlantılı olan değer rasyonel eylemin gerileyip, araçsal olanın galip gelme süreci Weber’de duygusuz ve kalpsiz olan uzmanların ortaya çıkmasına ve nihayet karanlık kötü geleceğin bizi beklediği demir kafeslerin inşa edilmesine neden olacaktır. Araçsal rasyonalite Püriten için seçim olan mesleğin bizim için zorunlu hale gelmesini sağlar. Çünkü yine belirtmiş olduğumuz gibi Weber açısından bu süreç zorunlu bir istikamettir. Hayat bir kez daha kuşatılacaktır. Özgürlük idealleri, kendi üstüne kıvrılarak kendi varlığına son verecektir. Weber’de modernlik patolojilerinin rasyonaliteden kaynaklı olarak “anlam kaybı” (değersel aklın yitimi, sekülerleşme süreci) ve “özgürlük yitimi” (demir kafes) olduğu söylenebilir (Çiğdem, 2015: 78). Bu tartışma da gösterilmeye çalışıldığı üzere iki patolojinin birbirini desteklediği düşünülmektedir. Buna göre sekülerleşme sonucunda akıl araçsal rasyonaliteye kaymakta, araçsal rasyonalite ise insanı insan yapan duygu, değer vb. niteliksel varoluşunu kaybedip, aracın amaçlarla yer değiştirdiği bir dünyanın kapısını aralamaktadır. Yine büyü bozumu kavramını da dahil ederek bu yargı “dünya, büyüünün bozulmasıyla insanlar için demir kafes haline gelmiştir” denebilir (Kalberg, 2009: 12).

Çalışmak için çalışmak, para kazanmak için kazanmak veya mesleğin kendisi bir araç değil kendi başına bir amaç olmakta ve bu dünya kendini dışarıdan zorla bireye dayatmaktadır.

Bu dayatmayı açıklayan en güzel örneklerinden biri Kafka'nın dönüşüm adlı romanıdır. Kafka'nın yaygın olarak bilinen bu eserinin ilk cümlesinde “Gregor Samsa bir sabah bunaltıcı düşlerden uyandığında, kendini yatağında dev bir böceğe dönüşmüş olarak buldu” (Kafka, 2012) diyerek demir kafeslere dönüşmüş dünyayı özlü bir şekilde anlatılmaktadır. Samsa çalışmanın bunaltıcı tekdüzeliği, standartlığı ve boğuculuğundan uzaklaşmak istediğinde, böceğe dönüşür. Bu dönüşümün anlamının bu çevrelenmiş dünyada hayatın gerekliliklerine uygun olarak hareket etmediğinde “demir kafes”ten çıkmak istediğinde insan olarak kalamamasına işaret ettiği söylenebilir. Ailesi, patronu veya arkadaşlarının ondan beklediği hayata uygun olarak davranmaması Weber'in demir kafes pasajında belirttiği gibi artık zorunlu olarak uymamız gereken kuralların dışına taşmak, insanı insan yapan özelliklerinin bitimi olarak bir böcek metaforu olarak bize anlatılmaktadır. Bu böcek araçsal rasyonel eylemin kalıplarının dışına taşmış, standart hayatının düzenini bozmuştur. Kafka'nın Dava gibi diğer bir romanında nasıl bürokrasinin çelik mahfazası içinde kaybolmuş insan anlatılıyorsa, Dönüşüm'de meslek ve çalışmanın sadece kendisi için anlamlı bir hale geldiği, görev olarak addedildiği bir dünyada insanın bunun dışına taşmaya çalışmasının trajedisi ele alınmaktadır. Weber geleceğin kötü taraflarını öngören bir kahin gibi araçsal rasyonel eylemin gelecekte insanı iyi bir yere götürmeyeceğinden endişe ederek; batı aklına olan güvenin irrasyonel unsurlarını karışımıza koyan ilk sosyolog olmasından ötürü oldukça değerlidir, denebilir.

Nitekim Weber anlatılan sosyolojik yöntemi ve modernizmi ele alışı ile Pozitivizmin ideal, amaç, sosyolojik bilginin mahiyeti, ilerlemeci tarih anlayışı gibi bir çok noktaya yeni bakış açıları getirdiği söylenebilir. Weber pozitivizmin amacı olarak nitelendirebileceğimiz bilimin “sanayi toplumuna uygun yeni değerler manzumelerinin yaratılması olarak tanımlama girişimlerine” karşı çıkmıştır. Bu muhalefet Comte ve Durkheim'da içkin şekilde bulunan din özelde olmak üzere bağlayıcılığını kaybeden geleneksel değerlerin yerine bilimin meşru yeni değerler yaratabilmesine duyulan inancın reddedilmesiydi. Aklın tarihselliği ile ilgili düşüncelerinde bahsedildiği gibi kesin ve genel, değişmez yasalar üretmek toplum bilimlerinin dışına çıkmaktadır. Çünkü kültüre ait değerler değişim içerisindedir, ve bilimin dayandığı görgül akılda değişir (Kalberg, 2009: 32) gibi düşünceleriyle Weber Batı aklını Alman romantizminin Aydınlanmacı düşünceye getirdiği bir eleştiri olarak tarihselliği içinde dönemine hapsediyor, yani onu mutlak tek mercei olma

özelliğinden alıkoyuyordu. Weber bu açıdan bakıldığında nedenselliğin bir açıdan reddi, bilginin yönetmek ya da yasa koymak olarak algılanmasının yani toplumsal düzen inşası olarak sosyoloji biliminin mümkün olmadığını, hakikat değil hakikatlerin varlığı ile tinsel olanı sosyolojiye dahil etmesi vasıtasıyla ve modernizmin gidebileceği irrasyonel geleceği göstermesiyle sosyolojiye yeni bir ufuk açtığı söylenebilir.

Weber kendinden önceki mirasın tarihin açıklanmasında tek bir ‘kılavuz el’ arayışını reddetti. Bunların hepsini “tarihe karışmış dini ve dinvari fikirlerle mütemayiz dünya görüşlerinin kalıntısı olarak gördü”. Böylece Weber sosyolojisinin “sosyal hayatın genel yasalarını”, “tarihi gelişmenin aşamalarını” ve “nedensel açıklamalarının kalkış noktası olarak evrimi” reddettiğini söylenebilir (Kalberg, 2009: 35). Tarihin itici gücü olarak zorunluluktan vazgeçen Weber çok nedensellik açıklamalarıyla sosyolojinin değişimini sağlamıştır. Çok nedensellik anlaşıldığı üzere tek bir neden sonuç bağıntısı olarak tarihsel ilerlemeciliğin yerine genel olarak kültüre ait olan bütün insani değer ve kurumların aynı pota içerisinde yorumlanmaya çalışıldığı bir sosyolojik yaklaşımı ifade eder. “Weber bize hakikatin değil, hakikatlerin var olduğunu göstermiştir (Kalberg, 2009). Weber’in sosyolojiye yaptığı bu tür katkılar onun sosyolojide temek bir mihenk taşı olmasını sağlamıştır

Weber’in de dediği gibi araçsal rasyonel aklın zirve noktası sanayicilerdir. Rasyonelleştirme süreci en çok onlar gibi büyük işletmelerinin işine gelmektedir. Hızlı ve seri, zamanı boşa harcamayan verimli bir tasarım olarak ifade edilebilecek Fordist üretim tarzı ve Taylorizm, Weber’in sanayicisi açısından oldukça uygundur.

### **3.2.5. Fordizm, Taylorizm, Mcdonaldlaşma**

Taylorizm ve izleyicileri akılcılaştırma ile üretkenlik arasında bir bağ kurmaktadır.’ Buna göre gözlem ve hesaplamalar yoluyla üretkenlik artırılıp, savurganlığın, zamanın boşa harcanmasının önüne geçilecektir. Bu bilimsel idarecilik kavramıyla, yani yönetimin böylece üretimin akılcılaştırılması, bilimsel bilgiye tabi olması ile mümkün olacaktır. Taylorizm 1900’lerin başında ortaya çıkıp bütün dünyaya yayılmıştır (Loo & Reijen, 2014: 139).

Weberyan bürokratik örgütle benzer özelliklere sahip olan Taylorist işletmelerin genel yapısı; çalışma saatlerinin belirlenmesi, yerine getirilecek işlevlerin yazılı bir kurala

bağlanması, hiyerarşik yapılanma, kişiliklerden bağımsız mesafeli yapılanmadır. Bürokrasi, siyasi merkezileşme ve hukukun akılcılaştırılmasıyla birlikte gitgide kristalize olurlar. “dakiklik, düzenlilik, özdenetim, esneklik, kestirebilirlik ve tanıdık davranışlar gösterme” bürokrasinin temel özellikleridir. O çok genel prosedür bağlarıyla örülmüş kurallar bütünü temsil eder. Diğer bir özellik ise anonimlik ve anonim olmak karşındaki bireye bağlı olmadan iş görme anlamına gelir. Bürokrasi açısından insanlar ‘numara’ veya ‘iş’ olarak tanımlanırlar. Weber’in ideal tip olarak anlattığı bürokrasi giderek toplumun diğer kurumsal yapılarına doğru genişlemiş ve “toplumun tamamına yayılmıştır” (Loo & Reijen, 2014: 139). Bu şekilde kapitalist bir şirket yapılanması özünde bürokratik özellikler içerir.

“Başka yerlerde olduğu gibi fabrikada ve özellikle bürokratik devlet aygıtında tüm bu akılcılaştırma süreci, ustanın elinde maddi örgütlenme uygulamalarının merkezileşmesiyle paralellik gösterir. Siyasal ve ekonomik ihtiyaçların karşılanması akılcılaştırıldıkça, disiplin de nefes aldırılmaz şekilde daha da büyük alanları etkisine alır. Bu evrensel olgu karizmanın ve bireysel farklılaşmış davranışın önemini giderek kısıtlar” (Ritzer, 2000: 91-92).

Bu pasajda da görüldüğü gibi ekonomik üretim süreçlerine yayılan akılsallaştırma aynı demir kafesleri örmeye devam etmektedir. Taylorizm bir ticari işletmeyi yönetme şekli olarak her bireyin yerine getireceği işlevi kesin olarak belirleme anlamına gelir. Verimlilik açısından yapılan bu hamle ile örneğin fabrikadaki işçinin montaj bandında yerine getirmesi gereken işlevin zamanlamasına ve hareketin içeriğine kadar tanımlanmasıdır. Fordizm taylorizmin üstüne emeğin makine başındaki örgütlenmesine ek olarak üretim bandının yani makinelerinin de üretim verimliliği açısından standartlaştırılmasıdır. Bu şekilde fabrikadaki makinelerinde konumunun akılcılaştırılması anlamına gelen Fordist süreç, en verimli şekilde üretimin örgütlenmesidir. Taylorizm ve Fordizm Weber’in genel olarak tarif ettiği akılsallaştırmanın üretime uygulanma şeklidir. Ancak Fordist kitlesel üretimin verimliliği ancak üretimin tüketilmesi sayesinde gerçek işlerlik kazanacağından, Fordist üretimin sonucu tüketen bireylerinde yaratılmasını peşinde getirir. Nitekim araba fabrikasında çalışan işçinin arabaya sahip olması gerekliliği gibi daha geniş bir toplumsal kurguya dönen Fordizm, tüketim toplumunun yaratılması açısından da önemlidir. Fakat burada onun tektipleştirici, standartlaştırıcı etkisi üzerinde durularak akılsallaştırma sürecinde özgürlüğün demir kafeslere dönmesini incelenmeye çalışılacaktır.



Fordist üretim genel anlamıyla vasıfsız işçiler ordusunun yaratılmasına neden olmuştur. Modern montaj bandında tekdüze bir işlevi yerine getiren işçi, ne kadar verimliliği artırsa da yaptığı işe yabancılaşmaktadır. Modern zamanlarda Chaplin tarafından oldukça etkili bir şekilde anlatıldığı gibi işçinin konumu sürekli, hızlı bir şekilde banttın geçen bir vidayı sıkmaktan daha öte değildir. Bu aslında Ritzer'e göre akılcılığın akıl dışı unsurudur. Hesaplanabilir ve öngürebilir olma açısından oldukça akılcı olan bu sistem, işçiyi herhangi bir basit işi yapan insan olarak konumlandığından ondan hemen vazgeçebilir, yerine başkasını alabilirdi. Çok basit işleri yerine getiren işçilerin beceri ve yeteneklerinin çoğu da boşa gitmekteydi (Ritzer, 2011: 55-56). Bu verimli, öngörülebilir, çok belirli ve spesifik bir işi yapan işçinin işi yapmadığı zaman hemen farkedilmesi anlamında denetlenebilir sistem Ritzer'e göre "insanlıktan çıkarıcı bir iş ortamı" sunmaktadır. O kadar basit işlevler yerine getirilir ki sonuçta insan robotlar tarafından yapılabilecek ve teknoloji geliştikçe robotların işleri devraldığı bir sistem kurulmaktadır. Toplumun Mcdonaldlaştırılması adlı eserinde Ritzer montaj bandının Fast-food restoranlarının da temeli olduğunu söyler. Bu restoranlarda pişirme görevleri en basit parçalara bölünerek yapılır (Ritzer, 2011: 58). "Örneğin bir hamburgeri yapmak, burgerleri kızartmak, ekmekleri üstüne koymak, üzerine sos sürmek, yeşil salata ve domatesi koymak, içi doldurulmuş burgerleri kapatmak anlamına gelir". Müşteriler de bu montaj hattının bir parçası haline gelirler. Otomobil montaj hattı bu şekliyle restoranlar, oteller, kampingler, benzin istasyonları ve benzerleri, McDonaldlaştırılmış toplumun temelinde yer alan birçok *franchising* işletmesinin öncülü olmuştur (Ritzer, 2011: 59).

"Otomatik montaj bandı, üretimin akılcılaştırılmasında önemli bir ileri adımı temsil etti ve üretimde yaygın olarak kullanılmaya başladı. Bürokrasi, fast-food restoranı, hatta Yahudi Soykırımı gibi otomobil montaj bandı da biçimsel akılcılığın temel unsurlarını içinde barındırır" (Ritzer, 2011: 57). Ritzer'in de belirttiği gibi modern toplumsal hayatta başka kurumsal düzeylere ait birçok yapı ortak özellikler barındırmaktadır. Bir fast-food zinciri, bürokratik yapıyla benzer yapılara sahip olabilir. "McDonald's bu düşünceleri kendisi çıkarmadı, ama bürokrasi ve montaj bandı ilkeleriyle bir araya getirerek McDonuldlaştırmanın yaratılmasına katkıda bulundu" (Ritzer, 2011: 57). Ritzer'in Mcdonallaşma teorisi Weber'in yirminci yüzyılın başında geliştirdiği teorisinin yirmi birinci yüzyılda yaşanan gelişmeleri kapsayacak şekilde tekrar yorumlanmasıdır (Ritzer, 2011: 68). Weber'in akılcılık demir kafesinden kaygı duyması gibi Ritzer'de fast-food modelinin toplumsalın her yerini ele geçirmesinden kaygılıdır (Ritzer, 2011: 67). Bir fast-

food zincirinden fazlası olarak ortaya konulan Mcdonald's restoranları yirmi birinci yüzyıl Amerikası'nın "en etkili girişimlerinden" biri olarak ABD sınırlarının ötesine de yayılıp dünyanın büyük bir kısmında toplumsal ilişkileri ve yaşam biçimini etkiler hale gelmiştir (Ritzer, 2011: 22). En önemli nokta burasıdır; fast-food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan kısmının gitgide daha fazla kısmına egemen olma süreci. McDonaldlaştırma yalnızca restoran sanayisini değil, eğitim, iş, sağlık, seyahat, zevk, rejim, politika, aile ve toplumun tüm diğer özelliklerini de etkilemektedir. McDonaldlaştırma, dünyanın etkilere kapalı görünen kurum ve kısımlarına yayılarak değiştirilemez bir süreç olmanın her tür belirtisini göstermiştir (Ritzer, 2011: 23).

Bu şekilde diğer ticari oluşumlarda olmak üzere toplumsal yapının birçok unsurunu yeniden yapılandıran Mcdonaldlaşma'nın temelindeki ilkeler verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve denetimdir. Bunlar Mcdonaldlaşma'nın başarılı olmasının da temel nedenleridir. Verimlilik, en kısa yoldan ve zamanda ihtiyacı karşılanmasını, aynı zamanda işçilerin de en verimli şekilde çalıştırılmasını (kural ve yönetmeliklere uygun); hesaplanabilirlik ürünün nicel özelliklerini, porsiyon büyüklüğü, maliyet, ürüne ulaşırken geçecek zaman kapsar. Mcdonaldlar'da 'nicelikle nitelik eşit olmuştur; bir şeyden çok almak ya da çabuk almak, alınan şeyin iyi olması demektir" (Ritzer, 2011: 34-35). Ve tabii ki restoranların olağanüstü karlılığı bu niceliklere dahildir. Aynı zamanda McDonaldlaştırılmış sistemlerde çalışanlar da işlerinin nitelik özelliklerinden çok nicelik özelliklerini vurgulama eğilimindedir.

İşin niteliği çok az değiştiği için, çalışanlar görevlerin ne kadar çabuk yerine getirildiği gibi şeylere önem verirler. Müşterinininkine benzer bir durumda çalışanlardan da az paraya çok hızlı ve çok iş yapmaları beklenir. Öngörülebilirlik; "ürün ve hizmetlerin her zaman ve her yerde aynı olacağını garanti eder". Bir McDonald's restoranında hiç sürpriz olmadığını bilmek büyük bir rahatlıktır (Ritzer, 2011: 36). "McDonald's modelinin başarısı, birçok insanın sürprizlerin daha az olduğu bir dünyayı tercih etme noktasına geldiğini düşündürüyor". Aynı şekilde çalışanlarda öngörülebilir şekilde davranmaktadırlar. "Mcdonaldlaştırılmış kurumlarda, çalışanların hatırlamaları ve uymaları gereken sözler vardır" (Ritzer, 2011: 36). Bu şekilde davranış kalıplarına kadar inen bir standartizasyonun varlığı anlaşılmaktadır. Aşırı standartlaşmanın örneği olan Mcdonaldlar dünyanın her yerinde aynı olacak bir deneyimi yaratmışlardır (Ritzer, 2011: 37). Denetim olarak "özellikle *insan teknolojisinin yerini insansız teknolojinin alması* sayesinde yapılan denetim" müşteri açısından bu ürünün alınma şeklinden, ne alınması gerektiğine varan

işletmeyle ilgili bütün süreçleri kapsar. Yine çalışanlar belirli küçük bir işlevi yerine getirip eğitildiklerinden ve kullanılan teknoloji ve çalışma tarzı ile pekiştirilen dolaysız bir denetim vardır. Ne kadar küçük bir işlevi yerine getirirse de denetimin son raddesinde robotik hale getirme yaşanmaktadır. Bir sosu insan eksik koyabilir ve bundan oluşacak öngürülemezlik makine istenci doğurmaktadır (Ritzer, 2011: 38). McDonaldslaşmanın üretime getirdiği verimlilik noktasında, hayatı rahat, konforlu hale getirmesi gibi bir çok üstünlüğünü de vurgulayan Ritzer(2011: 39) onun akıldışı tarafına da vurgu yapar. “Aslında paradoksal bir biçimde, akılcılığın akıldışılığı McDonaldlaştırmanın beşinci boyutu olarak da düşünülebilir. Buradaki temel düşünce, akılcı sistemlerin kaçınılmaz olarak akıldışı sonuçlar üretmeleridir” (Ritzer, 2011: 40). Çevre kirliliği, insanlar için olan çalışma etkinliğinin insanlıktan çıkarıcı bir hale gelmesi akıldışılık olarak gösterilir. “Bir burger için kuyruğa giren ya da araba kuyruklarında bekleyen müşteriler ile yiyecekleri hazırlayan işçiler kendilerini çoğunlukla bir montaj bandının parçasıymış gibi hissederler” (Ritzer, 2011: 41). Tabii ki bu özellik McDonaldslaşmanın toplumsallık üzerindeki genelleşmesi göze alınarak değerlendirilmelidir. Sürprizler sunmayan, “büyüsü bozulmuş” bu dünyayı daha iyi anlamak için bu genelleşmelere bazı örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Burada büyük işletmelerin aynı mantığı taşıdıklarını açıkça görmek mümkündür. Dünya çapında çalışan bir otel, restoranlar ya da turizm acenteleri aynı ilkeyle çalışırlar. Ancak Ritzer’den aktardığımız gibi genelleşmenin göz önünde olmayan boyutlarına örnek verilecektir. Hesaplanabilirlik başlığı altında niceliklerin önemli hale geldiğini belirten Ritzer bunu eğitim sistemi üzerinde gösterir. “Birçok ders standart sayıda hafta ya da her hafta belirli sayıda saat olarak verilir. Belirli bir dersin belirli bir hafta ya da saat sayısında en iyi öğretilip öğretilmeyeceğine pek dikkat edilmez” (Ritzer, 2011: 108) diyerek niceliğin üstün hale geldiğini anlatır. Sayılabilen unsurlara verilen vurgu üniversite profesörleri (öğrenciler “ürün” ise onlar da “işçi”dir) arasında bile yaygındır. Örneğin öğrencilere değerlendirme formu ve sistemleri kullandıran yüksek okul ve üniversite sayısı gün geçtikçe artıyor. Burada nicel bir puanlama yaptırıldığını ve daha çok öğrencinin kendisine bir şey öğretmeye çalışan akademisyenden çok mizah yeteneği güçlü olana çok puan verdiği belirtilir. Yine araştırma ve yayın konusunda da aynı nicel baskının oluştuğunu belirten Ritzer, çok iyidir mantığı ile yazılan makaleler, kitaplarda nitelikten çok niceliğe (kaç yayın yapıldı?) bakıldığını söyler. Başarı kriteri ya da akademik olarak yükselme kriteri bu niceliksel veriye bağlanmıştır. Bu da niteliksiz yayınların fazlaşmasına yol açmaktadır. Ufak-tefek değişikliklerle kitap, makale yayımlamak, para

yoluyla makale yayımlamak gibi yollar akademik montaj tezgahının bir parçası haline gelir. Yine akademik makale puanlama sistemleri, dergilerin hiyerarşik yapılanması gibi bir çok etken yapılan çalışmaları sadece bir puan düzeyine indirgeyerek tanımlar(Ritzer, 2011: 109-110). Bu niteliklerin niceliksele eşdeğeri olamayacak olan bir şeye indirgenerek kıyas edilebilir hale getirildiği söylenebilir. Aynı zamanda ödül mekanizması olarak akademik ilerleme buna bağlanarak zorlayıcı bir unsur oluşturulmaktadır.

Diğer bir örnek olarak verimlilik başlığı altında (ürünün basitleştirmesi) McNuggetlar verilebilir. McNugget, kemik, kıkırdak, deri gibi tavuğun yenilmesi zor, bu açıdan verimli tüketim önündeki engellerdir, kısımlarının tamamen çıkarılarak hızlı tüketimin nihai ürünüdür(Ritzer,2011: 73). Bu ürün hızlıca arabalarda sürüş halindeyken herhangi bir sorun çıkarmadan, tüketim sırasında tüketiciye zaman kaybettirmeden, tek lokmalıklar şeklinde tüketilebilmektedir. McNuggetların yansımaları gazetecilikte bulmak mümkündür. Ritzer'e göre gazeteler bu şekilde basitleştirilmiş, sade yayınlar yaparak tüketiciyi mutlu etmeyi amaçlar(Ritzer,2011: 87). Newyork Times gibi ciddi ve uzun makalelere yer veren gazeteler bu açıdan verimsizdir ve yeni çağın gazeteciliği *USA TODAY*'in yapmış olduğu, 'tüm yazıları aynı sayfada tutarak, diğer bir deyişle Haber McNugget'ı sunarak kısa ve öz içeriği basitleştirerek, geriye bir dizi çıplak gerçek bırakmaktadır(Ritzer,2011: 87). Bu şekilde sağlık, eğitim, üretim gibi birçok konuda benzer örnekler vererek konuyu açan Ritzer açısından toplumsallık giderek McDonaldlaşmaktadır.

McDonaldlaşma ile saf bir tip oluşturup, kendisinin dediği gibi Weber'in toplumsal düşüncesini yirbirinci yüzyıla uygulayan Ritzer'de olduğu gibi temel problem üretim-tüketim ile ilgili olan bir sürecin toplumsalın tümünü içerecek şekilde genelleşmesidir. Weber araçsal aklın giderek bütün hayatı kuşatması gibi Taylorist-Fordist üretim modelleri (veyahut McDonalds) de hayatın genelini kapsayacak şekilde genelleşmekte onu kuşatmaktadır.

### **3.2.6. Weberyen Demir Kafes'in Toplumsal Boyutları**

'Modern bireylerin yaşam dünyalarının, modern toplumsal sistemin öteki boyutlarıyla birlikte Taylorizasyon ve Fordizasyon süreçlerine tabi tutulduğunu söyleyebiliriz.' diyen Bauman'a göre bu iki süreç birlikte işleyerek bireyin karar vermesi gereken bütün eylemleri onun sorumluluğundan alarak, uzman üst yapı sistemine devredilmesine neden olur. Uzmanlar hayatı kuşatarak bireyin yerine karar verirler. birey

açısından baktığında bu durum kısmi bir özgürlüğe kapı aralar. Çözüm odaklı yaşanan hayatlarda, çözülmemiş sorunlara dahil olmak yerine çözümü bekleyen birey edilgen bir varoluşa doğru hızla kaymaktadır. Bu yanılsamalı özgürlüğün aslında yokluğudur. Yani bireyin diğer her şeye bağımlı hale geldiği uzmanlık sistemleri, modern hayat içerisinde sürekli yeniden üretilirler. Modern dönemde “sınırsız büyüme” gösteren uzmanlık sistemleri hayatı kuşatmış, bertaraf edilemez, bireye kendini dayatan bir halde olduğunu belirten Bauman, her ne olursa olsun yani uzman başarısız bir yönlendirme yapsa dahi birey için mutlu ve sorunsuz bir yaşam beklentisinin yine de Uzman bilgisi ve buna bağlı olarak “teknolojinin durdurulamaz ilerleyişinde aradığını” söyler (Bauman, 2014: 290-292). Kant’ın bölüm başında verilen Aydınlanma Nedir? makalesindeki alıntıyı tekrar hatırlayacak olursak Aydınlanma aklı kullanma cesareti göstermektir. Bu açıdan aklını kendisi adına kullanan din, sağlık, hukuk gibi alanlardaki uzmanların vesayetinden çıkmak ve bu konularda kendi aklı ile kendini bir birey olarak var etmek, özgürleşmek temel aydınlanma idealidir. Ancak görünen o ki Kant’ın kurduğu özgürlük ve mutluluk arasındaki ters orantı da birey, mutluluk tarafını seçmekte, yetkileri devretmektedir. Ya da modernizm zaten bu yetkileri bireye bırakmaya hiç niyetli değildir. Araçsal rasyonelitenin, yani modern aklın eleştirisi bu noktada bize mühim işaretler verir. Sosyolojinin teorilerinin bir kısmı Aydınlanma ideallerinin iki yüzlü olarak ele alarak kontrol, denetim, düzen temelli bir yapının kurulmak istendiğini açığa çıkarmaya çalışır.

Nihayetinde Araçsal rasyonelitenin ileriki safhalarında bürokratlarla, fabrikadaki müdürler, bilim adamları yani teknokratlarla, her bir küçük işlem üzerinde ihtisaslaşmış uzmanlarıyla hayatı kuşatır. Bireyin neredeyse her anını şekillendiren bu sistemler dört farklı açıdan ele alınacaktır. Bunlar, çatışmacı teorinin bir örneği olarak sınıflar arası bir çözümleme olan Mills’in iktidar seçkinleri, modernliği kurumsal boyutları ile ele alan Giddens’in soyut uzman sistemleri, araçsal rasyonel aklın eleştirel teorisi olarak Frankfurt okulunun ilk dönem sosyologları ve yine Modernliği bir kapana kısılmak olarak ele alan Foucault ve onun panoptikonik modernite tasavvurudur.

### **3.2.6.1. Mills: İktidar seçkinleri**

Mills, Amerikan toplum yapısını analiz ettiği büyük ölçekli eseri İktidar Seçkinlerinde, paranın statü sahibi olmak için temel güç olduğunu belirtir. “Para –çıplak, utanma bilmeyen para-, pek önder örnekleri bir tarafa bırakılacak olursa, Amerikan

toplumunda, her nerede olursanız olunuz, parası olanın istediği yere gelmesine yetmektedir” (Mills, 1974: 69). Bu şekilde toplumsal statüyü ekonomik güçle ilişkilendiren Mills, soya dayalı aristokratik toplum yapısının ekonomik güç karşısında tutunamadığını belirtir. Yeni toplum yapısını oluşturan güç olarak para, yeni sınıfın burjuvazinin, aristokrasiye galebe çalmasına neden olmuştur (Mills, 1974: 72). Mills yapısalcı bir analizle toplumun seçkinlerini, servet sahiplerinin temel motor güç görevi gördüğü, ekonomi, siyaset ve ordu üçgeninin karar alma mekanizmalarına sahip olan sınıf olarak tanımlar. Bu üç toplumsal yapı iç içe geçmiş halde bulunur, yani herhangi bir karar diğer iki yapıdan bağımsız olarak alınamaz ki zaten her yapının aldığı karar diğer yapıları hem etkiler, hem ilgilendirir. Seçkinler de bu üçlü yapının herhangi birinde görev alabilir, bir şirket sahibi her an bakan olabilir (Mills, 1974: 12-14). Böylece bu üçlü mekanizmayı kontrol altında tutan iktidar sahipleri Mills tarafından; “kendi iradesiyle her istediğini yapabilen; başkalarının göstereceği dirençten etkilenmeyen kimseler” olarak tarif edilir(Mills, 1974: 15). Mills bir sınıftan bahsetmek için ortak bazı özelliklerin, davranış kalıplarının, zihniyet yapısının, amacın olması gerektiğinin altını çizer. Bu açıdan bakıldığında sınıfın varlığını sürdürmesi aynı kişiler veya aynı ailelere değil, sınıfın içindeki aynı toplumsal tiplere bağlıdır. Bu sınıfa dahil olanlar hep birlikte belirli bir ‘toplumsal kişilik’ oluştururlar. Benzer tür ev, eşya, giysi tercihleriyle birlikte benzer bir yaşama daha önemlisi benzer çevreye sahiplerdir. Benzer okullardan mezun olup, benzer şehir kulüplerinin üyesi olurlar (Mills, 1974: 74-79). Aynı zamanda bu sınıf üyeleri ırkça, din ve ulusal kökenleri bakımından da benzerdirler. Örneğin Amerika’da, genelde Protestan kişiler bu sınıfa dahildir. Şehir kulüplerinden benzer arkadaş sahip olan, neredeyse aynı okullarda eğitim alan bu insanların dünyaya bakışlarında aynılık olması kaçınılmazdır (Mills, 1974: 87). Bu açıdan iyi bir okul eğitimi, geldiği ailenin bir uzantısı olabilmek, beklenen davranış kalıplarını öğrenip, bu çevreye adapte olmak anlamına gelir (Mills, 1974: 89). Kendine güven kazanarak, neyin bir parçası olduğunu öğrenen bu insanlar ülkenin en iyi üniversitelerinde eğitim görürler. Burada enteresan bir örnek ise Harvard’da okumanın önemli olmadığıdır. Önemli olan hangi Harvard’ın bir parçası olduğudur. Harvard’da ‘Porcellian, Fly ya da A.D., Yale’de Zeta, Psi, Fence ya da Delta Kappa Epsilon’luların; Princeton’da Cottage, Tiger, Cap and Gown, ya da Ivy kulübü üyesi olmak bu sınıfa dahil olmak anlamına gelir. Bu öğrenci kulüplerinin üyeleri daha sonra istediği büyük şehirde istediği kulüplere ya da partilere katılabilmenin anahtarını elde etmiş olurlar. Hatta bu kulüpler kendi aralarında partiler düzenleyerek okullar arası

kaynaşma ve üstünlerin evliliğini de sağlamaya çalışırlar. Bu şekilde yetişen insanlar Mills'e göre, arkadaş hatta hiç tanışmamış olsa bile "birinin hayatı ötekinin hayatından farksız denecek kadar benzemekle ... (her nerede çalışıyor olursa olsun ) ortaklaşa aynı çıkarlara" sahip olduklarını unutmamaktadırlar. Böylece aynı zamanda iş hayatında ayrıcalıklı herhangi bir konuma sahip olabilecek bireyler oluşturulduğu gibi, bu insanlar hayatı boyunca hangi elit çevreye girerse girsin kendini evinde hissetmektedir. Bütün seçkinler ortaklaşa bir güven, başkası-öteki olmama duygusu yaratılır, aşılır, pekiştirilir (Mills, 1974: 92-96).

Mills'e göre Amerikan Toplumun da en evrensel ve en temel değer paradır (Mills, 1974: 228). Uzun bir tarihsel gelişim sonucunda devletin içine sızan ve ekonomi, askeri, siyasi oluşumlar arasında bir denge kurup aralarındaki anlaşmazlıkları çözen seçkin sınıf, bugün Amerikan yönetiminin tek sahibi durumundadır (Mills, 1974: 385). Böylece bu sınıf Amerikan toplumu içindeki en örgütlenmiş ve farkında sınıftır (Mills, 1974: 395). Mills bu üçlü yapının (ekonomi, siyaset, ordu) Amerika'da nasıl kurulup, geliştiği ve toplumsal yapının hakimi haline geldiklerini anlatır. Ancak bizim için önemli olan bu sınıfın oluşturduğu 'katı' toplumsal yapıdır. Mills'in seçkin tanımı zaten bu ayrıcalıklı zümrenin karar alırken kendi başına olduğunu ve kitle haline getirilmiş toplumdaki etkilenmediğini gösterir. Amerikan toplumunda elitler kurduğu iktidarı din, eğitim ve aile üzerindeki denetim ve onu yapılandırabilme gücü, medya, ünlüler, danışmanlar, ahlak eleştirmenleri vb. gibi iktidar teknisyenleri aracılığıyla sağlarlar (Mills, 1974: 9-10).

Bilinçli bir sınıf görüntüsü veren Elitlerin en büyük başarısı Mills'e göre kitle toplumunu var etmeleridir. Mills kamu ile kitle toplumunun arasını açar. En büyük dönüşüm ona göre, kamudan kitle toplumuna doğru yaşanmıştır. Kamu 18.yüzyılın liberal ve özgürlükçü toplum yapısından beslenmiştir. Toplumdaki herkesin toplumsal sorunları bilme, çözüm üretme, hür kanaatini açıklama gibi özgürlükçü düşüncenin (Aydınlanma düşüncesi) varlığı kamuoyunun varlığına işaret eder (Mills, 1974: 418-419). Kamuoyundan kitle toplumuna doğru dönüşümün nedenleri; Locke'un son yargı ölçüsü olarak bireysel vicdan vurgusundan, Rousseau'nun kitlesel demokrasi savvusuna kaymak, kamuoyunu meydana getiren insanların doğal olarak barışçıl bir çıkar uygunluğu sağlayacağı düşüncesinden, zamanla Hobbes'daki "faydacı", sonra Marksist 'çatışmacı' teoriye doğru (Mills'e göre bu açıklama daha tutarlıdır) kayılması, ve bireyin rasyonel bir varlık olarak kavranılmasından bunun anlamı rasyonel tartışma yani eylem öncesi rasyonel karar verebilecek bireyin varlığıdır, bu kararların uzmanlar tarafından alınabileceğine, Freudyan

insanın aslında irrasyonel olduğuna ve aslında aklın toplumsal kurgu olduğu (Marksist söylem) doğru evrilmesidir (Mills, 1974: 420-421). Saf bir kitle ya da saf bir kamu toplumu yoktur toplumlar bunların kesişim kümesidir. Açıklamak için soyutlamalar yapılarak düşünülür (Mills, 1974: 422).

Mills, “kamuoyuna dayanan liberal demokrasi anlayışının”, 19.yüzyıl Aydınlanmacı düşünürlerinin temelsiz iyimserliklerini yansıtmakta olduğunu söyler. Bu iyimserlik, aklın üstünlüğüne duyulan inancın ve tüm toplumsal hayatı bu ilkeye göre değerlendirmeye çalışan bir teori niteliği taşımaktadır. Nitekim Comte’a göre aklın gelişmesi, toplumsal evrimin akışını belirlemektedir. Aydınlanma düşünürleri bilgisizlik, irrasyonelite, toplumsal olaylara karşı ilgisizliğin eğitimle çözüleceğine inanıyorlardı. Akla olan bu güvenin yerini toplumsal çıkarlar arası çatışma ve bu şekilde oluşan mücadelenin önlenmesi anlamında devlet ve uzmanlar aldıkça Mills’e göre kamuoyu ile karar verme mekanizmalarının arası gittikçe açılmıştır (Mills, 1974: 422).

Burada vurgulanması gereken önemli hususlardan bir tanesi Mills’in özgürlüklerin kaybı noktasında aydınlanma düşüncesini yargılamamasıdır. Bu açıdan Weber’e yaklaştığı söylenebilir. Nitekim araçsal rasyonaliteden doğacak bireyselliklerin demir bir kafeste sıkışması düşüncesiyle modernitenin sıkıntısına değinen Weber düşünce öncülü olarak zikrettiği Aydınlanma düşüncesini kısmen bu eleştiriden ayırmaktadır.

Sonuç olarak kamuoyundan kitle topluma doğru yaşanan değişimin dört boyut üzerinden incelenir. Kamuoyunda özgür düşünce ve bunu paylaşabilmek, tartışma ile diyalog kurabilmek, alınan karar nihayetinde eylemini hür olarak şekillendirebilmek ve devlet bireyin bu varoluşuna saygılı, zor ve baskı yollarıyla onu manipüle etmemesi gerekmektedir. Kitle toplumundan ise birey kendi düşüncesini paylaşma durumu ortadan kalkmakta, tartışma ortamı kurulamamakta, eylemler devlet kontrolüne alınmakta ve iktidar tarafından kanaatler dayatıcı ve zorlayıcı olarak birey üzerinde manipülasyon kurulmaktadır (Mills, 1974: 425). Mills’e göre bireyler arasındaki iletişimin türü hangi toplumsal yapılanma çeşidi içinde olduğumuzu anlatır. Eğer ortak bir alanda, “özgürce, düşünceleri eşit koşullar altında” tartışma olasılığı var ise o toplum kamuoyuna daha yakındır. Kitle iletişim araçlarının başat haberleşme şekli olduğu toplumlarda ise, bu tartışma ortamlarının ortadan kalkması ile kitle kendine ne veriliyorsa onu almakta, tek yönlü bir beslenme, böylece ‘kitle haberleşme tüketicisi konumuna gelmektedirler. Kamunun bu şekilde değişmesinin Nazi Almanya’sı ya da komünist Rusya örneğinde



olduğu gibi totalitaryenizme doğru gittiğini söyleyen Mills halkın seyirci konumuna itildiğini söyler (Mills, 1974: 425-427). Halkı kitle iletişim yoluyla manipüle eden iktidar seçkinleri, bireyleri toplumsallaşmadan yani bir açıdan kamuoyu oluşturacak bir güçten yoksun bırakacak şekilde bireyselleştirerek, bir şekilde böl, parçala ve yut taktiği ile yönetimlerini sağlama almışlardır (Mills, 1974: 430-434). Kitle iletişim araçları ile sağlanan bireyin kendi kanaatinin kalmamasıdır. Birey kitle iletişim araçlarında uzmanlar, kanaat önderleri, ünlüler vs. aracılığı ile düşünceleri dinleyen olumlayan, inanan figürlere dönüşmektedirler. Bize dış dünyayı anlamamız açısından bir süzgeç rolü oynamasıyla birlikte iletişim araçları sayesinde insanın kendisinin de ne olması gerektiği ona öğretilmektedir. Kendileri gibi düşünen show dünyasının insanları ile daha büyük bir gruba aitmiş gibi hisseden kitle, böylece sen nesin, ne olmalısın, ne yapmalısın gibi sorulara cevaplar bulduğu bir simülasyon dünyasına girmiştir (Mills, 1974: 437-441). Eğitim ile kurulan bu düzen bir şekilde hem pekiştirilmekte hem yeniden inşa edilmektedir. Buna göre teknik bilgiye dayalı, pratik bir eğitimden geçirilen bireyin piyasaya uygun bir eleman olmasına dikkat edilmektedir. Bunun yanında onun daha geniş manada bir dünya görüşüne sahip olmasını sağlayacak felsefi bir eğitim verilmemektedir. Bu şekilde eğitimin amacı “kültür düzeyini yükseltmek”, “entelektüel nitelikleri geliştirmek değil”, “hayata uymak” sözüyle ifade edilebilecek kişiliksiz kitle toplumuna ait bireyler yetiştirebilmektir (Mills, 1974: 445-449).

Bir yanda şehirleşme ile daha da bireyselleşen insanlar, değerine karşı tam bir duyarsızlık oluşturur. Böylece modern toplum kendi dar çevresi içinde yaşayan insanlar meydana getirir. Birey bu toplumda bütüncül bakış açısını kaybetmiştir, bireyselleştikçe kitle iletişimine yönelmiş, orada yanılmalı bir toplum bağlantısı kurup, oradan gelen değer yargılarını kabullendikçe de topluma olan gerçek aidiyet ve ilişkilerini kaybetmiştir. Birey artık kendi kararlarını veremediği, hayatına bir yön verme ihtimali olmadığı için hayatını bir ‘rutin’ olarak yaşar (Mills, 1974: 451-453). Her an neyse, ne olması gerekiyorsa, birey o olmak zorundadır. Bunun nedeni de bireyin dar toplumsal çerçevesini aşamamasıdır. Gündelik hayatta her gün yaptıklarının ne olduğunu bilmeyen, yakın çevresindekilerden bu yaşamın herhangi bir şekilde eleştirildiğini görmeyen, her yaptığını öyle alıştığı için yapan kitle toplumu içindeki *bireyler gündelik hayatların sellerin önünde sürüklenen çakıl taşları gibidir.* Bu şekilde yaşayan yaşamın anlamı hakkında tek bir sorunu olmayan bireyler ‘bir tek gün olsun ben kimim, ne yapmak istiyorum?’ gibi soruların peşine düşmemektedirler (Mills, 1974: 454). Şöyle de denilebilir kitle

toplumunda birey, son umut olarak tüketime sarılmaktadır. Bir şeylere sahip olan insanlar dışarıdan bakıldıklarında 'noksansız', 'mutlu' görülmekte ancak iç dünyalarında neyi neden yaptıklarını bilmemektedirler. Kitle toplumunun bu başarısı nihayetinde yaşadığı hayatı seven ya da sevmeyen biriyle değil bunu sorgulamayan insanlar yaratmasıdır. Sonuçta insanın tek gayesi 'etrafındaki herkes gibi, kendisinin de 'ortadaki pastadan' bir pay alabilmesi ve bunu 'zahmeti az, keyfi bol' bir yoldan gerçekleştirmesidir (Mills, 1974: 454-455).

Nitekim Mills aynı toplumsallaşma yollarının geçip, aynı davranış kalıplarına sahip olmuş iktidar seçkinleri ile dağınık, ne olduğunu bilmeyen kitle toplumu arasındaki bu uçurumun Çin Seddi kadar aşılması zor duvarlarla örüldüğünü söylemektedir. Weber'in demir kafesleri yeniden toplumsal yapı içerisindeki yerini almış durumdadır. Tam olarak totaliter bir yapının halen oluşmadığını belirten Mills aslında gidilen yönün nasıl bir çıkmaz ile sonuçlanacağını göstermektedir. Mills'in bakış açısından bireyin düştüğü bu müşkil durumun yaratacağı sıkıntılar şimdilik bir kenara bırakılıp, çözümleme içindeki birkaç husus detaylandırılmaya çalışılacaktır. Bunlardan en önemlisi kamuoyunun özelliği olarak verilen özgür düşünce, tartışma ve eylem arasında kurulan birlikteliktir. Kant açısından nitekim bunun özgür düşünce ve tartışma noktasında kaldığını eylem sahasında sınırlar konulduğunu belirtmiştir. Foucault bu noktayı vicdan ile eylem arasında kurulan 18.yüzyıl düşüncesinin, Kant tarafından esnetilmesi olarak belirtmişti. Nitekim bu esnetilme kitle toplumuna dönüşürken toptan bir şekilde yaşanmaktadır. Kant'ın özgür düşüncesi, kitle araçlarının ve eğitimin yani uzmanların elleriyle silinmiş hem düşünce hem eylem sahası özgürlükten men edilmiştir. Nitekim Mills özgür olan tek sınıfın Amerika'da seçkinler olduğunu söyler. Parasal gücün sahibi olarak üst sınıf yapıp etmelerinin sorumluluğundan dahi kurtulmuş durumdadır. Özgürdür, tüketir, istediğine sahip olabilir. Bu noktayı tüketim tartışmalarına bırakılarak, Mills'in özgür bir üst sınıf, onun kölesi ve yardımcısı olarak orta sınıfı ve darmadağın, duyarsız, siyasi alandan çekilmiş bir alt sınıfı tariflendirdiği söylenebilir (Mills, 1974: 456). İstedikine sahip olabilmek açısından burjuva üzerinden yaptığı tahlillerin Weber'e benzediğinin de altı çizilmelidir. Nitekim Weber alt sınıfı yukarıda görüldüğü gibi yaptığının anlamını bilmeyen, neden bu hayatta olduğunu dahi sorgulamayan, hayatın akışına kendini bırakmış, herkesle bilinçsizce aynı yöne giden bir koyun sürüsü olarak görmek, bu sınıfın üstündeki tahakkümün ağırlığını hissettirmeyi başarmıştır. Bu tahakkümün başka bir boyutunu ise Giddens gözler önüne serer.

### 3.2.6.2. Giddens ve soyut uzmanlık sistemleri

Giddens da Mills'e benzer bir şekilde moderniteyi yapısal boyutu ile analiz eder. Bu analize göre modernliğin dört temel kurumsal boyutu vardır. Bunlar, kapitalizm, gözetleme, askeri iktidar ve endüstriyalizmdir. Bunlar içinde kapitalizmin yani ekonomik ilişkilerin diğer kurumlar üstünde egemenliği vardır. Endüstriyalizmin kapitalizmin üretim şekli olduğu söylenebilir. "İnsan etkinliğinin makinelerin hammadde ve ürün girdi ve çıktılarının eşgüdümü için üretimin belli kurallara göre örgütlenmesini öngörür" (Giddens, 2016: 60). Bu sadece üretim süreçlerini anlatan tanımın ardında aslında Giddens'a göre daha geniş bir anlam yatar çünkü endüstriyalizm sadece bir üretim şekli olarak kalmaz, ulaşım, iletişim ve gündelik ev yaşamını da etkiler (fordizmde olduğu gibi genelleşme olarak yorumlanmaktadır). Gözetimi sağlayan boyut olarak ulus-devlet yapısını inceleyen Giddens'da sermayenin güdümünde olan ve kapitalist toplumun toplum olarak anlaşılması için tek dayanak olarak belirtilen ulus devlet, geleneksel dönemden ayrı olarak sınırları içerisinde yönetsel eşgüdüm, kontrol mekanizmasının yoğunlaşması, sistemi kuşatması olarak anlaşılmalıdır. Gözetimin sınırları kurumsal olarak gözetime tabi olanın siyasal aktivitelerini kontrol olarak (Giddens, Foucault'un Hapishanesine atıf yapar) algılanabileceği gibi bunu aşarak daha dolaylı enformasyon ve bilgi üzerindeki denetim ve kontrolü de kapsar. Tabi bu yapılanma endüstrinin ve kapitalizmin gelişimi ile iç içedir (Giddens, 2016: 61-62).

Diğer bir boyut olarak askeri iktidarı diğer dönemlerden ayıran ve modern döneme has olan tarafı, şiddet araçlarının kontrolüdür. Şiddet araçları ulus devlet anlayışına uygun olarak sadece devletin tekelinde bulunmaktadır. Geleneksel yapıda sağlanamayan bu yapının, endüstriyel gelişim, artan gözetim, emeğin fabrikalarda yeniden yapılanması ile ilişkisi göz ardı edilmemelidir. Ayrıca endüstriyalizmin etkisiyle atık üretilebilen kitle imha silahları, nükleer bombalar, 'savaşın endüstrileşmesi' ile savaşların karakteristiğini kökten değiştirmiştir (Giddens, 2016: 62). Birbiriyle iç içe olan bu kurumsal boyutlar, karşılıklı ilişkiler içinde olsalar da Giddens'a göre birbirlerine indirgenemezler (Giddens, 2016: 59). Ancak sistematik kapitalist üretim ve ulus-devlet yapılanması diğer ikisinden farklı olarak sadece batıya özgü olan ve modernliğin karakterini belirleyen başat kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Temellerini Avrupa tarihinin belirli karakteristikleri içinden alan bu 'bu iki muhteşem dönüştürücü fail' bugün 'ürettikleri güç' sayesinde dünyaya yayılmıştır. Bu anlamda Giddens'a göre 'lafı gevelemeden' batıya özgü olan bu sürecin en mühim sonuçlarından biri küreselleşmedir (Giddens, 2016: 170-171). Küreselleşme dünya

üzerinde, içinde artık başkalarının olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimlerini ortaya çıkarmıştır (Giddens, 2016: 171). Ve en önemlisi belki de Giddens'a göre "modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir" (Giddens, 2016: 67).

Artık küresel bir dünyada yaşadığımızı ve bu dünyada başkalarının olmadığını, yani modernitenin kurumsal anlamda dünya genelinde tek geçerli sistem olduğunun altını çizen Giddens, modern kurumların üç temel özelliği olduğunu söyler: zaman ve uzam ayrılması, yerinden çıkarma düzeneklerinin gelişimi ve bilginin düşünümsel temellekü. Yerinden çıkarma düzenekleri ise simgesel işaretler ve uzmanlık sistemlerine dayalı bir güven ilişkisinden işler hale gelirler (Giddens, 2016: 57-58). Bütün bu kavramları açıklamak için Giddens'in verdiği para örneğini aktarmak yerinde olacaktır. Bir yerinden çıkarma düzeneği olan para, simgesel işaretlerin yaratılması başlığına örnek verilir. Simgesel işaretler Giddens'a göre kişi ve gruplara bağlı olmaksızın elden ele geçebilen mübadele araçlarıdır(Giddens, 2016: 28). Paranın bu şekliyle zamanı ve mekanı paranteze almanın bir aracı faktörü olarak, herhangi bir mekan ve zamanda geçerli olan simgesel bir değer üretildiğini söyleyebiliriz. Para aynı zaman ve mekanı paylaşmayan insanların ortak olarak iş yapabilmesi birbiriyle iletişim kurabilmesine olanak sağlaması açısından bakıldığında yerinden çıkarma düzeneğidir (Giddens, 2016: 30-32). Yerinden çıkarma bu anlamı ile mekan ve zamanı paranteze almak olarak yorumlanır. Paranın bu sınırları aşan ve zamanı askıya alan gücü onun genelleşmesindeki en önemli faktördür. Bu bir şeye bağlı olmadan sırf simgesel bir anlamın küresel boyutta geçerlilik sağlamasına neden olur. Zaten modern kurumların bu özelliği onların hızlıca genelleşmesinde ve küresel ölçekte geçerlilik kazanmasındaki önemli bir özelliği olmaktadır.

Simgesel değerler de dahil olmak üzere bütün yerinden çıkarma düzeneklerinin, uzmanlık sistemleri de dahil olmak üzere güvene dayandığını belirten Giddens, bu güvenin smout değil soyut bir anlam taşıdığını söyler. Para göz önüne alındığında güven kişilere karşı değil, paranın kendisine karşıdır. Nitekim 'parasal işaretleri kullanan herkes' işaretin değerini kabullenmiştir. Burada güvene mayasını veren şey, paranın kendisiyle alakalı bilişsel bir bilgiden değil "bir şeye bağlılığı belirten" inançtan gelmektedir (Giddens, 2016: 32-33). gerçekten de paraya güven söz konusu olduğunda onu değerli yapan şey, iktisadi olarak bilgimizden daha çok, genel kabul görmesi yönündeki inançtan kaynaklanır. Belki de sürekliliği, yani hayat içinde kullanımında her daim aynı sonucu vermesi bizdeki güveni pekiştirmektedir (Giddens, 2016: 35).

Uzmanlık sistemleri ile ‘bugün içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevreyi düzenleyen teknik beceri ya da profesyonel’ sistemler kastedilmektedir. Doktorlar, mimarlar, avukatlar, mühendisler, teknikerler vb. birçok meslek grubu uzmanlık sistemlerine örnek verilebilir. Uzmanlık sistemleri görüldüğü gibi hayatı kuşatıcı şekilde varolmaktadırlar. Giddens’a göre sadece evde oturmakla bile birey “bel bağladığı uzmanlık sistemi ya da sistemlerine” katılmaktadır. Böylece uzmanlık sistemleri aslında yapılan çoğu şeyi ‘sürekli olarak’ etkilerler (Giddens, 2016: 32-33).

“Evden çıkıp arabaya bindiğim zaman, otomobil tasarımı ve yapımı, karayolları ve kavşaklar, trafik ışıkları ve diğer birçok konuyla ilgili uzmanlık bilgisinin bütünüyle nüfuz ettiği ortamlara adım atmış olurum. Araba kullanmanın kaza riski taşıyan tehlikeli bir iş olduğunu herkes bilir. Dışarı çıkarken arabayla gitmeyi seçmekle bu riski kabullenmiş olurum; ama bu noktada riskin olabildiği kadar azaltıldığı konusunda güvence veren söz konusu uzmanlığa dayanırım” (Giddens, 2016: 34).

Giddens verilen alıntı ile modernliğin biz istesek de istemesek de dayandığı endüstriyel, teknik gelişim, kapitalist ekonomi ve ulus devletin yarattığı kurallar gibi insanı aşan uzmanlık sistemlerine olan soyut ve genel anlamda rasyonel bir bilgiye dayanmayan güven yani inanç ile bireylerin yaşamına devam ettiğini anlatmaktadır. Ve bu inancın bir parçası olan güven duygusunun bir bileşeni olarak modern hayat kendi içinde riskleri de barındırmaktadır. Giddens’a göre sadece modern hayatın gelişimi sonucu ortaya çıkan riskler, geleneksel dönemde “öngürülemeyen sonuçların, doğanın gizli anlamlarının, Tanrı’nın kutsal amaçları” anlamında “Fortuna” (alinyazısı ya da kader)’in yerini almıştır (Giddens, 2016: 36).

Yerinden çıkarma mekanizmaları olarak anlatılan simgesel işaretler ve soyut uzmanlık sistemleri, Giddens açısından toplumsalın devamı için gerekli olan güven duygusunun yaratılma mekanizmalarıdır. Nitekim Giddens, “modern kurumların doğası, soyut sistemlerdeki güven düzeneklerine, özellikle de uzman sistemlere duyulan güvene derinden bağlıdır” (Giddens, 2016: 85-86) diyerek hem soyut sistemlerin hem güven mekanizmalarının modernlikteki önemine işaret eder. Modernliğin küreselleşmiş olduğu günümüz dünyasında soyut sistemlerin dışında bir hayat mümkün olmamaktadır. Bu bilginin birey aşkın yapısı gereği ve aşırı uzmanlaşmanın bir sonucu olarak soyut uzmanlık sistemlerine duyulan güven reddedilebilir olmaktan çıkmıştır. Bu bilgi ve sistem insanı kuşatır. Giddens’a göre geleneksel dönemde “rahiplerin, yargıçların ya da büyücülerin”

kararları birey tarafından göz ardı edilebilir, yaşamın geleneksel rutinine devam edilebilirdi ancak günümüzde uzmanlık bilgisi hayattan dışlanamaz. Kant'ın özgürleşme olarak insanın üzerinden atması gereken geleneksel dönemdeki, uzmanlara özeldir ruhban sınıfına bağlılığı bu çözümleme üzerinden tekrar düşünülebilir. O hayatımızın temel karakteristiğini betimleyen düzenleyen, birey istese de istemese de bir yapıdır. Bu yapı kişilik dışı olma özelliğiyle, güven çoğu zaman bireylere karşı değil sisteme karşıdır (Giddens, 2016: 86-87). Bu güven duygusu eğitimden başlayarak bireye aşılanmaktadır. Eğitim de genel olarak uzmanlara ve onların teknik bilgi ve becerilerine saygı aşlamak Giddens'a göre modern eğitimin temel arzularından biridir. Bu açıdan bakıldığında eğitim ilk başta genel-geçer ve kesinliğinden şüphe götürmeyecek bilgilerden başlar. Ancak ileri eğitime devam eden kişi bilimdeki müphemliği fark edebilir (Giddens, 2016: 90-91). Gerçekten de günümüz eğitimi böyle sürmektedir. Çoğu zaman örneğin geometri bilgisi kesin ve tartışılmaz bir bilimin parçası olarak anlatılır. Belki çoğu üniversite mezunu bile Öklid geometrisinin belirli kabuller üzerine inşa edildiğini bilmez. Bu bilgi belki de ancak aşırı merak, kavrama çabası sonucu gelir. Türk eğitiminde de bu gibi müphemlik barındıran bilgilerle bireyin karşılaşmasının pek arzu edilmediği söylenebilir. Yapılmak istenen Giddens'ın da dediği gibi tekniği üreten bilgi ve uzmanlara saygı ve güven duygusu oluşturmaktır. Giddens bu saygı ile kötülenin de iç içe olduğunu söyler. Sıradan insanların anlamayacağı ve sanki onun kafasını karıştıracak bir terminoloji ile konuşmak, -avukat, sosyolog örneği verilir-, onlara daha da kötü gözle bakılmasına neden olur (Giddens, 2016: 91).

Geleneksel dönemden modern döneme geçerken yaşanan değişimlerin bu güven ve ona içkin olarak bulunan risk mekanizmalarının da değişmesine yol açmıştır. Sürekli vurgulanan bir unsur olarak küreselleşen dünya da artık bu güven ve risk unsurlarını reddetmek mümkün değildir. Soyut sistemlere günlük rutin içinde yapılan giriş çıkışların çoğu zaman bir farkındalık, bilinçlilikle yapılmadığı aşıkardır. Onlar rutinin bir parçasıdır. Bu anlamıyla aslında güven bir inanç olarak çoğu zaman sürekli olarak yaşanılardan kaynaklı bir alışkanlıktır. Alışkanlığın temelinde, bu hayatın reddedilemez olmasından kaynaklı bir kabulleniş olduğunun da altını çizen Giddens, nihayetinde insanın çıkamadığı, reddedemediği hayatı kabullendiğini, seçeneksizliğin onu bu hayatı yaşamaya ittiğini düşünmektedir (Giddens, 2016: 92). Soyut uzmanlık sistemleriyle çevrili bu hayattan çıkamamak, başlı başına bir sorundur. Kaçmak imkansızdır. Güveni sarsılan ya da riskin boyutları karşısında kaygı yoğunlaşması yaşayan İnsan Giddens'a göre ancak kısıtlı

genelde tedavi edici tepkiler verebilir ancak masayı deviremez, modern hayat reddedilebilir olmaktan çıkmıştır (Giddens, 2016: 93). Bu özellikle Weber ile birlikte tartışılmaya başlanan demir kafes metaforuyla bağdaştırılabilir. Giddens’da son olarak güven ve risk faktörlerinin değişen yapısını inceleyerek bu noktaya geçilecektir.

Güven aslında Giddens’in açıkladığı üzere zaman ve uzamın paranteze alınmasıyla ilgilidir (Giddens, 2016: 98). Bunun anlamı güven duygusunun insanda zaman ve mekandan bağımsız olarak değişmeyen bir şeylerin olduğuna dair bir inançtan yola çıkılmasıyla oluşması olduğu söylenebilir. Yani güven belirli bir süreklilik duygusundan hareket eder. Günlük yaşamda süreklilik duygusunu yaratan şey ise rutinlerdir. “Rutin psikolojik olarak rahatlatıcıdır” diyen Giddens güvenin soyut sistemlerde belirli bir tür inanca yani rasyonel bilgiye dayanmayan zeminlerde inşa edildiğini tekrar vurgulayarak, güvenin antitezinin varoluşsal kaygı olduğunu söyler (Giddens, 2016: 99-100). Gerçekten de hayatımızdaki rutinlerin bozulması, dayanak noktalarımızın sarsılması bizi “ihanete uğrama”, “şaşkınlık”, “incinme” gibi duygulara sürükleyebilir (Giddens, 2016: 99). Giddens geleneksel toplumda zaman ve uzam farklılaşma düzeyinin düşüklüğünden kaynaklı olarak moderne göre güven oluşturan mekanizmaların daha yoğun ve fazla olduğunu düşünmektedir. Buna göre akrabalık, yöre ve yerle olan bağların yüksekliğinden kaynaklı tanıdık bir yer, ontolojik güvenlik duygusu, insan yaşamının ve doğanın tanrısal bir yorumunu veren dinsel inanç ve buna bağlı ritüeller, yani dinsel kozmoloji ve geçmişin geleceği düzenlemesi anlamında gelenek, geleneksel toplumda güven ortamını sağlar. Durkheim’in çerçevesiyle dünyası, modernliğe doğru bağlayıcılığını kaybetmiş toplumsal yapılarıyla karşılaştırılabilir. Bunların dağılması anomiye neden olmaktadır. Dinsel kozmolojinin insanın varoluşu ile ilgili cevaplar ürettiği, böylece anlam kattığı, geleneğin insan hayatına rutinler sağladığı, akrabalık ve yerelle tanıdık bildik bir ortamda belirli bir ortak paydada yaşayan, “göreceli olarak durağan ve izole” durumda olan insan ve toplum, Giddens’a göre modern döneme geçerken bu özelliklerini kaybetmiştir. Modern insan yerinden çıkarılmış soyut sistemlere olan güveni, toplumsal yaşamda dostluk ve cinsel ilişki de bulmaya çalışan, zaman ve uzamın paranteze alınması olarak soyut sistemlere olan bağlılık ve gelenekten yoksun olma anlamına da gelebilecek şimdide yaşayan, geçmişten yoksun, geleceğe yönelik insan (idealler anlamında) halindedir (Giddens, 2016: 100-106).

Geleneğin ve modernin bu durumlardan kaynaklı güvenlik ortamları bazı risk faktörleri de içerir. Gelenekte risk faktörleri, olarak doğa olayları (afetler), düşük yaşam

süresine sebep olan salgın hastalıklar, iklim kaprisleri (kuraklık), insani şiddet olayları (yağmacı ordular, yerel beyler, haydutlar, hırsızlar vb.) ve dini baskı (cehennem korkusu, günlük hayat ritüellerini belirlemesi ve baskılaması, din dışı kalma durumlarında tecrit) dir (Giddens, 2016: 106-108). Modern dönemde toplumsal birlikteliği sağlayan kurumlar neredeyse tamamen ortadan kalktığı için bu gibi risk faktörleri azalmıştır. Modern şehir daha güvenli, salgın hastalık yaşama riski az, doğadan kaynaklı yıkımların kısmen önüne geçilmiş ve dinden dolayı dışarda kalma ya da bir kaygı yaşama durumu ortana kalkmıştır denilebilir. Ancak yeni güvenlik alanları, güvene içkin olarak bulunan yeni bazı riskler yaratmıştır. Bu riskler modernliğin endüstriyel boyutlarından maddi çevrenin önüne geçilemez şekilde tahribatından kaynaklı ekolojik tehditler, kitle imha silahlarının üretimi, nükleer bombaların yapımı ve şiddetin devlet elinde tekelleşmesinin bir sonucu olarak askeri şiddet ve nihayet bireysel olarak yaşanan hayatın anlamsızlığı olgusudur (Giddens, 2016: 108-110). Bu risk profilinin genel özelliği gelenekselden farklı olarak dünyevileşmesidir. Çoğu zaman kader anlamında kullanılan geleneksel riskin tanrısal bağlantısı kopmuş, risk faktörü insanların daha geniş anlamda sistemin üretmiş olduğu bir mahiyete bürünmüştür. Giddens'in bakış açısından risk faktörlerinin bireyler üzerindeki yıkıcı etkisinin tartışılması gelecek bölüme bırakılarak, riskin küreselleşmiş dünya da yarattığı genel tahribat, risk yoğunluğu kavramı üzerinden açıklanır. Risk yoğunluğu, riskin küreselleşmesi olarak adlandırılabilir. Artık risk, “yaratılmış çevreden ya da toplumsallaştırılmış doğa” dan kaynaklıdır. Teknik ilerlemenin yanında gelen konfor araçları ile birlikte küresel boyutta yaşanan ekolojik kriz, doğanın, çevrenin aşırı kirletilmesi, doğal kaynakların hızla tüketilmesini yani dünyanın yaşanabilir bir yer olmaktan çıkmasını içerir. Aynı şekilde artık küreselleşmiş dünya da nükleer savaş riski, savaşların inanılmaz boyutlara varan tahribatları, küresel boyutta her yanı saran ekonomik kriz sinyalleri bunlardan diğerleridir (Giddens, 2016: 125-127).

Bütün bunlar sistemin kendi yaratmış olduğu sorunlar olduğu açıktır. küresel boyutta yaşanan risk ile, bireyin müdahale şansının hemen hemen hiç düzeyinde olması onun genel anlamda bir duyarsızlaşma ve uyuşukluk içine iter (Giddens, 2016: 127). Sistemin yarattığı krizlerin artık akıl almaz boyutlara ulaşması ancak geri adım atılmaması modernliğin ‘juggernaut karakterinin’ yani başıboşluğunun ifadesidir (Giddens, 2016: 148). Modernlik gerçekten günümüzde ilginç bir şekilde yaşanan sorunları göz ardı ederek belki de frenleri boşalmış, bir kamyon gibi yokuştan aşağıya doğru inmektedir. Kontrol edilemez, bireyin denetiminden kaçan bu yapı içinde yaşamak, birey açısından da oldukça yıpratıcıdır.



Önceden de değinildiği gibi modernlik teknik ilerlemeyle başat bir şekilde bu ilerleme mantığının, araçsallaştırmanın doğa, yaşam kaynaklarının tahribatının, büyük düzeyde gerçekleşen savaş ve yıkımların ortasında kendini bilemez hale gelmiştir. Belki de artık tek amaç olarak olanı devam ettirmek isteğinin kaldığı söylenebilir. Giddens gelinen bu noktanın Aydınlanma düşünürlerinin beklediği gelecekte çok farklı olduğunu söyler (Giddens, 2016: 148). “Güzel aklın genelleşmesi neden bizlerin öngörü ve denetimine bağlı olan bir dünya yaratmamıştır?” diye soran Giddens bunun üç nedeni olduğunu belirtmektedir. İlki “tasarım yanlışları” olarak hedeflenen toplumsal yapı ve sistemlerle ilgili hatalardır. Burada anlatılmak istenen sistem kurulurken amaçların bir kısmının doğru belirlenememesidir. Soyut sistemler doğru amaçları gerçekleştirmek için kullanılamamıştır. Yine soyut sistemlerdeki insan faktöründen kaynaklı ‘kullanıcı hatası’ diğer bir etmendir. İnsan sistem içerisinde hata yapar ve bu kaçınılmazdır. Diğer ise modernlik açısından Giddens’in temel vurgusu olan “düşünümsellik”tir. Düşünümsel olan modernite ile klasik modern bilgi teorisinin bir eleştirisi sunulduğu belirtmiştir. Buna göre yaşam (Comte ve Durkheim örneğinde olduğu gibi) üstten alta bir yönetsellik taşımaz. Modern toplumun düşünümselliği yani üretilen bilginin toplumsal olarak işlenmesi, amaçlanmamış sonuçlar doğurur. Etki- tepki gibi tek bir nedensellik doğrultusunda işlemediği anlaşılan toplumsal yapının bu doğası nedeniyle Giddens “bizler tarihi yakalayıp” belirlediğimiz amaçlar ve isteklerimiz doğrultusunda ‘yönlendirmeyiz’ der (Giddens, 2016: 150).

Sonuç olarak baktığımızda Aydınlanma düşünürlerini topyekûn bir eleştirisini yapmadığını söyleyebileceğimiz Giddens yine de modernliğin başından beridir toz- pembe hayaller ülkesi olmadığını kabul etmektedir. Düşünümsellik üzerinden aklın ve zamanın döngüsel yapısına işaret eden böylece Pozitivizm ekolünün bir eleştirisini sunan Giddens, sosyolojik teoriler açısından bakıldığında modernizm getireceği geleceğin aydınlık ve karanlık iki yüzü olduğunu söylemektedir. Buna göre “modern toplumsal gelişimi” insanlığı “güvenli ve çok hoş bir yaşamın tadının çıkarılmasına” ulaştırabilecek daha önce insanların eline geçmemiş bir fırsatın kapısı idi. Ancak Giddens’a göre bu yüzyılda belirginleşen bir karanlık taraf modernizme eşlik etmiştir (Giddens, 2016: 15). Sosyolojinin klasik kurucuları bu geleceği ve aydınlık yüzü vurgulamışlardır. Marx ve Durkheim olumsuzlukları görseler de modern gelişimin aydınlık yarınlar için gerekli araçları barındırdığına inanıyorlardı. Marx sınıf mücadelesinin aydınlık geleceğe doğru ilerletici bir faktör olduğunu düşünürken Durkheim ise toplumsal iş bölümünün uyumlu, ahlaki olarak doygun, bütünleşik bir toplum yaratacağını düşünüyordu. Weber’in

sosyolojisi ise bu iki kurucu babadan uzaklaşmaktadır. Weber geleceğe kötümser olarak bakıyordu ve ilerlemenin bürokrasinin yayılması yani rasyonelleşme anlamında bireyselliği ve özerkliği öldüren yapısı üzerinde durmaktaydı. Ancak Giddens'a göre Weber bile 'karanlık yüzün ne deni büyük olacağını' tam anlamıyla tahmin edememiştir (Giddens, 2016: 15). Giddens'ın verdiği örnekler üzerinden aydınlık gelecek düşleri, bitecek denen despotik yönetimlerin yerini totalitarizme bırakmasına, barış getirecek yarınlarmın militarist bir yapıya dönüşmesi ile aydınlanmanın ilerleme fikri de şüpheli bir konuma gelip, tükenmiştir. Giddens özellikle savaşın endüstriyellemesi üzerine sistematik bir düşünce geliştirmemelerini, kurucu babaların eksikliği olarak gösterir. Yine Weber'in bu konu üzerine dikkat çekse de genel olarak çalışmalarını rasyonelleşme üzerine yapması bu noktanın eksik kalmasına neden olmuştur (Giddens, 2016: 15). Durkheim zaten endüstriyalizmin gelişiminin uyumlu ve düzenli bir toplum yaratacağından ve savaşların nedenini ortadan kaldırıp barışçıl bir dünya düzenine yol açacağından, öncülü Comte gibi emin olduğunu belirtmişti.

Gerçekten de genel olarak dünya savaşlarını görmeyen bu kurucu babaların düşüncesi savaş ve onun yıkıcı etkileri üzerine odaklanmamıştır. Ancak Giddens'ın karanlık yüz olarak adlandırdığı bu boyut açısından bakıldığında verdiği örnekle 20. yüzyılda savaşlarda ölen insan sayısı 19. yüzyıl nüfusundan fazladır(Giddens, 2016: 17). Gerek dünya çapında gerçekleşen savaşlar, ya da vekalet savaşları neticesinde modernizmin dünyası hiç olmadığı kadar savaşlarla yoğrulmuştur. Buna Giddens'ın ikinci boyut olarak çevre sorunlarını da eklemesi ve anlatıldığı üzere bütün bu sorunların artık küresel bir mahiyet kazanması bireyin sıkışmışlığı açısından bakıldığında yeni bir boyut sunmaktadır. Modern dünyadan kaçışın imkansızlığı ve soyut uzman sistemlere inanç düzeyine varan güven ile kurulan hayatın bireyin karar verme mekanizmalarının çoğunu elinden aldığı ve onun göstereceği reaksiyoner hareketlerin alanını kısıtladığı aşıkardır. Giddens bize sorunların boyutlarını gösterdiği gibi radikalleşmiş modernite çağında çözümün, modernite içinden gerçekleşebileceğini de anlatır. Modernitenin radikalleşmesi olarak tanımlanan bu dönem, modernitenin 4 (kapitalizm, endüstrileşme, ulus devlet, askeri güç) boyutundan kaynaklı sorunların aşılması için bize yine de bir yol sunabilir. Dünya değişmeye başlamaktadır ve bu değişim gelecekte iyi bir yere doğru evrilebilir (Giddens, 2016: 165).

### 3.2.6.3. Aydınlanmanın topyekûn eleştirisi: Frankfurt Okulu

Yeni toplumsal hareket tiplerinin iyi bir geleceğe yol açıp açmayacağı muammalıdır. Zaten Giddens da bu noktayı belirtir. Ancak modernizmin kendi iç dinamikleri açısından pozitivizm ekolünün akli kullanma şeklinin gerçeklikle yani hayatın döngüselliğiyle çeliştiğini göstermesi açısından anlatılan teorik kısım önem taşımaktadır. Yine dünyanın toplumsal yapının küreselleşme ile bireysel varoluşu, özerklik ve özgürlüğü rafa kaldıracak denli baskın bir yapı kazanması, modernliğin zaman ve uzamın paranteze alınması ile ilgili düşünceleri ile açıklanır. Bu noktanın Weber’de ve Mills’de ele alınış şekilleri anlatılmaya çalışılmıştı. Nihayetinde Giddens’in bahsettiği karanlık yüz farklı şekillerde (paradigmatik farklılıklarla) bu sosyologlar tarafından ele alınmaya çalışıldı. Ancak nihayetinde Aydınlanma Düşüncesi ile başlayan tartışmada Weber, Mills ve Giddens’in modernliği eleştirirler de Aydınlanma düşünürlerini kısmen bu eleştiriden muaf tutmaya çalıştıkları da gösterilmeye çalışıldı. Bu noktada modernizmin karanlık yüzü işlenmeye devam edilirken modernliği ve onun öncülü olarak Aydınlanma düşüncesinin topyekûn olarak eleştirildiği iki teoriye, Frankfurt ekolüne ve Foucault’a geçiş yapılacaktır. Artık teorilerin genel şeması açıklandığı için bu düşünürler kısa olarak, demir kafesle irtibatlandırılmaya çalışılacaktır.

20.yüzyıla gelinceye kadar genel olarak düşünürler “bilimin ilerlemelerini geçmiş kurum ve inançların eleştirisi ile birleştirerek akılcılaştırma hareketini yürütmüşlerdi” (Touraine, 2002: 171). Bu genel yargı tarihin akışında bilimsel ilerleme, otorite ve entelektüeller arasında bir bağlantı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlantı genel anlamda bizim gösterilmeye çalışıldığı gibi özelinde Pozitivizm ekolünü içine alan geniş bir düşünürler grubu ile de bağlantılıdır. Örneğin Descartes yeni bilimin felsefi altyapısını oluşturmaya çalışmış, Kant felsefede Kopernik devrimi yapmıştır. Belki de Weber’e gelinceye kadar sosyolojik düşünce de bu kuralın dışında değildir, denilebilir. Nitekim 20. yüzyılda artık rüzgar tersine dönmüş, belki de bilimin eleştirel bir forma dönüşmesiyle toplumsal düşünce de eleştirel bir mahiyet kazanmıştır. Touraine’e göre bunun iki nedeni; modernliğin kitle üretim ve tüketim kalıplarına sıkışarak aklın genel yapısının bozulması ve siyasi gelişimlerin totaliterlikle sonuçlanmasıdır (Touraine, 2002: 171). Giddens Weber’in ve diğer sosyoloji kurucu babalarının dünya çapındaki savaşları görmedikleri için, modernliğin yıkıcı boyutlarının bu denli olacağını kavrayamadıklarını söylemişti. 20.yy’da sosyologların hem savaşları hem totaliter rejimleri (Nazi Almanyası, Sovyet tecrübesi başta olmak üzere) görüp yaşadıkları akılda tutulmalıdır. Nitekim Frankfurt okulu düşünürleri Nazi Almanyası’ndan kaçarak, Amerika’ya yerleşmiş ve toplum üzerine

düşünceleri bu ortamda şekillenmiştir. 19. yüzyılda entelektüellerdeki olumlu modernite algısı ve mutlu gelecek hayalleri, 20. yüzyılda yerini umutsuz ve karamsarlığa dahası modernitenin topyekûn eleştirisine bırakmıştır (Touraine, 2002: 172-173). Böylece eleştirel teori kendini, toplumun ve dinin rasyonelleşmesi olarak hurafelerden kurtulmayı, doğaya üstünlük kurmayı, insanı akıl doğrultusunda kurallar ve yasalara mahkum eden Aydınlanma geleneğini özünde totaliter olmakla suçlamış (Harvey, 2014: 25), dünyanın büyüünün bozulması ile ve buna benzer yeni tür bağımlılıklar yaratılmıştır (Şan & Hira, 2011). Yeni tür bağımlılıklar yaratmanın kökeninde aklın araçsallaştırılması bulunur. Araçsal hale gelen akıldan kasıt, aklın erekleri bulma yönündeki evrensel aktivitesinin yerini, ereklere ulaşmayı sağlayacak araçsalların keşfinin, aklın rolü ve işlevi haline gelmesi olduğu belirtilmişti (Touraine, 2002: 173).

Toparlamak gerekirse modernizmin ve aydınlanmanın topyekûn bir eleştirisini sunan Frankfurt Okulu'nun eleştirilerini şu 3 konu üzerine yoğunlaştırdıklarını söyleyebiliriz; “pozitivizmin epistemolojik ve metodolojik eleştirisi” araçsal rasyonalite bağlamında bireysel özgürlüklerin bitimi ve yeni tür bağımlılıklar üreten bilimsel ve teknik ilerleme ve “tahakkümün kültürel boyutlarına ilişkin” kültür endüstrisidir (Şan & Hira, 2011). Üçüncü başlık bir sonraki bölüme bırakılarak, pozitivizmin eleştirisi ve buna bağlı olarak tekniğin tahakküm altına alıcı mekanizmalarına yoğunlaşılacaktır. Horkheimer pozitivizmi epistemolojik ve metodolojik olarak 3 ana konuda eleştirir: “(1) pozitivizmin faal insanları mekanik belirlenimciliğin şemasındaki olgular ya da nesnelere olarak düşünür; (2) dünyayı yalnızca deneyimde verili olduğu biçimiyle doğrudan kavrar ve öz ile görünüş arasında ayırım yapmaz; (3) bu olgu ve değer arasında mutlak bir ayırım teşkil eder ve dolayısıyla bilgiyi insanın ilgilerinden(istemlerinden) ayırır” (Bottomore, 2013: 18). Bu başlıklar altında pozitivizmin yani bilimcilik eleştirileri tekniğin yarattığı tahakküm mekanizmalarının nedeni olarak algılanıp, ileri sanayi uygarlığına yapılan eleştirinin kökenini oluşturmaktadır. (Bottomore, 2013: 30-31). Bottomore bu noktada tam olarak bağlantıyı kurmasa da Horkheimer'dan başlayan bu eleştirinin 3 maddesinin, modernliğe karşı tutumun 3 boyutunu işaretlediği görülebilir; Bottomore'a göre bu üç boyut ilk önce pozitivizm toplumun doğru olarak kavramsallaştırılıp açıklanmasında “yetersiz ve yanıltıcı”dır, ikinci olarak yalnız olanla ilgilendiği için toplumsal düzen ne ise onu onaylar, değişimi engellemeye çalışır, “siyasi dinginliğe yol açar” ve son olarak yeni bir tahakküm biçimi olarak ‘teknokrasi tahakkümü’ ile irtibatlıdır (Bottomore, 2013: 34-35). Özellikle

Marcuse “Fransız ve Alman usçuluğunun eleştirel ve yıkıcı eğilimine bir tepki” olarak Comte üzerinden Pozitivizm eleştirisi yapmıştır (Bottomore, 2013: 35).

Horkheimer’in epistemeye yaptığı ilk üç maddelik eleştiri aslında sosyolojinin kuruluşunda ana rol oynayan Felsefi ve Ampirik Pozitivizm ekollerinin eleştirisidir. Bu eleştirinin; Durkheim’in yönteminde olduğu gibi toplumun nesne konumuna indirgenmesine, Comte’un pozitivizmden devraldığı ve sosyolojik bilgiye uyguladığı şekli ile hakikatin sadece nasıllar dünyasına indirgenmesine ve nihayetinde bilmek ve yönetmek arasındaki pozitivist bağlantı uyarınca toplumsal mekanik bir yapının yani teknokratik bir tahakküm mekanizmasının kurulmasını işaretlediği söylenebilir. Bottomore’un belirttiği üzere düzenin onanması ile düzen istenci arasında ve yukarıda tartışıldığı gibi siyaset ile düşünürler arasındaki uzlaşımın sonucu olarak, pozitivist düşünürlerin yeni kurulmaya çalışılan Burjuvazi genel anlamda kapitalist sistemi onaylamaya çalıştıkları düşüncesi abartılı değildir.

Pozitivizmin bilgi teorisine içkin olarak bulunan bu tahakküm kurma mekanizması belirtildiği gibi Frankfurt ekolünün temel eleştiri noktasını oluşturur. Onlar doğadan teknik ilerleme ile özgürleştirilen modern insanın, tekniğin tahakkümü altına girdiği diyalektik bir süreçten bahsetmektedirler. Bu düşünceleri özet olarak Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserden takip edilirse:

Adorno ve Horkheimer Aydınlanma tasarısının her şeyden önce “ilerlemeci bir düşünce olarak’ dünyanın büyüünü bozmak olduğunu belirtirler (Adorno & Horkheimer, 2014: 19). Yani hurafeleri alt etmek yolu ile insanı özgürleştirmek. Bacon’a atıfla şöyle denir, istenen şey: “Batıl inançları yenen anlama yetisi büyü bozulmuş dünyaya hükmetmelidir” (Adorno & Horkheimer, 2014: 20). Hükmetme işinin özünde praksise dayalı bir eylem pratiği yattığından Aydınlanmanın yeni bilgi kavraması, hesaplanabilir ve yararlı olanın kabulü olmuştur. Diğer her şey spekülasyon olarak dışlanmıştır. Modern bilim yolunda anlamdan yani nedenlerin bilgisinden vazgeçildiğini vurgulayan yazarlar bu yolla sağlanan teknik ilerlemenin, doğayı aşarak insan ve toplumu yönetmek hükmetmek anlamı taşıdığını belirtirler. Aydınlanma açısından bakıldığında “hükmetmek ile bilgi eşanımlıdır” (Adorno & Horkheimer, 2014: 22-23).

Aydınlanma epistemolojik olarak hakikatin matematikleştirilmesidir. Nasıl Platon ve Aristo genel geçer kavramları ile (tümel, zorunlu) Atina Pazarının ve Yunan toplum yapısının onaylanmasını sağlayacak bir düşünce ve akıl ortaya koymuşlarsa Aydınlanma da

aynı yolu tutmuştur (Adorno & Horkheimer, 2014: 42). Buradaki vurgu aklın olan ne ise ona uygun şekilde şekillendirilip, toplumsal düzenin onaylanmasıdır. “Aydınlanma sonuna kadar düşünülmüş, matematikleştirilmiş dünyayı peşinen hakikatle özdeşleştirmekle, söylencesel olandan kurtulduğuna sanır. Aydınlanma düşünce ile matematiği bir tutar” (Adorno & Horkheimer, 2014: 45). Aydınlanma bu şekli ile Platon’daki kavramın arkasındaki ideaların yerine matematiği geçirerek totaliter bir yapıya bürünür. Çünkü matematiksel ve nedensel dünyanın bir sonucu olarak modern hayatta “üm süreç baştan bellidir”. Bu şekli ile “hakikatten de yoksundur”. Modern düşünce matematiğin belitlere (kabullere) dayanan yapısını bir kenara bırakarak matematiksel olanın zorunlu ve genel geçer olduğuna dair bir düşünme şekli ile düşüncenin kendisi bir nesne bir alet olmuş olur. Düşüncenin matematiksel olana indirgenmesiyle dünyanın kendi kendisinin ölçüsü olmasına karar verilmiştir. Yani düşüncenin kendisi matematiksel olana indirgenmesi ile düşünce verili olanın emrine girmiş olur. Bu bilginin bir boyutunun kabul edilerek, varlığa ait tümel bir bakışın da gözden çıkarılmasıdır. “Düşünce şeyleşip, kendi kendine işleyen otomatik bir sürece dönüşür ve zaten bu sürecin ürünü olan makineyi taklit eder ki, makine bu sürecin yerine konulabilsin”. Doğayı matematikleştirmek, teknik bilginin, makine yapımının önünü açtığı gibi, tek boyutun nesneye ait matematik bilgisi olması akli da makineleştirir. Akıl neden sorusu gibi metafiziksel boyutlarla uğraşmaz, mekanik tasarımın bir parçası olur (Adorno & Horkheimer, 2014: 45-47).

Düşüncenin matematikleştirilmesi nihayetinde aklın bir boyut içinde hapsedilmesi, aklın keşfedeceği şeyin ve dünyanın ne olduğuna dair kesin bir yargının oluşması yani aklın araçsallaştırılmasıdır. Akıl bu düşünme kalıpları ile yararlı ve hükmetmeye yarayan, bilmek ile hükmetmek anlamına gelen araçları üretme mercii olarak kurgulanmıştır (Adorno & Horkheimer, 2014: 52). O iktisadi bir toplumsal örgütlenmenin ve burjuva sınıfının hükmetmesini onaylama aygıtı olma durumuna itilmiştir.

Aydınlanmayı, epistemolojik olarak; pozitivistin bilgi teorisi ile ve modern dönemde özellikle doğanın matematikleştirilmesiyle eş tutan düşünürler, aklın ve dolayısıyla bilginin matematiksel olanda hapsedilmesiyle, bilmenin; doğanın fethi, onu kontrol altına alma anlamı taşıdığından insanın aklına konulan sınırların, insanı tek bir boyut yani nicelikler dünyasına hapsettiğini, akli ve kendisi matematikten fazlası olmayan bu insanın doğayla birlikte kendilerini de esaret altına aldıkları anlatılmaktadır. “Burjuva meta iktisadi yayılınca söylencenin karanlık ufku hesap yapan aklın güneşi tarafından

aydınlatıldı. Şimdi de bu güneşin soğuk ışığı altında yeni bir barbarlığın tohumları yeşeriyor” (Adorno & Horkheimer, 2014: 54).

Sayıları kanun haline getiren Aydınlanmanın (Adorno & Horkheimer, 2014: 24) nihayetinde niteliksel değerleri bir kenara bırakarak nicel böylece kıyaslanabilir ve hesaplanabilir toplum ve insan yaratma şeklindeki bütüncül bir sistem arayışının, Avrupa düşün hayatının bir devamı olduğu yazarlar tarafından belirtilmektedir. Parmenides’ten, Russell’a ortak parola birliktir, Tanrıların ve niteliklerin yok edilmesi konusunda ısrar edilir (Adorno & Horkheimer, 2014: 24). Aklın bir soyutlaması olarak matematikleştirilen doğa tasavvurunun sonucu; insani niteliklerinde nicelleştirilmesi, niceliğin her şeye egemen olması anlamında tahakkümün her şeye ve herkese uygulanabilir olmasıdır. Tek bir cümle ile doğadan özgürleşmeyi sağlayan araçsal akıl, endüstriyel üretim ve tüketim mekanizmalarından başlayan nicelleştirme faaliyeti ile, tekniğin tahakkümü altına girer. Bu başlangıçta da söylenildiği gibi pozitivist epistemolojinin bir sonucudur ve aydınlanmada içkin olarak bulunur. Yazarların deyimiyle aydınlanma hep sosyal cebre, baskı mekanizmalarına yakın olmuştur (Adorno & Horkheimer, 2014: 30).

Frankfurt Okulu’na bağlı düşünürlerden Marcuse’da da bu düşünceler devam ettirilir. Tek boyutlu insan adlı eserinde yazar, modernliğin özünün hayatın mekanikleştirilmesi olduğunu söyler. Aynı pozitivist epistemolojik öncüllerden yola çıkarak, ileri sanayi uygarlığını söyle anlatır: “demokratik bir ortamda konfor, etkililik, özgürlük yokluğu...” özgürlüğün bitiminin nedeni doğadan özgürleşimi sağlayan teknolojik düzenin ‘siyasal ve düşünsel’ bir düzenlemeyi de beraberinde getirmesidir (Adorno & Horkheimer, 2014: 15). Aydınlanma düşüncesinin özgürlük ve haklar söylemi ileri sanayi uygarlığında içeriklerini kaybediyordu. Teknolojinin bu vasfı mekanik üretim örgütlenmesinin, yani mekanikleşmiş iş hayatının kültür yani yaşam alanında genişleyerek ‘bütüncül’ bir yapıya yönelmesidir (Adorno & Horkheimer, 2014: 17).

Üretim faaliyetlerinin toplumsal yapı üzerinde kesin zaferini ilan etmesi Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından üretime tabi tüketim dinamikleri yani kitle endüstrisi aracılığıyla sağlanmaktadır. Kitlelerin standartlaştırılması bu açıdan yapay ihtiyaçların oluşturulup, standartlaştırılmış endüstriyel ürünlerle sağlanmaktadır. Konfor vurgusu, sahip olmanın ve tüketmenin yüceltiildiği bu toplumda birey gittikçe bu kitlesel tüketimin bir parçası olmakta, bireyselliğini kaybetmektedir. Üretilen ürünlerin tüketilmesi için birey kışkırtılmakta ve oluşturan ürün yelpazesi ile kültür araçsallaştırılmaktadır (Şan & Hira,

2011). Bu noktadan sonrasının teorideki yeri tüketim kalıplarına girdiğinden sonraki bölümde tartışılmaya devam edileceğini belirterek bu bahis sonlandırılabilir.

Frankfurt ekolünün bu tutumu araçsal aklın toplumsal siteme yayılarak demir kafesler inşa edeceğini söyleyen Weberyen düşüncenin bir adım daha ilerisine gitmektir (Touraine, 2002: 111). Eleştirel teori mensupları Batı aklının çöküşünü haber vermişlerdir. Ritzer'in akılcılığın akıldışılığında tartıştığı gibi (Marcuse da aynı kavramı kullanır) akılcılaştırma faaliyeti olarak yola çıkan bir özgürlük söylemi, özgürlüklerin tükendiği bir toplum yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanmanın teorik mirası artık baştan baskı mekanizmalarının kurulmasına neden olacağı yönünde eleştirilip, dünyanın 20. yüzyılda geldiği durum nükleer bomba, Dünya Savaşları ve totaliter rejimler bu kuşkuların kesinliğe doğru gitmesine neden olarak mirasın reddine neden olmaktadır (Harvey, 2014: 25). Ve Weber de dahil olmak üzere diğer filozofların Aydınlanma düşünürlerine gösterdiği müsemma, eleştirel teori sınırlarında bitmiştir ve bu düşünürler aydınlanmacılar dahil olmak üzere, sosyolojinin pozitivism ekolüne yaslanmış kuramlarını toptan reddetmektedirler (Durkheim dahil olmak üzere bkz. Adorno & Horkheimer, 2014: 41).

#### **3.2.6.4. Foucault ve hapishanenin doğuşu**

Frankfurt Okulu'na benzer olarak modernitenin aslında bir özgürlük projesi değil; başından beridir bir denetleme, baskılama mekanizması inşası olduğunu savunan düşünür Foucault'dur. Nitekim Frankfurt okulu ve Foucault'nun düşünceleri teknik gelişmenin özgürleştirici unsurunun, topluma dönerek, yarattığı makinelere benzer bir yapı kurduğu noktasında birleşir. Böylece teknik bağımlılık geleneksel toplumda özgürlüğü sınırlandıran kuralların, gelenek ve dinin yerini alarak yeniden bir tahakküm mekanizması kurar. Teknik nasıl bizi dışardan esaret altına alan doğanın zincirlerini çözdüyse, kendisi de dışsal bir mekanizma olarak onun yerini almaktadır. Esaret artık doğaya değil, toplumsallaştırılmış doğa olarak tekniğe karşıdır (Loo & Reijen, 2014: 214-215). Foucault modern toplumun eleştirisine uymak zorunda olduğumuz kurallar ve toplumsal normların fazlalığından başlar. Modern toplum bu anlamıyla insanın ne olması, nasıl yaşaması gerektiğini öğreten ve bu yolda ilerlemesini sağlayan birçok düzeltici mekanizmayla işlev görür. Toplumsal denetim olarak adlandırılan bu düzeltme mekanizmaları toplumsala uygun bireyler yaratmak için bireyi disiplinlerle normalleştirme yolunu tutar. Birçok alanda yapılan ve bilimsel olduğu söylenen “normal”in keskin tanımı (psikolojik testler, eğitim sistemindeki



sınavlar, kamu kuruluşlarına alınmak için yapılan değerlendirmeler, hasta ve sağlıklı olma, beğenilir bir bedene sahip olup olmama), hayatı standartlaştırarak insanı ona dahil olmaya zorlamakta ve bu yolla kontrol etmektedir (Loo & Reijen, 2014: 216-217). (Durkheim'ın suç, normal, patolojik ve anomi kavramları hatırlanmalıdır.) Foucault, pozitivism eleştirisi olarak bilimsel olanla yönetsel olanın, yani bilgi ile iktidarın evliliğinden doğan modern hayatın özünün, bilmeye verilen bu anlam ile toplumsala olan tahakkümün anahtar noktası olduğunu işaretler.

Hapishanenin Doğuşu adlı hacimli eserinde Foucault bu kavramsalların tarihsel gelişimini incelemektedir. Suçun ve cezanın tarihsel olarak nasıl farklı anlamlara geldiğini, bu yolla aslında normalin tanımlamanın modern dönemde akılsallaştırmanın değil, olgularla mutabık kalmanın sonucu olduğunu belirten Foucault, denetim mekanizmalarından en önemlisinin iktidarın kendini saklaması yani gizil hale gelmesi ve bu yolla gözetim toplumu herkesin herkesi gözlemesi şeklini alması; ve bunun panoptikonik dünyayı oluşturması anlamında disiplinlerin keşfi olduğunu söylemektedir. Kısaca gelenekselden modern döneme doğru değişimler, cezayı gerektiren eylemde, burjuva toplumunda suç ahlaki olanın sınırının aşılması, hak mahrumiyeti yaratan konulara değil, mala karşı olana yani ekonomik suça doğru kaymıştır, cezalandırma şeklinde (bedene zarar verilmesinden beden hapsine, bu anlamda bedenin cezalandırılmasından ruhun cezalandırılmasına modern dönem ruha inanmaz yani ceza olmayan bir şeye karşı olmak durumundadır, böylece cezanın boyutunu belirlemek için psikologlar, eğitimciler, yargıçlar, savcılardan oluşan bir uzman kadro olaya dahil olur ki bu nokta bilgi- iktidar ilişkisini ortaya çıkarır), cezanın uygulanma şekline (toplum önünde idam etmekten, gizil hapishaneye, halkın cezalandırma sırasında müdahil olup, suçluyla bağ kurulmasına engel olur, bir anlamda uygulamaların genelleşmesini sağlar), yargılanma şeklinde (topluma kapalı ortamda Kral'ın yargılamasından, kamuya açık adliyelerde genel kabul gören hukuk tarafından yargılanmaya), cezanın amacı (suçun karşılığı olarak bir sona değil, toplumsal yaşama uygun, adapte ıslah edilmiş bireyler yaratılmasıdır) olarak sayılabilir (Foucault, 2015: 33-167). Suç-ceza ikilisindeki bu değişim bize panoptikonik toplumsal yapının özelliklerini sunar; iktidar gizil bir hale gelmiştir, cezalandırmanın kamu olması anlamında suç toplumsallaştırılmış ve kontrol bireylerin birbirlerini kontrol etmesi anlamına gelmiştir. Toplumsallaştırılmış cezanın asıl amacı ıslaktır yani kendine uygun, normalleştirilmiş ve disiplin altına alınmış bireyler yetiştirmektir. Sonuç olarak toplumsal yapı içindeki bir

kurumun değişimi, tarihsel donüşümü üzerinden Foucault'nun modernliği okuduğunu söylenilebilir.

Cezalardaki genelleşme bu suç ve ceza üzerindeki değişimin temel eksenini oluşturmaktadır. Foucault'ya göre ceza sistemindeki ıslahatın asıl amacı genelleşmiş yasalarla herkese uygulanacak bir sistem oluşturmaktır. En küçük parçayı dahi gözden kaçırmayacak kadar kesin ve mutlak bir sistem örgütlenmesi... “tek kelimeyle yargılama yetkisinin artık hükümdarlığın çoklu, kesikli, bazen de çelişkili ayrıcalıklar arasından değilde, kamusal gücün sürekli olarak dağıtılmış olan etkileri arasında yer almasını sağlamak”, “Daha fazla evrensellik ve gereklilik içinde, cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin derin noktalarına ulaştırmaktır” (Foucault, 2015: 135-137). Weber Protestanların Katoliklere karşı çıkış noktasının dindeki baskı değil, kuralların hayatın geneline yayılması yani kuralların hayatın tamamını kapsayacak şekilde genişlemesi gerektiği istenci ile kıyaslanabilir.

Genelleştirilmiş cezaların ve suçun tanımlanması Foucault'ya göre iktidarı elinde tutan sınıf olarak Burjuvaya ait bir ayrıcalıktır. Bu şekilde yasaları koyan sınıf, cezayı kendinden olmayana karşı sınıfa (kendine tehlike arz edene) yönlendirmektedir. şiddetli cezaların mala karşı, ekonomik hesaplara yönelmesinin anlamı da bu olmaktadır. Aynı zamanda en tehlikeli insan olarak (boyüce normalleştirilmesi gereken) serseri ön plana çıkarılmıştır. Serseriliğin kendisi suç olmasa da suç potansiyeli taşıyan bir mahiyeti olması engellenmesini gerektirmektedir (Foucault, 2015: 150-160). (Bu durum Weber'de Püriten alışma ahlakının yüceltilmesidir.)

Kendinden olmayanı kontrol altında tutmak ve onu normalleştirmeye çalışma gayretinde olan hapisanenin ya da modern hayatın iki temel amacı vardır: Ekonomiye katkı sağlayacak bir birey haline getirmek ve bunu sağlayacak ahlak değerlerinin ona öğretilmesiyle ıslah etmek (Foucault, 2015: 192). Bu iki amaç modern hayat içerisinde dayatılan değil özünsendirilen bir mahiyet yaşamaktadır. Yani Foucault'ya göre bu değerler toplumsal da işelleştirildiği için iktidar dışsal bir baskı mekanizması kurup kendini dayatmaz. Toplum birbirini yargılar, uymayanı dışarı atar konuma gelir. Bu mekanizma itaatkâr hale getirme olarak incelenir. Bunu sağlamak için iktidar ekonomisi bazı araçsallıklar yolu ile denetimini yayar.

“Makine-insanın büyük kitabı, eş zamanlı olarak iki sicile birden kaydedilmiştir: ilk sayfalarını Descartes'ın yazdığı ve hekimlerin, filozofların devam ettirdikleri anatomik-

metafizik sicil; koskoca askeri, okula ve hastaneye ilişkin yönetmelikler ve bedeninin işlemlerinin denetlemeye ve düzenlemeye yönelik ampirik ve bilinçli usuller bütünü tarafından oluşturulan teknik siyasal sicil. Bu iki sicil birbirinden iyice farklıdır, çünkü birincisinde işleyiş ve açıklama söz konusuyken, ikincisinde itaat ve kullanım söz konusuydu; anlaşılabilir beden, yararlı beden” (Foucault, 2015: 208-209). Burada, disiplinleri keşfetmekle, itaatle; bilmek arasındaki ilişki Foucault tarafından ifşa edilmektedir. Makine-insanın oluşumu bilmek ile yönetmek arasındaki derin bağlılıktan çıkar (Simon-Comte-Durkheim sosyolojisinin bilgiye verdiği anlamda olduğu gibi). Böylece sistem açısından “yararlı” bedenler ortaya çıkacaktır. Yararlı bilginin yarattığı disipline edilmiş yararlı insanlar çağı; kısaca Foucault açısından modern eğilimin özeti budur (Fordist-Taylorist dünya ve sistemin bir parçası, makinenin bir dişlisi haline getirilmiş insan).

Bu disipline etmeyi modernite kendine uygun araçlarla ile daha ekonomik daha derinlere nüfuz edecek şekilde yapabilmeyi başarmıştır. Disiplinlerin en büyük başarısı daha yararlı bireyler yaratırken aynı zamanda bireyi daha bağımlı, itaatkar hale getirmesidir (Foucault, 2015: 211). Foucault tarafından modernliğin bu disipline etme başarısı metin boyunca sürekli vurgulanır. Disiplinler aracılığıyla sağlanan bireyselleştirme politikaları bedeni, bireyi tanıyıp ona uygun olan “yatkınlık” ve “kapasiteyi” ortaya çıkarmakta ve tersine bir şekilde ortaya çıkan bu enerji atomikleşmenin bir sonucu olarak sisteme daha fazla bağımlı ve denetim altında tutulabilir bir hale gelmektedir (Mills’de bu noktayı vurgular, kitle toplumunda birey yalnızlaştırılarak, güçsüz durumda olduğu yanılsaması ile düzene boyun eğdirilir). Disiplinler bu şekli ile yayıldıkları toplumun, yapının, bedeninin en küçük ayrıntısına kadar çözümleme yaparak, onu dahi kontrol altında tutarak kendi tekniğini bir tahakküm mekanizması olarak dayatmaktadır. Her şeyi bilmek, Fransız Ansiklopedistlerin büyük çabası bu nokta ile uyum taşır. Foucault da bu noktayı vurgular(Foucault, 2015: 214). Modernliğin kurucuları egemen kılacağı disiplinle büyük makinenin tamamını kucaklamayı, gene de en küçük ayrıntının elinden kaçmasına izin vermemeyi hedeflemekteydi. Foucault’ya göre modern hümanizmanın inşası bu kökten her şeyi sarmalamak ve bilmek istencinden doğmaktaydı (Foucault, 2015: 215). Bunu yapabilmesi için yasaların yanında toplumun her köşesine kadar yayılmış disiplin kurallarına ihtiyacı vardır. Yani disiplin yasallığın yanında halkın sapmalarında olduğu gibi bir iktidar alanı burjuvazinin kendi için ayırdığı bölgeyi ifade eder. Bu yarı resmi uygulamalar bütünü bedeni itaatkâr hale getirmenin yoludur. Disiplini bütün topluma ve

kurumlarına yayılmış olarak görmek mümkündür. O bir hapishanede daha fazlasıyla bir kolejde ya da manastırda kendini belli eder. Örneğin eğitimdeki değişim bireyselleşerek küçük gruplara ayırarak verilen eğitim aslında bireyi tanıyıp diğerinden farklılaştırarak disipline etmenin bir yoludur. Disiplin bazen zamanını iyi kullanımını bazen eşya ile birey münasebetini düzenler. O burjuvazi döneminin bir çıkarımı olarak en küçük zaman diliminde en fazla yararlı üretimi ifade eder (taylorist sistem). Bunu sağlamak için eğitim kurumlarında hızı olumlu yapmak gerekir. İktidarın bir düzen ve dizi halinde örgütlediği bireyler topluluk içinde sürenin iktidarın lehine kuşatılmasına izin vermektedir. Bunun için iktidar farklılaştırarak, düzelterek, cezalandırarak ya da eleyerek bireyleri belli bir kontrol düzenin parçası haline getirir(Foucault, 2015: 215-253). Foucault'da değinildiği gibi bu sistem kendini nihayetinde disiplinler aracılığı ile kurar ve sistemi devam ettirir. Foucault, bu şekli ile 18. yüzyılda mükemmel toplum ideallerinin (teknik gelişme ile Ansiklopedistlerden başlayarak Simon-Comte gelecekte umutlulardı. Savaşlar bitecek refah toplumu kurulacaktı.) mekanik- itaatkar toplum ile son bulduğunu söyler (Foucault, 2015: 252). “İyi terbiye etmenin araçları olduğunu söyleyen Foucault’ya göre bunlardan ilki hiyerarşik gözlemdir. Güçlü bedenler yetiştirmek sağlığın gerekliliğidir , uzman subaylar elde etmek nitelendirmenin gereğidir, itaatkar askerler biçimlendirmek siyasetin, fuhuş ve eşcinselliği önlemek ahlakın gereğidir ve bunlar sürekli gözetim delikleri konulmasının dörtlü nedenidir” (Foucault, 2015: 259). Gözetim daha iyi üretimin bir gereği olarak görülür. İşçinin, öğrencinin veya mahkumun yararsız faaliyetlerle uğraşmasını önlemek için. Bu bazı gelişmeleri özellikle panoptikon tipi gözetlemenin iktidarın gözetlemesinin ana nedenini teşkil eder (Hayatın her anını düzenleme planlama istenci, Protestan ahlakının en önemli boyutu).

İkincisi terbiye aracı disiplinlerin hayatın her aşamasından başlayarak bir ödül-ceza mekanizmasının dahli ile kendini kuvvetlendirdiğini söyleyen Foucault, bu yarı-yasal organizasyonun 5 işlevi yerine getirdiğini söyler. “Tüm noktalardan geçen disiplin kurumlarını her an denetleyen sürekli cezalandırma kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, türdeşleştirmekte, dışlamaktadır. Tek kelimeyle *normalleştirmektedir*” (Foucault, 2015: 273). Eğitimde, hastanede, atölyede ya da hapishanede bütün toplumsal kurumlar bu 5 işlevi yerine getirerek cezalandırma mekanizması üstünden bireyi normalleştirmektedir. Üçüncü iyi terbiye aracı olarak sınavı gösteren Foucault bunun normalleştirme faaliyetinde bazı işlevleri yerine getirdiğini söyler. “Kesintili hızlı ve sürekli bir teftiş”, “Herkesin herkesle sürekli kıyaslanmasını hep

arttırarak devam ettiren uygulama” (Foucault, 2015: 276). “Öğretmenin bilgisinin öğrenciye geçtiğinin garantörü” olmaktadır. Böyle gizil hale gelmiş (kendisini direk dikte etmeyen) iktidarın, boyun eğdirmesinin kesin bir görüngüsü olan sınav, disiplinlerin dış vurumu ve kabul ettirildiği yerdir. Disiplinel iktidarın nesneleştirme gücüne dair olmak üzere, sınav nesneleştirmenin töreni, bir ayin, bir tören resmi geçittir. Hayata yayılmış sonsuz sınav pratikleri zorlayıcı nesneleştirme çağının resmini bize sunmaktadır. Aynı zamanda sınav kontrol etmenin ve insanı aynı bilgi ile kuşatmanın bir türüdür. Bu yolla bireysellikleri belgesel bir alana taşımaktadır. Sınav farklılaştırdığı bireylerin bilgisini kaydetmedeki en kısa yol olduğu gibi: bireyin tasvir edilebilir ve çözülebilir bir nesne olarak oluşturulmasını sağlar. Aynı zamanda bütünsel olguların ölçülmesine, grupların tasvirine, ortaklaşa olguların karakterinin belirlenmesine, bireylerin birbirine nazaran olan sapmalarının hesaplanmasına, bunların bu nüfus içinde dağılımına izin veren karşılaştırılmalı bir sistem kurulmasına olanak sağlamaktadır. Böylece sınavın en büyük başarısı bireyi şık haline getirmesidir. Böylece birey tasvir edilebileceği tartılabileceği, ölçülebileceği, diğerleriyle kıyaslanabileceği ve bunların bizzat onun bireyselliği içinde yapılabileceği hali ile bireydir ve aynı zamanda terbiye edilecek ve yeniden terbiye edilecek, tasnif edilecek, normalleştirilecek, dışarı atılacak konuma gelmektedir. Bilgiyi üreten iktidar aynı zamanda ürettiği bilgiyi eğitimle insanlara yaymakta onları sistem için yararlı hale getirmekte ve bu yetmez gibi onları sürekli denetim altında tutacak sapmaları engelleyecek sınav ve ceza-ödül sistemleri ile normalleştirmekte, normalleşemeyen bireyler ise dışarı atılmaktadır (Foucault, 2015: 278-283). Bu noktada Mills’in eğitim hakkındaki görüşlerine bakılabilir, felsefe eğitimi ile düşünmesi amaçlanan bir sistem değil, teknik bilgiye uygun insanlar yetiştiren bir sistemdir.

İnsan bilimlerinin doğuşu Foucault’ya göre; bu normalin merkezi bir konuma getirilmesi yani geleneksel toplumların aksine insanın hesaplanabilir, kontrol edilebilir olduğunun düşünüldüğü an başlamıştır. Burada Durkheim sosyolojisinde sosyolojin mümkün olması için toplumsal normalin kabulü gerektiğine dair düşünceleri göz önüne alınmalıdır.

Sonuçta Foucault’ya göre toplumsal hayat panoptikonik bir hal almıştır. Bir hapisane tasarımı olan bu sistemde görülmeden gözetleme, her an kontrol altında tutma, baskılama, normalleştirme gibi iktidar istekleri daha kolay yönetilebilir ve daha ekonomik bir şekilde icra edilmektedir. Kimin normalden saptığı, kimin cezalandırılması kimin ödüllendirilmesi, kimin yararlı, kimin zararlı olduğu artık bu iktidar mekanizması

tarafından belirlenmekte ama eğitim üzerinden toplumsala kabul ettirilip, kendisini sistemden çekmekte böylece toplumsal hayatta herkesin birbirini gözlediği ve herkesin iktidar gücünün bir ajanı konumuna geldiği modern bir örgütlenmeyi sunar. Panoptikon farklılıkları belirlemeye olanak tanır. Foucault'ya göre belki de en güçlü tarafı budur. En küçük ayrıntıya kadar bilmek, gözetlemek. Çünkü “gözlenebilir her fikrin soy zinciri izlenebilecektir” (Foucault, 2015: 301).

Panoptikon tarzı gözetleme, kontrol altına almanın bütün toplumsal yapılara kadar genişlediğini söyleyen Foucault, hapishanenin, hastaneye, eğitim kurumlarına, endüstriyel fabrikalara kadar her yerde hazır olduğunu söylemektedir (Fordist-Taylorist üretim, Mcdonaldlaşma, bürokratikleşme, soyut uzmanlık sistemlerinin hepsi aynı genelleşme tarzı ile toplumsala yayılıyorlardı). Bu noktada en önemli ayrıntı ise iktidarın bunu disiplinler aracılığı ile yaparken disiplinleri toplumsal yapıya yaymak için eğitimi kullanmasıdır. Eğiterek bireyselleşmesini sağlamakta ancak bir yandan da onu ehlileştirip, sisteme adapte etmektedir. Özgürleştirici olması gereken eğitim, disiplinlerin artan baskısı ile normalleştirici, topluma uyumlu ve yararlı bireyler imal etmeye yönelmiştir. (Foucault, 2015: 310). Bu şekilde kontrol içsel bir hal alır. Foucault'ya göre demokrasinin anlamı da budur (Foucault, 2015: 305). Disiplinin düşük maliyetle artan nüfusu kontrol altına almasındaki başarısı, eskinin baskıcı toplumu yerine üretime dayalı yeni bir toplumsal yapının oluşmasına ön ayak olmuştur. Disiplinler bu şekli ile yönetebilmeyi mümkün kılan iktidarın minik teknik icraatlarının bütünüdür (Foucault, 2015: 322-323). Bu anlamda yasalar ve toplumsal sözleşmelere de Foucault tarafından hüküm giydirilir. Bunlarda toplumsal mekanizmayı stabil tutmak, aşılabilir engeller icra eden disiplinleri yaymaktan başka bir işlev göstermemektedir. Ceza hukuku evrensel kuralların hakimiyetinde değil, disiplinli aygıtların hükmü altında kaideler ortaya koymaktadır. Foucault neticede şöyle etkileyici bir cümle kurar “*Özgürlükleri keşfeden aydınlanma çağı, disiplinleri de keşfetmiştir*” (Foucault, 2015: 325-326). Disiplinlerin toplumsal mekanizmayı etki altına aldığı modern hayatta sonuç olarak “eğer hapishane fabrikalara, okullara ve kışlalara benziyorsa ve bunların da hepsi hapishaneye benziyorsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur”.

Bireyleri dağıtımına tabi tutmak, onları sabitleştirmek ve mekan içinde paylaşmak, tasnif etmek, onlardan en fazla zaman ve en fazla gücü çekip almak sürekli hareketlerini kodlamak, onları hiçbir boşluğu olmayan bir görünürlük içinde tutmak, onların etrafında koskoca bir gözlem, kayıt ve notlandırma aygıtı oluşturmak, onlara ilişkin olarak biriken ve merkezileşen bir bilgi meydana getirmek üzere, toplumsal bünyenin tümü itibarıyla

usuller yoğurma (Foucault, 2015: 335) olarak hapishanenin böylece toplumsal yapının özelliklerini vurgulayan Foucault'ya göre en nihayetinde bu kontrol mekanizması üç işlevi üstlenmektedir. Bunlar bireysel soyutlama (bireyselleştirme), çalıştırma (ekonomiye yararlı hale getirme) ve tedavi, ıslah (normalleştirme) faaliyetleridir (Foucault, 2015: 360). Bu şekilde belirli bir formda mekanikleştirilmiş toplumsal yapı için mekanik ıslahat araçları gerekmektedir. Toplumsal yapıda diğer kurumların ıslah edici kurumların mekanikleşmesi de burjuvanın kurduğu üretim sisteminin ve işçinin baskı altına alınmasının en iyi şekilde devam ettirilmesini sağlar (Foucault, 2015: 352). Böylece hapishanede en üst düzey gerçekleştirme yerine sahip olan panoptikonik yapı aynı anda hem gözetim hem de gözlem altında tutma; hem bireyselleştirme hem de toplumsallaştırma; hem soyutlama hem şeffaflık gibi karşıt görünen olguları bir arada inşa ederek toplumsal yapıya hükmetmeye devam etmektedir (Foucault, 2015: 361). Ancak hapishanenin kendisi ıslah edememektir. Hapishaneler suçlu imal eden, suç ortaklıkları kurulan yerle olmakta, suçlu her zaman suçludur mantığı ile suçlu toplumsala dahil olduğunda damgayı taşımakta yani suçunun kefaretilerini ödeyememekte, hapse atılan insanların aileleri oldukça büyük zorluklar yaşamakta hatta aile bireyleri de suça bulaşmaktadır (Foucault, 2015: 388). Açıkça cezaevleri suçluyu ıslah etmekte, ekonomik yararlı bireyler imal etmekte, suçun bitmesini sağlamakta oldukça başarısızsa bu kurum aynı şekli ile varlığına neden devam eder diye soran Foucault bu noktada ilginç bir cevap verir, çünkü hapishane tam tersine suçluyu farklılaştırıp dışlayarak diğerlerine yani suçlu olmayan normal vatandaşın sisteme bütünleşik kalmasını sağlar (Foucault, 2015: 395). Yani hapishane içindeki suçluları değil dışardaki bireyleri ıslah etmek için vardır. Korku mekanizması olarak işlev görmektedir denilebilir. Suç bu şekilde hapishanelerde ve dışarda sürekli üretilmesine belki hapishanenin kendisinin bile katkı sağlaması ile sınıflar arası farklılıkların inşa edilmesinde ve bir sınıfın üstlüğünün devam etmesi için olanak sağlar. Yasalar bu sınıf üstünlüğün devam etmesine yardım eder. Yasa ve adalet, gerekli simetrisizlikleri ilan etmekte tereddüte düşmemektedir (Foucault, 2015: 400). Polis, hapishane, yasa koyucular, suçluluk hepsi birbirine bağlı olarak toplumsal yapıyı inşa etmekte onun devamını sağlamaktadır (Foucault, 2015: 408). Belki bir emniyet sibobu işlevi görmektedirler. Foucault'nun yararlı suçluluk dediği suç kavramının mahiyeti buradan ortaya çıkar; en eğitimsiz ve yoksul sınıftan (işçi sınıfı olarak düşünülebilir) imal edilen suçluluk bu şekilde baskılanmaya bitirmeye çalışılan değil o sınıf içinde tutulup diğerlerinin normalleştirilmesini sağlayan, disiplinlerin içselleştirilmesi, toplumsal adaptasyonu bir zorunluluk olarak gösteren bir

anlam da taşımaktadır. Ve nihayet suçlu sınıfın az yararlı durumu suçtan uzaklığın yararlı olmak ile özdeşleşmesine, bu da belirli bir toplumsal hayatın kabulüne yol açmaktadır (ev sahibi ol, aylıklık etme, kurumsal bir iş sahibi ol, bir efendi edin, düzenin devamı). Suçun işlevi budur. Özgürlükler disiplinler yoluyla düzenliliklerin inşa ise alınmıştır. Bireyselin gelişimi Foucault'ya göre bu sistemde yararlı olmak haricinde anlamsızdır, tatmin değil toplumsal düzen önceliktir. Disiplinsizlikten ise ortaya çıkan sistem kuruculara göre çalışmama, tembellik, kaygısızlık, sefahat yani düzen karşıtı olan her şeydir (zorunluluk noktası demir kafes pasajını andırmaktadır).

Hapishane bu şekli ile Foucault'ya göre sistemin tamamlayıcı unsurudur. Toplumsal yaşamdan ayrı değildir çünkü o içselleştirilmiş ve benimsenmiştir (Foucault, 2015: 338-339). Bedenin hapsedilmesine ve sürekli gözetim altında tutulması için en uygun aygıt ve ihtiyaç duyduğu bilgi oluşumu için alettir (Foucault, 2015: 441). Gözetlerken üretilen bilgi kontrol etmek için kullanılmaktadır. Bu yine nihayetinde epistemedeki büyük bir değişimle meydana gelmiştir. İktidar - bilgi'nin üretilebilmesi için bilenebilir insanın varlığı kabul edilmelidir. Bu ilişki tanınması gereken insan böylece bilgi ile boyun eğdirme mekanizmalarının bir araya gelmesidir (Foucault, 2015: 440-441). Nihayetinde Foucault bütün bu teknikleriyle modern çağın bir normalleştirme çağı olduğunu söyler: “Eğitimde sonradan disiplini öğretecek olan ilk başta disipline boyun eğecektir.”, “öğretmen- yargıç, hekim-yargıç, eğitimci-yargıç toplumundayız, bunların hepsi de normalleştirici olanın hüküm sürmesini sağlamakta; ve her biri bulunduğu yerde bedeni, hareketleri, tutkuları, hal ve gidişleri, yatkınlıkları, performansları tabi kılmaktadır. Hapishane ağı bitişik ve dağınık biçimleri altında; yerleştirme, dağıtım, gözetim, gözlem sistemleriyle, modern toplumda normalleştirici iktidarın büyük desteği olmuştur” Foucault'nun da üzerinde durduğu gibi belki de yanlış tanımlanmış olan özgürlükleri disiplinler yoluyla bireyin elinden tekrar almıştır. Foucault açıktır ki aydınlanma düşüncesi de dahil olmak üzere modernliğin bir özgürleşme süreci değil, burjuvanın önderliğindeki, kralın ve geleneksel olan yönetim ekonomisinin yerini alacak ve tabi ki bunu ondan daha ekonomik daha işlevsel, hızlı, toplumsalın en küçük hücrelerini bile ihmal etmeyecek şekilde kontrol altında tutan, üst-sınıfın konumunu sağlamlaştıran ve diğerlerine çıkış şansı vermeyecek devamından emin olunabilecek bir sistem tasarımı olduğunu düşünmekteydi. Bedenlerin hapsedilmesi, gözetlemek bu yolla bilmek ve böylece gözetimini artırmak, kontrolünü daha da sağlamlaştırmak; modern hayat bu bilgi-iktidar sarmalının içindedir. Tasarım yönetmelikler, kurallar, yasalar, disiplinler aracılığı ile toplumsala adapte edilen bireyin



yararının maksimize edilmesine, ancak bir yandan da onun bireyselliğini vurgulayarak en küçük yapıtaşına kadar toplumu parçalayıp, kontrolünü sağlama almakta. Bunu teknik mühendisler, öğretmenler, psikologlar, doktorlar, yargıçlar vs. gibi uzmanlar ile toplumsala yaymak.

Bu teori Weberyen birçok unsuru barındırmaktadır. Ritzer'e göre Foucault'nun toplum çözümlenmesi Weber'in kuşatıcı demir kafesinin, mikro düzeyde sürekli yeniden kurulmasıyla ilgilidir (Ritzer, 2011: 123). Aynı zamanda Foucault'nun bu bakış açısının, Frankfurt okulunda olduğu gibi oldukça karamsar olduğu söylenebilir. Bu bakış açısı, yukarıda tartışıldığı gibi tarihin insanlığı getirdiği nokta ile de alakalıydı. Tam Foucault gibi bu dönemde modernliğin bu totaliter, özgürlüğü kısıtlayıcısı yapısı ile edebiyat üzerinden de mücadeleye girişilmiş ve distopya türü metinler kaleme alınmıştır. 1900'lerden sonra hızlı yayıldığına dünyanın geldiği nokta ile eserlerin eleştiri noktasının kaçınılmaz örtüşmesi sonucu; metinlerin ana eleştiri noktası bu toplumsal, sistemsal kontrol yani bireyselliğin ölümü olmuştur. Genelde sistemin kurucu unsuru olarak lider ile distopya kahramanlarının diyalogu, liderlerin neyin neden yapıldığını anlattığı bir nokta olarak bu teorik çerçeveyi yerli yerine oturtacaktır.

### **3.2.7. Toplumsal Tahakküm Mekanizmalarına Distopyalardan Örnekler**

Cesur Yeni Dünya'da Huxley, sosyal belirlenimin, toplumsal sistemin katılığının, tek boyuta indirgeyen, tek tipleştiren, bireye yaşam alanı bırakmayan, yaşamın hepsini kapsayan, totaliter boyutlarını ele alır. Bu distopya evreninde insanın yaşam boyunca ne olacağı daha doğmadan belirlenmektedir. Eserin başlangıç kısmında bu işlem 'Bokanovskileştirme' olarak adlandırılır (Huxley, 2015: 33). Bokanovskileştirme, insana ihtiyaç duymadan, herhangi bir sanayi ürünü, meta gibi insan üretimi yapılabilen teknolojinin adıdır. Bu teknoloji "doğa üzerinde sağlanmış muazzam ilerlemedir" (Huxley, 2015: 34). Gezegenel slogan ile "Cemaat, Özdeşlik, İstikrar"ın sağlanması bu şekilde mümkün olacaktır. Teknolojinin bazı kısıtlamalara takılmaktadır, eğer CYD'da aynı yumurtadan sonsuz sayıda Bokanovskileştirebilse bütün sorunlar çözüleceği söylenmektedir.

Sosyal Belirlenim Odasında tek bir yumurtadan Bokanovskileştirme ile üretilen birçok insan istenen niteliklere sahip olarak şartlandırılmaktadırlar. Bu şekilde insan nihayetinde nicel bir sayıya dönüşmekte herhangi bir değeri kalmamaktadır. Japonya

depreminden sonra ölen insanlar yerine fazla mesai yapılarak yenileri geçirilir (Huxley, 2015: 33-37). Cesur Yeni Dünya'da bu şekilde evren, insanın değersizleştirilmesinin, belirli Weber'de Protestan yaşamının sonraki nesillerde zorunluluğa dönüşmesi gibi hayatın daha baştan belirlenmesi üzerine kurulur. Foucault'un disipline etmenin yerini alan, eserdeki şartlandırma, toplumsal yapının yerine geçen daha ekonomik ve kesin teknik bir sistem olması haricinde pek fark göstermemektedir. Nitekim disipline etmek normalleştirmek için gerekli olduğu gibi, Bokanovskileştirme de benzer şekilde düzenin sağlanması amacıyla yapılır. Toplumsal için yararlı, üretken, ıslah edilmiş, normalleştirilmiş bireyler distopyada bu yolla üretilmekte ve sonuç olarak, her ne işi yapacaklarsa ona uygun olarak şartlandırılmaktadırlar.

Cesur Yeni Dünya'da bu bölüm boyunca tartışılan modern ilerlemenin tahakküm üretmesi durumu oldukça yoğun olarak anlatılır. Her şeyin belirlendiği dünya insan yaşamını boğmaktadır. Ancak toplumsalın amaçladığı gibi Bokanovskileştirme ve şartlandırma epsilon, delta, alfa vb. sınıflara dahil olan insanların mutlu olmasını, düşünmemesini, rahatsız olmamasını yani trajedinin oluşmamasını hedeflemektedir. Bu hedefin asıl amacı değişimin önüne geçmektir. Her insanı olduğu durumu kabullenmesini ve sevmesini sağlamak temel amaçtır: 'mutluluk ve erdemdir; yapmak zorunda olduğun şeyi sevmek. Tüm şartlandırmaların asıl temeli budur: İnsanlara kaçınılmaz toplumsal yazgısını sevdirmek' (Huxley, 2015: 42).

Bokanovskileştirme ve şartlandırma yoluyla sınıf bilinci aşılana, her sınıfın kendi içinde en iyi hayatı sürdürdüğüne dair inanç aşılana Cesur Yeni Dünya'nın insanları Durkheim'da tartışıldığı gibi içselleştirdikleri kuralları kendi düşünceleri gibi yaşarlar. Bu toplumsal yaşantıda sorun çıkma ve onu aşma ihtimali kalmamış gibidir: "Yargılayan, arzulayan ve karar veren zihin; bu öğretilerden oluşacak. Ama bütün bu öğretiler bizim öğretilerimizdir!" (Huxley, 2015: 53).

Cesur Yeni Dünyada, Fordizm özellikle önemli bir yer tutmaktadır. Distopya evrenini kuran tasarım Fordist üretim modelidir. Bokanovski olarak adlandırılan, insan üretme sistemi Denetçinin dediği gibi "her şeyin üzerine inşa edildiği temeli oluşturmaktadır" (Huxley, 2015: 221). Distopya metninde, teknik ve bilimsel ilerlemenin sonucu olarak, insanlarda Fordist üretim modeliyle yaratılabilmektedir. Bu açıdan Fordist değişim tarih açısından dönüm noktasıdır. Distopyada bu durum tarihin Ford'dan önce ve Ford'dan sonra olarak ayrılmasıyla belirginleşir. M.S. 2540 yılında yaşayan toplum için tarih bu açıdan

F.S. 632'dir. Ford'un toplumsal değişime yaptığı etki, yukarıda anlatılmaya çalışılmıştır. Cesur Dünya'da temel değişim olarak gösterilen Ford, bir ilah gibi tasavvur edilir. Fordizmin bu etkisi istenilen nicelikte ve nitelikte insanın, herhangi bir tüketim nesnesi gibi üretilebilmesidir. Bu aslında Cesur Yeni Dünya'nın toplumsal yapısının da temelini oluşturmaktadır. Arzu edilen işleri yapmaya uygun nicelikte insanın üretimi, kast sisteminin doğal olarak kurulabilmesini ve bazı eksiklikleri hissetmeyen insanların sürekli mutlu olabilmesini sağlamaktadır. Modern toplumun düzen ve istikrar arayışının en ileri noktasını işaretleyen bu sistemde Alfa, Beta, Gama, Delta ve Epsilon olarak kategorize edilebilen insanlar, sisteme uygun bir şekilde işlevleri yerine getirirler. Fordizmin sağladığı bu dünya, ütopyalar açısından mutluluğun vaadi olarak gösterilirken, distopyada insanın değişemediğı, bütün özelliklerinin daha baştan kesin bir şekilde belirlendiğı yerdir. Bu dünyada niteliksel hiçbir şey kalmamakta her şey kimya, biyoloji ve teknolojinin belirlenimine bırakılmaktadır. Özgürlük tartışması boyunca ele almaya çalışıldığı gibi bu durum teknoloji, bilimsel bilgi ile yönetmek arasındaki uyuma işaret etmektedir. Sosyolojinin pozitivism ekolünden beslenen, Aydınlanmacı tavrına uygun olarak itaatkar insanlar bilimsel bilginin ışığında üretilmişlerdir. Teknolojik ilerleme Frankfurt Okulu düşünürlerinin işaretledikleri gibi teknik tahakküm olarak toplumsal yaşama yansımış ve hayat kuşatılmıştır.

Ford bu konumu distopya metinlerindeki insanların hayret ünlemi olarak kullandıkları 'Oh Lord!' tamlamasının yerini 'Oh Ford' almıştır. Gene Ford fabrikalarında üretilen ilk araba modeli olan 'T'ye atıfla, insanlar haç çıkarmak yerine T işareti yapmakta ve bütün haçların tepesinde yine bu işaret bulunmaktadır. Aynı zamanda metinde Orwell'in 'Büyük Birader'in yerinde konumlandırılan yönetici Ford adını almaktadır. Henry Ford'un modern döneme yaptığı etki, anlatıldığı üzere sadece bir üretim tarzı oluşturmasında değil, üretim tarzının hayatta genelleşerek hepsini kapsamasındadır. Bu genelleşmenin sonucu hayatın Fordistleşmesi, Tayloristleşmesi, Mcdonaldlaşmasıdır.

Fahrenheit 451'de sosyal denetim, teknoloji ile birlikte yaşamın mutluluk ve haz tarafından güdümlenmesiyle elde edilir. Modern topluma benzer olarak bu yaşantı içerisinde insana kazandırılan bir özelliktir. Distopyanın ana meselesini oluşturan kitapların yasaklandığı dünya, düşünceden, dert ve ızdıraptan uzak tutulan insanların dünyasını oluşturur. Bu dünyada yine belirlenimler, hayatın yaşanma şeklinin kurallar tarafından belirlenmesi temeldir. Dışarda dolaşmak, kitap okumak yasaktır. Nitekim bu dünyada itfaiyeciler yangınları söndürmezler, kitapları toplayıp yakmak ortadan kaldırmakla

görevlidirler. Distopya metninin adı da buradan gelmektedir. Fahrenheit 451 kağıdın tutuşma ısıdır (Bradbury, 2018).

Weber'in Protestan Ahlakında, Protestan etiğinin örnek şahsiyeti olarak gösterilen Benjamin Franklin, ilk itfaiyecidir. İtfaiyeciliğin kuralları ile, modern anlamda rasyonelleştirilmiş, mekanikleştirilmiş hayat gözler önüne serilir:

“KURAL

Alarm verilince hızla harekete geçin

Yangını bir an önce başlatın

Her şeyi yakın.

Derhal itfaiye binasına dönüp rapor verin.

Başka Alarmlar için hazır bekleyin” (Bradbury, 2018: 55).

Distopyadaki kahramanımız Montag'ın kendisi de bir itfaiyecidir, mesleğini şu şekilde anlatır: ‘Kimseye zarar vermezsiniz, nesnelere zarar verirdiniz yalnızca! ... vicdanınız rahatsız olmazdı. Yaptığımız şey altı üstü temizlikti. **Temelde hademelikti. Her şeyi uygun yerine koymaktır**’ (Bradbury, 2018: 57). Her şeyi uygun yerine koymak, yani düzeni ve istikrarı korumaktır. Kitapların verebileceği zararlardan insanları uzak tutmaktır. Bunun için yangınlar gece çıkarılmaktadır. Daha iyi bir seyir ve daha fazla insanın görmesi için aynı zamanda gözdağı vermek için, normalleştirmek ve düzene bağımlı hale getirmek için yapılmaktadır. Weber'in Protestanlığın kurucu simalarından biri olarak gösterdiği Benjamin'e yapılan atıfla birlikte distopya evrenine bakıldığında, yaşamın kısırlaştırıldığını, tek bir boyut içine hapsedildiğini yani demir kafeslerle örüldüğünü görmek mümkün olmaktadır. Bu demir kafeslerin sınırlarında, kitap okumanın itfaiyeciler dahil herkese yasak olması, dışarda özgürce dolaşamama, hızlı yaşamdan ötürü etrafi diğer canlıları tanıyamama yani bilgi sahibi olamama vardır. Nitekim Clarisse ile Montag'ın ilk karşılaşmalarında bu gerçeği Clarisse dile getirir: “Sürücülerin çimenlerin, çiçeklerin ne olduğunu bilmediklerini düşünüyorum bazen; çünkü onları asla yavaş giderken görmezler. Bir sürücüye yeşil bir bulanıklık göstersen “Ah evet! Bunlar çimen!” der.” Montag'ın eserin ileri safhalarında aklından çıkmayacak ve belki de onu topluma karşı isyana sevk edecek bu tanışma da, toplumsala uyum sağlayamayan normalleşemeyen bireyin cezalar aldığı da işlenir. Clarisse'nin amcası otobanda yavaş gittiği için ve sokaklarda gezdiği için hapisaneye atılmıştır. Durkheim'in belirttiği gibi toplumsal yapı karşısında birey çaresizdir. Toplumsala uyum sağlayamamak ya da normalleşememek suç olarak tanımlanır

ve bu suçun toplumsal yaptırımları olmaktadır. Clarisse toplumsala uyum sağlayamadığı için okulda arkadaşları tarafından dışlanır, Foucault'un belirttiği gibi normalleştirilmek için gözetim altına alınır, psikolojik tedavi görür ancak yine de normalleşemediği için ailesi ile birlikte kitap buldukları gerekçeyle distopya evreninden silinirler. Montag ile itfaiyeci şefi Beatty arasında geçen diyalogda buna örnek olarak verilebilir. Montag:

“Ben şeyi düşünüp duruyorum. Geçen haftaki yangını. Kütüphanesini hallettiğimiz adamı. Ona ne oldu?”

‘Tımarhaneye götürdüler... çılgınlık atıyordu.’

‘Deli değildi.’

Beatty kartlarını usulca düzenledi. ‘Devleti ve bizi kandırmaya çalışan herkes delidir.’” (Bradbury, 2018: 54).

Bu diyalogda görüldüğü gibi toplumsal normale uymayan herkes, Durkheim’da işlenmeye çalışıldığı gibi suçludur ve Foucault’un bahsettiği gibi sistem bu insanı ıslah etmek için her zaman görev başındadır ve onu kapatmak, normalin istikbali için, düzenin devamlılığı için yapılması gereken bir eylemdir. Sonuç olarak insanlar normal hale gelmeli toplumsalın devamını sağlamak için çıkıntı oluşturacak olandan yani farklı olandan kurtulmak gerekmektedir. Fahrenheit’te bu durum: “Hepimiz birbirimize benzemeliyiz. Anayasanın dediği gibi, herkes hür ve eşit olarak doğmaz ama herkes eşit hale getirilir.” (Bradbury, 2018: 79). Bütün bunlar istikrarı, toplumsal düzeni ve huzuru korumak adına yapılmaktadır. İnsanın mekanikleştirilmesinin karşılığı ve uyumun saydığı fayda Kant ile başlatılan tartışma da olduğu gibi mutluluk adına yapılmaktadır.

Teoride benzer bir şekilde tartışılan, tektipleştirmeye örnek olarak Montag’ın kendisi hakkındaki şu aydınlanması örnek gösterilebilir: “Siyah saçlı, siyah kaşlı ve yanık yüzlü olmayan... çelik mavisi yanakları tıraşlı olup da tıraşsız gibi görünmeyen bir itfaiyeci görmüş müydü hiç? Bu adamlar kendisinin aynısıydı” (Huxley, 2015: 53). Bu normalleştirme mekanizmasının aşırı boyutları CYD’da da kendisini gösterir. Nitekim topluma adapte olamayan (serbest cinselliği ve somanın sınırsız mutluluk getirisini reddederek ızdırıp ve hüzne talip olması) yanlış şartlandırılmış Marx, distopya evreninden adaya sürülür, bu adada kendi gibi insanlarla yaşaması, yani Foucault’un deyimiyle kapatılması toplumsal düzenin işleyişi-istikrar açısından gereklidir.

Normalleştirmenin, ıslah etmenin yani toplumsala uyumlu bireyler yaratmanın temel şartlarından olan cezalandırma eylemi özellikle Foucault'un hapishanenin doğuşunda bahsettiği gibi, cezalandırılmış sayesinde bireyi, toplumsala uyumlu hale getirmek ve düzeni korumayı amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak Fahrenheit 451'de yangınlar gece çıkarılmakta böylece suçlu olmayana hem cezalandırmaya dahil ederek, başına gelecekler gösterilmekte hem de cezalandırılan olmadığı için içsel bir rahatlama ve uyumun devamını sağlama amaçlanmaktadır.

Fahrenheit 451'de toplumsal tahakküm mekanizmalarına örnek gösterilebilecek başka bir olay kitle iletişim araçlarının toplumsal hayattaki etkileridir. Nitekim distopya metninde evlerde bulunan dev ekranlardan, kitleyi uyuşturucu nitelikte eğlence programları yapılmaktadır. Montag'ın eşi Milread'ın hayatı bu programları izleyerek geçmektedir. Bu toplumsal Mills de işlenen kitle toplumu teorisiyle özdeşleşmektedir. Nitekim kitle haline getirilen Fahrenheit toplumu, kendilerine izletilenler haricinde herhangi bir konudan habersizdirler. Siyasi veya politik herhangi bir konudan habersizdirler. Sadece kendilerinden olmayan öteki ile kendi devletlerinin savaştığını bilmekte, bundan korkmakta ancak korkuyu devlet mekanizmalarına uyum sağlayarak, ondan yardım bekleyerek çözüme yoluna gitmektedirler. Bireysel etkinin bitimi olarak görebileceğimiz bu durumun nihayetinde toplumsallıktan bahsetmek mümkün olmamakta sadece kitle haline getirilmiş, güçsüzleştirilmiş bir insanlar toplamından söz edilebilmektedir. Teoride Mills üzerinden tartışılan bu durumun önemi itfaiye müdürü Beatty tarafından dile getirilir: "Gerçek şu ki fotoğrafçılık gelişene kadar birbirimizle pek iyi geçinmiyorduk. Sonra... yirminci yüzyılın başında sinema filmleri ortaya çıktı. Radyo. Televizyon. İşler kitle kazanmaya başladı." (Bradbury, 2018: 75). Distopya evrenin kuruluşu İç Savaştan sonra teknolojik ilerleme, yani kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile mümkün olmuştur. Kitle kazandıkça basitleşen ve içerikten yoksunlaşan, artan kitap, dergi ve yazın ürünleriyle "puding macunu" normuna inen bütün eserler gittikçe kısalan, 19. Yüzyıl insanın ağır çekim yaşamının yanında hızlanan dünyaya ayak uydurması gereken her şey bu hızlı üretim mekanizmasının kurbanı haline gelmişlerdir. Özetlenen kitaplar, giderek tek bir sayfa halini almıştır ve artık kimse kitapların ne anlattığına dair bir bilgiye sahip değildir. Bu durum ile Ritzer'in McNugget ve dergi, makaleler arasındaki kurduğu benzerliğin bir yansıması görülmektedir. Nitekim Fahrenheit'da bu durumun aynısı işlenir. Hız ve verimlilik isteği niceliğin ve sayının artışına ancak aynı zamanda nitelin ve anlamın yok olmasına neden olmaktadır.

### 3.3. Tüketim Teorileri ve Tüketim Toplumunda Bireyin Çaresizliği

Buraya kadar modernitenin başlangıç ve gelişim süreçlerine onun tarihsel düşüncedeki yerine, aydınlanma düşüncesiyle ilişkisine ve bu ilişkinin etrafında dolaşan eleştirel yana değinmeye çalıştık. Gerçekten sosyoloji teorisi, aydınlanmayı topyekün eleştirmiş, onu totaliter, katı bir sistemin kurulmasının nedeni olarak yaftalamış ve onun mirasını reddetme noktasına gelmiştir. Araçsal rasyonalite bağlamında yapılan bu eleştirilerde Frankfurt ekolü, Foucault açısından bakıldığında gerçekten suçlu aydınlanma düşüncesinin kendisidir. Harvey bunu Herf'ten aktırdığı şöyle bir pasajla vurgular:

“Teknik-bürokratik ve makine rasyonalitesinin en aşırı biçimlerinde cisimleşmiş olan en son bilimsel mühendislik uygulamalarını, Ari ırk üstünlüğü ve Anavatan'ın kan ve toprağı efsanesiyle birleştirmenin mümkün olduğu görüldü. Zehir saçan bir 'gerici modernizm' işte Nazi Almanyası'nda tam da bu yoldan başarıya ulaştı. Bütün bu episod, belirli anlamlarda modernizmden izler taşısa bile, diyalektik bir karşıtına dönüşme ya da 'doğal' sonucuna ulaşmadan ziyade, Aydınlanma düşüncesinin bir zaafi olarak düşünölmelidir” (Harvey, 2014).

Bauman'da benzer şekilde totaliterliğin modernizmin katı döneminin bir sonucu olduğunu belirtir. Modernite Holocaust tarzı bir katliamda yapılan her şeyin üretildiğı ve mantığının içinde bulunduğu bir düşünce olarak gösterilir. Ancak başka düşünürler özellikle Touraine açısından ise totaliterliğin suçlusu araçsal rasyonalite ve teknik tahakküm değildir aksine totaliterlik modernitenin yaslandığı bu temelini yani araçsal rasyonalitenin tutkal olma, diğer bütün kurumları bir arada tutma işlevini kaybetmesi, yani araçsal rasyonalitenin ilerlemeci fonksiyonu yerine başka amaç ve ölkülerin almasıdır. Araçsal rasyonalitenin bir kavşak olduğunu belirten düşünür, bunun dağılmasıyla yeni bir dönemin kapısının açıldığını vurgular (Touraine, 2002: 122). Yine bazı düşünörlere göre araçsal rasyonalite modernliğin bir dönemini açıklamak için yeterlidir ancak yaşadığımız dünya artık yepyeni bir veçhe kazanmıştır ve araçsal rasyonel eylem bu noktada artık modernliğı açıklamak da eksik kalmaktadır.

Bu yeni dönemi de içine alacak bir modernlik yaklaşımını Baudelaire'den başlayan modernlik kavramsallaştırması içinde bulunabilir. Baudelaire açısından modernite: “Şimdinin temsilinde bize zevk veren şey, sadece o temsilin bürünebileceğı güzellik değil, aynı zamanda onun, özünde yeni olmasıdır. Ama bu şimdi geçicidir; moderniteye ayırıcı özelliğini veren de budur, çünkü 'moderniteyle kastettiğim', bir yarısı sonsuz olan sanatın, gelip geçici, ele avuca sığmaz, koşullara bağılı olan diğer yarısıdır” (Simmel, 2017: 10). Bu modernite tanımı kendi içinde oldukça açılımcıdır. Yani bir yandan modernliğin sabit ve

kalıcı yanına diğer tarafta ise onun ele avuca gelmez uçarı kısmını vurgulamaktadır. Bu açıklama tarzının çıkış noktası olarak tartışılan özellikle Marshall Berman tarafından detaylıca konu edilen bakış açısının sahibi Marx'tır, denebilir. Katı olan Her Şey Buharlaşıyor adlı kitabının başlangıcında Marx'tan gelen bu vurgu şöyle anlatılır:

“Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğü birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak Marx'ın deyişiyle ‘katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği’ bir evrenin parçası olmaktır” (Berman, 2016: 11).

Mücadele, çelişki, belirsizlik ve acı... Modernitenin getirdikleri Berman'a göre işte bunlardır. Berman buharlaşmanın doğasını, anlamını Goethe, Baudelaire, Marx ve Dostoyevski üzerinden incelemeye devam eder. Marx açısından bakıldığında modernitenin en büyük sıkıntılarından bir tanesinin üretim ilişkilerinin toplumsal ilişkilere doğru yayılması olduğunun altını çizer. Marx'ın kendisinden bu süreç şöyle anlatılır:

“Üretimin sürekli dönüştürülmesi, tüm toplumsal ilişkilerin durmaksızın sarsılması, dinmek bilmeyen belirsizlik ve kaynaşma... Bunlar burjuva çağını öteki tüm dönemlerden ayırt ediyor. Tüm yerleşik donuk ilişkiler, arkalarında sürüklendikleri saygıdeğer düşünce ve kanaatler silsilesiyle birlikte süpürülüp atılıyor. Yeni oluşan her şey daha kemikleşmeden miadını dolduruyor. Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor. İnsanlar nihayet yaşamlarının gerçek koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle ciddi olarak yüzleşmeye zorlanıyor.” (Berman, 2016: 135)

Ve Berman vurgular: “İlerleme, büyüme isteğimiz yaşadığımızı bilmenin tek yolu” (Berman, 2016: 136). Marx'ın modernite çözümlemesinin özü, yeninin durmak bilmez yinelenmesi ile ilerleme arasındaki vurgudur. Bu gelişme, büyüme, ilerleme süreci modernliğin temelidir ancak bu aynı zamanda kaçınılmaz olarak onun yıkımıdır. Düzen, istikrar oluşturulamamaktadır. Bu birbirine içkin iki süreçte asıl trajedinin kaynağı Burjuvanın ‘Düzen Partisi’ olmaya çalışmasıdır. Bu da üretim süreçlerinin dinamiğinde olan toplumsal gelişim sürecinde imkansızdır ve bu şekilde aslında olan Nietzsche'nin Tanrının ölümü ile belirttiği Nihilizm sürecinin kaynağı olarak üretimin kendisini koymaktır (Berman, 2016: 143). Üretim süreçlerinin temel bir değer olması durumu ise insani ilişkiler ve toplumsal yapı şöyle ifade edilir:



“Burjuvazi insanları ‘doğal üstlerine’ bağlayan birçok feodal bağı koparıp attı ve insan ile insan arasında çıplak çıkardan başka, hissiz parasal ödemededen başka bir bağ bırakmadı... Burjuvazi şimdiye değin onurlu görülmüş, saygılı bir çekingenlikle bırakılmış her bir işteğalin etrafındaki haleyi çekip aldı... Burjuvazi ailenin üzerindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve aile ilişkisini salt para ilişkisine çevirdi... Dinsel ve siyasal yanılısamaların peçesinin altında örtülü sömürünün yerine açık, utanmaz, dolaysız, çıplak sömürüyü koydu” (Berman, 2016: 150).

Bunun anlamı oldukça açıktır burjuvazi yıkıcı gücü toplumsaldaki değerleri çekip almıştır ve Marx’a göre bunun yerine konulan paradır ve nitekim onun nicelleştirici ve başka değere yer vermeyen gücü olmaktadır. Bu yıkıcı süreç yine Goethe’nin Faust’undan örnekle aktarılır, kavramlardan sıkılan ve dünyayı değiştirmeye eylem yoluyla atılan Faust’un trajedisi de budur: “Her şeyin geçip gitmesine, yeni yaratılışlara yol açmak için o ana kadar yaratılmış her şeyin -hatta gelecekte de yaratılabileceklerin- yıkımını kabullenmeye hazır olmaktır. Modern insanın hareket edip yaşayabilmek için kucaklamak zorunda olduğu diyalektiktir bu...’ (Berman, 2016: 75). Gerçekten de modernlik yapma ve yıkma, kalıcı olma ile olamama durumu arasında salınımların tarihidir (Harvey, 2014: 23).

Bu kutuplar arasında aydınlanma düşüncesi katı, sonsuz olan tarafı belirttiğini ve bu hayatın nasıl sonuçlara yol açtığını bir önceki bölümde tartışılmaya çalışıldı. ‘Yeni’ ve değişime olan sürekli vurgu olarak modernizm ise katı toplumsal yapıdansa esnek akışkan bir hali sembolize etmektedir. Bu yeni, sürekli değişim, esneğe vurguyu Modernlik Fragmanları adlı kitabında Simmel, Kracauer ve Benjamin üzerinden inceleyen David Frisby’e göre bu sosyologların ana mevzusu “zamanın, mekanın ve nedenselliğın geçici, ele avuca sığmaz ve tesadüfi ya da gelişigüzel, süresiz bir biçimde ele almaktır” (Frisby, 2012: 14). Frisby bahsi geçen sosyologların çözümlerindeki Baudelaire’in önemine değindikten sonra Berman’ın yaptığı Marx çözümlerini anlatır ve Nietzsche’nin kurucu unsur olarak modernlik düşüncesine yer verir. Marx açısından nihayetinde bu süreç proletaryanın devrimiyle, ilerlemeyle son bulacak bir mahiyet taşırken, Nietzsche açısından dekadansı yani sürekli çözüme ve bozulmayı anlatmaktadır (Frisby, 2012: 45). “Fisher’e göre, dekadans ‘yaşadığımız çağdaki tüm düzenlemelerin, tüm dünya görüşlerinin, tüm siyasal ve toplumsal biçimlerin geçiciliğine ilişkin en derin ve en uygun nitelemedir” (Frisby, 2012: 46). Yani tarihi sürekli çözüme olarak görmektedir. Modern ilerlemenin Nietzscheci anlamı budur. Dekadans üzerinden yapılan bir modern inceleme onun hasta olduğu kanaatine ulaşır. Modern hayat tüm değerlerin dağıldığı ve bunların yerine aslı yanılısama olan yapay ihtiyaçların konulduğu “köle toplumu”dur (Frisby, 2012: 47). Bu toplumun bir özeti Nietzsche tarafından şöyle sunulur:

“Hiçbir kısıtlama olmaksızın ve en basiretsiz laissez faire (bırakınız yapsınlar) ruhuyla yürütülen bilimler, sınıksız sarılınan bütün inançları yerle bir edip ortadan kaldırıyor, son derece aşağılık bir para ekonomisi eğitilmiş sınıfları silip süpürüyor, Dünya hiç bu kadar dünyevi, hiç bu kadar sevgisiz ve iyilikten yoksun olmamıştı... çağdaş sanat ve bilim dahil her şey yaklaşan barbarlığa hizmet ediyor. Kültürlü insanlar yozlaşıp kültürün en büyük düşmanı haline gelmiş, zira evrensel hastalığın varlığını yalanlamak ve böylece doktorları engellemek istiyorlar”. (Frisby, 2012: 47).

Buradan anlaşılacağı gibi Nietzsche'nin de vurguladığı temel yön modernitedeki hızlı değişimin değerleri ortadan kaldırdığı ve onun yerine ekonomik süreçlerin istikrarsız yapısını ikame ettirdikleridir. Ve bu da Nietzscheci terminolojide “yaratıcı yıkım, yıkıcı yaratım olarak” geçmektedir. Yani modernlik yaratmak uğruna bir şimdiye hapsolmuşlük içinde sürekli yıkmakla darmadağın etmekle özdeştir (Harvey, 2014: 29).

Bu yıkım süreci hızla, anlık olanla, yanlısamalı olanla, yüzeysellik ile irtibatlıdır ve bu dönemde insan yine kısıtlanmıştır. Nietzsche'ye göre 3M'in kölesi haline getirilmiştir “Moment(an), Menungen(kanılar) ve Moden (Modalar)” (Frisby, 2012: 48). Hızla yaşamak belki düşünmemek böyle sürekli bir şimdiki an içinde kısıp kalmak... Nietzsche açısından dekadansa giden kültürel yozlaşmanın temel kavramları olmaktadır.

Farklı düşünürlerden ortaya koyduğu bu modernlik çözümlemesi içinde Nietzsche'nin bir öncül olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Harvey'e göre 20.yüzyılda modernlik tartışmalarına iki önemli düşünür damga vurur. Araççı-rasyonel evrenin Aydınlanmanın vurguladığı gibi evrensel özgür yarınlara değil, demir kafeslere dönüşüneceğini, hayatın bütün alanlarını kültür ve sanat dahil olmak üzere kuşatıp zehirleyeceğini söyleyen düşünür olarak Weber'dir. Bu uyarı aydınlanmacı aklın mezar kitabesi olarak durmaktadır. Diğer düşünür ise Aydınlanmanın üzerine bir intikam tanrısının gazabı gibi çöken ve onu bir kargaşa, anarşi, yıkım, bireysel yabancılaşma, umutsuzluk denizi olarak gören Nietzsche'dir (Harvey, 2014: 29).

İşte bu çöken toplum içindeki umutsuzluk denizinin anlatılacağı özgürlüğün yeni bir dönemi Baudelaire'nin geçicilik içinde sonsuzluk olarak tariflendirdiği modernitenin geçici, esnek tarafıdır. Bauman'ın belirttiği gibi modern toplumu en iyi özetleyen, insanlar tarafından kurulmuş diğer bütün sistemlerden ayıran şey yaratıcı yıkıma (veya yıkıcı yaratıcılığa yani yeni ve daha gelişmiş bir tasarım için yer açmaya hepsi de şimdiye dek yapılanların aynısını- üretkenliği ve rekabeti artırmak adına- gelecekte de yapılmak için sökmeye, kesip biçmeye, devreden çıkarmaya, birleştirmeye veya küçültmeye) duyulan karşı konulmaz, dayanılmaz ve giderilmez susuzluktur (Bauman, 2017: 58). Bu açıdan bu

yeni toplum modern değildir denemez sadece farklı bir şekilde moderndir, denilebilir (Bauman, 2017: 58). işte bu dönüşümü katı ve akışkan modernite olarak ikiye ayıran Bauman toplumsalın araçsal rasyonel eylemle açıklanamayacak kadar değiştiğini söyler. “eskinin modernitesi ‘ağır’, ‘katı’, ‘yoğun’, ‘sistemsel’ iken günümüzdeki modernite ‘hafif’, ‘akışkan’ (yada sıvı veya sıvılaştırmış), ‘yayınık’(ya da kılcal) ve ağ gibi yayılmış olarak tanımlanabilmektedir” (Bauman, 2017: 54). Buna göre eskinin modernitesi totaliter olmakla yaftalanmıştı. “Hedefinde düzen vardı, düzensizliğin..., bireysel farklılıkların düşmanıydı, anomalilere karşı kutsal bir ittifak savaşı başlatılmıştı; bu savaşın ilk kurbanı ise bireysel özgürlük ve özyönetimdi” (Bauman, 2017: 54).

Bu şekilde katı modernite çağının simgeleri Fordizm, Weberyen bürokrasi, panoptikondur. Frankfurt Okulu’nun yaptığı toplumsal eleştiriler, büyük biraderler çağı ve distopyalar hep bu modernliğin damgasını, özgürlüğün tükenimi, totaliter, baskıcı modernliğin izlerini taşırlar. Ancak modernite Bauman’a göre artık “serbest piyasa ve tüketici tercihleri tarafından örneklenen türdeki özgürlüğü” olarak anılan yeni bir döneme girmiştir. Modernite’nin sonu yakıştırmaları yapılan bu dönem aslında Bauman’a göre (ve bu bölümde bahsedilen diğer düşünürler açısından da) modernliğin şekil değiştirmiş halidir. Akışkan hale gelen modernitede ortadan kalkan şey bu anlamda bir tür mükemmel geleceğe yönelen (aslında anlatıldığı üzere ütopyik olan) modernitenin, her şey bilindiğinde dünyanın şeffaflaşacağı, bütün öngörülemezliklerin ortadan kalkacağı, adil, iyi topluma doğru gidileceği inanılan ilerlemeci katı modernitenin dağılmasıdır. İdeal toplum hayallerinden insana ve bireyselliklere yoğunlaşmaktır. Bauman; “ilk haliyle moderniteyi kafası kocaman ve ağır, gövdesi cılız bir varlığa benzetecek olursak, şu anki bu halin tam tersidir” (Bauman, 2017: 55-60).

Modern dönem bu düşünürler açısından bakıldığında büyük bir değişime uğramıştır. Ya da Nietzsche’nin de baştan belirttiği gibi içindeki yaratıcı yıkım ortaya çıkmış, açığa vurulmuştur. Bu dönem, akışkan modernite, radikal modernite, modernlik sonrası evre ya da postmodernite nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın anlatılan kuramsal çerçeve içine alabileceğimiz düşünürlerin bu dönemde baskılanan bireyden tüketen, tüketerek var olan bireye doğru bir geçiş gözlemledikleri söylenebilir. Newton’un mekanik dünyasının yıkıldığı ve hem kozmolojik anlamda hem toplumsalın akışkan hale geldiği, parçalandığı bu dünyayı ve bireyin içine düştüğü yeni ahvali -Nietzsche’nin deyişiyle umutsuzluk denizi içinde yüzmek-, tüketim teorileri bağlamında açıklanmaya çalışılacaktır.

### 3.3.1. Tüketim Teorileri

Weber'in sekülerleşme ve demir kafes pasajlarının nihayette bağlandığı nokta Protestan etiğinin zenginlik ve bunun getirdiği lüks ve şaşaa düşkünlüğü ile dünyevi olana ilginin artmasıydı. Protestan, rahat yastıklar karşısında yenik düşmüştü. Belki de bu nokta toplumsal teorinin gideceği yön için iyi bir başlangıç sunmaktadır. Ritzer'e akılcılaştırmayla dünyanın büyüsünü bozan Kapitalizm, geç kapitalist dönemle birlikte onu tekrar büyülemiştir (Ritzer, 2000: 93). Tüketim bu vazifeyi yerine getirmektedir: Büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyülemektedir. Campell'a göre Weber protestan ahlakını 1700'lere kadar çözümlemişti, ancak bu ahlak önemli ölçüde değişmiştir ve değişimin ana unsuru zevk, hedonizm yönünde olmaktadır. Gelişen süreçte duygular daha ön plandadır, akli olanın gerilemektedir. Zevk güzellikle ve güzellik iyilikle bağlantılı olduğunu düşünen geç Protestanlar etiği, zevke, modaya, tüketime kapı aralamıştı (Ritzer, 2000: 93).

Tüketim kültürü gerçekten de ilerleyen zamanla birlikte hem yaşamın hem de sosyoloji teorisinin ana meselelerinden biri halini aldığı söylenilebilir. Tüketimin önemli belki de yaşamın temel ögesi haline gelmesinde önemli faktörlerden bir tanesi endüstriyel seri üretimdir. Artan üretim miktarı ile onu tüketilmesi gerekliliği arasındaki modern bağlantı sosyoloji teorileri açısından da temel önemi arz etmektedir. Çünkü bu tür bir üretim, tüketimin geleneksel dönemde ihtiyaç temelli olan yapısını kökten değiştirmektedir. "tüketim toplumuna giden yol, temel olarak üretimden bireyden bağımsızlaşması ile ilgilidir" (Şan & Hira, 2004). Tüketim bu anlamda üretimin aşırılığıyla ve üretimde yani endüstriyel fabrikada istihdam edilen insanların azalmasıyla ilgilidir. İnsandan bağımsızlaşan üretim, ancak insanın tüketmesi için yapılan üretim bu bağıntı bile tüketimin gideceği yönü gösterebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında sürecin ana unsurlarından biri Fordizm'dir. Fordist tarzı bir üretim tartışıldığı gibi bireyi endüstriyel üretimde bir makine dişlisi konumuna indirerek gerçekleştirdiği seri üretimin tüketicisi olarak bu işçi sınıfını yine ön plana çıkarır. Sıradan ailelerin alabileceği araçlar yapmak ve aileleri bu araçları alabilecek ekonomik duruma getirmek, Henry Ford'un asıl amaçları arasındadır.

Fordizmin kitlesel üretim ve tüketimi birleştiren bakış açısı halen bir parça da olsa değerini korumaktadır. Örneğin Ritzer ne kadar dünyanın üretimden tüketime doğru kaydığını söylese de netice de ikisinin bir bütün olduğunu da kabul eder(Ritzer, 2000:

230). Ancak bireysel boyutta, tüketim toplumu kitlesel üretimin bir parçası halindeki makine insanın, (Protestan etiğinde anlatılan ahlaka sahip olan insanın), kitlesel tüketim için elverişsiz olan insanın, yeni bir kimlik üzerinden inşa edilmesine doğru ilerleyen bir süreç olarak görülebilir. Bauman'a göre bu süreç; üretimin burjuva elinde tekelleşmesi ve üretim aracılığıyla sisteme etkin olarak müdahil olamayan, özgürlüğü kısıtlanan insanın, tüketimin renkli dünyasında yanılısamaları bir özgürlüğe kucak açması olarak özetlenmektedir. Sonuç olarak bu değişim yani yeniden büyülenen dünyada; büyüleyeninin ne olduğu, büyülenenin ahvali çağdaş sosyolojinin en önemli konularındandır.

### **3.3.1.1. Thorstein Veblen: Aylak sınıfın teorisi ve Mills kitle toplumunda tüketim**

Tüketimin modern dönemde ne anlama geldiği üzerine fikir öne süren sosyologlardan biri Aylak Sınıfın Teorisi (1899) adlı kitabın yazarı Thorstein Veblen'dir. Veblen'in yaşadığı çağda kitle tüketimi ve kitle iletişim araçları gibi olgular tam olarak yerleşmediğinden; tüketimin günümüzdeki boyutlarının genişliği hatta küresel sonuçları, çalışmasının ana mahiyetini oluşturmamaktadır. Ancak yaptığı çözümler yeni bir sınıfın ayak seslerini duyup kuramsal bir çerçevede incelemesi açısından, erken dönemde yapılmış önemli bir çözümler durumundadır (Veblen, 2016: 88-89). Veblen tüketimin amacının belirli ihtiyaçları karşılamak için değil, insanlar arası kısıtlayıcı farklar oluşturmak için zemin yaratmak olduğunu ileri sürdü, bu tür mallara sahip olmak, sahip olanlara daha yüksek konum sağlayacaktı (Ritzer, 2000: 249). Veblen'in tüketim yaklaşımı bu şekilde tüketim ile statü ve tabakalaşma arasında sıkı bir bağlantıyı öngörmektedir. Temel motivasyonun kısıtlayıcı olması, sahip olunan nesnenin, olması gerekenden daha fazla anlamla kuşatılmasıyla mümkün olmaktadır. Satın alınan sadece bir nesne değil, aynı zamanda toplumsal kimlik, statüye aitlik hissidir. Bu şekilde gerçekleşen tüketimi Veblen gösterişçi tüketim olarak kavramsallaştırır. Tüketim bu anlamıyla maddi gücün bir delili olarak tanımlanır (Veblen, 2016: 67). Tüketilen malların pahalı olması onların soylu ve onurlu oldukları anlamına gelir (Veblen, 2016: 69). Veblen'in oluşturduğu tüketime dayalı tabakalaşmada en üst konumu aylak sınıf işgal eder. "Şeylerin doğasında yaşamın konforu ve lüksleri aylak sınıfa aittir" (Veblen, 2016: 69) diyen Veblen aylak sınıfı yaşamak için çalışmak zorunda olmayan bir sınıf olarak (bankacılar, aristokratlar, Amerika'da yükselen burjuva sınıfı) tanımlamaktadır. Tüketim ürünlerinin en lüks ve kaliteli olanlarını sahip olmak ve bunun için gayret, çaba göstermemek bu sınıf için ayırıcı bir unsur olmaktadır. Aylak

sınıf tüketim mallarının en iyisine sahip olduğu gibi bu malları nasıl tükettiği konusunda da uzmanlaşmalı hayatını sınıfına uygun olan asillik standartlarının dışına taşmadan sürdürmelidir. Böylece “değerli malların gösterişçi tüketimi” aylak sınıfa mensup centilmen için saygınlık ve statü göstergesi anlamına gelir. Veblen “putların ve tapınılan şeylerin en iyisini özgürce” (Veblen, 2016: 70-72). Tüketmesiyle işaretlenen bu sınıfa ait pratiklerin yani gösterişçi tüketim alışkanlığının “en sefil sınıf” için dahi geçerli olduğunun altını çizmektedir (Veblen, 2016: 80). Zaten aylaklık ile ilgili çözümlemesini arkaik bir bakış açısından ailede kadın ile erkek arasındaki işbölümü farklılaşması; kadın gündelik işlerle uğraşırken, erkek kahramanlık gerektiren onurlu işleri yapar, ayrıca bu dağılım medeniyet yani mülkiyet kavramı ile katılaştır (Veblen, 2016: 20-25). Veblen’e göre malların gösterişçi tüketiminin olmadığı bir sınıftan bahsedilemediği gibi bu tüketim tarzının dışında olan bir toplum da yoktur. Veblen’in sözleri ile: “Fiziki isteklerin baskısına, bu daha yüksek veya manevi ihtiyaçların sağlayacağı her türlü memnuniyetten kendini mahrum edecek derecede, sefilce teslim olmayan herhangi bir sınıf veya ülke yoktur” (Veblen, 2016: 80).

Veblen aylak sınıfı toplumsal yapının en üstüne yerleştirirken onlara belirli aristokratik özellikler de yüklemektedir. Aylak sınıf, saygınlık hususunda toplumsal yapının tepesindedir ve yaşam tarzı ve değer standartlarını, dolayısıyla, cemaat için saygınlık normu sağlar. Bu norm ve değerler üst sınıfta moda olduğu şekliyle orta ve alt sınıflara doğru yayılmaktadır. Veblen, her tabaka kendinden bir üst tabakanın yaşam tertiplerini kendilerine örnek alıp- öykünmekte, bir ideal yaşam tasarısı olarak benimsemektedirler ve bu değer ve normlara en azından görünüşte riayet etmek zorunluluğu oluşmaktadır (Veblen, 2016: 79). Veblen açısından öykünülen aylak sınıf hayatı hedonist ve irrasyoneldir, insanın temel dürtülerinden olan ve medeniyet kurucu unsur olan çalışmayı dışlayarak ve hatta onu küçümseyerek yerine kapitalizmin zevk almaya yönelik metaları tüketme ahlakını yerleştirmeye çalışır. Bu emredici değer oluşumu giderek toplumsalı içine alıp emredici, baskın bir toplumsal norma dönüşmektedir (Veblen, 2016: 240).

Nihayetinde özetlenecek olursa bu toplumsal yapının çalışması saygınlığın aylak sınıfa ait olması ve aylak sınıfın mala sahip olma ve bunu gösterişçi tüketim yoluyla gösterme; böylece kıskançlık-öykünme duygusunu harekete geçirmesine bağlıdır. Ve bütün bunlar Veblen’de boşa harcama yani israf olarak gösterilen zamanın ve çabanın boşa

kullanılması olarak aylıklık ve gösterişi tüketim malların boşa harcanması durumuna kaynaklık etmektedir (Veblen, 2016: 80-82).

Ritzer'e göre bu ayırım modern dönemin ilerleyen aşamalarında ortadan kalkmıştır. Yani zamanın ve malın boşa tüketimi kavramı aynı anda birlikte var olurlar. Özellikle kitlesel tüketimin gelişmesi ile oluşan tüketim mabetleri (AVM, kumarhane, restoranlar vb.) bu iki kavramı aynı oluşun içinde var etmektedir (Veblen, 2016: 250). Gösterişi tüketim halen devam etmektedir ve bunun kapsamı tüketilen nesneyle birlikte (bu nokta artık büyük şirketlerden tüketmekle özdeşleşir), o markanın amblemi veya poşeti gibi dışa vurumlar aynı zamanda tüketim mekanları ile ilgili bir boyutta kazanmıştır. Aynı zamanda Veblen'in hiç kimsenin gösterişi tüketimin dışında olmadığı görüşünü geliştiren Ritzer'e göre yaşanan dönem artık gösterişi sıradanlıktır. Zincir mağazalar ve geniş kitlelere hitap edebilen ürünler sayesinde artık ulaşılması zor görünen markalar en alt sınıf tarafından da tüketilmektedir (Veblen, 2016: 250-252), (halen bazı ürünlerin bazı sınıflara aitliği doğal olarak kabul edilir). Bu noktayı örneklendirilecek olursa üst düzey bir telefon markası bugün dar gelir gruplarına ait bireyler tarafından da alınmakta ve belki de alınırken oldukça büyük tavizler verilmektedir. Ancak o markayı kullanmanın verdiği imtiyaz yada ulaşılabilirdi için yaşanan tatmin, alınması sürecindeki zorlukların üzerini örtmektedir. Aynı şekilde Ritzer'in verdiği bir örnekle McDonalds, Gucci, Valentina gibi markaların hızla yaygınlaşması ulaşılabilirliği artırırken; ürünün gerçeğinin değil de yan sanayi ve türevlerinin tüketilebilmesi de zaten simülatif olan tüketimin 'simülasyonunun simülasyonu' olma noktasına getirmiştir (Veblen, 2016: 253).

Mills'e göre ise Veblen'in teorisi yazıldığı dönemde Amerikan toplumunu çözümlemek için yararlı olabilir, ancak yeni gelişmeleri açıklamakta eksik kalmaktadır (Mills, 1974: 80). Mills'in eleştirisi daha çok Veblen'in sadece tüketim temelli bir statüleşme kuramı geliştirdiği ve bu kuramın Aristokrasi ve saraylılar gibi eski sınıfları atlayıp sadece yeni yetme zengin sınıfa yoğunlaşmasına odaklanır. Mills'e göre gösterişi tüketim ve zamanın ve malların boşa harcanması sadece üst sınıfa ait bir alışkanlık değildir. Amerika'daki orta sınıfları yoğun bir şekilde inceleyen teorisinde Mills tüketimin aynı unsurlarla alt tabakalara doğru yayıldığını düşünmektedir. Artık değişen toplumda üst sınıfı bile Aylak sınıfa göre açıklanamaz, üst sınıf artık aynı davranışları göstermez ve yeni toplumda ortaya çıkan ünlüler, sinema yıldızları, iş adamları, beyaz yakalılar gibi toplumsal yeni statülere uygun bir analiz yapılmalıdır (Mills, 1974: 80-82). Bir yanda iktidar seçkinleri üzerinden Amerika'daki üst sınıfları analiz eden Mills diğer tarafta iktidar

seçkinlerinin en büyük başarısı olduğunu söylediği seçkinlerin kamuoyunu ortadan kaldırıp kitle toplumuna çevirmesi ve kitleler haline getirdiği toplumu nasıl manipüle edildiğini incelemektedir. Sorgulamayan, ben kimim ne yapmaktayım gibi soruların peşine düşmeyen akıntıya kapılmış bir şekilde yaşayan bu insanlara sunulan son kimlik bulma ümidi ve son sarılacak dal tüketim alışkanlıkları olmaktadır. Birey çaresiz, güçsüz bir şeyleri değiştirmek için kendini muktedir görmeyen bir hale adar bireyselleştirilmiştir (Mills, 1974: 454-455). Mills'in düşünceleri bireyselleştirme ile kitleleri yönetmek onları manipüle etmek noktasına odaklandığı söylenebilir. Bireyselleştirmek, atomik hale getirmek örgütlü üst sınıfın devlet ölçeğinde hatta onu aşan küresel ölçekte güçlü üst sınıf yapılanmasına müdahil etme gücünden yoksun olduğunu kabullenip, gündelik hayatta ne yapması gerekiyorsa onu yapan ve dahasını arzulamayan önemsiz bir figüran görüntüsündedir. Bu açıdan Mills şöyle der “Kitle toplumu ile iktidar seçkinleri birbirinden ayrılmaz iki olgudur”. İktidar seçkinlerinin varlığı köle orta sınıfları ve kitle toplumuna dönüştürülmüş, duyarsız darmadağın, siyasaldan çekilmiş alt sınıfları bir arada düşünmek gerekir (Mills, 1974: 455-456). Manipülasyonun son basamağı olarak sunulan tüketim Mills açısından ‘Üst Ahlaksızlık’ olarak nitelendirdiği burjuva hayat tarzının alt sınıflara doğru yayılması olarak açıklanabilir. Mills’e göre insan aklı ile toplumsal realite birbirinden kopmuştur (Mills, 1974: 474). Bu açıdan özgürlük, eşitlik, haklar gibi kavramlar toplumsal yapı ilişkileri içinde çözülür anlamını kaybederler ve geriye kültürel olarak en aşağı sınıf olan iktidar ile herhangi bir değere sahip olmayan, geleneksel yapı ve değerlerden kopmuş, manipüle edilmeye açık alt sınıf kalmıştır (Mills, 1974: 460-466). “Bu düzende bireysel vicdan eskisi gibi önemli bir öge olmaktan çıkmış; üst ahlaksızlık kurumsallaşmıştır” diyerek Mills siyasal alandaki yozlaşmanın dışında bütün hayatın anlamsızlaştırıldığını, kural ve değerlerin ortadan kaldırıldığını ve “ne kabullenecek ne reddedecek bir şeyler” olmadığını yani anlamın buharlaştığını işaret etmektedir (Mills, 1974: 482-484). Üst ahlaksızlığı bir bunalım durumu olarak değil, bunalımdan rahatsız olmama ya da bunalıma girecek herhangi bir nedenin dahi bulunmaması anlamına geldiğini vurgulayan Mills açısından bu “örgütlü eylem” halka hükmetme, toplumsal sorunlara karşı ilgisiz ve duyarsızlık yaratarak, yönetilebilir insanlar oluşturmak için iktidar seçkinleri tarafından bilinçli bir eylem olduğu söylenebilir. Moral değerlere sahip olmayan insanlar güdülenmeye açık konuma gelmekte ve ünlüler, moda ikonları tarafından kolayca manipüle edilmektedir (Mills, 1974: 485). İki nokta üzerinde özellikle duran Mills’e göre ahlaksızlığı toplumsala yaymak onu yönetmek için yapılan bir hamledir aynı zamanda bu



üst sınıfın ahlakının genelleşmesi ile alt sınıfla üst sınıfın ortak bir hayatı paylaşmaları anlamına gelmektedir, ikinci olarak bu hayatın temelinde paranın toplumsal hayatta çekilen değer yargılarının yerini alması yani niteliksel olanın parasal olana niceliksel olana indirgenmesi süreci ile içiçe geçmesidir (Mills, 1974: 490-495). “Para kazanmayı tek başarı ölçütü sayan, para sahibi olmayı suçlayacak derecede kötü karşılayan bir toplum yapısında paranın tek mutlak değer durumuna gelmesini önleyecek başka bir değer sistemi kalmaz” ve bu sistem içerisinde “bireyler kolay para kazanmak ve servet sahibi olmak için insaftan, merhametten çıkacak duruma gelirler” (Mills, 1974: 494-495). Paraya verilen - Mills’e göre Amerikan toplumu için hiç değişmeyen tek yargı olan- bu mutlak değer bireyi güdülemekte, onu zenginlerin hayatına moda ve tüketime adapte etmekte, modanın hızlı değişimi altında tutunacak değer yargıları oluşmadan kaybolmakta ve bireysel varoluş yine kendisine sığınacak bir liman bulamamaktadır (Mills, 1974: 486). Sisteme adapte olarak yükselen ve değerlendirilen birey meta pazarına benliğini gömmüş ve yine Mills’e göre yükselmenin yanılması, sistemin onu metalaştırdığı yerde ona verdiği başarılı olma duygusuna dayanarak, sistemin devamını sağlayan kitle toplumunun parçası haline gelmektedir. Tek değer olan paranın güdümünde bireyler küresel savaşlar, çevre felaketleri, nükleer tehditler gibi büyük konuların dışında tutulup gündelik hayatta, tüketimin hazzına koşulmuş şekilde, moda ikonları, ünlüler, servet sahiplerinin yaşantısına özendirilen kitle iletişim araçlarının güdülenmesi içinde yaşamaktadırlar. “Toplum günün büyük kısmında sigara, diş macunu ve otomobil reklamları dinlemekte; bunların her birinin üstün yanları tarafından ‘aydınlatılmakta’; çeşitli marka ve diş macunları, sabunlar, otomobiller için hazırlanmış şarkıları ezberleyecek duruma getirilmiş bulunmaktadır (Mills, 1974: 499-500). Mills’in aydınlanmayı özellikle vurgulamasını aydınlanma çağına bir gönderme olarak düşünmek mümkün olabilir. Aydınlanmanmış toplumun geldiği son nokta da tüketim mallarına karşı çoğu yalan içerikli olan reklamlar (Mills böyle ifade etmektedir) aydınlatılmanın belki de nihai noktasını gözler önüne sermektedir.

### **3.3.1.2. Simmel modernitenin anlamı ve moda**

Veblen ile aynı dönemde yaşamış olan Simmel de Veblen’e benzer olarak tüketimin belirli bir statüye aitlik ile olan ilgisini incelemektedir (Şan & Hira, 2004). Şehir hayatıyla modernite arasındaki kurduğu bağ ile tüketimin sahipsiz ve başıboş kalmış şehir insanları üzerinde bireyselliklerini gösterme aracı olarak nasıl kullanıldığı ve moda yani bireysel

farklılıklar peşinde koşan insanların nasıl sahte bireysellikler içinde kaldıklarını teorileştirir (Şan & Hira, 2004). Simmel'in tüketim üzerine düşünceleri modernitenin neliği ile ilgili yaptığı çözümlenmeler ile sıkı bir ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Frisby'e göre Simmel modernitenin ilk sosyologudur. Bunun nedeni olarak Frisby Simmel'in modern hayatla ilgili teorisinin, zaman deneyiminin (gelip geçiciliğe), mekanın(anlığa) ve nedenselliğin (tesadüfilüğe veya keyfiliğe) dönüşümü üzerine yoğunlaşmasıdır. Bunların üçü de dolaysız şimdiki zamanla ilgili modern deneyimin ayrışık ve süreksiz olduğu kabulünden' ortaya çıkmaktadır (Frisby, 2012: 132). Baudelaire'den gelen modernitenin uçucu ve anlık, değişken tarafı Simmel tarafından kurumsal bir çerçeveye oturtulduğu söylenebilir. Simmel modernliği bu açıdan ebedi olanın geçici içinde içkin olarak, zamansallık ve tarihsellik içine gömerek, ebedi olanı geçici olanda yeniden varetme çabası olarak ele alır. Bu bakış açısı tarihi, zamanı ve doğayı yeniden yorumlamak anlamını da taşımaktadır (Simmel, 2017: 13). Zaman anlayışındaki değişim başat faktör olarak modernin anlamına da içkin olan yeninin ve böylece değişmeye mahkum olanın temele alınmasını getirmektedir. Zaman bilincinde yaşanan bu değişim "geçici ele avuca sığmaz, kısa ömürlü olana aşırı değer atfetmede, dinamiğe duyulan hayranlıkta en az bunlar kadar ifade bulan şey, el değmemiş, bozulmamış bir şimdiye duyulan arzudur". Şimdiye duyulan bu arzu gelenekselin ve geçmişin anlamını yitirmesi ve geçmişle olan bağların çözülmesi anlamını taşımaktadır. Bu anlamda da sosyoloji artık geçici ve uçarı olanı anlamdırmamak için girişilen bir çaba olmaktadır (Simmel, 2017: 15-17).

Modern Kültür'de Çatışma adlı kitapta Simmel kültürün tanımını "hayata ifade imkanı sağlayan formlar" olarak yapar(Simmel, 2017: 55). "Medeni kanunlar ve anayasalar, sanat eserleri, din, bilim, teknoloji vb. bunlar, bunlar hayatın kesintisiz akışını içlerine alıp ona form ve içerik kazandırır". Ancak kültür ürünleri 'ortaya çıktıklarından itibaren, kendilerine ait sabit birer forma sahiptirler ve hayatın hızlı ritminden, iniş çıkışlarından, sürekli yenilenişinden, kesintisiz bölünmelerden ve yeniden birleşmelerden bağımsız' olan formlar, hayatın akışı ile bir karşıtlık halindedir (Simmel, 2017: 55-56). Kültürdeki çatışmanın kökeni zaman içerisinde "katılaşıp sabitleşen" formlar ile hayatın yani akışın kendisi arasında oluşmaktadır. Hayat kendini ancak formlar aracılığıyla ifade edebilmekte ancak bu formlar zamanla hayata yabancı hale gelmektedir. Formun talep ettiği geçicilik karşıtlığı ebedi olma arzusu ile hayatın uçarı ve değişim getiren akışı problemin ana kaynağıdır (Simmel, 2017: 56-57). Simmel modern dönemde yaşananın

ise aşırıya kaçan bir şimdiki zaman vurgusu ile birlikte hayatın forma saldırmaması, katı olan hiçbir şeyin kabul edilmemesi olduğunu söylemektedir(Simmel, 2017: 63). Daha form haline gelmeden ortaya çıkan yeni şimdi formun kendisini imha etmekte onun hayat karşısındaki özerkliğine son vermektedir. Bu yapım ve aynı zamanda hızlı yıkım süreci olarak modern hayat formdan geriye bir şey bırakmadığı gibi hayattan bağımsız metafizik olan bütün gerçekliğin reddi anlamında formun tamamlanmamışlığını ve bütünlüğünü hakikatin ölçüsü haline getirir. Modern hayat bu şekilde geçmişin reddini, formun reddi anlamında klasik olanın klasisizmin reddini barındırır. Nihayetinde Simmel yaşanan bu durumu “daha az metafizik bir deyişle” “standartlaştırma ve bireysellik” arasındaki mücadele olarak ele alır (Simmel, 2017: 72-75).

Simmel’e göre bu çatışma her dönemde vardır, hayatın kendisi kadar kadim olmak durumundadır ancak modern dönemde yaşanan şey değişimin hızı nedeni ile bu çatışmanın başka hiçbir dönemde olmadığı kadar gözler önüne serilmesidir. Geçmiş ile gelecek hiçbir zaman şimdi olduğu kadar birbirinden kopuk görünmüyordu. Sorunun temelinde Simmel açısından belirttiğimiz gibi zaman algısındaki büyük değişim yeni yani şimdinin kutsanması yatmaktadır ve bu şekildeki hayat içinde formun tutunamaması, sürekli değişimler ve bunun sürekli hızlı bir şekilde meydana gelmesi anlamın oluşamamasına ve bir anlamda yadsınmasına neden olmaktadır (Simmel, 2017: 80-81). Özetle hakikat tarihsel algıda meydana gelen değişim içerisinde buharlaşmıştır denilebilir.

Simmel’in yaptığı modernite çözümlemesinin konumlandığı yer hem metropol hem de para ekonomisi olsa da modernlik deneyimin ortaya çıkışı, son kertede, para ekonomisinin gelişimiyle açıklanır (Frisby, 2012: 133). Simmel’in metropolü modern bireyin ortaya çıktığı yer olmakta ve bu modern birey kentin akışkan hayatı içinde para ekonomisinin nicelleştirici etkisine mazur kalmaktadır. Paranın en küçük parçaya kadar bölünebilir yapısı onun nicelleştirici etkisinin kapsamını artırmaktadır. Para bu şekilde ‘Weber’in modern toplumlarda rasyonalizasyon süreci olarak gördüğü şeyin temelidir (Turner, 2015: 245). Paranın ‘soyutluğu ve kayıtsızlığı’ Simmel göre kişiler arası ilişkileri kişisel unsuru ortadan kaldırırken aynı zamanda para nicel bir ölçüt olarak kişilerin tasnif edilmesini de sağlar (Turner, 2015: 246). Metropol ve tinsel hayat adlı denemesinde Simmel Metropol ile para ekonomisini bir araya getirir. Çünkü ‘metropol kişisel olan herşeyi yutarak büyüyen bu kültürün bütün çarpıklığıyla sergilendiği bir sahnedir (Simmel, 2017: 108). Bu sahnede bütün niteliksel değerler kaybolmakta ve yerine paranın nicelleştirici gücü geçerek bütün ilişkiler şu soruya indirgenmektedir: “fiyatı ne?”

(Simmel, 2017: 96). Modern şehir yaşamı paranın bu kesin ve bütün belirsizliklerden sıyrılmış gücüne yaslanmaktadır ve bu “dünyayı bir aritmetik problemine dönüştürme, dünyanın her parçasını matematik formülleri içinde sabitleme idealidir” (Simmel, 2017: 97). Ruhun baskılanması ve zihnin ön plana çıkması, yabancılarla kurulan parasal, nicel ilişkiler ve bunun sonu gelmez sarmalı Simmel’e göre Nietzsche ve Ruskin gibi insanların metropole duydukları nefretin temeli bu olmalıdır (Simmel, 2017: 96-98). Metropol hayatı ve paranın bu ikili etkisini üzerinden modern hayatın özellikle önemli iki çıktısı üzerine düşünceler geliştiren Simmel’e göre bunlar nevrozizm ve buna bağlı olarak kurulamayan kişilik yapısının tatminini ifade eden Moda’dır. Modern hayat içerisinde doğal olarak nevrozik olan insanın bu durumunun nedeni modernitenin özü olan bilimsel ve teknolojik çağın tantanası almıştır. Modern insan iç huzurdan yoksundur onun durumu “belirsiz bir gerilim, hafif bir özlem duygusu, gizli bir huzursuzluk” olarak özetlenebilir (Simmel, 2017: 21). Metropol hayatı insanda en kısa ve öz tanımı ile bıkkınlık oluşturmaktadır. Oluşan bu bıkkınlığın temelinde şehir hayatının getirdiği uzun uyarılma, uyarıcıların hızlı değişimi ve şeylerin aynileşmesi olarak para ekonomisi bulunduğu söylenebilir (Simmel, 2017: 98-100). “Paranın durmak bilmeyen akıntısı”, çok çeşitli kişiler ve toplumsal yapı ve kurallarla sürekli temas oluşan bıkkınlık ve bütün bunların sonucu oluşan mesafeli duruş, daha ilerisi ile doğal olarak geliştirilen diğerine karşı antipati modern hayatta nevrozik varoluşu oluşturan nedenler olduğu Simmel tarafından ifade edilir. Ve bütün bu durumları yaratan öge olarak toplumsal iş bölümü ve buna bağlı farklılaşma ön plana çıkarılır (Simmel, 2017: 100-102).

David Frisby özetle bu süreci şu şekilde anlatır dışsal uyaranları çokluğu ve kesintisizliği, metropole özgü bu hayatta nevrostanik bireyler oluşmasının nedenidir. Buna karşılık olarak birey içe doğru bir çekilme, kendi benliğine sığınma anlamında dıştakine mesafe koymaya çalışır. Bir nevi agriafobik bireyler ortaya çıkmaktadır, “dışardaki nesnelere temasta duyulan korku... her müdahalenin acıya neden olduğu hiperestezinin bir sonucudur”. Kentte muazzam sayıda insanla fiziki olarak bir arada bulunmaktan gelen bıkkınlık, paranın ve kentsel yaşamın vazgeçilmez bir sonucudur (Frisby, 2012: 20-23) Simmel’e göre uyarılmadan dolayı gelen bıkkınlığın tedavisi ya da buna karşılık verilen tepki yine uyarılmayı isteme ancak daha şiddetli uyaran ihtiyacıyla giderilir. Topluma karşı koyulan mesafe bu hoşnutsuzluktan, ‘yabancılaşma’ ve ‘tiksinme’ hissinden kaynaklanmaktadır (Frisby, 2012: 25).

Kent Simmel açısından “her şeyden önce, en üst düzey iş bölümünün merkezidir”, “kent ne kadar genişlerse, iş bölümünün belirleyici koşullarını o kadar üretir” (Simmel, 2017: 105-106). Bu bakış açısından bakıldığında Simmel açısından para ekonomisinin genelleşmesi ve nevrotik bireyin oluşumu iş bölümüyle doğrudan ilgilidir. Uzmanlaşma ile doğayla girilen mücadeleden insanlar arası kazanç mücadelesine geçilmiştir. Toplumsal hayatta iş bölümü ve uzmanlaşmanın gereği olarak ‘makine dışlısına’ indirgenen insan bireysel farklılığını ortaya koymak için tüketime ve bu yolla farklı olmaya yani ‘kasıtlı olarak tuhaf olmaya’ itilmektedir (Simmel, 2017: 107-108). Farklı olma, çarpıcı şekilde dışsal farklılık modern birey için “özsaygı kazanmanın”, “var olduğunu hissetmenin” yani “diğer insanların farkındalığının” kazanılmasının yolu olmaktadır(Simmel, 2017: 107). Burada dikkat edilmesi gereken şey zaten kent hayatının artık bir üretici değil tüketici bireyin deneyimi olmasıdır (Simmel, 2017: 20).

Mills’e göre ‘tüketimin genişlemesi, nesnel kültürün gelişmesine bağlıdır, zira bir nesne, ne kadar nesnel ve gayri şahsi olursa, okadar çok insana hitap eder.’ Tüketimin bu başarısı seri üretim ile oluştuğu söylenebilir. Nitekim Simmel üretim süreçlerindeki yabancılaşmanın -Marx’ın yorumundan hareketle-, tüketim için bulunmaz bir ortam sağladığını düşünmektedir (Simmel, 2017: 35). Tüketim, üretim alanında bireyin yeknesaklaşmasının aşılması, tüketimsel çeşitlilik ile dengelenmesi anlamına gelmektedir. (Simmel, 2017: 37). Modernliğin Simmelce yukarıda işlenen özelliklerini bünyesinde barındıran Moda ve Stil tüketici açısından, -nevrotik hale gelmiş birey açısından- kurtuluş yolu olarak işaretlenebilir. Simmel bu noktada Moda’nın iki çeşit ihtiyacı karşıladığını belirtir. Bunlar toplumsalın tarihi boyunca yaşanan bir bütüne ait olma hissi ile, bireysel farklılaşma eğilimleridir (Simmel, 2017: 38). Bu iki uç nokta yani bireyselleşme ile bütünleşme paradoksal bir yapı arz eder. Taklide dayalı bütünleşme geçmiş zamana bir aitlik içerir iken, bireysel farklılaşma gelecek yönelimli bir harekettir (Simmel, 2017: 39,113). Bunlar arasında kalan ve modernitenin şimdi vurgusu içinde sürekli değişime maruz kalan bireyin moda ve tüketim aracılığı ile teskin edilmesi mümkün olabilir mi? Simmel açısından bu soru modanın sürekli ve hızlı değişimi ile ve bu değişimin yaşanması için gerekli olan içsel deneyimin kısıtlanması böylece sürecin önemsizleşip, başlangıç ve bitiş noktalarına aktarılan zevk nedeniyle, yani hayatın hızlanan ritminin içsel tatmin sağlayacak bir süreden yoksun olmasından ötürü mümkün değildir (Simmel, 2017: 40). Simmel’in modernizm çözümlemesinde görüldüğü gibi moda zamansal değişimin bir parçasıdır ki insana sürekli bir şimdi duygusu verir. Aynı zamanda moda kalıcı ve

değişmeyen hiçbir şeyin olmadığı, kalmadığı bir ortamda değişimin radikal bir şekilde sahiplenilmesidir (Simmel, 2017: 42). Yani tek bir cümle ile özetleyecek olursak moda hakikatin bitimi ile aynı anlamı taşımaktadır denilebilir.

Son olarak Simmel'in moda üstüne çözümlenmeleri sınıf ve tabakalaşma kuramını da kapsar. Bu açıdan moda ve tüketim belirli bir sınıfa ait olma duygusu- bütünleşmeyi sağlamak işlevine sahiptir. Üst sınıfın başat rolü oynadığı tüketim de moda olan nesne alt sınıflara doğru yaygınlaştıkça yeni modalar üst sınıflar tarafından oluşturulur. Bu değişim ve sirkülasyon aynı zamanda diğerinden farklılaşmayı sağlar. Ve böylece moda olan şey alt sınıflara tekrardan yayılır, "oyun baştan başlar" (Simmel, 2017: 115-116). (116) Moda'nın bu şekilde temeli ve olmazsa olmazı sınıflardır. Nitekim Simmel sınıfsız olan toplumlarda modanın ortaya çıkmadığını örneklerle açıklamaktadır (Simmel, 2017: 119). Veblen'in sözleri ile sınıflar arası öykünme ile devamlılığı sağlanan tüketimin, Simmel'e göre itici kuvveti kıskançlıktır. Kıskançlık duygusu, sahip olma veya diğerinin sahip olduğuna bir gün diğerinin de sahip olabileceği gibi bir döngü oluşturarak kapitalizmin de devamını sağlamaktadır (Simmel, 2017: 122).

Simmel'e göre modernle aynı anlama gelen moda genelleşerek toplumsal yapının diğer yapılarını kapsamıştır. "Modanın .... Sınırlarını aşır, beğenileri, kurumsal kanaatleri, hatta hayatın ahlaki temellerini de kendi değişim formu içine çekmesi, artan kudretinin bir işareti gibidir" (Simmel, 2017: 121). Bu açıdan moda sadece dışsal bir görünüm değil hareket ve davranışları, ait olduğu sınıfı gösteren genel bir değer yargısını işaretlemektedir. Simmel modayla modernlik arasındaki kurduğu benzerliğin devamı olarak modayı 'inşa etmek ile tahrip etmenin bir karışımı' olarak görür (Simmel, 2017: 124). Bir önceki modayı, formu tahrip eden yeni moda aynı şekilde yeni bir formun yaratılması kurulması anlamını taşımaktadır.

Nitekim tüketim içi boşalan ve anlamsızlaşan hayat içerisinde şimdide, değişimden başka hiçbir şeyin anlamlı olmadığı modern hayat içerisinde sahte bireysellikler yaratmanın bir yolu olarak Simmel tarafından açıklanmaktadır (Hürmeriç & Baban, 2012). Şimdi de kalıcı olmak ve farklı olmak arasındaki diyalektiği bir şekilde çözüme kavuşturan moda, 'özgürlük ile bağımlılık arasındaki' sürekli mücadelenin bir ürünüdür. Ve moda "dış görünüşü feda edip, umumun köleliğine teslim ederek içsel özgürlüğü bütünüyle sağlama alma yolundaki çabanın formlarından biridir" (Simmel, 2017: 132). Simmel'in moda anlatısı özünde Harvey'e göre şehir hayatının soğuk ve katı ilişkilerinden ötürü nevrotik

hale gelmiş bireyin, statü veya kişilik gösterisine dönüşmüş bir şekilde sahte bireyciliği kucaklamasıdır. Bu sahtelik kent hayatında kendini kurmakta ve bireye son çare olarak kendini göstermektedir (Harvey, 2014: 40). Frisby, Simmel'in görüşlerini şu şekilde toplar modern hayatta yaşanan olgu "kişisel değerlerin var olması imkansız olduğu boyut içerisinde aranmasının sonucudur yani teknik ilerleme içerisinde kültürel ilerlemenin aranmasının..." (Simmel, 2017: 46).

Tüketim bu şekilde modernliğin ilk yorumcuları tarafından modern hayatın üretim süreçlerine getirdiği standardizasyonun, bireysel kimliğin erimesinin dışına çıkma alanı olarak kurgulanmıştır. Bireyin özgünlük sağlamak için başvurduğu son çare olarak tüketim kimlik elde etme, statü gruplarına dahil olma gibi tüketimin asıl gayesi olan ihtiyaç temelinden koparak daha farklı anlamlar kazanmıştır. Tüketim bu anlamıyla öykünme, kıskançlık ve özgünlük gibi temel sürükleyici dürtülerle kendini yeniden üretmeye devam eder. Nitekim Tocqueville ve Bourdieu tüketimi yine bu açıdan ele alınmaktadır (Loo & Reijen, 2014: 107-110). Tüketimin statüye ait olma bir anlamda kimlik inşası ancak aynı zamanda bir yanılsama kültür alanının içerisinde girdiği bir girdap olarak gören Riesman da Veblen ve Simmel'e benzer düşünceler ortaya koymuştur. Tüketim ve bir gruba ait olmak aynı anlamı taşımaktadır (Şan & Hira, 2004).

### **3.3.1.3. Riesman: Alt kültür, tüketimsel aidiyet**

Riesman'ın düşüncelerinin temelinde "her toplum modeli belirli bir kişilik tipi gerektirir" önermesi vardır. Buna uygun olarak Riesman Sessiz Kalabalık adlı eserinde üç insan tipini birbirinden ayırır. İlk tip Riesman'a göre gelenek yönelimli insandır. Gelenek yönelimli birey modernleşme öncesi toplumların insanıdır. Bu insan aileden başlayan toplumsallaşması esnasında toplumsal değer ve kuralları öğrenir. Kime, nasıl davranacağına dair kesin ve net bilgileri vardır ve Riesman'a göre adap, gelenek, din gibi değerlerin yoğun olduğu bu aşamada birey katı kuralların belirleyiciliği altındadır. İkinci olarak içerden yönelimli insan (inner-directed) modernitenin ilk aşamalarında geleneksel değerlerin önemini kaybedip, toplumsal değişimin başladığı döneme denk düşen insan tipidir. İçsel yönelimli insan geleneksel insan gibi katı değerlere sahip olmamakla birlikte yine de davranışlarını sergilerken dayanak noktası olabileceği ahlaki değerlere, ilkelere sahiptir. Modernliğin son aşamasında, yani İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde ortaya çıkan üçüncü tip insan tipi ise dışarıya yönelimli (dışardan yönetimli de denebilir-

other-directed) insan tipidir. İçindeki sesi dinleyen insan tipi bu çağda son bulmuş ve yapıp etmelerinin sonucunda hep dışardan onay bekleyen bir insan tipi oluşmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda Riesman tarafından üretimin değil tüketimin ön plana çıktığı toplumlara denk düşen bir kişilik tipi olmaktadır (Loo & Reijen, 2014: 179-181).

“Başkalarınca-yöneltilimli insan, kendini kişi olarak tasarlamakta güçlük çeker; davranışlarında başkalarının onaylayıp onaylamayacağını göz önünde tutar hep. Eric From’un, pazarlayıcı adam; Mills’in bilinmedik yere ayak basmayan adam, Arnold Green’in orta sınıfın gelişmemiş oğlan çocuğu dediği bu yeni insan, günümüzde, ana babalarının yanı sıra, arkadaşlarının aracılığı ile edinir kültürünü. Bu kültürlenmeyi, işinde, çalışma hayatında üstleri ile, arkadaşları ile, ya da kitle iletişim araçları ile sürdürür. Buna zorunludur” (Oskay, 1984: 51). Riesman’ın yaptığı bu ayrımın temelinde özellikle modernlikle birlikte artan nüfus, değişen ve çoğalan insani ilişkiler, çok farklı toplumsal alt-gruplar ve bireyin bunların hepsini kapsayacak genel bir ilke geliştirememesi yatmaktadır. Nitekim kitle iletişim araçları ile de manipüle edilen bireyin bireysel varoluşunu ortaya koyması bu toplumsal yapı içinde mümkün olmamaktadır. Bir benzetme ile

“Bütün bunlardan ötürü, dış ortamlarına uyumlanabilmek için gelenekçe—yöneltilimli kişi, daha önce de belirttiğimiz gibi, yaşamının başında bir kalıp, bir tüm olarak öğrendiği geleneği (kültürü) ile yetinebilmektedir. İçselliğince—yöneltilimli kişi yaşamında dış ortamı hakkında bilgi toplamakla yetinmekte; davranışlarının başkalarınca nasıl değerlendirilmekte olduğunu anlayabileceği onay—belirtici uyanımlan her dakika yakalamaya mecbur bulunmamaktadır. Dış ortama uyumlanmasının mekanizması olan psikolojik yapışım, sadece, bir jiroskop olarak çalıştırmaktadır. Başkalarınca—yöneltilimli kişi ise, psikolojik yapısını, ortamı hakkında bilgi edinmekle de kalmayıp kendi davranışlarına başkalarınca nasıl değerlendirilmekte olduğunu da izlemek zorunda olduğu için, çevresine gönderdiği uyarımlann tepkilerini de toplayıp yansıtacak bir radar gibi kullanmak zorunda kalmaktadır” (Oskay, 1984: 51).

Sürekli etraftan veri toplamak durumunda kalan modern bireyin radar gibi etraftan onay beklentisi, doğru ve yanlış sürekli etraftan gelecek sinyallerle belirlemesi; her zaman ve her yerde onu huzursuzluk, endişeli, güvensiz ve yaşadığı her yere yabancı kılmaktadır (Oskay, 1984: 51). Yabancılık kavramı, modern toplumda Simmel ve Riesman’da kaçınılmaz bir son olduğu söylenebilir (Loo & Reijen, 2014: 181).

Riesman açısından dışarı yönelimli bireyin içine düştüğü bu hüznü halden kurtulmak için son nokta olarak tüketime yöneldiği belirtilmişti. Kendi kişiliğini ilkelere ve belirli ahlak kurallarına ya da geleneğe bağlı olarak oluşturamayan birey toplumsal onay



böylece bütünleşme ve aidiyet sorunlarını tüketime dayalı oluşan alt kültürlerle dahil olmak ile çözmeye çalışmaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, yüz yüze olan ilişkilerin çözülmesi ile kanaat önderlerine, moda, reklamların manipülasyonuna açık bireyler ortaya çıkmakta bu birey özellikle tüketim üzerinden aidiyetle kişilik problemlerine çözüm aramaktadır.

“Riesman bunların içinde en önemlisi olarak gördüğü tüketimi ve bunun toplum yaşamındaki anlamını belirtirken “bugünün tüketicisinin tüketim konusu şey’e değil, o şey’i tüketmekle- doyum bulan tüketiciler cemaatine girmiş olmaya; bu yeni kimliği ile, tüketimin dolaysız doyumlarından daha aşkın doyumlar bulmaya önem verdiğini” söylemektedir” (Oskay, 1984: 51).

Anlam değiştiren tüketim içinde tüketilen malın, nesnenin anlamı ise; mallardan daha iyi kalitede olanlarının satın alınmak ve tüketilmek istenmesinin nedeninin bu malın ya da markanın kendi değeri değil, onu kullanma aracılığı ile o malı ya da o markayı kullananlar topluluğunun üyesi olunacağına sanılması olduğunu ileri sürmektedir (Oskay, 1984: 57).

Nihayetinde tüketimle oluşan gruplara dahil olmak ve aidiyet hissi sistem tarafından eğitimle ve değişen hayat tarzı sayesinde çocukluktan başlayarak bireye kazandırılmaktadır. Çocuğun yalnız yapabileceği etkinlikler –piyano çalmak, kitap okumak- yerine bir aradalık gerektiren faaliyetler –takım oyunları, spor- verilerek ‘üretim sürecinin bir neferi haline’ getirilmektedir. Ancak içsel yönelimli bireyde bulunması gereken ilkelere sahip olamadığı için dahil olduğu alt kültür grupları ile tüketime yönlendirilmekte, yanılmalı kişiliğini burada kurması salık verilmektedir (Oskay, 1984: 59). “Başkalarının beğenilerini paylaşarak onlara katılmak, onların ölçülerine uyabilmek, bunu gösterebilmek için mal edinmektedirler”. (Oskay, 1984: 60-61). Oskay’ın aktardığı gibi ‘Tüketici olarak, aynı malları kullanan kişiler olarak üyeliğine kabul edilecekleri bir grubun, bir katmanın içinde kendilerini seçkinleştirmek için ise, bu kişilerin tek bir olanağı vardır: grup üyelerinin izin vereceğinden emin olabilecekleri ölçüde ve ancak “marjinal nitelikte değişiklik ve farklılaşmalar ile grubun içinde bir popülerite kazanmaya çalışmak”.

Riesman toplumsal dönüşümü kişilikler üzerinden analiz ederken her toplumda bu kişilik tiplerine uygun düşen bireylerin varlığını da yadsımaz. İçsel yönelimli insan da modern dönemde vardır – tabi ki tüketime yenik düşmüş halde, Veblen’in açıkladığı gibi gösterişçi tüketime dahil olmayan bir insan yoktur-, ancak modern dönemin insanı gittikçe toplumsalda yaygınlaştığı şekli ile dışsal yönelimli insan olmaktadır. Riesman’dan sonra

bu toplumsal onay beklentisi içerisindeki, huzursuz insan tipi başka düşünürler tarafından da incelenmiştir. Nitekim özellikle Christopher Lasch ve Richard Sennet, Riesman'ın düşüncelerini daha karamsar bir boyuta taşıdığı söylenebilir (Loo & Reijen, 2014: 181). Özetle bu iki düşünür bozulan aile yapısının ve değerlerin yerine yenisinin inşa edilmediği modern toplumdaki bireyi kendi içine çekilmek zorunda kalan ve özsaygısını, kendiliğini kazanamamış, 'olgunlaşmamış' insanlar olarak değerlendirirler. Modern ahlak, modaaya uygun olan ahlak olmak durumunda bireysel varoluş sürekli değişimin potasında erimektedir. Sennet'e göre sorumlu kapitalizm, sanayileşme ve sekülerleşmedir. Anlamın buharlaşması, insanın doğa ve tanrıyla olan bağlantısının çözülmesi, tek referans noktası olarak kalan bireysel varoluş ve onunda tüketim ve üretim sarmalında yok edilmesi huzursuz modern insanı ortaya çıkarır (Loo & Reijen, 2014: 181-187). Aydınlanma'dan başlayan özgür insan olma serüvenin bu şekli ile tekrar bir uçuruma sürüklendiği söylenebilir. Üretim de kendini bulamayan insan tüketim ilişkilerinde de yanılsamaya Simmel'in belirttiği gibi kültürel alana ait olan nitelikleri, olması mümkün olmayan üretim ve tüketim alanlarında araması nevrotik bir hale gelmesine neden olmaktadır. Modern hayatın aydınlanmacı düşünürlere göre getireceği sanılan ümitler, refah toplumunun yaratacağı söylenen huzur ve bireysel ilerleme modern toplumun ilerleyen süreçlerinde oluşmaması ve dahası ters istikamete doğru ilerleyiş, modern dönemde entelektüelleri hem aydınlanma dönemi düşünürleri hem de modernliğin kendisiyle hesaplaşmaya itmiştir. Bell'in belirttiği üzere ekonomi ve kültür alanında yaşanan gelişmeler (Maslow piramidinde görüldüğü gibi) "birbirinin uzantısı olmak bir yana birbirine ters istikamettir" (Loo & Reijen, 2014: 198). Modern toplumda yaşanan ekonomik devrim ile insanlar kültürel hayatlarında veya düşünce hayatlarında daha iyi seviyeye gelmemiş aksine değer yargılarındaki erozyonla herhangi bir tutunacak dallarının kalmaması ile modern tüketim sarmalına uygun bir topluluğa, manipülasyona açık ve "tek boyutlu" halde yaşamını devam ettiren bir kitleye dönüşmüşlerdir.

#### **3.3.1.4. Frankfurt Okulu: Kitle endüstrisi**

Modern toplumun bu ahvalinin ekonomik, teknik ilerlemenin teknik tahakküme nasıl dönüştüğü ve bunun bireysel varoluşun önünde engel oluşturmasını Frankfurt ekolüne bağlı düşünürlerce incelenmiştir. Adorno ve Horkheimer, Marcuse ve Fromm gibi düşünürler teknik tahakkümün, kültürel boyutlarda yaptığı etkileri-bozulmayı; metalaşma,

şeyleşme, meta fetişizmi, kültür endüstrisi gibi (bir kısmını Marxizm'den devraldıkları) kavramlarla ile modern tüketim üzerinden yorumlarlar. Marxist teorinin üretim üzerindeki yabancılaşmaya ait düşünceleri, bu düşünürler aracılığı ile tüketim süreçlerine uygulandığını yani Marxist düşünceye tüketimsel aşının bu düşünürler tarafından yapıldığı söylenebilir.

Kitle endüstrisi kavramı Adorno ve Horkheimer tarafından açıklandığı şekli ile kültür alanının tekniğin gelişmesi ile oluşan endüstriyel faaliyetin alanına girmesidir. Kültür endüstrisi, tüketim ürünleri aracılığıyla zaten aptal ve isyankar olan insanın tahakküm altına alınması, oluşturulan yapay ihtiyaçlar sarmalı ile ne için yaşadığına dair bir düşünceye girmeden tüketimin getirdiği hayat standartları ve konfora kendini bırakmasıdır. Standart şekilde üretilen malların bireyler tarafından tüketilmesi ile standartlaştırılan hayatlar, popüler kültüre adapte olmakla mutluluğun kazanılacağına dair inançla kurulmaktadır. Marcuse, daha sonra bu süreci sahte ve yanlış şekilde oluşturulan ihtiyaçlar vurgusu ile genişletmiştir. Bütün düşünürlerdeki ortak yan ise ileri sanayi toplumunun bireysellikleri yanılmalı bir duruma sokmasından kurtuluşun mümkün olmadığını düşünmeleri ve bu anlayıştan doğan modernitenin karamsar bir tablosunu çizmeleridir (Wallace & Wolf, 2015: 156).

Marcuse tek boyutlu insanında kitle endüstriyle alakalı düşünceleri tamamladığını, etkilerini daha net bir şekilde gözler önüne serdiği söylenebilir. Marcuse'a göre “sanayi toplumunun ilk evrelerindeki temel etkenler olan haklar ve özgürlükler, daha ileri bir evrede canlılıklarını ve geleneksel içeriklerini” kaybetmiştir (Marcuse, 1975: 15). Gerçekleşen durumda özgürlüklerin savunusu olan modern toplum kendi öncülünü bu özelliğini ortadan kaldırmış ve tahakküm mekanizmalarını devreye sokmuştur. Üretimin temel saik olduğu ileri sanayi uygarlığında teknolojik akılsallık, yani üretim alanı ‘çalışma zamanı üzerinde, dinlenme zamanı üzerinde, maddi manevi kültür alanında’ genişleyerek bütüncüllüğe yönelmiştir. Diğer alanları etkisi altına almasının anlamı “iktisadi- teknik tek biçimleştirmedir”. Makinenin seri üretime getirdiği büyük güç, insan gücünün ötesindeki üretimleri gerçekleştirme kapasitesi makineye uygun bir makineleştirilmiş hayatlar oluşturmaktadır. “Bugün siyasi iktidar, mekanik süreç ile yapının teknik düzeni kesin bir güce sahiptir.” (Marcuse, 1975: 16-18).

Marcuse sistem tarafından oluşturulan yapay ihtiyaçlar ile bireyin yaşantısının bu ihtiyaçları gidermeye odaklı bir hal aldığı ve bunun tüketim süreçleri içerisinde

bireyselliğin kaybı olduğunu düşünmektedir. Gerçek ihtiyaçlarla yapay ihtiyaçlar birbirinden ayrılmalıdır. Özel toplumsal çıkarların bireye yüklediği ihtiyaçlar yapma ihtiyaçlardır (Marcuse, 1975: 19). Bu ihtiyaçların giderilmesi rahatlık olarak görülse de daha geniş açıdan bakıldığında aslında ihtiyaç olmayan şeyler uğruna hayatın çürütülmesi olarak görülebilir. Ve bu durum “mutsuzluk içindeki esenlik” olarak nitelendirilmektedir. “reklamlara uyarak gevşemek, eğlenmek, harekete geçmek, tüketimde bulunmak, başkalarının sevdiğini sevmek ve tiksindiğinden tiksirmek... bunların çoğu yapay ihtiyaçlardır” (Marcuse, 1975: 19). Üretim ve tüketimin sınırsız dünyası içindeki özgürlüğün yapaylığını özellikle vurgulayan Marcuse “efendileri serbestçe seçebilme olgusu, ne köleyi ne efendiyi ortadan kaldırır. Birçok mal ve hizmet arasından özgürce seçim yapmak özgür olmak demek değildir, bu mallar ve hizmetler için toplumsal denetimler zahmetli ve boğuntulu bir yaşayış üzerinde ağırlığını duyuracaksa, bu mallar ve hizmetler için yabancılaşmak zorunda kalınacaksa, birey benimsetilen ihtiyaçlara kendiliğinden yeniliyorsa, bu bireyin özerk olduğunu göstermez, sadece denetimlerin etkili olduğunu kanıtlar” diyerek ifade etmektedir (Marcuse, 1975: 21). Kitle iletişim araçları ile manipüle edilen sahte ihtiyaçlar oluşturulan birey, şartlandırılmış, libidonal doygunluk sarmalında boğulmuş, toplumsal olarak dayatılan ihtiyaçlar bireysel ihtiyaçlar olarak görülmeye başlamıştır. Bu aynı zamanda Marcuse’a göre “akıldışılığın akılsal özelliği”dir yani “fazla olanı ihtiyaç haline getirme, yıkımı yapıcı kılma” sürecidir (Marcuse, 1975: 24). Bu uygarlık sürecinin bütün manevi değerleri, geçmiş toplumlara ait hayatın olası yaşanma şekillerini ortadan kaldırıp yerine sadece üretim süreçlerinin mekanikleştirici tüketimci davranışlarını yerleştirdiğini vurgulayan Marcuse; yabancılaşmanın bu noktada kaçınılmaz son olduğunu ifade etmektedir (Marcuse, 1975: 24).

“İnsanlar birbirini mallarıyla tanıyorlar, ruhlarını otomobillerinde, ses aygıtlarında, iki katlı evlerinde mutfak eşyalarında buluyorlar... bireyi topluma bağlayan mekanizma da değişti ; toplumsal denetim, toplumun yarattığı yeni ihtiyaçlar arasında en önemli yeri aldı” (Marcuse, 1975: 24). Marcuse’un hüzünlü cümleleri ileri sanayi uygarlığında bireyin düştüğü çıkmazı anlatmaktadır. Marcuse teknik sürecin, üretimin ve üretim nesnesinin hayat tarzını oluşturduğunu, görüş benimsettiğini, şartlandığını bu yol ile yanlışa duyarsız kalan bir yanlış bilinç oluşturduğunu söylemektedir. Bu toplumda “tek bir boyut vardır artık; bu tek boyut her yerde, her biçimdedir”. Ve reklamlar, manipülasyonlar bireyin “tüketim ile denetimi tek boyutlu düşünce ve davranışları” biçimlendirmiştir (Marcuse, 1975: 26-27).

Böyle bir toplumsallık içinde düşünce özgürlüğüne sahip olmak demek kitle kültürü ve toplumundan uzaklaşmış olmak anlamına gelmektedir. Kurtuluşun çok zor gözüktüğünün altını çizen Marcuse bunun nedeninin karşı koyan güçlerin büyüklüğünde bulunmaktadır. Üretimin diğer yaşam alanlarını etkisine aldığı bütüncül sistem içinde etkin bir muhalefet yapılması mümkün gözükmemektedir. temel ihtiyaçlar haricini yapay olarak gören Marcuse; tektipleştirici, özgürlüğü ortadan kaldıran sisteminden tek çıkışın hayati ihtiyaçlara kadar çekilmekte bulunmaktadır (Marcuse, 1975: 17-19). Hayati ihtiyaçlar haricindeki yapay üretim ihtiyaçlar kendi hayat tarzını dayattığı için hayatı kuşatmakta ve bireyi tek tipleştirici sarmalına almaktadır. Mutlak ihtiyaç olarak gördüğümüz çoğu şeyin tarihsel olduğunu belirten Marcuse, temel ihtiyaç olarak beslenme, konut ve giyimi sayar (Marcuse, 1975: 20). Bu ihtiyaçları karşılarken insan herhangi bir manipülasyon, ideoloji etkisi altında kalmadığından emin olabilir. Tüketimde bu üç ihtiyaca kadar çekilmek ve diğer bütün yapay ihtiyaçlardan kurtulmak bireyin özgürlüğün, kendi kararlarını kendi verebilecek bir konuma erişmenin temel yolu olmaktadır (Marcuse, 1975: 20-21).

Marcuse'un çıkış yolu ile ilgili düşünceleri genellikle eleştirilmiştir. Bunun gerçek bir çıkış olup olmadığı, anlamlı bir muhalefet geliştirip, geliştirmediği yorumlamaya açıktır. Ancak tüketimin teknik gelişme ve tahakküm mekanizmaları ile birleştirmesi ve tüketicinin yabancılaşmış, duyarsız ruh hali, tek boyutlu hale getirilmiş yaşamı halen anlamını koruduğu söylenebilir. Özellikle modern toplumu libidonal baskılanma üzerinden tanımlayan Freud'un düşüncelerini, tekrardan yorumlayan Marcuse ileri sanayi toplumunda bundan bahsedilemeyeceğini, bu toplumu tasvirinin baskılanmadan, libidonal açılma, boşalma olarak ele alınması gerektiğini öne sürer. Tüketim süreçleri libidonal tatmin ve haz toplumuna uygun yeni bir dönemi işaretlemektedir. Frankfurt okuluna bağlı diğer bir düşünür olan Fromm açısından da tüketim benzer bir tahakküm, kontrol süreci olarak görülmektedir. Tüketimin psikolojik yönü üzerinde özellikle duran Fromm açısından yaşamın anlamının tüketime indirgenmesi psikolojik bazı bozukluklara neden olmaktadır. Hazla uyarılma anlamında tüketim sarmalı, hazzın belirli aralıklarla sürekli tekrarını gerektiren bir bağımlılık oluşturmakta modern birey uyuşturucu madde bağımlısına benzer bir duruma düşmüş olmaktadır. Sürekli tatminsiz olan bireyin varlık formülü şu olmaktadır: “ben sahip olduğum ve tükettiğim şeyler haricinde bir hiçim” (Şan & Hira, 2004). Modern dönemde Simmel'de anlatılmaya çalışılan zaman algısındaki değişim sürekli bir şimdi yani değişim ve yeninin vurgulanması hiçbir arzunun tam olarak tatmin edilemediği, tüketim nesnesine daha sahip olunur olunmaz, döngünün yeniden başa

sardığı anlamsız bir dünyanın resmini sunmaktadır. Eric Fromm açısından bu toplumsal durum içerisinde birey bir yandan bir ben bilinci kazanırken diğer yandan ise yalnızlaşmaktadır. Her şeye egemen olmaya çalışan kapitalist çağda yalnızlaşmanın ve karar verecek herhangi bir dayanak noktası olmayan insan tekrardan özgürlüğünü sisteme devretmektedir (Loo & Reijen, 2014: 178). Fromm özgürlükten kaçışı üç şeklini birbirinden ayırmaktadır. Bunu yaparken 2 kavramı özellikle birbirinden ayırmaktadır. Bunlar; nevrotik, normal ve sağlıklı terimleridir. Normal veya sağlıklı bireyin ilk tanımlanma şekli toplumsal norm ve kurallara, kendisinden beklenen role uygun davranan, toplumsal beklentiye karşılayan insandır. İkinci olarak normal ve sağlıklı olmak bireyin en ileri noktaya kadar gelişmesi ve mutluluğudur (Fromm, 2017: 151). Sorun Fromm'a göre tartışmanın başından beri vurgulanmaya çalışıldığı gibi toplumsal yaşantının pürüzsüz işlemesi ile bireysel gelişim isteği arasındaki tezatlıktan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan normal tanımı toplumsala göre yapılırsa bireysel gelişim istencinde olan ve toplumsala uygun davranmayan insan nevrotik olmaktadır. Ancak insansal değerler açısından bakıldığında toplumsal normalden, nevrotik birey daha sağlıklıdır. Kendisinden bekleneni vermeye çalışan birey ise uyumu çoğu zaman kendi benliğini yoksaymakta bulmaktadır. Bireyselliğini isteyen kişi ise kendini toplumsal yaşantı içinde var edemediği için ondan uzaklaşmakta kendini düşlem dünyasına çekmekle kurtuluşu aramaktadır (Fromm, 2017: 151-152). Nevrotik bireyin insansal değerler açısından normal insandan daha az kötürüm olduğunu söyleyen Fromm, nevrotik kişiye vurulan damganın temelsiz ancak toplumsal verimlilik açısından haklı görülebileceğini söyler. Toplumsal işlevler yerine getirilmedikçe toplumdaki söz edilemeyeceğine göre toplum toptan nevrotik olamaz ancak toplumsal sorundan bireysel gelişim ve mutluluğa ulaştırmayı sakatlaması ona ters düşmesi açısından değerlendirilebilir (Fromm, 2017: 152).

Bu önemli tespitlerine yaslanarak Fromm, modern toplumda güvensiz, yabancı, yalnız durumda bulunan bireyin kaçış mekanizmaları olarak üç tür tepkisini incelemiştir. Yetkecilik dediği ilk tepkide birey çaresizliğini ve yalnızlığını gidermek için liderler olarak söylenebilecek nesne veya insanlarla benliğini bütünleştirerek bu durumu telafi etmeye çalışır. Nazizm bu telafiden ortaya çıkar. Yıkıcılık Fromm'a göre Faşizmle yakın gibi dursa da onun temeli benliği nesneyle bütünleştirmek değil, tehdit olarak görülen nesnenin ortadan kaldırmaya yönelik sadist bir tepki ortaya koymaktır. Son olarak robot uyumluluğunda ise birey “kendi olmaktan çıkar; kültürel kalıpların kendisine sunduğu kişiliği tümüyle benimser; böylece tıpkı diğer insanlar gibi ve onların istediği gibi olur”

(Fromm, 2017: 170-196). Bütün bunların modernliğin yok ettiği değerlerin yerine bir şey konulamaması ve bu boşlukta kendi bireyselliği ile baş başa kalan insanın tepkileri olduğu göz önüne alınmalıdır. Bu sorunlar birebir modern toplumun gelişmesi ile ortaya çıkmış bulunmaktadır. Robotlaşmış, beyinsiz bireyin toplumsalla tüketim üzerinden nasıl aidiyet kurduğu yukarıdaki tartışmada nihayetlendirildiğinden tekrardan ele alınmayacaktır.

### 3.3.2. Postmodern Tüketim Teorileri

Postmodern toplum teorileri açısından tüketim modern teorilerin daha da genişletilmesi ve böylece neredeyse tek toplumsal gerçeklik konumuna gelmesi olarak düşünülebilir. “Tüketim toplumu aslında tüm bireyleri tüketime yönlendirmiş, kafalarını tüketime takmış olan bir toplum tasarımı sunmaktadır.” (Şan & Hira, 2004: 5). Bölüm başında belirtildiği modern toplumlar tektipleştirme, üretim, panoptikonla tanımlanacak olursa postmodern toplum çoğulculuk, tüketim, sinoptikon ile özdeşleştirilebilir. Alan Touraine’ye göre Weberyan çileci kapitalizm dönemi özellikle Dünya savaşları sonrasında özellikle 1968’den sonra tüketim, yeni toplumsal yapıyı açıklamanın başat faktörü durumuna gelmiştir. Oldukça derin bir değişimin yaşandığını belirten düşünür açısından üretici bireyden ürettiğini tüketen bireye bir dönüşüm yaşanmaktadır. “Tüketim toplumuna giriş, herhangi bir toplumsal değişimden çok daha güçlü biçimde modernlikten çıkış anlamı taşır, çünkü modernliği en iyi tanımlayan, tutumların, edimlerin modernleşme sürecindeki yerleriyle, yani önde ya da arkada, altta yada üstte olmalarıyla belirlenmesidir. Birdenbire, tutumların bu toplumsal ve iktisadi kaburgası çözülür ve edimci kendisine göre ya da ilkel küçük gruplara aidiyetine göre konumlanma durumunda kalır.” (Touraine, 2002: 164) Modernliğin temel mantığındaki bu değişim belirli hiyerarşik düzenlemeler ve kategorizasyon mantığı ile aklın rasyonel ilkesiyle kurulan toplum yapısındaki dağılımdır. Nitekim Touraine “Modernlik fikri Tanrı’nın yerine toplumu koymuştu. Bunu herkesten çok Durkheim açıkça dile getirmiştir. Günümüzde modernliğin bunalımı toplum fikrini ortadan kaldırıyor” diyerek toplumsal bütünleşme denilen iyilik ilkesinin artık tahakküm ve kontrol olarak anlaşıldığını ve tüketimin başat rolü ile birlikte toplumsallığın dağıldığını öne sürmektedir. “modernlik fikri her zaman önce mekanik olan’ anlamında toplumsalın herhangi bir işlevini üstlenen, topluma bağlı birey anlayışından ‘Freud ve Nietzsche’nin yaptığı gibi toplumsal yasa ve ahlaklaştırma karşısında Eros’un olumlanlanması” anlamını taşımaktadır(Touraine, 2002: 165). Postmodern toplum bu anlamda Erosçu haz kültürünün

serbestliği olarak görülebilir. Ancak bu duygusal, içgüdüsel tarafın serbest bırakılması/açığa çıkması anlamında tüketim toplumunda yaşanan gelişmeler genellikle güdülemek, sahte ve yapay ihtiyaçlar yaratarak yeni bir tahakküm mekanizması kurmak olarak anlaşılabilir. Nitekim Marcuse'un tek boyutlu, Fromm'un ve Simmel'in tüketen insanları içgüdülerini özgürce açığa çıkarmakla değil, tüketimde yönlendirilmekle, kimliği elde edilmesi mümkün olmayan bir alanda aramakla özdeşleşmektedir. Genel bir bakış açısı ile bu tüketim nesnesinin sembolik anlamındaki değişimle açıklanabilir.

Fearstone, tüketimin ihtiyaçları giderme anlamından çıktığını ve giderek genişleyen sembolik anlamlara doğru yayıldığını belirtir. Metaların kullanım değerlerinden kopmasıyla serbest kalan meta, yapay anlamları üstlenmiştir. Bir anlamda özgürleşen meta romantik sevda, farklılık arzusu, güzellik, ilerleme, iyi hayat gibi imgelerle ilişkilendirilebilir hale gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında postmodern dünya tüketilen malların neliğinden öte onun sembolik anlamları üzerinden anlam bulmaktadır. Baudrillard tüketimin bu değişen sembolik anlamını özellikle vurgulamaktadır. Baudrillard açısından da tüketim toplumu üretimle ifade bulan modernist dönemin kapanışı, postmodernist evrenin başlangıcıdır. Bu dönemde sistem artık üretici değil, tüketici bireylere ihtiyaç duymaktadır (Kırılmaz & Ayparçası, 2016).

Baudrillard açısından postmodern toplum hakikatin yitimiyle özdeşleşmiştir. Hipergerçekliğe dönüşerek buharlaşmış olan hakikatin, arkasında bıraktığı postmodern toplum (toplumdan da söz edilemez artık postmodern toplum kitle olarak anlaşılmasıdır) simülasyon evrenine girmiştir. Baudrillard postmodern toplumda ortadan kalkan şeyin metafizik olduğunu söylemektedir. Metafizik içe doğru çöküşüyle serbest kalan imgeler, sürekli yeniden üretimi yapılabilecek bir gerçekliğe hipergerçekliğe dönüşmüştür (Baudrillard, 2011: 14). 'Burada taklit, suret yada parodiden değil aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçekten' bahsedildiğini vurgulayan Baudrillard, bu sürecin geri çevrilemez olduğunu simülasyon evrenine geçişten itibaren 'gerçeğin bir daha asla geri dönmeyeceğini' söyler (Baudrillard, 2011: 15). böylece simülasyon evreninde hipergerçeklik gerçekliğin yerini alan bir gerçeklik illüzyonu olmaktan öte kendi kendine referansta bulunan ve hiçbir şeyi örtmeyen gerçekliğin ötesinde bir anlama sahip olmaktadır(Baudrillard, 2011: 20). Bu süreci Baudrillard şöyle tarif eder;

“imgeye özgü çeşitli aşamalar/basamaklar şöyle sıralanabilir:

-derin bir gerçekliğin yansıması olarak imge



-derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge

-derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge

-gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülarkı olan imge

Birinci durumda imge olumlu bir niteliğe sahiptir çünkü imge burada bir tür ayın görevi yapmaktadır. İkinci durumda imge olumsuz bir niteliğe sahiptir. Kötü büyü türünden birşeydir. Üçüncü durumda imge bir görünümün yerini almaya yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır. Dördüncü durumdaysa imge artık görüntü düzenine değil simülasyon düzenine ait birşeydir.

Birşeyleri gizleyen göstergeler aşamasından gösterilecek bir şey kalmadığını gizleyen göstergeler aşamasına geçiş bir dönüm noktasıdır” (Baudrillard, 2011: 20-21).

İlk çağın ideolojilere özgü hakikat çağı olduğunu belirten Baudrillard, ikinci çağın ise artık saptırılmış, gizlenmiş durumda olsa dahi bir hakikatin olmadığı yani hakikatin kendisinin buharlaştığı ve yerini simülasyonların aldığı çağ olarak postmodern dönem olduğunu belirtmektedir. İmgenin, göstergelerin sadece kendine referans edebildiği çağın anlamı sembolik üretim ve tüketimin yapılması, artık üretilen nesneden daha önemli olanın onun sembolik değerinin yaratılabilmesi ve tüketim sarmalarının bu sembolleri tüketmekle özdeşleşmesidir. Hipergerçekliğin çağında artık üretilen bu göstergeler, gerçeğin aslından daha gerçek hale gelmekte bu şekilde gerçekliğin kendisi hayattan tasfiye edilmektedir. (Ritzer, 2018: 495-496)

Baudrillard için sembolleri ve göstergeleri tüketmek anlamına gelen tüketim aynı zamanda postmodern bireyin semboller aracılığıyla bir kimlik sahibi olması anlamını taşımaktadır. Bu anlamda artık üretimle değil sembollerin üretimi ile alakalı olan sistemin görevi reklam, medya ve pazarlama stratejileriyle sembolik anlamlar üretmek ve uysal tüketiciler yaratmaktadır.

“Vitrin, reklam, üretici firma ve burada temel bir rol oynayan marka parçalanmaz bir bütün, bir zincir gibi bu anlamı tutarlı, kolektif vizyonu dayatırlar; sıradan nesnelere değil, gösterenleri birbirine bağlayan bir zincir gibi her nesne daha karmaşık bir üst-nesne olarak diğerlerini gösterir ve tüketiciyi bir dizi karmaşık tercihe götürür. Nesnelerin tüketime asla mutlak bir düzensizlik içinde sunulmadığı görülür. Bazı durumlarda nesnelere daha iyi batan çıkarmak için düzensizliği taklit eder, ama her zaman yönlendirici kanallar açmak, satın alma itkisini nesnelere ağına yöneltmek, baştan çıkarmak ve kendi mantığına uygun olarak, yapabileceği en yüksek yatırıma ve ekonomik potansiyelin sonuna kadar götürmek için düzenlenir. Giysiler, aletler, bakım ürünleri bu şekilde tüketicide atalate neden olan zincirleme alışverişi oluşturur. Tüketici mantıksal olarak bir nesneden ötekine gidecektir” (Baudrillard, 2010: 18).

Çörekçioğlu'na göre iki kutuplu dünyanın son bulması ile tek bir gerçeklik olarak ortaya çıkan liberalizm, modern ütopya söylevin yeni botunu oluşturmaktadır. Refah ve bolluk ile özdeşleşen, liberal ütopya Baudrillard'ın belirttiği gibi kendisini en açık şekilde alveriş merkezlerinde gösterir. Sürekli bir mutluluk vaadi olan tüketim mabetleri, aynı zamanda bu işlevini tüketiciyi manipüle ederek ve sürekli bir kontrolle yerine getirmektedir. Sürekli bir katarsis hissi ve manipülasyon “görünüşteki sözde ütopyanın distopya kısmını oluşturur.” (Çörekçioğlu, 2015: 42-43)

Bu toplumsal yapının bir sonucu olarak anlamı olan her şeyin karşısına dönüştürerek yok olduğunu savunan Baudrillard (39) genel ifadesiyle postmodern toplumu Ölüm toplumu olarak adlandırır. Baudrillard'ın düşünceleri Ritzer'in belirttiği üzere oldukça karamsardır ne Marx'ın devrimci umudunu ne Durkheimci bir düzelmeyi tasarlar. Onun kuramı ölümcül bir kuram olarak hipergerçeklikle “her şeyin anlamsız bir kara delik içinde şiddetle çöküşünün yazgısına yaşamaktayız”dır (Ritzer, 2018: 497).

Bauman'ın tüketimi modern dünyanın akışkan hale gelmesi olarak tartıştığı belirtilmişti. Bauman, postmodern düşünceye uygun olarak tüketimin bir kimlik edinme çabası, arzu politikası olduğunu vurgulamaktadır. Tüketimi çılgınlığa dönüştüren şey arzunun tatmin edilememesi ve sonsuz çeşitlilik içerisinde kimliğini tanımlamak için herhangi bir dayanak bulamayan insanın “katı” olduğunu düşündüğü nesnelere bel bağlamasıdır. “Tüketim yarışında bitiş çizgisi her zaman yarışmacıların en hızlısından daha hızlı koşar” diyen Bauman'a göre, hayatın kendisi tüketim kültürü haline gelmiştir, “Yaptığımız her iş, ona verdiğimiz isim ne olursa olsun bir satın alma eylemidir. Yaşam politikamızın yazıldığı kodun kaynağı, alveriş pratikleridir.” (Bauman, 2017: 117-119)

Kimlik elde etmek için herhangi bir kaynağa sahip olmayan modern birey, içine düştüğü kaygıyı ve güvensizlik duygusunu aşmak için hedonist tüketime sığınmaktadır. Bauman tüketimin kendi başına bir amaç haline geldiğini vurgulamaktadır. Bu toplumsal yaşantı nihayetinde “sefalet, üzüntü ve acıya” neden olmakta ve “ tutarsız ve yarı nevrotik” tepkilere neden olan çelişik insanlar üretmektedir. Dayanışmaya dayalı bir toplum yerine ‘acımasız bir rekabeti’ de küreklemektedir (Bauman, 2017: 138-141).

Bauman Özgürlük adlı eserinde sosyolojik düşüncenin insani özgürlükleri konu aldığını söylemektedir. Nitekim üretim ve tüketim toplumları ile ilgili olan sosyolojik düşünce bu toplumsal yapılar içerisinde insanın özgür olup olmayacağını tartışılmasıdır. Tüketim toplumu bu açıdan üretimin burjuvazi elinde tekelleştiği bir dönemde yapılan başarılı bir

girişimdir. Serbest rekabetin ortadan kalktığı, uluslararası şirketlerin üretimi tek eleştirdiği dünyada tüketim, kapitalizme yeni bir alan açıp, sınırsız ve diğerini kısıtlamadan tüketme özgürlüğünü vermiştir. Aynı zamanda tüketim, rekabetin yıkıcı etkisinden muaf olarak toplumsal onaylanmayı sağlamaktadır. Diğer her alanda özgür birey ile toplumsal baskı arasındaki gerilim, tüketim yoluyla aşılmış olmaktadır. bir diğer başarısı müphemliği ortadan kaldırma yanılması oluşturmaya, tüketilen nesne üzerinden katı bir varoluş elde edilmesidir. Sonuç olarak tüketim ile toplumsal onay ve özgürlük arasındaki gerilim aşılmaktadır. Ancak bu özgürlük ve kimlik doğru bir şekilde elde edilmez, Bauman'a göre modern yaşam yanılmaları doludur (Bauman, Özgürlük, 2016).

### 3.3.3. Distopya Metinlerinde Tüketim-Haz Toplumu

Özgürlüğün takılıp kaldığı, aşamadığı bir engel olarak tüketim distopyaların temel konularından birini teşkil etmez. Huxley'in demir kafeslerle örülmüş 1984'ünde, Jack London'ın Demir Ökçe'sinde toplumsal sıkışmışlık içinde hazzı, cinselliğe ve tüketime çok yer verilmez. Bunların yanında özellikle 1984'ün karşı kutbunu oluşturduğu söylenebilecek olan Cesur Yeni Dünya'da toplum, libidonal bir baskılanma ile değil libidonun serbest bırakılmasıyla tanımlanmıştır. Bu toplumda cinsellik serbesttir, aile kurumuna inanılmamaktadır. Hazzı dayalı toplum pratikleri tüketimi desteklemek içindir.

“Ford’umuz -ya da Freud’umuz, ki sırrına erişemediğimiz bir nedenle her ne zaman psikolojik konulardan söz etse kendine Freud derdi- aile hayatının tehlikelerini ilk ortaya koyan kişi olmuştur” (Huxley, 2015: 62). Aile hayatı sadizmi, mutsuzluğu, namusu, delilik ve intiharı doğurmaktadır. Bütün bunların yerine geçecek olan şey ise serbest cinsellikle birlikte haz hayatıdır. Freudyan libidonal baskılanmadan kurtuluş yolu, güçlü duyguların, depresyon ve melankoliye neden olan şeylerin yani aşkın, dinin, kayıpların önüne geçilerek hazzı dayalı tüketim toplumunu kurmaktır.

“Toplu seks poplu seks, Ford’la neşelen

Öp kızları birleşsinler.

Oğlan kızla huzur bulur;

Toplu seks poplu seks uçurur” (Huxley, 2015: 101).

Cesur Yeni Dünya'da bu durum sanayinin devamlılığını sağlamak açısından da elzemdir. Böylece eşyalar, sürekli bir devinim haline gelir. Şartlandırılan insanlara

öğretilen bazı ilkeler şunlardır: “atıp kurtulmak onarmaktan iyidir”, “yama artarsa refah düşer”, “oturup kitap okursanız fazla şey tüketemezsiniz” (Huxley, 2015: 70-71). Nitekim bu dünyada sınırlar ortadan kalktığından anlamın kaybolması sorunu eserde haz ahlakı üzerinden eleştirilir. Sınırsız tatmin, her şeyin standartlaşması, heyecanın ortadan kalkması anlamında tek kelimeyle insani özelliklerin ölümüne neden olmaktadır (Huxley, 2015: 101). Şartlandırılmamış insanlar için (örneğin Marx ve John) bu durum ızdırıp, çaresizlik, yalnızlık yaratmaktadır (Huxley, 2015: 102). Bu melankolik ahval, tüketimin önündeki engeldir bu yüzden istenmemektedir. Sistemi ayakta tutan tüketime, yani istikrar ve düzen sağlayıcı, huzursuzluğun sonu olacak haz istencine uygun olarak, her şey dizayn edilmiştir: “İnsanların, tüketime katkısı olmayan karmaşık oyunları oynamasına izin vermenin ne kadar ahmakça olduğunu düşünsenize” (Huxley, 2015: 55).

Eserde her insan için ortak bir temel olarak hazın yüceltilmesi söz konusudur. Bu açıdan tüketim temel varoluşsal gaye anlamına gelir. İnsanın hayatının gayesi olduğu gibi, sistemin devamlılığı açısından da önemlidir. Bir anlamda Cesur Yeni Dünya’daki toplum bir tüketim toplumdur. Bu açıdan tüketim teorilerinde anlatılan düşüncelerle, distopyanın evreni ortaklaşmaktadır.

Distopyada her insan, tüketiminin sonsuz mutluluk vaadinden yararlı olsa da - özellikle soma adlı uyuşturucu madde ile insanlar, kullandıkları anda eski insanların cennet dedikleri sonsuz mutluluğu saniyeler içinde yaşamaktadırlar: “Geçmiş ile gelecek beni hasta edecek...Bir gramını alırım öyleyse varım.” -(Descartes’e gönderimle)-

Modern tüketim teorilerinde işlenen statüsel farklılıklar ve öykünme de işlenmektedir. Nitekim daha alt statüdeki Lenina ancak en üst statüdeki Marx ile birlikte vahşi dünyayı görme zevkine ulaşabilir. Aynı zamanda distopyanın eğlence etkinlikleri olan ‘Hareketli Zemin Raketli Duvar Tenis Kortu’ ve engelli ve elektromanyetik Golf sahaları ait olunan sınıflara göre farklılık gösterir. Alfa olan Marx’ın oynayabildiği sahalara daha alt statüye Mensup Lenina öykünmektedir (Huxley, 2015: 110-119).

CYD’da insanlar sürekli bir zevk sarmalı içerisinde ve eski olanın izlerinden kurtulacak şekilde yaşarlar. Denetçi’nin John’a söylediği gibi “...Güzellik çekicidir ve biz insanların eski şeylere kapılmalarını istemeyiz. Yeni şeyleri sevmelerini isteriz.” (Huxley, 2015: 219). Yine kalıcı ve katı şeylerin gereksizliği şu şekilde vurgulanır: “Zihinlerimiz ve bedenlerimiz yaşamdan zevk almayı sürdürürken niye tutunacak bir şeye gereksinim duyalım? Teselliye neden ihtiyaç duyalım somamız varken? Kalıcı bir şeye ne

hacet, sosyal düzen varken?” (Huxley, 2015: 232). Bu dünya Simmel’in belirttiği gibi ve tüketim toplumu tartışmalarında gösterilmeye çalışıldığı gibi, akıcı hale getirilmiştir. Bu sıvı, akışkan, ele avuca sığmaz yeni dünyada tek gerçeklik haza dayalı bir yaşam sürmektedir. Bunun için tüketime, haza uygun olmayan bütün katı toplumsal yapılar dağıtılır. Zevk varken aileye, dine, ahlaka ve Tanrıya ihtiyaç yoktur. Bu düşünce şekli CYD’nin temel yapısını oluşturmaktadır. Dünya Denetçisi Mond’un, vahşi John’a açıkladığı distopik evrenin bu özellikleri, Harvey’in tartıştığı postmodern ahlak, kültür ile tüketiminin bir bütünlük arz etmesi, yani dağılan epistemolojik, ontolojik modern temeller üzerine inşa edilen postmodern kültür, tüketim kültürüne neden olmaktadır.

Hep mutlu olma istenci Fahrenheit 451’de de ana sorunlardan biridir. Bu evrendeki insanlar, huzurlarını kaçıracak her şeyden, özellikle kitaplardan kaçmaktadırlar. Nitekim bu durum işlenmişti. Montag, eşi Mildred ile yaşadığı tartışmada bu durumu vurgular: “Seni rahat mı bırakayım! Bu çok güzel, ama kendimi nasıl rahat bırakabilirim peki? Rahat bırakılmamıza gerek yok. Aslında rahatsız edilmemiz gerek. En son ne zaman gerçekten rahatsız oldun? Önemli bir konuda, gerçek bir konuda?” (Bradbury, 2018: 73).

İnsanın mutlu olması ile derde neden olacak her şeyden uzaklaşması ve tüketime kendini bırakması aynı anlamı taşımaktadır. Bu eser kapsamında da vurgulanan bu konu, Mills’de işlendiği gibi toplumun kitle haline çevrilmesi ile yakından alakalıdır. Nitekim itfaiye müdürü Beatty, bu durumu vurgular; kitle toplumu, hızlı yaşam ve sona doğru yolmak bu dönemin kaçınılmaz özellikleridir. böylece her şey haz ve hız içerisinde eritilmektedir (Bradbury, 2018: 75). “Eh, sonuçta tek kullanımlık mendiller çağı bu. Burnunu bir insana doğru sümkürürsün, kağıt mendille silersin, mendili atıp sifonu çekersin, sonra bir başkasına uzanırısın, sümkürürsün silersin, atıp sifonu çekersin.” (Bradbury, 2018: 37). Her şeyin hız kazanması, hayatın anlamının kaybolmasına neden olmaktadır. Fahrenheit’da bu vurgu özellikle önem taşır. Hızlanan hayat her şeyin imgesine dönüşmesine, Baudrillard’da olduğu gibi anlamın yok olmasına neden olmaktadır. Bu durum eserde:

“Okul saatleri kısaltıldı; disiplin gevşetildi; felsefe tarih ve dil dersleri iptal edildi; İngilizce ve imla dersleri giderek ihmal edildi, sonunda neredeyse tamamen boşlandı. Hayat şimdide, iş öneme sahip, mesai sonrası her yerde hazza ulaşabilirsin. İnsan neden düğmeye basmak, elektrik anahtarını çekmek, somun ve civata takmak dışında bir şey öğrensün ki?” (Bradbury, 2018: 76).

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi teknolojik ilerleme ve hızlı hayat felsefe ve düşüncenin sonunu getirmiştir. Bu durumun yansıması olarak Adorno ve Horkheimer'da tüketime kanalize edilerek aptallaştırılmış, Marcuse'da çalışmanın dışında tüketim yoluyla tek boyuta indirgenmiş insanın izleri görülmektedir. Nitekim hazza ulaşma ve teknik tahakküm insani gelişim üzerinde engelleyici bir unsur olmakta ve bu durum nihayetinde hazdan ve toplumsal uyumdan başka bir şey aramayan Fromm'un beyinsiz insanına dönüşmektedir.

Bu nokta Simmel'in moda üzerine düşüncelerini ile örtüşmektedir. İnsanların genel istenci ile distopya düzeni örtüşmektedir. Bu durum Beatty tarafından şöyle ifade edilir:

“Bu ülke de en çok ne istiyoruz? İnsanlar mutlu olmak istiyor... bu doğru değil mi? Bunu hayatın boyunca duymadın mı? Mutlu olmak istiyorum, diyorlar. Eh, öyle değil mi? Onları sürekli hareket halinde tutmuyor muyuz.. onlara eğlence vermiyor muyuz? Hepimiz bunun için yaşıyoruz değil mi? Zevk için, heyecan için? Kültürümüzün bunları bol bol sağladığını da kabul etmelisin” (Bradbury, 2018: 80).

Fahrenheit 451'de distopya evrenindeki insanların nevroitik bir hale geldikleri söylenebilir. Nitekim Montag'ın eşi Mildred'in uyku ilaçlarının hepsini yutup zehirlendiği sahne bu durumu anlatmaktadır. Distopya metninde insanlar hayatlarına devam edebilmek uyuyabilmek için ekstra ilaç kullanmaktadır. Bunun yaygın bir durum olduğunu Montag'ın çağırıldığı ilkyardımcı görevlileri belirtir: “Gecede böyle dokuz on vaka alıyoruz. Sayıları öyle çok ki, birkaç yıl önce özel makineler yaptırıldı” (Bradbury, 2018: 35).

İntihar ettikten hemen sonra herhangi bir şey yaşanmamış gibi davranan Mildred ile diyaloglarında tüketimin vurgulandığı görülmektedir. Nitekim distopya evreninde asıl amaç eğlence olmaktadır ve daha fazla eğlenebilmek için evlerde bulunan dev ekran televizyonlar büyütülmelidir, Mildred sorar: Cidden eğlenceli. Dördüncü duvarı söktürüp dördüncü bir televizyon duvarı taktırmak için gerekli parayı ne kadar zamanda biriktiririz sence? Sadece iki bin dolar.” “dördüncü bir duvarımız olursa, bu oda bizim değil her türden egzotik insanların odaları gibi olacak. Birkaç şeyden kısıpabiliriz.” (Bradbury, 2018: 40).

Distopyadaki insanların normal olarak nevroitik olmaları ve nevroitikliğini aşmak ve kendilerine bir yaşam gayesi edinmek için tüketime sarılmaları Simmel'in modern toplum ve moda üzerinden yaptığı çözümlenmelerle uygunluk taşımaktadır. Nitekim modern insan, toplumsal yaşantı içinde yaşadığı kaygıyı- Fahrenheit'da bu durum uykusuzluk problemi

olarak ele alınır, tüketimin haz ve eğlence dahası aidiyet yaratan sarmalı vasıtası ile çözmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak bu hayat temel dertlerin sorgulanmadığı bir haz toplumdur. İnsanlara neden sorusu sordurulmamalıdır çünkü bu soru mutsuzluğa yol açar. Nedenler yerine, Nasıllar üzerinde durulmalıdır (Bradbury, 2018: 81). Felsefi Pozitivizmde tartışılan aynı nokta burada da vurgulanır. Metafizik spekülasyonlardan kurtulmak insanları ilerletecek, distopya metni açısından da huzurlu, iyi toplumun temel taşı olacaktır. Nasılların bilgisi değişmez, katı yani rasyoneldir, bu tür bilgi kafa karışıklığına yol açmaz ancak “onlara bir şeyleri yorumlamaları için felsefe veya sosyoloji gibi kaygan zeminli şeyler vermeyeceksin. O yol melankoliye çıkar.” (Bradbury, 2018: 82)







## 4. ROMANTİK TEPKİ

### 4.1. Romantizmin Kapsamı

Aydınlanma araç-amaç arasındaki kopukluğu tamir edememiş, çoğu zaman amaçlar muğlak kaldığı gibi, açıklanmaya çalışıldığında ise geleceğin ipotek altına alınması, özgürlüğün engellenmesi, ütopyik bir sistem inşası çabaları olarak eleştirilmiştir (Harvey, 2014: 26). Alan Touraine'nin de belirttiği gibi ilk ortaya çıktığı dönemde mutluluk ve bolluk ile özdeşleşen modern deneyim daha sonraki zamanlarda tahakküm ve kontrolle özdeşleştirilmiştir. Eskinin yerine gelen yeni, eskidiğinde yerini aldığı şeyle aynı akabeti paylaşmaktadır. Mutluluk getiren modern deneyim, şuan mutsuzluğun ana kaynağı olarak görülmektedir (Touraine, 2002). Modern deneyim bu şekilde Özgürlük Bölümünde tartışılmaya çalışıldığı gibi, eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Aslında yaşanan durum Aydınlanma idealleri olan özgür bireyin, modernitenin ilerleyen süreçlerinde ortadan silinmesi ya üretim süreçlerinin tektipleştirmesinin ya da aynı tektipleştirmeyi bu sefer libidonal bir açılımla, yanısamalı bireysellikler oluşturan tüketim süreçlerinde kaybolmasıdır. Nitekim Foucault bireyin Rönesans'da kısa bir süreliğine görünüp kaybolduğunu söylemektedir. Modern birey bir efsanedir ve küçük bir parlama dışında hiç var olmamıştır (Foucault, 2015).

Aydınlanmayı, modern-kapitalist uygarlığın düşünce mirası olarak gören modernizm eleştirileri; bu dönem düşünürleriyle hesaplaşarak eleştirel fikirlerini ortaya koymuşlardır. Harvey'in belirttiği gibi Aydınlanma düşüncesinin reddi aynı zamanda postmodern düşüncenin başlangıç noktası, onun bir tür belirlenimidir (Harvey, 2014: 26). Postmodern düşünce ve eleştirinin distopya metinleriyle gelişip, büyüdüğü söylenebilir. Gerçekten de özellikle Dünya Savaşları sonrasında, aydınlanmanın ve modernitenin aydınlık gelecek ütopyasının tamamen ortadan kalktığı yönündeki düşünce hem postmoderniteyi hem de edebiyatta modernliğin bir eleştirisi olarak Distopya eserlerinin yazılmasına neden olmuştur. Ancak Postmodern dönem öncesi de entellektüeller, moderniteyi bağlı olduğu temel noktalardan - aklın kutsanması olarak rasyonelleşmeyi, doğanın fethini ve anlamsızlaştırılmasını, ilerlemeci tarihsel düşünceyi -yani insanlığın gittiği noktada onu iyi bir geleceğin değil 'demir kafesler'in beklediği- noktasından eleştirmişlerdir. Bu ilk dönem tepkileri, aydınlanma çağı olarak görülen 18.yüzyılın ilk yarısından itibaren kendisini göstermiştir. Tarihsel olarak romantizm akımı olarak adlandırılan modernizmi kısmi ya da

topyekün eleştiren düşünce, postmodern düşüncenin de temelini atmışlardır (Cevizci, Felsefe Sözlüğü , 1999: 734).

Tarnas'a göre "Rönesans'ın karmaşık dölyatağından Batı zihniyetinin başlıca karakteristiği olan iki farklı kültür damarı, iki farklı temayül, iki genel yaklaşım teşekkül etmişti." Bunlardan ilki bilimsel devremin ışığında akılcılığa, deneyciliğe ve şüpheli sekülerizme (Aydınlanma düşüncesi) dayanıyordu. Grek-Roma kültüründen beslenen diğer damar karşımıza Romantizm olarak çıkacak şekilde insani tecrübenin önemine vurgu yapmaktadır (Tarnas, 2014: 209). Romantizm akımının eleştirisi, en temelde Aydınlanma düşüncesinin totaliter, yıkıcı yanını önceden öngördüğü söylenebilecek bir tefekkürle, insani olan duyguların, sezgilerin, estetik bakış açısının aklın ezici gücü tarafından silindiğini ve bu durumun insanı insan yapan temel özelliklerinin yok olduğudur (Küçükalp, 2010: 171-172). "Aydınlanma ruhunun aksine, Romantik dünya tasavvuru, aklın aydınlanmasından ziyade ilhamın tarifsiz gücünü yükseltiyor, statik soyutlanmaların soğuk tahmin edebilirliğinden ziyade insan hayatının yatıştırılmaz dramını onaylıyor ve böylelikle dünyayı atomcul bir makina olarak değil, bütüncül ve birleştirici bir organizma olarak algılıyordu" (Tarnas, 2014: 210). "Aydınlanma'nın kutladığı ve kutsadığı deha veya zeka, bir Newton, bir Franklin ya da Einstein'ken; Romantik eğiliminki ise bir Goethe, bir Beethoven ya da bir Nietzsche'ydi" (Tarnas, 2014: 210). Tarnas'ın bu cümlelerinden anlaşıldığı üzere modernitenin kurucu unsuru olan Aydınlanmacı akıl, Romantikler tarafından eleştirilmiş ve modern akıl anlayışının insanı soğuk bir varoluşa ve tek bir boyuta indirdiği noktasından hareketle moderniteyle hesaplaşmaya başlanmıştır. Temel itirazlar Tarnas'a göre insani değerın duygusal boyutunun eksikliği, doğanın mekanikleştirilmesine karşı çıkışı ve Romantik arayışın temelinde bulunan manevi özün keşfi ideali uyarınca, hakikatin matematikselleştirilmesine karşı bir tepkiyi barındırmaktadır (Tarnas,2014: 211). Felsefenin kavramlarını kullanılacak olursa bu itiraz, Hümanizmin, modern çözümlemenin temelini oluşturan dualitelerin (özne-nesne, maddi-manevi, numen- fenomen vb.), pozitivistin ve ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisini kapsamaktadır (Küçükalp & Cevizci, 2010: 165-195). Özellikle Kıta Avrupası felsefesinde yerini bulan bu eleştiri dinamikleri bazen olduğu gibi, bazen radikalleşerek bazen revizyona uğratarak bütün Romantik düşünürler de ortak olarak bulunmaktadır (Küçükalp & Cevizci, 2010: 172).

Bu ortak temalar etrafında şekillenen Romantizmin ortaya çıkışı, modern düşüncenin kurulduğu devir olan 18.yüzyıl Aydınlanma düşüncesiyle birliktedir. Romantizm damarı

Rousseau, Goethe, Herder, Schiller gibi Alman Romantiklerinden (Sturm and Drug çağı) başlayıp, 18.yüzyıl ve 19.yüzyılda giderek genişleyen bir düşünce haline gelmiş Shelley, Hölderlin, Schelling, Hugo, Puşkin, Emerson, Throuae'ye kadar farklı kültür ve düşünürler tarafından taşınmıştır (Tarnas,2014: 209). Kıta Avrupası felsefesine de kaynaklık eden Romantizm akımı bu açıdan kapsamını daha da genişletmiş olur: “Çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin Rousseau, Romantikler, Alman idealizmi, Alman tarih ekolü gibi düşünür ve felsefelerin Aydınlanma düşüncesine yönelik eleştirileriyle başlayan, varoluşçuluk, yaşam felsefesi, fenomenoloji, hermenötik, Freudcu psikanaliz, Frankfurt okulu, yapısalcılık, postyapısalcılık, dekonstrüksiyon ve postmodernizm gibi felsefelerle günümüze taşınan, son derece kompleks ve çeşitlilik arzeden bir düşünce geleneğini ifade ettiği söylenebilir.” (Küçükalp & Cevizci, 2010: 172). Böylece en genel anlamı ile İngilizce konuşan ülkelerde gelişen analitik felsefenin karşı kutbu olarak görebileceğimiz Romantizm akımı, Hegel, Marks, Kerkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard dahil Frankfurt okulunun eleştirel teorisyenlerini, varoluşçuları, Hermeneutik, Fenomenoloji, Yapısalcılık, Postyapısalcılık, Postmodernizm gibi akımları içine almaktadır (West, 1998: 12).

Görüldüğü üzere çok geniş bir yelpazedeki düşünce hareketlerini kapsayan romantizm akımının, ortak yönlerini ortaya koymak oldukça güç olmak durumundadır. Bu karmaşık yapıyı, romantizmin tipolojisini kurarak aşmaya çalışan Löwy'e göre en başta anlaşılması gereken nokta; Romantizmin istesek de istemesek de modernitenin modern bir eleştirisi olduğudur. Yani romantizm moderniteden kopuk bir akım değildir, aksine; romantizm modernliğin özeleştirisi anlamına gelmektedir (Löwy & Sayre, 2016: 38). Moderniteyi karmaşık ve çok katmanlı bir yapı olarak gören Löwy, modern kapitalist uygarlığın oluşturucu unsurları olarak; “sanayileşme, bilim ve teknolojinin bir arada gelişimi, pazarın hegemonyası, üretim araçlarının özel mülkiyeti, sermayenin genişlemiş yeniden üretimi, özgür emek ve yoğunlaşmış işbölümü”nü sayar. “Ve bu sistemin etrafında, buna sıkı sıkıya bağlı ‘uygarlık fenomenleri gelişir: rasyonelleşme, bürokratikleşme, toplumsal yaşamda ikincil ilişkilerin baskınlığı (Cooley), şehirleşme, sekülerleşme, ‘şeyleşme’. ‘Modernite’ bu bütünlükten oluşur ve bu bütünlüğün temel birleştirici unsuru, üretim tarzı ve ilişkileriyle kapitalizmdir.” (Löwy & Sayre, 2016: 35). Romantizm sonuç olarak bu ‘modern gerçekliğin’ kabul edilememesi, düş kırıklığı ve boşluk hissi ve dahası ona karşı oluşturulan isyanla eş olarak görülebilir. Bu açıdan Romantizm temel itki olan kapitalizme karşıtlığıyla anti-kapitalist bir profil çizmektedir.

Löwy'e göre mübadele değerinin genelleşmesi olarak şeyleşme (Marx) ya da sekülerleşme, rasyonelleştirme, bürokratikleşme ile makinenin bir dişlisi haline gelen insan(Weber), Romantik itkinin temel taşlarını oluşturur (Löwy & Sayre, 2016: 36-37).

Nihayetinde Romantizm modernitenin sayılan özellikleri bağlamında; bireyselliğin ortadan kalkışını hüznle seyretmiş ve “modern gerçeğin içinde değerli bir şeyin hem birey hem de insanlık düzeyinde” yitirildiğine şahit olmuştur. Bu açıdan romantik düşünce tecrit duygusuyla, evinden uzaktaki yabancıyla, evine dönme istenciyle(geçmiş toplumların ve insan yaşantısının olumlanması) yani “şimdiki zamanın yabancılaştırılmış, kimi temel insani değerlerden yoksun olduğuna dair acı veren melankolik” deneyimle nitelenebilir (Löwy & Sayre, 2016: 39).

Bu melankolik deneyimin tepkisinin beş ana başlıkta toplayan Löwy'e göre bunlar; Dünyanın büyüünün bozulması, dünyanın niceliklendirilmesi, dünyanın mekanikleştirilmesi, rasyonalist soyutlanma ve toplumsal bağların çözülmesidir. Bu beş ana kategori Özgürlük başlığı boyunca ele alınıp incelenmeye çalışıldı. Nitekim Weber'den başlayarak sosyolojinin ana konularından olan araçsal rasyonalite çözümlerinin kaygısı, dünyanın büyüünün bozulduğu, yerine konulan matematiksel hakikatlerin yani niceliksel değerlerin (Simmel ve Mills'de özellikle bunu sağlayan unsur paradır.) niteliksel değerlere doğru genişleyerek, hayatın bütün alanlarını kapsamasıydı. Dünyadaki bütün değerlerin paranın nicelikleştirici etkisiyle, yarar kapsamında değerlendirilmeye başlanması; her şeyin ticari bir değeri ile ölçülmesi anlamını taşımaktadır. Tahakküm altına alınmış doğanın ve insanın tektipleştirilmesi anlamına gelen niceliklendirme ve mekanikleştirme insanı kendi ve toplumuna karşı yabancılaştırıcı etkileri sosyoloji teorileri açısından oldukça önemlidir. Nitekim Giddens'in varoluşsal kaygı içinde bulunan bireyi, Simmel'in nevrotik insanı, Fromm'un beyinsiz insanı, Frankfurt Okulu'nun tahakküm altına alınmış, aptallaştırılmış, Mills'in kitle toplumu içinde bireyselleğini kaybetmiş ve Marcuse tarafından tek boyuta hapsedilmiş olan ve nihayetinde Weber'de Demir kafesler içinde hapsedilmiş bulunan bireyin yazgısı hep aynı yabancılaştırıcı mekanizmadan, insanın birey olarak ortaya çıkamamasından, özgür olamamasından kaynaklanan bir kırılma ve bocalama olduğu söylenebilir. Sosyoloji teorileri bağlamında bakıldığında toplumsal gidişat; kötüye, bozulma ve dekadansa doğrudur. Bu gidişatın verdiği hüznün Marx'dan, Weber'e, Marcuse'dan, Fromm'a ve Benjamin'e, Boudlaire'den Baudrillard'a kadar modernitenin teorisyenleri üzerinde sindiği söylenebilir.

“İnsan ile doğa arasındaki yitik uyumu özleyen, doğaya mistik bir ibadetle bağlı olan romantikler, makineleşmede, sanayileşmede ve çevrenin mekanikleştirilerek fethedilmesinde yaşanan ilerlemeleri melankoli içerisinde ve perişan bir halde seyrederek...” Walter Benjamin’e göre “modern insanın yaşamı içindeki Şeytan’ın idaresindeki iğrenç yapay bir mekanizmanın ürünüydü” (Löwy & Sayre, 2016: 65).

Rasyonelleştirilmiş hayatın temelde insani değerleri ortadan kaldırdığı yönündeki genel düşünceden hareketle romantikler rasyonelleştirilmesi mümkün olmayan konulara ve davranışlara yönelmişlerdir. Nitekim büyüsü bozulan dünyayı yeniden büyülemek için onların modern öncesi dönemden hatta kadim Yunandan ötesine mitsel varoluşa doğru açıldıkları görülmektedir. Özellikle Nietzsche’den başlayan Apolloncu düşünce karşısında Dynissos’un yani duygular ve hezeyanların yüceltilmesi bu anlamı taşımaktadır. Yine romantikler bu açıdan toplumsal rasyonelleşmenin karşısına duyguları özellikle aşk motifini çıkarmışlardır. Distopya metinlerinin hemen hepsinde de görülebilecek aşk simgesi, mekanikleştirilmiş toplum ve insanın bu toplumsal yapıdan kurtulmaya çalışmasındaki temel anlatılardan bir tanesi olarak ön plana çıkmaktadır.

Romantikler; rasyonelleştirme ve mekanikleşmenin bir sonucu olarak, cemaatçi eski toplumsal yapıların ortadan kalkması ile her bireyin kendi çıkarlarına çekildiği modern toplumu bencil bireyler çağı olarak görmektedirler. Bu toplumsal yapıda birey yalnızdır, etrafındaki olaylardan zarar görmemek adına her daim tetiktir. “şehir çölünde kendini yalnız, anlaşılmaz hisseden hemcinsleriyle anlamlı iletişim kuramayan” bu modern birey toplumsal yaşantının genel görünümünü sunmaktadır (Löwy & Sayre, 2016: 66). nitekim Boudlaire’in flâneuru bu tip bir insandır. Boudlaire’in modernliğin ne olduğunu kavrayacak gelip geçici içindeki sonsuzu keşfedecek modern melankolik aylağı, sokaklarda yalnız başına dolaşan, kalabalığın içinde ama aynı zamanda ondan bir parça olamayan bir toplumsal tipi anlatmaktadır. Benjamin’in dediği gibi

“Baudelaire kalabalığın onu zorla kendisine çekişine yenik düşmüş ve bir flâneur kimliğiyle kendini o kalabalıktan biri kılmıştır, bununla birlikte kalabalığın insani olmaktan uzak bir yapı taşıdığı duygusunu içinden atamamıştır. Kendini kalabalığın suç ortağı yaparken, neredeyse aynı anda ondan kopmuştur. Baudelaire kalabalıkla görünüşte yoğun bir ilişki kurar; gerçekte ise niyeti onu tek bir aşağılayıcı bakışla hiçliğin uçurumuna yuvarlamaktır” (Benjamin, 2002: 220).

Bu toplumsal yalnızlık, aidiyet eksikliği, modern toplumun getirilerine karşı oluşan tepki romantizm bütün bu karşılıklardan beslenmiştir ve Löwy’nin belirttiği gibi toplumsalın halen aynı çelişkileri barındırması, Romantizmin başlangıcından itibaren

oluşan temel isyanların günümüze kadar yayılmasına neden olmuştur. Bu temeller farklı zamanlarda farklı çehrelere bürünse de temelde aynı özlemi, insanın niteliksel varoluşuna ve özgürlüğüne duyulan özlemi barındırır. Nitekim özellikle 1960'lı yıllardan sonra yükselen çevrecilik, pasifizm, feminizm gibi akımlarda romantik özellikleri bünyesinde barındırır. (Giddens, 2016) Bu açıdan Löwy'e göre Romantizm, “modernitenin yani modern kapitalist uygarlığın, ‘geçmişteki(pre-kapitalist ve pre-modern) değer ve idealler adına eleştirisini temsil eder. Romantizmin başından beri ikili bir ışıkla, isyan yıldızının ve ‘melankolinin kara güneşi’nin (Nerval) ışığıyla aydınlandığını söyleyebiliriz” (Löwy & Sayre, 2016: 33). Bu evinden uzaktaki yabancıların varoluşsal kaygıları sonuç olarak onu ‘modern yabancılaşmaların henüz var olmadığı bir dönem’ arayışına itmektir (Löwy & Sayre, 2016: 39). Aynı zamanda isyan duygusunu da barındıran bu özlem duygusu Romantiği altın bir çağ arayışına yönlendirmektedir. Geçmişe bakmak oradaki değerli olan şeyleri alıp bugüne taşıma çabası Löwy'e göre, bütün bunlar Romantik deneyimi “ilkel toplumlar, kitabı mukaddes dönemlerinin İbrani halkı, Yunan ve Roma antikçağı, İngiliz Rönesansı, Fransuz feodalitesi” ve belki daha da fazlası olan geçmiş çağları araştırmaya yönlendirmiştir (Löwy & Sayre, 2016: 40). Romantizmin merkezini işgal eden “kaygı, sürekli bir oluş durumu, sorgulama, araştırma, mücadele” yani karmaşık bir kurtuluş çabasının yanında mütevekkil bir romantizmden bahsetmek de mümkündür. Modern dönemin yanlışlıklarını eleştirip ancak çıkış umudu taşımayan bu yaklaşım Löwy'inde belirttiği gibi Romantizmin içinde varlığını sürdürmektedir (Löwy & Sayre, 2016: 41).

#### **4.2. Melankoli Kavramı ve Romantizm**

Belirtildiği gibi Romantizm ile melankoliklik birbirini tamamlar nitelikte gözükmektedir. Özellikle modernizm eleştirileri bağlamında bakıldığında Romantikler moderniteden kurtuluşun cılızlığı karşısında melankolik birey kendini yaşadığı topluma ait hissedemeyen, yersiz yurtsuz bir yabancı profili çizmektedir. Tarihsel süreçte değişik anlamlar yüklenen, incelenme konusu yapılan melankoli kavramı ve melankolik birey anlatısı bize eleştirel bakış açısının kökenlerini gösterebilir.

#### 4.2.1. Melankolinin Tarihçesi

Melankolik insan karakterinin teşhis edildiği ilk kaynak Homeros destanlarıdır. Homeros yazılı kültürde, melankoli kavramını kullanmasa da mitolojik kahramanlarının ahvalinin melankolik özellikler taşıdığı düşünülmektedir. En çarpıcı örnekler olarak Bellerophon ve Aias ve onlar kadar olmasa da Agamemnon melankoliye yatkın bireyler olarak ön plana çıkmaktadır (Teber, 2013: 80). Özellikle Bellerophon'un çektiği acılar, ızdırap dolu yaşantısı, Dedesi Sisyphos'a benzer bir yaşam örgüsü onun trajik hayatının ana hatlarını vermektedir. Serol Teber'in Bellerophon hakkındaki yorumları melankolik kişinin temel özelliklerini kavramak açısından önemlidir:

“Bellerophon'un bu tavrı, insanın tanrıların boyunduruğundan kurtulma ve özgürleşme çabasının ürktücü bir örneğidir. Ve melankoli, Homeros destanlarından bu yana, tanrısal düzenlere başkaldırmaya çalışan insanların yazgısını sergiler bir anlamda. Bellerophon, insanı, tanrılara tutsak eden yazgıdan kurtarmaya çalışmış ve -ayrıca sıradan- insanlar tarafından da terk edilmiştir... Bellerophon'un durumu, olağanüstü insanlara özgü bir davranışı ve gene olağanüstü insanlara özgü bir yaşam tarzına mahkûmiyetini göstermiştir. Bu serüven, melankolinin tek nedeni olmasa da en önemli bir nedeni üzerine ciddi ipuçları verebilmektedir” (Teber, 2013: 82).

İnsanın özgürleşme çabası, başarısızlık ve melankoli gerçekten de bu ilk destandan bile ana hatları çıkan bu melankoli figürü göz önüne alınmaya değerdir.

Melankoli kavramı, sadece ruhsal bir bozukluk olarak görülmeyip Homeros tarafından beden-ruh birliği üzerinden de incelenmiştir. Ruhsal bir değişimin, bedensel aktivitelerin de bozulmasına neden olacağına dayanan bu düşünce şekline göre; melankoliye, bedenin orta bölgesindeki bir değişiklik neden olmaktadır. Melankoli, yedinci duygunun ve soluğun kaynağı, kozmik dünya ile insan bedeni arasında ilişki kurabilecek özelliklere sahip olan orta bölge yani akciğer, mide, kalp gibi organları içerisine alan bölgedeki kararma ile ortaya çıkmaktadır. Bu kararma korkular, heyecan, hüzn, kaygı, öfke, can sıkıntısı gibi nedenlere bağlanmaktadır ve kararma ‘anatomik, fizyolojik, psişik’ bir olaydır. Yani orta bölgenin kararması “organ bozukluklarından çok, yaşanan olaylara bir tepki sonucu ortaya çıkmaktadır” (Teber,2013: 89-91).

Homeros'un tespitleri kendinden sonra Hippokrat ve bugünün tıbbına ve ruh bilimine ışık tutmuş, “humoral patolojinin” temelini atmıştır. Kararma, öfke ve orta bölge gibi

çözümlemeler; Hipokrat, Aristoteles ve Theophrast'a ruhbilimlerinin temelini arttıracaktır (Teber, 2013: 91).

Hippokrat melankoliyi daha çok bir hastalık olarak ele alıp incelemektedir. Antik çağda genel olarak kabul edilen dört özsu öğretisine göre, insanın karakter ve davranışlarını belirleyen 4 temel su vardır. Bunlar kan, salgı(balgam), sarı safra ve kara safradır. Bu sular temel karakteristikleri oluşturdukları gibi yaş, dönem, mevsim ve elementlere bağlı olarak da değişerek kişisel varoluşu etkilemektedirler. Bu dört suyun normal değerlerde olan bir karışımında bulunmaları, insanın bedensel ve ruhsal olarak sağlıklı olduğunu gösterir. Melankoli ise kara safranın diğer öz sularla karışarak "...niteliğinin değişmesi, koyulaşması, acılaşması ile ortaya çıkmaktadır. Melankoli, Hippokrat'da daha çok bedensel bir rahatsızlık olarak ele alınmıştır" (Teber, 2013: 101-102). Hippokrat, melankolik bireyin genel görüntüsünü, bedensel ve sosyal hayattaki tutumuna vararak şöyle özetlemektedir:

"Çökkün, umutsuz, tüm cesaretini yitirmiş bir durum. Üzüntülü. Acı içinde kıvrınma. Işıktan ve insandan kaçma. Karanlığı sevme... Konuşmaktan, herhangi bir şeye, soruya muhatap olmaktan kaçınma. Karın ve diyafram bölgesinin dışarıya doğru çıkmış gibi görünümü... Buraya dokunulduğunda burasının ağırlı olduğu görülür. Bu insanlar korkulu bir şey görmek, üzüntülü bir haber duymak istemezler. Hastalık genellikle ilkbaharda ortaya çıkar. Hastalar çok halsiz görünürler. Çok az yemek yerler" (Teber, 2013: 101).

Serol Teber'in belirttiği gibi Hipokrat melankoli ile olağanüstü kişiler arasında bir benzerlik kursa da bunu tamamlayacak olan Aristoteles ve Theophrast olacaktır.

"Neden, ister felsefede ya da politikada, ister şiir ya da sanatta olsun olağanüstü kişilerin hepsi melankoliktir." Aristoteles'in (M.Ö 384-322), Sorunlar adlı yapıtının, XXX. Kitabı'nın bu ilk cümlesi 2500 yıl boyunca tüm antikçağ, ortaçağ ve sonrası yılların insanlarını, tıbbını, felsefesini, sanatını gene olağanüstü bir şekilde etkilemiştir. Yazılı tarihte pek az cümle, düşün dünyasında bu denli uzun süre tartışma konusu olmuştur." (Teber, 2013: 117).

Aristoteles ve öğrencisi Theophrast'ın yaptığı melankoli çözümlemeleri oldukça ilginçtir. Teber'in belirttiği gibi her şeyden önce bu metinde melankolik birey dışlanmamıştır daha çok bu durum 'normal bir anormallikten' kaynaklanmaktadır (Teber, 2013: 120). Aristoteles'e göre kara safra herkes de vardır. "Fakat insanlar bu nedenle kendilerini her zaman rahatsız ya da hasta hissetmezler." Melankoli hastalığı ve melankolik mizaç arasında ayırım yapan Aristoteles'e göre mizaç olarak melankolik olanlar hasta değillerdir. Hatta bu kişiler: "Bunlar, özgün bir ahlak (ethos) ve özünde haklı çıkmış tutkulu bir güçle heyecanlanabilme (pathos) yeteneğinde insanlardır... Bunlar sıradan



insanlardan farklıdır. Buradaki farklılık ve olağanüstülük, olumlu anlamdadır. Bu durumda kara safra hastalık yapmaz, fakat mizacı belirler. Burada, düşünce merkezlerine yakın yerlerde toplanan kara safra, insanların yeteneklerini uyarır. Melankolik mizaçlarda, normal koşullarda baskı altında tutulan yetenekler ve yaratıcı güçler özgün koşullarda serbest kalır.” (Teber, 2013: 119-120) Bu olağanüstülük yaratıcı insanların ortak özelliği olarak yorumlanır. Şarabında benzer bir etki yaptığını söyleyen Aristoteles, bu etkinin geçici olduğunu söylemektedir. Melankolik bu açıdan az miktarda şarap alınan durumun sürekliliği olarak da düşünülebilir (Teber, 2013: 121).

Teber’e göre antikçağdan ortaçağa geçişle melankoliye bakış açısından köklü bir değişiklik meydana gelmiştir. Antikçağ felsefesinden, Hristiyan teolojisine geçilirken Aristoteles’in melankoliye yaklaşımı din ve teoloji ile ters düşüp dışlanmıştır. Melankoli, kişilik ve yaşam tarzı olarak değil, inançsızlık, tanrısal düzene başkaldırı ve bunun karşılığı olarak da bir tür Tanrısal cezalandırma olarak” tanımlanmıştır (Teber, 2013: 143). Melankoli ortaçağlar boyunca ölümcül yedi günahın biri olarak sayılmıştır. Kavram olarak melankoli yerine Acidea, “sorunu olmayan ruhsal durum” anlamına gelip daha çok sorunsuz ve sorumsuz olarak ikili bir anlamda kullanılmış ve melankoliye sorumsuzluk anlamı yüklenerek, olumsuzluk atfedilmiştir. Cicero’da Acedia sözcüğü “tembel, uyuşuk, üşengeç, çalışmayı sevmeyen, enerjisi-vitalisi tükenmiş, toplumsal yaşamdan geriye, kendi kabuğuna çekilmiş insanları tanımlamak için kullanılmıştır” (Teber, 2013: 146). Melankolideki bu değişim çalışmanın kutsandığı Weberyen Protestan ahlakının tam tersi bir motif sergilediği gibi, melankolik bireyin toplum dışılığı aynı zamanda toplumsal eleştiri, toplumla uyuşamama, toplumsallaşamama anlamlarına gelmektedir. Teber’e göre hem ortaçağda hem Aydınlanma döneminde-modern toplumda melankolinin olumsuz anlam gelmesi ve melankoliklerin cezalandırılması, toplumsal-bireysel muhalefeti engellemek içindir. Çünkü melankoli her zaman toplumsal gidişata karşı bir duruş olarak görülmektedir.

Melankolik bireyin karşı çıkışı politik ve örgütlenmiş bir hareketi yansıtmamaktadır ancak yine de toplumsal hayattan rahatsız olup, günlük yaşamdan sıyrılmış olan, kendi içine çekilmiş olan birey tehlikeli görülmüştür. Toplumsala faydası olmadığı ve bir tür bireysel muhalefet içerdiği, Tanrıya kuşkulu gözlerle baktığı için ortaçağda günahkar sayılıp idam edilen ya da kendi hayatını intihar yoluyla sonlandıran birey Aydınlanma döneminde ise akla, tekniğe ve onun getirdiklerine karşı durması bu sefer hekimler ve hakimler aracılığıyla kliniklere kapatılmalarına neden olmuştur (Teber, 2013: 140-150).

Rasyonelleşmiş toplumda artık melankolik günahkâr olarak değil , “akılsız- çılgın” ya da “zavallı deli” olarak tanımlanmıştır (Teber, 2013: 221). Durkheim kısmında tartışıldığı gibi toplumsal normal belirlenme işlemi aynı zamanda anormal yani anomik olanı da ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan toplumsallaşamayan bireyin sorunlu olarak görülmesi onun Facault’un tabiri ile kapatılmasına (‘büyük kapatılma’ meteforuna) yol açmaktadır. Aklın tanımı, normalin kesin vurgusu kendi içinde bu dışlamayı getirmesi Facault’a göre kaçınılmazdır. Disiplin yolu ile bu kapatılma da normalin nasıl yaratıldığı tartışılmıştı. Bu noktada ise başarılı olmayanın dışlanması ve dahası kendi haline bırakılmayıp, normalleştirmek için kapatılması söz konusu olmaktadır.

Son olarak modern dönemde artık bilimin konusu olan melankolinin depresyonla ilişkilendirilmesine değinilecektir. Freud’un Yas ve Melankoli adlı eseri bu konu açısından oldukça önemlidir. Freud melankoliyi bir hastalık olarak ele almaktadır. Psikanalitik bir yöntemle hastalığı inceleyen Freud, melankolinin karmaşık bir durum sergilediğini, farklı hastalarda klinik incelemelerde farklı semptomlar gösterdiği için kesin bir anlatımı olmadığını söyler. Melankoli en genel anlamıyla Freud’da narsistik bir yaralanmadır.

Freud melankoli ile yas arasındaki benzerlikten yola çıkılarak, melankoliye neden olan şeyin soyut bir nesnenin kaybı olduğunu söylemektedir: “Sevilen bir kişi ya da kaybedilen kişinin yerine konan soyut bir kavramın yitirilişine verilen tepkidir; anayurt, özgürlük ya da bir ülkü gibi.” Melankoli ile yasin ayırt edici özellikleri yasin geçici olması ve melankolik bireyin yaşadığı sürecin sonucu olarak benlik duygusunda bir hasarın meydana gelmesidir. Kayıp nesne, yasta oldukça açıkken; melankolide ise bu oldukça belirsizdir. Birey bir kayıp yaşamıştır ancak bu kaybın ne olduğunu hemen hemen hiç bilmemektedir. (Freud, 2015: 18-19) Nesnesi olmayan hüznün hali olarak melankoli bu bağlamda kaybedilen bir nesneye bağlı olan libidonun; yasta olduğu gibi nesneden bağımsızlaşıp-geri çekilip serbest kalarak, diğer nesnelere bağlandığı yerde, melankolik durumda bu süreci başaramamasıdır. Libido yeni bir nesneye bağlanamadığı için ego/benliğe geri döner ve buraya yerleşir. “Nesnenin gölgesi Ben’in üzerini öyle bir kaplar ki, Ben sanki bir nesneymiş, hatta terkedilen nesneymiş gibi özel bir ögece eleştirilebilir hale gelir. Böylece nesne kaybı bir Ben kaybına, Ben ile sevilen kişi arasındaki çatışma ise, Ben eleştirisi ve özdeşim sonucu değişen Ben arasındaki yarığa dönüşür.” (Freud,2015: 29) . Bu Ben’deki yarılmadan ortaya çıkan eleştiri Freud’a göre vicdan denilen ögedir. (Freud,2015: 26). Melankoliğin vicdanı, kendi beninden başlayarak aşırı bir eleştiriye kendisini ve dış dünyayı değersizleştirmeye, acı ve ızdırap temelli bir

varoluşa doğru yükselmektedir. Sonuç olarak nesnesi olmayan bu hüznün, nesnenin telafi edilir olamayışı sonucu, soyut değerlerde meydana çıkan yıkılışında etkisi ile eleştiri ve intihar eğilimlerini ortaya çıkarmaktadır denilebilir.

Psikanalizde depresyon ve melankoli arası farklılık da yas ile melankoli arasındaki ayrıma benzerlik göstermektedir. Depresyona neden olan hüznün Lacancı bir yaklaşımla “yitirilen bir yakının, günlük başarısızlıkların, insanlar arasındaki olumsuz ilişkilerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.” Ancak melankoli daha antropolojik sebeplerle “dünyaya gelmesine, fırlatılıp atılmışlığına bir türlü anlam veremeyen, dünya ve diğer insanlarla ilişkileri sürekli sorgulayan ve bütün bunlardan acı çeken, korkan, varoluş konumundan sürekli güvensizlik duyumsayan ve düşünen insanın durumudur.” Bu gibi nedeneler içsel bir buhranı yansıtmışından dolayı endogene olarak tariflenmiştir. Böylece melankolik kişiliklerin içsel durumlarında, nedensiz, nesne ve özneye aşkın ve irtibatsız bir şeyler olmakta ama bunun nedenleri bilinmemektedir (Teber, 2013: 260-265).

Böylece melankoli içsel bir yavaşlama, kenara çekilme, toplumsallaşamama, sorgulama, eleştirel bir bakışla özdeşleşmektedir. Yine melankolik birey dünyaya karşı bir duyarlılıkla, yaşanan acılara karşı kendini suçlamak ve sorumluluk duygusu geliştirmekle tariflenebilir. Tellenbech'nin belirttiği melankoliklerde iki tür varoluş, yaşam tarzı görülmektedir. Bunlar İnkudenz ve Remanenzdir. Remanenz ruhsal ve bedensel olarak yavaşlamadır. “Kierkegaard, bu durumu, ‘tinsel/ruhsal yaşamın durması olarak adlandırır.’” İnkudenz ise melankoliklerde son güvenli alan olarak Ben'e kadar çekilme ve onu savunma eğilimi ve bunu başaramadığında artan melankolik durum olarak yorumlanmaktadır. Melankolik bireyin eğilimi bu açıdan “kendi içine (üzerine) kapanma”, kendini güvende hissedeceği son limana kadar çekilme ile özdeşleşmektedir (Teber, 2013: 260).

“Melankolik yaşam, özünde hep toplumsal ve varoluşsal bir eleştiri taşımış. Ancak bu köktenci eleştiri ve inkar, gene hep kendi bireysel güçsüzlüğünü de birlikte üretmiştir.” (Teber, 2013: 352). Melankolinin bu durumu bir yanda toplumsal eleştiri dinamiklerini diğer yanda ise ölüme/intihara karşı eğilimi göstermektedir.

“Melankolik insan ‘yaralı ve yanlış bir yaşamın yadsınması olarak’, sonsuzluk/geçicilik, ilerleme/tahrip, umut/umutsuzluk, dağılma/yoğunlaşma, yapıcı/yıkıcı, düş-uyku/uyanıklık, gerçek/fiksiyon gerilimleri arasındaki bu garip alegorik dünyada

suskun bir bekleyiş içinde, kendi hüznü ve çelişkileri içinde yaşamayı kendisine yaşam tarzı ve de haz kaynağı edinmiş gibidir.

Melankolik insan, tarih boyu hep otoriteye karşı çıkmış. Antikçağda mitolojinin tutsağı olmaktan, ortaçağda dinsel bağınazlıklardan, Aydınlanma çağında rasyonalizmin, doğa ve ruh bilimlerinin sultasında yaşamaktan yakınmış... Hep bir gün özgür olmayı düşlemiştir. Bugün bu düşler gerçekleşir gibi olmuş; günümüzün “organize, yöntemli ateist” (Heidegger) ortamında, gökyüzünün boş, hatta steril olduğu anlaşıldıktan sonra, ‘hakikati’ arama çabasından bile kurtulunmuş, kusursuz ve komple bir kaosun içinde yaşamaya başlanmış. Ancak gelin görün ki melankolik eğilimli insanlar, bu kez de bu son derece sıkıcı kaos ve felaket ortamında Van Gogh’un ağzından, ‘bu dünyaya bakarak tanrı hakkında hüküm vermek doğru olmaz, bu dünya onun başarısız bir deneyimi olmuş olabilir,’ demeye ve yeniden başa dönüp, ‘bizi ancak tanrı kurtarabilir’ (Heidegger) deyip, ‘anasız/babasız toplumda yaşamının’(Freud) sıkıntısını, acısını herkesten çok duyumsamaya ve gene herkesten çok hüzünlenmeye başlamışlardır” (Teber, 2013: 353-354).

Teber’in bu cümleleri, melankolinin kapsamını, itirazını, eğilimlerini ve istençlerini göstermek açısından önemlidir. Özgür olmak isteyen melankolik ne yapabilir? Gerçekten de sosyal teori Özgürlük başlığında tartışıldığı gibi insanı baskılayan birçok süreç/yapı ile doludur. Bauman bu açıdan sosyolojiyi Özgürlük konusunu ele alan bilim dalı olarak ortaya koymaktadır. Bir açıdan sosyal teori özgürlüğün tükenmesinin teorileştirilmesi olarak görülebilir. Bauman’ın işlediği gibi araçsal rasyonalite’de birey üretim süreçlerine kısıtlanmış, potmodern dönemde ise tüketim sarmalı içinde yok edilmiştir (Bauman, Özgürlük, 2016). Gerçekten de insanlık tarihi bu gibi melankolik yaşam ve düşün hikayeleri ile doludur.

Freud’un bu çalışmasının oldukça ilginç olduğu aşikârdır. Sosyoloji teorileri kapsamında yaptığımız incelemede nesnesiz nesne, özgürlük olarak ele alınmaya çalışıldı. Melankolik varoluşun ilksel örneği olan ve tanrılarla Sisifosça mücadele eden Siifos’un torunu özgür olmak istemekteydi. Aslında Teber’in belirttiği melankoli/toplumsal muhalefet, özgür olamayan, toplumsallaşamayan, normalleşemeyen bireyin toplumsaldan çekilmesidir. Melankoli bireysel olduğu ve siyasi bir örgütlenmeye dönüşmediği içinde melankolikler genel olarak kendi başlarına sorunlarına çözüm arayışı içinde olmuşlar ya da intihar yolu ile hayatlarına son vermişlerdir.

#### 4.2.2.Mütevekkil Romantizm, Melankoli ve Sosyolojik düşünce

Melankolik deneyim içerisinde bazı farklılaşmaların varlığı ve çok farklı kültürleri kapsayan üstsel yapısı, Löwy’i romantizmi bazı çeşitlere ayırmaya yönlendirmektedir. Nitekim bahsedilen ortak özellikler çerçevesinde Romantizm akımı onarıcı, tutucu, faşist, mütevekkil, reformcu, devrimci ve/veya ütopyacı olarak 5’e ayrılır (Löwy & Sayre, 2016: 88). Löwy daha sonra devrimci-ütopyacı romantizmi farklı eğilimlere sahip Jakoben-romantik, popülist, ütopyik-hümanist sosyalist, liberter, Marksist olarak ayırır.

Ortak temalar belirtildiği için bu romantizm çeşitleri içerisinde konumuzla ilgili olanlara yoğunlaşarak diğerlerinin sadece; ayırıcı özellikleri incelenecektir. Faşist romantizm Alman idealizmi içerisinde çıkıp, Nazist faşizme doğru yönlendiği için özellikle romantizmin eleştirilerinin temele aldığı tiptir. Faşist romantizm, Nazizm örneğinde olduğu gibi, endüstriyel karşıtlığını barındırmaz, toplumsal değişimin sanayinin getirdiği kötü gelecek değil, bu gelişimin sağlayacağı yararları yönlendirir. Faşizm içerisinde benlik kaybolarak, bireysellik yine ölmekte, akılcı bireyselliğin yerini toplumsal bütünleşme almaktadır (Löwy & Sayre, 2016: 97-100). Onarıcı ve tutucu romantizm, romantiklerin genel tutumuna uygun olarak karamsar bir gelecek öngörüsünde bulunurken bunu aşmanın yolunun geçmişteki bir altın çağa dönmekle, modernizmin etkisinin oluşmadığı bir dönemi yüceltmekle özdeşleşirler. Onarıcı romantizm için bu uzak geçmiş, Hristiyanlığın ilk çağları, Roma öncesi bir dönemken, tutucu romantizm için 18.yüzyıl, Fransız devrimi öncesi ya da Rönesans olarak gösterilir.

Mütevekkil Romantizm, Löwy açısından özellikle sosyoloji de Weberian etkinin bir devamı olan romantizm çeşididir. Bu romantizm şekli kabul edilse, modernizmin, kapitalist uygarlığın kötülüklerini çözümlenip/ farkında olup ancak bunun aşamayacak bir olgu olduğu gerçeğini kabullenmekle özdeşleşmektedir (Löwy & Sayre, 2016: 102-103). Özgürlük başlığında işlenen hemen hemen bütün sosyologların bu romantizm kategorisi altında toplanmaktadır. Alman sosyolojisinin ilk kuşağını oluşturan bu düşünürler(Weber, Simmel, Tönnies daha sonra Frankfurt okulu), “reformcu eğilimlerine rağmen, ...toplumsal ve kültürel değerleri mevcut gerçeklik ve yok olmaya mahkûm görüldüğünden, trajik bir boyutun taşıyıcısıdır” (Löwy & Sayre, 2016: 103). Mütevekkil romantizm, kültürün giderek bozulduğunu, mekanik toplum ve büyük şehirlerin, nicelleşmenin bu çözülmeyi hızlandığını savunmaktadır. Geçmiş insanlık çağlarını özleseler de geçmişe dönüşün mümkün olmadığı noktasında birleşirler. Kurtuluş umudu

olmaması ve toplumsal ile uyuşamama mütevekkil romantikleri kaçınılmaz trajik bir yaşam olgusunu kabul etmeye ve bu dünyanın yoğun bir eleştirisini geliştirmeye yönlendirmektedir (Bottomore, 2013). Çiğdem'in belirttiği gibi:

“Horkheimer’in dediği doğrusa, yani hepimiz bir taraftan bir anlamda Aydınlanma’nın çocuğuyuz ve onun mirasını paylaşıyorsak, diğer taraftan da Aydınlanma’nın günahlarıyla mâlül bir dünyada yaşamın ızdırabına katlanmak zorundaysak, yeniden ve her tarihsel durumda, yani Modernite dediğimiz geri çevrilemez, karşı konulamaz ve meydan okunamaz tarihsel süreci yaşadığımız bugünle ilgili her momentinde Aydınlanma’yı tekrar tekrar düşünmek zorundayız” (Çiğdem, 2017: 8).

Hem bu dünyanın çocuğu olmak aynı zamanda onun bir kötülük olduğunu düşünmek, sürekli olarak onla hesaplaşma olgusu, sosyolojinin özellikle eleştirel teorisinin moderniteyle sürekli hesaplaşmasındaki gerçeğin bu iki uçlu melankolik hal olduğu söylenebilir. Nitekim ‘Kulturpessimismus’ (Kültürel karamsarlık), Weber’in demir kafes pasajından, daha genel anlamda rasyonelleşmenin kültürel hayat üzerindeki yıkıcı etkisinden ortaya çıkmış ve Alman sosyolojisini 1890-1933 arasında etkilemiştir (Löwy, 2018: 47). Kültürel karamsarlık kavramının çıkış noktasındaki düşünürler Weber ile birlikte onun düşüncelerini de etkilemiş olan Nietzsche’dir. Nietzsche, Weber ile benzer olarak “kurtuluş vaat etmeksizin bir tanı koyuyordu.” Goethe’den başlayarak Thoman Mann, Stefan Zweig gibi yazarları, Max Weber’den başlayarak, Simmel, Sombart, Tönnies, Jaspers, George Lukacs, Ernst Bloch, Frankfurt okulundan Benjamin, Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi sosyolog ve filozofları kapsayan bu geniş düşünce akımının temelindeki insiyaklar hep aynı noktada toplanır (Löwy, 2018: 48-52). Modern topluma karşı karamsar bir muhalefet dalgası, Marcuse ve Benjamin gibi bazılarında bir kurtuluş ümidinin ışıklarını saçsa da genel anlamda kötümser bir kabulleniş, Nietzsche’deki amor fatinin izlerini taşıdığı söylenebilir. Bu karşı çıkış moderniteyi tamamen dışlamasa da melankolik bir dışlamanın nüveleri hep vardır. Belirtildiği gibi Burjuva yaşam tarzı, kent kültürü, araçsal rasyonalite, bireyin tahakküm altına alınması, nicelleşme, şeyleşme, uzmanlık sistemlerinden Löwy’nin tabiri ile ‘tiksindirici’ olan bu bütünleşik kültürden uzaklaşma eğilimi ve onun entelektüel eleştirisi, romantik sosyolojinin genel kapsamını oluşturmaktadır.

### 4.2.3. Melankoli Örnekleri

Frisby'nin incelediği gibi modernizmin teorileri özellikle Simmel ve Benjaminin çözümlemeleri, Boudlaire ve Nietzsche'nin modernliğin yıkıcı tarafını vurgulamalarından etkilenmiştir. Jean Starobinski'nin Aynadaki melankoli incelendiği üzere; melankoli, Boudlaire'nin kendisinin ve şiirlerinin temel aksını oluşturmaktadır:

“Melankoli Baudelaire'in samimi yoldaşydı. *Kötülük Çiçekleri*'nde “Okura” başlıklı ilk şiir *Sıkıntı*'nin o kaba saba, itici görüntüsünü muhteşem biçimde anlatmıştır. Sonraki “Mahkum edilmiş bir kitap için yazıt” daha da açıktır:

Huzurlu okuyucu, kır masallanna alışmış,

Kanaatkâr ve saf, iyi'nin yanında hep,

Bu alemci ve melankolik,

Satürn'e yaraşır kitabı fırlat at” (Starobinski, 2007: 23).

Boudlaire'nin Paris sıkıntısı adlı kısa denemelerinden oluşan eserde de bu melankolik temelin yansımaları görülür. Bermann, *Katı olan Herşey Buharlaşıyor* adlı eserinde Paris Sıkıntısı'nda geçen bir hikayeden, ‘kaybedilen haleden’ yola çıkarak bir Boudlaire incelemesi sunar (Berman, 2016). Gerçekten de bu eser yoğunluğu bakımından inceleme konusu edilebilecek değerdedir. Burada ise Melankolik bireyin temel isyan-eleştiri nedenlerini eser içerisinden çıkarmaya çalışılacaktır. Modernliğin akışkan yönünün vurgusu, hayatın gerçekliklerinin daha doğru ifade ile dayatılanların reddi daha eserin ilk başında kendini belli eder. Buna göre “anlaşılmaz adam”, “yabancı” kimsesiz, dostsuz ailesiz bir yalnızlığı temsil etmektedir. Yeri yurdu olmayan Tanrı'dan beklentisi kalmayan bu yabancı paraya yani modern hayatın temel dinamiğine de karşıdır: “Siz Tanrı'ya nasıl kin beslerseniz, ben de ona(paraya) öylesine kin beslerim.” Peki neyi sevmektedir bu yabancı: “Bulutları severim... işte şu... şu geçip giden bulutları... eşsiz bulutları!” (Baudelaire, 2017: 1). Bu melankolik yabancının, hızla değişenin resmini yapmak istenci ile tutuşan aylağın (Baudelaire, 2017: 84) portesini çıkartmaya çalışırsak; bu birey, yaşama uyamamanın acı ve ızdırabı içindedir: “Bir ben kederliyim olmayacak kadar kederli.” Yine gerçekliği önemsememekte onu atlamannın istenci içindedir: “Bu masalın doğruluğundan emin misin?” diyeceksiniz belki. Yaşamama, var olduğumu ve ne olduğumu duymama yardım ettikten sonra, dışımdaki gerçeğin ne olduğu bana vız gelir.” (Baudelaire, 2017: 82-83). “Sanat doğayı yeniden, düşle düzenler, düzeltir, güzelleştirir...” (Baudelaire, 2017: 38).

Zamanın ağırlığını üzerinde hisseden, onun yıkıcı etkisinden kurtulmaya çalışan (Baudelaire, 2017: 89), çalışmayı hayatın temel uğraşı olarak kabul edemeyen bu yabancı hayatı kucaklamak kurallar ve kusursuzlukların dışına taşmak yani yaşama istenci ile dolup taşmaktadır. Bermann'ın Yitik Ayla hikayesinden yaptığı çıkarım da bununla örtüşür niteliktedir. Yitik ayla, statülerden koparak hayata, yaşama belki kötülöklere ancak insan varoluşunun keşfedilmeyi bekleyen patikalarına doğru yol almayı anlatıyor gibidir. “Şimdi tanınmadan dolaşabilir, aşağılık şeyler yapabilir, bayağı ölümlüler gibi içkisi ve kadını bol bir yaşantı sürebilirim... büyüklük, yücelik canımı sıkıyor” (Baudelaire, 2017: 102-103). Bu sıradan olma arzusu diğerine karşı bir acıma, yoksul insanla bütünleşme ve hakikati yani yaşamın var olma nedenini orada keşfedilme olanağıyla bir bütün oluşturmaktadır.

Baudelaire insanlar arası eşitlikten yana bir tavır ortaya koymaktadır. Nitekim yoksul ve düşkün olanın yanında yer almak hatta onlardan biri olmak modern kentin çarpıklıkları arasında, bu yoksullukların acısını yüreğinde hissetmek ve bütün insanlığı kucaklamak ister: “Gene kaç kez bunca gözü peklige, sabıra, çabaya bir ödöl olsun diye, iyi köpekler, yoksul köpekler, çamurlu, acılı köpekler için belki bir yerlerde(kim bilir ki?) özel bir cennet olduğunu düşünmüşümdür” (Baudelaire, 2017: 111-116).

Baudelaire, yaşamı arzulamakta ve aynı zamanda ondan nefret etmektedir. İkisinin bir aradalığını yaşar, hüznölü ve kederlidir, coşkulu ve sabırsızdır. Bu kişilik yapısı bazen hayatın reddine kadar uzanmaktadır. “Bu yaşam her hastası yatak değıştirme saplantısına kapılmış bir hastahanedir. Kimi soba karşısında çekmek ister acısını, kimi pencere yanında iyileşeceğine inanır”(Baudelaire, 2017: 108). Sadece kendi acısını değil insanlığın içine düşmüş olduğu durumun acısını da yüreğinde hisseden Baudelaire'nin anlaşılmaz insanının ruhu kendi yerini şöyle tarif eder: “Bu dünyanın dışında olsun da neresi olursa olsun!” (Baudelaire, 2017: 109). Bu bakış açısı, aslında modern hayatın iyiliğe doğru gideceğini öngördüğü ilerlemeciliğin reddini ve onun yerine kötümser bir bakışın koyulduğunu göstermektedir(Baudelaire, 2017: 68). Yaşamı arzuladığı gibi yalnızlığının da kıymetini bilir ve yukarıda Benjaminden alıntılanan pasajda ifade edildiği o zaten yalnızdır:

“La Bruyere bir yerlerde, ‘yalnız olamamanın büyük mutsuzluğu!’ der, kendi kendilerine katlanamamaktan korkarak kalabalıkta kendilerini unutmaya koşanları uyandırmak ister sanki” (Baudelaire, 2017: 52). Baudelaire göre kalabalığa moda yolu ile ait hissetmeye çalışan insan melankoliktir ve aynı zamanda yalnız olan insan da melankoliktir.



Baudelaire'nin yaşamı tipik bir melankoliğin ana hatlarını da göstermektedir. O "toplumun organik hayatından koptuğunu, 'organik zamanı' yitirdiğini görür." Genç yaşta intihar girişiminde bulunan ancak başarılı olamayan Baudelaire yaşama da ayak uyduramaz. Parasızlıktan, ruhsal rahatsızlıklardan başını kaldıramayan Baudelaire, 'geç kaldın ey korkak!' diye çağırdığı ölüme 46 yaşında kavuşur. En büyük acısı her şeyin tüketim kültürüne adapte olup, piyasanın bütün kültürel değerleri yuttuğunu görmesi olmuştur. Teber'in deyişiyle Baudelaire "modern çağın toplumsallaşamayan örnek melankolîğidir" (Teber, 2013: 156).

Benzer yaşantılar süren Zweig ve Benjamin bu portrenin bir devamı gibidir. Zweig'in intihar mektubu:

"Özgür iradem ve açık bir bilinçle bu yaşamdan ayrılırken, son bir sorumluluk yerine getirilmeyi bekliyorum: Bana ve işimi yapmama huzurlu bir ortam sunan harika ülke Brezilya'ya içten teşekkürlerimi sunmak. Her yeni günle bu ülkeyi daha çok sevmeyi öğrendim, ruhsal anavatanım Avrupa kendi kendini yok ettikten ve ana dilimin dünyası yok olduktan sonra, dünyanın hiçbir yerinde hayatımı bu kadar severek yeniden kuramazdım. Ama altmışıncı yaştan sonra tam anlamıyla yeniden başlamak çok özel bir güç gerektiriyor. Ve benim gücüm yıllar süren vatansız yolculuklardan sonra iyice tükendi. Bu nedenle hayatımı doğru zamanda ve doğru bir şekilde sonlandırmamın iyi olacağına inanıyorum. Ki hayatım boyunca tinsel uğraşım en büyük haz kaynağım ve kişisel özgürlüğüm en yüce değerim oldu. Bütün dostlarımı selamlarım! Hepsine uzun geceden sonra gelen tanın kızılığını görmek nasip olsun! Ben, her zamanki sabırsızlığımla önden gidiyorum."

Nazi Almanyası'nın yarattığı tahribattan ve bu totaliter rejimden kurtuluşun mümkün olmadığını düşünen Zweig, hayatına son vermiştir. Ancak bu portre eserleri ile bize daha iyi bir hayatın mümkün olduğunu ya da nasıl mümkün olacağına dair ipuçları sunmaktadır. Bu ızdıraplı insan Satranç (Zweig, Satranç, 2016) ve Amok Koşucusu (Zweig, Amok Koşucusu, 2016) adlı eserlerinde insanın tek bir boyuta ırcasının nasıl yıkıcı etkiler ortaya koyacağını okuyucuya aktarmaktadır. İnsan bu tek boyutla anlaşabilmekten çok daha fazlası olduğunu Olağanüstü Bir Gece adlı kitabında ortaya koyar. Tipik bir varoluşçu eğilimler taşıyan bu eserde orta sınıfa mensup bir küçük burjuvanın hayatı, diplerde günah olarak görülen eylemlerde arar. Hırsızlık yapar, fahişelerle yatar ve alt tabakadan insanlarla eğlenir ancak sonuçta kendini, içindeki insanı bulmaya yaklaşır. Kitap şu cümlelerle son bulur: "Bir kez kendini bulmuş olan kişinin bu yeryüzünde yitirecek bir şeyi yoktur artık. Ve bir kez kendi içindeki insanı anlamış olan bütün insanları anlar."

Benzer bir anlatıya sahip olan Hermann Hesse'nin Bozkırkurdu eserinde, hayatı tek bir boyuta (akla) sıkışmış olan insanın tam bir insan olamayacağı; ancak dürtülerle,

yaşamın bin bir çeşit varoluşsal boyutlarıyla sahiplenmek kendini bulmak anlamına gelecektir. Bunun için Bozkırkurdu Harry, burjuva yaşamının Doğa ve Tanrı arasında kurduğu ‘Nahif-kurnaz’ antlaşmanın ötesine geçerek, kusursuz hayatından vazgeçme cesareti gösterir. Uyumsuzluğu ve yalnızlığını getirse de Harry yaşamak için düzenden vazgeçerek, Nietzsche-vari bir şekilde yaşama, akışa kendini atar. Kendi içindeki hayvansal olanı, kurt olanı sahiplenen hatta insan ve hayvansal dürtü ikiliklerinin ilerisinde bütünsel bir insan özlemini taşıyan bu eserde, edebi bir şekilde Hesse romantik-melankolik varoluşunun bütün özelliklerini açığa vurduğu söylenebilir (Hesse, 2012).

Nitekim Benjamin’in hayatı ve eserleri, Baudelaire ve Zweig’da görülen melankolik hayatın temel çizgilerini yansıtır. Alman Yas Oyununun Kökenlerinin yazarı, Aristo’nun söyleminden gelen yaratıcı, entelektüel melankolik kişiliklerden bir tanesidir. “Dünyanın tüm acılarını/trajedisini içselleştirmiş izlenimini veren melankolik kişilik” Benjamin’i en iyi niteleyen cümleler olabilir (Teber, 2013: 329). Bu melankolinin temellerinde Romantiklerin ortak isyanlarının özellikleri görülmektedir. Kısa bir özetle bunlar; “mümkün başka bir gelecek, hiçbir çıkışın” olmadığına duyulan inanç, Kapitalizmin bir din haline gelip, paranın tek temel ölçüt olması böylece niteliksel her şeyin nicele çevrilmesi, sistemin sürekli olarak artan tahakkümü olarak gösterilebilir. Benjamin bütün bunlardan dolayı endişe duymakta ve kendini suçlu hissetmekte ve sorumluluk duymaktadır. Bu sorumluluk ve ızdırıp, kişisel çıkışın değil bütün insanlığın kurtuluşunun hükümsüzlüğünden kaynaklanmaktadır (Löwy, 2018: 127-128). Walter Benjamin’in nihayetinde intiharla sonuçlanan yaşam hikayesi, bu melankolinin yalnızlığın, ilerlemeye olan inançsızlığın, kültürün barbarlık olarak yorumlamasının bir sonucudur (Teber, 2013: 329-345).

Bu melankolik ahval ve eleştirinin temel motifleri yani pozitivism ve kapitalizm karşıtlığı, bunun yerine duygular ve ızdırabın geçmesi, kusursuzluk karşısında insani bocalamaların yüceltilmesi, aşk, hayatın yaşama, kuralsızlıklara doğru genişletilerek anlaşılabilme olasılığı ve hayatın anlamsızlığı ve anlam arama çabası, yalnızlık, toplumsallaşamama, insanın umutsuz varoluşu, melankolik romantiklerin edebiyat, sanat ve felsefedeki temel konuları olduğu söylenebilir. Nitekim Kierkegaard Kafka’nın eserlerinin felsefesini yapan bir düşünür olarak, “onurlu yalnızlığın felsefesini yapmıştır” (Teber, 2013: 246) dışarıdan umudunu kaybetmiş, sadece öznel benini bilme umudunu taşıyan; ‘özcesi insanın tek başına, yalnız ve acılar içinde kıvrandığını, ruhsal dünyasının allak bullak durumlarda bulunduğunu’n serzenişinde bulunmuşlardır. Bu melankolik fikri

“Dostoyevsk’nin Yeraltından Notlar başta olmak üzere diğer yapıtlarında, Kafka’nın tüm yazılarında, ekspresyonistlerin resimlerinde, Schönberg’in müziğinde ve özellikle kendi kendini resimlemelerinde, Sartre’nin özellikle Bulantı, Camus’un gene özellikle Düşüş romanlarında, Samuel Beckett’in tiyatro ve romanlarında, Bergman’ın filmlerinde, insanın içinde yaşadığı bu ‘ontolojik güvensizlik’ ortamı, bizlerin(de) anlayacağı dillerde kerelerce anlatılmış, tanıtılmıştır”(Teber, 2013: 247). Nitekim bu liste Goethe’nin Genç Werther’i , Albert Dürer’in Melancolia ve kendini resmetmelerine, Niçe’ye, Heidegger’in varoluşçuluğuna, Büyülü gerçekçilik akımına özellikle Borges’e kadar genişletilebilir.

#### **4.2.4. Distopya Metinlerinde Melankolik Varoluşun İncelenmesi**

Distopya metinlerinde de melankoli kavramının temel içeriklerini görmek mümkündür. Melankolinin toplumsal eleştiri ve düzene ve ilerlemeye karşı bir tehdit olması, incelenen eserlerde özellikle ön plana çıkmaktadır. Cesur Yeni Dünya’nın kahramanı John ve Fahrenheit 451’in kahramanı Montag, melankolik şahsiyetlerdir. Nitekim iki kahramanda toplumsalın işleyişi üzerine düşünerek yaşadıkları toplumları eleştirirler. Bu eleştiri, distopya metinlerinin evrenine uygun olarak, haz karşıtlığı yani ızdırıp istenci noktasında birleşir. İki karakterde sıkı kurallarla örülmüş hayatı, insani varoluşunun tek bir boyuta- haz ve mutluluğa- indirgenmesini, düşüncenin ve aklın ortadan kaldırılmasını ve nihayetinde insani değerlerin yok olmasını eleştirirler. Bütün isyan noktaları toparlanırsa, eleştirinin temel boyutunu özgürlük istenci oluşturmaktadır. İki kahramanda sınırları belirlenmiş hayatın dışına taşarak, distopyaların dışına çıkmak yani özgür olmak istemektedirler. Özgür olma istenci ve melankolinin bu eserler özelinde paralellik gösterdiği söylenebilir. Melankolinin düzen bozucu unsur olması Cesur Yeni Dünya’da şöyle işlenmektedir:

“Modernlik öncesi insanlar ...sonsuz yalnızlaştıran, acılar, belirsizlikler ve yoksulluk; işte bütün bunlar onları güçlü hislerle (güçlü ama tek başına; umutsuz, bireysel yalnızlık içinde)” doldurmuştu ve bu durumda “nasıl istikrarlı olabilirlerdi?” Modern dönem sonrasında ise toplumsal düzen; engelsizliğe, tatmin edilememe olasılığının ortadan kalkmasına, kusursuzluk böylece gelen haz ile mutluluğa dayanmaktadır.

Liberal demokrasi düşünceleri de aldatıcıdır, bu tür özgürlüklerin anlamı “verimsiz ve sefil kalma özgürlüğü. Yanlış görevde yanlış adam olma özgürlüğü” olarak gösterilir (Huxley, 2015: 69). Tehlikeli olan, özgürlük ve ızdırıplar, sonsuz mutluluk getiren soma

(uyuşturucu madde) ve tüketim yoluyla saf dışı bırakılmak istenir. İzdırıp, yaratıcı bir kuvvet olsa da, düzen ve istikrar için ödenmesi gereken bir bedel olarak ondan vazgeçilmelidir (Huxley, 2015: 220). Nitekim John'u sistem üzerine tartıştıkları Denetçiye karşı şu sözü ızdırabın-melankolinin sahiplenildiğini göstermesi açısından önemlidir:

“Ben keyif aramıyorum. Tanrı'yı istiyorum, şiir istiyorum, gerçek tehlike istiyorum, özgürlük istiyorum, iyilik istiyorum. Günah istiyorum

‘aslında’ dedi Mustafa Mond, “siz mutsuz olma hakkını istiyorsunuz.’

‘Öyle olsun’ dedi Vahşi meydan okurcasına, ‘mutsuz olma hakkımı istiyorum’ ” (Huxley, 2015: 238).

CYD'da melankolik karakter olarak gösterilebilecek ilk kişi, vahşiyi ayrıkbölgeden alıp, distopya evrenine getiren Bernard Marx'tır. Bu karakter, melankolinin temel özelliklerini taşır. Buna göre Marx, yanlış şartlandırılmasının da bir sonucu olarak topluma ve toplumsalın yaşam şekline ayak uyduramaz. Marx cinselliği ve distopyadaki sonsuz hazzı reddeder. Aynı zamanda bu yaşananları saçma bularak eleştirel bir tutum sergiler. Nihayetinde Marx distopyada üst düzey yönetici sınıfına dahil olan bir alfa artı olsa da onun yanlış üretimi, bedensel olarak diğerlerinden farklı olmasına nihayetinde yalnızlaşmış ızdırıp içerisinde bir hayat yaşamasına neden olmuştur. Kalabalıklar içerisinde görülmek istemeyen, distopyadaki boş zaman aktivitelerini gereksiz bulan bu yalnız adam romantiklerde temel olarak bulunan ızdırabın sahiplenilmesi, yaşamın bütüncül olarak anlaşılması isteğini karakterinde gösterir. Nitekim sevdiği kadın olan Lenina ile yaptığı umutsuz konuşma bu tavrı görebilmek açısından önemlidir. Başarılı bir şekilde şartlandırılmış Lenina toplumsalın genel kanılarını simgelerken, Bernard Marx tuhafı ve ayrıksı olan taraftır. Marx, Lenina'ya toplumsala ait olmak istemediğini, özgür olmak istediğini söylediğinde Lenina göz yaşları içerisinde kalır, duruma bir anlam veremez:

“Ama Lenina ağlıyordu. ‘Korkunç, Korkunç,’ diye tekrarlıyordu. ‘Nasıl böyle toplumsal gövdenin bir parçası olmamayı istemekten söz edebiliyorsun? Sonuçta, herkes herkes için çalışır’” (Huxley, 2015: 106).

Marx böyle bir durumda özgür olunmayacağını söylesede Lenina ısrarcıdır: “Ne demek istediğini anlamıyorum. Ben özgürüm. Zamanımı keyifli geçirmek konusunda özgürüm. Şimdilerde herkes mutlu.” (106) Lenina Marx'ın neden böyle acı ve ızdırıp çektiğine anlam veremez nihayetinde soma alarak bütün dertlerine son verebileceğini ve mutlu olabileceğini söyler, ancak Marx bunu istememektedir. Romantiklere uygun olarak kendini bulmak, bilmek isteyen Marx bunu reddeder. Onun istediği yoğun duygular,

tutkular yani bir açıdan hayatın kendisidir. Lenina'nın bu duruma verdiği yanıt ise şu olur: "Birey hissederse, topluluk sendeler."

Nitekim burada klasik melankolik bir kişilik ile toplum arasında geçen bir diyalog verilmektedir. Buna göre Marx, hissetmek, arzulamak, tutku, heyecan ister. Yaşamın ona sunduğu mükemmelleştirilmiş ama aynı zamanda içi boşaltılmış yavan mutluluklarla yetinmez. Sanki kendisi bir Bozkırkurdu olmak, Halesini düşürmek istemektedir.

Marx'ın melankolisinin temelinde, çirkin görüntüsünün katkısı büyüktür. Bu durum onun hayat boyu eksik olduğunu hissetmesine neden olmuştur. Lenina beslediği aşk nihayetinde distopyadaki hayat tarzına, toplumsallığa uygun düşmediği için Marx, Müdürü tarafından yani uyarılır. Bu uyarı metinde "toplumun itirazı" olarak nitelenir (Huxley, 2015: 112). Marx ise farkedilmiş olmaktan, topluma başkaldırmış olmaktan dolayı mutludur. Kendi güçlü hissetmektedir: "İzdirapla yüzleşip üstesinden gelebilecek kadar güçlü hissediyordu kendisini" (Huxley, 2015: 113).

Marx ile aynı melankolik duyguları paylaşan eserdeki diğer iki karakter distopyanın ana kahramanı olan John yani Vahşi ile yazarlık yapan ya da yapmak isteyen Helmholtz'dur. Helmholtz karakteri, Marx'ın aksine kusursuz bir güzellikle özdeşleşir. Toplum tarafından dışlanmayan ancak yine de birşeylerin eksik olduğunu düşünen bu karakterin melankolik isyanı kayıp nesne ilişkisiyle açıklanabilir. Nihayetinde Helmholtz da Marx ve John ile aynı akıbeti paylaşarak cezalandırılacaktır. Bu Ortaçağlar'dan başlayarak toplumla uyuşamayan melankoliğin, idamı, kapatılması yani etkisizleştirilmesi durumudur.

John'un melankolisinin temelinde de deri renginden dolayı vahşi bölgede dışlanması vardır. Marx'tan farklı bir ortamda ama benzer bir hayat hikayesiyle toplumu tarafından dışlanmış ve toplumsallaşamamıştır. Bu nedenden dolayı kitaplara sarılan John temel olarak bu kitaplarda yaşamın tutkulu yönünü, aşkı, düşkünlüğü ve duyguları keşfeder. Marx'ın vahşi bölgesine yaptığı turistik ziyaretle tanışan ve onunla birlikte Dünya Devletine giden John için, bu yeni topraklardaki yaşam kitaplardakinden çok uzaktır. Medeni dünya kitapları, duyguları, niteliksel olanları ortadan kaldırmıştır. Bunların yerine koydukları ise distopyada yayınlanan filmlerin de konusunu oluşturan cinsellik, mutluluk ve toplumsal kurallardır. İnsanların yalnız kalmasına izin verilmemekte, sürekli olarak toplu eğlencelere yönlendirilmektedirler. Ölüm korkusunu aşmak, düşüncüyü engellemek gibi birçok unsur melankoli karşıtı tutumu okuyucuya anlatır.

Bu durum içerisinde insanın özgür olamayaşısı, özellikle annesinin distopyada merhametsizce ölüme terkedilmesi, John'u distopyadaki diğer insanlara karşı merhamet ve sorumluluk duygusuna yöneltecektir. İsyanı toplumsala çeviren John, toplumsal bir ayaklanma çıkarmak ister ancak şartlandırılmış insanlar ona deli gözüyle bakar. Bu şekilde John'un hayatı distopya dışına çıkmak istemek ancak vahşi dünyasının eksikliklerini bildiği için oraya da dönememek anlamında bir ortada kalmışlıkla sonuçlanır. Nitekim mistik bir içe kapanış, Hristiyan çileciliğine benzer bir hayatı benimseyen John, burada da rahat bırakılmaz ve hayatına son vermek zorunda kalır. Distopya evreninin de eksik olan unsuru dile getirdiği şu sözler melankolik varoluşun izlerini taşımaktadır:

“Gözyaşı içeren birşeylere ihtiyacınız var sizin... değişmek için. Burada hiç birşeyin bedeli yeterince ödenmiyor.” (Huxley, 2015: 237). “...Göz yaşları gereklidir.” (Huxley, 2015: 236).

Fahrenheit 451'in kahramanı Montag da kendisine sunulan hayattan fazlasını istemektedir. İtfaiye müdürü Beatty'nin belirttiği gibi Montag'ın izlediği yol melankoliye açılmaktadır (Bradbury, 2018: 82). Ancak John gibi kitaplarla, şiirle tanışan Montag haz yolunu seçmek istememektedir. Beatty onu şu şekilde uyarır:

“Hatırlaman gereken şu ki, Bizler Happiness Boys'uz ... Çelişki teori ve düşüncelerle herkesi mutsuz etmek isteyenlerin küçük dalgasına karşı duruyoruz. Parmaklarımızı setin üstünde tutuyoruz. Sağlam dur. Melankolinin ve iç karartıcı felsefenin taşkın akıntısının dünyamızı boğmasına izin verme. Sana bel bağladık. Senin, bizim şimdiki mutlu dünyamız için ne kadar önemli olduğumuzun farkında değilsin sanırım” (Bradbury, 2018: 83).

Montag'ın melankoliye doğru ilerleyen düşünceleri ve hayatının temelinde 17 yaşında bir kız olan Clarisse ile tanışması yatmaktadır. Bu tanışmanın yarattığı etkileri incelemeden önce Clarisse ile eserde özdeşleşen melankolik varoluşun izleri sürülmelidir. Nitekim romantik bir karaktere uygun olarak Clarisse, hayatın bütününe kucaklamak istemekte ve onun için her şeyi denemek istemektedir. Montag ile aralarındaki diyalogdan bu durum anlaşılmaktadır:

“Montag selam verdikten sonra ‘Şimdi ne haltlar karıştırıyorsun?’ diye sordu.

‘Hala deliyim. Yağmur iyi hissettiriyor. Yağmurda yürümeye bayılıyorum.’

‘Benim pek hoşuma gitmezdi sanırım,’ dedi Montag.

‘Denesen hoşuna gidebilir.’

‘Hiç denemedim.’

Kız dudaklarını yaladı. ‘Yağmurun tadı bile güzel.’

Montag, ‘Ne yapıyorsun... her şeyi bir kez denemeye mi çalışıyorsun?’ diye sordu. ‘Bazen iki kez’ ” (Bradbury, 2018: 41).

Romantiklere özgü olan Baudlaire’de de görülen hayatın küçük ayrıntılarına duyulan hürmet ve aynı zamanda katı yaşamsal kurallar yerine bütüncül bir yaşam deneyimi için her şeyi denemeye çalışan Bozkırkurdu tavrı burada da kendini göstermektedir. 17 yaşında bir kız çocuğu Montag’a hayatın küçük ayrıntılarını sahiplenmeyi öğretir.

Fahrenheit’ın distopya evreninde aynı zamanda kimse birbirini umursamamaktadır. İnsanlar arasındaki iletişimsizlik Montag ve eşinin konuşmalarında görülür. Yine Montag farklı zamanlarda karşılaştığı Clarisse’nin sorularına maruz kaldığında şaşırır. Onunla ilgilenen biri olması onu şaşırtır. Aynı zamandan Montag’ın kızın sorunlarını dinlemesi ve ona kulak vermesi diğer insanlar arasında olmayan bir iletişimdir. Kız bunu Montag’a açıkça belirtir: “Kimsenin kimseye ayıracak vakti yok. Sen bana katlanan çok az kişiden birisin. İtfaiyeci olmanı bundan tuhaf buluyorum; sana uymuyor sanki” (Bradbury, 2018: 44). Montag ise kızın sorduğu sorular karşısında umursandığını hisseder: “Epeydir kimse bunu soracak kadar umursamıyordu. İyi bir soru” (Bradbury, 2018: 49). Clarisse ile Montag arasındaki iletişim bu şekli ile distopyada diğer insanlar arasındaki iletişim-anlaşma şeklinde farklılaşmakta, iki insan birbirini gerçekten dinlemekte ve hayatın hızlı akışına rağmen birbirlerine zaman ayırabilmektedir.

Herkes gibi olamayan-toplumsallaşamayan Clarisse okulda ve toplumdaki kendi durumunu şöyle özetlemektedir:

“Asosyalmişim, öyle diyorlar. Kaynaşamıyormuşum. Öyle tuhaf ki. Aslında çok sosyalimdir. Sosyalden ne kastettiğine bağlı değil mi? Bana göre sosyal olmak seninle böyle şeyler hakkında konuşmak... veya dünyanın ne tuhaf olduğundan bahsetmek. İnsanlarla olmak güzel. Ama bir grup insanı bir araya getirip de konuşmalarına izin vermemek sosyallik değil bence; ya sence? Bir saat televizyon dersi, bir saat basketbol veya beyzbol ya da koşu, yine bir saat çevriyazılı tarih veya resim yine spor... ama biliyor musun, asla soru sormuyoruz, en azından çoğumuz sormuyor; yanıtları bing bing bing diye veriyorlar sadece...” (Bradbury, 2018: 50).

Diyalogun devamında Clarisse insanların birbirini dinlemediklerinden, zevk ve eğlence ya da tüketim haricinde hayatın asli sorunlarıyla alakalı konuşmadıklarından bahsetmektedir. Distopya da insanların çoğunun ızdırap verici olan sorumluluk ve düşünceden özellikle kendilerini tanımaktan kaçınmaları ile Clarisse’nin melankolik varoluşu birbirine ters düşmektedir. Eski insanların Amcasından duyduğuna göre farklı olduğunu söyleyen kız için bu farklılığın temelinde sorumluluk sahibi olmak yatmaktadır.

Nitekim bu sözleri dinleyen Montag onun ruhsal durumuna atıfla yaşlı olduğunu söyler. Melankoliklere has olan hayatın ve yaşamın sorgulanması bir çocuktan beklenmeyecek kadar derindir. İzdırap duymanın yarattığı, diğer insanların için sorumluluk duyma bilinci, romantiklerde gösterilmeye çalışıldığı gibi, Clarisse’de de kendini göstermektedir. Bu açıdan Clarisse melankolikle has olan iki temel özelliği karakterinde barındırır, bunlar; toplumsallaşamama ve toplumsal eleştiridir. Clarisse gerçekten de hayatın akışına ayak uyduramamakta, genelin eğlenceli bulunduğu eylemleri saçma olarak yaftalamakta ve kendine has hayatla ilgili sorunlarla uğraşmaktadır. Onun yalnızlığı da dahil olmak üzere anlatılan karakteristiği, melankolik varoluşunun Baudlaire’den başlayarak, Zweig ve Benjamin’in özelliklerini göstermektedir. Onların yazgısına uygun olarak Clarisse erken yaşta ölecektir.

Montag’ın melankolisi ise kitap boyunca üç temele dayanmaktadır. Bunlardan ilki Clarisse ile yaptığı konuşmalar ve onun ani ölümüdür. Bir diğeri metinde bu konuşmalardan sonra yaşanan bir kitap yakma olayıdır. Bir kadının evinde kitap bulundurduğu ile ilgili istihbarat sonrası harekete geçen itfaiyeciler kadını evinden dışarı çıkarıp, klasik yakma işlemlerini uygulamak isterler. Ancak kadın evden çıkmak istemez ve kitaplarla birlikte yanmayı göze alır (Bradbury, 2018: 59). Bu durum Montag’da eşyadan başka bir şeye zarar verdiği için bir ızdırap ve kitaplarla yanmayı göze alan kadının hareketinden ötürü, kitaplara karşı bir merak oluşturur. Eşine karşı bu durumu şöyle anlatır: “Bir kadının yanan bir evde kalmasına yol açtıklarına göre, kitaplarda bir şeyler olmalı... hayal edemeyeceğimiz bir şeyler; orada bir şeyler olmalı. İnsan bir hiç uğruna kalmaz” (Bradbury, 2018: 72). Nitekim eserin ilerleyen süreçlerinde Montag’ın yakmaya gittiği evlerden bazı kitapları gizlice aldığı ve okuduğu anlatılır. Melankolisinin üçüncü nedeni kitaplarla tanışması olarak ele alınabilir.

Fahrenheit 451’de melankolinin karşıtı olarak huzur ele alınmaktadır. Huzurun bozucu unsurları ise kitaplar yani düşünce ve ızdıraplardır. Bu istenmediği için insanlara kolay ve değişmez bilgiler verilmekte, bu felsefe ve sosyolojinin aksine sabit, “yanmaz” bilgiler sayesinde toplum kendini iyi ve zeki hissedecektir. Melankoliye düşmemek için düşünmenin yanı sıra hazlara, zevklere yönelmek; onların cazbedici dünyasına kendini bırakmak gerekmektedir (Bradbury, 2018: 82). İtfaiye müdürü Betty’nin yaptığı bu açıklamaları dinleyen Montag bir takım gerçekleri barındırdığını farkeder, eşi Mildred’e: “Beatty’in dediklerini duydun mu? Onu dinledin mi? O bütün yanıtları biliyor. Haklı. Mutluluk önemli. Eğlence herşey. Ama yine de orada oturup kendime Mutlu değilim,



mutlu değilim, demeyi sürdürüyorum” (Bradbury, 2018: 86). Montag’ın bu ahvali melankoli kavramında işlenen nesnesiz hüznün durumuna benzemektedir. Montag bir melankolik olarak, yaşamın temel sıkıntılarını, uyuşmazlıklarını görse de nihayetinde hüznünün ve toplumsallaşmasının temel nedenini bilmemektedir.

Montag’ın melankolisinin başka bir boyutunu ise savaşlar, atom bombalarının yıkıcı etkileri ve yoksulluk oluşturmaktadır. Distopya evrenindeki refah, bolluk ve sukünetin aksine dışarı yani ötekini kapsayan bir merhamet ve sorumluluk duygusu Montag’da kendisini göstermektedir. Bu açıdan kitaplar bir çıkış yolu olarak görülür. Nitekim Montag mağarasından çıkış umudunu yani aydınlanmasını kitaplara daha özel ifadesi ile ise kitaplardan gelecek ızdırıp duygusuna bağlamaktadır. Distopyadan melankolik çıkış arayışı olarak tanımlanabilecek olan Montag’ın arayışında kendisine yardımcı olan akıl hocası Faber Montag’ı diğer insanlara karşı merhamete davet etmektedir. Nitekim Faber’e göre Montag’da eskiden diğer insanlar gibidir ve onlara acıması merhmet etmesi gerekir. Aynı zamanda Faber Montag’ın düştüğü ikilemlerden onu kurtarmaya çalışır ve mücadeleye davet eder: “ Savaş olmasaydı dünya da barış olsaydı ozaman tamam, eğlenmene bak derdim!” (Bradbury, 2018: 127). Diğer insanlara duyulan merhamet, dünyanın geldiği tuhaf duruma karşı hissedilen sorumluluk duygusu ve bunların temelinde yaşananlara karşı hissedilen ızdırıp-melankoli çıkış arayışının temelini oluşturmaktadır. İtfaiye şefi Beatty’nin dediği gibi “Bizim Montag güneşe yakın uçmak isteyip kanatlarını yaktı” (Bradbury, 2018: 139). Bu durum Montag’ın ızdırabını sahiplenip, yeni bir dünya aramasının özetidir. Nitekim sonunda distopyada bir ayaklanma çıkarmaya çalışan ancak başarılı olamayan Montag, kendisini distopyadan çıkarmayı başarır ve orada kendisi gibi kendileri kitap olmuş insanlarla tanışır.

Kendi yaşadıkları topluma ayak uyduramayan kahramanlarımız, özgür olamamakta ve melankoliye düşmektedirler. Ancak bu melankoli onların hayatı yadsınmasına değil, isyana, distopya evreninden kurtuluşa giden yola teşvik etmektedir. Bu yola giden temel taşları; ızdırabını sahiplenmek, diğer insanlara karşı merhamet ve sorumluluk duymak oluşturmaktadır.

Sonuçta, özgür olamama durumu ve melankoli, tartışma boyunca ele alınmaya çalışıldı. Özgür olmaya çalışan, üzerindeki yükleri atmaya çalışan bireyin, Frankfurt Okulundan, Simmel, Mills, Foucault, Baudrillard gibi düşünürlerin yani romantiklerin temel özelliklerini taşıdığı aynı zamanda kültürel bir karamsarlık içinde oldukları

gösterilmeye çalışılmıştır. Melankoli, distopyalarda işlendiği gibi romantik teori kapsamında da yaşanan toplumun eleştirisine ve tartışıldığı gibi onun aşılması yönünde bir insiyaka dönüşme ihtimalini barındırmaktadır. Nitekim Distopya metinlerine uygun olarak tartışma, melankoliden isyana doğru nasıl sürüklenebileceği, modern toplumdan rahatsız olan düşünürlerin isyanı hangi yapıcı unsurlara dönüşebileceği tartışılacaktır.

### **4.3. Melankoliden İsyana: Izdırabın Felsefesini Yapmak**

Bu bölümde, intiharla ya da karamsar bir gelecek öngörüsüyle bitişik olarak görülen melankolik ahvalin dışında, melankoliden isyana daha iyi bir gelecek ütopyasına giden yolun mümkünlüğü tartışılmaya çalışılacaktır. Löwy'in devrimci-ütopyacı romantizm olarak tasnif ettiği romantikler, bu ihtimalin varlığı gözükmemektedir. Izdırap çeken insanlığın sorunlarına çözüm için genel romantiklerin aksine kapitalizmin tahribatına uğramamış geçmişteki bir ana özlem ve o zamana dönmek yerine, geleceğe dönük bir portre oluştururlar. Toplumsal eşitsizliklerin çözülmesine sağlayacak bu gelecek istencini, geçmişin birikimlerinin geleceğe taşınması gerekliliği olarak görmektedirler (Löwy & Sayre, 2016: 107-116) . Bu romantizm çeşidine verilebilecek en önemli örnekler Charles Peguy ve Ernst Bloch'tur. Bu iki karakter hem mütevekkil hem onarıcı hem de ütopyacı romantizmin özelliklerini düşüncelerinde taşımaktadırlar.

Peguy'in dağınık bir görüntü sergilediği düşüncesi Löwy'e göre Hristiyan dini, modernitenin eleştirisi ve sosyalist mistik gibi üç özellik etrafında toplanabilir, sonuçta bazı çelişik özellikler romantizm tarafından birbirine bağlanmaktadır (Löwy & Sayre, 2016: 245). Romantizmin bütün özelliklerini gösteren Peguy'in düşünceleri katı Hristiyan-Katolik düşünceye saldırmak bunun yerine sosyalizm ve Hristiyan mistikliğiyle yoğrulmuş bir sevgi, merhamet örgütlenmesi olarak sunulabilir (Löwy & Sayre, 2016: 247). Mistisizmi savunup, Kilise karşıtlığı aynı zamanda kapitalizm, sermaye ve burjuvaziye karşı bir duruşu sergilemektedir. Peguy'in teknik karşıtlığı, toprağa dayalı ekonominin daha insancıl olduğuna dair düşünceleri de vardır. (Löwy & Sayre, 2016: 250). Löwy'nin aktardığı pasajda, Benjamin Peguy'in eserleri hakkında şunu söylemektedir: ' Yazılı hiçbir şey bana bunca yakın gelmedi... Hakimiyet altındaki fantastik bir melankoli.' (Löwy & Sayre, 2016: 254).

Melankolik bu ahval geleceğin, Kapitalizm aşılarak iyi bir geleceğe doğru gidebileceğine dair bir umut taşımaktadır. Nitekim Bloch'da, Peguy'e benzer düşünceler

geliştirir. ‘Geçmişin içindeki geleceği’ ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bu insanlığa ait bütün her şeyin araştırılıp, iyi olanların ışığıyla geleceği kurmak anlamı taşımaktadır (Löwy & Sayre, 2016: 261). Teknik, kapitalizm ve para daha genel ifadeyle hayatın nicelleştirilmesine karşı bir duruş sergileyen Bloch, Peguy’e benzer şekilde kültürel değerlerin önemini, mistisizmi ve sosyalist düşünceyi savunur. Tarımsal topluma duyulan bir özlem de diğer bir ortak özellik olarak sayılabilir (Löwy & Sayre, 2016: 268-271). Nitekim bu düşünürler için karamsarlığı kabul edip, onun yaratıcı özelliğinden yararlanmak istedikleri, söylenebilir. Karamsarlığın meşruluğunu savunan bu düşünürler açısından kurtuluşun kendisi karamsarlıktan doğan acı ve ızdırabın ışığında gelecektir (Löwy & Sayre, 2016: 280-281).

Bloch ve Peguy’de gösterilmeye çalışılan ortak özellikler, ızdırabın yarattığı merhamet ve insan sevgisiyle; mistik, sosyalist, kendi kültürüne ait bir kurtuluş arayışı derinlemesine incelenmeye muhtaçtır.

#### **4.3.1. Rousseau: Geçmiş İyidir.**

Aydınlanma düşüncesi içerisinde gösterilen Rousseau, ne kadar bu kategori altında alınsa da aydınlanma düşüncesine yaptığı itirazlarla, 18.yüzyıl düşüncesinde kendine ayrık bir yer edinmiştir. Rousseau’nun temel itiraz noktasını, Aydınlanmacı ilerleme düşüncesi oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Rousseau doğadan koparak, gittikçe doğa üzerinde tahakküm kuran insan ve modern toplumun ilerlediğini düşünmez. Doğa- toplum arasındaki karşıtlık üzerine felsefesini kuran Rousseau açısından en genel manası ile uygarlık; insanın kötü tarafının gelişmesinin bir ürünü olarak doğal durumda iyi olan insanın gittikçe bozulmasının tarihidir (Cevizci, 2017: 378-379). Doğal-vahşi durumda kötü, zalim olarak görülen insanın medeniyet süreci ile iyi hale geldiğini ve geleceğin iyi yarınlara gebe olduğu yönündeki Aydınlanmacı iyimserliğin tam aksi kutbunda duran Rousseau için bilimsel bilginin gelişimi dahi iyi-erdemli olanın karşısında gelişen bir süreçtir.

“Astronomi hurafelerden doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik boş bir meraktan ve hepsi birden; hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki ilimlerin ve sanatları doğuran bizim kötü tarafımızdır; iyi taraflarımızdan doğsalardı, meziyetlerinden daha az şüphe ederdik” (Cevizci, 2017: 381).

Rousseau'ya göre bu açıdan bilgi 'hakikati gözler önüne sermek yerine, gizlemeye yarar.' Böylece 'doğal insanın iyi olduğu yerde, uygar insan hilekardır.' (Cevizci, 2017: 381). Lüksün ve işsizliğin bilim ve sanatların gelişmesinin nedeni olduğunu söyleyen Rousseau, bu gelişimin iyi yönde olmadığını düşünmektedir. Doğal durumdan kopmayı işaretleyen lüklere sahip olmak ile ahlak arasında bir karşıtlık vardır. Maddi olanın yüceltiği yerde, ahlaki değerlerin yerini alan maddi zenginlik böylece, insanı lüksler peşinde koşmaya teşvik etmekte, ahlaki gelişmeyi engellemektedir. Yani insan doğal durumundan uzaklaşmakta, gerçek doğasına yabancılaşmaktadır. Bu toplumsal yapılanma içinde erdemler kaybolmaktadır (Cevizci, 2017: 383).

Rousseau'nun toplum ve insana ait ilerleme düşünceleri sürekli olarak doğa durumundaki insanın iyi, özgür, merhametli, kendini seven bir hal üzerinde olmasına, uygarlıkla bunların yerine ikame eden kötü, köle, zalim, özsaygı gibi bir karşılaştırmaya dayanır. Nitekim düşünür Toplumsal sözleşmenin başlangıcında

“İnsan özgür doğar, ve fakat her yerde zincire vurulmuş olarak yaşar. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha köle olmasına engel değildir. Bu değişme nasıl olmuş? Bilmiyorum. Bunu yasallaştıran nedir? İşte bu soruya karşılık verebilirim” (Rousseau, 2012: 4), diyerek insani olan değerlerin toplumsal hayattaki kaybının, toplumsal zincirlerin izini süren bir bakış açısıyla incelemeler yapmaktadır:

“Sen, insan türünün durup kalmış olmasını isteyeceğin bir çağı araştırıcaksın. İleride bahtsız kuşakların daha da büyük hoşnutsuzluklara uğrayacağını şimdiden haber veren sebeplerle bugünkü durumundan hoşnut olmayan sen, belki geriye, eski hayata dönmek isteyebilirsin; bu uygun ilk atalarına bir övgü, çağdaşlarının eleştirisi ve senden sonra yaşamak bahtsızlığına uğrayacak olanlar hesabına duyulan büyük üzüntünün ifadesi olsa gerektir” (Rousseau, 2015: 91).

Romatiklerin temel insiyaklarından biri olan insanın çalkantılı iç dünyasına yönelik, iç dünyasının sırlarına bakma böylece insani varoluşu tekdüzelikten kurtarıp, “sevgi ve arzuyu, korku ve kaygıyı, iç çatışmalar ve çelişkileri, anlam ve rüyaları keşfetmek;... insan ruhunun derinliklerine dalmak” gibi içe-bakışın temel ilkelerinin aranması anlamını taşımaktaydı (Tarnas, 2014: 212). Nitekim Rousseau'da İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni adlı denemesine bu vurgu ile başlar: “Delphes Tapınağındaki yazıtın (Kendini tanı), tek başına ahlakçıların bütün iri kitaplarından çok daha önemli ve güç bir temel kural içerdiğini söylemeye cesaret ediyorum” (Rousseau, 2015: 97).

Vahşi insanların durumunu yani doğa halindeki insanı araştıran bu yaşantı şeklinde insanın; geleceği hesaba katmadan, bilinç hali oluşmadığı için ölümden korkmayan, kıtlık oluşmadıkça birbiriyle savaşması için bir nedeni olmayan, aylıklığından haz alan bir halde yaşadığını söyleyen Rousseau, bu insanın iki temel duygusu olduğunu söyler. Bunlar merhamet ve kendi varlığını devam ettirme, koruma arzusudur (Rousseau, 2015: 80-85).

Hobbes'un doğal durumda ahlaki değerleri ve erdemlerden habersiz olan insanın doğal olarak kötü olduğu düşüncesine itiraz eden Rousseau, bağımlı olmak zorunda olmayan vahşi gürbüz insanın başkasına zara vermek için bir nedeni olmadığını vurgular. Toplumsal eşitsizlikler inşa edilmediği için insanın mücadele etmesi gereken tek şeyin kendi varlığını sürdürme arzusu olması, bunun şiddete değil de hemcinsine karşı merhametle bütünleşmiş bir kollama duygusuna dönüşeceğini belirtmektedir. “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (Rousseau, 2015: 118).

Aksine akıl ve erdemler dahası toplumsal kurgu insanı merhametten ayırarak kendi varoluşunun tek dert olarak görüldüğü bencillik düzeyine taşımaktadır:

“İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice ‘istersen geber; ben güvenlik içindeyim’ dedirten felsefedir.’ Merhamet sahibi vahşi ise onu adaletle takas eden ve katı kurallar ile bencil varoluşuna hapsolan uyar insanın aksine daha iyi olmak durumundadır. Merhameti doğal bir duygu olarak işaretleyen Rousseau açısından bu temel duygu başkasına acımak, ızdırabını hissetmek ve böylece ona zarar vermektan uzak durmak anlamında doğal iyilik yasasıdır. ‘Gülbüz bir vahşiyi, kendi geçimini başka yerde bulabileceğini umuyorsa, zayıf bir çocuğun ya da sakat bir ihtiyarın güçlkle kazanılmış geçimini elinden almaktan alıkoyan bu duygudur. Adaletin iyice düşünülmüş şu yüce sözü: ‘ Sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap.’ Yerine, bütün insanlara, herhalde daha az mükemmel, ama öncekinden belki daha yararlı şu doğal iyilik sözünü, yani ‘ yapabileceğin iyiliği başkalarına olanağı olduğu kadar az zarar vererek yap.’ Sözü nü esinleyen bu duygudur” (Rousseau, 2015: 123).

Merhameti böylece doğal durumun temel koruma ve yaşamı devam ettirme mekanizması olarak gören Rousseau'ya göre toplumsal eşitsizlikler temel olarak doğal durumdan uzaklaşmayı sembolleştiren mal-mülk sahibi olmak, zenginliklere sahip olmakla özdeşdir. Daha sonra zenginler, soylular ayrıcalıklı konumda bulunan insanlar köleleştirilmiş insanları üstüne inşa edilen ve toplumsal eşitsizlikleri kökleştirmek amacıyla yasa, kural ve cezaları icat etmişlerdir. Toplumsal mekanizma bu şekilde eşitsizliklerin gitgide artmasını, ekonomik ve kültürel farklılıkların sürekli olarak yeniden

inşa edilmesini sağlamaktadır. Hiçbir şeyi olmayan gürbüz vahşinin köle olmak için bir nedeni yokken, uygar toplum bir arada yaşama zorunluluğu ile evcilleştirilmiş insanın toplumsala bağımlı hale getirilip zincirlere vurulması olarak görülmektedir (Rousseau, 2015: 125-160). Kurulan toplumsal yapı; mülkiyetin olumlanması, zengini ve mülkiyeti koruyan yasalar ve hukuk düzeni, işbölümü ve çalışmanın zorunluluk halini alması, yönetimi ve kuralları destekleyen din tarafından sağlamlaştırılmıştır. Yani merhametin yerini eşitsizlikleri kurumsallaştıran adalet, hukuk ve yasa almıştır (Rousseau, 2015: 154). Nihayet eşitsizliklerin oluşup, sistemleşmesiyle varılan son nokta “biricik kanun olan en güçlüünün hükmetmesi kanunu”dur (Rousseau, 2015: 172).

Doğal durumda hemen hiç bulunmayan eşitsizliğin yapay olarak kurulup, doğal durumun yerini alması ile oluşan yapay hal, ikinci bir doğa durumu halini almaktadır. Rousseau bu yeni doğal durumun “aşırı bozulmanın ve kokuşmuşluğun meyvesi” olduğunu söylemektedir (Rousseau, 2015: 172).

“Ama genel olarak zenginlik, soyluluk, mevki, kişisel güç ve değer, insanın toplum içinde ölçüldüğü başlıca nitelikler olduğu için bu değişik güçlerin birbirleriyle uyuşmasının ya da çatışmasının bir devletin iyi ya da kötü kurulmuş olduğunun en emin göstergesi olduğunu kanıtladım. Bu dört tür eşitsizliğin kaynağında bulunduğu için bu eşitsizliklerin sonunda indirgeneceği son eşitsizliğin zenginlik olduğunu gösterdim; çünkü zenginlik refaha en yakın, doğrudan doğruya yararlı, aktarılması da kolay olduğu için bütün üst tarafını satın almaya kolayca hizmet eder; bu gözlem bir halk topluluğunun kuruluşundan ne kadar uzaklaşmış, aşırı uçtaki kokuşmaya doğru ne kadar yol almış olduğunu hayli doğru değerlendirmeyi mümkün kılar. Bu hepimizi yiyip bitiren, evrensel, ün kazanmak, üstün tutulmak arzusunun yetenekleri ve güçleri nasıl kullanıp denediğini, boy ölçüştürdüğünü, tutkuları ne kadar dürtüp çoğalttığını, bütün insanları birbirinin rakibi, daha doğrusu düşmanı haline getirip, bu kadar iddia sahibini aynı alanda koşturup her gün her türden yenilgilere, başarılarla ve yıkımlara sebebiyet verdiğini gösterdim.... Sonunda kanıtladım ki, büyük yığınlar karanlık ve sefalet içinde sürünürken bir avuç erkliler ve zenginler, ellerindeki nimetlerin değerini, ancak yoksul yığınların bunlardan yoksun oldukları ölçüde bilirler; zenginlerin ve erklilerin durumu değişmeden bile, halk yoksulluktan kurtulursa onlar artık mutlu olmayacaklardır” (Rousseau, 2015: 172).

Toplumsal yaşantıyı, azınlığın çoğunluk üzerindeki tahakkümü ve artan tahakküm oranında doğal durumdan kopma olarak gören Rousseau yaptığı analizler ve kullandığı etkileyici lirik dili ile hem kendinden sonra gelen romantiklerin hem de değişim isteyen devrimci düşüncenin temel kaynaklarından biri olmuştur. Rousseau'nun Hobbes'un oluşturduğu modern toplum, siyaset ve devlet anlayışını değiştiremeye çalıştığı ve bunun için kesin kanıtlara dayanması mümkün olmayan doğal durumu; düşüncesine uygun olarak kullandığı söylenebilir. Onun zenginliği temel kötülük olarak gösterdiği anti- kapitalist

düşünceleri, hem romantizm hem Marksizm açısından değerlendirilmeye elverişlidir. Romantikler açısından Rousseau'nun düşüncelerine temas etmemiş bir entelektüel bulmak oldukça güçtür.

Rousseau'nun ana motifi olan doğal, doğaya ait ya da yakın olanın ahlaksal olarak; insani değer ve yargılar açısından daha iyi durumda olacağına; içgüdüler, sezgiler ve duyguların insanı insan yapan temel değerler olduğuna dair modern ilerleme ve akıl anlayışının aksi yönündeki düşüncelerinin izi kadim kaynaklara kadar sürülebilir. Nitekim insanlık tarihinde yazılı ilk destanlardan biri olan Gılgamış destanında doğa ve şehir arasındaki çatışmanın izleri görülür. Gılgamış'ın tanrısal güçlerini kötüye kullandığından şikayetçi olan Uruk halkı ana tanrı Anu'ya yakarır. Yakarışları dinleyen Anu, Aruru'yu büyük Tanrıçayı çağırarak şöyle der:

“Sensin Gılgamış'ı yaratan, bir eşini yarat şimdi de,  
Yüreği onunkine eş olsun atılganlıkta,  
Hep birbirleriyle kapışsınlar da Uruk rahat etsin!”<sup>11</sup>

Tanrıça Aruru, Anu'nun isteğine uyarak yiğit Enkidu'yu yaratır. Enkidu Gılgamış gibi tanrısal güçlere sahiptir ancak onun hayatı doğayla iç içe olacak, böylece ahlaki olarak kirlenmeyecektir.

“Gövdesi kıllıydı, saçları kadınlarınkine benzerdi  
Buğday başaklarınca lüle lüle,  
Ne insan yüzü görmüştü ne kent, Şakkan gibi,  
Ceylanlarla birlikte otlar,  
Suya inerdi hayvan sürüleriyle  
Hoşlanırdı sudan yaban hayvanlarıyla.”

Nitekim Enkidu'nun hayvanlarla yaşantısı bir süre devam etse de insanlarla karşılaşır, bir kadınla tanışır, ona aşık olur yine de Kral kardeşi Gılgamış gibi kentin havasını solumamış, insanlara hükmetmemiştir. Endiku'ya Gılgamış'ın yaptıkları anlatıldığında sinirlenir:

“Büyük-Alanlı-Uruk'un kralı için  
Açıktır perde, kocaya ayrılan perde yalnız  
Büyük-Alanlı-Uruk'un kralı Gılgamış için

<sup>11</sup> Tez Çalışması Gılgamış Destanı metni için Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları tarafından basılan 2017 tarihli 9. Baskısı esas alınmıştır.

Açıktır perde, insanın gözlerden saklayan perde,  
Kocanın yasal perdesi.  
Gelinlik kızla önce o yatar,  
Ondan sonra kocanın sırası gelir.  
Böyledir tanrının yargısı:  
Daha göbek bağı kesildiğinde  
Tanrı bunu böyle belirlemiştir.”  
“Adamın bu sözlerinden  
Endiku'nun yüzü sarardı.”

Endiku yapılan haksızlıkları engellemek için Gılgamış'a Uruk kentini imar edip, bolluk getiren kralla savaşmaya gider. Gılgamış destanı tanrısal bir güce sahip iki insanın bir şehirli ile bir vahşinin mücadelesi ile başlamaktadır ve bu mücadelenin ana motifi Şehirli, makam sahibi, hükmü eline almış olanın ahlaki olarak düşük seviyede olması, insanlara zulmetmesi olarak işlenmektedir. Doğal olan, doğaya yakın olan ise bozulmamış, ahlaki olarak yüksek durumda olanı simgelemektedir.

Bu kadim ayrışmanın bir diğer örneği ise İbn Haldun'un medeniyet teorisinde görülmektedir. Asabiyesi güçlü olan bedevi ve asabiyesi kaybolmaya başlamış şehirli hadari arasındaki ayrım, doğal olanın iyi olması yönünde bir hüküm içermektedir. Şehire yerleşen bedevi asabiyesiyle birlikte ahlaki değerlerini de kaybetmektedir. Lükse, şatafata tutkunluğun artması, şehirde yoğunlaşan insan ilişkileri, insanı giderek kurnazlığa, yalana, adil olmamaya, para hırsı gibi kötü özelliklere yönlendirmektedir. Bu şekilde kurulan organik döngü ilkelerine dürüst, çalışkan, birbirlerine sadık bedevilerin yeniden devleti ele geçirmesiyle tamamlanır. Şehirde yaşanan bozulma İbn. Haldun'a göre kaçınılmaz olmaktadır. Bütün doğayla aynı akıbeti paylaşan insan toplulukları da doğup, büyüyüp, ölmektedirler. Süleyman Uludağ'ın belirttiği gibi Mağrip coğrafyasında bedevilerle uzun süre yaşayan aynı zamanda Endülüs'te şehir hayatının ve saraydaki çekişmelerin, siyasi oyunların içinde yer alan İbn.Haldun'un doğaya yakın olana atfettiği değer ve ahlaklılık durumu onun gözlemlerinin bir sonucudur (Uludağ, 2013). Avrupa dünyasında da bilinen bir eser olan Mukaddemi'nin bir çok düşünürü etkilediğini de belirten Uludağ, Rousseau'nun doğaya atfettiği anlamın kökenlerinin, İbn Haldun'un düşünceleri olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda Vico gibi ünlü romantiklerde İbn Haldun'un düşüncelerinden büyük oranda etkilenmişlerdir (Haldun, 2012).



Distopya metinlerinde içerisinde işlenen bu konu çok geniş bir yer tutmasa da özellikle Cesur Yeni Dünya'da kendisini belli eder. Bu eserde bulunan Vahşi ve Uygur ikilemi iki toplumda da yaşamış olan John'un vahşi toplumlara ait değerleri yüceltmesi olarak kendisini göstermektedir. Nitekim John vahşi denilen insanların, modern topluma kıyasla daha iyi ve daha insancıl bir yapıda olduklarını söylemektedir:

#### **4.3.2. Schopenhauer ve Dostoyevski: İzdırabın Kutsanması**

Schopenhauer tüketim toplumunda anlatıldığı üzere hazzın temel bir dürtü olarak kutsanmasının karşı kutbunda bir felsefe geliştirdiği söylenebilir. İzdırabın yüceltilmesi, insani duygu ve karmaşanın en üst düzeylere kadar vurgulanması anlamında Schopenhauer modern toplumun eleştirisini yapmış öncül düşünürlerdendir.

Schopenhauer'da ızdırabın yüceltilmesi Roussaeu'da olduğu gibi merhametin insanlığı aydınlatacak temel erdemlerden biri olmasından ötürüdür. Duyguları yani insanın irrasyonel tarafını felsefesine konu eden Schopenhauer'a göre insanın karşılaşmayı isteyeceği en son şey kendisidir. Kendini bakmak, çelişkilerini fark etmek yani ızdırap çekmek anlamına geleceğinden çoğu insan bundan uzak durmaktadır (distopyalarda olduğu gibi) (Schopenhauer, 2014: 37). İnsanın kurtulamayacağı bir duygu olan ızdırap, haz peşinde koşsa bile insanın nihayetinde varacağı son duraktır. İsteme duygusundan kaynaklı bu durum insanın her zaman tatmine yönelen ama asla tamamen tatmin olmayan bir yapıda olmasına neden olur. İstencini tatmin edemeyen insan, her haz veren eylemden sonra yine ızdırabın, acının, elemin içinde kendini bulacaktır. Bu noktada bireysellikten kaynaklı bencillik insani tatmin için başkasını acı çekerken görmekten zevk almaya veya bu amaçla başkasına acı çektirmeye yönlendirebilir. Schopenhauer'a göre kötülüğün en yüksek mertebesi olan bu durum, batılı bireysellikten, sorumluluk sınırlarını kendine kadar geriletmis bencillikten kaynaklanmaktadır (Schopenhauer, 2014: 37-42).

İnsanın ızdırap temelli üç temel dürtüsü/güdüleri olduğunu belirten Schopenhauer açısından bunlar

- a. Bencillik: Bu güdü, öncelikle kişinin kendi rahatını ve refahını arzular. (Arzusu sınırsızdır.)
- b. Kötülük: Bu güdü, ona sahip kişi dışındaki herkesin kötülüğünü istemektir. (Bu güdü en şiddetli gaddarlığa kadar gider.)

c. Merhamet: Bu güdü ise ötekinin rahatını ve refahını arzular (Kibarlık ve cömertlikle başlar, buradan merhamete kadar uzanır.)” (Schopenhauer, 2014: 82).

Izdırabın yaşamın değişmez duygusu olması, onu dindirmek isteyen insanı bencil veya kötü yapabildiği gibi, merhamet sahibi de yapabilmektedir. Merhamet duygusu Schopenhauer’un, Rousseau’un Emile’inden alıntılacağı bir pasajla başkasının mutluluğuna dahil olmakla değil, başkasının ızdırabına ortak olabilmekle başlar. Izdırap duygusu bu şekli ile vicdani bir harekete yani merhamete dönüşerek; bencil bireyden evrensel doğru açılan, her insandan kendini sorumlu hisseden merhametli bireyin ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Schopenhauer, 2014: 84-86). Bu açıdan bir hareket ya bencildir, kendini düşünen bir bireyin hareketidir ya da merhametlidir, dışarıyla bütünlüğe yönelmiştir (Schopenhauer, 2014: 80). Schopenhauer’da ahlakın da temeli olmak durumunda olan merhamet (yoksa ahlak bencillik üzerine kurulmuş olur.) kavramı onun Kantçı etiği eleştirmeye yönelmiştir. Kant etiğinin merhamet taşınamaması onu bencil bir ahlak anlayışından öteye götürmemektedir (Schopenhauer, 2014: 59).

“Kant, merhameti zayıflık olarak görmektedir, bu konuda Kant’a rahatlıkla karşı çıkılabilir. Merhamet kavramı ahlakla açıkça bağlantılıdır. Aynı bağlantıyı merhametle sanat arasında da kurmak mümkündür. Çünkü gerçek sevginin temelinde merhamet duygusu yatar. Bunun dışında kalan, yani merhametle bağlantısı olmayan sevginin kökeninde ise bencillikten başka bir duygu yoktur” (Schopenhauer, 2014: 59).

Izdırabın temel kurucu duygu olarak ele alınması onun merhametle yöneltilen hareketin kaynağı olmasındandır. Katı bireysellik anlamı, toplumsal hayatın çıkar ilişkileri üzerinden faydaya yani Hobbes’un herkesin herkesle savaşına yönelten şey merhametsizlik yani bencilliktir (Schopenhauer, 2014: 66). Katı bireyselliği aşma olanağı veren merhametin ağlamak yani vicdanlı olmakla ilintisini Schopenhauer şöyle ifade etmektedir:

“Ağlayabilen kişi, merhamet duyabilen, yumuşak kalpli olan bir kişidir; çünkü ağlamak ve sevebilmek merhamet duygusu ile doğrudan ilintilidir.” (Schopenhauer, 2014: 61).

Schopenhauer’a göre son olarak Batı medeniyetinde merhametin ışıltıları gözükmemektedir. Bunun nedeni olarak eski ahit yani Yahudi düşüncesini gösteren Schopenhauer, bu temelden kaynaklı olarak Batı toplumunun her dönemde bencil ve bu bencillikten kaynaklı olarak adalet düşüncesine sıkı sıkı bağlanmış olduğunu düşünmektedir.

“Görüyoruz ki her toplum, her çağda ahlakın asıl kaynağını kabul etmiştir; tek istisna Avrupa’dır. Bunun sebebi ise Avrupa’da her bir dala uzanan fotetor Judaicus’tur. Bu yüzden Avrupada’ki insanların anlayışı diğer insanlardan oldukça farklıdır. Avrupalı insanlar emir ve yasaklarla idare edilmeyi beklemektedirler. Komuta altına girme istemi diye tabir edileceğimiz bu durumdan vazgeçmeye pek de niyetli gözükmemektedirler. Bu durum insanların içindeki bencillik duygusunun daha kolay tutunabilmesine sebep olmaktadır. Merhametle ilgili gerçekler, daha önce verdiğim Rousseau örneğinde kendilerini zaten açıkça ortaya koymaktadır. Lessing 1756 yılına ait bir mektubunda şöyle der: ‘ En iyi insan, en merhametli olan insandır. En iyi insan, topluma karşı en erdemli davranan; bunu sağlayabilmek adına en cesur olandır’ (Schopenhauer, 2014: 132).

İnsanın doğasında bulunan, eğitimle, dinle, terbiyeyle öğretilmesi mümkün olmayan merhamet duygusu ahlakın temeli olduğu gibi adaletinde temelidir. Merhametsiz adaletin Avrupa’da olduğu gibi bencil bir adalet tesisi, haksızın ve güçlünün korunması anlamını taşıdığını vurgulayan Schopenhauer’un istencin tatmin edilemezliğinden yola çıkan ızdırap kaynaklı vicdan, merhamet hareketini yücelttiği görülmektedir. Adaletin menfi yani devletin kontrolünde kendini zorla dayattığı yerde merhamet hareketi kendiliğinden ve ortaya çıkması açısından cezanın baskın gücüne gereksinilmeden bir adalet sistemi ortaya koyabilme gücüne sahiptir (Schopenhauer, 2014: 90-95).

Schopenhauer’un ızdırap ve merhamet ile ilgili görüşleri, onu temel bir dürtü olarak ele alması, eğitimle sonradan kazanılmaması noktasında sıkışıp kalmaktadır. Schopenhauer’un açısından bakıldığında olabilecek dünyaların en kötüsü olan bu ızdırap dünyası oldukça karamsar bir resim sunmaktadır: “Nasıl bakırı altın yapmak imkansızsa; kötü yürekli bir insanı iyi bir insana çevirmek de bu derece imkansızdır. Böyle bir durumun gerçekleşmesi için kişinin yüreğinin sökülüp değiştirilmesi gerekirdi” (Schopenhauer, 2014: 139). İnsanlara ne kadar iyilik yapılırsa yapılsın ya da öğütlenirse öğütlenirse insan, doğasında yatan şeye meylenmektedir. İnsanın kötülüğü değiştirilemez belki bir parça engellenebilir ya da yönüne değiştirilebilir ancak insan ne olarak dünyaya geldiyse ondan başkası olması mümkün değildir (Schopenhauer, 2014: 140-141).”İnsanın içerisinde adete bir tohum vardır ve hayatı boyunca sergilediği davranışlar bu tohumun çiçekleridir... Çünkü hakikat doğa ile özdeşdir. Hakikat doğayı doğa da hakikati gösterir.” Bu doğuştan gelen fitri ahlak öğretisi Schopenhauer’un gelecek ile sistemle ilgili karamsar düşüncelere ulaşmasına neden olmaktadır. Çıkış yolu olmayan çoğu insanın kötü ve bencil tohumlarla dünyaya gelmesi kötülük probleminin aşılmasına anlamını taşır. Bir anlamda determinist, başlangıçtan sonucu belli olan bir hayat vicdanın ya var ya yok olması bu gibi karamsar öğeler Schopenhauer’u Brahmanizmde her istencin yadsınmasıyla

böylece ızdıraptan da kurtularak hiçlik denizi içinde varlığın yadsınmasına götürmektedir. Brahmanizm aynı zamanda katı rasyonel ve bireyselci Avrupa anlayışına karşı bir başkaldırı mistisizmin yüceltilmesi anlamını da taşır. Avrupa'nın kurtuluşu da bir anlamda bu düşüncenin yükselişine bağlıdır yoksa bencil bireyselcilikten kurtulmak mümkün olmayacaktır (Schopenhauer, 2014: 147-152). Kantçı öznelciliği değerlendiren Schopenhauer:

“Çünkü yaşama isteği her ‘kendinde şey’de, ne kadar az da olsa bir bütün şeklinde vardır. Var olmuş, var olan ve var olavak bütün varlıklar böyledir. Bu sebeple de her insan kendi kendine şu sözleri zikreder: dum ego salvus sim, preat mundus (Ben var olayım da bütün dünya batsa da önemli değil)” (Schopenhauer, 2014).

Izdırap temelli merhamet bu açmazı, sorumluluğun sınırlarını benliğe kadar çekmekten, benlik etrafına duvarlar örmekten bir kurtuluş, benin aleme doğru yayılması onu kucaklaması anlamında vicdani bir hareket olarak değerli ve erdemlidir.

Akıl karşısına koyulan ızdırap ve merhametin, yaratıcı bir unsur olarak ele alınması irrasyonel olanın yüceltilmesi anlamında Romantik bir tepkiyi barındırmaktadır. Bu hüznün ve melankolinin de kutsanması onu insani bencillikten kurtaracak yegane öğe olarak, kurtuluş reçetesi olarak görülebilir. Ancak fitri olan merhametin öğretilmezliği temel bir çelişki, bunalım ve merhametli insanın kötü olan dünya ile bağlantısının kopmasına da yol açmaktadır.

Romantizmin öncülerinden biri olarak görülen Dostoyevski'nin eserlerinde benzer bir bakış açısından ızdırabın, acı çekmenin vurgulandığı görülmektedir. Dostoyevski, Schopenhauer'un vicdanlı, merhametli insanının edebiyattaki yansıması olarak ele alınabilir. Julia Kristeva'nın belirttiği gibi Dostoyevski'nin yazılarının ve düşüncelerinin temel çizgisi ızdıraptır (Kristeva, 2009: 211). Kristeva aynı zamanda ızdırabın sürekli vurgulandığı Dostoyevski metinlerinin, ‘Freud’un arzuların taşıyıcısı olan kökensel bir “ölüm dürtüsü” ve bir “birincil mazoşizm”in (melankoli) etkisi altında olduğunu tespit eder (Kristeva, 2009: 212). Bu anlamda Dostoyevski'nin ızdırabı sevmesi, Freudyan melankolik tahlillere uygun bir profil çizmektedir. Libidonun dışarıda bağlanacak bir nesne bulamadığı için içe doğru katlanması, egoya yerleşmesi yani libidonun “erotik dürtülere dönüşmek yerine ızdıraplı bir ruh halini” alması Dostoyevski'nin kahramanlarının melankolik yapısını açıklamaktadır (Kristeva, 2009: 212). Iızdırabını ‘şehvetle seven’ bir yazar olarak Dostoyevski'nin bir çok eserinde bu çeşitten örneklere rastlamak mümkündür. Kristeva'nın ecinnilerden aktardığı bir pasajda kahraman sara nöbeti geçirdikten sonra

şöyle bir not düşer: “bir gölge gibi bir hüznün, nesnesiz, hastalık hastası bir hüznün” ,”sinirli gülüş ve mistik hüznün” ve dahası: İnsan nasıl yazabilir? “ızdırap çekerek, çok ızdırap çekerek” (Kristeva, 2009: 213).

Dostoyevski'nin hayatı da eserlerindeki kahramanlara benzer şekilde bunalım, sıkıntılar, yokluk, kargaşalar içinde geçmiştir. Modern melonkolik insanın içsel çatışmalarını bu kadar derin bir şekilde analiz edebilmesi belki de yaşadığı bu hayatın bir ürünü olmaktadır. Zweig, Dostoyevski'yi yaşamın ona getirdiği acılar ve ızdıraplardan yakınmak yerine, onları sahiplenen hatta seven bir insan olduğunu özellikle vurgulamaktadır. “Amor fati, kadere karşı teslimiyetçi bir sevgi; Nietzsche'nin, hayatın en bereketli kanunu olarak değerlendirdiği bu sevgi, onun her türlü husumeti bir zenginlik olarak hissetmesini sağlar; her felakette bir hayır bulmasını” (Zweig, 2015: 115). Dostoyevski'nin hayatı bu zenginliği ona bahşedecek şekilde oldukça travmatik geçmiştir. Her türlü musibeti olgunlukla ve bir kazanım olarak değerlendirmek, Zweig'a göre Dostoyevski'nin parlak edebiyatı bu ışıkla aydınlanmıştır: “... çektiği azaplar kazanımları olur; kötü alışkanlıkları artıları, engelleri canlılığı. Sibiryaya, katorga, epilepsi, yoksulluk, kumar tutkusu, şehvet düşkünlüğü, varlığının bütün bu buhranları, o şeytani tahvil etme, değer katma gücüyle sanatına dönüşür” (Zweig, 2015: 115). Daha erken yaşlarda ölüme mahkum edilmiş, tam idam edileceği sırada Çar tarafından affedilmiştir. Uzun zaman Sibiryaya'da sürgün hayatı yaşamıştır. Aynı zamanda Dostoyevski sara hastasıdır. Bu hastalık ona ömrü boyunca dehşet ve sancılı nöbetler yaşatsa da Dostoyevski, bundan hiç yakınmamış hatta hastalığının getirmiş olduğu ızdırabı severek, tedavi olmak da istememiştir. “...bu haz saatlerce sürer mi hiçbir zaman öğrenemedim ama inanın bana, hayatın bütün sevinçlerine değişmem” (Zweig, 2015: 119).

Dostoyevski çalkantılı yaşamının etkisiyle insanın derinliklerine inen, onu bütüncül bir şekilde anlamaya çalışan, sözün özünü Aydınlanmacı soğuk, rasyonaliteye sıkışmış insanın yerine Romantik varoluşun sınırsızlıkları üzerine yoğunlaşmış bir romancıdır. Kahramanları kendisi gibi hayatta mutluluk ve haz değil, acı ve ızdırabı kucaklamaya çalışan, durdurak bilmeden yaşama ve akışa kendilerini bırakırlar. Tolstoy ile Dostoyevski arasındaki bu karşılaştırma Dostoyevski'nin romanının anlamını daha berrak bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Dostoyevski'nin kahramanları gerçekten de ızdırabı arayan “bacchus”e ulaşmak isteyen”, insanlardır böylece Dostoyevski'nin kahramanları Karamazov kardeşlerde kendini gösterdiği şekli ile “karşıtlıkların sürekli birbirine” temas ettiği, “cennet ile cehennemin, Tanrı ile şeytanın arasında” uzanmaktadır (Zweig, 2015:

127-128). Dostoyevski'nin eserlerindeki karakterlerin acıyı sahiplenmeleri şu şekilde özetlenebilir, onlar “cogito ergo sum”, “düşünüyorum öyleyse varım” yerine “acı çekiyorum öyleyse varım derler.” Zweig'in ilgi çekici anlatımıyla bu kahramanların trajedileri daima içerdedir, ruhsaldır, kendileriyledir. Dışardan akan hikaye sadece bir “mizansendir”. Olmasa da olacak olan bir kurgudur asıl olan yalnız bireyin yaşadığı içsel bunalım ve sıkıntılardır. İç bunalımların nedeni çoklukla anlam arayışı, kendi varlığına bir anlam yükleme girişimi olarak tasarlanır. Bu arayış içindeki yalnız birey varoluşunun sınırlarını test ederler : “kendilerini her uçurumdan aşağı atarlar,; tensellikten sefaletle atarlar, sefaletten zalimliğe... ruhsuz hesaplı bir kötülüğe; ama bütün bunlar bir aşktan ileri gelir, varlığını tanıma hırsından...” (Zweig, 2015: 141-147). Dostoyevski'yi bütüncül olarak anlatmak derdi bu çalışmanın sınırlarını zorlamaktadır. Bunun bilincinde olarak son olarak Tolstoy ile Dostoyevski arasında Zweig'in yaptığı bir ayırım onun yazımında ve insana, hayata bakış açısındaki temel dinamikleri, yani hayatın kuşatılmaz akışını ve zenginliğini gözler önüne sermektedir:

“Onun gözünde yaşamak, güçlü bir şekilde yaşamaktır, herşeyi yaşamak, iyiyi ve kötüyü; ikisini de en güçlü en mest edici biçimlerinde. Bu yüzden Dostoyevski hiçbir zaman norm aramamıştır; sadece bolluğu ve zenginliği aramıştır. Onun yanı sıra Tolstoy, eserinin orta yerinde huzursuz olup ayağa kalkar, sanatı bir yana bırakır, neyin iyi, neyin kötü olduğuna, doğru mu yoksa yanlış biçimde mi yaşadığına dair durup düşünür, kendine eziyet eder. Tolstoy'un yaşamı bu açıdan didaktiktir, bir ders kitabı, bir risaledir. Dostoyevski'ninki ise bir sanat eseri, bir trajedi, bir alinyazısıdır” (Zweig, 2015: 126-127).

Zweig'in Tolstoy ve Dostoyevski eserleri üzerinden yaptığı bu ayırımı yazarların iki büyük temel eseri üzerinden izlemek mümkündür. Tolstoy Anna Karenina adlı eserinin sonlarında başkahramanlardan biri olan Levin'i aydınlanmanın huzurlu alanına doğru ilerletir. Levin yaşadıkları sonunda artık yepyeni bir insan olmuş, Mistik bir aydınlanma yaşamı ve içsel huzurunu belki tam anlamıyla olmasa da bulmuştur (Tolstoy, 1997: 700-736). “Ama o anda gene aynı ruhsal durumuna dönünce, içinde yeni, önemli bir şeyin olduğunu sevinçle hissetti. Bulduğu ruh huzurunu gerçek ancak bir an örtmüştü. İçindeki huzur sapaşağlamdı” (Tolstoy, 1997: 711). Zweig'in ayağa kalkma ders verme olarak gördüğü sahnelerden biri sayılabilecek bu Hristiyan öğretileriyle donatılmış bölüm ve kitabın sonu şu şekilde gelmiştir:

“Hayatımın her dakikası, eskisi gibi anlamsız olmak bir yana, hayatıma irademle soktuğum, kuşku edilemeyecek iyilik anlamıyla doludur artık!” Levin mutluluğa ulaşmış

bir karakter olarak, roman boyunca devam eden aşk ve kısmi düşünce sıkıntılarını asmış olarak gözükmektedir.

Heller'in ifadesiyle Dostoyevski Özdeyişi olarak geçen ve kendinden sonraki nihilist ve romantiklerce çokça kullanılan bu cümle Karamazov kardeşler kitabının özünü vermektir: "Eğer Tanrı yoksa herşey mübahtır." Heller bu sözün şu şekilde yorumlanması gerektiğini ifade eder: "Öyleyse asıl sorun- birçokları tarafından inanıldığı gibi Tanrının olmadığı koşullarda iyiyi kötüden ayırma imkanımız olmaması değildir. Asıl sorun neyin iyi neyin kötü saymamız gerektiğidir." Sorunun özeti olarak Avrupa'nın içine düşeceği durum Nietzsche'nin bir kahin edasıyla belirttiği gibi nihilizmdir, savaş ve kargaşadır. Nihilizm savunucuları tarafından yaşanan; ölen Tanrının yerine geçen aklın, bu yükün altından kalkamayacağı, iyi ve kötü arasında bir seçimin mümkün olamayacağıydı. Nitekim yaşanan dünya savaşları, Nazizm başta olmak üzere totaliter yönetimler, kitle imha silahlarının kullanılması, ardı arkası kesilmeyen bunalım çağları nihilist ve romantik görüşü beslemiştir (Heller, 2018: 190-193). Yaşanan bunalım anlam bunalımıdır, hayatın gittikçe kötüye giden yüzü romantikleri anlamın aklın sularının dışında bir yerde aramaya itmiştir. Dostoyevski'nin insanların da varoluşu bütün olarak, hepsini Nietzsche'nin belirttiği gibi trajedi ile sonuçlansa bile, kucaklamaya çalıştıklarını belirtmiştir. Nitekim Romantikleri oldukça etkilemiş olan İvan Karamazov'un hayatı ve özellikle Tanrıyı yargıladığı sahne Romantik bir hayatı sahiplenmek için ızdıraplarının peşinde koşmayı, hayatın yaşanış şekline ve kötülöklere tahammül edememeyi ve melankoliyi içinde barındırdığı söylenebilir: "... sonuç olarak, Tanrı dünyasını, varlığını çok iyi bilmekle birlikte, kabul etmiyorum ben. Tanrıyı değil dikkat et, yarattığı dünyayı, Tanrı dünyasını kabul etmiyor, kabule razı olamıyorum" (Dostoyevski,, 2016a: 312). Dünyadaki kötölükler, acı ve ızdıraplar, çocukların öldürölmesi, gaddarlık ve eşitsizlikler İvan Karamazov için, yaşamı çekilmez kılmaktadır. Yaşamın özü şu şekilde ifadesini bulur İvan'ın ağzından "Dünya saçmalıklar üzerine kurulmuş, belki onlar olmasa hiç birşey olmazdı." Affetmenin Tanrının varlığı için son işaret olabileceğini vurgulayan İvan bütün dünya affetme, ızdırabı hissetme noktasına gelse de yaşamı yine de tahammül edilemez bulur: "Geç olmadan kendimi çekmek, şu üstün ahenkten tamamen vazgeçmek niyetindeyim. O iğrenç yerde özü alınmamış gözyaları döküp 'Tanrıciğına' yalvaran yavrunun tek gözyaşına değmez bu ahenk" ve kardeşine "Tanrıyı reddetmiyorum Alyoşa, sadece giriş biletini üstün saygılarımla geri veriyorum" (Dostoyevski, 2016a: 325-326). İvan Karamazov yaşam dolu bir karakterdir; aynı zamanda hayatını mahvedecek olan aile

dramına adım adım gitmekten tereddüt etmeyecek kadar yaşama karşı mesafeli bir insandır. Nitekim İvan'ın şahsında Dostoyevski'nin yaşam izleri görüldüğü söylenebilir. Bu karakteri tamamen incelemek olanaksız ama ölüme giden bu yolda Tolstoy'un kahramanın kavradığı anlam, Dostoyevski tarafından belki de isteyerek yadsınmıştır.

Büyük Engizisyoncu başlığı altında İvan Karamazov, uydurduğu bir hikaye üzerinden düşüncelerini tam olarak ortaya koymaktadır. Büyük engizisyoncu ihtiyar bir cizvittir ve İsa'yı yargılamaktadır. Tekrardan İsa'nın çarmıha gerilmesi ile sonlanacak bu yargılama da Cizvit'in İsa'ya yönelttiği suçlamalar enteresandır. Öncelikle, özgürlük istemeyen bunun yükünü kaldırmaya hazır olmayan insanlara özgürlük vermeye çalışmıştır İsa, onlar ise özgürlüklerini bile isteye, karın tokluğuna kilise ve devlete geri iade etmişlerdir. İkinci olarak, İsa insanlara inanacakları bir mucize göstermemiştir: "Halk, çarmıhtan inersen Sen olduğuna iman getiririz!" diye haykırışıp Seni alaya alırken, çarmıhtan inmedin. İnsanların imanını mucizeye bağlamak istemedin; özgür açık inancın peşindeydin" (Dostoyevski,, 2016a: 334-341). Ve son olarak nihayet İsa otorite ve hükmetmeyi reddetmiştir: "Sana dünyanın bütün krallıklarını göstermiş, bağışlamak istemişti; bu nimetleri nefretle teptin. Biz aldık onları. Roma ile Sezar kılıcını onun elinden kabul edince kendimizi yeryüzünün tek hakani ilan ettik" (Dostoyevski,, 2016a: 343). "... "Çünkü insanlara vicdanlarını ve ekmeklerini elinde tutanlardan başka kim hükmedebilir?" İsa özgür ve adil ve merhametli bir toplum hayal etmiştir, kimsenin kimseye hükmetmediği bir toplum hayalindedir, ancak cizvite göre bu hayal insanlara fazla gelmiştir, insanlar bunları kaldıracak fitratta değildir. Kilise ve devlet haklıdır, İsa ise suçlu. İsa'nın sonu ateşte yakılmak olacaktır: "Evet, yakılmayı hak eden biri varsa, o da Sensin" (Dostoyevski,, 2016a: 347).

Dostoyevski ile ilgili birkaç noktaya daha temas edilmezse bu portre eksik kalabilir ızdırabını seven bir yazar olarak Dostoyevski diğer romantiklerle birlikte doğanın matematikleştirilmesine, toplumun mekanikleştirilmesine karşıdır. Medeniyetin insanlığı iyi bir noktaya taşıdığını düşünmeyen Dostoyevski ilerleme düşüncesini eleştirmektedir. İnsanın akıldan daha fazlası olduğunu özellikle vurgulayan Dostoyevski insanın doğasının matematik ve istatistiksel olarak açıklanabilir olduğunu düşünmenin, onun varoluşunun çeşitliliğini görmezden gelmek olduğunu vurgulamaktadır: "bütün insan davranışları, bu kanunlara göre 108.000'lik logaritma cetveli gibi tanzim edilir... herşey öyle bir kesinlik ve düzenle açıklanır ki, dünyadan suçun da, mecaranın da adı silinir.' işte ozaman- bunları ben değil siz söylüyorsunuz- yepyeni, tamamıyla hazır ve matematik bir kesinlikle



hesaplanmış bir iktisat düzeni kurulur; böylece bütün cevapların hazır oluşu, ortada soru diye bir şey bırakmaz. O zaman billurdan saraylar kurulur. Ve o zaman...”, “Neden akıllarını insanın isteklerinin makul ve çıkarlarına uygun olması gerektiğine takmışlar? İnsana lüzumlu olan tek şey, onu nereye sürükleyeceği belli olmayan hür iradesidir” (Dostoyevski,2016b: 27-28). Dostoyevski bu şekilde Avrupa üzerinden Rus topraklarına gelen pozitivizm ve batı aklının kutsanması gibi düşünceleri eleştirir. Matematik hem her şeyi açıklamaktan yoksundur hem de bu açıklamayı kabul etmek insani varoluşa eziyet etmektedir. İzdırıp burada da kurtarıcı rolünü oynar:

“Saygıdeğer karıncalar gözlerini yuvada açar, besbelli orada kaparlar; bu müspet ve sebatkar davranışlarıyla da büyük bir onuru hak ederler. Fakat insan hercai, bir dalda durmaz bir yaratıktır ve belki de satranç oyuncularını gibi gayeyi değil, gayeye giden yolu sever. Kim bilir (emin olamayız tabii) belki de insanların ulaşmaya çalıştığı tek gaye, bu gayeye ulaşma yolundaki daimi çaba, başka bir deyişle hayatın kendisidir, yani iki kere iki dört cinsinden bir formül olan gaye değildir; zaten iki kere iki dört hayat değildir baylar, ölümdür.’ ‘İstirabın vodvillerde yeri olmadığını biliyorum. Billur saraya ise büsbütün yakışksız düşer: ıstırap şüphe ve inkar demektir; içinizde şüphe uyandıran bir billur saray tasavvur edilebilir mi? Bununla beraber, insanın gerçek ıstıraptan, yani yıkım ve kaostan asla vazgeçmeyeceğine eminim. İdrakın biricik kaynağı ıstıraptır. Başlangıçta idraki insanın baş belası saydığımı söyledim, ama insanın bunu sevdiğini, dünyadaki hiçbir hazza değişmeyeceğini de biliyorum. Mesela idrak, iki kere ikinin mukayese kabul etmeyecek denli yükseğindedir” (Dostoyevski, 2016b: 37-38).

Tarkovsky'nin filmindeki deliler bizden anlama daha yakın derken sahnenin arkasında beliren  $1+1=1$  yazısını yani delirmiş olan insanı niteleyen yazıyı Dostoyevski'nin bu pasajı ile bir arada düşünülebilir. Farklı zamanlarda iki Rus, aklın sınırlıklarını aynı sembolik anlatımla aktarmaktadır.

Dostoyevski'nin gerici olduğu sıkça söylenen bir olgudur. Geçmişe duyulan özlem, kültürel değerleri sahiplenme yine Dostoyevski düşüncesinin temel özellikleridir. O her şeyden önce Rus'tur, evrensel cümleler kursa da bu özelliği değişmez. Zweig bu noktayı özellikle vurgulamaktadır. Dostoyevski kendi kültürel değerlerinin kaybettiği hızlı modernleşme dalgasına ayak diremektedir. Bunu özellikle Puşkin'i anmak için yaptığı bir konuşmadaki sözlerinden anlaşılabilir. Turgenyev gibi batılı/cı bir aydınla Dostoyevski arasındaki farkı görmek açısından da enteresandır. Turgenyev kendilerini tren demirleri döşeyen mühendisler Dostoyevski'yi ise tren demirlerinin önüne öküzleri sürerek buna karşı çıkan bir figür olarak esprili bir dille yerer. Dostoyevski'nin öküzleri kendi konuşmasından anlaşılacağı üzere kendi kültür, gelenekleridir. (Dostoyevski, 1992). Milli kültürden vazgeçmemek gerektiğini Puşkin'in önderliğindeki Rus edebiyatı ve özellikle

Puşkin'in şiirleri üzerinden inceleyen Dostoyevski'nin Rus kültürünü savunusunun özellikle modern tektipleştirici insan varoluşuna karşı çok-kültürlülüğün savunusu olduğu söylenebilir.

“Sanat dünyasının tanıdığı hassas ve hasta ruhların en büyük anatomi uzmanı” (Zweig, 2015: 156) olan Dostoyevski'nin karamsarlığa dönük dünyası, en nihayetinde yine de çıkış için bir küçük ışık belirtisi gösterir. Kendi iç huzuruna kavuşan insan, iç dünyasında sıkışmışlığı aşarak evrensele doğru yönelir bu açıdan Dostoyevski merhamet ve affetme üzerinden bir dünya kardeşliği tasarlar (Kristeva, 2009: 238-243). Bu kardeşlik, sınırların ortadan kalktığı, sınıflar arası uçurumların birleştiği en zenginle en fakirin, en ahlaklı ile en düşkünün bir arada konuşup, ortak bir lisan oluşturdukları bir cemaat yapılanmasıdır ve bu cemaat “sosyal değil, dini karakterdedir” (Zweig, 2015: 148). Nitekim Dostoyevski dine dayalı bir merhamet toplumu olarak sosyalist düşünceyi destekler görünmektedir. Lukacs'a göre onun bütün eserleri, “kapitalizmin gelişmesinin sonucu olarak insanların ahlaki ve tinsel deformasyonuna karşı bir isyan”dır. (Löwy, 2016: 157-158). Bu durumun temelinde sorumluluğu kendi benine kadar çeken Batı tipi katı bireyseliğin karşısına bir sorumluluk ideali konulması olduğu söylenebilir: ‘Bu işten yüzünüzün akıyla çıkmanın tek yolu, bütün günahların yükünü üstümüze almaktır. Kendimizin ve başkalarının sorumluluğunu üzerimize alarak gerçekten her şey ve herkes için suçlu olduğumuzu anlamalıyız.’ (Dostoyevski, 2016a: 427)

Kumar'ın belirttiği gibi düş kırıklığına uğramış bir ütöplast olan Dostoyevski, karamsarlıktan kurtulup bir çıkış arayışı içinde olmuştur. Dostoyevski “Rusya'nın geçmişinin sevimli bir versiyonu üzerine temellenmiş bir ideal toplum yaratmak için ilkel Hristiyanlık, Rus Ortodoksisi ve Rus köylüsünün komünal yaşamı öğelerini harmanladı. Radikal Hristiyanlığın ve mistik halkçılığın bu egzotik karışımında ütöplast enerjisi için yeni bir çıkış noktası ve gençliğinin seküler ütöplastını savunmak için güçlü bir araç buldu” (Kumar, 2006: 209). Modern ütöplastaya tepki göstererek distöplastavari metinler yazan Dostoyevski yine de özünde geleceğe doğru ümitli bir bakışın izlerini taşımaktadır.

#### **4.4. Nurettin Topçu: Izdıraptan İsyana**

Izdırapın çizdiği bu yol ve düşünce haritası, affetmeye kurulu bir merhamet cemiyeti, toplumsal sevgi ve saygıyı temel alan hürmetin yüceltilmesi vurgusu aynen Dostoyevski'de olduğu gibi Nurettin Topçu'nun düşüncesi açısından da belirleyicidir.

Topçunun düşüncesinin bir izleğini oluşturmadan önce onun hayatı ile bilgiler vermek faydalı olacaktır.

Topçu<sup>12</sup> kendi düşüncesinin idrakini tasavvufi bir hal öğretisiymişçesine: “beni hakikatiyle ancak sınıfta bana talebelik etmiş olanlar anlar gerisinin anlayışı eksiktir” demektedir. Topçu ile bu bağlantının imkanı kalmadığına göre en azından hayatından satır başlarını buraya aktarmayı uygun olacaktır. Topçu aileden zengindi, 1909 yılında dünyaya geldi. Daha sonra ailenin işleri kötü gittiyse de Topçu daha ilkokul sıralarından itibaren okulla ve okumayla olan ilişkisine hiç ara vermedi. Hayatının çoğunu Çemberlitaş’ta ki bir ahşap evde geçirdi. Buradaki odası, yıpranmış iki koltuk bir kanepenin ortada klasik ahşap bir masa ve kütüphaneden ibaretti. Gösterişli hiçbir şeye rastlanılmazdı. Her şeyiyle küçük ve mütevazı bir odaydı. İlkokuldan beri çok arkadaş edinmedi. Yalnızdı kimseye sokulmazdı. Yurtdışı bursu kazanarak Fransa’ya gitti, burada düşüncelerine çok büyük etkisi olacak olan hareket felsefesi kurucusu Blondel ve Hristiyan bir mistik olan Massignon ile tanıştı. Sorbon’da felsefe doktorasını verdi (İsyan Ahlakı). Hayatında önemli bir yeri olan ve Millet mistikleri kitabında da bahsettiği H. Avni Ulaş Bey’in kızı ile evlendi. Üniversiteye düşüncelerinden ötürü kabul edilmedi. Öğretmenlik hayatı sürgünlerle geçti. Bir yandan da tam cevap bulamadığı sorular kafasını hep kurcaladı. Bir arkadaşının tavsiyesi ile Abdülaziz Bekkine ile tanıştı. Bu tasavvuf ehli insan onun sorunlarına deva olmuş görünmektedir. Sabahlara kadar felsefe ve Topçu’nun soruları üzerinden konuşurlar. Bekkine, Topçu’nun yanlış düşündüğünü söylediği zaman Topçu tefekküre çekilir, düşüncesine yeni bir şekil verirdi. Bekkine’nin ölümünden sonra onunla olan muhabbeti yakın çevresinin ifadesiyle azalmamış tersine artmıştır. Bu şekilde dinin mistik ve tasavvufi tarafından beslenen Topçu diğer dinlerin mistik görüşlerine de saygı duymaktadır. Böylece din “vicdan işi, kalp işi, ilham ve inanç işidir.” (Kaçmazoğlu, 2008: 806).

Gençlik hareketlerinde yer alan Topçu, onlara hocalık etmiş ancak gerekli olmadıkça siyasete bulaşmamıştır. Siyasetle arasına mesafe koymuş, dışarıdan bir hoca olmayı kendine görev bilmiştir. Hayatı boyunca yalnızlığından hoşlanmıştı. Yalnız başına dağ başlarında dolaşmaktan, su kaynaklarının başına gidip durup izlemekten ve dahi oralarda tefekkür etmekten hiç vazgeçmedi. Sağlığına dikkat eder, ibadetini gizli yapmaya özen

---

<sup>12</sup> Bu çalışmadaki Nurettin Topçu’nun hayat hikayesi Işık (1992) ve Kutlu (2006)’nın çalışmalarından derlenmiştir.

gösterir. Sabah erken kalkar. Eşyaya kıymet vermez, zoraki elbise alır, zoraki yeni ayakkabı giyerdi.

Nitekim bu profile uygun olarak etrafında bulunanların aktardığına göre Topçu bir dava adamıydı. O yazdıklarının çilesini çekmiş bir düşünürdü, ızdırabını çekmediği hiç bir düşünceyi kaleme almaz ve bunu samimiyetsiz bulurdu. Arkadaşlarınıza karşı zekânızı kullanmayınız, derdi. Hep samimiyetten yanaydı, duygusuz, ruhsuz, kaba ve gösterişçi hareketlere kızardı. “Riyakar politikacı, merhametsiz doktor, hilekar esnaf, çığırtkan mevlitçi, kasıntı imam ve keramet taslayan şeyh hepsi aynı cinsten aynı soydan sayılırdı.” Topçu’ya göre üç şey kaba ve sahte idi: “Kendini belli eden sanat, gösterişçi ahlak, kendine güvenen dindarlık.” Bundan dolayı imam-hatiplerin yayılmasından endişeli idi. Bu okulların boş kibir yaratacağını ancak dindarlığın özünün mütevazilik olduğunu söylerdi. Topçu hayatı boyunca “kaba softalarla” mücadele etti. Dini şekilden öte ruh aleminde savundu ve bunu bu şekilde algılamayan dindarlığın üzerine yürüdü, onlarla fikri sahada mücadele etti.

1950-1965 arasında İslamcı/milliyetçi çevrelerin en önde gelen siması artık Nurettin Topçu’dur. Birçok dernek ve vakıfta gençlik ile buluşur onları eğitmeye çalışır. Ancak bu yıllardan sonra Hareket dergisinde çıkan yazılarında kullandığı Sosyalizm kelimesi, Topçu’nun bu çevrelerden dışlanmasına yol açmıştır.

Burada kısa bir özeti verilen Topçu’nun hayatı; onun çocukluğunda kitaplarla başlayan yalnızlığının hayatının geri kalanında da sürdüğünü göstermektedir. Topçu her şeyden önce kendi mahallesiyle kavgalı bir düşünürdür. Birçok eserinde sürekli olarak dile getirdiği ve eleştirmekten vazgeçmediği dinin kaba kesimi, ona düşman kesilmiştir ve Topçu zaman geçtikçe yalnızlaşmıştır. Nihayetinde ise onun Anadolu sosyalizmi olarak kavramsallaştırdığı, içtimai adalet anlayışı yalnızlığını perçinlemiştir. İsyani ahlakında kurguladığı ve diğer kitaplarıyla atıfta bulunarak zenginleştirdiği düşüncesi bu kalıplara çokça uymaktadır. İzdırıp çeken bir yüreğin yalnızlaşmasını daha sonra kabına sığamayıp tekrardan toplumsallığa hizmet etmek için dönüşü, en azından Topçu için yine yalnızlıkla sonlandığı söylenebilir.

Topçunun içtimai adalet, Anadolu sosyalizmi kavramı isyani ahlakındaki merhamet hareketinin adalet, hizmet ve hürmet olarak topluma dönmesi olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. İnsanlık için ızdırıp duyan bir yüreğin son adımı olarak düşüncesine yansımış olan sosyalizmi, hayatı boyunca savunmaktan vazgeçmediği isyani hareket-

merhamet ve mesuliyet sahibi hareketten ayrı düşünmek, sonucu kavrayamamayı getirecektir. Sonuç aslında her şeyden önce nedendir ve nedenin derinlemesine çözümlenmesi gerekmektedir.

Topçu düşüncesi insanı önceleyen, mistik bir milliyetçilik düşüncesi ile yoğrulmuştur. Onun düşüncesi Anadoluçuluk akımı ile adlandırılan düşünce içerisinde ve bunun kültürel kolunda yer almaktadır. Anadoluçuluk hareketinin özüne uygun olarak düşüncelerinde Anadolu mayasına duyulan bir inanç ve onun savunusu vardır. Anadoluçuluk akımına göre, bu topraklar 1071'den sonra Türk yurdu haline geldi ve bu yurt mayası ile coğrafya ve medeniyeti ile ayırık ama aynı zamanda bir bütünün parçası olan bir kültürü meydana getirmiştir. Bu kültürün inşası hem buraya Türkler gelmeden önceki medeniyetler, hem de bundan sonraki bütün devletlerin bir bütünü olarak algılanabilir. Ancak Tanzimat ile başlayan kendini kaybetme Kurtuluş savaşı sonrası hızlanmış, onun damarlarına giren Kapitalist Ahlak bin yıllık mirası bertaraf etmiştir. Şuan maddi cephede sefalet kol gezmektedir. Anadolu çocuğu aç ve sefil durumda, onun üstünden geçinen bir avuç insan ise zevk ile hayatlarına devam etmektedir. Aynı zamanda manevi sefalet vardır. Topçu'ya göre hem ahlaki bozulmuş kapitalist ve aynı zamanda Anadolu'nun derdini bilmeyen ve bunun ızdırabını çekmeyen din adamı bu gerileyişin müsebbibidir. Üniversiteler, aile, toplumsal kurumlar hepsi bozulmuştur. Topçu açısından kurtuluş reçetesi: Anadolu sosyalizmidir. Bu kurtuluş ise üç aşamadan meydana gelecektir. "1- Sosyalist cemiyet nizamını kurmak. 2- Sistemli ve inanılmış bir medeniyet aşısını halka yapmak 3- Gerçek din anlayışını canlandırmaya çalışmak" (Topçu,2012: 171-180). Topçu'ya göre "Komünizm ve kapitalizmin kısıkcısından bizi çekip çıkarak olan İslam sosyalizmi, islamın özüdür" (Topçu,2012: 28).

İslam sosyalizmini bir eşitlik davası olduğunu söyleyen Topçu bu düşüncenin Komünizm tarafından da kullanıldığını söyler ve kapitalizme karşı bunu savunmakta hem haklıdır hem bu sayede Anadolu insanının yarasına deva olacağı düşüncesi ile destek toplamaktadır. Ancak komünizm de sonuçta bir esaret rejimidir. Bu rejim içerisinde eşit olabilmek adına insanın hürriyetleri elinden alınmaktadır (Topçu,2012: 34). Topçu'ya göre eşitlik davası komünizm mantığında olduğu gibi ezilen işçi sınıfının silahlanarak bu sefer diğer sınıfları ezmesi manasında oluşturulamaz. Bu dava kin davası değildir. Bu dava insani merhamet davasıdır." Kin ile kini yok etmek yine zulümler getirmekten başka sonuç vermez. Asıl dava kini öldürmektir." İctimai nizamı oluşturmak yukarıdan silahla elde edilen, kan dökülen iktidar yapılanması ile olmaz. O yerden göğe doğru yükselen bir yapı

içerisinde inşa edilmeli ancak gende toplumdaki herkesin bu ahlakı kaldırabilecek noktaya gelmesini beklemeden hızla bu ideal kurulmaya çalışılmalıdır. Bu şekilde bu davanın bir tarafı “ruhi ve ahlaki”, diğer tarafı, “içtimai ve hukukidir”. Bütün bu ruh ve hukuk din ile bütünleşmiş Anadolu milliyetçiliğinde bulunmaktadır (Topçu,2012: 35).

Mesuliyete dayanmış bir hukuki nizamda binanın yapısını eşitlik temeli oluşturmalıdır. Ancak burada Topçu matematik bir eşitlikten değil ahlak ideali olarak bir eşitlikten söz edildiğini vurgulamaktadır. Matematik eşitlik insan tabiatına uygun değildir ve insanlığa saadet getirmeyecektir. Bu davadaki karşı çıkış insanı insanın kölesi yapan sisteme karşı durmaktır. Kölelik ruhi hürriyeti ortadan kaldırır. Bu şekilde dava bir hak ve adalet davası olarak ortaya konulur. Yine kinle değil eşitliğe muhtaç olanlara duyulan merhametle harekete geçilmesi gerektiğini vurgular. Bu şekildeki hareket yıkıcı değil nizam kurucu bir unsur olacak ve Allah’ın iradesi temsil edilmiş olacaktır (Topçu,2012: 37).

Topçu eşitsizliklerle dolu toplum hayatından Anadolu’nun harap olmuş fakir halkından bahsederek düşüncesini destekler. Eğitim alan üst kesimin yanında Anadolu çocuğu tarlalarda çalışmakta, sağlık hizmeti alamamakta, merhametsiz hekimler altında toplum inlemekte, vergiler fakiri fakirleştirirken, zengini zengin yapan düzenlemeleri barındırmaktadır. Anadolu halkı “zevk ve sefa içinde yaşayanları beslemek içinde çalışmakta, eli nasır tutmuş halk yine de evine ekmek götürememektedir.” Aracılar, ticaret erbabı tarafından sömürülmektedir (Topçu,2012: 37). Bir çok çarpıcı örnek daha veren Topçu bu noktada bu davanın ızdırabını çeken ruhlara seslenmektedir. Bu örnekler ve çarpıcı anlatım onların ruhlarındaki alevi yakmak için sürekli tekrarlanmaktadır. Eşitlik ideali Topçu’ya göre “başkalarını yaşatmak için yaşayan mesuliyet sahibi ruhlarda yaşar.” Dindarlar ise halen cehennem tasvirleri ile uğraşmaktadır, ancak zaten hayatın kendisi cehennem halini almıştır. Bu noktada bizim için çok önemli bir hususa değinir Topçu ‘eğer eşitlik ideal olmazsa vicdanlar şaşırır, heder olan merhamet yerini kin ile zulme bırakır. “Eşitlik merhamet davasıdır.” “Malların adetçe sayılıp eşit dağıtılmasıyla değil, hakların kanun ve vicdanla her birine eşit durumda olmalarını dilediğimiz insanlar , hep Allah’ın sevgili kulu olan insanlardır. O halde bu irademiz Haktır. Zira Hakk’ın sevgisine dayanmaktadır” (Topçu,2012: 38).

Gene bu dava hürmet davası yani insana kıymet verme davasıdır. “Eşrefi mahlukat olan insana hürmetten başka kurtarıcımız yoktur. Bizim ahlakımız hürmet, hizmet ve merhamet prensiplerini barındıran aşk ahlakıdır” (Topçu,2012: 30-31).

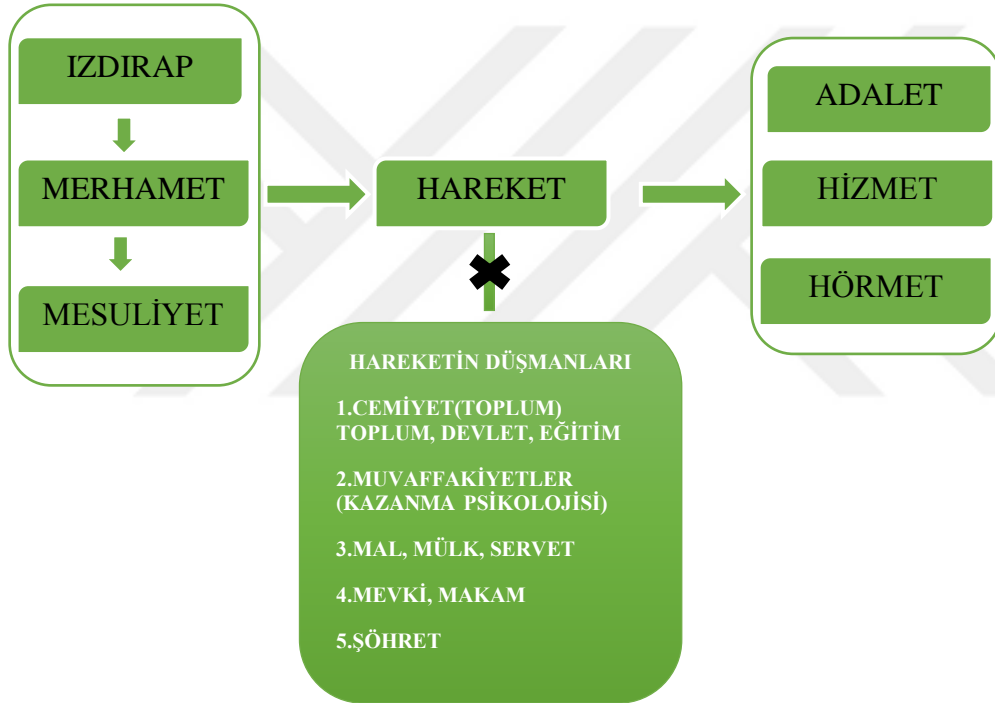
Buraya kadar anlatılan her şeyden Topçu'nun düşüncesinin bütünleşik yapısı ortaya çıkmaktadır. Onun merhamet hareketi, yalnızlık ve ızdıraptan doğan merhameti tekrar toplum üzerine dönmüş, adalet, hizmet, hürmet davasına yani eşitlik veyahut sosyalizm davasına yönlenmiştir. Ortaya çıkan sonuç merhametin toplumsa eşitliğı arzulanmadığı zaman heder olacağı yani sonsuza giden hareketin kesilip yerini kin ve nefret ve dahi zulme bırakacağıdır.

Topçu'nun karşı olduğı sistemleri de gene isyan ahlakının bir parçası olarak görülebilir. İsyen ahlakı nasıl harekete mani olacak her türlü esarete karşı ise, insanı insana köle eden kapitalizme ve eşitlik davası diye ortaya çıkıp insanın bütün ruhunu ve ruhi özgürlüklerini elinden alan Komünizm aynı türden insana bir baskı ve esarettir.

Topçu'ya göre adalet, herkese hakkını vermektir. “Hak her ferdin istekleriyle emeğinin denkleşmesiyle hayat sahnesinde kendine düşecek paydır.  alışan insanın çalıştığı nispetçe istediklerini elde etmesi hakkıdır” (Topçu,2012: 39). Bu tanımın hakkını verebilmek için gene İsyen Ahlakına başvuralabilir. Merhamet hareketi ile sorumluluğunu topluma yaymakla var olan tasavvufun ışığındaki bireyin isteğı acaba diğereine zulmetmek yönünde olabilir mi? Topçu'ya göre cevap hayırdır. Burada göz önünde tutulması gereken Topçu'nun düşüncesindeki bütünleşik yapısıdır. O bir ferdden yola çıkar ve toplumsalı inşa eder. Ferdi şahsiyet meydanında yıldızlaştırır ve bu ferd ızdırabıyla ve hareketindeki sonsuzluk nefesiyle hizmet için topluma yönelmektedir. Artık onun hareketlerinde bencillik ve başkasına zarar verme düşüncesi yoktur. Topçu'ya göre bu birey asla kimsenin kurdu değıldir. Kurt olanlara karşı savaşını başlatmıştır. Asla ve asla cemiyet nizamı karşıısında itaatkar olmaz ve mücadeleden kaçmaz. “Bu dava köyde değıl, şehirde kültür kazanan köy çocuğunun kafasında yaratılması gerekmektedir.” Bu davanın taşıyıcıları onlar olacaktır ve dahi Topçu ekler: “Allahtan aldığımız kuvvetle aradığımız adalet, cemaati bin bir zulümden kurtaracak olan Allah'ın görünmez elidir” (Topçu,2012: 43). Bu açıdan Topçu'nun mistisizmi, özellikle Peguy  rneğinde olduğı gibi, sosyalizmle bir arada düşündüğünü, hatta birbirini destekler olgular oldukları söylenebilir.

Görüldüğü  zere Topçu'nun felsefesi tipik bir romantik düşüncenin özelliklerini yansıtılmaktadır. İzdırap ve merhamet temelli duygular üzerine inşa ettiğı düşüncesi

Rousseau, Schopenauer ve Dostoyevski'nin izlerini taşımaktadır. Aynı zamanda Löwy'nin bir prototip olarak ortaya koyduğu Romantik- devrimciliğin izlerini görmek mümkündür. Buna göre Bloch ve Peguy'e benzer olarak Topçu'da da duygular, yani niteliksel varoluşun yüceltilmesine, melankoliye, kültürel değerlerin Anadolu irfanı kapsamında sahiplenildiğine, dini düşüncede mistisizm vurgulandığı ve son olarak Sosyalist bir bakış açısının varlığı görülmektedir. İzzırıp temelli isyan hareketi Bloch ve Dostoyevski ile bir çok ortak yan barındırmaktadır. Rousseau, Schopenauer ve Dostoyevski'de bazı farklılıklarla ortaya gösteren izzırıp temelli melankolik hareketin Topçu felsefenindeki kavramsal şeması şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 4.1. Nurettin topçu düşünce şeması (Araştırmacı tarafından oluşturulmuştur)

Hareketin temeli olarak gösterilen izzırıp Dostoyevski'ye benzer şekilde, Topçu düşüncesinde sahiplenilmiştir. İzzırabın yaratıcı bir unsur olarak ortaya konulması her şeyden önce hareketin ortaya çıkması için vicdanın vurgusunu taşımaktadır.

Hareketin amacı Topçu'ya göre insanın kendi kendisini aşma istencidir. İnsanın kendi dışına çıkma gayreti veyahut kendisine sonradan eklemlenen ve kendisini baskılayan bütün alışkanlıklarına karşı bir mücadeledir. İlk hareket böylece bir tür “kendisini aşmak ve hatta kendi kendisini inkardır” (Topçu,2013: 76). Çünkü hareket felsefesine göre insan kendini ancak hareket ederek yani tecrübi bir etkinlik sonucunda kavrayabilir. (Topçu, 2013: 29-31).



Hareketin amaçlarını çizen Topçu için hareket bilgidен önce gelir. Gerçek bilgiyi (hakkal yakın) tecrübi olması gerekliliği ile açıklayan Topçu filozofların bu konuda yanıldıklarını söylemektedir çünkü “bilmek ile yapmak” farklı şeylerdir. Ve hatta bilmenin öncelikli şartı yapmaktır. Çünkü insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaat oluşması ancak ve ancak tecrübeyle mümkündür. “Başkalarının ızdırabını dindirilmesi gerektiğine hükmetmek için, önceden acı çekmek lazımdır”(Topçu,2013: 32). Ahlakilik bile ancak hareket ile anlaşılabilir. Hareketin çıkış noktası ise insani endişe kavramıdır, bu endişe bizde ızdıraba neden olmakta, sonsuzluğa doğru yol almamızı sağlamaktadır(Topçu,2013: 35).

Topçu’ya göre, her harekette bir sonsuzluk endişesi vardır. Çünkü insan ölümlüdür ve hareketlerinin “ölümlü fani beden ve dünyayı aşarak genişlemesini ister”(Topçu,2013: 173). Topçu’ya göre endişe eden ruh hem ahlaki duruşun hem hareketin hem de düşüncenin oluşmasına sebebiyet verir. Çünkü insan dar kalıplarını aşmak için düşünür, düşündükçe kendisini harekete doğru itme mecburiyetinde hissedecektir. Sorumluluk bilinci gelişir ve sonunda duramayacak kadar bu düşünce ve duygunun aktında ezilir (Topçu, 2013: 35).

Hareketin temeli endişeye ve insani acılara dayanan hareket felsefesinin tersine temele hazzı koyan bütün yaklaşımlar Topçu için kısır bir düşünce olarak eleştirilir. “Haz temel olarak bazı davranışların itki noktasını oluşturabilir ama amaç olarak bunu aşar.” Hazzın karşısına hareket sonucu yaşanan pişmanlık duygusunu yerleştirir. Her insan hayatında büyük hazlar yaşamıştır ancak bundan sonra gelen kaçınılmaz pişmanlık duygusu hazzın yeterli bir amaç oluşturamayacağını insana anlatmaktadır (Topçu,2013: 75). Pişmanlık duygusu bu şekilde kendimize ve irademize karşı hareket ettiğimiz yani samimiyetsizliğimizi bir kanıttır (Topçu,2013: 99). Haz Topçu’ya göre ancak bir beslenme kaynağı olabilir. Yani yaralanan hareketin tamiri için bir oyalanma durağı ama asla ve asla amaç değildir. Haz içerisinde sürekli olarak kalmak onu aşmamak ise iradenin zayıflığını ve sonunda hareketin ölümünü getirecektir. Ancak sonsuzluğa atfedilen hareket, hareket arzusunu sonsuza iletme ve sadece sonsuzdan cevap beklediğinden, hazzın sonuçta veremediği mutluluğu insana sağlayacaktır (Topçu, 2013: 75).

Topçunun hareket felsefesi ile araçsal rasyonalitenin bir eleştirisi verildiği söylenebilir (Mollaer, 2007). Nitekim bu bilgi ile eylem ve yönetme arasındaki pozitivist bağın reddi olmak durumundadır. Nitekim Sosyalizmin ve özellikle Durkheim’ın, Topçu

tarafından eleştirilmesi bu anlamı taşır, Durkheim'ın ortaya koyduğu toplum modelinde bireyselliği ve şahsiyete yer olmadığını vurgular. Aynı zamanda ızdırabı temele alması ile rasyonel toplumu; haz ahlakı ve toplumunun yani hareketi engelleyici bir unsur olarak tüketim ve lüksün eleştirisini sunmaktadır. Nitekim hareket ancak ızdırap temeline yaslandığında sonsuzluğa ulaşabilmektedir.

Topçu tarafından belirtilen insani endişe veyahut ızdırap isyan ahlaki için en temel kavramlardan biridir. Topçu ızdırabı ruhun kendi kendisiyle karşılaşması, baş başa kalması olarak tanımlar. Ancak insanların çoğu bundan korkup kendisini kalabalığa atmaktadır: “Hayatın meyhanesinde kendilerini unutmaya çalışırlar, neşe ve dahi umut ile birbirlerinden kuvvet dilerler. Tebessümler vaad edicidir ancak kalabalıktan dağılan her ferdin içini yoklasanız bomboş ve perişandır. Topluluktan medet ummuş ancak eli bomboş dönmüştür ve bu sefer ümitlerini de kaybetmiştir. Kalabalıkla yaşayan insan derdine çare bulamaz.” Topçu burada Pascal'ın bize örnek gösterdiği odasını örnek gösterir; ancak ızdırabıyla baş başa kalmaktan korkmayan “Büyük Yalnızlar” bizim zavallı kitlemizin kurtarıcısı olabilirler (Topçu,2014: 30). ızdırap Topçuya göre ızdırap “insanı insan kılan şeydir.” İnsanlığın yaratıcısıdır. Mistik ruhlar onu aşk ile, tutku ile istemeye kadar ileri giderler. “Hallac darağacını giderken bile kendisini suçlayanlar için bağış diliyordu.” (Topçu,2013: 205). ızdırap çeken bir yüreğin sonu merhamete varır. “O önce kendisine acır, sonra bu acıma duygusu âleme doğru yayılır. Merhamet bu şekli ile içimizdeki mukaddes bir azaptır.” Âlemin kemalsizliğini gidermek ve insanlığın sefaletlerine uzanmak, bütün bunlara deva olmak istencindedir (Topçu,2008: 92-93). ızdırap hem de hürriyetin habercisidir. Çünkü o denildiği gibi hür hareketin başlangıcıdır. Benliğin dış olaylar karşısında bir karşı duruşu olan ızdırap, şeklinde ifadesini bulan sorumluluk ise ızdırabın sonraki merhalesi olarak düşünülebilir. Çünkü “ızdırap duyan yürek harekete geçmek için sabırsızlanmaktadır” (Topçu,2013: 98-99). Topçu'nun ızdırabı, Dostoyevski ve Schopenauer gibi, düşüncesinin temeline oturtmaktadır.

Topçu hareketi ızdırap, merhamet, ve sorumluluk şuuru içerisinde tanımladıktan sonra onun karşısına dikilen düşmanlardan bahseder. Hareket âleme doğru yayılmak isterken onu tutan ya da hareketin bu şekilde oluşmasını engelleyen durumlar, Topçu düşüncesinde esaslı bir yer teşkil eder. Hareketin insanın kendisine karşı bir isyan olması esas itibariyle toplumsallık tarafından inşa edilen duvarların yıkılmasıdır. Burada ilk ve en önemli düşman zorunluluk taşıyan cemiyettir. “İnsan esir doğar, kendi hareketini yaratmak suretiyle hürriyetini kazanır” (Topçu,2013: 76). Hareketini kuramayan veya bunu yaparken

aldanan insan asla esaretten kurtulamaz. Bu zorunlu düşmana karşı esaretimizin iki boyutu vardır. İlk olarak kendi tabiatımızın yanlış şekilde kurgulanması sonucudur. Çünkü bize öğretilen ve sonucunda mutluluk elde edileceği vaadiyle kandırıldığımız yapay ihtiyaçların tahakkümü altındayızdır. Bu yapay ihtiyaçlar nedeniyle de toplumsal dayanışma kabullenilir. İkinci olarak topluma karşı vazifelerimizden dolayı esaret altındayızdır. Çünkü vazife bizim irademiz dışında tanımlanmış ve bize kabul ettirilmiştir. Toplumsal dayanışma ve vazife dışına çıkmak ise oldukça zordur, çünkü her şey bir yana toplum ferde karşı silahlanmış ve onu kurumlarıyla baskılamış durumdadır (Topçu,2013: 78-80).

“Sonsuzluğa gidecek yolculuğumuz, cemiyetin karanlık ve dar ve yaratıcılıktan yoksun sınırlarında nihayet buluyor.” “Bu durum insan hareketinin ölümüdür.” (Topçu,2014: 75). “Eğer her cemiyet doğruyuysa ve biz her cemiyeti muhafaza ile mesul isek bu insanlar düşünmezler mi ki o zaman ilk insandan itibaren hiçbir değişiklik olmadan toplum bu zamana kadar muhafaza edilip gelirdi.” Topçuya göre o halde ferde gayesi ve dahi ahlakın gayesi toplumsal ahlaki korumak ve kollamak olmamalıdır (Topçu,2014: 74).

Toplum ferde baskılanmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi alemşümül hareket her şeyden önce merhamet ve sorumluluğunun âleme yayılması ile mümkündür. Ancak toplum, daha özelinde modern toplumda bu bağlantıyı kurmak çok mümkün değildir. Topçu esaretten kurtuluş yolu olarak da sorumluluk idealinin genişlemesini gösterir (Topçu,2013: 89). Topçu'ya göre insanın hem kendi tabiatına karşı hem de yanlış tasarlanan dayanışmaya karşı isyan aslında her türlü zorbalığa ve zorbaya kendini esir edenlere karşı yapılmış bir isyandır (Topçu,2013: 175).

Modern dayanışmayı esaret olarak tanımlayan Topçu'nun bu noktada Durkheim eleştirisi yaptığı açıktır. Durkheim düşüncesinin, Yahudi mantığının toplumsallık içerisinde yayılmasından ibaret olduğunu söyler. Pragmatist ve realistlik üzerine kurulmuş olan bu dünya dini felsefesi nihayetinde “hayatın dizginlerini eline geçirene kadar ona uymasını bilen dalkavuk insanı” ortaya çıkardı. Durkheim'ın toplum görüşü hislere ve iradeye yer bırakmayıp, Tanrı'nın boşaltıldığı her yere toplumla doldurulmasını anlatmaktadır ve böylece ferde köleleştirilmiş olur (Topçu,2014: 24). Bu düşünce şekli iradeyi reddedip bir realite ve pragmatize olarak ekonomik gerçeklerle yetinen realist düşüncenin sorumlulularıdır. Halbuki hayatla ve zaruretlerle uyuşmamak gerekir. “Sulh mağlubiyettir; düşman, kazanmıştır” (Topçu,2014: 25).

Topçu'ya göre sonuç olarak insan, bu kurulan düzene başkaldırmak zorundadır. Çünkü özgürleşmek ancak bu kabullerin aksine yani sorumluluk bilincinin genişlemesi ile

mümkün olacaktır. Eğer insanın kaçamadığı ve ona zorla kabul ettirilmiş olan ve hür hareketimi her taraftan kuşatmış bulunan bir sözleşmeyi ve dahi toplum kurallarını ihlal etmesi asla ahlaksızlık olarak nitelendirilemez (Topçu,2013: 93). Zaten medeniyetlerin çöküş sebepleri örneğin Mısır, Mezopotamya ve Grek gibi, araştırılsa bunun altında vicdanlardaki sorumluluk idealinin yok olması olduğu görülecektir (Topçu,2013: 101). Yani Topçu açısından, aslında bu isyan toplum ve medeniyetler için zararlı değil bilakis devamlılığını sağlayan bir olgudur. Topçuya göre her an toplumsala uymak, kurallara boyun eğmek yani uysallıktır (Topçu,2013: 140).

Hareketin düşmanları olarak aktardığımız toplumsal yapıları şu şekilde aktarmakla yetinelim. Cemiyet içerisinde insanı kendisine yabancılaştıran bu unsurlardan, Topçuya göre kati surette kaçınılması gerektir. Bunlar; cemiyet, toplum, devlet, eğitim, muvaffakiyetler, mal, mülk, servet, mevki, makam ve şöhrettir (Topçu,2014: 96-99). Özellikle ilk dörtlünün yanlış olarak kurgulanması sonucunda esaret yarattıklarını zaten belirtilmişti. Yoksa burada toplumsal olan her şeye karşı anarşist bir tutum yoktur. Ancak eğer ki esaret yaratıyorsa bunlara karşı mücadele etmek kesin bir emir halini alır. Çünkü gerçekten var olmak ancak bu esaretleri yıkmak ile mümkündür.

Topçu'nun temel isyanı hareketi kısıtlayan ve onu sonsuza giden yolda sekteye uğratan her türlü cemiyet unsuruna karşıdır. Ancak Topçu ferdiyetçiliğin diğer uç noktası olan ve her hangi bir amaçtan yoksun sadece cemiyet varlığına karşı olmak manasını taşıyan anarşizme de karşı durmaktadır. Yani onun ifrat ve tefrit arasındaki orta yolu belirlemeye çalıştığı söylenebilir. Stirner'in anarşizminden yola çıkarak bu durumu anlatır. Anarşizmde "Toplumsalın büyük bencillerine hizmet etmektense, ben kendim bencil olacağım." düşüncesi saklıdır. (Topçu, 2013: 178). İnsan "kendi benliğini her şeyin merkezine" koyar (Topçu, 2013: 178).

Bu noktada Topçu kendi düşüncesini ve itidaldeki yerini açıklamaktadır.'Allahsız ferdiyetçilikten, tabiat aleminde Allah'ın hareketini gerçekleştirmeye yönelik bir şahsiyetçiliğe yükseliyoruz.'(Topçu,2013: 176). Ve yine Topçu: "O halde biz biri diğeri kadar hatalı olan anarşizmi de uysallığı da reddediyoruz; keza biri diğeri kadar hatalı ferdiyetçiliğinde sosyolojizmin de ötesine geçiyoruz" (Topçu,2013: 202). O zaman tam olarak Topçu'nun hareket tanımlaması şu manaya gelmektedir: hür olan her hareket anarşizm, ilahi hareket karşısında ise bir uysallıktır (Topçu,2013: 203). Yani Topçu'nun hareketi onu sonsuzluktan men edecek olan her unsurun üstünde iken ve onlara karşı

anarşist iken, ilahi irade karşısında tam bir uysaldır. Bu hareket insanın kendi özünü keşfetmesini sağlayacaktır (Topçu, 2013: 206).

Yine sonuç olarak en başa dönen Topçu ızdırabın bütün bu son adımlarda tökezlemenin engeli olduğunu onun aslında yaşam kaynağı olduğunu ve mistiğin bunu dost edindiğini söylemektedir. Bu duygu onu “Stirner’in canavarca bencilliğinden” de “Rousseau yalnızlıkta sıkışan safça gururu ve marazi güçsüzlüğünden” son olarak “Schopenhauer karanlık ve sonuçsuz kötümserliğinden” ayırır (Topçu,2013: 205). Bu açıdan ızdırıp karamsarlığa giden bir yol değil, “ümitsizliğe düşmesini engelleyen bir duygudur” (Topçu, 2013: 205).

Memleketin kurtuluşunu Topçu’ya göre Anadolu’nun ruhu olan ve topraklarına mayasını veren tasavvufun tekrardan ruh bulması ile olacaktır. Bu ruhun topluma yansımaları ise yukarıda belirtilen Topçu’nun üç kavramında (hürmet, hizmet, adalet) olduğu düşünülebilir. Bu ruhu oluşturan her birey toplumsallığa tekrar dönmek zorundadır. ızdırabını çektiği (Pascal’ın odası) odasından çıkacak olan insan, insanlığa hizmet etmek isteyecektir. Topçu, merhamet hareketinin aynı zamanda ahlak hareketi olduğunu ve hareketin merhametten koptuğu anda ahlakiliğini de yitireceğini özellikle belirtir (Topçu,2008: 95).

Hürmet Topçu’ya göre ahlak yapısının temel taşıdır. Hürmet, merhameti hareketin hem bir çıktısı hem de merhameti besleyen temel bir duygudur, dinin ve ahlakın temel esasıdır. Topçu’ya göre ‘Müslümanın birbirini sevmesi güzel şeydir ancak müslüman olmayı da sevmesi gerekir.’ Çünkü onlarda Allah’ın kulları ve en güzel emanetleridir. ‘Temiz bir müslümanın kalbinde zaten kin ve nefret barınmaz; aşkın şehveti inkar ettiği gibi’. (Topçu, 2008: 89-91). “Hürmet benliğimizden taşarak aleme yayılan bir hal olunca her varlığın ve özellikle her insan ruhunun nefsimizden ziyade sevilmesi anlamında merhameti doğuruyor.” Burada tekrardan bir merhamet tanımı yapan Topçuya göre merhamet zayıf, mazluma acımak değildir. O daha geniş bir manayı taşır. Bunlar küçük ruhların kötürüm merhametleridir. Merhamet daha ziyade gururlu, kuvvetli, devletli olana acıma halidir (Topçu, 2008: 91). Ümitsizlikle beraber barınamayan merhamet, ümitle aleme uzanırsa gayret, feragat ve hareket halini almaktadır (Topçu, 2008: 92).

‘Merhamet içtimai nizamda afaki bir ölçü halini geldi mi adalet adını alıyor’ (Topçu,2008: 96). ‘Merhamet varlıklara çevrilen hareket halini alınca hizmet oluyor’ (Topçu,2008: 97) . Ve nihayet tüm bunların özeti olarak:

“Mesuliyetsiz ve merhametsiz harekette alem benim varlığım için bir vasıttan ibaret olduğu halde, merhamet kaynağından fıskıran mesuliyet hareketinde ben, vasıttan başka bir şey değilim, alem gayedir. İnsan alemin hizmetindedir. Nefs öldürülmüş geride bırakılmıştır. Nefsin eseri olan zulüm de böylece yok edilmiştir. Halka ve dolayısıyla Hakk’a hizmetten başka bir şey olmayan mesuliyet hareketi bu adaletten başka şeye ulaştırmaz. Adalet onun esaslı vasfıdır. Merhametle mesuliyetin dışında, kendiliğinden var olan objektif adalet, gerçekten adalet sayılmaz. Adil insan, merhametli ve mesul insandır. Hakiki adalet, ruhi cevher olan merhametin cemiyet içerisinde eşitlikle yapılan tatbikatıdır. Merhamet ve mesuliyet iradesine sahip insanın adil olmamasına imkan yoktur” (Topçu,2008: 92-93).

Topçu’nun düşünceleri, bölümün başında anlatılan içtimai adalet görüşüyle yani sosyalizmle son bulmaktadır. Belirtildiği gibi İsyah Ahlakı düşüncesi, ızdırap temelli melankolik varoluş, Topçu’da bir kısıtlanma, mütevekkil sosyoloji bağlamında gördüğümüz gibi bir karamsarlığa değil, bunun aşılmasına yönelmektedir. Romantiklerin temel özelliklerini taşıyan Topçu’nun ızdırap ve merhamet tabanlı hareketi aleme doğru yayılarak bütün insanlığı kucaklamayı hedeflemektedir. Anadolu irfanı vurgusu ile kendi kültürel değerlerini sahiplenen bir profil çizer. Aynı zamanda Topçu düşüncesi, mistisizmle bir bütün olarak yorumlanmalıdır. Nihayetinde isyan, insanın hem kendi kendini bulma süreci, hem toplumsal adaleti, insanlar arası hürmeti ve onlara hizmeti kapsayan geniş çaplı bir proje halini almaktadır.

## 5. SONUÇ

Aydınlanma her şeyden önce bir özgürlük idealiydi. Kant ve Aydınlanma düşüncesinin diğer filozofları, geçmişin köhneleşmiş, köleleştirici toplumsal yapı ve kurallarından kurtulan bireyin özgürleşeceğini, kendi aklını kullanmaya cesaret ederek, ayaklarına dolanan zincirleri kırıp mağaradan yani karanlıktan aydınlığa çıkacağını öngörmektedirler. Özellikle Pozitivizm ekolü ile özdeşleşen iyi gelecek öngörüsü, toplumsal sorunların, aklın kurallar koyma-keşfetme gücüyle son bulacağını düşünmekteydi. Nitekim sosyoloji biliminin pozitivist ekolden gelen kuruluş ümidi bu geleneksel yapıdan kopmuş, yönünü kaybetmiş topluma düzen, istikrar, ilerleme aşısını yapmaktı. Ancak bazı sosyologlar tarafından tehlike toplumsal düzensizlik, anomi değil, aşırı akılsallaştırmanın, rasyonelleştirmenin bir sonucu olarak, geleneksel köleleştirici mekanizmaların bu sefer insanın akli ile tekrar kurulmasıydı. Bu toplumsal tehlikeyi ilk fark eden sosyolog, toplumsal geleceğinin 'demir kafeslerde' son bulacağı korkusunu taşıyan Weber'dir.

Weber'den başlayarak modern toplumu basit olarak araçların amaçların yerine geçmesi olarak gören sosyolojinin romantik yorumcuları açısından gelecek, ütopya diyarı olmaktan ziyade distopyanın karanlık evrenidir. Özgürlük tartışmasında açıklanmaya çalışıldığı gibi bu dünya ister teknik tahakkümün, disiplinler otoritelerin, ister soyut uzmanlık sistemlerinin ya da burjuvanın etkisi altında olsun sonuç hep aynı nokta da birleşmektedir: bireyin kuşatılmışlığı ve çaresizliği. Özgürlük tartışmalarında sosyoloji teorilerinin bakış açıları sunularak, araçsal rasyonel ve tüketim toplumunda, modern toplumdaki bireyin çıkmazları, özgür olmasının önündeki yapısal ve düşünsel engeller ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim Bauman'ın belirttiği gibi hem üretim hem tüketim süreci içinde insan kendi varoluşunu yetkinleştirememekte, bireysellik; toplumsal yaşantı içinde sıkışıp kalmaktadır. Romantizmin bakış açısından bu sıkışmışlık ya Fromm'un ifadesiyle topluma biat eden 'beyinsiz insan'ı ya da toplumla uyuşamayan ancak ondan da kurtulamayan Simmel'in nevrotik bireyini ortaya çıkarır. Nitekim her iki açıdan da Nietzsche'nin vurguladığı sonuç doğmaktadır, sağlıklı insan yoktur.

Modernite her zaman ütopyik bir bakış açısını temsil etmiştir, yani geleceğe dair bir umut ışığını; ezilen, yok sayılan insanın kendi varoluşunu kanıtlama ve iradesini kullanabilme özgürlüğünü, sıradan insanın tarih yazabilme yetisinin, edilgenlikten

etkenliğe geçişinin ifadesi olmuştur. Ancak özellikle 19. ve 20. yüzyıldaki toplumsal gelişmeler modernliğin, eleştiri oklarını üzerine çekmesine neden olmuştur. Barış, özgürlük, refah gibi söylemler; Dünya Savaşlarının yıkıcı etkileri, özellikle Nazizm ve Stalinizm ile özdeşleşen totaliter rejimler, burjuva sınıfı gittikçe zenginleşmesiyle işçi sınıfının yaşadığı yoksulluk, içerisinde kaybolmuştur. Bir cümle ile ifade edersek; yaşam, ütopyik düşüncelerin sonunu getirmiştir. Nitekim 17-19.yüzyılları kapsayan, Rönesans ve Aydınlanma çağı ile özdeşleşen ütopya metinleri, 20.yüzyılda yerini distopya yazınına bırakmıştır. Bu tür içi değişiklikle paralel ve onu öncüleyen bir biçimde modernitenin savunusu olan Aydınlanma düşüncesi de yerini, modernite eleştirilerine bırakır. Romantizm akımı olarak ele alınan modernite eleştirileri, distopya yazınının daha ortaya çıkmadığı, modernlikle eş zamanlı bir itirazı kapsamaktadır. Romantikler daha sonra distopyayı ve Postmodern düşünceyi öncüleyecek şekilde, tek başvuru mercii haline gelen aklı, mekanikleştirilmiş ve böylece anlamsızlaştırılmış doğa tasavvurunu ve nihayetinde doğayla aynı akıbete uğramış soğuk ve katı, matematikselleştirilmiş hakikat dünyasını, yani topyekün bir şekilde moderniteyi eleştirirler. Bu eleştirinin dimağında belirtildiği gibi, “özgür olamamanın”, insani varoluşun tek bir boyut içinde sıkışmışlığının hüznü yatmaktadır. Löwy’nin belirttiği gibi Romantizm her zaman melankolinin karanlık ışığıyla aydınlanmıştır.

Nitekim Romantizm akımının melankolik yapısı, bu damardan beslenmiş sosyoloji ekolünü de etkilemiştir. Çalışmada melankolinin iki temel etkisi üzerinde durulmuştur. İlki kültürel karamsarlık, daha iyi bir gelecek öngörüsünün mümkünsüzlüğünü savunan mütevekkil romantiklerdir. Mütevekkil romantizm mensupları, modernitenin insanlık dışı taraflarını eleştirmiş aynı zamanda onu zorunlu bir kötülük olarak da kabullenmişlerdir. Bu durum, Weber, Simmel, Baudelaire, özellikle Benjamin olmak üzere bütün Frankfurt okulunun, Foucault ve Baudrillard olmak üzere postmodern düşüncenin dilemmasını oluşturur. Nitekim melankoli bu düşünürler açısından hayatın yadsınmasına, toplumsaldan uzaklaşmaya ve hatta nefrete varmaktadır. Modern dönemin rasyonelleşme ve tüketim pratikleri içinde sıkışmış bireyin çıkmazı, Zweig, Baudelaire, Benjamin ile özdeşleşen melankolik intiharla son bulur. Beklentinin olmaması, hayatın sürdürülebilmesi için nedenlerin yoksunluğuna yani intihara uzanmaktadır.

Distopyalarda da abartılı olduğu söylenebilecek modern tahakküm mekanizmaları anlatısı bu açıdan modernitenin mutluluk getirmekten ziyade mutsuzluğun ana kaynağını oluşturduğu yönündedir. Belirlenimler, kurallar, katı, esnetilmesi mümkün olmayan



toplum, özgürlüğün önündeki en büyük tehlike olmak durumundadır. Nitekim bir özgürlük problemi oluşturan modern dünyanın, distopyalardaki kahramanların melankolik varoluşlarının da temeli olduğu belirtilmişti. Ancak distopyaların kahramanları, toplumsalın mecburi kötülüğünü kabullenerek bir kenara çekilmemektedir. Daha iyi bir toplum için mücadele bu melankolik umudu taşımaktan geçmektedir.

Melankoli bahsedildiği üzere kendi köşesine çekilme, toplumdan uzaklaşma, intihar gibi sonuçlar üretirken aynı zamanda Dostoyevski, Bloch, Peguy ve Topçu örneğinde gösterilmeye çalışıldığı şekliyle bir çıkışa, alemin hepsini kucaklamaya yönelen merhametli bir toplum öngörüsüne de neden olabilmektedir. Nitekim yapılan tartışmanın sonu bu noktadadır, Topçu'nun düşüncesi bir kurtuluşun izleğini bize sunabilme ihtimalini barındırmaktır yani distopyaların melankolik kahramanlarının, toplumu yadsımaları ve eleştirileri daha iyi bir toplum için eleştirdikleri noktalara takılıp kalmadan, var olabilecek bir geleceğin anahtarlarını bizlere sunabilir.

Melankolinin Aristo'dan itibaren yaratıcı bir unsur olarak yorumlanması, çıkış arayışıyla özdeşleşir denebilir. Yani, Freud'un toplumsalı ve kendini acımasızca eleştiren melankolik bireyi, eleştirel tutumunun ilerisine doğru bir adım atarak ızdırabın kurtuluşa doğru emeklemesini sağlayabilir. Bu kurtuluşun ortak özelliği olarak bütün örneklerde gördüğümüz, ızdırıp yani melankoli temeli, eğer ideal tip olarak düşünürleri ele alırsak en önemli özellik olmak durumundadır. Yine melankolinin açılımı olarak insanlığın acılarından sorumluluk duymak, merhamet, hümanizm ortak özellikler arasındadır. Peguy, Bloch, Dostoyevski ve Topçu ideal tip olarak ele alınırsa bu benzerliklerin yanında romantizmin özellikleri olarak da gösterilen; teknik karşıtlığı, toprağa dayalı iktisadi topluma özlem, kapitalizm karşıtlığı, paranın tek egemen güç olmasına karşı çıkış, ortak temaları oluşturmaktadır. Yine bu düşünürler kendi kültürel değerlerine sahip çıkma olarak İrfanı, dinin katı, kuralcı tarafındansa mistisizmi ve kapitalizm karşıtlığının sonucu olarak sosyalizmi savundukları görülmektedir. Özellikle Peguy ve Bloch'da Löwy'nin incelemelerine dayanan bu üç özelliğin Dostoyevski ve Topçu'da da aynen bulunduğu vurgulanması gerekmektedir. Sonuçta isyana giden bu yolun melankoliyi temele alan düşünürler açısından benzer çıkış önerilerinin varlığından söz edilebilir.

Mistisizm, Sosyalizm ve İrfan üçlüsünün rastlantısal bir şekilde bu düşünürlerin ortak özelliği olduğu düşünülmemektedir. Bunlar, ızdırıp temelli bir varoluş üretme şekli olması itibarıyla, ortak temelin üzerine inşa edilen olgulardır. Katı yapıları

kabullenmemek, özgür olmayı istemek anlamında modernizmle hesaplaşan bu düşünürlerin küreselleşme ve evrensel tektipleşme karşısında kendi kültürel değerlerini, kapitalizmin yıkıcı etkisine karşı sosyalist düşünceyi ve hepsini kuşatan ızdırap çeken bir gönlün merhamete ulaşan yolculuğunu da anlatan mistisizm savunmaktadırlar. Nitekim çalışmada ızdırap temelli bir fikrin nasıl sorumluluk, merhamet, sosyal ve içtimai adalet, insana hürmete doğru genişlediği gösterilmeye çalışıldı. Bu varoluş şekli ve ortak temaların hepsi melankolik bir çıkış arayışının temel düsturları olmak durumundadır. Bu çıkış arayışı ve çıkışın mümkünlüğüne duyulan umut, melankolinin isyanını oluşturmaktadır. Bu isyan romantiktir ve temellerini melankoliden alan, rasyonelleştirme karşıtı bir ütopyanın izlerini taşımaktadır. Löwy'nin belirttiği gibi ütopyalar romantiktir.

Çalışmada sonuç olarak sosyoloji teorilerinde, toplumsal tahakküm mekanizmalarının boyutları, özgürlük kavramı kapsamında tartışılmaya çalışıldı. Özgürlüğün bazı boyutları birbirinden ayrılarak yapılan bu tartışma, distopya ve ütopya incelemelerinin de temel konusunu oluşturmaktadır. Ancak çalışma özelinde yoğun olarak işlenen bu modernliğin tahakküm ettirici, tektipleştirici özelliğinden yola çıkılarak bir adım daha ileri atılmaya çalışıldı. Bu adım özgür olamayan bireyin içine düştüğü melankolik durumdur. Bu melankolik durumun, arayışı tetikleyen yönleri vurgulanmaya çalışıldı. Multidisipliner bir bakış açısıyla sosyoloji, felsefe, psikoloji ve edebiyat disiplinleri ile temas kurulmak istendi. Nitekim literatürde bu tür çalışmaların sayısı azdır. Yapılan çalışmanın bu yönüyle literatüre katkı yapması umulmaktadır.

Her çalışma kendi içinde birçok eksiği barındırmaktadır. Bu çalışma özelinde genellikle teorik bir çaba harcanmıştır. Sosyal bilimlerde üretimin aşırı boyutlara ulaştığı bu dönemde her çalışma, bazı sınırlılıklar içerisinde kalmaktadır. Aynı zamanda melankolik çıkışın olgusal-yaşamsal boyutları ise başka bir çalışmanın konusu olacak mahiyettedir. Bu açıdan ileriki çalışmalarda, modern toplumdan rahatsızlık duyan ve onu aşmak isteyen insanların yaşantısı ve düşünceleri konu edilebilir. Özellikle ülkemizde de artan kırsala göç eden insanların kısmi çıkış arayışları, hippilerin toplumsal yaşantıyı tamamen reddeden tavırları ya da toplumsalın içinde sıkışmış kalmış modern nevrotik insanlarla yapılacak çalışmalar tamamlayıcı nitelikte olabilir. Bu açıdan çalışmanın, bir son olmamakla beraber gelecekte yapılacak çalışmaların temelini oluşturması umudu taşınmaktadır.

## KAYNAKLAR

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner, & E. Ö. Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Akpolat, Y. (2014). *Türk Sosyolojisinde Devrimcilik, Buhran ve Muhafazakarlık*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Alatlı, A. (2014). *Batı'ya Yön Veren Metinler* (Cilt I). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (8. b.). (K. Alemdar, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Baudart, A. (2012). Aristoteles. J. Reuss içinde, *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler* (İ. Yergüz, Çev., 2. b., Cilt I, s. 71-105). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudelaire, C. (2017). *Paris Sıkıntısı* (10. b.). (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim Toplumu Söylenceleri Yapıları* (4. b.). (F. K. Hazal Deliçaylı, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon* (6. b.). (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2013). *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu* (5. b.). (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2018). *İmkansız Takas* (3. b.). (A. Sönmezay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Modernlik ve Müphemlik* (2. b.). (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş Toplum* (3. b.). (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Özgürlük* (2. b.). (K. Eren, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. (S. O. Çavuş, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Beckett, S. (2014). *Godot'yu Beklerken*. (T. G. Uğur Ün, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Benjamin, W. (2002). *Pasajlar* (4. b.). (A. Cemal, Çev.) Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (2. b.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berman, M. (2016). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (18. b.). (Ü. Altuğ, & B. Paker, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bottomore, T. (2013). *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*. (Ü. H. Yolsal, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Bradbury, R. (2018). *Fahrenheit 451*. (D. Körpe, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bumin, T. (2016). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (7. b.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2014). *Daire 'ye Dair* (3. b.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü* (3. b.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Bilgi Felsefesi* (2. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Tarihi İlkçağ Felsefesi* (9. b., Cilt I). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe Tarihi Aydınlanma Felsefesi* (Cilt 4.). İstanbul: Say Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Çörekçioğlu, H. (2015). *Modernite ve Ütopya*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Çiğdem, A. (2015). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas* (5. b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2017). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus Kitap.
- Destanı, G. (2017). *Gilgamiş Destanı* (9. b.). (S. Maden, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (1992). *Batı Çıkmazı Puşkin Üzerine Konuşma* (2. b.). (Ü. Bilgin, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (2016). *Karamazov Kardeşler* (13. b.). (N. Taluy, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (2016). *Yeraltından Notlar* (14. b.). (N. Taluy, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2013). *Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisinin Tarihi* (2. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Durkheim, E. (2012). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (3. b.). (C. B. Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (2005). Aydınlanma Nedir? *Liberal Düşünce*, X(38-39), 231-235.
- Foucault, M. (2015). *Hapishanenin Doğuşu* (6. b.). (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2015). *Kelimeler ve Şeyler* (5. b.). (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.

- Freud, S. (2015). *Yas ve Melankoli*. (A. Emirsoy, Çev.) İstanbul: Telos Yayınevi.
- Freud, S. (2018). *Uygarlığın Huzursuzluğu* (6. b.). (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Freyer, H. (2012). *Sosyoloji Kuramları Tarihi* (2. b.). (T. Çağatay, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Frisby, D. (2012). *Modernlik Fragmanları*. (A. Terzi, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Fromm, E. (2017). *Özgürlükten Kaçış* (3. b.). (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, A. (2016). *Modernliğin Sonuçları* (7. b.). (E. Kuşdil, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gordin, M. D., Tilley, H., & Prakash, G. (2017). Mekan ve Zamanın Ötesinde Ütopya ve Distopya. M. D. Gordin, H. Tilley, & G. Prakash içinde, *Ütopya / Distopya Tarihsel Olasılığın Koşulları* (C. Kayalığil, Çev., 7-23). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Hürmeriç, P., & Baban, E. (2012). Simmel, Veblen ve Sombart'ın Penceresinden Hedonik Tüketim: Ütopyada Negotium ve Otium. *Global Media Journal Turkish Edition*, II(4).
- Haldun, İ. (2012). *Mukaddime* (8. b., Cilt I). (S. Uludağ, Dü.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu* (7. b.). (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Heller, A. (2018). Modernitedeki Ahlaki Durum. M. Küçük içinde, *Modernite versus Postmodernite* (E. Çırakman, Çev., 2. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Heller, A. (2018). Modernitedeki Ahlaki Durum. M. Küçük içinde, *Modernite versus Postmodernite* (E. Çırakman, Çev., 2. b.). Ankara: Say Yayınları.
- Hesse, H. (2012). *Bozkırkurdu* (15. b.). (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Huxley, A. (2015). *Cesur Yeni Dünya* (13. b.). (Ü. Tosun, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Işık, E. (1992). Nurettin Hoca ve Din Adamları. Anonim içinde, *Nurettin Topçu'ya Armağan* (173-177). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Küçük, M. (2018). *Modernite versus Postmodernite* (2. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Küçükalp, K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm* (2. b.). İstanbul: Kibele Yayınları.
- Küçükalp, K., & Cevizci, A. (2010). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kırılmaz, H., & Ayparçası, F. (2016). Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları. *İnsan ve İnsan Dergisi*(8.), 32-58.

- Kaçmazoğlu, H. B. (2008). Nurettin Topçu. Ç. Özdemir içinde, *Türkiye’de Sosyoloji* (s. 883-820). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kafka, F. (2012). *Dönüşüm* (35. b.). (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Kalberg, S. (2009). *Max Weber’i Anlamak*. (B. Gencer, Çev.) Ankara: Lotus Yayınevi.
- Kambouchner, D. (2013). Descartes ve Descartes Sonrası Sistemler. J. Russ içinde, *Felsefe Tarihi* (İ. Yerguz, Çev., 2. b., Cilt II, 191-283). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kristeva, J. (2009). *Kara Güneş Depresyon ve Melankoli*. (N. Demiryontan, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kumar, K. (2006). *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya* . (A. Galip, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Kutlu, M. (2006, Ocak). Suya Hasret. *Hece Dergisi* (109), 7-15.
- Löwy, M. (2018). *Demir Kafes Max Weber ve Weberci Marksizm*. (N. Çetinkaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2016). *İsyan ve Melankoli*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Loo, H. V., & Reijen, W. V. (2014). *Modernleşmenin Paradoksları* (3. b.). (K. Canatan, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Marcuse, H. (1975). *Tek Boyutlu İnsan* (2. b.). (T. T. Afşar Timuçin, Çev.) İstanbul: May Yayınları.
- Meriç, C. (2013). *Saint-Simon İlk Sosyolog , İlk Sosyalist* (17. b.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mills, W. (1974). *İktidar Seçkinleri*. (Ü. Oskay, Çev.) Ankara: Bilgi Yayınları.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur* (3. b.). (C. Alkor, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. W. (2009). *Deccal Sahte İsa* (2. b.). (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*. (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Putların Alacakaranlığında* (2. b.). (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.

- Oskay, Ü. (1984). Kitle İletişimi ve Kitle Kültürü Açısından David Riesman'ın Görüşleri: "Tüm Olarak Bilinen Dünya"dan Stepan Arkadyeviç'in "Yaşamdan Edinilen Dünya" Sına. *Yıllık Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksekokulu*, 49-69.
- Paz, O. (2018). Şiir ve Modernite. M. Küçük içinde, *Modernite versus Postmodernite* (N. Tatal, Çev., 2. b., 207-227). İstanbul: Say Yayıncılık.
- Platon. (2001). *Timaios*. (E. Güney, & L. Ay, Çev.) İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları.
- Platon. (2015). *Devlet* (28. b.). (S. Eyüboğlu, & M. A. Cincos, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Poloma, M. M. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (5. b.). (H. Erbaş, Çev.) Ankara: Palme Yayıncılık.
- Ritzer, G. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* (2. b.). (Ş. S. Kaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2011). *Toplumun McDonaldlaştırılması* (2. b.). (Ş. S. Kaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2018). *Modern Sosyoloji Kuramları* (2. b.). (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Rouesseau, J.-J. (2012). *Toplum Sözleşmesi* (9. b.). (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2015). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (13. b.). (R. N. İleri, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014). *Merhamet* (3. b.). (Z. Kocatürk, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Seneca, L. A. (2015). *Hoşgörü Üzerine - Ruh Dinginliği Üzerine* (2. b.). (B. Demiriş, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Simmel, G. (2017). *Modern Kültürde Çatışma* (11. b.). (T. Bora, U. Özmakas, N. Kalaycı, & E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Slattey, M. (2010). *Sosyolojide Temel Fikirler* (3. b.). (v. Özlem Balkız, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Starobinski, J. (2007). *Aynadaki Melankoli*. (M. E. Özcan, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Şan, M. K., & Hira, İ. (2004). Modernlik ve Postmodernlik Bağlamında Tüketim Toplumu Kuramları. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*(8), 1-19.
- Şan, M. K., & Hira, İ. (2011). Frankfurt Okulu ve Kültür Endüstrisi Eleştirisi. *Politika Dergisi*, 324-340.

- Tarnas, R. (2013). *Batı Düşüncesi Tarihi Antik Yunan'dan Modern Döneme* (2. b., Cilt I.). (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Tarnas, R. (2014). *Batı Düşüncesi Tarihi Moderniteden Günümüze Kadar* (2. b., Cilt II.). (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Teber, S. (2013). *Melankoli Normal Bir Anomali* (5. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (1997). *Anna Karenina* (Cilt 4.). (E. Altay, Çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Topçu, N. (1997). *Türkiye'nin Maarif Davası* (3. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf* (5. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2012). *Ahlak ve Nizam* (6. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2013). *İsyah Ahlakı* (9. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2014). *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi* (5. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2014). *Kültür ve Medeniyet* (8. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2014). *Var Olmak* (12. b.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi* (4. b.). (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turner, B. S. (2015). *Klasik Sosyoloji* (2. b.). (İ. Çetin, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L., & Powers, C. H. (2013). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (4. b.). (Ü. Tatlıcan, Çev.) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2013). *İbni Haldun Hayatı Eserleri Fikirleri*. Ankara: Harf Yayınları.
- Veblen, T. B. (2016). *Aylak Sınıfın Teorisi Kurumların İktisadi İncelenmesi* (2. b.). (E. Kırmızıaltın, & H. Bilir, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (2015). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (6. b.). (M. R. Ayas, & L. Elburuz, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Weber, M. (2005). *Bürokrasi ve Otorite*. (H. B. Akın, Çev.) Ankara: Adres Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2. b.). (M. Köktürk, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Zweig, S. (2015). *Üç Usta: Balzac, Dickens, Dostoyevski*. (Z. Kurttekin, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.



Zweig, S. (2016). *Amok Koşucusu* (17. b.). (İ. Özdemir, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Zweig, S. (2016). *Satranç*. (Y. Kurtkaya, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları.



## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Sercan DAĞLI  
Uyruğu : T.C.  
Doğum tarihi ve yeri : 22.03.1991-Ortaköy  
Medeni hali : Bekar  
Telefon : 05436466846  
Faks :  
e-mail : sercandagli@gmail.com



### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Hacı Bayram Veli Üniversitesi- Sosyoloji	-
Lisans	TOBB ETÜ Elektrik-Elektronik Müh.	2015
Lise	Aksaray Fen Lisesi	2009

### İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2017	Artvin Çoruh Üniversitesi	Araştırma Görevlisi

### Yabancı Dil

İngilizce

### Yayımlar

### Hobiler





[le.ahbv.edu.tr](http://le.ahbv.edu.tr)