

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

modernleşmenin paradoksları

Hans Van Der Loo - Williem Van Reijen



SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Modernleşmenin Paradoksları

**“Bugünün düzeni,
geleceğin kaostur.”**

insan yayınları : 340
alternatif düşünce dizisi : 52

birinci baskı: istanbul, ocak 2003

isbn 975-574-322-7

Sosyolojik Bir Yaklaşım
modernleşmenin paradoksları

Hans van der Loo & Willem van Reijen
Çeviren: dr. kadir canatan

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaacılık
www.kurtismatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sokak no: 1 merter/istanbul
tlf: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM
Modernleşmenin Paradoksları

Hans Van Der Loo & Willem Van Reijen

Çeviren:
KADİR CANATAN



İnsan yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HANS VAN DER LOO

Hans van der Loo (1954). Utrecht Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördü. Daha sonra aynı üniversitede 15 yılı aşkın bir zaman doçent ve araştırmacı olarak çalıştı. Aynı dönem içinde çeşitli yabancı üniversitelerde konuk doçent olarak dersler verdi. Gelecek araştırması, toplumsal hareketler ve kent araştırmaları hakkında bir çok kitabın sahibi olan yazar, 1996'dan bu yana bir pazar araştırma bürosunun müdürü olarak görev yapmaktadır. Bu kitapta serdedilen bilgileri, özel ve kâr amacı taşımayan kurumlarda danışman olarak kullanmaktadır.

WILLEM VAN REIJEN

Willem van Reijen (1938). Leuven en Freiburg üniversitelerinde felsefe, psikoloji, pedagoji ve germanistik öğrenimi gördü. Stuttgart en Heidelberg üniversitelerinde bir süre öğretim görevlisi olarak dersler verdi. 1976'dan beri Utrecht Üniversitesi'nde siyaset felsefesi okutmaktadır. Van Reijen, burada disiplinlerarası bir öğrenim bölümü olan 'Genel Sosyal Bilimler' bölümünün kuruluşunda görev aldı. Bu kitap bu yılların bir ürünüdür. Van Reijen, eleştirel felsefe ve post-modernite konusunda bir çok kitabın sahibidir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Birinci Bölüm

MODERNLEŞME KAVRAMI

1. Modernleşme Olgusu... 13
2. Modernleşme Düşüncesinin Yapı Taşları... 17
3. Modernleşme İdeolojisine Karşıt Düşünceler... 21
 - a. Evrimcilik... 21
 - b. Tümel Bir Süreç Olarak Modernleşme... 25
 - c. Denge Sorunu... 27
 - d. Tek Nedenli Açıklamalar... 27
 - e. Yapı ve Aktör... 29
 - f. Yakınlık ve Uzaklık... 31
4. Modernleşmenin Yeniden Tanımlanması... 33
 - a. Modernleşmenin Kavramsal Çerçevesi... 34
 - b. Modernleşmenin Dört Paradoksu... 40

İkinci Bölüm

MODERNLEŞMENİN YÖRÜNGESİNDE

1. Benzersiz Bir Süreç Olarak Modernleşme... 49
2. Yapısal Koşullar... 51
3. Kültürel Koşullar... 59
4. Psikik Koşullar... 68
5. Fiziksel Koşullar... 74
6. Modernleşme Karşıtı Bir Akım Olarak Romantizm... 78
7. Sonuç... 84

Üçüncü Bölüm

FARKLI LAŞMA

1. Giriş... 85
2. İşbölümü ve Dayanışma... 88
 - a. Mekanik ve Organik Dayanışma... 88
 - b. İşbölümü ve Anomi... 92
3. Farklılaşma ve Toplumsal Katmanlaşma... 97
 - a. Statüler ve Sınıflar... 100
 - b. Öykünme ve Özgünlük... 105
4. Farklılaşma ve Özdenetim... 111
5. Sonuç: Farklılaşma Paradoksu... 116

Dördüncü Bölüm

AKILCI LAŞMA

1. Giriş... 119
2. “Dünyanın Büyüden Arındırılması”... 121
 - a. Mit ve Bilim... 122
 - b. Aklın Rüyası... 124
 - c. Yarım kalan Akılcılaşma?... 131
3. Kollektif Eylemin Akılcılaşması... 137
 - a. Modern Örgütler... 139
 - b. Örgüt İnsanı... 140
 - c. Demir Kafesler: Modern Örgütler?... 143
4. Bireysel Yaşam Biçimlerinin Akılcılaşması... 147
 - a. Planlı Bir Yaşam Biçimine Doğru... 148
 - b. Modern Tüketimcilik... 153
5. Sonuç: Akılcılaşmanın Paradoksu... 160

Beşinci Bölüm

BİREYCİLLEŞME

1. Giriş... 163
2. “Başka Zamanlar, Başka İnsanlar”... 167
3. Bireyin Gücü ve Çaresizliği... 172
4. Modern Birey Efsanesi... 176
 - a. Güvenliğe Kaçış... 177
 - b. Modern Trend İzleyicileri... 179

- c. Narsist Dışavurumlar... 182
- d. Mahremiyet Terörü... 186
- e. Geçici Bir Denge Arayışı... 190
- 5. Kendini-Kandırma Kendini-Geliştirmeye... 192
 - a. Kişisel Gelişme... 193
 - b. Sessiz Devrim... 196
 - c. Bir Meydan Okuma Biçimi Olarak Çoğulculuk... 199
- 6. Sonuç: Bireycilleşmenin Paradoksu... 201

Altıncı Bölüm

EVÇİLLEŞME

- 1. Giriş... 203
- 2. Doğal ve Bedensel Güçlerin Evcilleştirilmesi... 207
 - a. Yakınlıktan Uzaklığa... 208
 - b. Teknolojik Rejim... 213
- 3. Evcilleşme ve Toplumsal Denetim... 216
 - a. Normal ve Anormal Davranış... 219
 - b. Cezalandırmaktan Tedaviye... 221
 - c. Disipliner Güç Teknikleri... 226
 - d. Vesayetçilikten Psiko-Kompleks Yapılara... 229
 - e. Baskı ve Özgürlük Arasında Modern Yapılar... 231
- 4. Evcilleştirme ve Toplumsallaşma... 235
- 5. Sonuç: Evcilleşmenin Paradoksu... 242

Yedinci Bölüm

MODERNLEŞME VE GELECEK

- 1. Giriş... 245
- 2. Dayanışma: Küresellik ya da Yöresellik?... 252
- 3. İletişimsel Akılcılığa Dayalı Meşruiyyet... 257
- 4. Post-Modern Bir Bütünleşmeye Doğru mu?... 264
- 5. Holizm: Yeni Bir Denge Arayışı... 274
- 6. Modernleşme: Tarihin Sonu mu veya Yeni Bir Başlangıç mı?... 278

DİPNOTLAR... 281

KAYNAKLAR... 289

İNDEKS... 301

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

hızlı ve köklü değişmelerin olduğu bir dünyada, on yıldan daha fazla bir süre önce yazılmış olan bir kitabın hâlâ güncel bir değerinin olmasını görmek oldukça sevindirici bir durumdur. Özellikle konusu toplumsal değişim ki -tarafımızdan 'modernleşme' olarak adlandırılmaktadır- olan bir kitabın böyle bir ilgiye mazhar olması dikkat çekicidir. İlk baskısından bu yana üzerinden on yıldan fazla bir zamanın geçtiği şu yaşadığımız dünya hakkında daha anlamlı bir şey söyleyebilir miyiz? Değişmelerin çok çeşitli ve radikal olmasından dolayı, sabit kalıpları keşfetmek yönündeki her çaba başarısızlıkla sonuçlanmayacak mıdır? Günlük yaşamda bizi çepeçevre kuşatan korkunç miktardaki bilgi yığını, gelişme doğrultuları ve büyük bağlantılar hakkında görüş ufkumuzu sınırlandırmıyor mu?

Bütün bu sorulara rahatlıkla "evet" şeklide bir cevap verebileceğimiz kanaatindeyiz. Şüphesiz ki, çok şey değişti ve gelecek yıllarda (onyıllarda) daha çok şey değişecektir. Bu, bütün bu trend, moda ve yarışların ötesinde, sosyal bilimlerin şeyler arasında bağlantıları aramaya ödevini engellemektedir. Bu, tam da bu

kitabın amaçladığı şeydir. Çevremizdeki değişimlere yapısal bir şekilde bakarak, sadece sabit kalıpları keşfetmeyi denemedik; aynı zamanda uzun vadeli toplumsal gelişmelerin özellikleri olan kopuş ve süreklilikler hakkında da derinlemesine bilgi edinmeye çalıştık.

Modernleşme, paradoksal bir şekilde birbirleriyle bağlantılı bir çok güç ve karşı-güçleri karakterize etmektedir. Bu kitabın ana çıkış noktası budur. Sosyal bilimlerde, modernleşmenin bu paradoksal karakteri bugüne kadar çok az ele alınmıştır. Farklı değişimler arasındaki bağlantıları vurgulamak yerine, kuramcılar çoğu zaman şu veya bu boyutuna vurgu yapmışlardır. Bu nedenle çeşitli modernleşme kuramları arasındaki çelişkiler, olduğundan daha büyük gözükmektedir.

Son yıllarda meydana gelen gelişmelerin sonucunda, modernleşmenin paradoksal karakterini vurgulayan yaklaşım biçiminin daha da kabul edilir bir hale geldiğini düşünüyoruz. Bu nedenle, bilinçli olarak bu kitapta kullanılan örnekleri bu baskıda güncelleştirme gereği duymadık. Bu kitapta sergilenen kuramsal ilkelerin kendi bağlamlarına tercüme etme noktasında okuyucunun yeterince bilgili ve konuşkan olduğunu düşünüyoruz.

Utrecht 2002

Hans van der Loo/Willem van Reijen

YAZARLARIN ÖNSÖZÜ

bu kitabı yazmak, uzun ve karmaşık bir sürecin sonucu olduğu kadar olağanüstü tarzda etkileyici bir deneyim de olmuştur.

Modernleşme konusunda bir kitap yazma düşüncesi, doğru-
dan doğruya *Utrecht Devlet Üniversitesi*'nin Sosyal Bilimler Fa-
kültesi'nde bir deneysel eğitim bölümünün açılmasıyla birlikte
doğmuştur. O zaman görülmüştür ki, bu eğitimin amacına uy-
gun olarak, toplumsal ve psişik süreçleri disiplinlerarası bir açı-
dan analiz eden yapıtlar piyasada hemen hemen bulunmamak-
tadır. Bu kitapta, bu tür bir sosyal-bilimsel yaklaşım denenmek-
tedir. Bu çalışmada, geçmişte çeşitli disiplinler arasında vuku
bulan sınır savaşlarının pek verimli sonuçlar vermediğini ve
modernleşme gibi karmaşık toplumsal gelişmelerin tek bir di-
siplin açısından değil, çok disiplinli bir yaklaşımla araştırılması-
nın daha doğru ve verimli olduğunu izah etmeye çalışıyoruz.

Farklı kişiler, bu kitabın yazılmasına katkıda bulundular.
Başlangıçta, birbirinden bağımsız olan bir çok bilimsel makale
ve materyal, ilginç bir şekilde bir araya getirilip, düzenlendik-

ten sonra; bütünselliği içinde tutarlı ve akıcı olduğunu düşündüğümüz bir metin ortaya çıktı. Bu kitabın farklı bölümlerinin yazılması aşamasında şu kişiler katkılarda bulundular: *Hans Adriaansens* (1. ve 5. bölümler), *Douwe van Houten* (1. ve 3. bölümler), *David Ingleby* (6. bölüm), *Carl Rohde* (2. ve 5. bölümler) ve *Lieteke van Vucht Tijssen* (2. ve 4. bölümler).

Bu bölümlerin son şeklinin oluşmasına malzeme olarak katkıda bulunan bu kişilere teşekkür borçluyuz. Söylemeye gerek yoktur ki, metnin son şeklinde yer alan hata ve yanlış yorumlar bize aittir.

Bu kitabın ana çizgisini oluşturan modernleşmenin paradoksal bir karakter taşıdığına ilişkin düşüncenin sahibi olan *Hans Adriaansens*'a özel bir teşekkür borçluyuz.

Burada sayılan kişilerin dışında kitabın ilk şeklini okuyan ve bize görüşleriyle katkıda bulunan bazı aktif okuyuculara da şükranlarımızı sunuyoruz. Bunlar arasında özellikle *Arno van der Avort*, *Sjoukje Dekker*, *Ineke van Essen* ve *Marjo Giljam*'ı anmalıyız.

Son olarak metnin düzeltilmesinde olağanüstü çabalar harcayan *Ans Wouda* ve *Akkie Joosse*'yı da unutmamak gerekiyor.

Utrecht, Ocak 1990
Hans van der Loo
Willem van Reijen

Birinci Bölüm

MODERNLEŞME KAVRAMI

1. MODERNLEŞME OLGUSU

modernleşme, hemen hemen dünyanın her yerinde hissedilen ve görselleşen bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle kavramın farklı bağlamlarda ve biçimlerde kullanılması şaşırtıcı görülmemelidir. Militer ve iletişimsel sistemler kadar, endüstriyel ürünler ve yapılar da modernleşmektedir. Bazı yaşam biçimlerini, müzik türlerini veya bazı telaffuz biçimlerini tipik “modern” olarak isimlendiriyoruz. Aynı şekilde “modern” kişilikler veya mentalitelerden söz edebiliyoruz. Bununla çoğu kez ilgili nesnelerin girdiği yeni kılıkları kastediyoruz. Öyleyse “modern”, bugüne ait olan bir şeydir; aynı şey yarın daha başka, yani daha modern olabilir. Sosyal bilimciler bu kavramın sadece “en yeni”ye işaret eden boyutuyla yetinemezler. Onlar sadece sosyal gerçekliği betimlemekle kalmazlar, aynı zamanda bizi kuşatan pek çok değişim süreçlerinde de bir yön saptamaya çalışırlar. Sosyal bilimlerde modernleşme kavramı, genellikle

(Batılı) toplumun çok iyi betimlenmiş tarihsel gelişme çizgisiyle alakalı olarak kullanılır.

Modernleşme, geçen yüzyıllarda kristalize olmuş, bugünkü yaşam tarzımızı şekillendirmiş ve bizi hâlâ belirli bir yöne sevkeden, birbirleriyle içiçe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fizik değişimlerin karmaşasını dile getirmektedir.

Söz konusu gelişmeler, uzun vadeli bir süreç olarak, ilk önce Batı-Avrupa'da ortaya çıkmış; daha sonra ise dünyanın bütün geri kalan kısmına yayılarak geleneksel toplum düzenini peyderpey ortadan kaldırmış ve onu köklü bir şekilde dönüştürmüştür.¹ Modern toplumda üretim pazar için yapılıyor, bilim ve teknik öncelikli bir konum işgal ediyor, iktidar olma yolunda pek çok siyasal parti mücadele veriyor, kentleşme etrafımızı kuşatıyor ve bireycilik ileri boyutlar kazanıyor.... Bütün bu gelişmeler, bize ne kadar doğal gözükürse gözüksün, aslında unutmamak gerekir ki, çevremizi saran bu modern dünya biricik (ünik) özellikleriyle tarihsel süreçte oluşan bir gerçekliktir. Bu çalışmanın amaçlarından biri, işte bu modern toplumun biricik karakterini açıklığa kavuşturmadır.

Modern toplumun emsalsiz karakteri şu şekilde tasvir edilebilir: Eğer bütün insanlık tarihini tam bir gün olarak telakki edersek, bu tam günün 23 saatten fazlasını avcı ve toplayıcı toplumlar olarak yaşadık. Tarım ve hayvancılık devresi, gece yarısında 4 dakikalık bir zamanı; şehir uygarlıkları ise 3 dakikalık bir zamanı kapsıyor. Modern toplum, gündönümüne ancak 30 saniye kala doğmuştur.

Modernleşme, tekrar vurguluyorum; özgül bir değişmeyi değil, fakat birbirleriyle içiçe geçmiş dönüşüm süreçlerinin toplamını ifade etmektedir. Her şeyden önce modernleşme, malların kütleli üretimine dayalı endüstriyel kompleksleri ifade eder. Fakat modernleşme hiç bir zaman endüstrileşmey-

le sınırlı kalmaz. Modernleşme, aynı zamanda artan kentleşme; büyü ve dinin gerilemesi; düşünce ve eylemlerin ileri de-recede akılcılaşması; gittikçe ilerleyen demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıkları; aşırı bireycilik ve daha pek çok, başka ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişimleri içermektedir.

Modernleşme hakkındaki sosyal-bilimsel düşüncenin temeli, geçen yüzyılın ikinci yarısından beri formülleştirilen bir çok klasik kuram tarafından atılmıştır. "Modernleşme" olarak adlandırdığımız süreçler yumağından 19. yüzyıl düşünürleri, genel ve temel ilkeler çıkarsamaya çalışmışlardır. Başka bir deyişle, modernleşmenin özünü açığa çıkarmaya yarayacak, görece basit ve kullanışlı kavramsal çerçeveler oluşturmayı denemişlerdir. Bu denemelerde, eski ile yeni, modern-olmayan (veya geleneksel) ile modern-olan keskin bir şekilde karşı karşıya konulmuştur. Bu bağlamda kavramsal olarak ideal-tiplerden söz ediyoruz. İdeal-tipik çerçevelerdeki geleneksel ve modern toplumların karakteristikleri, tarihsel ve aktüel gerçekliğin görgül bir tasviri olarak değil, daha çok zihinsel kurgular olarak anlaşılmalıdır. Gerçekliğin söz konusu basitleştirilmiş tasarımları, çok karmaşık ve saydam olmayan modernleşme süreçlerinde bazı yapılar, düzenli çizgiler keşfetmek için kullanılmaktadır. Bu tür ideal-tiplerin birincil görevi, gerçekliği anlaşılır kılmaktır. Çok karmaşık süreç ve yapıları, birazcık olsun anlaşılır kılan ideal-tipler, oldukça genelleyici ve soyut araçlardır. Bu araçlar, gerçekliğin bazı boyutlarını ve eğilimlerini yakalamada araştırmacıları duyarlı kılmaktadır.

Bu bağlamda *Zijderoeld* (1987), modernleşme imgesini girdap gibi dönen başıboş bir ırmağa benzetmektedir. Eğer araştırmacı ırmağın akışını ve hareketlerini yakından tanımak istiyorsa, üç türlü seçeneği vardır: *Nesnel* tarafsızlığı seçip çok değişik, rafine araçlarla -yöntem ve tekniklerle mümkün olduğu ölçüde ırmak hakkında bilgi edinebilir.

Ama *öznel* bir yöntemi seçip, ırmağa dalma olanağı da vardır. Eğer bir müddet sonra kıyıya çıkmayı başarabilirse, bize anlatacağı çok şey var demektir. Üçüncü yöntem, girdap gibi dönen akıntıya bir kaç direk yerleştirip *köprü* oluşturmaktan ibarettir. Araştırmacı, şimdi ırmağın hareketlerini daha yakından inceleyebilir. Bu sonuncu yöntem, "*ideal-tipik yöntem*" in tâ kendisidir.

Geçen yüzyıllardan beri geliştirilen farklı ideal-tiplerin hiç kuşkusuz ortak yanları bulunmaktadır, ama her düşünürün modernleşme sürecinin çok farklı yönlerini gözönünde tuttuğunu akıldan çıkarmamalıyız. Her ne kadar sağlam bir "*anatomi bilgisi*" ne (*body of knowledge*) sahip olsak da, henüz modernleşmenin sosyal-bilimsel bir kuramından bahsedemeyiz. Tam tersine, kim bu olgu hakkında bilgi sahibi olmak isterse; çok farklı renklere sahip kavramlarla, modellerle ve kuramlarla karşılaşacaktır. Modernleşme olgularının çokluğu ve buna bağlı olarak sosyal bilimcilerin farklı kuramsal vurgular içeren modeller geliştirmesi, bizi şu veya bu şekilde bir sistemleştirme yapmaya zorlamaktadır. Başka bir deyişle, biz gerek modernleşme olgusunun çeşitliliğini, gerekse farklı yaklaşımları kapsayan bütüncül bir kavramsal çerçeve üretmeye çalışmalıyız. Biz bu kavramsal çerçeveye geçmeden önce, sosyal bilimlerde modernleşme olgusunun nasıl ele alındığına biraz daha yakından bakmak istiyoruz. Yukarıda, modernleşme olgusunun sosyal-bilimsel imgesinin önemli ölçüde 19. yüzyıl düşünürleri tarafından oluşturulduğunu tespit etmiştik. Hâlâ güncel olan bu kuramların bir kaçını biraz sonra göreceğiz.

19. yüzyıl düşünürlerinin yaklaşımları, daha sonraki dönemlerde pek çok izleyici kitlesi bulmuş; ama bunun yanında ilgili kuramlara yönelik bir çok eleştiri ve itirazlar da gelmiştir. İlerleyen bölümlerde bu önemli eleştiri noktalarını sıralayarak, bu arada biz de kendi görüşümüzü belirlemeye çalışacağız.

2. MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİNİN YAPI TAŞLARI

Her ne kadar “modernleşme” kavramını kullanmamışlarsa da, sosyal-bilimsel anlamda modernleşme düşüncesinin kökeni 19. yüzyılın büyük entelektüellerinin çalışmalarında aranmalıdır. Fransız ve Sanayi devrimlerinin harekete geçirdiği pek çok köklü değişmelerle karşılaşan bu düşünürler, çevrelerinde olup biteni anlamaya çalışıyorlardı. Doğmakta olan insan-bilim ve sosyal bilimlerle uğraşan kişiler, bütün bu değişmeleri kavramak ve yorumlamak istiyorlardı. Hatta gelecek hakkında formülasyonlara bile girişiyorlardı. Bunlar olurken, iyimserlik ve kötümserlik sürekli yer değiştiriyordu. Özellikle 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında *ilerleme* düşüncesi hakim bir konuma fırlıyordu. *Turgot*, *De Condorcet*, *Comte* ve *Saint-Simon* gibi zamanın etkili düşünürlerinin çıkış noktası, insanlık evriminin zorunlu olarak ilerlemeye yol açtığı biçimindeydi. Dahası bu düşünceye göre evrim(gelişme), bir kaç aşama halinde yürüyor ve insanlık 19. yüzyılın başında yeni bir dönemin eşiğinde duruyordu.

Her ne kadar başlangıçtaki bu iyimserlik; yoksulluk, sömürü ve köksüzleşme gibi modernleşmenin aşıkâr olumsuz neticelerinden sonra çabucak yumuşamışsa da, insanlığın tarihte yeni bir döneme girdiği düşüncesi süregelmıştır. Kuramsal olarak bu düşünce, eski ile yeniyi karşı karşıya getiren çok çeşitli kutupsal kurgular biçiminde tezahür etmiş; özellikle Alman düşüncesinde, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, bireyin diğer insanlarla uyum içinde, birlikte yaşadığı geleneksel kültür ile teknik ve ekonomi tarafından devreye sokulan sevimsiz(soğuk) rekabet ve başarı toplumu arasında bir gerilim olarak öne çıkıyordu.

Çok tanınmış ve oldukça sık alıntılanan bu tür kutupsal bir tipoloji örneği, 1887 yılında yayınlanan dünyaca tanınmış “*Cemaat ve Toplum*” (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) adlı kitabın sahibi Ferdinand Tönnies’e (1855-1936) aittir. Bu kitapta Tönnies,

'Gemeinschaft' karakterine sahip ilişkiler temelinde biçimlenmiş bir toplum tipinden 'Gesellschaft' kavramıyla dile getirdiği yeni bir toplum tipine geçişi tasvir etmektedir. Gemeinschaft'ın ayırıcı özelliği, insanlar arasındaki ilişkilerin duygusal bir temele dayanmasıdır. İlişkiler şu veya bu amaca ulaşmak için değil, kendiliğinden kurulmakta ve devam ettirilmektedir. Bunun tersine Gesellschaft'ta ilişkiler akılcı nedenlerle kurulmaktadır. Burada insanî eylemler bir amaca yönelik ve nesneldir. Tönnies, bir toprağa sahip olmak ve onu işlemek ile bir topluma ait olma duygusunu Gemeinschaft için esaslı etmenler olarak görmektedir. Geleneğin merkezi bir rol oynadığı bu toplumda, genellikle toplumsal ve coğrafi hareketlilik sınırlıdır. Bir kişi belirli bir sınıftan ve belirli bir mekânda doğar ve genel olarak onlardan ayrılamaz. 'Gesellschaft'ta ise kişi bu şeyleri (sınıf ve mekân olgularını) doğumla değil, sonradan kazanır. Her şeyi belirleyen gelenek değil, tam tersine gelecektir. Bu nedenle Gesellschaft, hareketli ve dinamik bir toplum tipidir.

Tönnies, modernleşmeyi Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a geçiş olarak nitelemektedir. Modernleşme sürecinde gelenek, inanç ve cemaat duygusu yerini dinamizm, bilimselleşme ve ticarileşmeye bırakacaktır. Ona göre, duygusal ve kendiliğinden ilişkiler ortadan kalkacak ve yerine yapaylık ve akılcılık geçecektir.

Diğer klasik düşünürlerin çoğunda, çoğu kez örtük olarak böyle bir gelişme düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Hemen hepsinde modernleşme, birbirine tamamen zıt iki ayrı toplum tipinin birinden diğerine geçişi olarak tanımlanır. Bu çerçevede tanınmış bir örnek *Emile Durkheim* (1858-1917) tarafından yapılan "mekânîk" ve "organik dayanışma" ayrımıdır. Çok az bir işbölümünün bulunduğu pre-modern toplumlarda birey ile toplum arasında dolaysız bir ilişki bulunmaktadır. Bu toplumlarda insanlar sadece, aynı şeyleri hemen hemen aynı biçimlerde yapmakla kalmazlar, aynı düşünce ve gelenekleri de paylaşırlar. İnsanlar arasındaki bağlılık o kadar dolaysız bir ol-

gudur ki, Durkheim bu çerçevede “mekânîk dayanışma”dan söz etmektedir. İşbölümünün gittikçe çoğaldığı modernleşmekte olan toplumlarda, insanların birbirine olan bağımlılığı da artmaktadır. Çünkü insanlar gittikçe artan bir oranda, birbirlerinin eylemlerinin sonuçlarına bağımlı hale gelmektedirler. Böylece insanlar arasında organik dayanışma ortaya çıkmaktadır. mekânîk dayanışmanın tersine, organik dayanışma “*Tür türünü arar*” ilkesi temelinde değil, işlevsel insanî farklılıklar temelinde kurulmaktadır.

Her ne kadar modernleşme sürecinin yönü konusunda kötümser bir tavır takınmamışsa da Durkheim, ileri derecedeki işbölümünün yaratacağı tehlikeler konusunda keskin bir görüşe sahipti. Onun en büyük korkusu, geleneksel yapıların yıkılmasıyla, bireyin toplum mecrasından ayrılıp tek başına yapayalnız kalacağı noktasındaydı. Bireyin toplum tarafından dizginlenememesi onu zıvanadan çıkaracaktı.

Birey ve toplum arasındaki aynı açmazı başka bir şekilde *Georg Simmel* (1858-1918)’in çalışmasında bulmaktayız. Tıpkı Durkheim gibi o da yapısal farklılaşma sürecini (çeşitli iş ve etkinliklerin birbirinden bağımsızlaşması) merkezi bir çıkış noktası olarak almaktadır. Toplumsal farklılaşma sonucu, geleneksel toplum yapılarının kısmen ortadan kalkması ya da zayıflaması, bireyi eski toplumsal yapılardan kurtarıyor ve büyük bir özgürlüğe kavuşturuyor. Bu çerçevede bireycilleşmeden söz edilmektedir. Çok farklı grupların kesişme noktası haline gelen modern birey, gittikçe kendini özerk bir varlık olarak görmekte ve çevresini kuşatan toplumsal yapılarla hakikî bağlar kuramaktadır. Bireyin çevresiyle sahih bağlar kuramama duygusu, toplumda bürokratik örgütlerin egemenliği arttıkça daha da güçlenmektedir. Her ne kadar bürokratik örgütler, geleneksel toplum biçimlerinin mümkün kıldığı ölçüden daha fazla şekilde insanı birbirleriyle ilişki kurmaya zorlasa da, özgün ilişkilerin yoğunluğu kaybolmuştur. Bireyin bu tür örgütlerle kurduğu ilişkiler salt araçsal ve biçimseldir.

Aynı anda “daha öznel” bir birey ile “daha soyut” bir topluma doğru yöneldiğimiz konusunda *Max Weber*’in (1864-1920) yapıtlarında da önemli fikirler buluyoruz. Max Weber sayesinde modernleşmenin sosyal-bilimsel kavranışı yeni bir boyut kazanmıştır. Weber’in modernleşme kuramının ilkesi oldukça basittir: Bu onun akılcılaşıma (rasyonelleşme) olgusuna duyduğu ilgi ile başlamaktadır. Weber’e göre akılcılaştırmanın iki yönü vardır. Bir yönüyle insan, gittikçe daha mükemmel hale gelen kuramlar yardımıyla gerçekliği daha iyi kavramaktadır. Bu çerçevede Weber, “*dünyanın büyüden arındırılması*”dan (Entzauberung der Welt) bahseder. Ona göre dünya tedrici olarak büyüden arınmaktadır; yani efsane (mit) ve büyü’nün rolü gerilerken, akılcı zihniyet daha egemen bir konuma yükselmektedir. Öte yandan insan, araçları amaçlara ulaşma yönünde gittikçe daha iyi uyarlayarak gerçekliği pratik olarak denetlemektedir. Durkheim’den farklı olarak Weber, bu çerçevede bireyin toplumsal mecradan kopacağı konusunda pek fazla kaygılı değildir. O, tam tersi bir durumdan korkuyordu. O, modern toplumdaki saf akılcılaşıma eğilimlerinin bireyi rasyonalitenin zindanlarına (özellikle bürokratik oluşumlar içinde) mahkum edeceğinden korkuyordu.

Tönnies, Durkheim, Simmel ve Weber’den beri şüphesiz ki modernleşme olgusu hakkında daha ilginç açılımlar yapıldı. Burada bizim için önemli olan, erken bir dönemde ve ilk defa modernleşme olgusuyla bazı klasik düşünürlerin nasıl meşgul olduklarını beyan etmektir. Burada anılan düşünürlerin hemen hepsinde, modern toplumun biricik karakteristik özellikleriyle tarihsel süreçte oluşmuş bir olgu olduğu inancı hakimdir. Modern toplumun ayırt edici özelliklerinin neler olduğu, büyük ölçüde, her düşünürün modernleşme sürecine hangi açıdan yaklaştığına bağlıdır. Durkheim, gittikçe artan işbölümünü vurgularken; Simmel, özellikle artan bireycilleşme eğilimlerine dikkat çekmektedir. Weber’de vurgu gittikçe ilerleyen akılcılaşıma üzerindedir.

Durkheim, Simmel ve Weber'in düşüncelerindeki öğeleri, Tönnies'in geliştirdiği 'Gemeinschaft' ve 'Gesellschaft' tipolojisinde bulabiliriz. Klasik düşünürler, modernleşmeyi sadece tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda *tek-yönlü doğrusal* (üni-lineair) ve *geriçevrilemez* bir süreç olarak tasvir ederler. Modernleşme, dünyanın hemen her yerinde aynı biçimde ve inişsiz-çıkışsız olarak ilerleyen tek yönlü bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu düşünce, haklı olarak, özellikle kültürel antropoloji ve tarihbilimi tarafından şiddetli eleştirilere uğramıştır.

3. MODERNLEŞME İDEOLOJİSİNE KARŞIT DÜŞÜNCELER

Klasik düşünürlerin sosyal bilimlerde geliştirdiği modernleşme ideolojisi, pek çok izleyici toplamakla kalmadı, aynı zamanda haklı direnişlere de yol açtı. Çok yaygın bir eleştiriye göre, klasik düşünürler aşırı bir 'evrimci' söyleme kendilerini kapı tırmışlardı. Böylece onlar modernleşme sürecinin kültür ve zaman değişkenlerine göre farklı sonuçlara yol açabileceği ihtimalini çok az hesaba katıyorlardı.

Yine klasik düşünürler, sosyal gerçekliğin çoğu kez modern ve geleneksel olguların bir "karışımı"ndan ibaret olduğunu gözardı etmişlerdir. Şimdi klasik düşünürlerin geliştirdiği perspektifi, yeni bir düzeltme tabi tutmak için aşağıda başlıca eleştiri noktalarını birer birer ele alacağız. Söz konusu eleştiri noktalarını altı başlıkta toplamak mümkündür.

a. Evrimcilik

Yukarıda belirtildiği gibi, 19. yüzyıl modernleşme düşünürlerinin çoğu, modernleşmeyi belirli bir yönde ve belirli aşama-

lara göre işleyen bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Bu evrimci düşüncenin temelinde iki genel varsayım yatmaktadır. Birinci varsayım: Sosyal gerçeklik belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilecek olgulardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle, 'yüksek' ve 'aşağı' yaşam biçimleri vardır. İkinci varsayım: Zaman akışı içinde 'aşağı' düzeydeki yaşam biçiminden 'yüksek' düzeydeki yaşam biçimine doğru gelişen tedrici bir süreç söz konusudur. Bu durumda evrimci paradigmaya bağlı düşünürler, dünyanın neresinde olursa olsun toplumları belirli bir aşama sırasına göre, yani geleneksel/modern veya ilkel/uygar diye ayırmaktan çekinmemektedirler.

Evrimci düşünce, haklı olarak şiddetli eleştirilere uğradı. İlke olarak, evrimcilik görgül bakımdan kabul edilemez. Çünkü modernleşme tek yönlü bir evrim değildir; her ülkede ve her sektörde farklılıklar göstermektedir. Frans Boas (1858-1942) ve Bronislaw Malinowski (1882-1942) gibi tanınmış antropologlar, kendi çevrelerindeki evrimcileri eleştirirlerken, haklı olarak Batılı olmayan kültürler hakkındaki görgül verilerin kuramsal açıklamalara temel teşkil edecek kadar güvenilir olmadığına ve çok kısmi olduğuna işaret ediyorlardı. Modernleşme kuramları, sadece görgül temellendirilme eksikliğinden değil, aynı zamanda çok açık bir etnosentrizme dayalı oldukları gerekçesiyle de mahkum edildiler. İlke olarak bu kuramlarda Batı toplumu, modernleşmenin bir nevi "son aşaması" olarak görülüyor ve bilinen bütün toplum ve kültürlerle Batı gözlüğünden bakılıyordu. Batı toplumu ile örtüşmeyen kurumlar ve düşünceler "modern-olmayan" ya da "uygarlık-dışı" diye damgalanarak dışlanıyorlardı. Viktoriyen dönemi (toplumu), modernliğin ve uygarlığın doruk noktasıydı.

Her kültürde, bir başka kültürel arka plâna sahip kişiye yabancı ve garip gelebilecek bazı öğeler vardır. Bu çerçevede 'yağmur dansı' olayı, modern insan için ilk etapta dikkat çekici bir örnektir. Çünkü yağmur dansı, yağmur yağdırmaz.

Yağmur mevsimine girmeden önce yağmur dansı yapmak çok isabetli bir oyun olarak gözükmemektedir. Bu durumda netice olarak, yağmur dansı söz konusu kültürün mantıksızlığına dair bir kanıttır. Oysa daha yakından bakılırsa, gerçekten yağmur dansının yağmur yağdırma niyetiyle yapılıp ya da yapılmadığı sorulabilir. Böyle bir yağmur dansını izleyen antropologlar, (bilinçli) kabile şefine gerçekten bu şekilde yağmur yağdırabileceklerine inanıp ya da inanmadıklarını sorduklarında kabile şefi katıla katıla gülmüştür. Çünkü yağmur dansı kabile nezdinde yağmur yağdırmaya yönelik bir araç değil, fakat bir mevsimden diğer bir mevsime geçişi ifade eden bir dini törenden başka bir şey değildi.

Antropolojik eleştirilerin etkisiyle sosyal bilimlerde bütün toplumların ilke olarak aynı evrim sürecinden geçtiğini savunan *tek yönlü doğrusal evrim* modelinin yerine, *çok yönlü doğrusal evrim* düşüncesini ikame edici girişimler olmuştur. Sonuncu model, modernleşmenin gerçekleştiği ülke ve zamana bağlı olarak, modernleşmenin pek çok versiyonları olabileceğini mümkün görmektedir.

Barrington Moore'ın *"Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri"* (1966) adlı ünlü yapıtı, bu modeli görgül açıdan destekleyen bir örnektir. Yazar, bu yapıtında modernleşmenin farklı ülkelerdeki siyasal neticelerini incelemektedir. Modernleşme olgusu içinde Moore, ticarileşme süreçlerini (pazar ekonomisinin ortaya çıkışı) ve siyasal düzenin akılcılaşmasını (iktidarın merkezileşmesi ve bürokrasinin ortaya çıkışı) merkezi bir konuma oturtmaktadır. Bu süreçler Avrupa'da Orta Çağ'ın geç dönemlerinde ortaya çıkarak gerek dünyanın bu kıtasında, gerekse dışında köklü değişmelere yol açtı.

Bu çerçevede Moore, modernleşmenin hangi yollarla gerçekleştiği konusunda üç farklı yöntem saymaktadır. İlk kapital-

list bir ekonomik gelişme ile aşamalı olarak liberalleşen bir toplumsal düzenin gelişmesinin birleşmesini içermektedir. Yüzyılımız boyunca bu durum parlamenter demokrasinin ortaya çıkışı ile sonuçlanmıştır. Bu çıғırda, belirleyici olan geleneksel elitlerin gücünü sınırlayan burjuvazi devrimlerinin (Fransız Devrimi, Amerikan İç Savaşı) başarıyla sonuçlanmasıdır.

Modernleşmenin gerçekleştiğı ikinci yol, kapitalist ilişkilerin geleneksel elitlerin otoriter yöntemleriyle geliştirilmesidir. Almanya ve Japonya gibi ülkelerde katedilen yol, netice itibariyle faşist rejimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Üçüncü yol, Çin ve Rusya'da izlenmiştir. Bu ülkelerde yerleşik çarlık-bürokratik rejimler, daha önce gelişmiş olan ülkelerin güçlü ekonomik ve militer baskılarına karşı koyabilmek için kendilerini köklü reformlar yapmaya zorunlu hissediyorlardı. Bu reformlar yüksek sosyal sınıfların direnişleriyle karşılaşılıyor ve yeni elitlerin liderliğinde iktidarı kendi yanlarına alma fırsatını ele geçiren köylülerin ve -az ölçüde- işçilerin ihtilalci hareketlerinin ortaya çıktığı bir devrim ortamına yol açıyordu.

Farklı kültürlerdeki modernleşme etkilerinin kapsamlı ve derin bir analizine dayanarak Moore, demokratik devlet biçimlerinin gelişmesi için önemli olan bazı koşullar formüle etmektedir. Moore, kentsoylu sınıfın ortaya çıkmasını ve yerleşiklik kazanmasını en köklü koşullardan biri olarak sıralamaktadır.

Evrimci düşünceye karşı yapılan eleştirilerin bütün bilimsel disiplinler tarafından ilgiyle karşılandığını söylemek mümkün değildir. Evrimciliğe ayarlı bir yaklaşım biçimi 1950'li ve 1960'lı yıllarda ekonomik gelişme kuramları denilen disiplinlerde yeniden tezahür etti. Bu kuramlarda örtülü olarak, en çok gelişmiş ve örnek bir işleve sahip ülke olarak Amerika toplumunun merkeze alındığı evrensel bir gelişme modeli esas alınmaktadır.

Bu bağlamda örnek bir yapıt olarak ekonomi tarihçisi W.W.Rostow'un "*Ekonomik Büyümenin Aşamaları*" (1962) adlı kitabını gösterebiliriz. Bu kitapta yazar, sabit bazı aşamalara göre işleyen ekonomik bir gelişme modeli tasarlamaktadır. Rostow'a göre, eğer sadece ekonomik kalkış(take off) için koşullar oluşturulabilirse, toplum, endüstriyel bir gelişme yönünde kolayca dönüştürülebilir. Sadece etnosentrist bir bakış açısına değil, salt ekonomik etmenlere dayalı böyle bir perspektif, eleştirilenler tarafından çocuksu bir tasarım olarak nitelendirilmiştir.

Belirli bir yönde yürüyen modernleşme süreci, bu sürecin her zaman tek-nedenli ve belli bir amaca yönelik olduğu anlamına gelmez. Evrimciliğe yönelik eleştirilerin olumsuz bir etkisi, sosyal bilimcilerin uzun bir dönem, uzun vadeli süreçlere yönelik çalışma tutkularını terketmesine neden olmuştur. Uzun vadeli toplumsal ve psişik değişimleri araştırmaya yönelme yerine, çağdaş olguları ve sorunları analiz etmek tercih edilir bir yöntem haline geldi. Dahası bu tarihi boyuttan yoksun perspektif, son yıllarda sosyal bilimlerde yeniden güçlü bir tarihsellik bilincinin doğmasına yol açmıştır.

b. Tümel Bir Gelişme Olarak Modernleşme

Modernleşme; sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, a-kılcılaşma, bireycilleşme vs. gibi birtakım değişme süreçlerini dile getirmektedir. Klasik modernleşmeci düşünürler, genel olarak bütün bu farklı değişme süreçlerinin birbirleriyle olan bağlantılarına çok az değindiler. Yine onlar, modernleşmenin toplumun bütün alanların da aynı anda tezahür edip etmediğine veya kısmi modernleşmenin mümkün olup olmadığı konusunda çok az gayret sarfettiler. Klasik düşünürler, soyut olarak 'gele-neksel'in karşısına 'modern'i çıkartarak, modernleşmenin 'tü-

mel' olarak gerçekleştiğini ima ediyorlardı. Klasik düşünürlerin çok sonraları geliştirilmiş ve basitleştirilmiş kuramlarına yönelik eleştirileri bir tarafa bırakacak olursak, kesinlikle, modernleşmenin pratikte toplumun bütün sektörlerinde aynı anda ve aynı hızla başgöstermiş bir süreç olmadığını söylemeliyiz.

Bu çerçevede 1920'li yıllarda Amerikalı W.F. Ogburn (1922), teknolojik sektörün yenilikçi temposuna kültürel sektörün ayak uyduramadığına işaret etmiştir. Yeni teknik araçlar başlangıçta direnişle karşılanıyordu. Ne zaman ki, bu araçların kullanımı için gerekli zihinsel uyarlamalar gerçekleşiyor, işte o zaman direnişlerde ortadan kalkıyordu. Ogburn'un geliştirdiği görüşün "teknolojik determinizm" yönünde bir eğilime sahip olduğuna dikkat etmeliyiz. Bu görüşe göre insan, teknolojik yenilenmelere uyum sağlamak zorunda olan bir varlıktır. Bazıları bu görüşün karşısına, teknolojik gelişmelerin pratikte toplumsal süreçlerin arkasından koştuğu tezini çıkarmıştır. Toplum, enerji üretiminin yeni biçimleri veya başka enerjiler üretmede olduğu gibi, pek çok konuda çoktan olgun bir hale gelmiştir; ancak teknolojik sektörün bu isteme cevabı çok yavaş olduğu için gelişme frenlenmiştir.

Kısmi modernleşmenin olabilirliği etrafındaki tartışmalar, kuramsal olmaktan ziyade çoğu kez pratik bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır (Eisenstadt, 1975). Fevkalade geleneksel bir kültüre sahip olan bir toplumda modern bir endüstri kurmak mümkün müdür? Japon örneğini dikkate alarak bu soruya olumlu bir cevap verebiliriz. Fakat İran'daki olaylar, kültürel bir modernleşme olmaksızın ekonomik bir modernleşmeyi gerçekleştirme konusunda bizi düşündürmelidir.

Her ne kadar bu konuda tartışmalar hâlâ devam ediyorsa da, sosyal-bilimsel kuramlar, kısmi ve seçici bir modernleşmenin olabilirliğini dışlamazlar.

c. Denge Sorunu

Bir önceki eleştiri noktasıyla yakından ilişkili olarak, klasik düşünürlerin modernleşme sürecinin paradoksal karakteri hakkında yetersiz gözlemlere sahip olduklarını belirttik. Eğer klasik düşünürler modernleşmeyi kesintisiz ve dengeli yürüyen bir gelişme olarak görüyorlarsa, bu eleştiriye bazı koşullarla birlikte onaylayabiliriz.² Klasik düşünürlerin aşırı bir ölçüde modernleşme süreçlerinin dengeli bir yürüyüşünden hareket ettikleri iddia ediliyorsa, biz bununla kesinlikle hemfikir değiliz; önceki paragrafta belirttiğimiz gibi, klasik modernleşmeci düşünürlerin yapıtlarında modernleşmenin pek çok iç çelişkiler taşıdığı kabul edilmektedir. Modernleşmenin paradoksal karakteri bir çok düşünür tarafından farklı biçimlerde dile getirilmiştir. Söz gelimi Max Weber, akılcılaştırma sürecinin modern insanı büyü ve mitlerin yasaklarından kurtarıırken, aynı zamanda onu zincirlere bağladığına ve kafeslediğine de (ki bu paradoksal bir durumdur) işaret etmektedir. Burada biz modernleşme sürecinin özgürleştirici ve özgürlükleri sınırlandırıcı yönleri arasındaki köklü gerilimin önplâna çıktığını görmekteyiz. Yine Simmel tarafından saptanan, aynı anda hem soyut topluma ve hem de öznelleşen bireye doğru geçiş süreci paradoksal bir şeydir. Bu yapıtta biz, modernleşmenin paradoksal karakterini vurgulayarak, bu sosyal-bilimsel geleneğe bağlı kalıyoruz.

İlk gözlemlerde modernleşme, birbirleriyle çelişkili gibi gözüken bir yığın gelişmeye işaret etmektedir. Bu gelişmeler sosyal bilimlerde de çelişen ve çatışan gelişmeler olarak formüle edilmiştir. Bizim görüşümüz şu ki, bu çelişkiler aynı madalyonun iki yüzünü temsil etmektedirler.

d. Tek Nedenli Açıklamalar

Daha öncede vurguladığımız gibi, modernleşme birbirinden ayırt edilmesi oldukça güç, pek çok faktörün devreye girdiği

çok karmaşık bir olgudur. Her ne kadar bu saptama genel olarak çok az sorun çıkarıyorsa da, ağırlık noktasının nerede olduğu sorusu ortada cevapsız kalmaktadır. Başka bir deyişle sorun şuradadır:

Modernleşme sürecinde söz konusu olan açık nedenler ile sonuçlar veya bağımlı değişkenler ile bağımsız değişkenler göstermek mümkün mü? Bu soru genel anlamda maddi “altyapı” ile kültürel “üstyapı” arasındaki ilişkiler düzleminde ele alınabilir.

Bazı düşünürler ve araştırmacılar, değişen düşünce biçimlerinin değişen yaşam biçimlerinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bu akıma göre “önce boğaz, sonra ahlâk” temel ilkesi geçerlidir. Diğerleri bu görüşün tam tersi fikirler beyan etmişlerdir. Bunlar, farklı düşünce biçimlerinin farklı yaşam tarzlarını ortaya çıkardığını iddia etmektedirler. Bu görüşlere eleştiri yöneltenler her ikisinin de tek-nedenli açıklama tarzı olduğunu ileri sürmektedirler -ki biz de bu görüşe katılıyoruz-. Gerek üstyapıcılar, gerekse altyapıcılar bu noktada yanılmaktadırlar. Modernleşmede aslolan, süreçlerin iççeliğidir. Bir başka deyişle, modernleşmeci araştırmacılar ve kuramcılar, çok nedenli açıklama modellerini hareket noktası seçmelidirler. Eğer onlar X faktörünün Y faktörü üzerinde etkili olduğunu saptamışlarsa, yine aynı şekilde Y faktörünün de X faktörü üzerinde etkili olduğundan da kuşku duymamalıdır.

Biz genelleyici tek nedenli açıklamalara girişmenin fazla anlamı olmadığını söylemeliyiz. Genel olarak modernleşmenin girdap gibi akıntısını oluşturan çoğu süreçlerde, global aşama sıraları bulmak olanaksızdır. Olası “belirleyici öğeleri” (prime movers) bir sıraya koymak için soyut izlenim ve kavramlarla yetinilemez; somut olgular tek tek incelenmelidir.

Bu çerçevede Max Weber, yapısal ve kültürel faktörler arasında bir “kimyasal evlilik” (Wahlverwandschaft) olduğunu bildirmektedir. O, bu düşüncesini Protestanlık ile kapitalist

ekonomi arasında varolduğunu saptadığı karşılıklı etkileşim hakkındaki tezinde iyice geliştirmiştir.

Burada açılmanması gerekli bir nokta daha var: Sosyal-bilimsel düşünce ve çalışmalar, sadece tek nedenli açıklama arayışı içinde kalmadı. Aynı zamanda araştırmacı ya da kuramcılarının çoğu açık olarak tek disiplinli çalışmalarla yetinmişlerdir; örneğin, ekonomistler. Özellikle ekonomik faktörleri modernleşmenin motoru olarak görmeye yatkındırlar. Buna karşın nüfusbilimciler, hızlı nüfus artışının ve yüksek bir coğrafyasal hareketliliğin önemini vurgulamaktadırlar. Siyasal bilimciler, güç ve otorite yapılarındaki kaymalara çok dikkat gösterirlerken, psikologlar psişik eğilimleri modernleşmenin kaynağı olarak göstermektedirler.

Genel olarak, egemen faktörleri keşfetme yönündeki tartışmalar (ki bu tartışmalar kısmen farklı bilimsel disiplinler arasındaki rekabetin bir sonucudur) fazla anlamlı olmamıştır. Bizce, toplumu modernize eden, büyük ve görece uzun vadeli dönüşüm süreçlerinin, genel anlamda belirlenmesi olanaksızdır. En iyi yöntem olarak, çok disiplinli veya disiplinlerarası işbirliği ile somut süreçler gözönüne alınarak farklı kısmi süreçlerin birbirlerini nasıl karşılıklı olarak teşvik ettikleri ya da frenledikleri araştırılmalıdır.

e. Yapı ve Aktör

Çoğu sosyal-bilimsel kuramda modernleşme, adeta insanların dışında gelişen bir süreç olarak lanse edilmektedir. Gelişmeler 'harekete geçiriliyor'; olaylar 'oluşuyor'; süreçler 'devam ediyor' ve olgular 'beliriyor'. Bilgi sosyolojisi açısından ilginç bir diğer saptama, bizzat modernleşme olgusuna bu tür bir yaklaşımın bile modernleşmenin bir ürünü olduğudur. Modernleşme-

nin bir özelliği, insanî etkinlikler ağının gittikçe daha karmaşık bir hale gelmesi ve alanının genişlemesidir. Gittikçe daha fazla insan, ihtiyaçlarını karşılamak hususunda birbirine bağımlı hale gelmektedir. Bu, insanların kavrayış ve anlayışının ötesinde gerçekleşiyor. İnsanlardan başka hiç kimse tarafından oluşturulmamış şeyleri, doğa güçlerinden farklı olmayan 'yabancı' ve dıştan bir olay olarak deneyimliyoruz. Bir yığın sosyal süreci, özerk ve 'insan'ın müdahil olmadığı 'toplum' da işleyen güçler olarak algılıyoruz. Modernleşme ışığında bu ne kadar anlaşılır olursa olsun, yine de insanî eylemleri mevcut toplumsal yapıların bir ürünü/sonucu olarak gören düşünce oldukça tek yanlıdır. İnsanlar bilinçsiz yaşayan zombiler değil, kültür üreten varlıklardır. İnsanlar, yerleşik yapılara ve kurumlara karşı koyabilirler ve bunların yerine belli bir zaman sonra ve belirli bir enerji harcayarak başka şeyleri ikame edebilirler. Bireylerin ve grupların katkılarının olmadığı bir sosyal yaşam düşünülemez. Birey ve toplumsal yapı, birbirlerini varsayarak hareket etmektedirler. İnsanlar, isterlerse kendi eylemleriyle yapıları ayakta tutabilirler, isterlerse değiştirebilirler. Tam tersi açıdan yapılarda insanî eylemleri etkilerler. Bu fikirler Antony Giddens'in (1979; 1981; 1987; 1989) yapısalci kuramının (structuratiethorie) çıkış noktalarıdır. Giddens bu kuramında sosyal bilimlerdeki eski bir dilemmayı (yani eylem ve yapı arasındaki düalizmi) kuramsal düzeyde aşmaya çabalamaktadır. Ona göre, sosyal baskı ve özgürlük artık farklı perspektifler yoluyla açıklanamazlar; bunlar tek bir kuramsal çerçeve içinde yerlerini almalıdırlar. Yapıların düalitesi kavramıyla Giddens bu ikilemi dile getirmektedir: Yapılar, insan eylemlerinin hem sonucu, hem de araçlarıdır. Yapılar, sadece insan eylemlerini belirleyen çerçeveler değil, aynı zamanda insan eylemleri için olanaklar sağlayan çerçevelerdir. Günlük yaşamımızda dikkat etmediğimiz, ancak oldukça dikkat çeken bir şey var ki, o da yaşamımızın bir düzene sahip olmasıdır. Tanıdığımız biriyle karşılaştığımızda onunla yeniden tanışmak zorunluluğu hissetmeyiz. Çoğu kez basit ve rutin bir şekilde, kaldığımız yerden başlar ve karşılıklı ilişkilerimizde önceden beri dağarcığı-

mızda bulunan bilgi, kodlar ve düşüncelerle iletişim kurarız. Zaman içinde ortaklaşa olarak paylaştığımız pek çok şey, arka plân varsayımlarımız yoluyla, birbirimizi fazla güçlük çekmeden tanımamıza ve anlamamıza yol açar. Bunun yanında paylaştığımız özellikleri sadece araç olarak kullanmıyoruz; aynı zamanda kullandığımızdan dolayı da tekrar güncelleştirir ve yeniden üretiriz. Demek ki yapılar, etten ve kemikten oluşan insanlarca güncelleştirildikleri için varolabilmektedirler. İnsanların karşılıklı ilişkilerinde yapılar güncelleştirilmekle kalmayıp, aynı zamanda yeniden düzeltilirler veya değiştirilirler. Her karşılıklı etki ve ilişki, değişme olasılığını içinde barındırmaktadır.

f. Yakınlık ve Uzaklık

Son olarak dile getirmek istediğimiz eleştiri noktası, çoğu modernleşme kuramlarının genel ve soyut karakteriyle ilgilidir. Eleştircilere göre, klasik düşünürler ve onlardan esinlenenler, özellikle soyut ve biçimsel fikirlerden hareketle çıkış yolu aramışlardır. Başka bir deyişle, modernleşme düşüncesi çoğu kez tasarladıkları kuramlarında, 'gerçeklikte olanları' hiç umursamayan, dünyaya yabancı salon düşünürlerinin bir uğraşısı olmuştur. Çoğu kuramın soyut ve biçimsel karakterine yönelik böyle bir eleştiri, çoğu kez modernleşme olgularını 'tabandan' inceleyen daha görgül araştırma savunusuna yol açmıştır. Biz bu eleştiri noktası hakkında iki ayrı dipnot düşeceğiz: İlk olarak, sosyal-bilimsel düşüncenin her zaman kuram ve araştırma bileşiminden ibaret olduğunu ve bunun gelecekte de böyle olacağını belirtmek gerekiyor. Görgül araştırmalarda, tıpkı kuramlar gibi çoğu zaman sosyal gerçekliğin yanlış bir fotoğrafını vermektedir. Her şeyden önce olgular kendi başına ve kendi adına konuşan çıplak gerçekler değildir. Yine kuramsal çerçeve ve modellerin yetersiz görgül bilgilerle desteklenmiş oluşu, onların 'ayaklarının havada' kalmasına yol açmıyor; dolayısıyla sosyal

süreçlerin oluşumu ve gelişimi hakkında bilgilenmemize katkıda bulunuyorlar.

Üstelik 'dünyaya yabancı' pek çok çerçeve ve model üretenler sadece klasik düşünürler değildir; onların daha sonraki izleyicileri de aynı şeyi yapmışlardır. Klasik düşünürler, açık bir şekilde kendi dönemlerinin sorunlarıyla da meşgul olmuşlardır. Onların kuramları sonraları daha soyut; 'evrensel' geçerliliği ve uygulaması olan çerçeve ve modeller haline getirildiler.

İkinci olarak, modernleşme kuramlarının soyut ve genel karakterini eleştiren yazar ve düşünürler, bu kuramları konuyla ilgili bütün olgu ve süreçleri açıklayan birer açıklama modelleri olarak sunmuşlardır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, bu kuramların başka bir işlevi bulunmaktadır. Bu kuramlar çok karmaşık gerçekliğe ivedi bir yönelim niteliği taşımaktadırlar. Bu birbirinden çok farklı kuramlar, gerçekliğin bir yansıması değildirler. Hatta açık ve kullanışlı olmak amacıyla bazen gerçekliğin gidişatı basitleştirilmek zorundaydı. Bu nedenle kuramlar her şeyden önce belirli ve sınırlı kullanımlarıyla bir araç olarak görülmelidirler.

Son söylediklerimizi izah etmek için bir makinanın kurgu modelini örnek olarak verebiliriz. Burada da model hiç şüphesiz makinanın gerçek görünümünün bir yansıması değildir. Model, makinanın değişik parçaları arasındaki ilişkiyi göstermek ve buna dayalı olarak makineyi kurmak ve tamir etmek için kullanılmaktadır.

Böylesine soyut ama bazı durumlarda son derece kullanışlı bir başka örnek, metro hatlarını gösteren haritadır. Bu harita gerçek metro hatlarının şehir içinde nasıl yayılmış olduğu konusunda oldukça yararlı fikirler vermektedir. Üstelik böyle haritaları anlamak için -bu her soyut model için geçerlidir- mesafe yeteneğine sahip olmak gerekmektedir.

Klasik sosyal-bilimsel modernleşme kuramları hakkındaki bu eleştirel tavrımızı burada kapatmak istiyoruz. Daha önce vurgulandığı gibi, klasik düşünürler modernleşme olgularını anlamak ve tasvir etmek için bize, bazı önemli yapı taşları bırakmışlardır. Klasik modernleşme kuramları bize, modernleşme süreçlerinin bazı yönleriyle, farklı düzeylerde açınıldığı bazı kavramsal çerçeveler sunmaktadır. Böyle çerçeveler, sosyal gerçekliği kavramayı ve farklı olgular arasındaki bağıntıları göstermeyi mümkün kılmaktadır. Bu, klasik modernleşme kuramlarının yukarıda belirtilen bazı noktalarda iyileştirilemeyeceği veya değiştirilemeyeceği anlamına gelmez. Her ne kadar bu yapıt, mevcut sosyal-bilimsel modernleşme kuramlarının sadece bir görünümünü verse de, amacımız bunların yerine 'kendi' kuramımızı koymak değildir. Gerek farklı kuramsal yaklaşımların seçiminde, gerekse işlenişinde yukarıda gördüğümüz eleştiri noktalarını mümkün olduğu ölçüde hesaba katacağız.

4. MODERNLEŞMENİN YENİDEN TANIMLANMASI

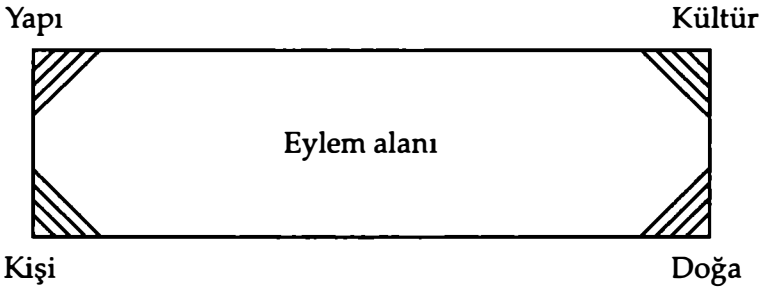
Yakın zamanlarda yayınlanan bir yapıtta modernleşme, "sinir bozucu bir kavram" (Zijdeveld, 1987) olarak anılmaktadır. Bu saptama, şaşırtıcı karşılanmamalıdır. Kavram hakikaten sinir bozucudur; çünkü pek çok olgu ve süreç 'modernleşme' etiketi altında anılmaktadır. Bu olgu ve olaylar çokluğuyla karşılaşan bir çok kimse, yönünü kaybetmektedir. Kavram yine bir başka açıdan sinir bozucudur; zira sosyal bilimlerdeki bir yığın modernleşme kuramı, modern toplum hakkında çoğu kez çelişkili ifadeler vermektedir.

Modernleşme kavramının bizi sinirlendirici etkilerini azaltmak ve bir çok karışıklığa yol vermemek için farklı olguları ve modernleşme hakkındaki kuramları bir çizgiye dizerek bir formülasyona gitmek herhalde iyi bir çözüm olacaktır. Başka bir

deyişle, sözünü ettiğimiz şey modernleşmeyi tanımlamaya ve çözümlemeye yönelik kavramsal bir çerçeve arayışıdır.

a. Modernleşmenin Kavramsal Çerçevesi

Önemli ölçüde önceden beri varolan bir çerçeveye başvurmak bizi mutlu kılmaktadır; çünkü bu bizi yeni bir çerçeve kurmak gibi zorlu bir yükümlülüğten kurtarmaktadır. Bu çerçeve ilk önce Parsons (1966; 1971) tarafından tasarlandı ve daha sonra da Adriaansens (1983) tarafından daha genel bir anlamda geliştirildi. Bu çerçeveye göre, sosyal gerçeklik ve insanî eylemler dört bakış açısından ele alınabilir: Yapı, kültür, kişi ve doğa.



Şema 1: Genel Eylem Çerçevesi

Yapısal bakış açısı gereği sosyal gerçekliğin görünümü şudur: İnsanlar (anne, baba, müşteri, öğrenci veya öğretmen olarak) belirli toplumsal rolleri oynarlar ve eylemlerinde birbirlerine etki ederler. Eylemlerdeki bu iççelik -terminolojide karşılıklı etkileşim: interaksiyon- tümüyle başıboş yürümez, bunda belirli kalıplar keşfetmek mümkündür.

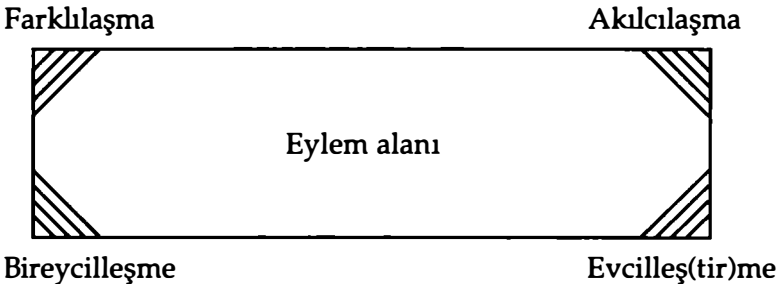
İçinde yaşadığımız gerçeklik, aynı zamanda kültürel bir gerçekliktir. Düşünceler, görüşler, simgeler, değerler, normlar ve anlamlar davranışlarımıza hem yön verirler, hem de anlam kazandırır. Davranışlarımız ile karşılıklı etkileşimlerimiz, kültürümüzde yer alan anlam sistemleriyle çok yakından ilgilidir.

Sosyal gerçekliğe üçüncü bir bakış açısı kişiseldir. Her ne kadar edimlerimiz büyük bir ölçüde çevremizdeki yapılar ve anlamlar sisteminin dayattığı sınırlama ve olanaklarla belirlenmişse de, bir de sorunun kişiye bağlı bir yönü vardır.

Dördüncü ve sonuncu bakış açısı doğa ile ilgilidir. Her ne kadar modern insan, çok istisnai durumlarda doğal ve biyolojik (doğal felaketler, çevre tehdidi ve hastalık v.b.) bağımlılığın bilincine varsa da söz konusu ilişki aslında çok köklü bir ilişkidir. Bu boyut sosyal bilimlerde çoğu kez önemsenmemiştir.

Bu dört bakış açısı (yapı, kültür, kişi ve doğa) her davranış ve davranış yumağında kendisini göstermektedir. Burada 'bakış açıları' ve 'boyut' kavramlarını çok amaçlı olarak kullanıyoruz. Çünkü burada söz konusu olan, ögelerin (doğa, kişi, kültür ve yapı) birbirleriyle bileşimidir.³

Yukarıda şekillendirdiğimiz genel eylem çerçevesini modernleşme ile ilişkilendirirsek, şu şekilde bir 'tercüme'ye gidebiliriz:



Şema 2: Modernleşmenin Genel Çerçevesi

Değişen davranış kalıpları ve etkileşim biçimleri ile ilgili olarak yapısal bakış açısına göre modernleşme, *bir farklılaşma süreci* olarak tanımlanmaktadır. Kültürel bakış açısından modernleşme, bize bir *akılcılaşma süreci* olarak görünmektedir. Kişilikle ilgili bağlamda modernleşme, *bireycilleşme* olarak kendini açığa vurmaktadır. Sonuncu boyut fizik ve biyolojik doğa ile ilgilidir. İnsanların gittikçe çevresindeki hayvan türlerini ve doğa güçlerini denetlemesi, modernleşmenin tipik bir özelliğidir. Modernleşme bu bağlamda, *evcilleş(tir)me süreci* olarak kendini göstermektedir.

Şemamızda açıkça görüldüğü gibi, modernleşme; farklılaşma, akılcılaşma, bireycilleşme ve evcilleşme süreçlerinin bileşimini dile getirmektedir. Bu kavramlar hâlâ belirsiz gözüktüğü için ilk önce bu dört boyutu daha ayrıntılı olarak tanımlıyacağız.⁴

Farklılaşma, ilk önce türdeş (homojen) olan bir bütünün, daha sonraları kendine özgü bir karakter ve bileşime sahip değişik parçalara bölünme süreciyle ilişkilidir. Bu süreç neticesinde, çok çeşitli etkinlikler ve işlevler bağımsızlaşmakta ve kendileriyle kesişen kurumlar ve örgütler oluşturmaktadır. Yeni farklılaşmış birimler, her zaman bazı işlevlerin tekrar yerine getirilmesinde daha da uzmanlaşmaktadır.

Yapısal farklılaşma süreci, geleneksel ve modern hayır kurumları arasında yapılacak bir kıyaslamayla açıklığa kavuşturulabilir. Geç Orta Çağ'da şehir misafirevi, toplum dışına itilmiş kişiler için henüz farklılaşmamış bir bakım merkeziydi. Misafirevi hem bedensel ve zihinsel özürlüler, hem de yoksul dullara, yetimlere ve gezginci bir takım gruplara mesken olarak bir sığınak işlevi görüyordu. Bakım işlerini ruhanîler ve dindar gönüllüler yapıyorlardı. Geleneksel yardımın temel özelliği, kişisel bağımlılıktı.

18. yüzyıldan itibaren şehir misafirevi farklılaşma dönemine girdi. Zamanla hastahaneler, zihinsel özürlüler için akıl has-

tahaneleri, yetimevleri, yoksulevleri ve tutukevleri ortaya çıkmaya başladı. Bakım, tedavi ve denetim artık gönüllü kişiler tarafından değil, bu işler için yetiştirilmiş profesyonel görevlilerce yapılmaya başlandı. Önceki kişisel bağımlılığın yerine, modernleşme süreci içinde, biçimsel ve bürokratik bağımlılık geçti. Önceki şehir evi, sadece ayrı ve farklı birimlere ayrılmakla kalmadı, her birim içinde de yapısal farklılaşma süreci devam edip geldi. Bugün her hastahanede, daha üst düzeyde bütünleştirilmiş ve koordinasyona bağlanmış, farklı uzmanlık ve görece özerk işlev gören bölümler bulunmaktadır.

Akılcılaşma kavramı, önceden bildirmek ve denetlemek amacıyla gerçekliği düzene koymayı ve sistemleştirmeyi dile getirmektedir. Akılcılaşma, düşünce ve davranışlarımızın gittikçe daha fazla hesaplânaabilir, izah edilebilir ve denetlenebilir olmasını ifade etmektedir. Akılcı davranış, tartılıp-düşünülmüş bir eylemdir; sonuçları itibarıyla amaca daha uygun ve verimli olabilecek yöntem ve araçların seçilmesidir. Çevremizdeki gerçekliğin denetlenebileceği fikri, bütün düşünce ve davranışlarımıza nüfuz etmiştir.

Yakın zamanlarda ortaya çıkmış olan AİDS salgınına ilişkin bakışımızı somut bir örnek olarak verebiliriz. Bugün hiç kimse AİDS salgınının Tanrı ya da cinlerin bir öcü olabileceğini ve hastalığın uzun ve ayrıntılı bir yakarış töreninden sonra geçeceğine inanmamaktadır. Bunun yerine bütün umutlarımızı tıp bilimine bağlamış ve salgına bir çözüm bulmak için sayısız yüksek-uzman araştırmacılar arıyoruz. Üstelik salgının bulaşma tehlikesini mümkün olduğu ölçüde azaltmak için insanların 'akılcı davranışlarına' güveniyoruz. Amaca uygun olup olmadığı sürekli tartışılan geniş bilgilendirme kampanyaları kanalıyla, o 'iş'i' yapmadan önce gerekli önlemleri almaları için halk uyarılmaktadır.

Bireycilleşme kavramı, yakın çevresindeki topluluklardan bağımsızlaşan bireyin gittikçe artan değerini dile getirmektedir. Bireycilleşme, insanların coğrafi olarak birbirlerine oldukça uzak mesafelere yayılmış bulunan pek çok sosyal birimle karşı karşıya gelmesinin bir sonucudur. Aynı ayrı her birimin bireyden sadâkat istemi azalmıştır. Bireyin çok farklı birimlerle ilişkiye geçmesi, onun bu birimler karşısında kişisel bir bağımsızlık kazanmasına yol açmıştır.

Pre-modern toplumlarda insanlar kendilerini belirli bir sosyal birimin üyesi ve parçası olarak görmeye yatkındılar. Sosyal birimden bağımsız yaşayan bir bireyin varlığı istisnai bir durumdu. Bireycilleşme süreci ve buna bağlı olarak bireycilik zihniyeti, Rönesans dönemiyle birlikte ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde insan tekini merkeze koyan ve kendi eylemlerini, insanın kendisinin yarattığını ileri süren bir dünya görüşü ortaya atıldı.

Evcilleş(tir)me kavramı, bireylerin kendi biyolojik ve doğal sınırlarını hangi oranda aşıp aşamadığı sorunuyla ilgilidir. Modernleşmenin tipik bir özelliği, biyolojik ve doğal süreçlerin korkunç bir şekilde denetim altına alınmasıdır. Gittikçe fazlalaşan denetim, sadece yaşamı kolaylaştırmıyor, aynı zamanda denetim araçlarına olan bağımlılığı da artırıyor.

Pre-modern toplumlarda eylemlerimiz, özellikle insanî yapıya ve doğal çevreye bağımlıydı. Modernleşme süreci içinde doğal coğrafi çevrenin ve insanın kendi fizik yapısının dayattığı pek çok sınırlama gittikçe ortadan kalkmaya başladı. Kendine özgü yaşam biçimiyle insan türü, diğer bütün memeli hayvanları kendine boyun eğdirdi. Şimdi insana en yakın hayvan türlerini artık hayvanat bahçesinde görebiliyoruz; eğer yaşıyorlarsa tabii... Üç çeşit teknik ve kültürel dönüşüm (atesin evcilleştirilmesi, tarıma yönelik yaşam tarzına

geçme ve canlı enerjinin büyük ölçekli uygulayımı) doğa güçleri üzerindeki denetimi artırdı. Son evcilleştirme işlemi, 'içimizdeki hayvanı'da uysallaştırmayla ilgilidir. Modernleşmenin en esaslı yönlerinden biri, insanların kendi biyolojik dürtü ve itkilerini daha iyi bir şekilde denetim altına almayı öğrenmiş olmasıdır.

Tekrar vurgulamakta yarar görüyoruz: Modernleşmenin söz konusu dört boyutu birbirleriyle içice geçmiştir. Somut olarak ifade edersek, modernleşmenin her alt-sürecinde farklılaşma, a-kılcılaşma, bireycilleşme ve evcilleşme olguları belirli bir bileşim halinde kendini göstermektedir. Çoğu kez de birbirlerinin öteki yanını oluşturlar.

Sözgelimi, yapısal farklılaşmanın kültürel değişim sürecindeki bir eşi, anlam sistemlerinin genelleşmesidir. Bu da kendi başına anlaşılır bir şeydir: Sosyal yapı daha fazla farklılaşıp uzmanlaşmaya yol açtıkça, farklı birimleri birbirleriyle düzenli bir şekilde koordine etmek için daha genel bir anlam sistemine gerek duyulmaktadır. Farklılaşmış modern toplumda görüşler, değerler ve normlar daha genel ve soyut bir hale gelmektedir.

Bir başka örnek farklılaşma ile bireycilleşme arasındaki ilişki noktasında verilebilir. Önceleri henüz parçalanmamış olan bir çok sosyal birimin çözülmesi, modern insanın sadakatini pek çok farklı kurumlara yaymasını beraberinde getirmiştir. Bu durum gerçektende bireye daha fazla hareket serbestisi sunmaktadır.

Evcilleştirme ile farklılaşma arasında da sıkı bir bağıntı bulunmaktadır. Tarım ve hayvancılığa geçiş sadece üretim artışına yol açmadı, aynı zamanda üretim-fazlasını da ortaya çıkardı. Bu, tüketim hacminden daha fazla üretim anlamına geliyordu. Tarım toplumlarındaki üretim-fazlası sürekli bir

biçimde 'kol işçiliği' yapmayan ve başka uğraşlara yönelen farklı grupların (papazlar, sanatçılar, politikacılar, bilginler vs.) ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

Son olarak evcilleştirme ile akılcılaşıma arasındaki ilişkiye bir örnek vermek istiyoruz. İnsanlar kendilerini çevreleyen doğal ve biyolojik sınırlamalardan kurtuldukça, birbirlerine ve birbirlerini denetleme biçimlerine karşı daha fazla bağımlı hale gelmektedirler. Evcilleştirme oranının yüksek olduğu bir toplumda bu, sadece kolektif davranışların değil ayrı zamanda bireysel davranışların da önceden tahmin edilebilir ve denetlenebilir olması demektir.

Yukarıda sunulan şema, modernleşmeyi sadece farklı boyutlarıyla ve farklı açılarla betimlemeyi mümkün kılmakla kalmıyor, aynı zamanda dikkatimizi daha farklı, bizim için daha esaslı bir yöne çekmeyi de başarıyor: O da modernleşmenin paradoksal karakteridir.

b. Modernleşmenin Dört Paradoksu

Önceki bölümlerde modernleşmenin sosyal-bilimsel bağlamda "en son" ve "en yeni" anlamlarının ötesinde daha fazla şeye tekabül ettiğini vurgulamıştık. Başka bir deyişle, sosyal bilimlerde bu kavram daha özgül bir içeriğe ve daha özgül bir yöne işaret etmektedir. O halde modernleşme diye tasvir edilen tarihsel yürüyüş nedir? Önceki bölümde modernleşmeyi dört ayrı bakış açısından ele alarak modernleşmenin bir sırrını kısmen açığa vurduk. Bu bölümde biraz daha ileri gideceğiz ve tarihin akışına tutulmuş ışıklı bir şamandıra sistemi olan sosyal-bilimsel modernleşme kuramını dört basit paradoksa indirgeyeceğiz. Farklılaşma, akılcılaşıma, bireycilleşme ve evcilleştirme diye anığımız dört paradoksal öge, insan ve toplumların modernleş-

me sürecinde hangi aşamalar geçirdiğini açıklayan kavramların bütünleştirilmiş bir sisteminden başka bir şey değildir. Paradoksların klişesi sadece geçmiş değil, bugünü ve geleceği de kavramada anlamlıdır.

Yapı

Kültür

Ölçek daralması	Çoğulculaşma
FARKLILAŞMA	AKILCILAŞMA
Ölçek genişlemesi	Genelleşme
Bağımsızlaşma	Koşulsuzlanma
BİREYCİLLEŞME	EVCİLLEŞTİRME
Bağımlılaşma	Koşullanma

Kişi

Doğa

Şema 3: Modernleşmenin Paradoksları

Dört paradoksun içeriksel tasvirine geçmeden önce, ilk olarak “paradoks” kavramının anlamı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Van Dale’na (1984) göre paradoks kavramı, daha sonra araştırıldığında doğru gözüken dışsal çelişikliği ifade etmektedir. Güncel konuşmalarda olağanüstü, tasarlanamaz veya tuhaf olguları ya da ‘mantıksal kavrayışımıza aykırı’ düşen gelişmeleri dile getirmek üzere sık sık paradoksal sözcüğünü kullanmaktayız.

Görüşümüz o ki, modernleşme bağlamında da bazı dışsal çelişkilerle karşı karşıyayız. Daha önce açıkladığımız her bir ba-

kış açışı, ilk anda birbiriyle çelişkili gözükten (birbirinden) farklı gelişmelere işaret etmektedir. Sözgelimi modernleşme, hem ölçek artışına hem de ölçek azalmasına yol açmaktadır. Sosyal bilimlerde bu süreçler gerçekten birbirleriyle çelişkili süreçler olarak gösterilmektedir. Bizim görüşümüz, bu süreçlerin çelişkili olmaktan daha ziyade aynı madalyonun (modernleşmenin) iki yüzü olduğu noktasındadır (Barel, 1989).

Şimdi, dışsal olarak birbirleriyle çelişkili gözükten bu gelişmelerin, başka bir deyişle "modernleşmenin dört paradoksu"nun somut olarak nasıl işlediğine geçebiliriz.

Paradoks 1: Farklılaşma Paradoksu

Farklılaşma paradoksu, dışsal olarak birbirleriyle çelişkili gözükten etkilere sahip, kendine özgü sosyal-yapısal bir süreçtir. Yapısal farklılaşma, bir yandan ölçek azalışını içerir; başka bir deyişle, mevcut toplumsal birimler, her bir parçasının kendine özgü bir işlev kazandığı farklı parçalara bölünmektedir. Öte yandan, farklılaşma süreci daha az bilinen bir yönüyle, bir bütünleşme sürecini de içerir ki, buna *ölçek artışı* diyoruz.

İşbölümü ve uzmanlaşma biçiminde tezahür eden yönüyle yapısal farklılaşma, her şeyden önce geçmişe kıyasla çok daha fazla insanın işbirliği içinde, birbirleriyle beraber çalışmasına yol açmaktadır. Üstelik uzmanlaşan işlevler, mevcut sınırları fazla umursamama eğilimindedirler. İşbirliği, zamanla merkezi bir otoriteye bağlı, yeni bütünleşmelerin ya da birimlerin ortaya çıkmasına da neden olmaktadır.

Farklılaşma paradoksu, bugün tanıdığımız ileri düzeyde modernleşmiş toplumlumlarda pek çok sorun ve gerginlikler biçiminde kendini açığa vurmaktadır. Modern toplumun büyük ölçekli yapısı, bu süreçle birlikte evrilmiş bir insan ti-

pi gerektirmektedir. Burada söz konusu olan süreç, bizim deyimimizle, dünyanın “global köy” görünümünü kazanmasıdır. Bu bağlamda oldukça uç, ama bu nedenle de çok önemli olan çarpıcı bir örnek verebiliriz: Bugün pek çok insan dünyayı kuşatan modern iletişim araçları sayesinde dünya olayları hakkında ve yakınındaki tanıdık, komşu ve akrabalarının durumları hakkında çok daha iyi bilgilendirilmektedir. Fakat buna karşın çok açık olarak karşıt gelişmeler de görülmektedir. Pek çok alanda daha fazla insanî ölçülere riayet edilmesini savunan ‘küçük ölçekli hareketler’in de ortaya çıkması bir gerçektir.

Paradoks 2: Akılcılaşıma Paradoksu

Burada akılcılaşıma paradoksu olarak adlandırdığımız olgunun farklılaşma paradoksu ile çok sıkı bağlantısı olduğunu belirtmeliyiz. Çok ileri düzeydeki bir farklılaşma, gerçekliği bir sürü, birbirinden görece bağımsız sosyal birimlere, sektörler ve örgütlere bölmektedir. Kendine özgü değerleri, normları, simgeleri, görüşleri ve kavramları bulunan her bir birim, kendi amaçlarına ulaşmak için oldukça verimli ve amaca uygun bir tempo içinde çalışmaktadır. Bu gelişmeyi biz *çoğulculuşma* (plüralizm) olarak adlandırıyoruz.

Çoğulculuşma; insanların, grupların ve örgütlerin kendi ‘politik mantıkları’ arkasına saklanarak bütünü görmezlikten gelmesi anlamına gelmektedir. İnsanlar çevrelerinde neler olup bittiğini, kendi çevresine özgü gözlükle ve sınırlı konumları açısından görmektedirler. İçinde bulundukları ortam dışında, çevreye ilişkin kuşatıcı bir kavrayıştan yoksundurlar.

Bilgi parçalanmasının ortaya çıkardığı önemli bir sorun, karmaşık gelişmeleri ve sorunları anlamakta ve kavramakta gittikçe daha yetersiz kalmamızdır. Çoğulculuşma, bazen istenmedik

toplumsal sonuçlara yol açmaktadır. Bunun örnekleri pek çoktur: İki farklı mekân arasında çok akılcı, 'ulaşım uzmanları' tarafından geliştirilmiş bir ulaşım sistemi kuruluyor, ancak halkta hiç bir hareketlilik isteği görülüyor. Bir taraftan işyerinin otomasyona geçirilmesi isteniyor, öte taraftan tam istihdamın gerçekleştirilmesi öngörülüyor. İşpazarında çok genel işleri yapacak işçilere ihtiyaç varken gittikçe daha fazla uzman yetiştiriliyor. Bu çerçevede plânlama literatüründe 'plânlama felaketleri'nden söz edilmektedir.

Modernleşme gerçekten tuhaf bir süreçtir: Çoğulculuşma yanında tam tersi bir gelişme daha var ki, biz bunu *genelleşme* (generalizasyon) diye tanımlıyoruz. Bundan kasıt, daha önce birbirinden ayrılmış kültürel sistemlerin kendi kökenlerinden koparak birbirine karışmasıdır.

Genelleşme, iki aşamada gerçekleşmektedir: İlk aşamada; daha önce birbirinden ayrılmış değerler, normlar ve anlamlar sistemi birbirine karışıyor ve bunun neticesi olarak gittikçe her birini diğerinden ayıran özgül nitelikler kayboluyor. Bunu izleyen bir sonraki aşamada ise, onların davranışlarını düzenleyen anlamların göreceleşmesi geliyor.

Genelleşmiş kültürel sistemler, büyük bir bütünleştirici güce sahiptirler. Kültürel sistemlerin nüfuz alanlarının genişlemesi, doğrudanlığın aleyhine gelişen bir durumdur. Kültürel sistemlerin genelleşmesi hızlandıkça, ifade gücü azalmaktadır. Başka bir deyişle, kavrayış alanı genişlerken kavrayış derinliği de daralmaktadır. İleri düzeyde bir genelleşmenin ortaya çıkması anlaşılır bir gelişmedir. Toplum daha karmaşık bir hale gelip, farklı etkinlikler birbirinden daha uzağa düştükçe, insanların başvuru çerçevesi (referans çerçevesi) olabilecek daha genel ve daha soyut bir kültür sistemine gereksinim duyulmaktadır.

Modern kültürün genelleşmesine sayısız örnekler verilebilir.

Bunlardan biri, kültürümüzün "Amerikanlaşması" (Coca-

Cola-kültürü)dır. Amerikalı dev iletişim araçları, gittikçe artan bir ölçüde dünya pazarını kendi iç pazarı gibi görmektedir. Modern iletişim araçlarının büyük çaplı etkinliği, ürünlerin içeriğini bütün dünyanın anlayabileceği bir tarzda genel tutmayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle temsili sahnelerde (veya canlandırılması gerekli durumlarda) her türlü entellektüel derinlikten kaçınılmakta ve evrensel simgelere başvurulmaktadır.

Bir başka genelleştirme örneği spor alanında görülmektedir. Başlangıçta spor karşılaşmaları sınırlı ve zamana bağlı bir anlama sahipti. Spor camiasındaki ölçek genişlemesi ve farklılaşma, karşılaşma ögesinin korunduğu ve bütün sporcuların bir araya gelmesine gerek olmadan bazı genelleştirilmiş ölçütler geliştirilmesine yol açmıştır. Bu soyut ve genel ölçütler yardımıyla, yarışan sporcuların hepsini bir araya getirmeden, kimin daha hızlı yürüdüğünü ya da yüksek atladığını tespit edebilmekteyiz.

Üçüncü ve sonuncu örneği modern müzikte görüyoruz. Zaman içinde pop müzikte çok çeşitli yerel ve bölgesel müzik tarzları arasında yoğun bir tozlaşma gerçekleşti. Farklı tarzlar birbiriyle karışıkça, kendilerine özgü olan biricik özelliklerinden ve duygusal niteliklerinden çok şeyler kaybettiler. Böylece pop müzikte, pop sanatçılarının bütün dünya çapında kullanabilecekleri bir söyleme ulaşıldı.

Bir yandan çoğulculuşmanın, diğer yandan genelleşmenin yer aldığı akılcılaşma paradoksuna çoğumuz güncel yaşamda rastlamaktayız. Bir taraftan çok çeşitli özgül bölümsel sektörlerde, örgütlerde ve altkültürlerde işlev görebileceğimiz söyleniyor. Ki bu çevreye dahil olmayanlar burada konuşulan 'dili' çoğu kez anlayamamaktadır. Diğer taraftan da modernleşmenin ayrılmaz bir parçası olan genel '*tüketim kültürü*'ne katılıyoruz.

Paradoks 3: Bireycilleşme Paradoksu

Modern toplum, eylemlerinin bilincinde olan bireylerin yaşadığı bir toplumdur. Bu gelişmenin yapısal farklılaşma süreciyle yakından ilişkili olduğuna daha önce işaret etmiştik. Yüksek düzeyde farklılaşmış modern toplumlarda, çok farklı biçimlerde ve çok sayıda bireylerle, gruplarla ve örgütlerle ilişki kurma imkânı vardır. Bu nedenle modern birey, görece büyük bir bağımsızlık ve eylem özgürlüğüne sahiptir. Bu ortam modern insana, özellikle sosyal ilişkilerin hiç kimseye ya da hiç bir şeye bağımlı olmadan düzenlendiği durumlarda, büyük bir özgürlük hissi vermektedir. Kişi kendisini, kendi yazgısının efendisi ve sahibi olarak görmektedir.

Bu zihniyet modern insanların artık geleneksel kurumların (evlilik, ebeveynlik, kilise vs.) etkisinde değil, kişisel duygularının ve hislerinin etkisi altında düşünmeleri biçiminde tezahür etmektedir. Modern toplumda evlilikten ziyade aşk; sıkıcı işten ziyade gelişmeye imkân tanıyan bir iş ve tamamen bireysel bir dini deneyim olarak inanç önplâna çıkmaktadır.

Aynı zamanda, geleneksel değerlerin ve kurumların işlev görmediği bir toplumda, bireyin kendi kimliğini koruması gittikçe zorlaşmaktadır. Üstelik pek çok dolaysız bağımlılığın soyut, çoğu kez anonim ve büyük ölçekli örgütlere devredildiği bir toplumda, modern insan gittikçe artan bir ölçüde acizlik, güçsüzlük duyguları geliştirmektedir. Böylece özgürlük hissi, güçsüzlük hissini tam karşısında yerini almaktadır.

Bireycilleşme paradoksunun bir örneğine, daha önce de anılan hayır ve bakım işleri alanında rastlıyoruz. Devletin bu tür işleri vatandaşların refahı için üstlenmesi, tarihsel açıdan biricik sayılır. Oysa biz bunu son derece kendiliğinden bir olay olarak deneyimliyoruz. Hemen hemen bütün toplumlarda hastaların ve yoksulların bakımı aile, çevre ve kilise gibi kurumlar tarafından gerçekleştiriliyordu. Modernleşme sürecinde bu kurumlar bakım işlevlerini neyden neye devlete devrederek kaybettikleri

için şüphesiz ki çeşitli yönlerden olumlu bir gelişme kaydedilmiş gözüküyor. Bu yolla bakım daha adil bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Bakım bir 'iyilik' ve bir 'lütuf' olmaktan çıkıp 'hak' haline gelmiştir. Bakım güvencesi ve oranı da iyice yükselmiştir.

Madalyonun öteki yüzü ise bakım işlerinin gittikçe daha profesyonel ve bürokratik aygıtların eline geçmiş olmasıdır. Bu yüzden bakım işleri gittikçe daha anonim görevlilerin sorunu olmakta ve gittikçe insanların kendilerinin daha az sorumlu olduğu bir alan haline gelmektedir. Böylece insanlar, devletin herkese bakımını gittikçe daha doğal karşılamaktadırlar. Bu nedenle vatan-daşların devlete bağımlılığı daha büyük biçimler almaktadır.

Paradoks 4: Evcilleştirme Paradoksu

Dördüncü ve sonuncu paradoksu evcilleştirme paradoksu olarak adlandırıyoruz. Hayvandan farklı olarak, insan görece çaresiz bir yaratık olarak dünyaya geliyor. Doğduğumuzda bizim doğada yaşamamızı mümkün kılacak birbirine ayarlanmış içgüdülerimizin olmadığını görüyoruz. Alman filozofu Arnold Gehlen (1904-1976)'in sözcükleriyle insan bir *"Eksik Yaratık"* (Mangelwesen)tır. Bu biyolojik eksikliğin insana gerçekten önemli bir yararı vardır: Hayvandan farklı olarak o, içgüdüler sistemine bağımlı değildir. Dahası başkalarıyla ortaklaşa olarak, onun hayatta kalma şansını yükseltecek çok çeşitli kültürel biçimler geliştirebilir ve doğaya hakim olabilir.

İnsanlık tarihi önemli bir ölçüde, anlaşılamaz, tuhaf doğa olaylarından insanın kaçış serüvenini anlatmaktadır. Bu, başlangıçta tedrici olarak ancak daha sonra, bilim ve teknikteki gelişmelerin etkisiyle, gittikçe daha hızlı bir biçimde gerçekleşiyordu.

Belki beklenenin tam tersine biyolojik ve coğrafi çevrenin gittikçe daha fazla denetlenmesi, bağımlılıkların kırılmasıyla kol kola gitmemiştir. İnsan görünürde fizik koşullardan bağım-

sızlaşmıştır, ama gerçekte kendi teknik araçlarına, başka insanlara ve kendi kendine daha da bağımlı hale gelmiştir.

Biz burada sadece belirli bir derecede doğa denetiminin ancak ileri derecede sosyal ilişkilerin ve bireysel güdülerin denetlenmesiyle mümkün olabildiği bugünkü hava trafiğini düşünebiliriz. Hava trafiği, ileri düzeyde farklılaşmış dev bir örgüt yapısını gerekli kılmaktadır. Yine modern uzay endüstrisinin dev şebekesinde çalışan herkes (pilot, hostes, trafik yöneticisi, memurlar ve yolcular) çok ayrıntılı olarak belirlenmiş davranış kodlarına uymak zorundadırlar.

Hollanda'nın su bentleri ile ilgili sorunu; doğa, toplum ve birey arasındaki ilişkilerin düzeyleri hakkında açık bir örnektir. Denizin tehdidine karşı insanları koruyan bentler, ancak kuruluşlar ağının ve bu kuruluşların işlev görmesi için bireylerin öngörülen disipline uymaları sayesinde inşa edilmiş ve kendi varlıklarını bu şekilde devam ettirmektedirler.

Demek ki, evcilleştirme paradoksu, insanın kendi doğal sınırlamalarından özgürleştikçe kendinin oluşturduğu teknik yapıya ve sosyal-psişik koşullara bağımlılık kazanması anlamına gelmektedir. Bir yandan fiziksel koşulsuzlanma süreciyle karşılaşırken, diğer taraftan da aynı anda sosyal ve psikolojik koşullanma yönünde bir gelişme görmekteyiz.

Evcilleşme paradoksu sosyal bilimlerde pek çok biçimlerde ortaya konmuştur. En çok tanınmış çalışmalar Frankfurt Okulu'nun temsilcilerine aittir. "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" (Dialektik der Aufklärung, 1947) adlı kitaplarında Max Horkheimer ve Theodor Adorno doğanın denetlenmesini amaçlayan modernleşmenin giderek insanın denetlenmesine yol açtığını göstermektedirler. Muhteşem teknik araçlar ağının yardımıyla insan her şeye hakimdir; ama bu, pratikte onun tümüyle bu tekniği elinde tuttuğu anlamına gelmemektedir.

İkinci Bölüm

MODERNLEŞMENİN YÖRÜNGESİNDE

1. BENZERSİZ BİR SÜREÇ OLARAK MODERNLEŞME

Önceki bölümde gördüğümüz gibi modernleşme, bugün içinde yaşadığımız dünyanın oluşmasına yol açan birbirleriyle bağlantılı bir dizi değişimin üst başlığıdır. Kendine özgü yönleriyle modern dünyanın tarihsel olarak belirlenmiş bir gerçeklik olduğunu unutmamalıyız. Günümüzde pek çoğumuz tarafından doğal olarak algılanan bu süreç, gerçekte insan türünün gelişme tarihi açısından çok ender bir durumdur. Bu tespit, beraberinde bir çok soruyu getirmektedir: Genelde Avrupa, özelde ise Batı-Avrupa, modern toplumun oluşmasıyla sonuçlanan bu bir dizi değişimi nasıl başarıyla harekete geçirebilmiştir? Modernleşme sürecini başlatmak için hangi koşullar gerekliydi? Ve bu koşullar neden başka ülkelerde oluşmadı?

Şüphesiz ki bu sorular, bir kitabın kapsamı içinde bile cevaplandırılması güç olan son derece çetrefilli sorulardır. Biz burada sadece bizi ilgilendiren bir nokta üzerinde durmayı gerekli gö-

rüyoruz: O da başka yerlerde modernleşmeyi engelleyen mekânizmaların Batı-Avrupa'da nasıl devre dışı bırakılmış olduğu konusunda okuyucunun dikkatini çekmektir.

Modernleşmeyi mümkün kılan koşullar üzerinde dururken daha önceki bölümde geliştirdiğimiz kavramsal çerçeveye başvuracağız. Bu çerçevede toplumsal gerçeklik dört farklı cepheden (yapısal, kültürel, psişik ve doğa) irdelenmektedir. Bu bölümde *yapısal* açıdan davranış kalıpları ve etkileşim biçimlerindeki yenilikler ve değişimler üzerinde duracağız. Bu şekilde ticaretin genişlemesi, özerk şehirlerin ortaya çıkışı ve daha sonraki aşamada merkezîyetçi siyasal sistemin gelişmesinin nasıl modernleşmeye özgü yapısal özelliklere yol açtığını göreceğiz. *Kültürel* açıdan doğa, düşünce, otorite, zaman ve iş konusunda değişen düşünce yapısına değinerek, bütün bunları "akılcılaştırma" (rasyonalleşme) genel başlığı altında toplayacağız.

Modern davranış ve düşünce tarzının ortaya çıkışı, bununla kaçınılmaz bir ilişki içinde olan insan *kişiliği*ndeki değişimlerle ilgilidir. Modernleşme süreci sadece toplumsal çevrede değil, insan zihninde de yansımaları bulmaktadır. Bunun temelinde yatan kişilikteki değişimleri *Psişik Koşullar* bölümünde gündeme getireceğiz.

Modern toplum doğrultusundaki gelişme, yeni teknik araçlar yardımıyla insanların *doğa* karşısında farklı bir tutum geliştirmeleriyle mümkün olmuştur. Bu şekilde bir çok fiziksel ve biyolojik engeller aşılabilmektedir. Bu konuya da *Fiziksel Koşullar* bölümünde değineceğiz.

Önceki bölümde belirttiğimiz gibi modernleşme, doğrusal bir ilerleme süreci değildir. Örneğin Orta Çağ'ın sonunda genel bir refah artışı gözleniyordu. Bunun sonucu olarak "normal halk" önceki dönemlere kıyasla daha iyi giyinip beslenebiliyordu. Yine ulaşım ve iletişim araçlarının iyileştirilmesi, hareketliliği artırıyordu. Ama aynı zaman diliminde bulaşıcı hastalıklarda da bir artış söz konusuydu.

Bu örnekte görüleceği gibi, modernleşme yalnızca ilerlemeden daha fazla bir şeydir. İyileştirme ve ilerlemeler karşısında kötüleşme, durağanlaşma ve hatta gerilemeler ortaya çıkmaktadır. Modernleşmeyi teşvik eden toplumsal güçler ve akımlar yanında, buna direnen karşı-güçlerde vardır. Bu bölümün sonunda bu tür bir karşı akıma örnek olarak kısaca Romantizm konusuna eğileceğiz.

2. YAPISAL KOŞULLAR

Modernleşme gerçekleşmeden önce, pek çok sayıda yapısal engelin aşılmış olması gerekiyor. Bu engellerin doğası ve işleyişi hakkında daha açık bir görüş sahibi olabilmek için bunların zaman içinde izini sürmek ve Orta Çağ'a doğru dönüp bakmakta fayda var.

Avrupa, Milat'tan sonra beşinci yüzyıldan itibaren, yani Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, siyasî alanda özerk birimlere doğru bir gelişim göstermiştir. Biçimsel olarak bir hiyerarşik yapı vardı ve merkezî prensler toplumsal merdivenin tepesinde yer alıyorlardı; fakat yine de pratikte güçleri sınırlıydı. Ekonomi ve ordunun düşük örgütlenme düzeyi, çöküş işaretleri taşıyan yetersiz altyapıyla birleşince prenslere, toprak parçalarını yerel beylere dağıtmaktan başka bir seçenek kalmıyordu. Bu yerel toprak sahipleri, toprak karşılığında savaş zamanlarında prenslere yardımcı olmak zorundaydılar. Yerel beylerin "vasal sadakati"ne rağmen, özellikle savaş tehdidi olmadığı durumlarda, prenslere fazla boyun eğmiyorlardı. Kendi toprakları üzerinde küçük ilahlar gibi tasarruflarda bulunuyorlardı. Yerel toprak sahipleri, sadece toprakların değil aynı zamanda bu topraklar üzerinde yaşayan ve çalışan serfler üzerinde de tartışmasız söz sahibiydiler. Serflerin en önemli özelliği, kelimenin tam anlamıyla, topraklarına çakılıp kalmış bir biçimde yaşamalarıydı. Bunun yanında serflerin statüsünü belirleyen ve o

zamanki ekonomik örgütlenmenin temelini oluşturan bir dizi yükümlülükleri vardı. Bu yükümlülüklerin en önemlisi, beyler için çalışmaktı. Bu "hizmetler" karşılığında beyler de, kendi te-balarını korumak zorundaydılar.

Feodal toplumda, şiddet ve kaba kuvvetin önemli bir yer tuttuğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Heilbronner (1977) bir çalışmasında 1330 ile 1479 yılları arasında, İngiliz düklerinin erkek çocuklarının hemen hemen yarısının şiddete kurban gittiklerini göstermiştir. Köylüler, savaşçı olmadıkları halde kolayca soyguncu şövalyelerin kurbanı oluyorlardı. Bu bize, neden özgür erkeklerin bile serf olmayı tercih ettiklerini ve kendilerini beylere teslim ettiklerini izah etmektedir.

Erken Orta Çağ'da ekonomik, siyasal ve sosyal yaşam küçük ölçekli bir karakter arz ediyordu. Avrupa'nın çeşitli bölgeleri arasında ticarî ve diğer ilişkiler pek yoktu. Bu sadece düşük düzeydeki uzmanlık, para trafiğinin kaybolması, ticaret yollarının yetersizliği ve emniyetsizliği gibi nedenlerden kaynaklanmıyordu. Aynı zamanda kilisenin günlük yaşam üzerindeki hakimiyetiyle de ilişkiliydi. Gerçekte kilise ticarete kuşkuyla bakıyordu. Bu bağlamda "*Bir tüccar asla Tanrı'ya erişemez*" sözünü hatırlamak çok şeyi izah edebilir. Kilisenin gözünde para kazanmak ve kâr yapmak, günahla özdeşti. Şehirlere zaman zaman teftiş geliyordu ve tüccarlar kiliseye ağır para cezaları ödemek zorunda kalıyorlardı. Faiz karşılığında tefecilik yapan tüccarlar da aldıkları faizleri geri vermek zorundaydılar.

Dinsel yönelimli ahlâk ile ekonomik davranışlar arasındaki sıkı bağ, sadece teolojik gerekçelere dayanmıyordu; dünyevi gerçeklik daha belirleyici gözüküyordu. Toprak parçalanmaları da dikkate alınırsa, ekonomik yaşam verimli bir tarzda örgütlenmemişti. Orta Çağ ekonomisinin ana amacı, üreticinin ve onun koruyucusu durumundaki kişilerin ihtiyaçlarını karşıla-

maya yönelikti. Üretimin artırılması ve ekonominin büyümesi fikri, Orta Çağ insanına tümüyle yabancıydı. Genel yaşam stratejisi ilerleme ve dinamizme değil, istikrar ve mevcut olanı devam ettirmeye yönelikti.

Bu Orta Çağ toplumu ne şekilde sarsılmıştır? Gelenek, değişmezlik ve düzen temelinde örgütlenmiş olan böyle bir toplumda modernleşmeye yönelik bir zeminin oluşması nasıl mümkün olmuştur?

Değişmeyi sağlayan en önemli gücü *tüccar* olarak tarif etmek mümkündür. Her ne kadar Kuzey ve Batı-Avrupa'da çeşitli bölgeler arasında ekonomik ilişkiler, görece dinamik bir dönem olan Romalılardan sonra tümüyle kesilmişse de, tüccarlık henüz ortadan kalkmamıştı. Gezginci tüccarlar hakikî bir mecerape-resttiler. O zamanki toplumsal düzen içinde çok uzun bir dönem, düşük bir sosyal konuma sahip oldular. Ancak 11. yüzyıldan itibaren ekonomik yaşama bir canlılık geldikten sonra, bu durumda göreceli bir değişme gözlemlendi. Yeni tarım yöntemleri geliştirildi, ulaşım araçları iyileştirildi, ticaret genişledi ve ekonomik yaşama para faktörü yavaş yavaş tekrar girmeye başladı. Bunun neticesinde tüccar sınıfı toplumda yükselen bir güç durumuna geldi.

Ticaretin gelişmesinin önemli etkilerinden biri, aşamalı bir *şehirleşmenin* başlamış olmasıdır. Bir taraftan daha önce varolan şehirler büyürken, diğer taraftan da yeni şehirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Tüccarlar, sadece kendilerini değil mallarını da korumak için doğal olarak güvenli yerleri seçiyorlardı. Bu şekilde uygun yerlerde bulunan şato (foris burgis) duvarlarının etrafında az veya çok süreklilik arzeden ticaret merkezleri doğuyordu. İşte bu merkezler, aynı zamanda yeni şehirlerin de doğuşunu müjdeliyordu. Bu yerleşim yerlerinde oturan sakinlerin, feodal dünya ile ilişkileri düzensiz ve güvensiz bir temele dayanıyordu. Ticaret hacmi arttıkça, koruyucu beylere karşı daha sert bir tutum geliştiriyorlardı. Feodal sistemin kısıtlamalarına daha

fazla boyun eğmek istemiyorlardı. Tam tersine daha fazla siyasal ve ekonomik bağımsızlık talep ediyorlardı. Yerel beylerle yapılan mücadelelere bağlı olarak kazanılan ayrıcalıklar; çoğu şehirlerin kendi yönetimlerini belirlemelerine, kendi kurallarını koymalarına, vergi toplamalarına ve şehir etrafına duvarlar örmelerine yardımcı oldu. Şehir etrafına duvar örme, sadece askeri değil sembolik bir anlamda taşıyordu: Bu şekilde şehirli kendilerini (bir duvar yardımıyla) hâlâ feodal ilişkilerin hüküm sürdüğü kırsal kesimden “ayırıyor”lardı.

Siyasal özerkliği bulunan şehirlerin doğuşu, bir çok tarihçi tarafından modernleşme olgusunun en önemli faktörleri arasında sayılmıştır. Geçmişteki bütün kültürlerde şehirler, merkezi hükümetin karakolları olarak işlev görmüşlerdir. Batı-Avrupa’daki Orta Çağ şehirleri görece bağımsız bir yapıdaydılar ve bu nedenle o zamanki düzenin dışında kalabiliyorlardı. Bu şehirler, gelenek ve feodalizmin belirlediği bir deniz içinde adeta modern bir ada durumundaydılar. Bunun sonucu olarak şehirler kendi sosyal, ekonomik ve siyasal yaşamlarını düzenleyecek olan kurallar ve yasalar koyabiliyorlardı. Dönemin yerleşik kurumlarından farklı olarak, kendi kurumlarını da oluşturabiliyorlardı.

Özellikle Max Weber (1921) ve Henri Pirenne (1933), modernleşme sürecinde kentsel gelişmenin önemini vurgulamışlardır. Her şeyden önce şehirde yeni bir dayanışma biçimi ortaya çıkmıştır. Orta Çağ dünyasında ve diğer kültürlerde insanlararası ilişkilerin düzenlenmesinde toprak sahibi olmak, soylu ailelerden gelmek ve belirli bir dinî öğretiye mensubiyet önemli parametrelerdi. Orta Çağ şehirlerinde gelişen yeni işbölümü ve ekonomik canlanma, yeni bir dayanışma biçimi ortaya çıkarmıştır.¹

Şehir nüfusunun artışıyla, besin maddelerine duyulan talepte de artış olmuştur. Bu talebe cevap olarak tarım sektörü kendi ihtiyacından fazla üretim yapma gereği duymuştur. Bu şekilde

yerel pazarlarda yeni bir canlanma başlamıştır. Bir kez pazar için üretim yapılmaya başlanınca, üretimi de artırmaya yönelik girişimler yoğunlaşmıştır. Böylece büyüme ve kâr motifi önem kazanmıştır. Üretim, yeni ve iyileştirilmiş teknikler sayesinde rasyonelize edilmiştir. Saatin keşfiyle birlikte ekonomik yaşam yeni bir disipline kavuşmuştur. Matbaanın icadı ise artan iletişim ve bilgi ihtiyacını karşılamıştır. Bu arada para piyasası da rasyonelize edilmiştir: Defter tutma ve kredi sisteminin geliştirilmesi yanında, pek çok banka açılmıştır.

Özellikle tekstil endüstrisi gibi sanayinin yoğun emek isteyen dallarında tüccarın organizasyon yeteneği önemli bir rol oynamıştır. Yün tüccarı, hammaddenin sahibi olarak, bütün üretim sürecini başından sonuna kadar denetlemeyi başarmıştır. Bu şekilde yün işlerinde çalışan el işçileri, ücretli işçilere dönüşerek aynı girişimcinin emrinde hizmet vermeye başlamışlardır. Daha ileri düzeyde bir gelişme, 17. yüzyılda üretim sürecinin aynı çatı altında toplanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu manifaturacılar, aynı zamanda modern fabrikanın da öncüsü olmuşlardır.

Ticarî ilişkiler 17. ve 18. yüzyılda aşamalı olarak gelişti. Bu süreç özellikle yeni bölgelerin keşfi ve Avrupa ticaret sistemine dahil edilmesiyle müthiş bir ivme kazandı. Bu şekilde, merkezi Hollanda ve İngiltere olmak üzere canlı ve dinamik bir ticaret kapitalizmi doğmuş oldu. Bugüne kadar üretim, ister toprağa isterse yerel lonca kurallarına tâbi olsun, büyük ölçüde mekânsal bir sınırlılığa sahipti. Sadece bazı özel ekonomik sektörler (denizcilik, ticaret ve askeri işletmeler gibi) “serbest” piyasa kurallarına göre işliyordu. Ortak kullanıma tâbi olan toprakların özelleştirilmesi ve makinaların tarıma girmesiyle birlikte, bu alanda meydana gelen gelişmeler, tarımda emek gücünün dışlanmasına sebep oldu. Böylece aşamalı olarak emeklerini en yüksek ücret karşılığında kiraya veren bir “serbest”

işçi ordusu ortaya çıktı. Ticaret üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması gibi, işgücünün feodal ilişkilerden ve lonca sisteminden kurtulması, "serbest pazar"ın ortaya çıkması için önemli bir zorunluluktur.

Modern pazar toplumunun oluşmasında daha az önemsiz olmayan bir başka gelişme, mal, hizmet ve emek gücünü tek ve aynı birimle ifade etmek suretiyle değiştirme imkânını yaratmaktır.

Ekonomik canlanma, Geç Orta Çağ'dan bu yana kendini gösteren *devlet oluşumundan* ayrı düşünülemez. Şiddet kullanımı ve vergi toplama yetkisinin devlet tekeline alınmasının sonucu olarak, tüccarlar geniş alanlar üzerinde faaliyet yapma şansını elde ettiler. Ekonominin daha ileri bir düzeyde büyüme katedebilmesi için ulus-devletlerin oluşması ve geniş bölgeler üzerinde emniyetin sağlanması belirleyici olmuştur. Ancak bu siyasal merkezileşme, şehirlerin bağımsızlıklarını büyük oranda ellerinden almıştır. Yine de burjuvazinin rolü uzun dönem kendini hissettirmiştir. Ticaret kapitalizminin doğuşu, sadece kentli elitlerin zenginleşmesine yol açmakla kalmadı, aynı zamanda soyluların statüsünü de çökertti.

Feodal düzenin ekonomik temeli, yükselen ticaret ve zanaat zümresi tarafından yıkılmıştır. Kentli burjuvalardan oluşan "yeni sınıf", zenginlik, itibar ve güç bakımından yerel elitleri sollamaya başlamıştı. Dahası yerel soyluların siyasal gücü ve bağımsızlığı mutlak monarşilerin doğuşuyla birlikte ellerinden alındı. Bu sonuncu gelişme, çeşitli soylu aileler arasındaki rekabetin doğrudan bir sonucuydu. Bu rekabet mücadelesi, neticede tek soylu ailenin diğerleri üzerinde gücünü hissettirmesi ve dolayısıyla daha geniş bölgeler üzerinde hakimiyet kurmasıyla sonuçlandı. Ulusal monarşiler, yerel soyluları kendilerine tâbi kılarken, kentli burjuva da bu mücadelede bir yer tutmaya çalışıyordu. Doğal olarak kentli burjuvalar çoğu kez yükselen monarşilerin müttefiki olarak işlev görüyorlardı. Bu şekilde burjuvazi, bir taraftan yerel beylerin hegemonyasından kurtuldu, diğer taraftan

da koltuklarına yeni oturan monarklardan tavizler ya da güvenceler koparmayı başardı. Bunların en önemlisi, şüphesiz ki, para sistemi ve yasal güvencelerdir. Monarklar ve burjuvalar birlikte çalışarak merkezi bir yönetim kurdular. Bu merkeziyetçi yönetim, para ve yasaları tekil bir sisteme bağlamakla kalmayıp, aynı zamanda ticaret ve endüstriyi teşvik etti.

Daha önceki bölümde, siyasal gücün merkezileşmesinin çeşitli ülkelerde farklı biçimler aldığına işaret etmiştik. İngiltere’de parlamenter demokrasi ortaya çıkmıştır; çünkü orada bir taraftan otorite, diğer taraftan da bağımsız büyük toprak sahipleri ile burjuva arasındaki ittifakın sonucu olarak belirli bir güç dengesi oluşmuştu. İç savaş nedeniyle erken bir dönemde İngiltere’de soylular ile monark arasındaki ilişki kopmuştu. Öte taraftan hukukun ancak yöneticilere karşı direnişle elde edilebileceğine dair bir fikir zaten mevcuttu. Hollanda ve İngiltere’de görece tarihin erken bir döneminde burjuva demokrasisi oluşmuştur. Buna karşın Fransa’da Fransız Devrimi’ne kadar mutlak bir monarşi hüküm sürdü. Almanya’da ise yerel soylular güçlerini muhafaza etmesini bildiler ve burjuvazi karşısındaki mesafeyi korudular.

Toplumsal oluşumlar üzerinde burjuvazi gittikçe daha etkin olmaya başladıkça, bireyin yerleşik kurumların baskısı altından kurtarılma çağrısı da güç kazandı. Bu çağrı, ekonomik alanda burjuvazi lehine özgürlüklerin sağlanmasına ve devlet müdahalesi olmaksızın serbest ticaret düzeni kurmayı beraberinde getirdi. Böylece ekonomi gittikçe diğer toplumsal faaliyetlerden ayrıldı. Ekonomik işlemler ve motifler artık siyasal, dinsel ve askerî kısıtlamalara tabi değildi. Böylece ekonomi görece özerk bir rol oynamaya başlıyordu.

Burada önemli bir tespit yapmak gerekir: Kapitalist pazar toplumunda rekabet, herkesin herkese karşı rekabeti anla-

mına gelmektedir. Bu açıdan yeni toplum, statüye dayalı geleneksel toplumdan ayrılmaktadır. Bu çerçevede geçen yüzyılda yayınlanan Henry S. Maine'nın "*Eski Yasa*" (Ancient Law, 1861) adlı kitabı önemlidir. Ona göre modernleşmenin olduğu her yerde, bireyin aileye bağlılığı azalmakta ve bağımsızlığı çoğalmaktadır. İnsanlar arasındaki ilişkiler, geleneksel haklar ve yükümlülükleri içeren *statüye* değil, *sözleşmeye* dayanmaktadır.

Statüden sözleşmeye geçiş, özellikle iş alanında açık bir şekilde tezahür etmektedir. Modernleşme yaşama hükmettikçe, iş artık birinin (serf) diğeri için (bey) çalıştığı ve bunun karşılığında asgari bir yaşam güvencesi kazandığı toplumsal bir ilişki olmaktan çıkıyordu. Emek, şimdi piyasaya sürülen ve mümkün olduğunca en yüksek fiyat karşılığında kiralanan bir "mal" idi. Bu şekilde emek, daha ileri giden yükümlülükler zincirinden kurtuluyor ve ücret karşılığı bir değer kazanıyordu. Siyasal alanda da statüden sözleşmeye doğru benzer bir geçiş gözlenmektedir: Artık prens Tanrı tarafından gönderilen siyasal bir lider değil, sözleşme temelinde halkın çıkarlarını koruyan bir şahıstan başka bir şey değildi.

Daha fazla ekonomik özgürlükler sağlamanın yanında, burjuvazi kendi gözünde çürümüş olan Orta Çağ kurumlarına ve toplum yapısına da karşı koyuyordu. Özellikle geleneksel siyasî kurumlar, kendilerini toplumsal alanda meşru kılma noktasında güçlüklerle karşı karşıya kalıyorlardı. Vatandaşlık haklarına çağrı ve politik demokratikleşme süreci, bu bağlam içinde değerlendirilmelidir.²

Burjuvazi, sadece ekonomik ve siyasî alanda değil, kültürel alanda da egemenliğini hissettiriyordu. Gittikçe artan bir şekilde, kilise ve devlet gibi "son otorite" fikrine karşı çıkıyor ve bunların yerine özgür ve akılcı insan fikrini yerleştiriyordu.

3. KÜLTÜREL KOŞULLAR

Kültürel açıdan modern toplumun karakteri, tarihçi Jan Romein'in ünlü bir makalesinin yardımıyla açıklığa kavuşturabilmiz. Söz konusu tarihçi "*Genel insanlık kalıplarından bir sapma olarak Batı tarihi*" (1962) adlı yazısında şunları söylemektedir:

"Modern toplumun 'özü', çeşitliliğine rağmen bütün kültürlerin ortak paydasından açık bir sapma gösterir. Modern toplum yaşam, doğa, otorite, iş ve düşünce konularındaki görüşleriyle genel insanlık kalıplarından ayrılmaktadır.

Genel İnsanlık Kalıbı'na göre insan kendisini doğanın bir parçası olarak görür. O, doğanın karşısında değil, içindedir. Doğayı kendi yaşamını sürdürmesi doğrultusunda kullanılır, fakat doğanın sırlarını açığa çıkarmak ve onu kendine boyun eğdirme düşüncesinde değildir. Genel İnsanlık Kalıbı'na uygun olan insanın konumu sadece doğa karşısında farklı değildir, o aynı zamanda farklı bir düşünce tarzına da sahiptir. Düşüncesi, soyut ve kavramsal değil, somut ve görüntüler düzeyindedir. Modern toplumda gözlem ve soyut düşünce, izlenim, mitik bağlantılar, büyüsel görünüm ve sembolik anlatımların yerine geçmiştir. Mitlerde yabancı ve doğaüstü güçler vardır. Onlar şimdiki dünya için sadece birtakım güvenceler sunmazlar, aynı zamanda hayatı da izah ederler. Mitler, dünyanın oluşumunu, tanrılar ve kötülüğün kaynağı arasındaki ilişkileri tasvir ederler. Geleneksel insan, zamanı doğrusal olarak ilerleyen bir olgu olarak düşlemez. Çevrimsel bir zaman anlayışına sahiptir. Vakit, nakit değildir. Vakit, tasarruf edilen bir şey de değildir. Yaşam sloganı şudur: '*Zaman en iyi çaredir*'. Yani bazı şeyler zamanla düzelir. Sorunlara yönelik çözümlerin hemen ve şimdi bulunması gerekmez, zamanla doğru çözümler kendiliğinden gelir. Yaşam konusundaki güvencesizlik, gelecek konusunda yüksek beklentiler yaratmaz. Yaşam karşısındaki tutumu, '*Tanrı verir, Tanrı alır*' sözü en iyi bir şekilde özetler. Karşı karşıya kalınan belirsizlik ve tereddütler, bilinçli planlama ve organizasyon fikrine hoş

bakmaz. Genel İnsanlık Kalıbı'nda otorite ve vesayet mutlak ve sarsılmazdır. Otoriteye karşı direnmenin mutlaka cezası vardır. İş ise bir bereket değil, bir yükür. Emek, daima zahmet, acı ve yük kavramlarını çağırıştırır. Hiç bir şey yapmamak, çok istenmekle birlikte çok az kişiye nasip olan bir lükstür."³

Avrupa, bu *Genel İnsanlık Kalıbı*'ndan sapmayı nasıl başarmıştır? Bu soruya bir cevap vermek için geç Orta Çağ'a dönüp bakmak zorundayız. Kentsel ekonominin gelişmesine paralel olarak Avrupa'da zihinsel düzeyde de başka rüzgarlar esmeye başlamıştı. Önce İtalyan ticaret şehirlerinde, daha sonra da Avrupa'nın başka yörelerinde yapı sanatında, edebiyatta, heykeltraşlıkta, resim sanatında ve bilim alanında büyük yenilikler baş gösteriyordu. Rönesans olarak bilinen bu kültürel değişimlerin en önemli özelliği, bir grup sanatçı ve aydının klasik antik çağa eşdeğer ve hatta onu geride bırakan yapıtlar ortaya koymasındı.⁴ Geç Orta Çağ'dan hoşnut olmayan mimarlar, heykeltraşlar, ressamalar ve yazarlar, geçmiş ustaların eserlerine yenilerini ekliyorlardı.

Rönesans, batı kültürüne modernleşme açısından kaçınılmaz olan yeni bir dinamizm getirmiştir. Bundan önce, özellikle geleneksel olan ve bilinen şeylere değer veriliyordu. Şimdi ise yeni olan ilgi görüyordu. Bu değişen tutum, bilim karşısında da kendini gösteriyordu. Rönesans döneminde, Orta Çağ'ın metafizik telakki ve bilim anlayışına karşı da eleştirel bir tutum geliyordu. Bu eleştiriler özellikle "skolastik" düşünceye yönelikti. Rönesans insanının gözünde skolastik sadece eski çağ bilginlerinin aktarılan bilgi ve yorumlarından oluşuyordu. "*Ne kadar melek bir iğne ucunda dans edebilir?*" sorusu, Orta Çağ bilginleri arasında uzun tartışmalara neden olabiliyordu. Rönesans, bu anlamsız tartışmalara bir son vermek istiyordu. Antik kültürün, kilise babalarının ve skolastik bilginlerinin gözüyle incelemesinden vazgeçildi ve yeniden araştırıldı. Tanınmış metinler yeni-

den yorumlandı. Yeni ilham ve anlayışlar verecek olan unutulmuş metinler ısrarla aranmaya başlandı. Yavaş yavaş yeni bir *bilim ideali* belirdi. Artık şeylerin özü ve nedenine ilişkin spekülasyonlar ilginç değildi. Buna karşın doğrudan algılanan dünyaya gözler çevrildi. Bilimadamları, gözlem ve ölçümlerle tanınan gerçeklik (ampri) üzerinde yoğunlaşmaya başladılar. “*Tanrı mucizesi*” olan doğa, gizemini kaybetti ve bilimadamları doğaya duyulan hayranlığı daha pratik kullanım gayesiyle terkettiler.

Orta Çağ’ın kapalı dünya görüşü değişmeye başlamıştı. Orta Çağ dünya görüşüne göre dünya, Tanrı tarafından yaratılan evrenin merkeziydi. Bu dünya, çember biçimindeki yörüngelerden hareket eden gezegenlerin yer aldığı atmosfer tarafından çevreleniyordu. Dünyevi gerçeklik üstünde bir başka gerçeklik (doğa üssü) daha öngörülüyordu. İkisi arasında ise hiyerarşik bir ilişki vardı: Tanrı, melekler ve kutsalardan oluşan gök hiyerarşisi ruhanilik; beylik ve serflikten oluşan yerdeki hiyerarşiye yansıtılıyordu. Bu düzen Tanrı tarafından düzenlenmişti ve dolayısıyla değişmez kabul ediliyordu.

15. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan yeni dünya görüşü, dünya yerine, güneşi evrenin merkezi olarak ilan etti. Dünya ve gezegenlerin hareketleri belirli yasalara tâbi olarak yorumlandı ve bu dünya, bilimsel analizin kapsamına sokuldu. Evren, işleyişini beşeri aklın anlayabileceği bir makina olarak düşlendi.

Bilimsel bilgi birikimi, zamanı ve vakti ekonomik bir şekilde kullanmaya dayalı pratik bilgi ihtiyacı tarafından teşvik edildi. Bu şekilde bilim, pazar ekonomisiyle ilişki kurmuş oldu. Tüccarlar ve bankacılar, daha dakik olan hesaplama yöntemlerine ihtiyaç duyuyorlardı. Sadece onlar değil, yapı ustaları, ressamlar ve denizciler yanında; mühendisler, araç-gereç yapımcıları ve alan ölçümcüleri de bunlara gereksinim duyuyorlardı. Şehir-

lerde dinî olmayan okullar ortaya çıkıyordu. Bu okullarda verilen eğitim, sanayi burjuvalarının ticarî amaçlarına yönelikti. Okumak, yazmak, hesap yapmak ve defter tutmak zorunlu dersler arasında yer alıyordu.

Rönesansı izleyen dönemlerde sadece evren ve başka bilinmeyen dünyalar keşfedilmekle kalmadı, aynı zamanda bizzat insanın kendisi de ilgi merkezi haline gelmeye başladı. Rönesans yeni bir insan tipine zemin hazırladı. Yeni insan tipi, girişimci, kendi gücünü zorlayan, dur-durak bilmeyen ve görece daha az coğrafi ve kültürel kısıtlamalara boyun eğen özellikler taşıyordu. İsviçreli tarihçi Jacop Burckhart "*İtalya'da Rönesans Kültürü*" (*Die Kultur der Renaissance in Italien*) (1860) adlı ünlü yapıtında bu yeni insan tipinin ortaya çıkışını (yani "birey" olgusunu) dikkat çekici bir şekilde tasvir etmiştir. Ona göre Rönesans'la birlikte insan kendi yaşamına ve çevresine nasıl biçim verilebileceğinin bilincine varmıştır. Toplum ve devlet, artık değişmez bir veri olarak değil, etkilenebilir ve değiştirilebilir bir olgu olarak algılanmaya başlanmıştır.

16. yüzyılda Rönesans'ın getirdiklerinin çoğu, özellikle Kuzey ve Batı-Avrupa'da ortaya çıkan Reformasyon tarafından etkisiz kılınmaya çalışılmıştır. Reformcuların calvinist kanadı bunda etkili olmuştur. Reformasyon döneminde ahlâki anlayışlarda da değişmeye başladı. Rönesans insanının açıklığı, yerini Calvin ve izleyicilerinin ilkeli ve tutarlı insan görüşüne bıraktı. Fakat bireyciliği calvinizm de teşvik etmiştir. Tanrı ile doğrudan ilişki kurma, İncil'in bireysel ve bağımsız olarak araştırılması ve daha az otoriter, yerinden yönetimle iş yapan ve daha fazla demokratik kilise yapısına ilişkin görüşleriyle bireyciliği vurgulamıştır.

Calvin'in (1509-1564) öğretisine göre birey, eylemlerinden dolayı sadece Tanrı karşısında sorumludur. Bu teze yeni bir öğe daha ilave edilmiştir: Ahlâkın özü olarak akılcı öz-denetim, çalışkanlığı tasarruf, disiplin ve hesapla bağlantılı kılıyordu. Max

Weber'in "*Protestanlık Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*" adlı çalışmasında gösterdiği gibi, protestanlığın dünyayı yorumlama biçimi kapitalizmin doğuşuna katkıda bulunmuştur. Protestanlık, kendi kabına çekilen asketik bir ahlâkîlik yerine, dünyaya aktif olarak katılan, inatla çalışan ve hayatın merkezinde yer alan bir ahlâkîlik önermiştir. Weber, çoğu zaman tarihte görülen ekonomik refah ile dinsellik arasındaki ters ve paradoksal ilişkiyi çözümlemek üzere, protestanlık ahlâkı ile kapitalist zihniyet arasında olumlu bir ilişki bulunduğunu tespit etmiştir. Ona göre ekonomik canlanmanın özellikle protestanların yoğun olduğu bölgelerde belirmesi tesadüf değildir. Yükselen sınıflarda, Calvin'in "*belirlenme doktrini*" önemli bir rol oynuyordu. Kalven'e göre insanlığın sadece küçük bir bölümü ebedî kurtuluşa erecektir. Tanrısal yargı, bu konuda kesindir ve insanlar bunu değiştiremez. Bu kadercilik, insanlarda dayanılmaz ve içsel bir yalnız hissi uyandırıyor ki buna ne papazlar ne de kilise bir şey yapabiliyordu. Fakat buna rağmen inançlı protestanlar, duyumsuzluğa sürüklenmiyorlardı. Bunda iki faktör etkili görünüyor. Biri, saf dinî bir dogmadır. Bu dogmaya göre, kişilerin kendi kaderleri üzerinde etkin olamaması demek, onların köşelerine çekilip oturmaları anlamına gelmez. Tam tersine insan, yeryüzünde Tanrı'nın bir vekilidir ve her şeyi onun emrine verilmiştir. İnsanın çoğalmasa ve yeryüzünü şenlendirmesi, Tanrısal bir ödevdir. Bu ödev hem kurtuluşa erenlere hem de lanetlenmişlere tevdi edilmiştir. Kişiler kendi kurtuluşları için değil, Tanrı'nın şanı için çalışmak zorundadırlar.

Buna bir ikinci nokta daha eklenmiştir. Buna göre, Tanrı'nın yargısından emin olmak için kişi kendi kabını yarıp çıkmalı ve güçlü bir iş ahlâkıyla her işe dört elle sarılmalıdır. Bu takdirde dinî şüphelerden kurtulmak belki mümkün olabilirdi. Zira herkes kendi yaptığı işlere bakarak kendi kaderini anlayabilirdi.

Kimilerine göre Weber, protestanlık ahlâkını kapitalizmin "sebebi" olarak ilan etmiştir. Gerçekte bu sav, sıkça karşılaşı-

lan bir yanılıdır. İlk olarak Weber, sıradan bir kapitalizm hakkında konuşmamaktadır. O, batıya özgü olan emeğin özgür ve akılcı örgütlenmesine dayalı ve pazara yönelik olan özel bir kapitalizm türünden bahsetmektedir. Ona göre eski dönemlerde Çin, Hindistan ve Mısır'da rastlanan diğer kapitalizm biçimleri, macera ve savaşın ürünüdür. İkinci olarak Weber, kapitalizm ile protestanlık arasında bir nedensellik ilişkisi kurmak niyetinde değildir. O, daha çok Aydınlanma'dan sonra "akıl-dışı" olarak damgalanan din olgusunun istenmeden ve maksatsız olarak modern toplumun oluşumunda etkili olduğunu göstermek niyetindedir. Özellikle "*belirlenme doktrini*", inançlı insanlarda yarattığı güvensizlik ve belirsizlik nedeniyle, bunu telafi etmeye yönelik olarak bir iş ahlâkı geliştirmiştir. Kurala göre, dünyada başarılı olanlar, ahirette de kurtuluşa erenlerdi. Çünkü Tanrı'nın bağışı ve merhameti sonsuzdur. Weber, açıkça protestanlığın kurucularını burjuvazinin ideologları olarak düşünmenin yanlışlığına dikkati çekmiştir. Reformcular dini bir sorumluluk üstlenmişlerdi. Reformları yaparken maddi bir karşılık beklemiyorlardı. Ancak buna rağmen Weber, şehirli burjuvazinin içinde yaşadığı maddî koşullarla reformcuların doktrinleri arasında bir uyumluluk olduğunu ileri sürmüştür. Burjuvazi ayakta kalmak ve başarılı olmak için işletmelerde özenle çalışmak zorundaydı. Maddî imkânlarını tasarruflu kullanması gerekiyordu. Tam da bu noktada protestanlığın ilkeleri ile burjuvazinin yaşam biçimi örtüşüyordu. Protestanlık, bu yaşam biçimine bir nevi dini meşruiyyet sağlamıştır. Bunu Orta Çağ katolikliği sağlayacak durumda değildi. Akılcı bir üretim tarzı için sadece dinî bir meşruiyyet değil, sistemli ve kodifiye edilmiş bir *hukuk sistemi* de gerekliydi. Geleneksel toplumlarda din ile hukuk arasında sıkı bir bağ vardı. Hukuk, kutsal bir karaktere sahipti. Bu hukuk sistemi genellikle din adamları (papazlar, büyücüler ve köy yaşlıları) tarafından geliştiriliyor ve muhafaza ediliyordu. Aslında hukuk bir "vahiy" icadıydı. Duruma göre Tanrısal

iradeye başvuruluyordu. Genelleştirilmiş bir hukuktan söz etmek mümkün değildi. Tanrısal iradeye bağlı olarak aynı soruna bir başka zaman bir başka çözüm getirilebilirdi. Daha önce yapılmış "içtihad"lar dikkate alınmazdı.

Geç Orta Çağ'larda hukukun akılcılaştırılması yönünde bazı gelişmeler oldu. İlk adımları bizzat kilisenin kendisi attı. Kilise, hiyerarşik yapısını korumak üzere, kişilerin konumuna göre değişmeyen, herkese yönelik katı kurallara gereksinim duyuyordu. Bu, kuralların kodifiye edilmesini ve sistemleştirilmesini gerektiriyordu. Bir başka etken, dinî ve dünyevî otoritenin birbirinden ayrışmasıdır. Bu ayrışma netice de hukuki formasyona sahip bir meslek grubunu ortaya çıkardı. Bu meslek grubunun görevi, hukuku kodifiye etmek, sistemleştirmek ve geliştirmektir.

Hukuk alanında profesyonel bir elitin ortaya çıkması, hukukun soyutlaştırılmasını ve sistemleştirilmesini de beraberinde getirdi. Bu eğilim, Roma döneminden kalma *Codex Justinianus* adlı hukukî bir belgenin keşfedilmesiyle iyice güçlendi. Bu belgenin katı sistematik ve mantıksal yapısı, hukuk hakkında yeni bir görüşün geliştirilmesine esin kaynağı oldu. Hukuk, kendi içinde bütünsel ve mantıksal bir yapıya sahip olan kapalı bir sisteme dönüştü. Netice olarak hukuk kuralları, belirli bir iç mantığa sahip hukuksal doktrin ve kavramlara dayandırıldı.

Hukukun akılcılaşması, kapitalist pazar ekonomisinin doğuşuyla doruk noktasına ulaştı. Burjuvazi, kendi ticarî çıkarları gereği, kişilere göre değişmeyen tutarlı, güvenilir ve kestirilebilir bir hukuku kendi lehinde bir gelişme olarak görüyordu. Bununla ekonomik olarak güçlenen burjuvazi, prenslerin keyfî davranışlarına bir set çekmek ve böylece kendini korumayı amaçlıyordu.

Akılcı Reformasyonun radikal ve seküler biçimi, 18. yüzyılda Aydınlanm'yla birlikte süreklilik kazandı. Aydınlanma, her şeyden evvel hurafe ve önyargıları ortadan kaldırmayı istiyordu. Bu, gelenekten radikal bir kopuşu ve bunun yerine yeni bir şey koymak anlamına geliyordu. Aydınlanma düşünürleri, geçmişle yeni kazanılan değerler arasında bir kıyaslama yaparak elde ettikleri sonucu kısa ve etkili bir sloganla özetlediler: İlerleme. İlerleme ideolojisi, Aydınlanma düşünürlerinin 'akılcı ve eleştirel insanın' imkânlarına duydukları derin bir güvenden kaynaklanıyordu. Bu projede insanın kendi aklı dışında, yabancı bütün otoriteleri dışlaması temel çıkış noktasıydı. Bu yönüyle Aydınlanma düşüncesi, eleştirel bir düşüncedir. Bu düşünce, insan özgürlüklerini sınırlayan ve onun önünde duran yerleşik kurumlar karşısında entellektüel bir özgürleşme süreci olarak görülebilir. Artık tek ve nihaî otorite, Kilise ve İncil değil, sadece 'Akıl'dı.

Aydınlanma yolunda yürüyenler, doğa, insan ve toplumun akılcı yasalar tarafından yönetildiğine inanıyorlardı. Bu yasaların akılcı bilgisi, insanın gerçekliği denetlemesine ve yönlendirmesine imkân verecekti. Auguste Comte (1798-1857) bu düşünceyi şu şekilde özetlemiştir: "Bilmek öngörmek, öngörmek ise denetlemektir". Aydınlanma düşüncesi, büyük ölçüde bu dönemde fizikte meydana gelen önemli gelişmelerin etkisi altında kalmıştır. Fizik, doğaüstü güçlere atıfta bulunmayı terketmişti. Sözelimi, sisteminde Tanrı'nın nerede durduğunu soran Napolyon'a Fransız matematikçi ve astronom Laplace şu cevabı vermiştir: "Majesteleri, böyle bir hipoteze hiç gereksinim duymadım".

Bilim ve din arasındaki ayrışma, bilim ve tekniğin gelişmesinde faydacı motifleri önplâna çıkarmıştır. Her şeyin doğrudan bir fayda sağlaması bekleniyordu. Yeni dönemde insan, kendi doğal ve toplumsal çevresine aktif olarak müdahale etmek suretiyle kendini ispatlayan ve gerçekleştiren bir varlık olarak görülmüyordu. Aydınlanma'ya göre harikulade şeyler değil, eşyaya müdahale imkânı veren bilgi önemlidir. Fakat bilimsel bilginin

Aydınlanma düşünürleri için doğrudan ticarî bir faydası ve amacı yoktu. Onlara göre "*insanın mükemmelleşmesi*" (perfecti-
onnement de l'homme) en yüce idealdi. Bu çerçevede en yetkin belge, Fransız soylusu De Condorcet'in hücrede giyotini bekler-
den yazdığı "*İnsanlık İlerlemesinin Taslağı*" adlı yapıttır. O, insa-
nın doğayla mücadelesini insanî ilerlemenin temeli olarak gör-
mektedir. Bu mücadele sürecinde insan, sadece doğaya hakim
olmakla kalmıyor, aynı zamanda kendini de geliştiriyordu. İn-
san, gelişmenin en yüksek doruklarına doğru bu şekilde tırma-
nıyordu. İlerleme, sadece insan sayesinde değil aynı zamanda
insan için de bir gelişme anlamına geliyordu.

Burada dikkat çeken şey, Aydınlanma düşünürlerinin iyiye
yatkın ve evrensel bir "insan doğası"ndan hareket etmeleridir.
Bu çıkış noktasının elbette siyasal sonuçları da vardı. Özgür ve
akılcı birey, pekala "iyi vatandaş" olabilirdi ve bu vatandaşlar-
dan oluşan bir toplum ileri ve yetkin bir düzeye çıkabilirdi.

Bu düşünceler en iyi ifadesini 1789 tarihli "*İnsan ve Vatandaş-
lık Hakları Bildirisi*"nde bulmaktadır. Bu belgenin ilk iki madde-
si şöyledir:

Madde 1. İnsanlar özgür ve eşit doğmakla kalmazlar, bu şe-
kilde de yaşarlar. Toplumsal farklılıklar, sadece genel refah ve
mutluluğun temeli olarak işlev görebilirler.

Madde 2. Her toplumun amacı, doğal ve inkar edilemez in-
san haklarını korumaktır. Bunlar özgürlük, mülkiyet, güven-
lik ve baskıya karşı direnme haklarıdır.

Bu maddelerde bireyin "doğal hakları" sıralanmaktadır.
Toplumun bireylerden oluştuğu düşüncesi ise, bireyin toplu-
ma önceliği düşüncesini vurgulamaktadır.

Her ne kadar Aydınlanma, başlangıçta her türlü din anlayı-
şına cephe almışsa da, çok erken bir dönemde kendi mitlerini

yaratmıştır. Vahiy ve Gelenek bir kenara koyulduktan sonra, yaşamı ve gerçekliği denetlemek amacıyla bilim ve tekniğin gücüne derin bir güven hissi yaygınlaştırılmıştır. Bu görüşü en iyi dile getiren *Siyantizm (Bilimcilik)* akımı, bilim ve teknolojiyi toplumsal ilerlemenin motoru olarak görmektedir.

4. PSİŞİK KOŞULLAR

İnsanların birbirleriyle kurdukları ilişkiler, De Swaan'ın deyişiyle, insan doğasından bağımsız olarak düşünülemez. Modernleşme, insanın iç dünyasında geçirdiği değişimler anlaşılmadan tam olarak kavranamaz. Çünkü modernleşme, sadece toplumsal yapılar ve zihniyette meydana gelen değişimleri değil, aynı zamanda yeni zihinsel "duruş"u da içermektedir.⁵ Orta Çağ'ın geç dönemlerinden itibaren psişik düzeyde bir çok değişimler gözlenmektedir. Bu değişimler, insanların kendi duygularını ifade etme biçimleriyle ilişkilidir. Buna ilave olarak insanlar arasındaki ilişkilerde de değişimler olmaktadır. Sonuç olarak insanlar, sadece kendilerine değil çevrelerine de farklı bir perspektiften bakmaya yönelmişlerdir. Hem davranışlarda hem de algılamadaki değişimlerin başlangıç noktası, geç Orta Çağ'a kadar geri gitmektedir.

Söz konusu değişimleri en iyi bir şekilde Norbert Elias (1897-1990) incelemiştir. Ona göre bu değişimler, daha geniş içerikli, türdeş ve otomatik özdenetim yönünde gelişmektedir. Elias'a geçmeden önce, onun ne demek istediğini daha iyi anlamak için tarihçi Johan Huizinga (1872-1945)'nın ortaçağ insanının duygu dünyasını yansıtan "*Orta Çağ'ın Sonbaharı*" (1919) adlı yapıtına bakmak gerekiyor. Bu yapıtta ortaçağ insanının denetimsiz, başıboş ve serbest ifade biçimleri yanında davranışlarda da belirli bir standart olmadığına ilişkin sayısız örnekler yer almaktadır.⁶ Elias'a göre daha sonraki çağlarda şiddet ve vergi toplama tekelinin devletin eline geçmesiyle birlikte bu durum-

da aşamalı bir değişme süreci başlamıştır. Yemek yemek, içmek, tükürmek, geçirmek, banyo yapmak, uyumak, cinsellik ve saldırganlık gibi insanın "hayvanî" yönünü hatırlatan bütün insanî faaliyetlerde utanma duygusu önem kazanmaktadır. Bu yapıp-etmelerin manzarası, acı bir şekilde tecrübe edilmiştir. İnsan bedeni karşısındaki pervasız tavır, yerini giderayak artan bir duyarlılığa bırakmıştır.

Görgü kurallarını içeren kitapların köklü bir şekilde analizini yapan Elias, ünlü yapıtı "*Uygarlaşma Süreci*" (1939)'nde 13. yüzyıldan itibaren gittikçe artan özdenetimi tasvir etmektedir. Bu artan özdenetim, insanların görece daha az aşırı olmalarında, ince ve nüanslı davranışlarda gözlenmektedir. Örneğin yüksek sınıflarda elle yemek yemek, yerini önce üç parmakla (baş, işaret ve ortaparmaklar) yemek yemeğe, daha sonra ise çatalla yemek yemeye bırakmıştır. Yine geç ortaçağlardan itibaren açıkta geçirmek ve yellenmek ayıp karşılanmaya başlamıştır.

Elias, gittikçe artan ölçüde insanların "yakışsız" olarak nitelenen davranışlardan uzaklaşmasını, başkalarının varlığını dikkate alan bir duyarlılığın gelişmesine bağlamaktadır. Başkaları tarafından "uygunsuz" olarak nitelenen bu davranışlar, giderayak "kulis arkası"na itilmiştir. Başka bir deyişle kamusal alandan özel alana kaydırılmıştır. Elias tarafından tasvir edilen değişmelerin dikkat çeken yönü, başlangıçta toplumsal kurumlar tarafından dayatılan yeni davranış kurallarının bir süre sonra içselleştirilmesidir. Bu sürecin sonunda insan, yapıp-etmelerinde toplumsal denetimi daha az etkili görmeye başlıyor ve kendi kendini denetleme yoluna başvuruyor. İnsanlar, artık davranışlarını uzun vadede plânlayabiliyorlar. Geçici arzular, daha sonra getireceği dezavantajlar nedeniyle baskı altına alınıyor. Elias, bu süreci "dış-denetim"den "iç-denetim"e geçiş olarak tanımlıyor. O, uygarlaşma sürecinde özdenetimin artmasına özel bir yer vermektedir.

Şu ana kadar uygarlaşma sürecinin doğası ve yönü üzerinde durduk. Peki bu gelişme nasıl açıklanabilir? Bu soru bizi görgü

tarihinden daha fazla insanların taraf oldukları daha geniş iletişim ağlarını analiz etmeye yöneliyor. Elias, serbest ve bağımsız erken ortaçağ şövalyesinin 17. ve 18. yüzyılda bağımlı soylu tipine geçişi çok önemli bir gelişme olarak nitelemektedir. Toplumsal yapının değişimi, belirli bir kişilik tipinin doğuşunu da beraberinde getirmiştir. Şövalye, çoğu bakımlardan kendiliğinden şiddet yanlısı ve kurallardan bağımsız olarak davranan bir tip iken, soylular daha geniş bir iletişim ağına dahil olmalarından dolayı duygularını denetlemek ve diplomatik davranmak zorundaydılar.

Bu soylulaşma süreci nasıl gelişmiştir? Elias'a göre bu süreçte iki aşama gözlenmektedir. Her şeyden önce şövalyelerin şövalyelere karşı mücadelesi, bir bütünleşme eğilimi yaratmış ve neticede merkezî monarkların galip gelmesiyle, şiddet uygulama ve vergi toplama tekeli bunların eline geçmiştir. Devlet oluşumuna yönelik süreçler barışa hizmet etmiştir. Daha önce egemen kişilerin elinde olan silah ve savaş olanakları, şimdi devlete ait bir görev haline gelmiştir. Bu şekilde geleneksel savaşçı elitin, şövalyelerin rolü azalmıştır. Toplumsal itibarını korumak için şövalyeler merkezi prenslerin sarayında görev almak zorunda kalmışlardır. Burada her ne kadar prence bağımlı hale gelmişlerse de her şeye rağmen yönetici elite yakındılar. Bu şekilde prens sarayları, "medeniyet laboratuvar"ları olarak işlev görmeye başladılar. Görece kapalı bir çevre oluşturan sarayda, herkes diğerlerini dikkate almak zorunda kalıyordu. Sarayın üyeleri krala yakınlaşmak için bir yığın ince ve estetik davranış kalıpları geliştirmeye yöneldiler. Bu tür davranışlarla saray kesimi, öte taraftan da gelişmekte olan burjuva sınıfından ayrı bir yaşam tarzına sahip olduğunu göstermek istiyordu.

Bu şekilde uygarlaşma sürecinde insanların kendi duygu ve arzularını gittikçe daha iyi bir şekilde disiplin altına aldıklarını

görüyoruz. Bunun sebebi, insanların birbirine daha fazla bağımlı bir hale geldikçe ve aralarındaki erk farklılıkları azaldıkça, başkalarını hesaba katma gereksinimi duymalarıdır.

Modernleşme sürecinde sadece davranış kalıpları ve ilişki biçimleri değişmedi, bunun yanında algılama biçimleri de, yani insanların çevrelerindeki olaylara ve olgulara bakışı ve bunları yorumlama tarzı da değişmek zorunda kaldı. Modernleşmenin tipik özelliği, insanların bu süreçte aşamalı olarak kendilerini saran çevreleriyle aralarına mesafe koymalarıdır. Yakınlaşma ve bağlılık azalırken, uzaklık artmaktadır. Modern insan mesafeli ve soğukkanlı bir şekilde çevresine bakarak doğal, toplumsal ve psikolojik süreçler hakkında bilgi sahibi olmakta ve ona göre hareketini ayarlamaktadır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi Rönesans'tan bu yana aşamalı olarak "dünyanın büyüğü çözülmektedir". Dini ve mitsel tasarımların yerine soyut ve bilimsel yorumlar geçmektedir. Bu yeni bilimsel yorumsama da kat'î ve ampirik temele dayalı algılama merkeze alınmıştır. Bu gelişme, insanların bilimsel terminolojide *algılama* ve *bilişsellik* kavramlarını geliştirerek *bakma* ve *düşünmeyi* birbirinden ayırt etmesiyle mümkün olmuştur. Daha sonra göreceğimiz üzere, bu ayrıştırma insanların düşündüklerini görme yerine gördüklerini düşünmesine yol açmıştır. Başka bir deyimle Rönesans döneminde insanlar, düşünme ile bakma arasındaki farkı keşfetmişlerdir.

Günümüzde de geçerliliğini koruyan söz konusu ayrışma sürecini, resim sanatında meydana gelen gelişmelerle izah edebiliriz (Gombrich 1977;1982). Mitik ve dinsel dünya görüşü tarafından belirlenmiş olan geleneksel kültürde algılama ve yorumlama birbirinden kopmaz bir şekilde bütünleşmişti. Bu nedenle kişi resim alanında 'gerçek'te gördüğünü değil, olması gerektiğini düşündüğünü resme aktarıyordu. Öte taraftan resimde görsel malzemedan ziyade verilmek istenen mesaj daha önplânda duruyordu. Biz modern insanlar, geleneksel dönemden kalma resimlere baktığımızda çoğu kez bir şeyin 'yanlış' olduğunu sezeriz. Resimdeki derinlik, nesnelerin boyutları ve hatta renkler

bize yabancı ve daha az gerçekçi görünürler. Bunun nedeni şudur: Biz modernler, resme bakarken düşünme ve bakmayı birbirinden ayırmayı alışkanlık haline getirmiştir. Rönesans'la birlikte görsellik ile kavramsallık arasında aslî bir ayrıma gidilmiştir. Geçmişte portreler, manzaralar ve nesneler gerçeklikte olması gerektiği gibi düşünülüp yapılırken, Rönesans'tan sonra içeriği mit ve dinselikten etkilenen sanat geri plâna itilmiştir.

Görsellikle kavramsallık arasındaki ayrımın bazı yeni resim tekniklerinin keşfedilmesiyle de ilgisi vardır. 1425 yılında Brunelleschi, şeylerin geometrik perspektif yardımıyla nasıl resimlenebileceğini deneysel olarak göstermiştir. Bununla o, bazı resim tekniklerinin nesneleri hemen hemen oldukları gibi taklit etme imkânı verdiğini keşfetmiştir.

Perspektif-resimleme'nin ilginç yanı, merkezî bir projeksiyon noktasından hareket etmesidir. Bir noktadan hareketle ressam tabloyu çizmekte ve izleyici o noktadan hareketle tabloyu izlemektedir. Perspektif-resimleme denilen bu yeni resim tekniğinin nesnelere bireysel bakışı teşvik ettiği söylenebilir. Tek bir bakış noktasından hareket etmek, izleyicinin nesneye bakışıyla örtüşmektedir. Bunun yanında yeni resim tekniği, tabloları iki farklı biçimde yorumlama imkânı sunmaktadır. Geçmişte resim sadece kavramsal özellikleriyle yargılanabiliyordu. Şöyle ki, ressam bilinen bir mesajı izleyiciye ulaştırabildiği oranda başarılı kabul ediliyordu. Perspektifin keşfi burada bir değişmeye yol açmamıştır. Şimdi de belirli bir mesaj iletilmektedir. Bunun yanında, bundan az veya çok bağımsız bir şekilde, resim gerçekliğe uygunluğu açısından yargılanabilir. Bunun sonucu olarak elbette ressam belirli oranda içeriksel sınırlamalara boyun eğmektedir. O, resim tekniğini önceden bilinen standartlara uydurmak zorunda değildir. Realist bir yorumlamada ilke olarak her şey görüntülenebilir. Konu seçme alanı genişlemiştir. Bu aynı zamanda resimleme yetisinin genelleştirilmesi demektir.

Resim tekniği geliştikçe, içerik ve biçim birbirinden bağımsızlaşmaya başlamıştır. İletişimsel kod, yani 'resim dili' mesajın içeriğinden ayrılmaktadır. Artık resmin yargılanmasında içeriksel yön merkezi bir yer işgal etmemektedir. İzleyici içerikten çok şeylerin biçimine dikkat etmektedir. Verilmek istenen mesajın kendisinden çok nasıl verildiği önem kazanmıştır. Rönesans'tan sonra bu süreç doruk noktaya ulaşmıştır. Bu bağlamda ünlü Fransız ressam Gustave Courbet (1819-1877)'in hikayesi anlamlıdır. Kendisine ne yaptığını soran birine o, cevap vermekte zorlanır ve resme geri çekilip bakınca bir ağaç dalı çizdiğinin farkına varır. Çünkü o, neyi çizdiğinden ziyade bütün dikkatini görsellik üzerinde yoğunlaştırmıştı.

Algılama ile bilişsellik arasındaki bu ayrışmanın sonuçları çok etkin olmuştur. Çünkü bu gelişmeden sonra bilgi, duyu organlarından (tecrübeden) bağımsız bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla soyutlama ve denetime dönük bilimsel düşünce tarzının koşullarından biri yerine getirilmiş oluyordu. Bacon zamanından beri bu pek çok kez tekrarlanmıştır: Kat'î bilgi ancak gözlemlenen olgulardan hareketle elde edilebilir. Bu, "bilmek, ölçmektir" biçiminde de dile getirilmiştir. Yukardan beri anlattığımız, insanların duygularını ifade etme ve çevrelerindeki şeyleri algılama biçimlerinin değişmesine ilişkin örnekler daha çoğaltılabilir. Mesela İngiliz tarihçi Frances A. Yates (1899-1981) "*Hafıza Sanatı*" (*The Art of Memory*) adlı yapıtında 1450 yılında matbaanın icadından önce eğitilmiş hafızanın hatip, siyasetçi ve ruhaniler tarafından şiddetle arzulanan bir cevher olduğuna işaret etmektedir. Matbaanın icadı ve yazılı materyallerin yaygınlaşmasından sonra aşamalı olarak hafıza sanatının gelişiminde değişimler olmuştur. Postman (1979), sözlü geleneğin egemen olduğu kültürlerde hafıza sanatına yaslanıldığına işaret etmektedir. Burada bilginin hıfz ve özümlemesinin sınırlarını hafıza tayin etmektedir. Oysa yazılı geleneğin hakim olduğu kültürlerde bilgi kaydetmenin sınırları aşılmıştır. Yazılı kültür, bilginin sistemleştirilme biçimine bağımlıdır. Arşiv, kü-

tüphane ve kayıt sistemleri böyle kültürlerde büyük bir önem kazanmaktadır.

“Sözlü” kültürden “yazılı” kültüre geçiş, beraberinde pek çok değişimleri de getirmiştir. Mesela geçmişte edebi metinlerin zihinde saklanması, objektifliği ortadan kaldırıyordu. Gerçekliğe daha mesafeli bir bakış açısı, matbaanın icadı ve yazılı materyallerin yaygınlaşmasıyla birlikte gelişmiştir.

5. FİZİKSEL KOŞULLAR

Hafıza sanatında meydana gelen değişimleri tasvir ettikten sonra, burada ele alacağımız fiziksel perspektif konusuyla da bir bağlantı kurmuş oluyoruz. Varoluşun fiziksel boyutu da tıpkı yapısal, kültürel ve psikik boyutlarda olduğu gibi, zaman içinde büyük değişimler geçirmiştir. İnsanlık tarihinin çok erken bir döneminde insanın doğa ve hayvanları kendine boyun eğdirmeye çalıştığını görüyoruz. İnsanın fizik çevre üzerinde kesin egemenlik kurmasında başlıca şu üç etken rol oynamaktadır: Ateşin kullanımı, tarım ve hayvancılığa geçiş ve mekânîk üretimde cansız enerjinin büyük çapta kullanımı (Goudsblom, 1988).

Düşünülenin aksine, fizik çevrenin gittikçe artan ölçüde denetim altına alınması, gittikçe azalan bir bağımlılığa yol açmamıştır. Tam tersine, denetim sistemindeki gelişmenin her aşamasında, insanlar yaşamlarını denetimi gerçekleştiren araçlara uyarlamak zorunda kaldılar. Her ne kadar fizik çevrenin büyük oranda denetlenmesi doğaya olan bağımlılığı azaltmışsa da insanın, doğa üzerinde egemenlik kurmasına yarayan teknik denetim araçlarına bağımlılığı artmıştır. Başka bir deyişle doğaya olan bağımlılık azalırken, teknik araçlara olan bağımlılık artmıştır.

Tarım ve hayvancılıktaki yeni tekniklerin sonucu olarak artan üretime rağmen insanlık yüzyıllar boyunca açlık, yoksulluk

ve sefalet çemberini kıramamıştır. Lüks içinde yaşayan küçük bir elit dışında halkın büyük bir bölümü minimum yaşam koşullarının altında bir yaşam sürmek zorunda kalmıştır (Braudel, 1987). Önceki döneme kıyasla tarım toplumlarında üretkenlik birkaç kat oranda artmıştır, fakat bu arada nüfusta da artışlar olmuştur. Bu şekilde artan refah daha fazla insan tarafından paylaşılmak zorunda kalınmıştır. Yapısal, kültürel ve psişik sınırlamaların az ya da çok kırıldığı bir dönemde, insanlık mevcut bir çok fiziksel ve biyolojik sınırlamaları da yarmayı bilmiştir. Bu gelişmenin önemi yeteri kadar vurgulanmamıştır. Bunu fizikçilerin ve toplumbilimcilerin modernleşmeyi gittikçe artan enerji ve hammadde kullanımıyla eşitlemelerinde açıkça görmekteyiz.

Yukardaki görüşlerimizden dolayı "teknolojik determinizm" yanlısı olduğumuz gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bu görüşe göre modernleşmeyi özellikle teknik gelişmeler ortaya çıkarmış ve bu böylece sürüp gitmektedir. Teknik gelişmelerin önemini küçümsemeden, gerçekliğin teknolojik deterministlerin imalarının ötesinde daha da karmaşık olduğunu bilmeliyiz. Fizik çevre ile sosyal yapı arasındaki karmaşıklığın bir örneğine Orta Çağ'da raslamaktayız. Daha önce de belirttiğimiz gibi feodal Avrupa'da siyasal parçalanmalar kapitalizmi mümkün kılmıştır. Bazı yazarlar, bu siyasal parçalanma ile Avrupa'nın coğrafi yapısı arasında ilişkiler kurmuşlardır (Jones, 1981; Weede, 1988). Uçsuz bucaksız ve görece türdeş alanların varlığı ile merkezi yönetim sistemlerinin bir arada olduğu Hindistan ve Asya ülkelerinin aksine Avrupa çok zengin ve uyumsuz bir coğrafya parçasına sahipti. Burada düzlük alanlar, geçit vermez nehir tarafından kesilmekte ya da sıradağlarla birbirinden yalıtılmıştır. Ayrıca zor ulaşılabilir ormanlar ve kıyı şeridinde yer alan bataklıklar farklı bölgeler arasında ilişkiler kurulmasını engellemektedir. Bu sebeple Avrupa'da bölünmüş ve parçalanmış bir siyasal yapının oluşması şaşırtıcı değildir. Çünkü Avrupalı yöneticilerin bu geniş bölgeleri tek bir siyasal otorite altında birleştirmeleri hemen hemen imkânsızdı. Siyasal bakımdan 'yerinden yönetim sistemi', modernleşme sürecine üç şekilde katkıda bulunmuştur. İlk olarak

yerinden yönetim sistemi rekabeti teşvik etmiştir. Sürekli savaş içinde olan Avrupa ülkeleri ekonomik bakımdan da rekabet içinde olmak zorunda kalmışlardır. Merkezi yönetimlerin yer aldığı Asya ülkelerinden farklı olarak sürekli savaş ve rekabetin hüküm sürdüğü Avrupa'da askeri yeniliklere de ilgi büyüktü. Çünkü her ülke başkasiyla başedebilmek için güçlü bir orduyu hazır bulundurmak zorundaydı. Son olarak Avrupa'daki siyasal parçalanmışlık, teknik ve kültürel yeniliklere karşı koymayı da zorlaştırmıştır. Çinli ve Hintli yöneticilerin tersine Avrupalı yöneticiler yeniliklerle mücadele etmede başarılı olamamışlardır.⁷

Modernleşme bir kez ortaya çıktıktan sonra Avrupa'da birbirine kapalı olan bölgeleri de açmıştır. Bunun yanında 18. yüzyılın ikinci yarısında teknik yeniliklerin arka arkaya gelmesi ile (ki biz buna haklı olarak *Sanayi Devrimi* diyoruz) doğal çevre bir çırpı da değişmiştir. Yakıtla çalışan makinalar, önce tekstil ve madenlerde, daha sonra ise taşımacılık (demir ve deniz yolları) ve diğer sektörlerde uygulandı. Sanayileşme, başka bir deyişle, üretimin *mekânikleşmesi* anlamına geliyordu. Bu süreçte insansal ve hayvansal işgücü, fosil kaynaklarından elde edilen enerjiyle çalışan makinalar tarafından devralınmıştır. Bu son gelişme aynı zamanda fabrika işçiliğine dayanan yeni bir üretim biçimini de ortaya çıkarmıştır.

Buhar makinasının icadı ve başarılı bir şekilde uygulamaya konulmasından sonra teknik buluşlar birbirini izlemiştir. Teknik yenilikler, pazar payı elde etmede önemli bir işlev gördükleri için girişimciler arasındaki rekabet bu yenilikleri teşvik etmiştir. Teknolojik gelişmeler bir dizi "dalga" veya "devrim" biçiminde birbirini takip etmiştir. "Birinci devrim", 1750 yıllarından itibaren buhar makinalarının kullanıma girmesiyle oluşmuştur. 1900'lü yıllarda başlayan "ikinci devrim", yakıt motorlarının bulunuşu, kimyasal endüstrinin ortaya çıkışı ve artan elektrik kullanımıyla ilgilidir. "Üçüncü devrim", İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra atom fiziği, mikro-

biyoloji ve mikroelettronik alanlarındaki gelişmelerle ger-
çekleşmiştir (Pieterseon v.d., 1981).

Sanayi Devrimi, sadece doğal kaynakların kullanımını iler-
letmemiştir, aynı zamanda fizik çevrede de köklü dönüşümlere
yol açmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önce İngiltere’de daha sonra ise başka ülkelerde kırsal kesimde yüzyıllarca
süren tarımsal düzene taban tabana zıt gelişmeler yaşanmıştır.
Yollar ve kanallar, ülke çapında yeni şebekeler oluşturmuştur.
Sanayi, tüten bacalar, dev binalar ve demiri eriten kazanlarıyla
kendine özgü bir görsellik yaratmıştır. Sanayileşme, öte taraftan
müthiş bir büyümeye sahne olan, pis ve kalabalık şehirler orta-
ya çıkarmıştır.⁸

Ne kadar önemli olursa olsun hızla devreye sokulan tekno-
lojik kazanımlar modernleşmenin tek özelliği değildir. Bu, aynı
zamanda nüfusun olağanüstü artışıyla el ele yürümüştür. Pre-
modern dönemde görece düşük besin üretimi nüfusu belirli bir
düzeyde sınırlandırıyordu. Düşük üretim engelli, nüfusun art-
maya başladığı dönemlerde ortaya çıkan salgın ve açlık nede-
niyle nüfusun azalmasına neden oluyordu. Nüfus büyümesini
frenlemeye yönelik mekânizmalar halk bilincinde önemli bir yer
etmişti. Daha 1798 yılında İngiliz papaz Robert Malthus ünlü
yapıtı “*Nüfus İlkeleri Hakkında Tezler*” de nüfus artışının her za-
man ulaşılan azami üretim hacminin ilerisinde olduğu yolunda-
ki teorisini açıklıyordu. Buna göre engellenemez nüfus artışı git-
tikçe artan besin eksikliği nedeniyle kitlesel ölümlere neden ola-
caktı. Malthus, bu durum karşısında üreme (doğum) hızını sı-
nırlandırmanın tek çözüm olduğunu söylüyordu. Bu teori tâ o
dönemde tepkiyle karşılanmıştır. Marx’a göre şurada veya bu-
rada ortaya çıkan toplumsal sorunların temelinde insan türün-
deki üreme hızı değil, kapitalist üretim ilişkileri yatıyordu.

Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında nüfusun büyüme hızın-
da bir artış kaydediliyordu. Bunun sebebi ölüm oranındaki düş-
üştü. Bu düşüş, öte taraftan salgın hastalıkların azalmasıyla so-

nuçlanan bir dizi toplumsal gelişmenin sonucuydu. Genel yaşam koşulları düzeltilmişti: Besin paketi, nitelik ve nicelik olarak zenginleşti, konut ve yerleşme imkânları iyileşti, hijyenik imkânlar ve kamu sağlığı gelişti, daha sonraki bir aşamada da tıpbilimi ölüm oranlarının aşağıya çekilmesine yardımcı oldu. Bütün bu gelişmeleri ayrıntılı olarak burada ele almak mümkün değildir. Belki bazı yanlış anlamaları önlemek gerekir.

Fiziksel ve biyolojik sınırların zorlanması demek, fizik çevrenin ve biyolojik koşulların toplumsal önemini kaybettiği anlamına gelmemelidir. Hâlâ insanlık kendi türünü devam ettirebilmek için doğanın sunduğu doğal kaynaklara tümüyle bağımlıdır. Beklentilerin aksine, doğayı denetleme gücümüzün artması pek çok bakımdan sorun yaratmaktadır. Doğayı denetleme, çoğu kez 'çapulcu' bir karakter taşımaktadır. Uzun vadede bakıldığında zaman buna başarılı bir doğa denetimi denilip denilemeyeceği bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde çıkarmamız gereken sonuç şudur: Fizik çevre ve kendi bedenimiz üzerindeki etkimiz modernleşme sürecinde iyice artmıştır. Giderek doğal çevreden kopan insan bizzat kendisi tarafından oluşturulmuş bir çevrede yaşamaya başlamıştır.

6. MODERNLEŞME KARŞITI BİR AKIM OLARAK ROMANTİZM

Şu ana kadar Batı-Avrupa'daki modernleşme süreçlerine ilişkin yaptığımız tasvirde, bu sürece yönelik protestolar, karşı koymalar ve karşıt akımlar gündeme gelmedi. Burada "modernleşme" doğrultusundaki gelişmenin savaşımsız yürümediğini ısrarla vurgulamak istiyoruz. Modernleşmenin arkasındaki itici güçlerin karşısında bir çok karşıt güç vardı. Bu karşıt güçler kısmen "tutuculuk" genel başlığı altında toplanabilir. Özellikle

korunmak istenen şeylerin başında feodal yapılar, prenslerin mutlakiyetçiliği ve dini inançlar geliyordu. Gelenegi olduğu gibi sürdürmek ve yaşatmak istiyen bu tutucu tepki üzerinde daha fazla durmak istemiyoruz. Asıl üzerinde durmak istediğimiz muhalefet, modernleşmenin önde gelen ideallerine ve ideolojilerine karşı bilinçli bir tavır ortaya koyan kesimlerdir. 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkan ve geniş etkiler yaratan Romantizm, işte buna örnek olarak burada üzerinde durmak istediğimiz düşünce akımıdır. Hemen belirtmek gerekir ki bu muhalefet akımını tümüyle ya da sadece "anti-modernist" olarak nitelemek doğru değildir. Her ne kadar Romantikler, hiç bir zaman "geleneksel topluma dönüş" retoriğini terketmemişlerse de, onların çoğu modern toplumun doğuşunu bir "emrivaki" olarak görüyorlardı. "Altın çağ"a geri dönüşten ziyade, onların gözünde feci gelişmelerin düzeltilmesi gerekiyordu. Wertheim'in izinden giderek Romantizm'i, bir karşıt güç olarak niteleyebiliriz (Wertheim, 1965). Ona göre her toplumda mevcut değer ve normlar yanında, mevcut yapıları da kınayan ve "egemen melodinin karşıt gücü" olarak işlev gören akımlara raslamak mümkündür. Biz de Romantizm'i bu perspektiften hareketle yorumluyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aydınlanma, insanları geleceğin bağlarından ve yükünden kurtarmak isteyen felsefi ve siyasal bir akımdı. Amacı olan "ilerleme"ye, ancak doğa, insan ve toplumun akılcı olarak denetlenmesiyle ulaşılabileceğine inanıyordu. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik temellerine dayalı mâkul bir toplum düşlüyordu. 19. yüzyıl boyunca, Aydınlanma'nın idealleri ile sert pratik arasında derin bir uçurum olduğu anlaşıldı. Fransız Devrimi, öyle bir siyasal ortam yaratmıştı ki, burada özgürlük, eşitlik ve kardeşlikten eser yoktu. Geleneksel kurumların kaldırılmasıyla ortaya çıkan boşluğu terör dolduruyordu. Bunun neticesi olarak eski toplumun birtakım öğelerini yücelten bazı kesimler boy gösterdi.

Sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeler, Aydınlanma düşüncülerinin beklentilerinin aksine sorunsuz yürümüyordu. Şura-

da veya burada ortaya çıkan kurşunî fabrikalarda insanların kendini gerçekleştirmesi söz konusu değildi. Pis, kalabalık ve sağlıksız kentsel endüstri merkezlerindeki ortam, Aydınlanmacıların ideal toplum telakkisinden çok uzaktaydı.

Bir taraftan Endüstriyel Devrim ve bununla birlikte bir çok siyasî gelişme ortaya çıkarken diğer taraftan da sanat dünyasında bilim, teknik ve kapitalist arzuların yüceltilmesine karşı bir direniş başgösteriyordu. Bu, aslında burjuvazinin katı akılcılık ve materyalizmine karşı hümanist ve estetik bir protesto idi. Bütün Avrupa çapında Romantikler, Aydınlanmacıların uygarlık düzeyini yükseltmek için önerdikleri araçlara ve ilkelere eleştiri yağdırıyorlardı. Daha dikkatli söylemek gerekirse Romantikler, Aydınlanmacıların ideallerine katılıyorlardı ama onların araçlarına karşı çıkıyorlardı. Bu bakımdan Romantizm, bir nevi "Karşı-Aydınlanma" olarak da tanımlanabilir.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Romantizmin en önemli kurucularından biridir. Bu "müthiş çocuk", Aydınlanma'nın akılcı fikirlerine karşı döneminin aydınları arasında bir duyarlılık geliştirmeyi başarmıştır. Paris gibi büyük bir şehirde gözlemlediği uygar ilişkileri sorunsallaştırdı. Ona göre uygar ilişki biçimleri, insan fıtratında bulunan sade ve iyi yetenekleri bozuyor ve saptırıyordu. Onun gözünde, Batılı kent kültürünü temsil eden medeniyet sahici değildi ve doğaya yabancıydı. Uygarlıktan en az etkilenmiş insan, Rousseau'nun yorumunda, daha mutlu, doğal ve özgürdü. Ona göre "doğa", denge, sakinlik ve bütünlüğü; "kültür" ise içsel çatışmaları, huzursuzlukları ve tatmin edilmemiş arzuları simgeliyordu. Keskin eleştirilerine rağmen Rousseau, pek çok konuda Aydınlanma'nın büyük ideallerini paylaşıyordu. Tıpkı Aydınlanmacılar gibi o da, kurumsallaşmış dine, mutlakiyetçiliğe ve Tanrısal iradeye dayalı krallığa karşı çıkıyor; bunun yerine halkın egemenliğini ve sözleşmeye dayalı yurttaşlık ilişkilerini koymak istiyordu. Rousseau'nun Aydınlanma'ya bu derecede bağlılığı, onu içerden eleştiren bir kişi konumuna sokmaktadır.

Rousseau'nun çağdaşları üzerindeki etkisi büyüktü. Görünüşte akılcı dünya görüşünü kabul etmiş görünmekle birlikte bunu tam olarak özümseyememiş olan burjuvazi, onun yarattığı duyarlılık dalgasına kendini bırakıyordu. Ama bu aşırı duygusalcılık (sentimentalizm) yüzeyde kaldı. İngiltere'de Rousseau'nun etkisini daha dolaylı bir şekilde, eserlerinde doğayı yücelten Wordsworth ve Coleridge gibi büyük Romantiklerde görüyoruz. İngiliz şiirinin en yüce ve doruk noktaları olarak bilinen şiirleri, doğada yaptıkları gezilerden sonra ve doğayla bütünleşerek yazmışlardır.

Romantizmde bireyin kendi bireyselliğini dile getirme arzusu merkezi bir yer işgal ediyordu. Hiç bir şey, ölüm, güzellik, doğa, aşk, hayal ve acı çekme gibi bireysel ifadenin aşırı coşku ve duygularının önünde durmamalıydı. Böylece her şeyin temeline 'ben kültü' yerleştiriliyordu. Almanya'da Herder (1744-1803), Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözüne karşılık olarak "Hissediyorum, öyleyse varım" diyerek bu sözü Romantik dünya görüşüyle uyumlu bir hale getiriyordu. Goethe (1749-1832), netice de intihar eden '*Genç Werther'in Acıları*'nı öyle yoğun bir şekilde işlemeyi başarmıştı ki bu kitap Avrupa'da bestseller olmuştu. Romantikler, Aydınlanma düşüncülerinin propaganda ettiği ve burjuvazinin pratiğe taşıdığı akılcı dünya görüşünü tek boyutlu bir facia olarak buluyorlar, ve bireyin tekliğini ve dolayısıyla doğal ve duygusal özünü gözardı ettiklerini iddia ediyorlardı. Günlük yaşamın sıradan işlerini, plânlamayı ve amaçlara yönelik etkin hareket tarzlarını önemsemiyorlardı. Bu tür burjuva erdemlerine uyum sağlamak yerine romantikler, kendilerini (spontan) duygularına teslim ediyorlardı.

19. yüzyılda Romantikler, seslerini güçlü bir şekilde duyurmalarına rağmen, toplumun kenarında yaşıyorlardı. Burjuvazinin dünyasından uzaklaşmak için sık sık doğaya kaçıyorlar

ve alabildiğine kendilerini doğaya veriyorlardı. Böylece sanatın fildişi kulelerine çekilmekten kendilerini koruyorlardı.

Romantizm, sadece edebiyat ve felsefede verimli eserler vermekle kalmadı, özellikle psikoloji başta olmak üzere gelişen bilimsel faaliyetlere de katkıda bulundu. Psikologlar, insanın "karanlık kalan tarafları"nı gün ışığına çıkarmaya çalışıyorlardı: Binçaltı, rüya, delilik ve gizli güçler en fazla değinilen konulardı.

Başlangıçta Romantiklerin ilk kuşağında yer alan hemen herkes Fransız Devrimi'nden etkilendiler. Büyük kahramanları yüceltmek, romantik duyarlılıkla yakından örtüşüyordu. Devrim, terör aşamasına girince buna duyulan ilgi de hızla kayboldu. Toplumun içine girdiği kaos ortamı kimilerinde kilise kucağını arzulama yönünde duyguları harekete geçirdi. Bu şekilde Romantik ilericilik tutuculuğa, en azından siyasal tarafsızlığa yerini bırakmaya başladı. Modern topluma karşı nefret duyguları güçlendi. Fransız şair Baudelaire'in "tasarruf manyaklığı" olarak adlandırdığı burjuva materyalizmine karşı tavır alındı. Sayısız fabrika ve bunların mekânikleştirilmiş, çirkin ve kalitesiz ürünlerini William Blake, "şeytanın araçları" olarak nitelendirdi.

19. yüzyılın ikinci yarısında bir sanat biçimi olarak Romantizm'in önemi azalmaya başladı. Ama Romantik eleştiri, toplumsal 'yeraltı' akımı olarak varlığını devam ettirdi. Burjuva sınıfının zayıf olduğu ve modernleşmenin görece geç başladığı Almanya'da eleştirel tutumlar çeşitli sebeplerle daha ileri boyutlar kazandı. Modernleşmenin beraberinde getirdiği parçalanma ve dağılma şiddetle eleştirildi. Geleneksel topluma özgü olan "organik" huzur ve sadeliğin ortadan kalkması endişeyle karşılandı. Romantik ruhun özlemini çektiği harmonik birlik, idealiye edilen ortaçağ toplumuna yansıtıldı.

Bir süre sonra denge ve ebedilik ideallerinin insanın düşünce ve duygularında kuvvetli bir şekilde yer etmiş olduğu anla-

şıldı. Ayrıca bu ideallerin manipüle edilebileceği de görüldü. Nasyonal-sosyalistler, gittikçe çözülen Alman ulusunun kaderini değiştirmek için birlik içindeki Alman rüyasını Üçüncü Cumhuriyeti kurarak kullanmayı başardılar. Nasıl hristiyanlık kendi ritüellerini ve bayramlarını oluştururken “putperest” ritüellerden faydalanma yoluna başvurmuşsa, nasyonal-sosyalistler de kendi ideolojilerini oluştururken Romantizmin kültürel mirasını kullanmışlardır.

Her ne kadar Romantizm hiç bir zaman toplumda egemen bir akım durumuna gelmemişse de, bir ‘yeraltı’ akımı olarak modernleşmeye yönelik eleştirileriyle bugüne kadar aktüel kalmayı başarmıştır. 1960’lar da “*karşı kültür*” tarafından seslendirilen “kendiliğindenlik” (spontanite) yanında, bugün “yeni toplumsal hareketler”de raslanan ekolojik bilinçlenme ve spiritüelliğe gösterilen ilgiyi romantik kültürel protestonun uzanımında yer alan hareketler olarak görebiliriz.

Her ne kadar modernleşme sürecinde Romantizm önemli bir karşı akım ise de, şüphesiz ki o tek akım değildi. Daha önce tutuculuğunda bir karşı hareket olduğunu belirtmiştik. Bunların yanında *fundamentalizm*, bir başka karşı hareket olarak anılabilir. Bu hareketde modern toplumun karmaşık yapısına, akılcı karakterine ve yüksek dinamizmine direnmektedir. Fundamentalizm, geçmişin açıklık, güvenlik ve sadeliğine dönmeye bir çağrıdır. O, Kutsal Metin’de ifadesini bulan Hakikat’e bir atıftır.

Kültürel bir ‘yeraltı’ hareketi olarak elbette bu türden hareketler gözardı edilemez. Tam tersine bazı Arap ülkelerinde görüldüğü üzere İslamcı Fundamentalizm egemen bir kültür hareketi konumuna yükselmiştir. Fakat Batı dünyasında da son yıllarda bu yönde gelişmeler yaşanmaktadır. Bu bağlamda Amerika Birleşik Devletleri’nde, ellerinde İncil’le Darwin’in evrim kuramına karşı çıkan protestan fundamentalistlerin eylemlerini anabiliriz.

Yukarda anlatılanlar temelinde modernleşmeyi, yönü belirli/belirlenmiş belirlenmiş bir süreç olarak tanımlayabiliriz, fa-

kat bu karşı hareketlerin olmayacağı ya da bu sürecin her zaman dümdüz bir çizgide yürüyeceği anlamına gelmez.

7. SONUÇ

Bu bölümde modernleşmenin sıradan bir olgu olmadığını, tam tersine benzersiz (ünik) bir süreç olduğunu gördük. Geç Orta Çağ'dan itibaren Batı-Avrupa'da ortaya çıkan bir takım köklü değişimler, Batılı toplumlara öyle bir yön tayin etmiştir ki, bu toplumlar böylece geçmişteki diğer toplumlardan tamamıyla farklı bir karakter kazanmışlardır. Bu bölümde yine gördük ki herhangi bir değişim, modernleşmeyi belirleyen tek bir değişim değildir. Modernleşme, farklı cephelerden bakılarak açıklanabilecek bir olgudur.

Yapısal açıdan ticaret ve sanayi sektöründe başgösteren kentli burjuvazi, başka toplumsal alanlardan giderayak ayrılan ve bağımsızlaşan pazar ekonomisi yanında, demokratikleşme ve yerinden yönetim sistemini teşvik eden siyasal gelişmelerin önemini irdeledik. Kültürel açıdan üç dönemin Avrupa'da modernleşme sürecinde belirleyici olduğuna işaret ettik. Rönesans'la başlayan süreçte önce geleneksel, "kapalı" dünya görüşüyle ilişki kopmaya başladı ve bağımsız birey "keşfe"e çıkıldı. Reformasyon, akılcılık yönünde müthiş bir ivme yarattı. Aydınlanma'yla birlikte akılcılık, insanın mükemmelleşmesi, bireysel ve toplumsal inşa edilebilirlik gibi modern kavramların içeriği dolduruldu. Psikik açıdan insanın kendi içgüdülerini ve duygularını disiplin altına alarak özdenetimi artırması yanında, düşünme ile algılama arasındaki ayrışma önemli gelişmeler arasında sayılabilir. Eğer insan teknik araçlar yardımıyla fizik-çevre üzerinde denetim sağlamasaydı, belki de modernleşme ortaya çıkmayacaktı. Fiziksel açıdan modernleşme, daha yüksek düzeyde doğanın denetim altına alınmasını ifade etmektedir.

Üçüncü Bölüm

FARKLILAŞMA

1. GİRİŞ

her insan, başkalarıyla ilişki kurar. Bu geçmişte böyleydi, bugün de öyledir. Ama modernleşmiş bir toplumda geçerli olan ilişkilerin bazı özellikleri, pre-modern toplumlarda mevcut değildi. Buna üç tane örnek vereceğiz. Her şeyden önce, son yüzyıllarda, toplumsal iletişim ağları genişledi. Başka bir deyimle sosyal ilişkiler, ölçek olarak büyüdü. Modern ulaşım ve iletişim araçları sayesinde, görece bizden çok uzaklarda yaşayan insanlarla daha sık ilişkiler kurabiliyoruz. Sadece coğrafi anlamda değil, sosyal açıdan da modern insanlar, mesafeli ilişkiler içine giriyorlar. Örneğin bürokratik örgütlerde çalışan memurlarla kurduğumuz ilişki bu türden bir ilişkidir. Bu ilişkiler öyle hızlı ve mesafeli ki, gerçek bir *sosyal* ilişkiden bahsetmek mümkün değildir.

Modern toplumsal iletişim ağlarının ikinci özelliği, *çokyönlü* olmasıdır. Geçmişte insanlar, daha sınırlı sayıda kişilerle çokyönlü ve çok sıkı ilişkiler kuruyorlardı. Şimdi ise çok farklı or-

tamlarda çok sayıda insanla karşılaşılıyor. Modernleşme sürecinde, kapalı, küçük ve sıkı dayanışma içinde olan cemaatler, yerlerini daha ayrışık ve daha az dayanışma içinde olan toplumsal iletişim ağlarına bırakıyor. Modern toplumda her bireyin içinde yer aldığı iletişim ağı, karmaşık ve 'kaleydoskopik' bir nitelik taşıyor. Pratikte herkesle aynı oranda ve aynı şekilde ilişki kurmuyoruz.

Modern ilişki biçimlerinin karmaşık ve mesafeli olması yanında, *değişken* olması onun bir başka niteliğidir. Yaşamımızda ve kariyerimizde meydana gelen değişmelere paralel olarak ilişkilerimiz de değişiyor. İlişkiler gelişiyor, kesiliyor veya içerik olarak başkalaşıyor.

Burada andığımız sosyal ilişkilerin nitelikleri, bize iki şeyi açıklıyor. İlk olarak insanlar, farkında olsunlar veya olmasınlar, hoş bulsunlar veya bulmasınlar, kaçınılmaz bir biçimde başkalarıyla bağımlılık ilişkisi içindedirler. İkinci olarak toplumsal iletişim ağlarının türü, her zaman ve her yerde aynı değildir. Gelecekteki toplumlardaki sosyal iletişim ağları, küçük ölçekli, sıkı ve istikrarlıdır. Buna karşın modern toplumda sosyal iletişim ağları, geniş ve mesafeli olup, büyük ölçekli, değişken ve serbest bir nitelik taşıyor.

Toplumsal iletişim ağlarında meydana gelen bu değişimler, *yapısal farklılaşma* süreciyle yakından ilişkilidir. Bu süreç, toplumdaki bireylerin, grupların ve örgütlerin uzmanlaşmış ve birbiriyle kaynaşmış olan faaliyetlere başvurusunu içermektedir. Burada en geniş anlamıyla işbölümünden bahsediyoruz. Yapısal farklılaşma, her biri ayrı bir işlevi yerine getiren ve ayrı bir personele sahip olan kurumları ve örgütleri dile getirmektedir.

Daha önce, yapısal farklılaşmaya örnek olarak bakım sektöründe meydana gelen gelişmeleri anlatmıştık (Modernleş-

menin yeniden tanımlanması, bölümü). Burada bir başka örnek vermek istiyoruz. Pre-modern dönemde aile, hem bir üretim hem de bir tüketim birimi idi. Bugün bir çok uzmanlaşmış kurum tarafından yerine getirilen işlevler (eğitim, terbiye, eğlence ve bakım gibi) geçmişte aile ve akrabalık ilişkileri bağlamında yerine getiriliyordu. Modern toplumda, bu sosyal birimlerin görevleri aşamalı olarak ayrılmıştır: Bir çok uzmanlaşmış kurum ve profesyonel kişiler, devletle sıkı bir ilişki içinde, ailenin klasik görevlerini devralmışlardır. Artık eğitim, terbiye ve danışmanlık gibi faaliyetler ailenin görev alanı içinde değildir. Kısacası, ailenin geniş ve fazla uzmanlık gerektirmeyen işlevleri sınırlandırılmış ve bir çok uzman kuruma dağıtılmıştır.

Yapısal farklılaşma, modern topluma, her parçası birbirine şu veya bu biçimde bağlanmış olan korkunç bir makina görüntüsü vermiştir. Toplumdaki sosyal organların birbirleriyle etkileşim biçimi, öteden beri sosyalbilimcileri meşgul eden bir konudur. Bu bölümde toplumsal farklılaşmanın üç yönünü ele alacağız.

İlk önce toplumsal dayanışma üzerinde duracağız (İşbölümü ve Dayanışma, bölümü). Her biri ayrı bir işlev üstlenen bireyler, gruplar ve örgütler birbirleriyle nasıl etkileşmektedirler? Daha basit bir deyişle, eğer herkes kendi kendine yeterli olmaya çalışıyorsa, hepimizin çıkarını kim koruyacaktır? Birey ve grupların belirli bir görev üstlendiği sosyal yapılarda, kural olarak ast-üst ilişkisi bulunmaktadır. Bu, çeşitli işlevlerin ve görevlerin hep aynı şekilde ölçümlenmemesinden kaynaklanmaktadır. Farklılaşma ve Toplumsal Katmanlaşma, bölümü'nde modern toplumu, sosyal eşitlik açısından değerlendirmeye çalışacağız. Toplumsal eşitsizlikler kaybolmamıştır, hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ama buna rağmen modern toplumda eşitsizliklerin tezahür şekli geleneksel toplumdan farklıdır.

İnsani ilişkilerdeki gittikçe artan farklılaşma ve karmaşıklıklaşma, psikik implikasyonları da beraberinde getirmektedir. Top-

lumsal iletişim ağları büyüdükçe ve farklı dallara ayrıldıkça insanlar duygularını daha iyi bir şekilde denetim altına alıyorlar, arzularını tatmin etmeyi tecil ediyorlar ve uzun vadeli düşünmeye başlıyorlar. Bu sürecin gelişim biçimini ve beraberinde getirdiği sorunları, Farklılaşma ve Özdenetim, bölümü'nde gündeme getireceğiz.

2. İŞBÖLÜMÜ VE DAYANIŞMA

Bu bölümün başında modern ilişkilerin mesafeli, karmaşık ve değişken olduğunu belirtmiştik. Modern toplum, her biri bir işin ucundan tutmuş sayısız birey ve uzman kurumlardan meydana gelmekle birlikte, bunlar şu veya bu şekilde birbirleriyle ilişki kurmaktadır. Fakat bu ilişkiler nasıl kurulmakta ve tezahür etmektedir? Bu soru, sosyalbilimlerde “dayanışma” terimiyle çözümlenmeye çalışılmaktadır. Bu terim, bir grup veya toplumu birarada tutan şeyin ne olduğuna atıfta bulunmaktadır. Dayanışma olmadan bir toplum ayakta kalamaz: O zaman toplum yapıstırıcı bir tutkaldan yoksun demektir.

a. mekânîk ve organik dayanışma

İnsanların birbirlerine olan bağımlılığı, Fransız düşünür Emile Durkheim (1858-1917) 'ın toplum tezinin başlangıç noktasıdır. O, liberal entellektüellerin toplumun “sosyal sözleşmeler”in sonucu olarak doğduğu yolundaki görüşlerine şiddetle muhalefet etmiştir. Sözleşmeler, insanî ilişkilerin başlangıç noktası değildir, bundan önce varolan pek çok değer, norm ve “oyun kuralları” toplumsal yaşamın temelini oluşturmaktadır. Durkheim'e göre insan, değer ve norm koyan bir varlıktır. Bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, onları cemaatin dik-

te ettiği kurallara uymaya sevkedecek bir “kollektif bilince” sahiptirler.

Demek ki Durkheim’e göre insan, her şeyden önce *sosyal* bir varlıktır. Bir arada yaşamak, bireyin kendini aşan geniş bir şemsiye altına girmesi demektir. Başka bir deyişle artık orada birey-üstü, “kollektif bilinç” varlığını hissettirir. Kollektif bilinç, bireylerin toplamının paylaştığı değer ve normlardır. Kollektif bilinç, bireyden önce mevcuttur ve birey, yeryüzünden gittikten sonra da kalmaktadır. Birey, kimliğini bu kollektif bilinçten alır.

Durkheim, sadece bireyi topluma önceleyen liberal düşünlere karşı değildi, bunun zıddını iddia eden ve geleneksel toplumu çıkış noktası alan tutucu düşünürlerle de aynı fikirde değildi. Edmund Burke (1729-1797) ve Louis de Bonald (1745-1840) gibi tutucu düşünürlerin aksine Durkheim, geleneksel toplumun tanıdığı biçimiyle sosyal ilişkilerin ve samimiyetin geçmişte kaldığını düşünüyordu. Geleneksel ilişki biçimlerinin ortadan kalkması, toplumun çözülmesi ve parçalanması anlamına gelmemektedir. Modernleşme, eski sosyal ilişkileri kaldırırken, yeni bir tip sosyal dayanışma modeli de yaratmıştır.

Durkheim, yeni ve eski topluma ilişkin düşüncelerini ünlü yapıtı, “*Toplumsal İşbölümü*” (De la division du travail social, 1893)’nde ortaya koymuştur. O, yapıtında modernleşme sürecinde toplumsal dayanışmanın nasıl değiştiğine ilişkin bir tipoloji geliştirmiştir. Durkheim, iki tip toplumdaki bahsetmektedir: Görece basit bir sosyal yapı ve az gelişmiş bir işbölümünün yer aldığı geleneksel toplum ile işbölümünün çok ileri bir düzeye fırladığı modern toplum.

İşbölümünün az geliştiği toplumlarda, ona göre, insanlar birbirlerini kendiliğinden ve mekânîk bir şekilde tamamlamaktadırlar. İnsanlar arasındaki bağıllık, insanî işlemlerin ayniliğinin

den kaynaklanmaktadır. Daha basit bir deyişle, modern öncesi toplumlarda “cins, cinsini arar” ilkesi geçerlidir. Çeşitli toplumsal kesimler içindeki insanlar birbirlerine öyle kilitlenmiştir ki bireysellik iyice ortadan kalkmıştır. Bir mesleğe mensup olmak bir aileye mensup olmakla eşdeğerlidir, meslekler gelecek kuşaklara aktarılır. Kişilerin arkadaşlık çevresi, kendi akraba çevresiyle sınırlıdır ve burada çocukların eşlerinin kim olacağına bile ebeveynler karar verir. İlişkilerin ve yükümlülüklerin niteliği net bir şekilde belirlenmiştir. Toplumda herkes ait olduğu yeri ve kendinden beklenenleri bilir. Durkheim, geleneksel topluma özgü olan bu ilişki biçimini *mekânîk dayanışma* olarak adlandırmaktadır. Bununla o, sosyal ilişkilerin fazla karmaşık olmayan bir sosyal yapıdan otomatik veya mekânîk olarak kaynaklandığını belirtmektedir. mekânîk dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda, bireysel ve kollektif bilinç büyük ölçüde örtüşmektedir. Bireyler, gelenek ve toplum tarafından belirlenmiş olan kurallara karşı koyamazlar. Başka bir deyişle çok yüksek düzeyde bir konformizm (uymacılık) hüküm sürer. Kurallardan sapma düşünülemez. Yasakları çiğnemek ve emirleri yerine getirmemek şiddetli bir şekilde cezalandırılır.¹

Durkheim'in öğrencilerinden Marcel Mauss, “*Armağan Hakkında Deneme*” (*Essai sur le don*, 1923) adlı yapıtında, geleneksel toplumlardaki dayanışmanın birincil olarak işbölümünden değil, armağanların dağıtılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu toplumlarda vermek, almak ve geri vermek, sosyal dayanışmanın temelidir. Bu, şeyleri paylaşmaya ayarlı dayanışma, modern toplumlarda yerini iş ilişkilerine dayanan bir dayanışma biçimine bırakmıştır. Ama hâlâ birincil topluluklarda (aile, akraba, semt ve arkadaşlık gibi) “karşılıklılık” ilişkisine raslanmaktadır.

Durkheim'e göre mekânîk dayanışmanın geçerli olduğu sekter (bloklara ayrılmış) toplum biçimleri, işbölümünün ilerle-

mesinin sonucu olarak aşamalı bir biçimde yeni bir dayanışma tipi tarafından çözülmektedir. Nüfusun artması ve başka düşünceden olan insanların gittikçe birbirleriyle daha sık ilişki kurmaları nedeniyle, geleneksel toplumların kapalı yapısı baskı altına girmektedir. Aynı zamanda, rekabet koşullarının gereği olarak işbölümü ve uzmanlık ilkelerine dayalı yeni bir üretim tarzı ortaya çıkmaktadır.² İşbölümü ve uzmanlaşma, kişileri birbirinden farklı kılmakla kalmıyor, birbirine bağımlı bir hale de getiriyor. Artık kendi kendine yeterli bir ekonomik birim olmaktan çıkan topluluklar, başkalarıyla işbirliği ve alışveriş içine giriyorlar. Bu da bağımlılığın artması demektir.

İleri düzeyde bir işbölümüne sahip olan karmaşık bir sistemde, herkesin belirli bir yeri vardır. Eğer bu sistem işlevini yerine getirmek istiyorsa, bu sistemi oluşturan bütün organlar işbirliği yapmak zorundadırlar. Böyle bir ortamda "cins, cinsini arar" kuralı geçerli değildir. Her insan bir diğerine ihtiyaç duyduğu için işbirliği kaçınılmazdır. Biyolojik organizmalara atıfta bulunarak Durkheim bu tip bir işbirliğine *organik dayanışma* adını vermektedir, çünkü organizmalarda, varlıklarını sürdürebilmek için organlarını birlikte hareket ettirmek zorundadırlar. Aynı zamanda bu organlar, iç işleyişleri bakımından az veya çok özerktirler.

Eğer her şey isteğe uygun yürürse, işbölümü uyumlu ve modern bir dayanışmaya yol açacaktır. Modernleşmiş bir toplumda, her birim kendi görevini yerine getirmekle meşgul olmasına rağmen, Durkheim'e göre birey ve kolektif yapı birbirinin uzantısıdır. Modernleşme, bağımlılığı azaltmıyor, değişik bir tür bağımlılığa yol açıyor. Bireysel sorumluluk ve toplumsal dayanışma, bir madalyonun iki yüzü gibi işlev görmektedir.

Değişen dayanışmanın sonuçlarından biri, bireysel felaketlerin toplumun tümüne yönelik bir tehdit olarak algılanmasıdır. Bu da netice de "kolektif sosyal olanaklar"ın yaratılmasını beraberinde getirmektedir (De Swaan, 1982; 1989). Top-

lumsal olanaklar (eğitim, sağlık, sosyal güvenlik vs.) böylece devletin bir görevi haline gelmektedir.

Elbette Durkheim, madalyonun iki yüzünün (bireysel sorumluluk ve toplumsal dayanışma) birbirinden ayrı düşebileceğinin farkına varmıştı. Böyle bir durumda anomi (kuralsızlık, yönsüzlük ve ruhsal karmaşa) ya da başka bir deyimle “ahlâk yoksulluğu” belirmektedir.

b. İşbölümü ve anomi

Durkheim’e göre gittikçe artan işbölümü, “normal koşullar” altında uyumlu bir dayanışma biçimine yol açacaktı. Fakat buna rağmen o, toplumda bireycilik ve çözülme yönündeki kanıtları da görüyordu. Bu nedenle Durkheim, modern toplumun tehdit altında olduğunu düşünüyordu. Ona göre bu tehditin kaynağında, çoğulcu ve rafine olmakla kalmayıp, geleneksel topluma kıyasla daha az bağlayıcı olan organik dayanışmayı görüyordu. Modern toplumda yeni bağlantılar kurmak ne kadar kolaysa, bu bağlantıların sona ermesi de o kadar hızlı olabiliyordu. Çünkü ilişkiler gelenekten kök almadığı için bağlayıcı da olamıyorlardı. Eğer gerekli enerji sarfedilmezse insanî ilişkiler, her an kopabilirler. Bu süreç, kolektif bilincin modern toplumda bireyler üzerindeki etkisini büyük ölçüde yitirmesiyle daha da güçlenmektedir. Modern kültür, insanların hangi ortamlarda nasıl davranmaları gerektiğine değin kat’î ve zorlayıcı kurallar koymamaktadır. Modern insanlar, her zaman ve her yerde geçerli olan kurallara sahip değiller.

Durkheim’in bu açıklama modeli, bizim daha önce betimlediğimiz çerçevede “genelleş(tir)me” olarak adlandırdığımız şeye tekabül etmektedir. Bu kavram, kendi orjinal kökenin-

den kopan anlam sistemlerini dile getirmektedir. Bu nedenle şeyler etkisi kaybediyorlar ve genelleşme eğilimi kazanıyorlar. Genelleşme, farklılaşma süreciyle yakından ilişkilidir. Toplumsal yapıda farklılaşma ve uzmanlaşma arttıkça, farklı birimleri birbirine uyumlu kılmak için daha genel değerler, kurallar ve anlamlar sistemi gerekmektedir. Akılcılaşma bölümü'nde bu konuya tekrar döneceğiz.

Kollektif bilincin modern insanlar üzerindeki azalan etkisi, Durkheim'e göre toplumsal çözülme ve kaosa (kısacası anomiye) yol açmaktadır. Anomi, insanların gereksinimlerine bir çizgi çekilemediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. İhtiyaçlar (daha doğrusu "arzular" Ç.), ilke olarak sonsuzdur. Hayvanlara kıyasla Durkheim, insanın ihtiyaçlarını sınırlayan biyolojik mekânizmaların olmadığı görüşündedir. Bütün ihtiyaçların karşılanması mümkün olmadığına göre, dizginsiz bir şekilde insan ihtiyaçlarının körüklenmesi neticede halk arasında hoşnutsuzluklara ve gerginliklere yol açacaktır. Bunu sınırlamak için Durkheim birey üstü bir otoritenin sınırlamalar getirmesini gerekli görmektedir. Geleneksel toplumlarda bu noktada pek çok kurum frenleyici bir etki yaratıyordu. Modern toplumda birey, düzenleyici mekânizmaların olmaması yüzünden sayısız arzu ve ihtiyaçlarına teslim olmaktadır.

Durkheim, özellikle modern *birey kültürünü* kötülüklerin kaynağı olarak görüyordu. Ona göre modern toplumda bireyler, özgürlüklerini toplumdan bağımsız ve hatta ona karşı tanımlıyorlar. Bu modern "*hiper-bireycilik*", toplumun temellerini sarsmaktadır. Toplumun her tabakasında, en aşağıdan en yukarı katmanlara kadar insanlar, öyle büyük bir açgözlülük ve hırs içinde hareket ediyorlar ki, bunun neye ve kim hizmet ettiğini düşünmüyorlar. Dikkat edilirse Durkheim, insanlardaki bu sınırsız hırs ve arzuları, kapitalist ekonominin işleyişine değil, "insanın doğası"na bağlamaktadır.

Durkheim'e göre zamanla modern toplumda, bireycilik etkisini gösterecek ve bunun sonucu olarak toplumsal bir kaos ve anomi belirecektir. Bunun göstergeleri, artan intiharlarda, suç ve sosyal çatışmalarda rahatlıkla gözlenmektedir.

Anomi, kelimesi kelimesine "kuralsızlık" demektir. Normlar, anomi halinde ya az işler veya hiç işlemez. Bireyler, sanki pusulalarını kaybetmiş gibi yollarını bulmakta zorlanırlar. Belki kurallara uyma hâlâ devam etmektedir, ama burada bir tutarlılık yoktur. Yani insanlar kurallara bazen uyarlar bazen uymazlar. Dolayısıyla insan davranışlarını kestirmek zorlaşır. Bireyler ve gruplar sadece kendileri için geçerliliği olan kuralları uygularlar. Durkheim, anominin bir göstergesi olarak intihar sayısındaki istatistikî artışları gösterir. Bu göstergeyi, bir ölçü olarak alıp, modern toplumlara uygularsak diyebiliriz ki modern toplumda dayanışma azalmış ve anomi artmıştır. Diekstra, "*Artan ölüm*" (*De opgroeiende dood*, 1984) adlı yapıtında bu konuyu aydınlatıcı bazı veriler sunmaktadır. Buna göre son otuz yılda gençler arasında intihar ikiye katlanmıştır. Sonu ölümle bitmeyen intihar girişimlerinin artışı ise endişe verici boyutlardadır.

Anomiye geriletmek maksadıyla Durkheim, iş yaşamına bağlı "aracı kurumları" güçlendirmeyi önermektedir. O, umudunu profesyonel örgütlere bağlamıştı. Organlar arasında koordinasyonu sağlayacak ve toplumdaki yönsüzlük bunalımını ortadan kaldıracak yeni tür bir lonca sistemi düşünmekteydi.

Sosyalistlerin aksine Durkheim, devletin sınır koyucu bir işlevi olmasına taraftar değildi. Onun gözünde devlet, ahlâki bir işlev üstlenemeyecek kadar vatandaşlardan uzağa düşmüştü. Bu durumda çözüm, devlet ile birey arasında yeni bir ara katmanın (aracı bir yapının) yaratılmasından başka şey olamazdı. Son çözümlemede Durkheim, organik dayanışmaya dayalı modern toplumda, birey ile toplum arasındaki

ilişkilerin istikrarsız ve hassas bir denge üzerine kurulduğunu düşünüyordu.

Ara yapıların çözülmesi ve “*hiper-bireycilik*” nedeniyle ortaya çıkan anomi sorunu, bugüne kadar bir çok sosyalsbilimciyi meşgul etmiştir. Sözelimi Hofstee (1980), dikkatleri Aydınlanma’nın idealleri –eşitlik, özgürlük ve kardeşlik- arasında ki bozulan dengeye çekmektedir. Ona göre eşitlik ve özgürlük idealleri makul ölçülerde yerleştirilirken, dayanışma ve kardeşlik idealleri geri plâna itilmiştir. Hofstee, bunu devletin meşruiyyet krizine bağlamaktadır. Vatandaşlar, gittikçe artan bir ölçüde devletin koyduğu kuralları çiğnemekte ya da reddetmekte bir sakınca görmüyorlar. Bunun sonuçları, artan suç, sahtekarlık, vandalizm ve siyasal duyumsuzluklarda karşımıza çıkmaktadır. Zijderveld (1980; 1983), bir çok çalışmasında tüketimcilik, kayıtsızlık ve aşırı hazcılığın çağdaş sosyal devlete uygun düşen kültürel özellikler olduğunu vurgulamıştır. Tıpkı Durkheim gibi o da, bir karşı denge unsuru olarak “aracı kurumlar”ın güçlendirilmesini savunmaktadır. Bu bağlamda Zijderveld, profesyonel iş örgütlerinden ziyade gönüllü yardım grupları ve sosyal hareketler gibi çağdaş iletişim ağlarına umut bağlamaktadır.

Yayıncı-yazar Vuijsje (1989) gibi daha başkaları, anomik eğilimleri kırmak için güçlü bir devlet müdahalesini öngörmektedirler. Bunun yanında bütün düşünürlerin bireycilik konusunda bu kadar kötümser olmadıklarını belirtmeliyiz. Beşinci bölümde bu konuya tekrar döneceğiz.

Bu başlığı kapatmadan önce, Durkheim’in geliştirdiği perspektife yönelik olarak iki noktaya eleştirel bakmak istiyoruz. İlk olarak Durkheim’in geliştirdiği yaklaşım, pek çok patolojik olgunun temelinde anomiyi aramaktadır. Bu tür bir yaklaşım, makro düzeyde toplumda meydana gelen gelişmelerle mikro düzeyde birey arasında çok basit bir nedensellik

varsaymaktadır. Gerçekte toplum ile birey arasındaki ilişkiler, çok karmaşık olup psişik sorunlar her zaman toplumsal çözümlere indirgenemez. Sadece ampirik araştırmalar bize, azalan dayanışmanın negatif psişik sorunlarla ne kadar alakalı olduğunu gösterebilir.

Becker (1985)'in bir analizinde gösterdiği gibi, anomi teorisinden hareketle Hollanda'da toplumsal blokların çözülmesinin (ontzuiling) psişik sonuçları sanıldığından daha az olmuştur. Becker, bunu başka faktörlerle açıklamaktadır. İlk olarak çözülme bireysel olarak mikro düzeyde fazla sonuç doğurmamıştır. Ortalama bir katolik bireyin yaşam dünyasında toplumsal blokların çözülmesi, ya hiç veya çok az bir sarsıntı yaratmıştır. İkinci olarak Becker, çoğu sosyalbilimcinin sandığının aksine insanların hayata daha az "anlam" yükleyerek de yaşayabileceklerini ileri sürmektedir. Onun sözleriyle: "Anlam sistemleriyle çok meşgul olan kişiler bile, kimliklerini soyut bir takım tasarımlardan hareketle tanımlamıyorlar. Arkadaşlık grubu, bireysel davranışın istikrara kavuşturulmasında daha etkili olmaktadır".

İkinci bir eleştiri noktası olarak Durkheim'in çözülmeyi teşvik eden bireycilik konusunda bireyin, birey üstü çıkarılara gittikçe artan uyumunu gözardı ettiğini sanıyoruz. Özellikle Max Weber bu konuyla ilgilenmiştir. Her ne kadar o modern bürokratik örgütlerin etkin ve verimli işleyişlerinden etkilenmişse de, bu gelişmenin karanlıkta kalan pek çok yönünü görmüştü. Genel bir isteksizlik ve ilgisizlik söz konusuydu. Rüyalarında, Chaplin'in parodilerinde üstün bir tarzda dile getirdiği "*Modern Zamanlar*"ı net bir şekilde görüyordu. Bu öyle bir çağdı ki, insan orada dev makinaların bir parçası olarak işlev görüyordu. Gelecek konusunda Weber boşuna "demir kafes" deyimini kullanmamıştı. Weber'e göre modern insanı tehdit eden şey anomi değil, "*yabancılaşma*"ydı.

Bizce anomi ile yabancılaşma arasında keskin bir karşıtlık yaratmak doğru değildir. Her ikisi de "bireycilleşmenin paradokslar"ı (bkz. Modernleşmenin Dört Paradoksu) olarak modernleşme madalyonunun iki yüzünü temsil etmektedirler. Modernleşme, hem özgürleşmeye hem de bağımlılığa yol açmaktadır.

Toplumsal dayanışma konusu, günümüzde hâlâ sosyalbilimleri etkilemektedir. Son bir kaç on yıl içinde dayanışma alanında meydana gelen bazı köklü değişimler dikkate alınırsa bu pekde şaşırtıcı sayılmaz. Aile, evlilik ve mahalle gibi tipik dayanışma biçimlerinde önemli gelişmeler yaşanmıştır (Van der Avort, 1987; Van der Loo ve diğerleri, 1989). Yeni sosyal hareketler ve arkadaşlık grupları gibi alternatif dayanışma biçimleri de ilgiyle izlenmektedir. Bunun yanında Durkheim tarafından işaret edilen sosyal ilişkilerdeki artan çözülme ve zayıflama devam etmektedir. İster birlikte yaşama, isterse iş, arkadaşlık, akrabalık ve tanışıklık ilişkilerinde olsun, bu ilişkileri koruyabilmek ve sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için büyük enerji sarfedilmektedir.

3. FARKLILAŞMA VE TOPLUMSAL KATMANLAŞMA

İnsanların birbirlerine bağımlı olduklarını daha önce belirtmiştik. Şimdi burada buna bir şey daha ekliyoruz: Bağımlılık ilişkisi, çok nadir durumlarda eşit bir konuma elverir. İşbirliği çoğu kez mal, erk ve prestijlerde eşit olmayan dağılımla sonuçlanır. *Toplumsal eşitsizlik*, insan toplumlarının temel bir niteliğidir. Eşitsizlik, bazen formel ve dikkat çekicidir, bazen de enformel ve gizlidir.

İşbölümünün bir sonucu olarak doğan farklılaşma, hemen hemen otomatik olarak toplumsal konumlarda tabakalaşmayı

beraberinde getirir. Görev ve faaliyetler, farklı olmakla kalmazlar; farklı biçimlerde de değerlendirilir ve ödüllendirilirler. Herhalde toplumsal eşitsizlik, çok erken bir dönemde kadınlar ve erkekler ile gençler ve yaşlılar arasında belirmiştir. Cinsiyet ve yaş temelinde ortaya çıkan eşitsizliğe, tarihin daha sonraki aşamasında, yani "tarım devrimi" sırasında beyin işçiliği ile kol-beden işçiliği ayırımına dayanan başka bir eşitsizlik türü eklenmiştir.

Burada, *toplumsal katmanlaşma* kavramının yardımcıyla, modernleşme ile toplumsal eşitsizlik arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Bu kavram, toplumsal eşitsizliğin "katmanlar" veya "tabakalar" şeklinde aldığı biçimi dile getirmektedir. Toplumsal katmanlaşma alanında, geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasındaki farklar epeycedir. Geleneksel toplumlar, çok katı bir katmanlaşma sistemine sahiptirler. Farklı sosyal katmanlar birbirinden iyice ayrılmıştır. Öte taraftan bu tip toplumlarda "toplumsal merdiven"de yukarı çıkma veya aşağıya inme (toplumsal hareketlilik Ç.) olanakları çok azdır. Kişinin yer aldığı toplumsal konum, doğumla belirlenir ve ömür boyunca sabit kalır. Terminolojide bu durum "doğumla belirlenme" (*ascription*) olarak adlandırılır. Sömürü, baskı, sosyal-ekonomik ve siyasal eşitsizliklerle birlikte yaşam stillerindeki farklılıklar, her ne kadar her zaman tam olarak kabul edilmeseler de, geleneksel toplumda normal olgulardır.

Buna karşın modern toplumlarda daha az kapalı bir toplumsal katmanlaşma vardır. Böyle görece açık bir sistemde, toplumsal hareketlilik daha fazla ve doğaldır. Modern toplumlarda soyla ve doğumla belirlenme değil, "kazanılan konum"lar (*achievement*) önem kazanmıştır. Hatta doğumla ve soyla elde edilmiş özelliklere bağlı olarak kişilere görev verme ve atama direnişle ve kınamayla karşılaşmaktadır.³ Antropolog Dumont, geleneksel insanı *hiyerarşik insan* (*homo hierarchicus*, 1967) olarak nitelirmektedir. Hiyerarşik kavramlarla düşünmeye alışık olan geleneksel insanının tersine, modern insanlar birbirlerini eşde-

ğerli kabul etme eğilimindedirler. Modern çabalar, varolan eşitsizlikleri korumaya değil, daha ileri toplumsal eşitlikler elde etmeye yöneliktir. Modern insan, yine Dumont'a göre ilke olarak *eşitlikçi insan* (homo aequalis) dir. Modern toplumlarda şurda veya burda saptanan eşitsizliklerin çoğu, paradoksal bir biçimde bu deymi teyid etmektedir. Tam da bu noktada sosyal eşitlik modern insan için merkezi bir yer işgal ettiğinden eski veya yeni eşitsizlikleri mahkum etmektedir.

Daha fazla sosyal eşitlik doğrultusundaki gelişmeler, son yüzyıllarda Avrupa'da insan hakları için verilen uzun bir mücadelenin sonucu olarak görülmelidir. Bu mücadele, 18. yüzyılda mülkiyet hakkı, düşünce ve inanç özgürlüğü gibi temel *vatandaşlık haklarının* elde edilmesine yönelikti. 19. yüzyılda *siyasal haklar* elde edildi. Bu döneme kadar soylu sınıfların ayrıcalığı olarak görülen seçme ve seçilme hakları bu dönemde elde edildi. Sağlık, eğitim, iş ve sosyal güvenlik gibi *sosyal hakların* elde edilmesiyle bugünkü vatandaşlık haklarının tamamı kazanılmış oldu (Marshall, 1963).

Sosyal eşitsizliğin yakın zamanlara kadar giderek azalması, modern toplumda katmanlaşmanın sonuçlarının önemli olmadığı anlamına gelmez. Hâlâ kişinin toplumsal katmanlaşma sistemi içindeki yeri onun toplumsal fırsatlarını belirlemektedir. Çalışma, oturma, eğitim ve seyahat etme gibi faaliyetlerin somut tezahür biçimini, içinde bulunduğumuz toplumsal konum tayin etmektedir. Gerek bu sebepler gerekse modern kültürde sosyal eşitliğin işgal ettiği yer nedeniyle sosyal bilimlerde toplumsal katmanlaşma konusunun hâlâ önemli bir meşguliyet alanı olması şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda şu iki soruya cevap aranmaktadır: İlk soru, modern toplumlarda toplumsal katmanlaşmayı hangi faktörler belirlemektedir? Belirleyici faktörler salt ekonomik midir yoksa kültürel faktörler de bir rol oynuyorlar mı? İlk soruyla bağlantılı olarak gelen ikinci soru ise sosyal kat-

manların ne kadar olduğudur. Modernleşme, bir yandan “mülkiyet sahipleri”nin diğer yandan da “mülksüzler”in yer aldığı toplumsal bir ikileme mi yol açıyor? Yoksa sosyal eşitsizliğe eşlik eden katmanların giderek bölünmesi nedeniyle “toplumsal katman” kavramı anlamını kaybediyor mu? Eğer böyleyse, bu durumda sadece bireysel yaşam tarzları üzerinde mi yoğunlaşmak gerekiyor?

a. Statüler ve sınıflar

Birlikte yaşamın olduğu her yerde, ast-üst ilişkileri ortaya çıkmaktadır. Fakat bu demek değildir ki, sosyal farklılıklar ve bunların temelinde yatan kriterler her yerde aynıdır. Daha önce toplumsal katmanlaşmanın geçmişte doğumla belirlendiğini; ait olduğumuz aile, cinsiyet, yaş veya toplumsal elitin sosyal konumumuzu tayin ettiğini söylemiştik. Modernleşme, bu tür yüklenen özelliklerin azalmasını beraberinde getirmiştir. Modern toplumda, bir kişinin içinde yer aldığı toplumsal konum, kişilerin mal ve hizmet üretimi için gerekli olan özellikleri ve becerileri tarafından belirlenmektedir. Başka bir deyişle, modern toplumda toplumsal katmanlaşma ekonomik kriterlere dayanmaktadır.

Adı, modern toplumdaki toplumsal katmanlaşmanın çözümlenmesiyle birlikte anılan bir düşünür Karl Marx’tır (1818-1883). Marx, katmanlaşma sürecinde üretim araçlarının (fabrika ve makineler) en önemli faktör olduğuna işaret etmiştir. Üretim araçlarını elinde tutanlar, neyin, ne zaman, ne kadar ve kimler tarafından üretileceğine karar verirler. Toplumsal eşitsizlik, bu sebeple, üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır. Her ne kadar bütün toplum biçimlerinde (ilkel komünal dönem hariç) özel mülkiyet biçimi mevcut olmuşsa da, Marx, en keskin toplumsal eşitsizliğin modern kapitalist toplumlarda ortaya çıktığına inanıyordu. Zira

modern kapitalist sistemde işçi, kendi emeğinden başka hiç bir şey üzerinde söz sahibi değildir. İşçi, ancak emeğini satarak yaşamını sağlar. Emekçi, başarısı oranında karşılığı olan ücreti hiç bir zaman alamaz, verilen düşük ücret karşısında çaresizdir. Ödenilen ücret ile başarılı iş arasındaki fark, kâr olarak kapitalistin cebine gider ve bunun bir kısmı tekrar üretim araçlarının genişletilmesi ve iyileştirilmesi maksadıyla yatırıma aktarılır.

Bu çözümlemesiyle Marx, zenginler için saraylar inşa eden işçilerin neden kulübelerde yaşamak zorunda kaldıkları sorusuna bir cevap vermeye çalışıyordu. Modern toplumda toplumsal eşitsizliği din ve gelenek değil, ücret ile emek arasındaki göstermelik âdil değişim meşrulaştırmaktadır. Marx'a göre kapitalizmde âdil bir değişimden bahsetmek imkânsızdır. Tam tersine kapitalist, işçi ücretinin bir bölümünü çalar ve kendi amaçları için kullanır. Modernleşme sürecinde, üretim araçlarına yapılan yatırım sürekli çoğalmaktadır. Bununla kapitalist, işçi karşısında daha güçlü bir konuma yükselmektedir. Bu, zamanla, bir yanda gittikçe küçülen zengin bir kapitalist sınıfın diğer yanda ise gittikçe çoğalan işçi yığınlarının yer aldığı toplumsal bir ikileme yol açmaktadır. Marx'a göre kapitalist sınıf ile işçi sınıfı tam bir karşıtlık içindedir. Bu iki sınıf arasındaki çatışma, netice de işçileri kapitalistlerin baskısından ve sömürsünden kurtaracak ve üretim araçlarının özel mülkiyetine son verecekti. Ancak o zaman sosyal eşitsizliğin tümüyle ortadan kalktığı sınıfsız bir toplum doğabilecektir.

Marx, bu teorisiyle aynı zamanda genel fayda adına yapılan burjuva devrimlerinin aslında burjuvazinin çıkarını korumaktan başka bir gayeye hizmet etmediğini göstermek istiyordu. Ona göre burjuvazi eşitlik, özgürlük ve kardeşlik gibi evrensel değerlerin içeriğini boşaltmıştır. Sözelimi herkes için olduğu çokça propaganda edilen özgürlük, pratikte "serbest rekabet" anlamında sadece burjuvazinin kullandığı ve onun çıkarına işleyen bir mekânizmaya dönüştürülmüştür.

Burada genel hatlarıyla çizmeye çalıştığımız Marx'ın sınıf teorisi, başlangıçtan beri gerçeklikle doğru bir ilişki kuramamıştır. Bir çok düşünür ve araştırmacı, kapitalist toplumun aşılmaz anlamda iki sınıftan oluştuğu varsayımını eleştirmiştir. Marx'ın iki sınıflı toplum kuramının tersine eleştirmenler modern toplumda ileri giden bir eşitleme sürecinin yaşandığına dikkati çekmişlerdir. Çeşitli faktörler bu sürece hizmet etmiştir. İlk olarak işçi sınıfının yaşam koşulları, biraz da işçi hareketinin katkılarıyla iyileştirilmiştir. Geçen yüzyılın başından bu yana maaşlar artmaya, emelilik ve hastalık fonları kurulmaya ve serbest vakitler artmaya başlamıştır. İşçilerin maddi koşullarının iyileşmesi, aynı zamanda yaşam tarzında da değişikliklere yol açmıştır. İşçiler, giderek burjuvaziye özgü tipik ilişki biçimlerine ve görgü kurallarına uymaya başlamışlardır. Yaşamları evcilleşmiş ve aileye yönelmiştir; ayrıca modern yaşam tarzının getirdiği zorlamalar, onların hayatına bir düzen, disiplin ve nezaket getirmiştir.

Yükselen refah, eğitim imkânları ve sosyal güvenlik sisteminin sonucu olarak sadece işçi sınıfının yaşam koşullarında iyileşme olmadı, aynı zamanda işçiler "geniş toplumsal orta tabaka" içerisinde de bir yer edinmeyi başardılar. Başka bir deyişle Karl Marx'ın beklentilerinin aksine ekonomik yapıda meydana gelen değişmelerle birlikte modern toplumda katmanlaşma farklı bir şekilde tezahür etti. Çeşitli araştırmacılar (Burnham, 1941; Lenski, 1966; Bell, 1974) sınıfsal yapıdaki gelişmeleri, ekonomik yapıda meydana gelen değişmelerle birlikte ele almaktadırlar. Bu nedenle teorik olarak yeni bir katmanlaşma kriteri bulmak ve uygulamak gerekmektedir.

Max Weber, modern katmanlaşma sistemi hakkında daha nüanslı bir yaklaşım geliştirmiştir. Weber de (1921) toplumsal katmanlaşmanın oluşumunda ekonomik kriterlere merkezi bir yer vermektedir. Farklı sınıfların varlığını, kişi ve grupların "pa-

zar konum"larıyla açıklıyordu. Pazar konumları, bazı mal ve hizmetlere duyulan talep tarafından belirlenmektedir. Buna göre kişilerin toplumda edindikleri konum, arz ve talepteki gelişmelere paralel olarak değişmektedir. Bu temelden hareketle Weber *dörtlü bir sınıf tipolojisi* geliştirmiştir.

İlk olarak Marx'ın tanımladığı anlamda üretim araçlarını elinde bulunduran bir sınıf vardır. Bunun yanında uzmanlardan oluşan idareci (administratif) sınıf yer almaktadır. Bunlar spesifik eğitim ve bilgileriyle modern toplumdaki karmaşık toplumsal ilişkileri görüyorlar ve koordine ediyorlar. Her ne kadar bunlar üretim araçlarını elinde tutan sınıftan değillerse de, profesyonel bilgi ve uzmanlıkları sayesinde çok iyi bir pazar konumu elde etmişlerdir. Weber'in tanımına göre küçük esnaf, zanaatçiler, küçük girişimciler ve serbest meslek sahipleri üçüncü bir sınıf oluşturmaktadırlar. Son olarak sıralamada işçi sınıfı gelmektedir.

Weber, sadece sosyal ve ekonomik temelleri olan bir eşitsizlikten bahsetmekle kalmaz, bunun yanında kültürel farklılıklara dayanan *statülerden* de bahseder. Statü farkları, kişilerin yaşam tarzında, konuşma ve kıyafet şekillerinde, ve nihayet arkadaş çevresinde biçim kazanmaktadır. Bazı kişiler, ticaret yoluyla zengin olabilirler ve sosyo-ekonomik konumlarını yükseltebilirler, fakat buna rağmen sosyal prestij ve itibarları fazla olmayabilir. Bu "yeni zenginler", pekala resepsiyon ve akşam yemeklerinde uygun davranışlar sergilemeyebilirler ve standart bir konuşma tarzına sahip olmayabilirler.

Elbette sosyal prestij belirli bir düzeye kadar satın alınabilir, bu büyük çapta olmuştur ve olmaktadır. Sözelimi kapitalizmin erken gelişim aşamasında zengin tüccarlar saraydan evler satın almışlardır. Bunlar çocuklarını özel bakıcılar denetiminde yetiştiriyorlardı ve boş vakitlerini binicilik ve av spor-

larıyla geçiriyorlardı. Bu şekilde yeni zenginler prestijlerini, soylularla eşitlemeye çalışıyorlardı.

Öncüllerinin ve çağdaşlarının tersine Weber, statülerin modern toplumda da devam edeceğine inanıyordu. Ekonomik varlıkları yanında, kişiler ister doğumla isterse sonradan kazanmış olsunlar, prestijlerini sürdüreceklerdir. Demek ki prestij de sosyal katmanlaşmada önemli bir rol oynamaktadır.

Sosyalbilimsel literatürde, modernleşme sürecinde sınıf ile statü arasındaki farklılıkların giderek azaldığı ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. Hatta bu bağlamda elit ile kitle arasındaki farklılıkların önemli bir rol oynamadığı büyük bir “orta sınıf” (*middle-class*) toplumunun doğuşundan bahsedilmektedir. Gerçekte sosyo-ekonomik eşitliğin sınıfsal yapıyı ortadan kaldıracak kadar ileri boyutlar kazanıp ya da kazanmadığı tartışmalı bir konudur. Her ne kadar refah devletinin doğuşu, alt sınıfların sınıfsal konumunu görece iyileştirmişse de, tam bir eşitlik ortamının oluştuğunu iddia etmek mümkün değildir.

Modern toplumda, sebeplerini sınıfsal farklılıklara dayandırabileceğimiz pek çok fırsat eşitsizlikleri bulunmaktadır. Kötu sağlık koşulları nedeniyle, alt sınıftan gelen kişilerin ortalama ömrü, hâlâ yüksek sınıflardaki insanlara kıyasla düşüktür. Kanser, şeker hastalıkları, kalp ve damar hastalıkları, bronşit gibi “modern” hastalıklara, oransal olarak toplumun alt kesitlerinde daha fazla raslanmaktadır (Waitzkin, 1986).

Geleneksel topluma kıyasla modern toplumlarda toplumsal katmanlaşma ya da ast-üst ilişkileri kırılğan ve çoğulcu bir yapı arz etmektedir. Bir taraftan alt sınıflarda görece yükselme süreçleri işlerlik kazanırken diğer taraftan da toplumsal elit kısmen de olsa üretim araçları üzerindeki egemenliğini kaybetmiştir.

Girişimci, her zaman üretim araçlarının da sahibi olan kişi anlamına gelmemektedir. Girişimci, bir nevi ödenekli menejerdur. Profesyonel uzman, işletmenin kendisine sunduğu araçlara bağımlıdır. Siyasetçi, kendi parti ve tabanın istemlerine kulak veren kişidir.

Öte taraftan modernleşme yerleşik partikülarist ilişkileri ve birimleri safdışı etmekte ya da zayıflatmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi organik dayanışma, mekânîk dayanışmanın yerine geçmiştir (mekânîk Organik Dayanışma bölümü). Doğum, statü ve mülkiyetten kaynaklanan ayrıcalıklar giderek önemsizleşmekte ve bunun yerine bireysel başarı önem kazanmaktadır.

Artan refah, mülkiyetin demokratikleşmesi ve doğumla belirlenen özelliklere atfedilen önemin azalması topluma çok renkli bir mozaik görünümü vermektedir. Toplumsal konumlar da bir belirsizlik gözlemleniyor. Geleneksel toplumlar da bir kişinin kıyafetine, konuşmasına ve oturduğu evine bakarak sosyal-sınıfsal konumunu belirlemek oldukça kolaydı. Kişilerin sosyal konumunu yüzünden okumak mümkündü. Dışlanmış ve etiketlenmiş suçlularda görüldüğü gibi, bazen kişilerin ne olduğunu gerçekten bedenlerine işlenmiş bir işaret yardımıyla anlayabilirdiniz. Modern toplumda ilk kez karşılaştığımız ve tanımadığımız kişilerin kimliğini tespit etmemiz kolay olmamaktadır. Bu nedenle karşılıklı tahminler, daha karmaşık bir işlem haline gelmiştir. Bu işlemler bazen o kadar karmaşık ki, bazı yazarlar statü ve sınıf farklılıklarının yerini bireysel yaşam tarzlarının aldığını yazmaktadırlar.

b. Öykünme ve özgünlük

Yakın zamanlarda yayınlanan bir çok çalışmaya göre modern refah devletinde sınıf ve statüler önemini kaybetmektedir. İnsanlar ve gruplar arasındaki farklılıklar öylesine bireyselleş-

miştir ki, neticede farklılıklar ancak bireysel yaşam tarzları düzeyinde çözümlenebilir bir niteliğe kavuşmuştur. Geçmişe kıyasla artık insanlar kendi kimliklerini ait oldukları sınıf ve statülerden değil, kendine yakın düştüğü için tercih ettikleri yaşam tarzlarından alıyorlar. Bu bireysel yaşam tarzlarının özelliği, geçmişe kıyasla sosyal ve ekonomik kriterler (sınıf ve statüler)den ziyade daha çok tüketim ve cinsel kimlik alanlarındaki ortaklıklara dayanmasıdır. Bu alanlardaki ortak payda, kişiyi bunu paylaşmayanlardan ayırmaktadır. Belirli bir "yaşam tarzına bağlı gruplar", bireysel katılımcılara kimliklerini geliştirmeleri için önemli imkânlar sunmaktadır. Kimlik seçimi kişilerin kendi seçenek ve tercihlerine göre yapıldığı için başka yaşam tarzlarını da seçmek her zaman olanak dahilinde kalmaktadır (Beck, 1986; Nas ve Van der Sande, 1985; Schnabel, 1983). Bugünkü refah devletinde insanlar, gittikçe büyük bir ölçüde yaşamlarını kendi tercih ve beğenilerine göre belirlemektedirler. Bu gelişme, ekonomik (refahın gelişmesi ve bununla bağlantılı olarak tüketim toplumunun oluşması), sosyal (refah devletinin doğuşu) ve kültürel (aşırı bireycilik, eğlence ve tüketime dönük medyanın doğuşu) alanlarda meydana gelen değişimlerle ilişkilidir. Öykünme ve özgünlüğün spirali, bu gelişmenin global motoru olarak işlev görmektedir. Bir zamanlar, elite özgü olan davranış ve ilişki biçimleri, gittikçe artan bir şekilde kitle tarafından kopye edilmektedir. Bu öykünme, hemen ardından elitin kendini kitleden ayırma çabalarına yol açmaktadır. Modern toplum, demek ki sürekli olarak öykünme ve özgünlük oyunlarına sahne olmaktadır. Bu arada insanlar arasındaki farklılıklar gittikçe rafine bir şekilde kendini yansıtmaktadır.

Gittikçe azalan sosyal farklılıkların güç, prestij ve araçları elde etmek doğrultusunda keskin bir yarışı başlattığı argümanı, yeni bir görüş sayılmaz. Bu konuya dikkati çeken ilk düşünürlerden biri Fransız Alexis De Tocqueville'den (1805-1859) başkası değildir. O, daha geçen yüzyılda geleneksel farklılıkların hemen her düzeyde eşitlenmesinin modernleşmenin tipik bir ka-

rakteri olduğunu vurguluyordu. Bu bağlamda De Tocqueville geniş bir *demokratikleşme sürecinden* bahsediyordu. O, yaşam koşullarının eşitliğini modern, demokratik kültürün temel niteliği olarak görüyordu. Modern toplumda sosyal konumlar sabit olmadığı gibi, kuşaktan kuşağa da aktarılmamaktadır. İnsanlar, içinde bulundukları yaşam koşullarını geçici ve değişken olarak algılamaktadırlar. Böyle bir arkaplândan hareketle kişisel başarılar ve çabalar, ödüllendirilen ve önem verilen davranış biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern bireylerin içinde bulundukları yalıtılmışlık hali, onları kendi çıkarlarını savunmaya ve kendi işlerini kendilerinin düzenlemesine yöneltmektedir. De Tacqueville'ye göre azami rekabet ortamında toplumsal eşitliği kendi lehine çeviren bireyler kazançlı çıkmaktadırlar. Demokratikleşmenin beraberinde getirdiği eşitleme sürecinin sonucu olarak erk, zenginlik ve prestij için verilen mücadele keskin bir ivme kazanmaktadır. Bu bağlamda o, "aşırılıkların belirsizleşmesi ve törpülenmesi"nden bahsetmektedir. Onun gözünde farklılıkların törpülenmesi, pek fazla ilginç olmayan ortalama, standart bir yaşam tarzını ortaya çıkaracaktır. Bir noktadan sonra ise kişiler, kendilerini ortalamadan ayırmaya ve farklılıklarını vurgulamaya başlayacaklardır. Bütün insanların eşitliği fikri, aynı zamanda kişilerin kendi özgünlüğü lehine yeni bir eşitsizlik bilincine yol açacaktır.

Modern refah devletinde özgünlük isteği, özellikle tüketim ve serbest vakit ile ilgili özel yaşam alanlarında belirlemektedir. Yüksek refah düzeyi, bireylere tüketim alanında kendisini diğerlerinden ayırma olanağı sağlamaktadır. Tüketim alanı, modern toplumun aynileştirici ve eritici potasının dışında kalan bir alan olarak algılanmaktadır. Hatta yaşamın en sahici yanı olarak görülmektedir. Bu nedenle modern bireyin tüketim alanında statü araması pek şaşırtıcı sayılmamalıdır. Yapay olarak oluşturulmuş çok çeşitli ve sadece içerden kişiler için anlamlı olan farklılıklar (işaretler, semboller, marka-

lar vs.) kütleli olarak üretilmiş olan şeylere tercih edilmektedir. Kişiler bu tür ürünleri satın alarak özgün kalma arzularını doyurmaktadırlar. Ta ki milyonlarca kişi aynı tercihlere başvurana kadar, bu böyle devam etmektedir.

Gelecek bölümde modern “tüketim kültürü”nü tartışırken bu özgünlük arayışına tekrar döneceğiz (Modern Tüketimcilik bölümü). Burada başka bir soruya cevap aramak istiyoruz: Gerçekten de farklılıkların bireyselleştikten ve bireysel yaşam tarzlarına dönüştüğünden sözedebilir miyiz? Ya da statü ve sınıflar, geri plânda bile olsa hâlâ bir rol oynamıyorlar mı? Aslında soruyu şu şekilde de değiştirmek mümkündür: İnsanlar kendi kişisel yaşam tarzlarına biçim verme konusunda ne kadar özgürdürler?

Fransız antropolog ve sosyolog Pierre Bourdieu, bu konuyla ayrıntılı bir şekilde meşgul olmuştur. Fransız toplumunun sınıfsal yapısına yönelik geniş bir araştırmadan hareketle O, bireysel gelişmenin hâlâ sınıfsal engellere çarptığı sonucuna varmaktadır. “Ayrışma” (*La Distinction*, 1984) adlı ünlü çalışmasında Bourdieu, iki kavramdan hareket etmektedir: Kapital hacmi ve kapital bileşimi. *Kapital hacmi*, çok kapitalden az kapitale doğru yürümektedir. *Kapital bileşimi* ise, “ekonomik kapital” (sınıf) ile “kültürel kapital” (statü) arasında değişmektedir.⁴

“Kapital” kavramı, Bourdieu’nün çalışmasında sadece üretim ve tüketim mallarının üretimini kolaylaştıran kaynaklarını değil, bunun yanında normlar, rol beklentileri ve toplumsal saygınlığı da içermektedir. Ekonomik kapitale sahip olmak demek, ilk etapta geniş mali kaynaklara sahip olmak demektir. Bunun yanında bir kişinin yüksek ekonomi çevreleriyle ilişki içinde olması veya mali-ekonomik alanda bilgi sahibi olması da aynı kavramla dile getirilmektedir. Buna benzer bir şekilde “kültürel kapital”de iki anlama gelebilmektedir. Hem bilişsel yeteneklere ve bilgiye sahip olmak

hem de kültürel elitile ilişki içinde bulunmak kişinin kültürel kapitale sahip olduğu anlamına gelir.

Bu kavramlar temelinde Bourdieu iki sosyal merdiven inşa etmektedir. İlk merdiven, az ekonomik kapitale sahip olan insanlardan (niteliksiz işçiler) ekonomi seçkinlerine (girişimciler ve menejerler) kadar uzanmaktadır. Diğer merdiven ise, az kültürel kapitale sahip olanlardan (yine niteliksiz işçiler) orta tabakaya (öğretmenler ve idareciler) ve oradan da kültürel seçkinlere (sanatçılar ve akademisyenler) kadar uzanmaktadır.

Bourdieu, amprik olarak gittikçe artan bir toplumsal aynileşmeye rağmen kişilerin yer aldıkları sınıfsal konumlarına bağlı olarak hâlâ yaşam tarzları bakımından farklılıklarını koruduklarını ortaya koymaktadır. Bazı yemekler, içecekler, müzik parçaları, televizyon programları, yazarlar vs. dikkatle seçilmekte ve tüm bu seçeneklerde sınıfsal konum ve eğitim büyük ölçüde rol oynamaktadır. Ekonomi seçkinleri arasında yer alan kişiler “gösterişe dayalı tüketim”e yönelik eğilimler göstermektedir. Konfora dayalı maddî imkânlar, yaşam tarzlarının temelini oluşturmaktadır. Buna göre herşeyin gösterişli olması tercih edilmektedir. Kültürel seçkinlerin üyeleri, yaşam tarzlarını kurarken başka kriterlerden hareket ediyorlar. Bu yaşamın temeli ekonomik ve maddi imkânlar olmaktan ziyade, onların sahip oldukları kültürel kodlardır. Estetik ve ahlâki tercihlerinde ekonomik elitler, tutucu ve geleneksel iken, kültürel elitler liberal ve modern bir çizgi takip ediyorlar. Ortak noktaları ise, araştırılmış ve geliştirilmiş davranış kodlarını önemsemeleridir. Yaşam tarzları, kişisel gelişmeye ve olaylar karşısında mesafeli bir tutum geliştirmeye yöneliktir. Her iki elitin üyeleri de soyut terimlerle düşünmeye alışık. Bunun yanında olayların önünde gitmeyi ve uygun anlarda da riziko almayı biliyorlar.

Ne ekonomik ne de kültürel sermayeye sahip olmayan gruplar, Bourdieu’ye göre “zorunluluklar devleti”nde yaşıyorlar. Yani çok dar imkânlar içinde daha az seçme özgürlüğüne sahipler.

Genel olarak yukardakilerin beğenileri onları fazla yönlendirmiyor. Ancak orta katmanlarda durum oldukça farklı gözüküyor. Zira bu katmandaki bireyler, başarılı olmamalarına rağmen elitin norm ve davranış kalıplarını kasıla kasıla taklit ediyorlar.

Bourdieu'nün çalışmasını oldukça statik bir görünüm sunmakla suçlayanlar olmuştur. Özellikle Birmingham'deki ünlü Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi (C.C.C.S.), bireylerin farklı kültürlerden öğeler alarak yaratıcı bir şekilde bireşimler yaptıklarını göstermiştir. Bu kurum, gençlik kültürleri arasında yaptığı araştırmalarda, gençlerin bazı öğeleri kabul edip bazılarını reddedererek dinamik bir kültür oluşturduklarını ortaya koymuştur (Hall ve diğerleri, 1976; Abma ve diğerleri, 1983).

Özet olarak diyebiliriz ki, artan farklılaşma, Marx'ın öngördüğü gibi, toplumsal bir ikileme yol açmamıştır. Modern toplum, sosyal farklılıklar bakımından artan bir bölünme ve bireyselleşme içindedir. Geleneksel topluma kıyasla sosyal farklılıklar hukuksal olarak süreklilik göstermedikleri gibi, ekonomik kriterler daha fazla ağırlık kazanmıştır. Modern toplumlardaki toplumsal katmanlaşmanın açık niteliği, bireyler ve grupların sosyal hareketliliğinin önündeki engelleri kaldırmıştır. Gruplar arasındaki farklılıklar azaldıkça, ayrışma ve özgünlük yönündeki rekabet hızlanmaktadır. Bireyler ve gruplar, kişisel özelliklerini, beğenilerindeki tarz farklarını ve tercihlerini öyle stratejik bir şekilde vurgulamaktadırlar ki, öykünme ve özgünlük spirali sürekli bir hareketlilik göstermektedir.

Son olarak modern toplumda sosyal farklılıkların azaldığını ileri süren görüşlere karşı bir noktayı hatırlatmak istiyoruz. Her ne kadar bu saptama kendi başına doğru ise de, küresel düzeyde toplumlar arasındaki farklılıklar artmıştır. Yoksul ve zengin ülkeler arasındaki uçurumun büyümesinin geçici olması dileğimizdir, ancak dünya çapında bir zengin-yoksul ikileminin sü-

reklilik kazanacağını her zaman ihtimal dahilinde tutmak zorundayız. Bu bakımdan belki de Marx biraz haklı değil mi?

4. FARKLILAŞMA VE ÖZDENETİM

Toplumsal farklılaşma sadece sosyal değişmelerle değil, psikik değişmelerle de ilgilidir. Norbert Elias, bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Onun tezine göre toplumsal farklılaşma, sosyal ilişkilerin uyarlanması yanında, çok karmaşık ve çokyönlü davranış standartlarını da beraberinde getirmektedir. Daha doğru bir deyimle: Artan düzeyde farklılaşmanın sonucu olarak sosyal yapı karmaşıktıkça, insanlar duygularını daha kolay denetleyebiliyorlar, arzularının tatminini geleceğe doğru erteleyebiliyorlar ve uzun vadeli plânlar yapabiliyorlar. Bu sap-tamanın temelinde yatan temel düşünce, artan farklılaşmanın insanlarda çok güçlü bir bağımlılık duygusu yaratması ve bunun neticesinde davranış geliştirirken başkalarını hesaba katmasıdır. Davranışları denetleme zorunluluğu, doğrudan doğruya ilgili kişilerin birbirine yönelmesiyle gerçekleşiyor. Modernleşmenin belirli bir aşamasından itibaren –Elias modernleşme terimi yerine “uygarlaşma” terimini kullanıyor- bireyler bu baskıyı kendilerine uygulamaktadırlar. Elias’ın terminolojisiyle “dış-denetim”, “iç-denetim”e yerini bırakıyor. İnsan, eğitim yoluyla kendi kendini daha kolay ve daha iyi denetlemeyi öğreniyor. Davranışlardaki çelişkiler kayboluyor; daha tutarlı ve yeknesak bir biçim kazanıyor. İnsan, daha uzun vadeli olarak kendi niyetleri ve başkalarına yönelik tutumları hakkında düşünme yetisi geliştiriyor.

Dış denetimden iç denetime geçiş, geç Orta Çağ’larda o zamanki soylu sınıflarda başlamıştır. Soyluların başka ve daha aşağı konumda yer alan grupları hesaba katma zorunluluğu ve prestij kaybetme korkusu, bu geçişin arkasındaki itici güçlerdir. Daha güçsüz gruplar, özellikle yükselen burjuvazi soyluların

davranışlarını taklit ediyorlardı. Soylular, bu şekilde daha rafine bir davranış geliştirmeye zorlandılar.

Benzer bir öykünme ve özgünlük, geçen yüzyılda burjuvazi ve işçi sınıfı arasında vuku bulmuştur. Davranışlardaki bu incelleme ya da özdenetim nasıl ortaya çıkmıştır? Elias, çözümlemelerinde bedensel şiddetin devlet kurumlarının tekeline geçmesine merkezî bir yer vermektedir (Bkz. Pisişik Koşullar). Şiddet araçlarını eline geçiren devlet, herkesin boyun eğdiği kurallar ve yasalar koymaya başlayınca spontan şiddet olayları azalmıştır. İnsanlar arasındaki korku yerini güvene bırakmıştır. Ama "içselleştirilen korkular", yani kişinin denetlemekte güçlük çektiği güdü ve duygular artmıştır.

Başkalarını hesaba katma ve davranışlardaki çelişkileri azaltmanın zorunluluğunun bir başka örneğini modern işletmelerde görüyoruz. Modern üretim araçlarının ileri düzeyde farklılaşması ve sermaye oluşumunun artması başkalarını hesaba katma duygusunu güçlendirmiştir. En azından De Swaan bu görüştedir (1982). Sermaye oluşturma, ona göre her işçinin gittikçe daha pahalı, daha karmaşık ve daha duyarlı araçlarla çalışmasıdır. Bu nedenle işçinin işletmeye zarar verme duygusu ya da isteği azalmaktadır, çünkü en ufak bir hata bütün üretim birimlerine yansiyabilmekte ve işletme büyük zararlara girmektedir. Karşılıklı bağımlılık duygusu, özellikle ifadesini modern menejerliğin geliştirmeye çalıştığı davranış standartlarında ve ilişki biçimlerinde bulmaktadır. Emir-komuta vermek yerine, modern menejerlik pazarlık ve ikna yöntemlerini uygulamaktadır.

Davranış ve ilişkilerdeki çelişkilerin modernleşmeyle birlikte azaldığı inkar edilemez. Modern insan, başkaları karşısında daha fazla çekince koymaktadır. Şiddetli nefret, ihtiraslı sevgi ve kör sadakat yerini çekimserlik, dikkatlilik ve "bekle-gör" kültürünün yerleştirilmesine bırakmaktadır.

Bu arada karşı dalgalar da gözlemlenmektedir: Bu yüzyıl boyunca gittikçe artan oranda insan, birbiri karşısında daha “frensiz” ve “enformel” davranmaktadır. Dil, kıyafet, müzik ve danslarımız daha rengarenk olmuştur. Yine daha fazla duygularımızı kamuoyunda ifade etme imkânlarımız var. Hatta bazen bu duygular, polis ve işgalci gruplar arasında görüldüğü gibi, inanılmaz şiddet biçimlerine dönüşmektedir. Bu gelişme, ilginç bir soruyu çağrıştırmaktadır: Acaba geçici olarak uygarlaşma sürecinden sapıyor muyuz? Yoksa uygarsızlaşma yönünde daha köklü bir gelişme mi söz konusudur?

Elias’ın izleyicileri, bu yüzyıl boyunca, özellikle de İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ilişki biçimlerinin daha serbestleştiğini kabul etmektedirler. İnsanlar, duygularını dile getirirken kendilerine daha az sınırlamalar koymaktadırlar. Fakat bununla uygarlaşma sürecinin yönünü değiştirdiğini kabul etmemektedirler. Tam tersine uygarlaşma süreci, öylesine başarılı olmuştur ki özdenetim iyice güçlenmiş ve insanlar, eski engelleri kırabilecek bir düzeye çıkmışlardır. Modern insan nasıl davrandığının farkındadır, bu sebeble bazen duygularını aşırı ifade etmesi bir şeyi değiştirmez. Cas Wouters (1976;1985), bu bağlamda bir *enformelleşme* sürecinden bahsetmektedir. Şöyle ki, davranışları ve ilişkileri düzenleyen kurallar daha az sabit, katı ve dolayısıyla daha fazla nüanslı olmuştur. Kuralların uygulanmasında önceki yüzyıla kıyasla daha fazla esnek davranıyoruz ve bu sebeble daha fazla toleranslıyız. Bu bağlamda Elias’ın izinden giderek Wouters, “kontROLSÜZ duyguların denetimi”nden bahsetmektedir.

Örnek olarak Wouters, şenliklerde şimdi daha fazla serbest davranıldığını söylemektedir. Şenlik programlarının nasıl yürüyeceği başlangıçta tam olarak tespit edilmemektedir. Şenliğin idaresi, ev sahibinden ziyade ziyaretçilerin tutumuna bırakılmıştır. Ama yine de her şey kendi kendine bırakılmıştır, denemez. Tam tersine şenliğin çığırından çıkmaması için ziyaretçilerden gerekli anlayışı gösterecekleri beklen-

mektedir. Dışardan güdümlene yerine özdenetimin yeterli olacağı düşünülmektedir.

Gittikçe artan enformelleşme yönündeki gelişmeler, Brinkgreve ve Korzec tarafından da saptanmıştır. "*Margriet Çareyi Biliyor*" (*Margriet Weet Raad*, 1978) adlı çalışmalarında 1954 yılından 1974' e kadar olan dönemde şu dikkat çekici gelişmelerin olduğunu kaydetmektedirler: Buna göre çoğu sorunlar konuşulabilir hale getirilmiş ve tartışılmıştır; cinsler arasında geçerli olan kurallar daha az sabit ve daha az katı bir şekilde uygulanmıştır; tavsiyelerin niteliği daha az emir ve yasak içerir olmuştur; duygusal yaşam daha büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.

Wouters'ın günümüzdeki eğilimlere getirdiği izah tarzına itiraz eden eleştirmenler, onun tezlerini zoraki ve teorik olarak inandırıcı bulmuyorlar (Zijderfeld, 1983). Bu şekilde her ifade biçimi, ne kadar kaba ve çirkin olursa olsun, "uygar" olarak nitelenebilir. Eleştirmenler, "muhalefet hareketleri"nde (hippiler, provolar, punkler, yeni sosyal hareketler) raslanan davranışların çoğunu bilinçli, kaba ve "gayri uygar" buluyorlar. Modern yaşam biçimlerindeki çekilmezlik, doğrudan, bedensel ve ilkel davranışlar biçiminde tezahür etmektedir. Önce protesto olarak başlayan bu hareketler, sonra örgütlenmiş olsun veya olmasın, normal bir yaşam biçimi haline gelmektedirler.

Bu hareketlerde rastlanan bunalım ve kayıtsızlık duyguları, uygarlaşmacı düşünceye göre, modern toplumun yaşamaya zorlandığı akılcı ve "doğal olmayan" yaşam tarzına karşı romantik bir direniş olarak telakki edilmektedir. Modern toplumdaki insanlar arasındaki ilişkiler o kadar büyük ölçekli ve karmaşık bir hal almıştır ki (başka bir deyişle "uygarlaşma baskısı" o kadar büyük ki) bu süreç sıkıcı ve baskıcı olarak algılanmaktadır.

Her ne kadar aynı olguyu çelişkili bir biçimde iki farklı yoruma tabi tutuyorlarsa da, uygarlaşma kuramının taraftarları ve karşıtları iki farklı şeyden bahsediyorlar. Elias ve izleyicileri, özellikle "normal" olanı, yani taşkın ve coşkulu davranış biçimlerini gözetliyorlar. Bu gelişme, gerçekten de gittikçe artan bir özdenetim yoluyla açıklanabilir gözüküyor. Öte taraftan da modern toplum, bazen insanların "bütün frenleri çözdüğü" ve özdenetimin kalmadığı durumlara da yabancı değildir.

Uygarlaşma kuramı, sadece makro toplumsal değişimleri kişilik yapısındaki değişimlerle bağlantılı kıldığı için önemli değil, büyük ölçekli modern sosyal birimlerin küçülmesiyle karşı karşıya geldiği "farklılaşma paradoksları"nı da açıklığa kavuşturabileceği için önemlidir. İnsanlar daha geniş sosyal birimler içine girdikçe ve birbirine bağımlı bir hale geldikçe, başkalarını daha fazla hesaba katmak zorunda kalmaktadırlar. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanların ilişki kurma şekilleri onların ne olduklarını belirlemektedir. İleri düzeyde gerçekleşen farklılaşmanın sonucu olarak artan bağımlılık, duygusal yaşamın daha iyi düzenlenmesine yol açmaktadır. Böylelikle kendi duygularını daha iyi denetlemesini bilen kişiler, toplumsal yaşamda kişilikli insanlar olarak temayüz etmektedirler. Daha geniş sosyal iletişim ağlarının içine girdikçe, insan kendini daha iyi denetleyebilmektedir.

Bu bağlamda, gerek güncel yaşamda gerekse sosyalsel literatürde "sahici" duygular ile "yapay" duygular arasında yapılan ayrımın anlamlı olmadığına işaret edilmelidir. "Sahici" duygunun ifade biçimlerine sadece çocuklarda raslanır, onlar da büyüdükçe duygularını düzenlemeye çalışırlar (Wouters, 1988; 1989). Duyguları, "sahici" ve "yapay" olarak ayırmak ve ilk tipe giren duyguları yüksek değerlendirmek insanların kendi duygularını düzenleme konusunda daha fazla bilinç sahibi olmalarının bir sonucudur. Duyguları, daha iyi kontrol altına almaya başladıkça ve bu konuda bilinç sahibi oldukça, insanın "özgün-

lûge" duyduğu istek ve özlem artmıştır. İnsan, asırlar boyu "kafası"nı kullanma yönünde bir süreç yaşadıktan sonra, şimdi de daha fazla "kalp"le konuşmayı öğrenmektedir. Ya da Hochschild'ın dile getirdiği üzere, "kalb denetlendikçe, denetimsiz kalp önem kazanıyor". Modern toplumun gerektirdiği duyguların denetlenmesi, özgünlüğe duyulan özlemle bağlantı kurdukça, daha çok enerji sarfetmek gerekiyor ve sorunlar katlanıyor. Alkol kullanımının artması, ve bu şekilde "denetim araçları"nın işleyişinin azalması ve spontan hareket etmek, ilişkiler kurmak bu bağlam da içinde değerlendirilmelidir. Yine insanların bir sürü psikolojik antremanlara katılması ve orada kendi duygularını daha iyi öğrenmesi ve ifade etmesi, bu çerçevenin içinde görülmesi gereken olaylar dizisindedir. (Daha sonraki bölümlere bkz. Bireycileşme bölümü, 4. ve 5. alt bölümler).

5. SONUÇ: FARKLILAŞMA PARADOKSU

Farklılaşma açısından modernleşme, kaosa düşmeden toplumun örgütsel olarak karmaşılaşmasını ifade eden bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu karmaşık yapı kendine uygun bir dayanışma türü ortaya çıkarmaktadır. Modern ve farklılaşmış bir toplumda, çıkar çatışmalarından kaynaklanan rekabet ve yarışma geçmişe kıyasla daha işlevsel bir özellik kazanmaktadır. İleri giden işbölümünün yarattığı farklılıklardan yeni işbirliği biçimleri türemektedir. Bu bağlamda, yeni işbirliklerin kendi grubumuzla sınırlı olmaması, tam tersine grup ölçeğini aşması son derece önemli bir husustur. İşbölümü ve uzmanlık süreci, grup içinde yer alan üyeler arasındaki farklılıkları artırmaktadır. Aynı zamanda çeşitli gruplara ait üyeler arasında farklılıkların azaldığını tespit ediyoruz. Bu gelişmelerin sonucu olarak otantik grupların sınırları belirsizleşmekte ve grup sınırlarının üstüne çıkan yeni sosyal birimler ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde farklılaşma

sadece uzmanlık ve ölçek daralmasına yol açmıyor, aynı zamanda ölçek genişlemesini de beraberinde getiriyor.

Elias, ölçek daralmasıyla ilgili süreçlerin henüz her şeyin sonu olmadığına işaret etmektedir. Bir taraftan ileri giden bir bireycilleşme ve bunun sonucu olarak “biz-kimliği” karşısında “ben-kimliği”nin önemi artmaktadır. Diğer taraftan da sürekli ölçek genişlemesi doğrultusunda bir süreç yaşanmaktadır. Gittikçe artan oranda ulusal örgütler, bu arada ulusal devlet bile, bazı görev ve yetkilerini uluslararası ve küresel örgütlere devretmektedir. Bu arada ölçek genişlemesinin yeni bir “kollektif bilinç” yaratıp ya da yaratamayacağı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar bu konuda şu an kesin bir şey söylemek için vakit erken ise de, bu yönde, bölgesel ve küresel düzeyde, yeni aidiyet birimlerinin oluştuğu bilinmektedir. İnsan hakları savunusu, bir “uzay gemisi” olarak dünyanın yolcuları olduğumuza değin ortak duygunun gelişmesi, çeşitli ülkelerden gelen müzisyenlerin katıldığı pop festivalleri bunun örneklerinden birkaçıdır.

Durkheim ve Elias’dan hareketle biliyoruz ki farklılaşma, geçmiş kıyasla insanları daha fazla birbirine bağımlı kılmıştır. Hemen hemen herkes modern toplumda, her alanda bir başkasına ihtiyaç duymaktadır. Bireyin artan özerkliği ile dünyevi bağımlılığı el ele yürümektedir. Her ne kadar her bireyin başka birey tekine bağımlılığı azalıyorsa da toplam bağımlılık artmaktadır.

İleri giden farklılaşma ve organik dayanışma, giderek azalan sosyal eşitsizliklerin temelini oluşturmaktadır. Bu süreç, öte taraftan duygu ve coşkuların gittikçe daha katı olarak düzenlenmesine yol açmaktadır. İnsanların doğrudan ve kişisel olarak emir-komuta zinciri içinde erk ilişkileri içinde bulunduğu ortamlar, gittikçe azalmakta ve bu tür durumlar, acı verici birer istisna olarak algılanmaktadır. Eşitlik duygusunun yerleştiği ortamlarda ise sosyal ilişkilerde bir enformelleşme süreci yaşanmaktadır.

Dördüncü Bölüm

AKILCILAŞMA

1. GİRİŞ

Önceki bölümde modernleşmeyi “yapısal” perspektiften ele aldıktan sonra, bu bölümde aynı olguya “kültürel” perspektiften bakacağız. Farklılaşmanın kültürel karşılığı akılcılaşıma süreci biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Akılcılaşıma, kesirimde bulunmak ve denetlemek amacıyla gerçekliği bir düzene koymak ve sistemleştirmek demektir. Akılcılaşıma, birbiriyle bağlantılı olarak çeşitli düzeylerde ifadesini bulmaktadır. Bu bölümde üç düzeyini mercek altına koyacağız: Dünya görüşü düzeyinde, kolektif eylem düzeyinde ve bireysel eylem düzeyinde.

Dünya görüşü düzleminde Max Weber’in “dünyanın büyüden arındırılması” dediği süreci ele alacağız. Weber, bununla pre-modern dünyanın tümüyle kaderin sürprizleriyle dolu olduğunu ve bunlar karşısında insanın çaresizliğini ifade etmektedir. Bu sürprizler korkunç olabildikleri gibi, yaşama son derece iyi

bir yön de verebilirler. Başka bir deyişle pre-modern dünya, hoş sürprizlerle tehditlerin sürekli yer değiştirdiği sihirli bir dünyadır. Modernleşmeyle birlikte insan bu esrarengiz dünyayı terketti ve herşeyin plânlandığı ve hesaplândığı akılcı bir evrene girdi. Modern insan, son yüzyıllar boyunca, doğanın gizemli güçler, ruhlar ve cinler tarafından yönetildiği doğrultusundaki tasarımlardan vazgeçti. Çağdaş insan, ilke olarak yaşamda her şeyin akılcı eylemler ve hesaplar yardımıyla denetlenebileceğinden hareket etmektedir.

Kollektif eylem düzleminde akılcılaşma, en uygun araçları seçerek hedeflenen somut amaçlara ulaşma gücünü ifade etmektedir.

Bireysel eylem düzleminde de, aynı şekilde, akılcılaşma yönünde bir eğilim görmektediriz. Kişisel olarak yaşamın bütün yönleri –bedensel, yaşam evreleri ve kamuya açılım biçimi bakımından- mistik öğelerini kaybetmiş ve akılcı bir şekilde denetlenmektedir.

Akılcılaşma doğrultusundaki sürecin biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki cephesi vardır. Teorik açıdan gittikçe artan bir bilgi denetimi söz konusudur. Son yüzyıllarda Batı kültürünün dünya görüşünde meydana gelen bilimselleşme çok ciddi sonuçlar doğurmuştur. Pratik olarak akılcılaşma, kollektif ya da bireysel biçimiyle gittikçe artan ölçüde uygun araç ve teknikleri kullanarak somut amaçlara ulaşmayı dile getirmektedir. Her iki durumda da akılcılaşma artan oranda bir denetleme anlamına gelmektedir. Kültürel açıdan modernleşme, insanların kendisi ve çevresi üzerinde daha fazla denetim sağlamasından başka bir şey değildir.

Elbette geçmiş zamanlarda ve başka kültürlerde de akılcılaşma yönünde eğilimlere raslanmıştır. Sözelimi çok erken bir dönemde Çinliler, Babilliler ve Mısırlılar son derece gelişmiş bilimsel gözlem tekniklerine sahiptiler. Fakat bu tekniklerde,

modern Batı'ya özgü olan bazı tipik ögeler eksikti. Örneğin matematiksel ya da deneysel temellendirme yanında, ne akılcı kavramsallaştırma ne de denetlemeye yönelik aktivist bir tutum vardı. Bütün bu ögeler sadece Batı'da bir araya gelmiş ve işe yaramıştır.

Bu bölümde, burada özetlediğimiz akılcılaştırmanın üç düzlemi üzerinde yoğunlaşacağız. Sırasıyla önce, mitik ve dinsel dünyaya görüşünden akılcı dünya görüşüne geçişi (2.), sonra kolektif eylemin akılcılaştırmasını (3.) ve nihayet bireysel eylemin akılcılaştırmasını (4.) ele alacağız.

2. "DÜNYANIN BÜYÜDEN ARINDIRILMASI"

Yüzyıllar boyunca insanlar, gerçekliği anlamlı ve anlaşılır bir şekilde birbiriyle bağlantılı bir olaylar bütünü olarak tanımlamaya çalışmaktadırlar. Başka bir deyişle her toplum belirli bir *dünya görüşü* geliştirmiştir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu dünya görüşlerinde, toplumun üyelerinin nasıl düşündüğüne veya düşünmesi gerektiğine değin bir grup teori ve düşüncelere raslamaktayız. Bir dünya görüşü, yaşama anlam katmakla kalmaz, aynı zamanda çevremizdeki doğal ve toplumsal düzeni de önemli ölçüde izah eder. Biraz önce belirttiğimiz gibi mitik ve dinsel dünya görüşü modernleşme sürecinde akılcı bir dünya görüşüne yerini bırakmıştır.

Burada sırasıyla dünya görüşü bağlamındaki kaymayı, modernleşme sürecinde önemli bir katalizatör olarak işlev gören protestan ahlâkının rolüne ve son olarak "büyüden arındırılmış" yeni dünya görüşünün beraberinde getirdiği olumsuzluklara dikkati çekeceğiz.

a. Mit ve bilim

Geleneksel toplumlarda dünya görüşlerini önemli oranda mit ve din faktörü belirlemekteydi. Mitler ve mitlerde yer alan yaşam tecrübesinin özelliği, vakıa ile hayal, kavramlar ile bunların işaret ettiği şeyler, bireysel ihtiyaçlar, güdüler ve korkular ile toplumsal ve doğal olaylar arasındaki ayrımların kesin olmamasıdır (Van Peursen, 1976; Zijderveld, 1985). Mitsel dünya görüşünde hayat kıpır kıpır canlı ve çöşkuludur: Yaşama kestirilemeyen ve ilke olarak denetlemeyen güçler hükmeder. Pratikte bu, insanların büyük bir titizlikle çevresiyle ilişki kurmasına yol açar. Hatta doğal ve insanî çevre karşısında aktif bir tavır, tanrıları ve cinleri rahatsız edebilir ve böyle bir durum felaketle sonuçlanan olayları davet edebilir. Mit, kural olarak "öykü" şeklindedir. Bu tür öykülerin özü, insanî tecrübenin aslî öğelerini ifade eden sembollerden oluşur. İyilik ve kötülük, yaşam ve ölüm, günah ve arınma, evlilik ve üreme sembollerinde temel insanî tecrübeler hikaye edilir. Demek ki mit, modern anlamda anlatılan ilginç hikayelerden çok fazla bir şeydir. Mit, insan davranışına yön verir ve insanî eyleme kılavuzluk yapar. Son olarak mitler dünyasında bireysel, kişisel bilinç yer almaz. Mitsel dünya görüşünde insan ile dünya, obje ile subje arasında kesin bir ayrım yoktur. Mit, insanı sadece doğanın bir parçası olarak tanımlar. Mitsel dünyada insan, yaşam ve evrenin aslî güçleri karşısında ürperti duyarak yaşar. Başka bir deyişle mit, doğa karşısında bağımsızlık kazanmamış bir bilinç şeklidir.

Tümüyle modernleşmiş toplumlarda da mitler ve din henüz tam olarak kaybolmamıştır, fakat bilimlerin şiddetli rekabetiyle karşı karşıyadırlar. Bilimler, mitsel ve kurtarıcı bilgi değil, ampirik (görgül) bilgi sağlamaktadırlar. Ampirik bilgi, araştırmalar sonucu elde edilen ve test edilebilen bir bilgidir. Bilimsel dünya görüşünde şeylerin özü ve olayların 'arkasında' yatan amaçlar konusunda spekülasyonlara yer yoktur. Dikkatler, sadece algıla-

nan dünyaya yönelmiştir. Hakikat arayışı, dinî ve ahlâkî mülâhazalardan koparılmıştır.

Geleneksel dünya görüşünden modern dünya görüşüne geçişle birlikte contemplatif tutumun yerini algılanabilir dünyaya yönelim almıştır. Rönesans döneminde başlayan bu geçiş, "tec-rübe"ye (empirie) büyük bir önem veriyordu (Bkz. Bölüm 2.). Gerçeklik, duyularla gözlemlenen, ölçülebilen ve deneye konu olan bir şeye indirgendi. Önce bilimadamları, sonraki bir aşamada ise "normal" insanlar, şeylerin "içyüzü"ne ilişkin spekülatif felsefelerden ziyade eşyanın gözlemlenebilen "dışyüzü"ne yöneldiler.

Dünya görüşünün akılcılaşması, toplumumuzu gittikçe artan ölçüde bilgi toplumu haline getirmektedir. Bütün kurumlarda ve her alanda insanlar gelişmeleri kestirebilmek ve denetim altına alabilmek için tercihen bilimsel bilgiye başvurmaktadır. Saygın her hükümetin bilimadamlarından oluşan bir düşünce bankası, her siyasal partinin bir bilimsel bürosu olduğu gibi, işletmeler de bilimsel gelişmeleri dikkati alarak ve hatta araştırma kurumları kurarak ürünlerini geliştiriyorlar. Siyaset üretirken, örgütleri yapılandırırken ve ürünleri piyasaya sürerken bilimadamları devreye sokulmaktadır. Güncel yaşamda bile insanlar bilimsel bilginin meyvalarından faydalanmaktadırlar.

Bilimsel bilginin araçsal kullanımı, modernleşmenin çok erken bir döneminde, yani Rönesans'la başlamıştır. 16. ve 17. yüzyılda itibaren bilimsel bilginin salt bilgilenme amacıyla kullanılması giderek azalmış ve bilimsel bilgi gerçekliği daha çok kategorize etmeye, manipüle etmeye ve denetlemeye yönelmiştir. Başka bir deyişle modern-bilimsel dünya görüşü, bilgi ile inşa edilebilirlik arasında bir bağlantı kurmuştur. Buna uygun düşen "Alet Yapan İnsan" (Homo Faber) görüşü, yaratıcı ve kendi çevresini değiştiren bir insandır. Modern dünya görüşünün hanesine yazılan teknik başarılar dikkate alındığında, modern kültürün imajının oluşmasında aklın mit karşısındaki "zaferi"nin büyük bir yer işgal etmesi pek şaşırtıcı sayılmaz.

Bu imaj, büyük ölçüde Aydınlanma'nın ürünüdür. Aydınlanma düşünürlerinin akılcılığı, özellikle Diderot ve Voltaire'in çevresindeki Fransız ansiklopedistlerin tutumları din ve gelenek karşıtı bir mahiyet arz etmektedir. İrrasyonel mitlerin ve dinsel düşünme biçimlerinin maskesini düşürmek, bu akılcı çevrelerde merkezî bir yer işgal ediyordu. Buna tepki olarak Romantikler, doğayla içiçe yaşayan ve henüz medeniyet tarafından kirlenilmemiş olan mitik ve "ilkel" insanı yüceltmeye çalışmışlardır. Romantikler, mitsel dünyayı, sorunların olmadığı, doğaüstü güçlerin hüküm sürdüğü ilginç, esrarengiz, çocuksu ve cennetvari bir toplum olarak düşlüyorlardı.

Zamanla mitsel-dinsel dünya ile akıl arasındaki uçurumun Aydınlanma düşünürlerinin sandıkları gibi büyük olmadığı anlaşılmıştır. Bir taraftan antropolojik araştırmalar, "ilkel halklar"ın çoğu bakımdan sandığımızdan daha "akılcı" olduklarını ortaya çıkarmıştır. "Batılı bir göz"le, "irrasyonel" olarak nitelendiğimiz çoğu şeyin –yağmur dansları ve diğer ritüeller- son derece akılcı olup, tanrıları ve ruhları hoşnut kılma amacına yönelik olduğu görülmüştür. Sonuçlarının amaçlardan ayrı düşmesi bir şeyi değiştirmemektedir (Levi-Strauss, 1962). Bir başka açıdan da din ile akıl, "irrasyonellik" ile "rasyonellik", Aydınlanma düşünürlerinin izinden giderek zannettiğimizin aksine, birbirine oldukça yakın düşmektedirler. Max Weber'in gösterdiği gibi bilakis din, özellikle protestanlık, modern dünya görüşünün yapıtaşı durumundadır.

b. Aklın rüyası

Burada betimlemeye çalıştığımız mitsel dünya görüşünden bilimsel dünya görüşüne geçişin keskin bir kopuş biçiminde değil, yüzyılları kapsayan aşamalı bir gelişme olduğunu belirtme-

liyiz. Sözgelimi daha erken Yunanlılar döneminde akılçılaşıma yönünde bir süreç görölmeye başlanmıştır. Yunanlı filozoflar somut olayları soyutlaştırıyorlar ve geri plânda duran yapıları bulmaya çalışıyorlardı.

İnsanın bir parçası olduğı evren Plato'da (M.Ö. 427-347) gerçekliğin çeşitli düzeylerinden oluşan hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Her düzeyine spesifik bir bilgi türü tekabül etmektedir. En az reel olan duyularla algıladığımız dış dünyadır. Bize gözükten bu dünya, Plato'ya göre, bir "gölgeler dünyası"ndan başka bir şey değildir. İçinde nelerin olup bittiğı konusunda tam bir bilgi sahibi olamayız. Bilgilerimiz şüphelidir. Görünen ve algılanan dünyanın "arkası"nda ve "üstün"de, tümüyle metafizik dünya yer almaktadır. Buraya Plato, İdeler dünyası demektedir. Kim bu dünya ile ilişki kurabilirse emin ve mutlak bilgiye kavuşabilir.

Yunanlı filozofların çalışmaları, önemli ölçüde spekülatif bir nitelik taşır. Onların dikkatini, çevremizdeki "gölgeler dünyası"ndan ziyade, bunun üstünde yer alan ideler dünyası çekmektedir. Gözlem dünyasının arkasındaki olaylara ilişkin sorulara cevap aramak esas meşguliyetlerinin temelini oluşturur. Kazanılan bilginin sistemli uygulamasına dayalı denetleyici bir zihniyet henüz ortada yoktur.

Rönesans'tan sonra bu zihniyette bir değişim baş gösterdi. Yeni dünya görüşü bu spekülatif tutumu reddetmekle kalmadı, gözlem dünyasına yönelmeyi de teşvik etti. İnsanlar, doğaya olan hayranlıklarını, onunla daha pratik ve kullanmaya dönük bir ilişki kurarak terkettiler. Bununla doğa, büyüleyiciliğini ve erişilmezliğini kaybetti.

Geleneksel dünya görüşünden modern dünya görüşüne geçişin temelinde, daha önce de belirttiğimiz gibi önemli bir kata-

lizör olarak protestanlık ahlâkı yatmaktadır. Daha önce bu We-
beryan tez üzerinde durduk, ancak burada bir kez daha bu te-
zin ana hatlarını hatırlatmak istiyoruz. Modern dünya görüşü-
nün doğuşuna protestanlığın ilk önemli katkısı, bu dinî doktri-
nin doğayı sistemli olarak araştırma ve denetlemeye kısıtlama-
lar getirmek bir yana, tam tersine teşvik etmesidir. Mitsel dün-
ya görüşüne göre her şeyde ilahi bir yön vardır. Bu nedenle in-
sanlar dünyayı kendi iradelerine göre değiştirmekten çekiniyor-
lardı. Bu Tanrı'yla bir karşılaşma anlamına geliyordu. Protestan-
lık, özellikle Calvin (1509-1564), bu görüşten kopmayı başardı.

Calvinizmin "belirlenme" doktrini, Tanrı ile insanlık arasın-
daki mesafeyi büyötmüştür. En aşırı biçimiyle bu doktrin, Tan-
rı'nın erişilmez hikmetinin gereği olarak insanlardan sadece bir
kısmının öte dünyada ebedî hayatı elde edeceğini, gerisinin
bundan mahrum olacağını ileri sürmektedir. Yalnız bu anlayış,
insanların bireysel çabayı gözardı etmeleri anlamına gelmemek-
tedir. Tam tersine Tanrı, insanı dünyanın efendisi olarak yarat-
mış ve ona doğayı mümkün olduğunca iyi bir şekilde düzenle-
me görevini vermiştir. Belirlenme doktrini insanlardan güçleri-
nin üzerinde bir güven ve katlanma istediği için insanlar hemen
kurtuluşa erenlerden olup olmadıklarının işaretlerini aramaya
başlamışlardır. Protestanlar, dünyanın efendisi olma fikrinden
hareketle kurtuluşun işaretlerini dünyevî işlerde izlemeye yö-
nelmişlerdir. Psikolojik olarak calvinizm, insanları saadet verici
Tanrı inancından kendi eylemleriyle kendini kurtaran insan fik-
rine götürmüştür. Yararlı uğraşlar yapmak (doğa bilgisine katkı-
da bulunan araştırmalar gibi) bu kavramsal çerçeveye oldukça
uygun düşen bir eylemdi.

Bu arada bilim tarihi ve sosyolojik araştırmalar, modern do-
ğabilimlerinin ortaya çıkışında protestanlığın önemini vur-
gulamaktadırlar (Merton, 1959). 17. yüzyılda bilimadamları-
nın çoğu protestan kökenliydi. 1663 yılında, "Royal Soci-
ety"nin üyelerinin % 60'ı püriten idi. Burada, İngiltere'de

püritenlerin azınlık olduğunu hatırlarsak bu oranının ne kadar dikkat çekici olduğu anlaşılacaktır. Protestanlık başka biçimlerde de modern bilimlere katkı da bulunmuştur. Modern görgül araştırmaların gerektirdiği çaba, titizlik ve sistemli çalışma, protestanların propaganda ettiği Zahidâne yaşamın temelinde mevcuttu.

Protestanlığın etkisiyle dünyanın büyüden arındırılmasının bir sonucu olarak doğaya müdahaleden doğan korku giderilmiş oldu. İnsanlar, daha işin başında, doğaya müdahale ettiklerinde Tanrı'yla karşı karşıya gelmeyeceklerinden emindiler ve dolayısıyla korkmuyorlardı. Dahası protestanlık doğayı incelemek ve denetlemek konusunda ahlâkî emirler bile veriyordu. Geriye bakıldığında protestanlığın büyük bir paradoks içerdiği görülür: İnsan için neyi niçin yaptığı kesinlikle kestirilemeyen ve dolayısıyla akılcı olmayan bir Tanrı fikri, rasyonel ve aktif tutumlu modern insanla sonuçlanan bir sürece kaynaklık etmiştir.

18. yüzyıla gelindiğinde, bilimin pek çok sonuçlar vermesiyle birlikte; yeni, "büyüden arınmış" dünya görüşü, dinî temellerden iyice kopmuştur. Bir geçiş aşaması olarak bu dönemde *deizm* felsefesi gelişmiştir. Bu düşüncede tanrısal güce hâlâ bir yer vardı, fakat bu pek o kadar da önemli değildi. Tanrı, ilke olarak bir nevi saat yapımcısı olarak görülüyordu. Buna göre Tanrı, kainat makinasını bir kez harekete geçirmiş ve artık onu kendi kaderine terketmişti. Zamanla *Büyük Saat Ustası* fikri ortadan kayboldu. Gerçeklik bir makina olarak düşünüldü. Bu düşünceye göre doğa, tıpkı makina gibi, gözlemlenen yasa ve kurallara dayanan güçler tarafından yönetiliyordu. Bu düşüncede makina, merkezî bir metafor olarak kullanıldığı için "dünyanın büyüden arındırılması" yanında, "dünyanın mekânikleştirilmesi" sürecinden de bahsetmek mümkündür (Dijksterhuis, 1950; Vroon en Draaisma, 1985).

Akılçılaşıma, geçmişte din ve kilisenin denetiminde olan çeşitli toplumsal alanların ve sektörlerin aşamalı olarak bağımsızlaşması anlamına gelmektedir. Akılçılaşımanın sonucu olarak insanî eylemler, esrarengiz, kestirilemeyen, mucizevî ve mitsel etkilerden arınmıştır. İnsanî eylemler, artık amaca uygunluk ve fayda kriterleri esas alınarak yargılanmaya başlamıştır.

Modern kültürün gelişmesi hakkında sadece Weber'in değil, başka düşünürlerin de farkına varamadıkları bir sorun, akılcı dünya görüşünün pek çok geleneksel önyargıları kırarken, hayata bir anlam ve içerik yükleyememiş olmasıdır. Akılcı düşünce, gittikçe bazı olguların birbiriyle bağlantısını açıklayabilmekte, fakat hayatın anlamına ilişkin sorulara cevap verememektedir.

Aries'in modern zamanlarda ölüm hakkında yaptığı bir çalışmasında gösterdiği gibi, ölüm modernleşme sürecinde iyice kader ve öte-dünya nosyonundan yalıtılmıştır. Geçmişte nihaî dünyaya varma yolunda ara bir istasyon olarak görülen dünyevî yaşam, gittikçe kendi başına bir amaç olarak telakki edilmektedir. Ölüm, insanı mutlu yaşamdan ayıran kabul edilemez ve anlamsız bir olgu olarak algılanmaktadır (Aries, 1987).

Aydınlanma düşünürleri, bu sorunu çözmek için bizzat akılcılığı bir inanç ilkesi olarak ileri sürmüşlerdir. Sarsılmaz bir inançla bilimin otoritesine güvenen bu akım, *bilimcilik* (sayntizm) olarak adlandırılmaktadır. Bu inanca bağlananlara göre bilim, sadece doğa, insan ve toplumun yasalarını keşfetmekle kalmayacak, aynı zamanda bilimsel bilgi temelinde insan yaşamını da iyileştirecek ve insanı tam mutluluğa ulaştıracaktır. Bir dine inanmanın yerini böylece ilerleme inancı almıştır (Becker, 1936). Buradan hareketle bir adım daha ileri atılarak bilimadamlarından ve teknisyenlerden oluşan toplumsal seçkinlerin modern toplumu iyi bir yola yönlendirecekleri sonucuna varılmıştır. Bu düşünceye, uzmanların hakimiyeti anlamında, *teknokrasi* denilmektedir.

Toplumu uzmanların yönetimine bırakma düşüncesi ve istemi, tarihin derinliklerine kadar uzanan bir düşüncedir. Yüzyıllarca toplumda bir umut ve vaad kaynağı olarak teknokrazi, teorik çerçevede bir çok ütopyaya konu olmuştur (More, Bacon, Campanella) (Thoenes, 1976). Burada kurgusal bir biçimde ve gelecekte akılcı olarak düşünüen ve eylem yapan bir elitin yönetimi ele alacağı tasarlanmaktadır. Özellikle geçen yüzyılda De Saint-Simon modern toplumun gelecekte alacağı şekli ilginç bir şekilde çizmiştir. Onun gözünde modern toplum gelecekte ancak kollektif bir biçimde örgütlenirse ve bilimsel bilginin yardımına başvurursa ayakta kalabilir. Uzmanların yönetimi altında, birleştirici bir örgütlenmeyle kitle disiplin altına alınmazsa modern toplum çöküp gidecektir.

Özellikle 19. yüzyıl maddi ve toplumsal ilerleme inancının hakim olduğu bir dönem oldu. Doğa ve toplumun yeni ve akılcı yöntemlerle gittikçe daha iyi bir denetim altına alınacağı düşünülüyordu. Bilimadamları 19. yüzyılı bir nevi “uzun bir Saint-Nicolaas akşamı” olarak geçirmişlerdir.

Aydınlanma düşünürlerinin geliştirdiği ilerleme iyimserliğine Weber, sadece bazı yönleriyle destek çıkmıştır. Weber, toplumsal gelişmenin görece bir ilerleme içerdiğini düşünüyordu. Ekonomik, hukuksal ve örgütsel alanlarda iyileştirmelere karşın, onun gözünde bireysel özgürlük, insan sevgisi ve anlam sistemleri açısından tam bir kayıp söz konusuydu (Van Vucht Tijssen, 1985). Fakat her şeye rağmen Weber, modern insanın emrinde olan araçları optimal anlamda kullanarak kendi amaçlarını gerçekleştirme konusunda daha başarılı olmasını olumlu bir olgu olarak değerlendiriyordu. Weber, bu tür bir akılcılığı *amaçsal akılcılık* olarak adlandırmaktadır. Amaçsal akılcılık, her türlü moral ve dinî mülâhazalardan bağımsız olarak en etkin ve verimli bir şekilde somut amaçlara ulaşma yeteneği demektir.

Teknik, amaçsal akılcılığın ifade biçimi olarak görülebilir. O zaman amaçsal akılcılığın modern toplumla sınırlı olmadığını söyleyebiliriz. Geleneksel toplumlarda birçok teknikler geliştirmişlerdi. Yalnız arada bir fark var: Geleneksel toplumlarda tekniğin kullanımı ahlâkî değerlerle kayıtlı idi. Modernleşme, bu çerçevede amaçsal düşünce ve eylemin bağımsızlaşması ve genişlemesidir. Teknikle ilişkili olarak şunu söyleyebiliriz: Teknik ilerleme karşısında, ahlâkî değerlere başvurarak bir eleştiri getirmek gittikçe zorlaşmaktadır.

Amaçsal akılcılığa verilen önemin bir başka örneğine modern sağlık sektöründe rastlıyoruz. Sağlık alanında, bakımdan ziyade iyileştirme önplândadır. Tedavi, titizlikle formüle edilmiş metodik plânlar yardımıyla yapılmaktadır. Hastaların tedavisi için en modern teknik araçların kullanılması bize son derece doğal gelmektedir. Hastalıkların teşhisinde, özellikle biyolojik, biyo-tıbbî veya somatik yorumlar yapılmaktadır. Ancak ampirik araştırmalar sonucu, somut bir kanıt bulunabilirse kişi 'gerçek' hasta kabul edilmektedir. Netice de modern sağlık sektörünün örgütsel farklılaşması sektör bir tedavi yöntemini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle hasta bir bölümden diğer bölüme, bir uzmandan diğer uzmana havale edilmektedir.

Üçüncü ve sonuncu örneği sanat alanında vermek istiyoruz. Sanatçılar ürünlerini pazarda satmaya başladıklarından bu yana, yapıtları ticarî bir karakter kazanmıştır. Bu da sanat eserlerinin bir ürün olarak ticarî motiflerle yapılmaya başlamasına vesile olmuştur. Başka bir deyişle sanat eserinin kendi değerinin yerini, piyasa değeri almaya başlamıştır. Bu şekilde sanatın bizzat kendisi bir amaç olmaktan çıkmış ve bir araç (geçim ve kar aracı) haline gelmiştir. Biz burada genel bir gelişmeden söz ediyoruz. Değilse sanat eserlerinin içeriği konusunda bir değer yargısında bulunacak değiliz.

Weber'e göre farklılaşma ve amaçsal akılcılık ele ele yürümektedir. Ekonomi, bilim, siyaset ve sanat gibi sektörlerin her

biri, bu gelişmelerin sonucu olarak hiçbir ortak ahlâkî ve dinî değere başvurmada kendi amaçlarını kendince gerçekleştirmeye yönelmektedir.

c. Yarım Kalan Akılcılaşıma

Weber, amaçsal akılcılığın yükselişine bazı çekinceler koymaktadır. Ona göre bu tip bir akılcılığın sınırları vardır. Modernleşmenin kaydettiği dönüşüm karşısındaki şüphelerini dile getirmek üzere o başka bir tip akılcılıktan söz etmektedir: *Değersel akılcılık*. Ona göre değersel akılcılık, bazı köklü değerlerden kaynağını alan eylem ve davranışları dile getirmektedir. Bu tür eylem ve davranışlar akılcı olarak adlandırılıyor, zira anlama ilişkin sorular bilinçli olarak sorulmakta ve cevaplar verilmektedir. Değersel akılcılık olarak adlandırılmasının sebebi, gerçekliğin önemli-önemsiz, güzel-çirkin, değerli-değersiz vs. şekillerde nitelendirilmesidir. Değersel akılcı eylem, doğrudan sonuçlarla ilgilenmemektedir. Bir şeyin sonucundan (başarılı ya da tehlikeli) bağımsız olarak kişinin bir inançtan hareket etmesiyle alakalıdır.

Daha önce sağlık sektörüyle ilgili verdiğimiz örneğe dönecek olursak, sözgelimi çağdaş tıp insan ömrünü sürekli uzatmakla meşgul olmaktadır. Gerçekten bu "anamlı" bir uğraş mıdır? Böyle bir sorunun cevaplandırılması, "yaşam" ve "ölüm"ün ne olduğuna değin değersel akılcı düşünceler ve argümanları gerektirmektedir.

Weber'e göre geleneksel toplumlarda değersel akılcılık hüküm sürmekteydi. Orada insan, yer ve göğü yaratan Tanrı'nın plânına uygun olarak yaşıyordu. Amaçsal akılcılığın değersel akılcılığa galebe çalması, modernleşmenin tipik bir özelliğidir. Önümüze niçin bazı amaçları koyduğumuza değin soruları çok

az soruyoruz, bütün dikkatlerimiz amaca ulaştıracak araçlar ve burada takip edilmesi gerekli olan prosedürler üzerinde yoğunlaşıyor. Bu nedenle modern toplum, Weber'e göre etkin ve verimlidir, ancak anlaşılır ve anlamlı değildir. Tam tersine o, gelecekte soğuk ve mesafeli bir dünyanın karşımıza çıkacağını düşünmektedir. Bu, anlam ve ruhtan yoksun (Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz) bir dünyadır.

Weber'in görüşünde modern kültür, akılcılığın ve akıldışılığın doruk noktasıdır. Sınırsız bir şekilde etkin ve verimli çalışmanın tam karşısında, amaçları bazı temel değerler açısından test etmeye ve eleştirmeye yönelik bir çaresizlik yer almaktadır. Modern toplumda moral sorunlar çoğu kez bir edim etkinliği meselesine indirgenmektedir: Merkezde olan bir şey "iyi" ya da "kötü" olup olmadığı değil, söz konusu amaç veya çözülecek sorunun ışığında edimin etkin olup olmadığıdır. Hatta bazen moral telakki tümüyle konunun dışında bırakılmakta ve etkinlik bir moral değer haline getirilmektedir: İşe yarayan ve etkili olan her şey "iyi" olarak tanımlanmaktadır.

Değersel akılcılığın amaçsal akılcılığa galebe çalışına bir başka örnek, sinemada şiddet ve pornografi olgularıdır. Fikir özgürlüğüyle alakalı mülâhazalardan bağımsız olarak yapılan bir savunuya göre, izleyenler üzerindeki olumsuz etkileri bilimsel olarak saptanmadıkça, bu filmlerin gösterilmesini sabırla karşılamak gerekir. Demek ki somut bir "zarar tespiti" söz konusu olmaksızın bu mantığa göre, bu filmlerin gösterilmesine müdahale etmek ve hatta bunlar hakkında bir yargıda bulunmak mümkün değildir.

Weber, bu sorun karşısında hazır bir alternatifte sahip değildi. Mitlerin, dinlerin ve peygamberlerin hüküm sürdüğü eski çağlara dönmek onun için arzu edilir bir durum değildi. Bir üst birleştirici ve anlam verici bir güç olarak bilime güvenmiyordu. Bilim, teknik ve bürokrasi, hayata anlam vermekten ziyade amaçsal akılcılığı ilerletmektedirler. Değer çatışmaları söz konu-

su olduğunda, -ki Weber'e göre farklılaşma ve modern kültürün çoğulcu yapısı bunu kaçınılmaz kılmaktadır- bireyin kendisi neyin anlamlı olup olmadığını kararlaştırmalıdır. Demek ki neticede herşey modern insanın elindedir. Bilimadamının görevi, modern değerler çoğulculuğunun kaçınılmazlıklarını göstermektir.

Weber'e göre artan denetleme olanaklarına karşın birleştirici ve meşrulaştırıcı değerler yaratma imkânı azalmaktadır. Her ne kadar Weber bu noktada karamsar ise de, başka teorisyenler akılcı temellerden hareketle ortak değerler, normlar ve anlamlara varma olanaklarının olduğuna işaret etmişlerdir. Bu bağlamda Karl Mannheim'ın (1893-1947) çalışması önemlidir. Mannheim'da modern kültürde teknik imkânlar ile bunları denetleme imkânları arasında artan bir uçurumun varlığına dikkati çekmektedir (Mannheim, 1935). Bu uçurumu akılcı kavramlarla yorumlamak üzere o, tıpkı Weber'in tipolojisine benzer bir şekilde *işlevsel akılcılık* ile *özel akılcılık* arasında bir ayrıma gitmektedir. İşlevsel akılcılık, bazı amaçlara ulaşmak üzere edimlerin eşgüdümüne atıfta bulunmaktadır. Amaçlar ile araçlar arasındaki sistematiği kıran her şey bu açıdan akıldışı (irrasyonel) olarak damgalanmaktadır. İşlevsel akılcılık başlangıç noktasını ekonomik ve idarî sektörde bulmakla birlikte bununla sınırlı değildir. Özerk örgütlerin artışında ifadesini bulan ileri düzeydeki farklılaşma, diğer sektörlerde de işlevsel akılcılığı teşvik etmektedir. Modern toplumlarda gittikçe daha büyük ölçüde düşünce ve eylemler, değerlerden bağımsız bir şekilde amaçlılık ve etkinliliğe yönelmektedir. Bu anlamda yalnızca "yarım kalan" bir akılcılıktan söz edilebilir. Yani amaca ulaşmaya yönelik bir akılcılık, bu amaçların akılcı bir tarza yargılanmasını geri plâna itmektedir.

İşlevsel akılcılığın artmasıyla, özel akılcılık -olguların daha geniş bir çerçevede akılcı olarak algılanması- paralel yürümektedir. Özel akılcılık, formel analizlere değil, farklı işleri birbiriyle ilişkili olarak tartıp kararlaştırmaya yöneliktir. Burada tek tek olguların daha geniş bir perspektiften hareketle ahlâkî açıdan yargılanması söz konusudur (Woldring, 1986).

Mannheim'a göre özerk işlevselleşmenin sonucu olarak modern toplumu hiç kimse istediği yönde manipüle etme şansına ve imkânına sahip değildir. Yapısal farklılaşma ve yapısal akılcılaşma, temel değerler konusunda azalan bir uzlaşmaya yol açmaktadır. Eğer bir yerde genel-geçer bir değerler sistemi yoksa, o zaman bazı değerleri meşrulaştırmada kullanılan yöntem keyfi olmak zorundadır. Bu durumda Mannheim'a göre kuvvetlinin hukuku kaçınılmazdır. Bunu önlemek için Mannheim demokrasinin işleyişi için gerekli olan temel değerlerde (doğruluk, sosyal adalet, özgürlük, karşılıklı yardım, kişilere saygı gibi) bir uzlaşmayı zorunlu görmektedir. Uzlaşmaya varmada akıl kaçınılmaz bir rol oynamaktadır. Değerler, akılcı bir tarzda yargılanmalı ve kabul edilmelidir.

Bilime değer ve anlam yükleyici bir rol tanımayan Weber'den farklı olarak Mannheim, tek tek olguları geniş bir perspektiften bakarak yargılamak üzere entellektüellerin çabasını zorunlu görmektedir. Toplumda hiç bir çıkar grubuyla doğrudan ilişkisi olmayan karmaşık bir entellektüel elit, Mannheim'a göre uzlaşmaya dayalı akılcılığın güvencesi olabilir. Her ne kadar Mannheim, özsel akılcı düşünce tarzının zamanla az ya da çok ortak bir payda haline gelmesini dışlamıyorsa da, o ilk etapta bilimsel uzmanlara güveniyordu. Özellikle Jürgen Habermas, bu düşüncesinin uzantısında toplumda böyle bir düşünce tarzının geliştirilmesini savunmuştur. Ona göre insanlar ilke olarak akılcı varlıklardır, dolayısıyla temel değerler ve amaçlar konusunda ilke olarak tartışarak akılcı bir yargıya ulaşabilirler.

Gerek Mannheim gerekse Habermas, özgürleşme, adalet ve onur gibi gerçekleştirilmesi gerekli olan bir takım geleneksel insanî değerlerden hareket etmektedirler. Başkaları, bu değerleri ideal görmekle birlikte uygulamada bunların modern kültürün sosyalbilimsel analizleriyle ilgisi olmadığını belirtmişlerdir. Modern kültürün temel niteliği, çoğu değer, norm ve anlam sistemlerinin bağlayıcı olmaktan çıkmaları ve giderek genelleşmeleri-

dir. Modernleşmenin Dört Paradoksu, bölümü'nde bu gelişmeyi "genelleşme" olarak adlandırdık. Genelleşme, değer, norm ve anlamların kurumsal temellerinden koparak karışması, genelleşmesi ve hatta bağlayıcı olmaktan çıkmalarıdır. Modern değerler, geleneksel kurumlar ve kurumsal sektörlerle bağlantılı olmamalarından dolayı kolayca kucaklandıkları gibi kolayca da dışlanmaktadır.

Zijderveld'e (1983) göre modern toplumda değerler ismen vardılar. Geleneksel değerler, burada belirsiz olup bağlayıcı olmaktan çıkmışlardır. Sadece kişilerin çıkarlarına uygun düştükleri zaman ciddiye alınırlar. Bazı değerler, ona göre bayraklaştırılmakla birlikte somut ve doğrudan çevreye yönelik değil, soyut ve uzak amaçlara yöneliktirler. Sözelimi "toplumu yeniden yapılandırma" ve "Üçüncü Dünya insanlarına yardım" gibi amaçlar bu türdendirler. Bu tür değerler moda kaldıkları sürece anlamlıdır. Zijderveld'in kendi deyişiyle "bu değerler modern insanın entellektüel ve duygusal tatminini sağlayan oyuncaklardır. Bu oyuncaklarla oynamak pahalı bir iş değeridir". Modern değerler, geleneksel-kurumsal yükümlülükler ve sorumluluklar gerektirmiyorlar. Uzun vadede yaptırım güçlerini yitirmişlerdir. Zijderveld'e göre modern insanın gerçekten inandığı tek şey, kişisel tatminden başkası değildir.

Amaçsal akılcılaştırmadan kaynaklanan kültürel çoğulculaşma ve genelleşme yönündeki eğilimler, iki ayrı zıt süreç değil aynı madalyonun iki ayrı yüzü olarak görülmelidir. Modern insanın yalnızca pek çok anlam ve "durum tanımları"na değil, daha genel ve fazla bağlayıcı olmayan değer ve normlara teslim olması akılcılaştırmanın bir paradoksudur. Modern insanın yapıp etmeleri, bir yandan çok özel anlamlar ve motifler, diğer yandan da genel, belirsiz değer ve normlar tarafından yönlendirilmektedir. Bu, sadece çoğulculaşma veya sadece genelleşme meselesi değil, hem çoğulculaşma hem de genelleşme meselesidir.

Modernleşmenin gelişim süreci, Weber, Mannheim ve Zijderveld gibi düşünürleri haklı çıkarmışa benzemektedir. Mo-

dern toplumda amaçsal akılcılaşıma hâlâ tartışmasız kabul edilmektedir. Bu dilimizde bile yansımalarını bulmuştur. Sözelimi modern toplumda akılcı ölçüm ve örgütlenme biçimlerinin dışında kalan faaliyet alanını "yumuşak" sektör olarak tanımlıyoruz. Bu tanımlama, olumlu bir anlam içermez, tam tersine bir kalitesizliğe işaret eder (Van Doorn, 1989). Her şeye rağmen günümüzde yine de ahlâkî değerlere başvuran bir karşı eğilim göze çarpmaktadır. Sözelimi son yıllarda çevre, silahsızlanma ve konut gibi çeşitli konular etrafında son derece coşkulu tartışmalara tanık olduk. Bu tartışmalarda, değer yönelimli akılcı argümanlar önemli bir rol oynamıştır.

Modern tıp alanındaki yapay dölleme ve genetik manipülasyon gibi tartışmalar dikkate alınırsa, modern doğum teknikleri ile tıp ahlâkı arasında gittikçe büyüyen bir gerilimden sözdebiliriz. Yine ötenazi ve organ nakilleri yoluyla insan ömrünün uzatılması etrafındaki tartışmalar da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Örgütsel düzeyde de amaçsal akılcılaşıma ile değersel akılcılaşıma arasında bir denge arayışı gözlenmektedir. İnsanlar, hastanelerin teknik ve profesyonel imkânlar açısından çok iyi olmakla birlikte, kişisel refakat düzleminde hastaların çok ihmal edildiklerini düşünmektedirler. Nitekim bu şikayetlerin sonucu olarak yine amaçsal akılcı yöntemlerle, sadece "tedavi"ye değil "bakım" alanına yönelik bazı girişimlerde de bulunmaktadır.

"Yeni ruhsalcılık" akımları çerçevesinde çeşitli "yeni sosyal hareketler" in ve eğilimlerin ortaya çıkması da amaçsal akılcılaşıma yönündeki gidişatı ters yöne çevirme girişimleri olarak görülmelidir. Bu bağlamda son yıllarda holistik (bütüncül) bir yaklaşımın zorunluluğuna işaret eden düzenli bazı yayınlar çıkmaktadır (Van Steenberg, 1987; 1988; Capra, 1982). Holizm, farklılaşma ve amaçsal akılcılığın sonucu olarak düşünce ve eylem dünyasında meydana gelen bölünmeyi aşmaya çalışmaktadır. Birlik arayışı çeşitli biçimlerde ifade edilmektedir. Feminist çevreler, erkek ve kadın cinsler arasında yeni bir birlik arayışı içindedirler. Kişisel gelişim hareketlerinde de maddi yaşam ile

manevi yaşam arasında yeni bir birlik sağlanmak istenmektedir (Bkz. Holizm: Yeni Bir Denge Arayışı bölümü).

Bu tür olgular, gerçekten de bunların görece marjinal yeraltı kültür akımları olup olmadıkları ve süreklilikleri hakkında ilginç bir soruyu akla getirmektedir. Bunların tümüyle geçici oldukları düşünülse bile, bize yeni tartışma alanları açtıkları da muhakkaktır.

3. KOLLEKTİF EYLEMİN AKILCILAŞMASI

Kollektif eylem alanında akıllaşmanın en fazla görünür ifade biçimi örgütlerdir. Örgütler, kendiliğinden ortaya çıkmayan tam tersine bilinçli olarak tasarlanmış kurumlardır. Örgütlenme, belirli amaçlara ulaşmak için uygun araçların devreye sokulmasıdır. Bu şekilde, her kişisel katkının kestirilebilir ve yönlendirilebilir olduğu, birbirine uyarlanmış bir edimler zinciri veya ağı oluşturulmaktadır (Van Doorn, 1989).

Örgütlenme işlemi, her zaman mevcuttu; ama sadece modern zamanlarda amaca yönelik işbirliği olanakları yaratılmıştır. Bu nedenle modern topluma "örgütlü toplum" adı da verilmiştir. Örgütler, bütün toplumsal sektörlerde varlık göstermektedirler. Üstelik bunlar geçmişe kıyasla daha fazla amaca yönelik ve etkin bir işlev görmektedirler. Yüzyıllar boyu süren bir süreç, toplumsal işlevleri devralan özel örgüt tiplerini ortaya çıkarmıştır. Okullar, hastaneler, idarî aygıtlar, tutukevleri, kapalı kurumlar, işletmeler vs. hepsi şu veya bu aşamada toplumsal işlevleri görmek üzere ortaya çıkmışlardır. Örgütlü hareket etmek, bir davranış modeli olarak modern topluma özgü bir niteliktir.

"Örgütlü toplum"a doğru dönüşüm birkaç aşamada vuku bulmuştur (Van Doorn, 1989). 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başı, modern *askeri örgütlerin* ortaya çıkması için oldukça

elverişli şartları haizdi. Askeri örgütler bu dönemde taktik, strateji, lojistik ve idarî bakımlardan modernize edilmişlerdir. Birlikler silah kullanmayı öğrenmek üzere sistemli olarak talim yapmaya başlamışlar ve daha iyi bir disiplin altına girmişlerdir. İki yüzyıl sonra, Sanayi Devrimi çerçevesinde *fabrika örgütlenmesi* ortaya çıktı. Bunu bir yüzyıl sonra *idarî örgütler* izledi (Bkz. Fiziksel Koşullar bölümü). Nihayet yüzyılımızda eğitim, sağlık, hukuk ve bilimsel araştırma gibi sektörlerde akılcı örgütlenme ilkelerinin uygulandığını görüyoruz.

Örgütlü işlemlerin ve edimlerin müthiş bir şekilde artması sebebiyle bir çok sosyabilimci bu konu üzerinde durmuştur. Bunların bazıları doğrudan örgütlenme konusuna eğilmişlerdir. Geçen bölümde (İşbölümü ve Anomi) gördüğümüz gibi Durkheim, toplumsal çözülme yönündeki tehlikeyi bertaraf etmek üzere tümel bir örgütlenme projesini öngörüyordu. Ona göre bu sorun ancak tüm toplumu taşıyacak kapsayıcı bir korporasyon sistemiyle aşılabılır. Başkaları, modern insanın örgütleyici gücüne güvenirken, diğer taraftan da örgütlü toplumun beraberinde getirdiği sorunlara işaret ediyorlardı. Modern örgütlenme karşısında ikircikli bir tutum takınan kişilerden biri de Max Weber'dir. Daha önceki bölümde Weber'in bir yandan modern amaçsal akılcılaştırmanın beraberinde getirdiği amaçlılık ve verimliliğe hayran kaldığını, diğer yandan da anlam sistemlerinin zayıflaması ve yokolması karşısında endişe duyduğunu gördük. Weber'in modern bir örgütlenme biçimi olarak *bürokrasi* karşısındaki tutumu da ikirciklidir. Bir yandan bürokratik örgütlenmeyi kolektif eylem biçimlerinin en üstünü olarak görürken, diğer yandan da insanın bir gün kendi örgütlenme gücünün mahkumu olacağını farkındaydı.

Bürokratik örgütlenmenin yükselişine eşlik eden gerilimlere ve sorunlara (Örgüt İnsanı bölümü) geçmeden önce, kolektif eylemin akılcılaştırmasını mercek altına yatırmak istiyoruz.

a. Modern Örgütler

Yüzyılımızda kollektif eylemin akılçılaşması, sabit bir çerçeve ve kazanmıştır. Bunun en somut örneği olarak bürokrasiyi gösterebiliriz. Burada bürokrasiyi kollektif eylemin akılçılaşmasının bir ifadesi olarak inceleyeceğiz.

Kollektif eylemin akılçılaşmasının ilk programlı açılımını Taylorizm'de buluyoruz. Taylor (1856-1915) ve izleyicileri, akılçılaşma ile üretkenlik arasında bir bağ kurmaktadır. Buna göre sistemli bir gözlem ve işlemlerin hesaplânması yoluyla yeni yöntemler geliştirmek üretkenliği ilerletecek ve savurganlığı engelleyecektir. Taylor ve izleyicileri, bu bağlamda "bilimsel idarecilik"ten yani bilimsel verilere dayalı bir yöneticilikten bahsetmektedirler. Bu akılçılaştırma kavramı, yüzyılımızın başından beri gelişerek bütün dünyaya yayılmıştır.

Her ne kadar Taylorizm, kapitalist işletmelerde üretimi artırma gereksiniminden doğmuşsa da özellikle sosyalistler tarafından geliştirilmiş olması dikkat çekicidir. Onlar bir adım daha ileri giderek bireysel işletmelerde kullanılan bilimsel idareciliği, tüm üretim süreçlerine uygulamaya çalışmışlardır.

Kollektif eylemin akılçılaşmasının bir sonucu olarak bürokrasinin doğduğunu belirtmiştik. İdeal tipik anlamda bürokratik bir örgüt şu niteliklere sahiptir (Weber, 1921): Her şeyden önce çalışma alanları sabit bir çerçeveye oturtulmuştur. "İşlev" kavramı, modern örgütlenme tipinin özünü teşkil etmektedir. İşlevler, örgüt amaçlarından çıkarsanmış görev bölümleridir. Aynı zamanda işlevler, insanî kapasitenin her bir yönünü ifade ederler. Bu anlamda her işlev, bir indirgemedir. İşlevler, sadece örgüt içinde faydalı ve kullanışlı becerileri ve özellikleri kapsarlar. Bu işlevler, yetkililer tarafından tespit edilmiş ve yazılmıştır. Başka bir deyişle bürokratik bir örgütte yerine getirilmesi gereken işlevler, belirli (yazılı) kurallara bağlanmıştır. Yetkililer bu kural-

ların uygulanıp uygulanmadıklarını kontrol ederler ve bunlara süreklilik kazandırmaya çalışırlar.

İkinci olarak bürokratik örgütlerdeki çalışma alanları, hiyerarşik olarak birbirine bağlanmıştır. Her "alt" görevde çalışan kişi, bir "üst" görevlinin nezareti altındadır. Her yetkili, üstü durumunda olan kişiler karşısında sorumludur.

Bürokratik örgütlerin üçüncü özelliği, mesafeli oluşlarıdır. Bürokrat, görevini kişiliğinden bağımsız olarak yerine getirir. Prosedürler ve önceden düşünülmüş olan kurallar, memurların satın alınmamasını, işine kişisel tercih ve çıkarlarını karıştırmamasını vs. yi güvence altına alırlar.

Yapısal farklılaşma, siyasî merkezîleşme ve hukukun akılcılaşması gibi süreçlerle ilgili olan bu özellikler, bize çok olağan gözüküyor; fakat bürokratik örgütler zamanla kristalize olmuşlardır. Geçmişteki örgütlenme biçimleriyle kıyaslandığı zaman, en fazla dikkat çekici olan farklılıklar geçmişte kurallardan ziyade kişilere bağımlılığın olması, yetkililerin idarî araçları ve yetkileri kendi tekelinde görmesi, ve hükümetlerin kendi yaptıkları yasa ve kurallara uymamalarıdır.

b. Örgüt İnsanı

Bürokrasinin işleyişi, sadece belirli bir hukuk tipini değil, özgül bir zihniyeti de gerektirmektedir. Sistemli ve kodifiye edilmiş kurallardan oluşan genelleşmiş bir hukuk sistemi olmaksızın bürokratik örgütlerin yaşaması mümkün değildir. Bu hukuk sistemi, toplumsal ve ahlâki düzeni sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onlara belirli bir meşruiyyet temeli de sağlamaktadır. Geçen bölümde geleneksel, kutsal hukuktan modern, genelleşmiş hukuka nasıl geçildiğini işlediğimiz için burada sadece "bürokratik zihniyet" üzerinde durmak istiyoruz.

Her ne kadar güncel yaşamda biz farkına varmasak da, bürokratik örgütlenme belirli tip bir bilgi ve beceri gerektirmektedir (Berger v.d., 1973). Bürokrasi de istenilen tipik bilgi ve beceriler aşağı yukarı şunlardan oluşmaktadır: Resmi ve mesafeli bir ortamda çalışma yeteneği, alt konumda yer alan görevlileri idare etme veya yukardan gelen emirleri kabul etmek. Davranış biçimleri de bürokratik örgütlenmenin kendine özgü yapısı tarafından belirlenmektedir. Dakiklik, düzenlilik, özenetim, esneklik, kestirilebilir ve tanıdık bir davranış gösterme bürokrasinin gereksinimi olan davranış biçimleridir. Soyut olarak “bürokratik zihniyet” şu şekilde tanımlanabilir: Somut durumlardan ziyade genel ve mesafeli (resmî) kurallara göre işlem yapan aygıt (Zijderveld, 1970). Bürokratik örgüt kültürünün soyut karakteri, bir kaç noktada kendini öne çıkarmaktadır. İlk husus “yetki” konusunda göze çarpmaktadır. Her örgüt ve her bölüm kendi için çok iyi belirlenmiş bir yönergeye göre bazı faaliyetleri yapmaya yetkilidir. Eğer bir kimse bu faaliyetlerin içeriği konusunda bilgi sahibi değilse, oradan buraya, buradan oraya havale edilip durulacaktır.

İkinci husus, bürokratik tarza içkin olan “prosedür alışkanlığı”dır. Bürokratik bir kuruma yolu düşen herkes, orada belirli kurallara uygun işlem yapıldığını bilir. Eğer bir kişi yaptırmak istediği işlemin uygun prosedüre göre yapılmadığını bilirse bürokrasiye karşı dava açabilir.

Üçüncü husus, bürokrasi kültüründe geçerli olan “anonimlik”tir. Bürokraside işlemler, anonimlik esas alınarak yürütülür. Bürokratlar, kararı, özel tercihleri devreye sokmadan dosyalara göre vermek zorundadırlar. Bürokratların gözünde insanlar sadece bir “numara” veya “iş” olarak telakki edilirler.

Weber tarafından ideal-tipik olarak betimlenmiş olan bürokratik örgütlenme biçimi, bu yüzyılın ilk onluğundan itibaren toplumun tamamına hızla yayılmaya başlamıştır. Ölçek genişlemesi ve artan karmaşıklık, büro işlerinin genişlemesine sebep olmuş ve bu gelişme “idare/yönetim devrimi” olarak nitelendirilmiştir (Burnham, 1941). Bu gelişmeyle birlikte tek girişimci tarafından

idare edilen işletmelerden, işletmedeki çeşitli işlevlerin eşgüdümünü yapan anonim idarecilerin yönettiği işletmelere geçilmiştir.

Bu süreç, 1920'li yıllarda rakibi *Ford*'u geçerek en büyük araba üreticisi durumuna gelen *General Motors* işletmesinin doğuşunda kendini göstermiştir. Henry Ford, efsanevî girişimcinin prototipi olarak "pazardaki boşlukları" çok iyi biliyordu. Fakat hiç kimseyle çalışmaya sabrı yoktu ve bu nedenle, ona göre büroda iyi iş üretmeyen görevlilere arasıra çıkış veriyordu. *General Motors*, sorumlu ve iyi düşünülmüş bir kararın uygulamasını güvence altına alan ve liderlerin iyi işlenmemiş fikirlerine fırsat tanımayan bir örgütlenme şekli geliştirdi.

Kişisel girişimcilikten anonim ve kurumsallaşmış girişimciliğe geçişin sonucu olarak aşamalı bir şekilde rizikoları en aza indirgeyen yeni tür bir kişilik tipi ('*organization man*') ortaya çıkmıştır. William Whyte, okunmaya değer "*Örgüt İnsanı*" (*The Organization Man*, 1956) adlı kitabında, modern örgütlerde özellikle kendi kariyerini düşünen ve örgütün taleplerine mümkün olduğu kadar uyum sağlayan bu yeni kişilik tipinin gelişmesini anlatmaktadır.

Yeni idare kültürü, doruk noktasına savaş sonrası dönemde ulaşmıştır. Bu dönemde gerek ticarî gerekse kâr yönelimli olmayan sektörde büyük bürokratik örgütler ortaya çıkmıştır. Bir çok yazar, bu bürokratik örgütleri, "*Parkinson Yasası*"na göre, delice işler yapmadığı sürece, kişilerin hızla yükseldiği kurumlar olarak tanımlamıştır. Parkinson'a göre bürokratik kurumlar sürekli genişleme eğilimi göstermekle kalmazlar, kişilere de kapasitelerine göre yükselme imkânları verirler. Whyte, kitabını modern bürokrat *ethosunun* gelişmeye başladığı ellili yıllarda yazdı. Bu dönemde sürekliliğe ayarlı bürokratik örgütlerde bir durgunlaşma yaşanıyordu. Bunun doğrudan sebebi ekonomikti: İhracaat saldırısına geçen Japon firmaları, Amerikalı ve Avrupalı çokuluslu şirketlerin

aşırı özgüven duygusuna son verdi. Bu noktadan sonra, “bakkal kafalı” bürokratik idarecilerin yerine, yaratıcı ve kararlı yöneticiler önem kazanmaya başladı.

Katı ve donmuş bürokratik aygıtlara esneklik kazandırma-
da, ekonomik motiflerin yanısıra, kültürel motiflerde önemli bir
rol oynamaktadır. Bireycilleşme ve enformelleşme yönündeki
kültürel trendler (Farklılaşma ve Özdenetim bölümü), bürokratik
örgütlerde de boy göstermeye başlamıştır. Büro işlerinde,
özerkliğe, enformel ve eşitlikçi ilişkilere, bireysel yaratıcılığa, ve
bir kaç yıl sonra işyerini değiştirme hakkına büyük bir gereksinim
duyulmuştur.

Modern örgütlerde kararlılığı ilerletmek üzere yakın zaman-
larda yapılan çabalarda iki şey dikkati çekmektedir. İlk olarak
işletmelerde çeşitli biçimlerde, doğrudan veya dolaylı bir şekilde,
hâlâ örgüt insanı *ethosunu* canlandırmaya yönelik girişimler
yapılmaktadır. Japon işletmelerinin büyük başarılarının sonucu
olarak günümüzde çoğu batılı işletmeler, Japon işletme kültürünü
taklit etmektedirler. Bu, kitabımızın dışına düşmekle birlikte,
ne kadar mümkün ve başarılı bir sonuç verecektir, gerçekten in-
celenmeye değer bir sorudur.

İkinci olarak modern örgütlerdeki görevlilerin büyük hareket
serbestisi, kendiliğinden bir şekilde gelişmemiştir, tam tersi-
ne kuruma “yukardan” dayatılmıştır. Üstelik bireysel çalışanların
büyük çaptaki özerkliği, özel başarı göstermeye yönelik bas-
kıyla ele ele yürümektedir. Bu da örgütsel değişimlerde rasla-
nan en yeni paradokslardan biri olarak görülebilir.

c. Demir Kafesler: Modern Örgütler

Kollektif eylemin akılcılaşması ve özellikle modern bürokrasinin
doğuşu, Weber’e göre geri çevrilemez bir süreçtir. Modern

toplumun kitlesel, karmaşık ve değişken yapısı, toplumsal yaşamın her alanına yönelik rasyonel denetleme, plânlama, örgütlenme ve siyaset yapmaya zorlamaktadır. Weber, toplumsal süreçleri denetleme ve koordine etme konusunda bürokrasiyi diğer örgütlenme biçimlerinden üstün görmektedir.¹ Ama her şeye rağmen bu, onun toplumsal yaşamın ileri düzeyde bürokratileşmesine sıcak baktığı anlamına gelmez. Tam tersine o, bu gelişmeyi hem kaçınılmaz hem de trajik bir durum olarak görüyordu. Ona göre bürokrasi, insanî eylemin özerkliğini tehdit eden bir gelişmeydi. Aslında toplumsal süreçleri etkin bir şekilde denetlemeye yönelik olmakla birlikte bürokrasi, netice de bireysel yaratıcılığa yer vermeyen bir "demir kafes"e yol açmaktadır. Bürokrasinin "kat'i prosedür"ler dünyasında memurlar zombileşmekte, ve insan kendi yarattığı bir aygıtın mahkumu olmaktadır.

Weber'in "demir kafes" tezinin değişik ve güncel bir versiyonuna Jürgen Habermas'ın bir yapıtında (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981) rashyoruz. Söz konusu çalışmasında Habermas, *yaşam dünyası* ile *sistem* arasında bir ayrıma gitmektedir. Yaşam dünyası, kültür, kişilik ve sosyal iletişim ağlarını kapsayan bir alandır. Bu alan uzlaşma amacıyla olan sujelerin dünyasıdır. Habermas, bu bağlamda, *iletişimsel* eylemden bahsetmektedir.² Sistem ise devlet ve ekonomiye hakim olan bürokratik aygıtların alanıdır. Sistem dünyası, iletişimden ziyade somut amaçlara ulaşmayı hedefler. Başka bir deyişle sistem perspektifi, *araçsal* ve *stratejik* eylemi önplâna çıkarmaktadır.

Yaşam dünyası ile sistem arasındaki farkı, bir örnek ile açıklamak gerekirse köşedeki bakkal dükkanı ile süpermarketi kıyaslayabiliriz. Köşedeki bakkal için her müşteri, tanıdık ve ünük bir kişidir. Bakkal onu adıyla tanır ve toplumsal olarak yerleştirmede zorluk çekmez. Bu, aynı zamanda kişisel tecrübeler hakkında (sözgelimi son haberler ve dedikodular) konuşmayı da mümkün kılar.

Her ne kadar bazı iletişimsel sorunlar çıksa da bakkal ile müşterisi arasındaki etkileşimi kaba hatlarıyla kestirmek müm-

kündür. Buna karşın süpermarket ile bakkal arasındaki fark daha keskindir. Burada almak istediğimiz şeyleri sessizce seçeriz ve kasada oturan anonim bir kişiye ödemeyi yaptıktan sonra çıkar gideriz. Burada işlemler, rutin ve amaca yöneliktir.

Yaşam dünyası kavramını, *cemaat* veya *özel yaşam* kavramlarıyla eşleştirmek yanıltıcıdır. Yine de Habermas'ın perspektifinden bu kavramı bu anlamlarda da kullanmak bu kavramın imkânlarını fazla sınırlamaz. Yaşam dünyası, olağan ve doğal olan şeylerin (geçerli değer ve normların) dünyasıdır. Her ne kadar bu tür şeyler özel yaşam alanı içinde ele alınacak şeyler ise de bunlara toplumsal yaşamın her alanında raslamak mümkündür.

Bu iki kavram yardımıyla Habermas, bürokratik örgütlerin her türlü sosyal ilişkilere burnunu sokmasıyla toplumsal yaşamın tehdit edildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu "yaşam dünyasının kolonizasyonu" neticesinde, amaca yönelik *araçsal* eylem giderek *iletişimsel* eylemin yerine geçmektedir. Bu süreç farklı biçimlerde gelişmektedir. Her şeyden önce 'yaşam sorunları', sosyal devletin yapısına uygun olarak 'yardım sorunları'na tercüme edilmektedir. Bu şekilde sorunlar sadece sosyal bağlamından koparılmakla kalmaz, kişilerin yaşam tecrübelerinden de soyutlanır. İkinci olarak sorunların seçiminde, kişiler için pek açık olmayan bürokratik öncelikler önemli bir rol oynamaktadır. Ödenek, yardım, konut veya başka tür hizmetlere hak kazanabilmek için kişiler, kendi yaşam dünyalarından uzaklaşarak bürokrasinin soyut kuralları ve kategorileri içinde düşünmek zorundadırlar. Üçüncü olarak iletişimsel eylemin geçerli olduğu yaşam dünyası çözülmektedir. Habermas'a göre modern toplumda ekonomik üretim ve siyasî karar süreçlerine katılımın yol açtığı olumsuz neticeler iki şekilde hafifletilmektedir. Bir taraftan parasal olanaklarla modern birey 'tüketici rolü'ne sürüklenmekte, diğer taraftan da hizmetler kanalıyla birey 'müşteri rolü'ne zorlanmaktadır. Bu iki şekilde, açılan yaralar sarılmak istenmektedir.

Bürokrasinin "yaşam dünyasını kolonizeleştirme" çabalarına pek çok örnek verilebilir. Habermas, kendisi buna aileyi örnek olarak göstermektedir. Hem giderek daha genç yaşlarda çocuklar, hem de eşler arasındaki ilişkiler bir takım düzenlemelele konu olmaktadır. Bir başka örneği Habermas, güncel yaşamın 'hukuksallaştırılması' alanında vermektedir.

Her ne kadar Habermas'ın tasvir ettiği pek çok gelişme bize bilindik geliyorsa da yaşam dünyasının kolonizasyonu tezine önemli bir soru işareti koymak istiyoruz. Bizce Habermas, "sistemin evcilleşmesi" (Schnabel, 1984) yönündeki karşı eğilimleri fazla dikkate almamaktadır. Sistemin evcilleşmesi, yaşam dünyasına ait öğelerin bürokratik örgütlere taşınma sürecidir. Yakın zamanlarda meydana gelen gelişmelerin ışığında Habermas'ın tezi gözden geçirilmeli ve yaşam dünyasının "karşı saldırıları" daha fazla dikkate alınmalıdır. Burada her şeyden önce "yeni sosyal hareketler" in hem bürokratik örgütlerin insanileştirilmesi hem de resmi sistemin dışına düşen yaşam alanlarının iyileştirilmesi yönündeki eylemleri akla gelmektedir. "Sistemin evcilleştirilmesi"nin ikinci bir şekli, sistemin kendi etkinlik ve verimliliğini yitirdiği durumlar ve alanlardır. Yukarda, son yıllarda bürokratik örgütlerde meydana gelen değişimler üzerinde durmuştuk. Bu gelişmeler, ilginç bir şekilde Habermas'ın iletişimsel eylem çizgisinde, bürokratların bu yönünü güçlendirmeyi hedeflemektedir. Modern bürokratlar, özellikle örgütlerin yüksek kademelerinde yer alanlar, "grup çalışması" (*teamwork*) ve iletişim alanında eğitim görmüş kişiler olup, hatta "büyük iletişimciler" (*great communicators*) olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Son yıllarda sadece sistem içinde değil, sistem ile yaşam dünyası arasında da önemli kaymalar gözlenmektedir. Bu bağlamda hukuk-yargı sistemi, âdi suçlarla mücadelede çaresiz kaldığını itiraf etmektedir. Bu nedenle âdi suçlarla mücadelede daha fazla ölçüde yaşam dünyasının 'enformel sosyal denetimi'ne başvurulmaktadır. Benzer bir gelişme, daha geniş anlamda, siyasette ifade edilen "sorumlu toplum" kavramında kendini

göstermektedir. Burada da vurgu, bürokratik organların yeter-sizliği üzerinedir. Bu nedenle vatandaşlar geçmişe kıyasla daha fazla birbirlerine destek vermeli, gönüllü işler yapmalı ve özör-gütlerini kurmalıdırlar.

Ticarî alanda da büyük mağaza ve süpermarketlere rakip olarak küçük butikler ve eğlenceli bistrolar ortaya çıkmaktadır. Yine artan bireycilleşme ile değer ve normların genelleşmesi, yaşam dünyasına ait öğelerin sistem içine taşınmasına hizmet etmektedir.

Bu bölüme Weber'in sosyal yaşamın bürokratikleşmesine yö-nelik karamsar görüşlerini belirterek başlamıştık. Ona göre modern insan, kaçınılmaz bir şekilde "demir kafes"e girecektir. Habermas, "yaşam dünyasının kolonizasyonu" teziyle bu düşün-ceyi açmıştır. Her ne kadar Habermas gelecekte yaşam dünyası-nın imkânlarının güçleneceği konusunda görece iyimser olsa da, bize güncel durum hakkında oldukça karamsar bir görüş ileri sürmüştür. Elbette bizim öne çıkarmaya çalıştığımız karşı eği-limleri kısmî ve nisbî marjinal olaylar cümlesinden görenler çı-kacaktır, ama biz iddia ediyoruz ki yaşam dünyasının karşı sal-dırısı Weber ve Habermas'ın düşündüğünden daha güçlüdür.

4. BİREYSEL YAŞAM BİÇİMLERİNİN AKILCILAŞMASI

Modern insan, sadece kolektif eylem alanında değil, birey-sel eylem alanında da dikkat çekici bir denetim kurmayı başarmıştır. Modern birey, güdülerini mümkün olduğunca baskı altında tutmaktadır: Davranışları, dürtüsel değil, akılcı ve tutarlıdır. Belirli bir amacı gerçekleştirmek için modern bireyler, en kolay, hızlı ve ucuz yolun ne olduğunu sistemli bir şekilde araştırırlar. İşte bu bölümde, modern bireyin bu amaca yönelik akılcı ve plânlı eylem tarzını ele alacağız.

Bazı yazarlar, davranışlarımızın amaçsal akılcı karakterinin savaş sonrası refah devletinde baskı altına girdiğine işaret etmektedirler. Bazen bunların analizlerinde olumsuz bir hava esiyor. Özellikle modern tüketimci zihniyetin kişilerde pek çok “irasyonel” ihtiyaç ve çöşkuları yaygınlaştırdığı iddia edilmektedir. Bu gelişmeye biz daha aydınlık bir perspektiften bakmayı deneyeceğiz. Modern birey, “beyinsiz” bir varlık değildir; bazen deneyerek bazen de başkalarıyla tartışarak kendi amaçlarını tespit etmede daha fazla yetenek sahibidir (Modern Tüketimcilik).

a. Plânlı Bir Yaşam Biçimine Doğru

Yüzyıllar boyunca işleyen bir süreç sonucunda davranışlarımız amaçsal akılcılaşıma yönünde ciddi bir aşama kaydetti. Bu bağlamda Weber tarafından incelenen protestan ahlâkın niteliklerini yeniden hatırlatalım. Kültürel Koşullar bölümünde gördüğümüz gibi şehirli burjuvazi tarafından temsil edilen bu ahlâkın doğuşu, (ki temel nitelikleri durmadan çalışma, tasarruf etme, titiz ve sade yaşamadır) bireysel eylemlerin akılcılaşması yönünde önemli bir adım anlamına gelmektedir. Bunun yanında soyluların harekete geçirdiği uygarlaşma süreci, bireysel eylemin akılcılaşmasında benzer bir işlev yüklenmiştir. Burada uygarlaşma, insanın kendi duygu ve davranışlarını daha iyi denetlemesi anlamına gelmektedir (Bkz. Psikik Koşullar).

Bir esin kaynağı ve modern akılcı yaşam biçiminin temeli olan protestanlık, 17. ve 18. yüzyıl boyunca etkinliğini gideerek kaybetmiştir. Çünkü protestanlık tarafından propaganda edilen yaşam biçimi maddî bakımdan o kadar başarılıydı ki, zamanla bu yaşam biçimi dinî temellerinden kopmaya başlamıştır. Protestan ahlâktan geriye sadece bu ahlâkın seküler bir versiyonu olan ve fayda ilkesini yaşam tarzının temeline

yerleştiren faydacılık ahlâkı (ütilitarizm) kalmıştır. Faydacılık, modern akılcı yaşamın ve çalışmanın temelidir. Önceden olduğu gibi, disiplin ve çalışma şevkine dayalı bir yaşam tarzı, Tanrısal onur ve görkemin bir aracı olmaktan çıkıp, bireysel ve ulusal refahı büyütmenin bir aracı haline gelmiştir.

Plânlı bir yaşam tarzının doğuşu ve gelişmesi, diğer toplumsal süreçlerden (özellikle modern bürokratik örgütlerin doğuşundan) bağımsız düşünülmemelidir. Birey, iş, aile ve serbest vakit ortamlarında bürokratik mekânizmalardan ciddi bir şekilde etkilenmektedir. Modern toplumda işlevini yerine getirmek isteyen birey, davranışlarını bürokrasinin gerekliliklerine göre uyarlamak zorundadır.

Pre-modern toplumlarda da birey, formel davranış kurallarına uymak zorundaydı. Bu kurallar, anlamlı bir şekilde aile, cemaat ve kilise tarafından temsil edilen bir geleneğe yaslanıyorlardı. Davranış kalıpları, bu geleneğe başvurularak kolayca meşrulaştırılabiliyordu. Modern birey için gelenek ve din, artık bir başvuru kaynağı olmaktan çıkmıştır. Modern toplumda bireyler, davranışlarını, bürokrasiyle ilişkileri içinde öğreniyorlar. Dolayısıyla bu davranışlarının temelinde, toplumda ulaşılmak istenen amaçlar yatmaktadır.

Modern dönemde geçerli olan plânlı yaşamın ortaya çıkmasında “kendiliğinden” gelişmeler yanında, bilinçli bir yönlendirme de söz konusu olmuştur. Bu bağlamda daha erken bir aşamada soylular ve burjuvazi önemli bir rol oynamıştır. Ancak bu akılcı davranış kalıpları, halk arasında daha sonraki bir aşamada yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Bu döneme kadar halkın dinî-geleneksel değer ve normlara uygun davranışları, elit tarafından “irrasyonel” ve “gayri medenî” olarak damğalanmıştır. Modern ilişki biçimlerini daha işlevsel ve kabul edilebilir kılmak üzere geçen yüzyılda geniş çaplı bir “disiplinleştirme” sü-

reci devreye sokulmuştur. Buna “burjuvazinin uygarlık saldırısı” diyebiliriz.

Aşağı toplum katmanlarında disiplinleştirme süreci, kısmen bu sınıfların çıkarlarının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Pazara yönelik üretim yapan girişimci, daha önceki dönemlerde geçerli olduğu üzere artık, işçileri daha fazla sefalet içinde bırakamazdı. Üstelik bu süreç, iş disiplini, teknik gelişmeler (yürüyen band) ve örgütlenme yapısında meydana gelen değişimler (taylorizm) tarafından da teşvik edilmiştir.

Disiplinleştirme süreci, kısmen de genel ve dolaylı yürüyen bir süreç olmuştur. Zorunlu eğitimin devreye sokulması, sosyal konutların ortaya çıkması ve aşağı sınıfların “ahlâkî gelişmesini yükseltme”ye yönelik çeşitli programların uygulanması halkı dolaylı olarak disipline etmiştir.

İster kendiliğinden olsun, isterse manipülasyon ve beyin yıkama yoluyla olsun, yerleştirilmek istenen yaşam tarzı, bir süre sonra modern toplumun çehresini belirlemeye başlamıştır. Modern bireylerin her biri, zamanla bir “plânlamaçı” olup çıkmıştır. Bu şekilde eğitimleri, kariyerleri, evlenme şekilleri ve emeklilik günleri için plânlar geliştirmeye başlamışlardır. Bu plânların hepsi, mâkul bir amaçlar bütünlüğü içinde davranışları belirleyen bir yaşam plânı oluşturmaktadır. Bu yaşam plânı, kişilerin kendi yaşamlarını düzenlemek, sistemli bir hale getirmek ve tek tek davranışlarını bunun içinde bir yere yerleştirmek için bir çerçeve mahiyetindedir. Bu çerçeve aynı zamanda, kişilerin neyi yapıp neyi yapmayacaklarını, kimlerle ilişki kurmaları gerektiğini; para, enerji ve vaktini nereye harcaması gerektiğini bildiren bir yönergedir. Bu, modern bireyin kendi yaşamına modern zamanlarda bir anlam katma biçimidir (Beck, 1986).

Bu tür yaşam plânları, hazır ve bir kereye mahsus olmak üzere geliştirilmiş uzun vadeli çerçeveler anlamına gelmiyor. Tam tersine modern bireyin güvensizliklerle dolu yaşamı, bu plânların bir ucunun her zaman açık olmasını zorunlu kılıyor. Bu da yine uzun vadeli düşünmeyi ve belirli yaşam amaçları saptamaya yönelik bir tutum gerektirmektedir. Bu amaçları gerçekleştirmek isteyen kişiler, yüksek derecede öz-denetim ve sabır yanında, duygularını da çok iyi bir şekilde denetim altında tutmak zorundadırlar.

Bu arada davranışlarımızın amaçsal akılcı karakteri o kadar kabul edilmiş durumda ki, bir yaşam plânı geliştiremeyen ve gerçekleştiremeyen kişilere suçlu gözüyle bakılmaktadır. Kendiliğinden ve dürtüsel davranan kişiler, "tutarsız" kişiler olarak karşılanmaktadır; çünkü bunlar ne istediklerini bilmiyorlar ve her rüzgara kapılıyorlar. Bir yaşam plânı geliştirme ve gerçekleştirme, serbest bir seçenek meselesidir. Modern birey, plânlı ve akılcı bir şekilde kendi çıkarlarını koruyabilen bir kişidir.

Modern bireylerin plânlı yaşamı, belirli bir yaşam plânı geliştirmekle sınırlı değildir, başkalarıyla ilişkilerimizde de bu kendini göstermektedir. Habermas'ın deyişiyle modern bireyler sadece araçsal değil stratejik olarak da davranırlar. Bu bağlamda Amerikalı Erving Goffman (1922-1982) bir kaç tane değerli kitap yazmıştır. Bu çalışmalarında (özellikle bkz. *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956) Goffman gerçeklik hakkında "oyunsal perspektif" denilen bir yaklaşım biçimi geliştirmiştir. Goffman'a göre kişiler kamusal alana çıktıklarında, belirli bir rol üstlenirler. Modern bireylerin belirgin bir şekilde oyun oynama özellikleri vardır: Davranış, mimik, bedensel tutum ve konuşma biçimleriyle kendileri hakkında belirli bir mesaj verirler. Kamuya "çıkış" biçimleriyle kimliklerinin belirli bir yönünü vurgularlar. Bu çıkış tümüyle başkaları nezdinde yarattıkları etkiye ayarlıdır. Verilmek istenen imajla çelişen her şey, mümkün olduğunca gizlenmektedir.

Goffman bununla, insanların duruma göre bazen giyip bazen çıkarttıkları bir maskenin taşıyıcıları olduğunu anlatmaktadır. Her modern birey bu şekilde kendi kendini kamuya takdim etmektedir.³

Ne bireyler ne de gruplar sürekli olarak rol yapamazlar. Bu nedenle kişiler, mekânsal anlamda, "cephe-önü" ile "cephe-gerisi" arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Cephe önünde kişiler oyun oynarlar, cephe gerisinde, yani kulislerde ise oyun için hazırlanırlar. Bazen kişiler, kamusal alanda rollerini terkedebilirler. O zaman çevredeki insanlar bu "anormal" davranışlarından dolayı bu kişileri kınarlar ve aşağılarlar. Hatta eğer kişiler rollerine dönmekte ısrar ederlerse, grup dışına bile itilebilirler.

Kamusal alanda belirli bir imaj yaratmak için kimliğin stratejik olarak bazı yönlerinin vurgulanması, yüksek derecede özden uzaklaşmayı (*self-distantion*) gerektirmektedir. Modern anlamda oyun oynama, kendi duygularımız ve başkaları karşısında mesafeli olmayı ve hesap yapmayı zorunlu kılmaktadır. Akılcı ve hesaplayıcı bir tahmin yeteneği, modern bireye hangi ortamda nasıl bir rol oynaması gerektiğini öğretmektedir.

Amaçsal akılcı davranışlara, paradoksal bir biçimde, değer sel akılcı yargılar eşlik etmektedir. Zira insan, nihayetinde ahlâkî değerlerin dikkate alındığı sosyal bir bağlamda yaşamaktadır. Goffman, modern dünyayı bir gösteriş dünyası olarak görmektedir. Güzellik, sevgi, sadâkat ve hakikat gibi modern bireyin propaganda ettiğini söylediği değerler, aslında sadece sosyal ilişkileri esnek bir şekilde yürütmekten başka bir işe yaramazlar. Goffman'ın gözünde modern insan, sadece büyük bir iletişimci (*great communicator*) değil, aynı zamanda büyük bir sahtekardır (*big pretender*).

b. Modern Tüketimcilik

Yukarda betimlemeye çalıştığımız kendi amaçlarını saptayan ve stratejik eylemlerde bulunan bilinçli birey, şimdilerde irtifa kaybetmektedir. En azından savaş sonrası dönemde meydana gelen kültürel değişimleri inceleyen bir grup yazar böyle bir inanca sahiptir. Buna göre bir yandan “Zâhidâne yaşam tarzı”ndan hızla uzaklaşmakta, diğer yandan da “kendiliğinden” ve enformel eylem yönünde bir davranış biçimi gelişmektedir. Başka bir deyişle duygu ve coşkular daha serbest ifade edilmekte ve bunlar üzerinde konuşulmaktadır. Üstelik tüketimci arzu ve eğilimler ağır basmaktadır.⁴ Sadece mal ve hizmetlerin değil, ilişki (evlilik, arkadaşlık) ve fikirlerin de (bilimsel teoriler, dinî ve politik ideolojiler) tüketilmesi, davranışlarımızda öylesine merkezî bir yer işgal etmekte ki modern zamanlarda bir *tüketimci ahlâktan* bahsetmek mümkündür. Bu ahlâk açısından bakıldığında vurgu, iş yaşamından serbest vakit alanına, üretimden tüketime doğru kaymaktadır. Tüketim, kültürün genel bir niteliği, genel bir tutum ve zihniyet haline gelmektedir.

Zijderfeld’e göre bireysel ve duygusal tatmin giderek daha fazla önplâna çıkmaktadır (Zijderfeld, 1970; 1983; *Adriaansens en Zijderfeld*, 1980). Eğer bir nesne, bir düşünce ya da bir ilişki bizi tatmin etmiyorsa bunları terk ediyor ve “yeni” bir şey bulmak için arayışa çıkıyoruz. Gerçekliği yargılamak için artık geleneksel değer ve normları değil, son derece değişken subjektif duygu ve coşkularımızı kriter olarak kullanıyoruz. Bu aynı zamanda “tüketimci ahlâk”ın modern toplumda neden bu kadar ilgi gördüğünü de açıklamaktadır. Zijderfeld, bu ahlâka daha ileri giderek “ahlâksız ahlâk” demektedir. Tüketimcilik, duygusal olmakla kalmıyor, gittikçe özelleşiyor ve bu şekilde toplumda egemen sektörlerin işleyişi de bundan nasibini alıyor.

Tüketimci ahlâkın ortaya çıkışı, sosyal bilimlerde çoğunlukla olumsuz bir şekilde yargılanmıştır: Oldukça belirgin bir şekilde "tüketime teslimiyet" fikri işlenmektedir. Yığinsal tüketimle ilgili konularda, hazır, lüks ve otomatize edilmiş ürün ve hizmetlerin pasif bir şekilde tüketiminden bahsedilmektedir. Pasiflik ve teslimiyet kavramları, bu perspektifte merkezî bir yer işgal etmektedir. Bu tanıma uygun düşen "insan görüşü"nde insan, sadece haz, konfor ve sansasyondan hoşlanan iradesiz, kolay manipüle edilebilen, maddeci ve yüzeysel bir varlık olarak boy göstermektedir.

Tarihsel olarak yığinsal tüketim ve buna eşlik eden insan görüşüne yönelik eleştiriler, bir yandan burjuvazinin diğer yandan da proleter yığınların soylulara karşı direnişinden kaynaklanmaktadır (Cieraad, 1988). Soyluların saray kültürü, modernleşme sürecinde burjuvazi tarafından "yoz" bir kültür olarak damgalanmıştır. Soyluların kendini beğenmişlikleri ve süse düşkünlükleri ile işçi yığınlarının hayvanî yaşamları yerine, burjuvaziye göre belirli bir kültürel ideal doğrultusunda mücadele edilmeliydi. Bu nedenle 19. yüzyılda kültür kavramına akraba olan "uygar", "uygarlaşma" ve "gelişme" kavramları sık sık kullanılmıştır. Burjuvazinin gözünde kültür, sıradan bir etkinlik değil, kişilerin kendilerinin de çaba harcamalarını gerektiren bireysel bir eylemdir. Kişinin gerçekleştirmeye çalıştığı kültür ideali, onun kişiliğini de yansıtmaktadır.

Tüketimci ahlâkın ortaya çıkmasıyla bağlantılı olumsuz gelişmeler, gerek insan gerekse sosyal bilimler açısından ele alınmıştır. İnsanbilimleri açısından bağımsız bireyin çöküşüne işaret edilmiştir. Riesman (1950), Lasch (1979) ve Sennett (1974) gibi yazarlara göre modern birey, başkaları tarafından yönlendirilen, kendine güveni olmayan ve bağımsızlığını kaybetmiş bir 'sürü hayvanı' haline gelmiştir (Ayrıca bkz. Güvenliçe Kaçış).

Toplumbilimleri açısından da Bell (1976) ve Zijderveld (1983), tüketimciliğin olumsuz toplumsal sonuçlarına değinmişlerdir. Bell'e göre çağdaş "haz ahlâkı" (*fun-morality*) modern toplumun işleyişini aksatmaktadır. İnsanların sadece kişisel çıkarları ve hazları uğrunda mücadele etmesi, iş ve sosyal dayanışma mekânizmasının işleyişini çarpıtmaktadır.

Daha aşırı bir kültür karamsarlığını, Frankfurt Okulu (Frankfurter Schule) temsil etmektedir. Bu okulun perspektifinden yığınsal tüketim, kapitalist kültür endüstrisinden (medya ve reklam dünyası) kaynaklanan baskının yeni bir ifadesinden başka bir şey değildir. Tüketimcilik, "yapay ihtiyaçlar" yaratarak işçilerin sınıf bilincini çarpıtmaktadır. Bu şekilde işçiler, zekice kapitalist düzene entegre edilmektedirler. Frankfurt Okulu'na göre modern insanların ihtiyaç ve arzuları önceden programlanmıştır: Onlar, iradesiz, pasif varlıklar haline gelmişlerdir. Buna rağmen yapay ihtiyaçlar, hemen tatmin edilmedikleri taktirde gerilimler yaratabilir. İşte bu gerilimler, Frankfurt Okulu'na göre devrimci bir potansiyel için umut kaynağı olabilirler (Kellner, 1983).

Bu yaklaşım biçimlerinden açıkça anlaşılacağı üzere sosyal bilimlerde modern tüketimciliğin olumsuz sonuçları bir hayli işlenmiştir. Buna göre akılçılaşıma, "sistem"in tüketim üzerindeki artan etkisi nedeniyle, "yaşam dünyası"nda "irrasyonel" bir yaşam tarzına yol açmıştır. İnsanlar arasında ihtiyaçların hemen tatmin edilmesine yönelik bir zihniyet doğmuştur.

Şimdilerde durum nedir? Goffman'ın iddia ettiği gibi modern bireyler akılcı ve stratejik eylem yapan varlıklar mı? Yoksa her tür sorumluluk ve bağlılık fikrinden yoksun tüketimin kurbanı haline gelmiş zombiler mi? Bu sorulara bir cevap vermeden önce, "tüketimcilik kültürü"nün ne anlama geldiğine bir bakalım! Bunun için yüzyılımızın başlarına dönmemiz gerekiyor.

Modern tüketimci zihniyetin ilk önce ve keskin bir şekilde püriten ahlâkın egemen olduğu Amerika'da doğmuş olması paradoksal bir durumdur. Geçen yüzyılın ikinci yarısında, Amerika'da paradan başka bir sosyal tanınma (prestij) aracı yoktu. Para kazanmak bir spordu ve bu spor, "Antik" dünyadan daha kaba ve daha az sınırlanmış bir şekilde oynanıyordu. Para kazanma hırsı, herkesin ilahı haline geldiğinden dolayı ona ulaşmak için her türlü araç meşru kabul ediliyordu. Nasıl ve ne şekilde olursa olsun başarmak, kişilerin iyi bir niteliğe sahip oldukları anlamına geliyordu. Yeni Amerikan zenginleri, prestije yönelik geniş yatırımlar yapıyorlardı: Bunlar şato yaptırmaktan, Avrupa'dan gelen sanat eserlerini biriktirmeye ve üzerlerinde altın ve gümüş süsler taşımaya kadar uzanan geniş bir zenginlik gösterisine kapılmışlardı.

Thorstein Veblen (1857-1929), 1899 yılında bu konuda, "*Aylak Sınıfın Teorisi*" (*Theory of the Leisure Class*) adlı çok dikkat çekici bir yapıt yayınlamıştır. O, bu yapıtında, gösterişe yönelik tüketim yanında, yine gösterişe dayalı bir aymazlık sergileyen ekonomik elitin prestij elde etmeye yönelik tutumlarını tasvir etmektedir. *Gösterişçi tüketim*, temel ihtiyaçların karşılanmasını aşan ve daha çok prestij sağlamaya yönelik her türlü tüketim biçimidir. *Gösterişçi aymazlık* ise aynı amaca yönelik olmakla birlikte, kişilerin boş işlerle vakit geçirmesini ifade etmektedir.

Tüketim kültürünün bugünkü anlamda gelişmesi, bu yüzyılın başında, 1920'li ve 1930'lu yıllardan itibaren vukubulmuştur. Bu gelişme, yeni orta sınıfların ortaya çıkması (memurlar, eğitim ve bakım alanında çalışan personel), üretimin hızla akılcılaşması, artan refah ve refah devletinin doğuşu gibi bir çok diğer toplumsal gelişmelerle bağlantılıdır. Bu dönemde gittikçe artan oranda tüketim ürünlerinin sunumu –çamaşır ve dikiş makinaları, buzdolapları, otolar, ses cihazları vs.- geleneksel davranış kalıplarını baskı altına almıştır. Geleneğe bağlı insana karşın modern birey, mevcut durumla yetinmeyen ve sürekli olarak daha yeni ve iyi şeyler arayan bir zihniyet geliştirmiştir.

Bu süreçte kitle iletişim araçları, özellikle radyo ve televizyon, önemli bir katalizör işlevi görmektedirler. Başka yaşam biçimlerini ve kültür kalıplarını, öyküler ve görüntüler biçiminde sıradan insanların evine kadar taşıyarak yerel kültürün etkisini aşamalı olarak kırmıştır. Geçmişe kıyasla daha sık bir şekilde insanlara, tek bir yaşam şekli olmadığı ve yaşamda tek idealin bulunmadığı tekrarlanmıştır. Bu şekilde para sahibi olan herkesin istediği şeyi alabileceğine ve rüyalarında bile göremediği bir şekilde yaşayabileceğine inandırılmıştır.

Tüketime yönelik zihniyet, önemli oranda işletmeler tarafından da teşvik edilmiştir. Bir çalışmasında (*Captains of Conscience*, 1976) Ewen, tüketimciliği işletmelerin ayakta kalma stratejilerinin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Reklamlar yoluyla daha büyük ve geniş pazar arayışlarına çıkan işletmeciler, protestan ahlâkın çökmesine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle kadınlar ve gençler, başlangıçta reklamcılarının boy hedefi olmuşlardır. Reklam mesajlarında yeni bir kadın tipi sunulmuştur: Bu kadın tipi kesinlikle ev kadını değildir. Reklamlarda modaya duyarlı, kendi başına karar alabilen ve kendini yaşama kaptırmış kadın ideal bir kadın olarak sunulmuştur.

Tüketim ahlâkının yaygınlaşması, küçük cemaatlar halinde geleneksel kültür ve davranış kalıplarına ayarlı yaşamın çökmesine yol açmıştır. Geleneksel kültürün erozyona uğraması ise tekrar tüketimciliğin gelişmesine ivme kazandırmıştır. Bundan başka geleneksel kültürün erozyona uğraması iki önemli sonucu beraberinde getirmiştir. İlk olarak insanlar, geçmişe kıyasla kimliklerini daha az doğum sebebiyle ait oldukları gruplarla tanımlıyorlar. Bunun yerine kişiler, reklam ve medyanında teşvi-kiyle, kimliklerini bireysel bir tarzda, tükettikleri mallar, ilişkiler ve fikirlerle anlamlandırıyorlar.

İkinci olarak grup ile birey arasındaki ayrım bir veri olmaktan çıkmıştır. Geçmişten farklı olarak kişiler, bizzat kendileri hangi gruba ait olduklarını ya da ait olmak istediklerini beyan ediyorlar. Vakıa olarak her birey, bir mikro-kültürü temsil ediyor ve kendi yaşam tarzını, çevresinde algıladığı ve yararlı gördüğü başka kültürlerden öğeler alarak oluşturuyor. Tarz boyutu, bu arada karşı konulamaz bir şekilde önem kazanmıştır. Modern toplumda, kişiler belirli bir görünüm ya da davranışla belirli bir gruba olan “üyelik”lerini simgeliyorlar. Belirli bir gruba aidiyeti simgelerken ve belirli bir imaj yaratırken pazarda sunumlanan nesneleri kullanmaktadırlar. Üreticiler, ürünlerine “stilistik bir ekleme” yaparak piyasadaki bu gelişmeleri değerlendirmektedirler. Bu reklamlarda oldukça belirgindir: Reklamcı, tüketiciye hayran kaldığı bir gerçeklik sunarak söz konusu ürünleri satın aldığı da rüyalarını gerçekleştireceğini telkin ediyor. Bu şekilde sigara bir macera, araba bir özgürlük, aşk ise kuvvetli bir içki oluvermektedir. Modern tüketiciler, aslında belirli bir ürün değil duygu satın almaktadırlar. Bu duygular, reklam ve paketleme yoluyla ürüne katılan düşünceler tarafından harekete geçirilmektedir. Bunun sonucu olarak vurgu giderek üretim ve tüketim işaretlerine (markalara) doğru kaymaktadır. Aslında son derece sıradan ürünlere, bir çok biçimlerde, özel bir kalite yüklenmektedir. Genel olarak modern birey bunların farkındadır. Fakat yine de bu gelişmenin olumsuz yönleri bulunmaktadır. Öyle ki gerçeklik işaret ve semboller tarafından denetlenmeye başladıkça, yavaş yavaş gerçeklik ile imaj arasındaki sınır belirsizleşmektedir.

Son yıllarda bu konuya sık sık değinen yazarlardan biri, Fransız filozof Jean Baudrillard’dır. Ona göre modern insanlar, tüketim yaparken üründen ziyade bunların temsil ettiği imaja yönelmektedirler. Sözelimi biz aslında spor ayakkabısı değil, ‘Nike’ alıyoruz. Modern bireyler, medya yoluyla yayılan görüntü ve işaretlerin dünyasında yaşıyorlar. Bunun

sonucu olarak "gerçek dünya" çöküyor ve sahtelikler hüküm sürmeye başlıyor. Modern birey, gerçekliği medyanın bize sunduğu kurgusal "görmekli gerçeklik" doğrultusunda şekillendiriyor (Baudrillard, 1970).

Gerçek ile imaj dünyası arasındaki sınırın belirsizleşmesine örnek olarak 1989 yılı yazında Nijmegen şehrinde yaşanan bir olayı aktarmak ilginç olacaktır. Burada, cafe'nin terasında, içeceklerini yudumlayan büyük bir grubun gözleri önünde bir adam öldürülür. Katil, olaydan hiç etkilenmemiş olacak ki, işi bitirdikten sonra cafe'ye yönelir ve bir kola ısmarlar. Tam bu sırada, bunun gerçek olmaktan ziyade senaryo gereği bir oyun sahnesi olduğunu zanneden grup katili alkışlamaya başlar...

Görüntü, işaret ve semboller oyunu, toplumsal gerçeklikte yansımasını bulmaktadır. İleri düzeydeki farklılaşmanın sonucu olarak toplumsal ayrışıklığın yoğun olduğu yerlerde, medya ve reklam dünyası birbirine rakip olan çeşitli yaşam tarzlarını, kimlikleri ve gerçeklik algılamalarını yeniden üreterek kaosa yol açmaktadır. Modern bireyler, tüketim maddeleri yoluyla sadece kendi kimliklerini inşa etmiyorlar, aynı zamanda toplumsal konumlarını da yansıtıyorlar. Tüketim maddeleri (bu'giyilen bir elbise, oturulan bir ev ya da şehir olabilir), sosyal konumları korumak ya da fethetmek üzere stratejik bir şekilde kullanılmaktadır (Ayrıca bkz. Öykünme ve Özgünlük bölümü).

Burada gördüğümüz üzere sosyal bilimlerde, tüketicilik etosunu çöküşün bir işareti ve hatta akılcı olmayana dönüş biçiminde algılayan oldukça güçlü bir akım bulunmaktadır. Bizim düşüncemize göre böyle bir görüş, modern bireyin stratejik ve akılcı tutumunu yeteri ölçüde dikkate almıyor. Daha önce sorduğumuz soruya dönecek olursak (Modern birey, akılcı ve stratejik davranan bir varlık mı? Yoksa kültürel anlamda zombi mi?), diyebiliriz ki ne "irrasyonel bir hazcılık", nede "bencil bir hazcılık"la karşı karşıyayız. Mallar, işaretler, sem-

boller ve yaşam stilleri, modern birey ve grupların kimliklerini ve toplumsal konumlarını belirleyen öğelerdir. Sadelik, tasarruf ve disiplin gibi eski değerler, yüzyılımız boyunca, yerlerini stratejik bir şekilde karşılık vermek üzere yeni gelişmeler ve edimlere terketmişlerdir. Toplumsal farkların azaldığı ve hızla değişen bir toplumda, davranışları açıkça ve bir kereye mahsus olmak üzere belirlenmiş amaçlara uyarlamak gittikçe zorlaşmaktadır. Bireylerin *amaç gerçekleştirilmeye* yönelik davranışları, yerini büyük ölçüde *amaç arayışına* bırakmaktadır. Başka bir deyişle tüketimci etosun ortaya çıkışı, bir değerler erozyonu yaratmakla birlikte, modern insanları, kafasız tavuk gibi, amaçsız kılmamıştır.

Bu bağlamda çoğu kültür eleştirmenlerinin hazcı eğilimlerin genel bir artış kaydettiğine ilişkin imalarını görgül araştırmalar çok az desteklemekte veya hiç desteklememektedirler. Sözelimi Felling ve diğerleri (1983) hedonizmin arttığını belirtmektedirler, fakat bu sadece küçük bir grup için söz konusudur. Hollanda'da toplumun çoğunluğu hâlâ burjuvazinin yücelttiği değerlere uygun yaşamaktadırlar. Ayrıca yukarıda tüketicilik alışkanlığının genel bir eğilim olduğunu belirtmiştik. Oysa toplumda her zaman modern tüketicilik zihniyetine bilinçli olarak karşı çıkan, ve kimlik ve statülerinde buna fazla yer vermeyen kesimlerin de var olduğunu biliyoruz. 1980'li yılların başında görece büyük miktarda insan, "yeni sosyal hareketler"e üye iken, on yıl sonra "yuppi yaşam tarzı"nın genel-geçer olması düşündürücüdür.

5. SONUÇ: AKILCILAŞMANIN PARADOKSU

Bu bölümde modernleşme olgusunu kültürel perspektiften irdemeleyle çalıştık. Buradan anlaşıldığı üzere modernleşme,

dünya görüşü yanında kollektif ve bireysel eylem biçimlerinin gittikçe artan ölçüde denetim altına alınması sürecidir. Her üç düzeyde de, denetlemek ve kestirebilmek amacıyla doğal ve sosyal gerçekliğin düzenlenmesi ve sistemleştirilmesi söz konusudur. Yine bu bölümde gördük ki akılcılaşıma, iki çelişik gelişmeyle birlikte el ele yürümektedir. Bir taraftan gerçekliğin düzenlenmesi ve sistemleştirilmesi, “bakış daralması”na yol açarken, diğer taraftanda birleştirici değerlerde bir genelleşme ve belirsizleşme ortaya çıkmaktadır. Görece bağımsız pek çok birim, örgüt ve kuruluş meşruiyetlerini sadece ulaşmak istedikleri amaçlarla değil, bazı özgül değer ve normlardan da almaktadırlar. Değer ve normlar, modernleşme sürecinde işlevsel bir karakter kazanmaktadırlar. Davranışların artan oranda kestirilebilirliği ve denetlenebilirliği, söz konusu örgüt ve sektörün değer, norm ve amaçları bağlamında geçerlidir.

Bu çoğulculuşma sürecine paralel olarak birleştirici değer, norm ve anlamlar genelleşiyor ve belirsizleşiyor. Bu süreç kısmen gerçekliği tam anlamıyla kavramada içine düşülen çaresizliğe karşı bir tepki olarak yorumlanabilir. Daha önceleri birbirinden bağımsız olan çok çeşitli kültür sistemleri, modernleşme sürecinde kendi temellerinden kopuyorlar ve birbirlerine karışıyorlar. Bu genelleşmiş kültür sistemleri, büyük bir birleştiricilik gücüne sahiptirler. Ancak bu ölçek genişlemesi, değer, norm ve anlamların etkinliğinin aleyhine gelişmektedir. Çoğullaşma ve genelleşme süreçleri, dikkat çekici ve çelişkili bir imaj yaratmaktadırlar. Gerçekliği düzenleme ve sistemleştirme süreçleri, aynı anda hem “bakış daralması”nı hem de “bakış genişlemesi”ni beraberinde getirmektedirler.

Çevremizde gördüğümüz pek çok olgu, modernleşmenin paradokslarıyla ilişkilendirilebilir. Sözgelimi bir taraftan gençleri, yaşlıları, ev kadınlarını, yalnızları ve işsizleri, bir çırpıda “vatandaş” telakki ederek tek bir kategoriye sokamazken, diğer taraftan da gittikçe artan bir ölçüde tekbi-

çimli ve “numarlanmış varlıklar” olarak yaşıyoruz. Demek ki çoğulculaşma ve genelleşme aynı anda ve birlikte vukubulmaktadır.

Beşinci Bölüm

BİREYCİLLEŞME

1. GİRİŞ

geçen bölümlerde modernleşme sürecinin sosyo-yapısal ve sosyo-kültürel boyutlarını açıklığa kavuşturduk. Eğer farklılaşma ve akılcılaşma kavramlarıyla dile getirdiğimiz bütün bu değişimleri dikkate alırsak, o zaman şu veya bu şekilde bireyin “özdeneyim” veya bireysel “kimlik” düzleminde de bu değişimlerin etkisi altında olduğunu söyleyebiliriz. Zira insanların pre-modern dönemdeki kimlikleriyle değişmeden aynen kaldıklarını iddia etmek oldukça zordur. Huizinga, *“Orta Çağ’ın Sonbaharı”* (1919) adlı eserinde, bugün düşündüğümüzden çok farklı olarak katı ve kan içici bir birey tasvir etmektedir. Le Roy (Montaillou, 1975) ve Eco’nun (*De Naam van de Roos*, 1984) tarihsel çalışmalarının başarısı, sadece mazide kalan bir kimliğin büyüleyici bir anlatımında değil, başka disiplinlerin de (kültürel karşılaştırmalar ve kültürel antropoloji gibi) konusu olan alanlara el atmasında yatmaktadır. Levi-Strauss’un *“İlkel Düşünce”* (1962), Redfield’in *“İlkel Dünya”* (1961) ve diğer, somut “ilkel”

toplumlara yöenlik sayısız çalışmalar, hâlâ ilgi çekmesinin nedenini, bizi bizle yüzleştirmesinde aramak gerekir. Tarihçiler ve antroploglar bizi zaman ve mekânda gezdirerek insan toplumları hakkında bilgi vermektedirler. Yine sosyabilimsel çalışmaların yirminci yüzyıl batı insanı olarak kim olduğumuza değin sorulara dikkatle eğilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu alandaki sorulara yanıt arayan bilimsel kitaplar, çoğu zaman en iyi satan kitaplar arasına girmektedirler.

Modern bireyin kimliği nasıl gelişmiştir? Moder bireyin başkalarıyla (başka grup, toplum ve devletle) ilişkisi nedir? Modern zamanda birey daha bağımsız ve özgür müdür, yoksa o, bir taraftan kendi arzularının diğer taraftanda güçlü bürokratik mercilerin iradesiz bir kurbanı mıdır? Çoğu araştırmacıların uğraş alanına giren bu ve benzeri sorular, bu bölümünde cevaplamaya çalışacağımız sorulardır. Biz konuya sosyal-psikolojik açıdan yaklaşacağız. Başka bir deyişle kimlik deneyimimizin gelişimini, duygu ve coşkularımızı denetleme biçimimizi ve bunların diğer modernleşme süreçleriyle olan ilgisini ortaya koymaya çalışacağız.

Bu alanda modernleşmenin bizi ne yöne sevkettiğine ilişkin soruya verilen cevaplarda şaşırtıcı bir benzerlik görülmektedir. Çeşitli ülkelerde ve çeşitli alanlarda çalışan araştırmacılar, gittikçe daha fazla insanın öz gelişmeye, bağımsızlığa ve özel yaşama önem verdiklerini tespit etmektedirler. Yani belirli bir geleneği izlemek, giderek terkedilmektedir. Kendi kendine karar almak, heyecanlı bir yaşam sürmek, yaşamda bir şeye ulaşmak, kişisel olarak gelişmek, mümkün olduğunca haz almak... İşte bütün bunlar, çağdaş insanın amaçları arasında yer almaktadır. Bu gelişmeleri ifade etmek için farklı kavramlar kullanılıyor. Bazen "ben çağı"ndan, bazen "ruhsat toplumu"ndan veya bazen de "narsist kültür"den bahsediyoruz. Bu bağlamda şu kavramlarda sık sık kullanılmaktadır: "Enformelleşme", "özelleştirme", "kişiselleşme", "mahremleşme" veya "psikolojikleşme". Bütün bu kavramlar genel olarak *bireycilleşme* sürecine işaret etmektedirler.

Bazen soyut kavramları, çok basit bir şekilde somutlaştırmak mümkündür. Bireycilleşme buna bir örnek olarak verilebilir. Sözelimi, bu bağlamda hanehalkı sayısının azalmasını, bireycilleşmenin bir göstergesi olarak alabiliriz. 1960 ile 1989 yılları arasında hane halkı sayısında 3, 6'dan 2, 5'e kadar hızlı bir düşüş kaydedilmiştir. Bireycilleşme, insanların birbirlerinden bağımsızlaşması anlamında da belirginleşmektedir. İnsanlar, gittikçe daha fazla alanda kendi başlarına karar vermektedirler. Günümüzde gittikçe çoğalan self-servis'lerde de bireycilleşmenin ipuçlarını görmek mümkündür. Giderek daha fazla iş, bizzat kişilerin kendisi tarafından yapılmaktadır. Samimiyet belirten ilişkiler alanında da bireycilleşmeye raslıyoruz. Serbest-ilişkilerinden eve "arkadaş" almaya kadar varan yeni ilişki biçimleri, evlilik kurumuna karşı rakip olmaktadır. Son olarak, gittikçe vurgulanan özel yaşamın korunmasına yönelik çabalara da işaret etmeliyiz.

Bireycilleşmeyi ifade eden kavramlardaki farklılıklar gibi, bireycilliğin yargılanması konusunda da farklı görüşlere raslanmaktadır. Oldukça kalabalık bir yazar-çizer grubu, bu sürecin beraberinde getirdiği toplumsal sonuçlar hakkında karamsar bir görüş bildirmektedir. Genel kanıya göre bireycilleşmenin içerdiği özgürlük, insanı kaçınılmaz bir şekilde, egoizm ve hedonizm şeklinde sonuçlanan bir "hiper-bireyciliğe" sürüklemektedir. Başka bir grup, bu noktada iyimserliğini korumakta ve geçmişe özlem duymanın hiç bir anlamı olmadığına işaret etmektedir. Özbaskıdan öz gelişmeye doğru geçiş, olumlu bir şekilde değerlendirilmektedir. Modern bireyler, serbest seçim yapma, kendi yaşamlarını bağımsız ve akılcı bir tarzda düzenleme imkânlarına sahip kişiler olarak tanımlamaktadır (Bu tartışma için bkz. Modern Tüketimcilik).

Bireycilleşme sürecini farklı yargılamalarına rağmen bu iki görüşün önemli bir buluşma noktası var: Bireycilleşme, gelecekteki bağlardan kopmaya yol açmaktadır. Bizce, bununla ma-

dalyonun sadece bir yönü açıklığa kavuşturulmaktadır. Bireycilleşme, sadece sosyal bağılıkların kaybolmasından daha fazla şeyleri ifade etmektedir. Üçüncü bölümde, yeni sosyal ilişki biçimlerinin ortaya çıkması nedeniyle madalyonun diğer yönüne işaret etmiştik. Modernleşme sürecinde, küçük ölçekli sosyal bağılıklar, yerini büyük ölçekli ve anonim bağılıklara bırakmaktadır. Bu nedenle bireycilleşmeyi, bireysel bağımlılığın yakın çevreden daha uzak çevreye doğru kaydığı bir süreç olarak tanımlayabiliriz. Şüphesiz ki bu kendi kendini güçlendiren bir süreçtir. Bir taraftan hükümet ve ekonomik örgütler, bireyin yalnızlaşmasının sonucu olarak bireye daha fazla olanak sunarken, diğer taraftan da modern, bürokratik güvenlik sistemleri bireysel yaşam koşullarını yükseltmektedirler. Zira geleneksel koruyucu sosyal iletişim ağları çözüldükçe, bunların yerini devlet almaktadır.

Buradan anlaşılabileceği kadarıyla *bireycilleşme*, mal ve hizmetlerin *kollektifleşmesi*yle el ele yürümektedir. Bu kamusal hizmetler ilke olarak herkese açıktır. Bu nedenle bizim fikrimize göre “özgür” bireyi, her zaman “kısıtlayıcı” toplumsal yapılar karşısında bir yere yerleştirmek doğru değildir. Burada yine bir paradoks söz konusudur: Bireycilleşme, bir yandan bireye özgür bir alan içinde hareket etme imkânı sağlarken, diğer taraftanda bireyin kendini daha soyut, anonim ve büyük ölçekli yapılara teslim etmesine yol açmaktadır.

Bu bölümde, her şeyden önce modern bireyin ortaya çıkış tarihi ve buna uygun düşen *bireycilik* ideolojisi üzerinde yoğunlaşacağız. Daha sonra göreceğimiz gibi modernleşme sürecinde bireyin kendini algılama biçiminde bir değişme olmuştur. Geleneksel toplumda bireyler, birbirinden ayrılmaz bir şekilde, doğum yoluyla ait oldukları belirli bir sosyal grupla iç içe yaşıyorlardı. Modern toplumda insanları kendi başlarına ve tek tek bireyler olarak görüyoruz. Bireylerin dışında herhangi bir kollektivite onların nasıl yaşayacağına karar vermiyor (Bkz. Bir sonraki bölüm). Daha sonra çok iyi bilinen sosyalbilimsel bir soruna

değineceğiz: Modern toplumda bireyler, gerçekten de daha özgür ve bağımsız mıdır? Bireycilleşme, ne tür sorunları beraberinde getirmektedir? Yoksa bireyler, geçmişten daha fazla, sözgelimi bürokratik örgütler gibi, başka kurum ve mercilerin baskısı altındamıdır? "Bireyin Çaresizliği" bölümünde, bu konularda bazı klasik düşünürlerin görüşlerini derli toplu bir biçimde vermeye çalışacağız. "Modern Birey Efsanesi" ve "Kendini-Kandırmadan Kendini-Geliştirmeye" bölümlerinde ise farklı perspektiflerden hareketle yakın zamanlarda yayınlanmış bazı araştırmaların bu sorulara ne tür cevaplar verdiğine bakalım.

2. "BAŞKA ZAMANLAR, BAŞKA İNSANLAR"

Sosyalbilimlerde bireycilleşme denildiği zaman sadece bireyin sosyal açıdan geleneksel bağlılıklardan ve koruyucu mekânizmalardan bağımsızlaşması akla gelmez, bunun yanında bilişsel düzlemde geleneksel düşüncelerden ve kalıplardan da kurtulması akla gelir. Geleneksel değerler, normlar ve anlamlar büyük ölçüde göreceleştirilmektedir. Dünya, sınırsız imkânlarla dolu ve insanların ilke olarak kendi seçeneklerini yapacakları bir alan olarak görülür. Modern zamanlarda, insanın özsaygılı ve özerk bir varlık olduğu genel kabul görmektedir. O halde insan mümkün olduğunca kendi haline bırakılmalıdır. Bundan başka, bireyin kendi yolunu kendisi bulabilecek kadar yetenek ve güç sahibi olduğu da egemen bir düşüncedir. O halde birey mümkün olduğunca kısıtlanmamalıdır.

Her ne kadar modern bireye atfedilen bu özellikler bize oldukça olağan geliyorsa da unutmamak lazım ki bunlar doğuştan gelen özellikler değildir. İnsanların kişisel kimliğini şekillendirme tarzı, zaman içinde değişmiştir. Bu bağlamda bilinen bir değişimi hatırlamak iyi olacaktır: "Başka zamanlar, başka insanlar".

Rönesans'a kadar bireyler, belirli bir kollektivitenin parçası olarak görülmüşlerdir. Kollektif kimlik, bireysel kimlikten daha önemlidir. "Biz kimiz?" sorusuna verilen cevap, "Ben kimim?" sorusuna verilen cevaptan daha önde geliyordu. Daha da önemlisi bu son soru, hemen hemen hiç sorulmuyordu. Birey, ilk etapta içinde doğup büyüdüğü kollektivitenin bir üyesi ve parçası olarak algılanıyordu. Burada ise bir seçim söz konusu değildi. Bu demek değildir ki geçmiş zamanlarda ve kültürlerde özgür bireyler yoktu. Fakat geleneksel dönemde bireysel serbestlik bazı kişilere özgü, istisnaî bir şeydi. İşte modern toplumla aradaki köklü farklılık buradadır: Geçmişte istisnaî olan bir durum bugün genel bir kural haline gelmiştir. Geleneksel dönemde, istisnaî özellikler taşıyan bireyler, zamanın ölçülerine göre sosyal varlıklar olarak görülmezdi. Bu nedenle de âdi dünyevi işlerle değil, daha yüksek işlerle uğraşırlardı.

Ancak Rönesans ve Reformlar'la birlikte kişiler, birey konumunu elde etmişlerdir (Bkz. Kültürel Koşullar). Rönesans, estetik ve heroik (kahraman) insan görüşüyle, daha sonra ortaya çıkan kişisel gelişme ve kendi kendini gerçekleştirme kavramlarına zemin hazırlamıştır. Reformlar, kilisenin aracı rolünü devreden çıkardı ve birey ile Tanrı arasında doğrudan ilişki kurma yolunu açtı. Max Weber'in deyişiyle böylece, burjuvazinin karakteristik özelliği olan modern akılcı-ekonomik davranış biçimi doğmuş oldu (Ayrıca bkz. Kültürel Koşullar ve Modern Tüketimcilik bölümü).

Zamanla "toplumsal sözleşme" fikri burjuvazi arasında yer bulmuştur. Buna göre bireyler, artık geleneksel ve tanrısal irade gereğince bir araya gelen kişiler değil, tümüyle serbest tercihleri gereği birlikte kollektivite oluşturan irade sahibi varlıklardı. "Toplumsal sözleşme" alanında büyük düşünürlerden biri İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679)'dır. O, insanın doğası gereği yalnız ve kendi çıkarları peşinde koşan bir varlık olduğundan hareket ediyordu. Başlangıçta insanlar, güç ve araçlar için mücadele ediyorlardı ve doğal olarak kuvvetlinin hakkı yasay-

dı. Herkesin herkese karşı mücadelesinin toplumu bir çöküşün eşiğine getirmesini önlemek üzere insanlar "toplumsal sözleşme" fikrini buldular. Bu sözleşme yardımıyla insanlar, "doğal hakları"nı, güvenli bir yaşam ve özgür bir ekonomik çaba karşılığında otorite sahiplerine devrettiler. Bunlara itaat etmek kaydıyla vatandaşlar korunma hakkı talep edebiliyorlardı. Eğer iktidar sahipleri, görevlerini yerine getirmezlerse o zaman vatandaşlar sözleşmeyi iptal edebilirler ve böylece siyasal güç meşruluğunu kaybedebilirdi. İşte bu son nokta, geleneksel anlayışla tam bir farklılık arz etmektedir. Zira bu anlayışa göre iktidar sahiplerini "Tanrı atamıştı" ve dolayısıyla görevden uzaklaştırma söz konusu olamazdı.

18. yüzyılda yükselen burjuvazi, iktidar mücadelesinde kendine bir çok büyük entellektüelden oluşan yeni bir müttefik bularak yeni bir çağın kapısını araladı. Bu şüphesiz ki Aydınlanma Çağı'ndan başkası değildi. Aydınlanma düşünürleri, herkesin akılcı temelde bulunduğu ve birbirlerinin argümanlarına açık olduğu bir insan toplumundan hareket ediyorlardı. Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle burjuvazi birey hakkında yeni bir bakış açısı geliştirdi ve hatta bunu *bireycilik* olarak program haline getirdi. Bireycilik, her insanı kendi başına bir kişilik olarak telâkki eden ve bireysel kimliğin kollektif kimliğe indirgenemeyeceğini ileri süren bir düşüncedir. Bireyci doktrine göre ilke olarak insanlar eşit değerdedirler. Buna göre kişilerin doğuştan (ascripti-on) ne oldukları değil, yaşamda neyi başardıkları (achievement) önemlidir. Demek ki bireycilik, özbilince sahip bağımsız bireylerin kendi kaderlerini kendi ellerine aldığı bir insan görüşünden hareket etmektedir.

19. yüzyılda bireycilik, sosyal darvinizm olarak bilinen belirgin bir liberalizme dönüşmüştür. Bu doktrin özellikle fırsatlar ülkesi olan Amerika'da biyolojik teorilerin (doğal seleksiyon ve kuvvetlinin yaşama hakkı gibi) sosyal olaylara uygulanmasıyla doğdu ve epeyce ilgi gördü. Sosyal darvinist teorinin kurucularından biri olan Herbert Spencer (1820-1903)'a göre birey ve

gruplar arasında da “kuvvetlinin ayakta kalması”yla sonuçlanan bir mücadele olmaktadır. Ona göre en kuvvetli olanların yaşadığı toplum en iyi ve sağlıklı bir toplumdur. Bu toplum teorisinde dikkat çeken şey, bir taraftan bireyciliğin savunulması (toplumun değil bireyin merkeze alınmış olması), diğer taraftan da toplumun dengeli bir bütün olarak görülmesidir. Sosyal darvinistlere göre toplumsal arenada sürüp giden rekabet, netice de güçlülerin zaferiyle sonuçlanacak bir rekabet olduğu için sağlıklı bir rekabettir.

Bu tür bir teori, gelişmekte olan kapitalizmin lehineydi. Zira bu çerçevede, “sürüp gitmekte olan adaletsiz pratik ve kötülükler”in meşrulaştırılması için “bilimsel bir temel” sağlıyordu. Sosyal darvinistlere göre yoksulluk, Marx’ın söylediği gibi sömürünün bir sonucu değil, doğal olarak zayıf olan ve bir türlü başarılı olamayan bireylerin kendi suçuydu. Kural gereğince bazı kişiler kazanacak, bazıları da kaybedecekti!

Sosyal darvinist teoriden hareketle, kendi faaliyetlerini meşrulaştıran Amerikalı endüstriyel yöneticilere karşı güçlü bir eleştiri Thorstein Veblen (Bkz. Modern Tüketimcilik)’den gelmiştir. O da sosyal darvinizmden hareket ediyordu, fakat o bu teoriyi yüz seksen derece tersine çevirmiştir. Veblen, öldürücü rekabeti olumlu değil, son derece olumsuz bir gelişme olarak değerlendiriyordu. Ona göre Amerika’da sürüp giden olumsuzluklar ve gösteriş kültürü, ekonomik gelişmeyi ilerletmek bir yana, sekteye uğratan barbarlık döneminden kalma şeylerdi.

Geçen yüzyıl boyunca, Romantizm’in etkisiyle, bireycilik yeni bir boyut kazanmıştır (Bkz. Modernleşme Karşıtı Bir Akım Olarak Romantizm). Aydınlanma düşünürlerinin iyimserliği ile burjuvazinin faydacılığı Romantikleri kızdırmaya yetmişti. Romantikler, modern toplumu gayri insanî, yabancılaştırıcı ve basıkıcı olarak niteliyorlardı. Burjuvazinin çokça sözünü ettiği bi-

reysel özgürlük, bunlara göre sahtekarlıktan başka bir şey değildir. Romantikler tarafından doğa, bozulmuş ve sahte modern uygarlığın karşısına konulmuştur.

Romantizmin en önemli öncülerinden biri olan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), doğası gereği akılcı olan modern birey kavramına sert eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre durum tam tersiydi: Başlangıçta insan, başkalarından yalıtılmış ve tamamen içgüdülerine göre yaşayan bir varlıktı. Toplum ortaya çıkıp, insan burada yerini aldıktan sonra masumluluğunu ve doğallığını kaybetmiştir. Artık, birey, içgüdülerini takip etmekten ziyade kendisi dışında konan bir takım kurallara göre yaşamak zorunda kalmıştır. Uygarlaşmanın sonucu olarak insanlar arasında rekabet artmış ve insanlar birbirlerinin gözlerini oymaya başlamışlardır. Demek ki Rousseau'nun görüşü Hobbes'inkinden oldukça farklıdır. İlki rekabeti toplumsal yaşamın bir sonucu olarak görürken diğeri toplum ve devleti, rekabetin yol açtığı olgular olarak telakki etmektedir. Çözüm ise tekrar "doğaya dönmek"tir!

Romantiklere göre modern birey, kendini beğenmişlik, çıkarıcılık ve süflî duyguların girdabına kapılmıştır. Modern toplumun en büyük zaafı, nefret, kıskançlık ve hiddeti körüklemesidir. Modern toplum, kendi iç duygu ve güdülerine hakim bir insan tipi yerine, başkaları karşısında yüklenmiş rollerini oynamaktan başka bir şey yapmayan ve dolayısıyla kendi "özbenliği"nin farkında olmayan bir tip yaratmıştır.

Simmel (1908)'in deyimiyle Romantizm, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin *nicel* bireyciliğinin karşısına *nitel* bir bireyciliği çıkarmıştır. Nicel bireycilik, insanların eşdeğerliliğinden hareket etmektedir. Modern toplumda bu kavram, devletin vatandaşlar karşısında eşit muamele yapması biçiminde karşılığını bulmuştur. Nitel bireycilik, sadece insanla-

nı eşdeğerli değil aynı zamanda ünik (emsalsiz) kişilikler olarak da tanımlamaktadır. Duyguları itibariyle her birey başkadır ve dolayısıyla benzersizdir. Başkalarıyla kıyaslanamaz. Simmel, insanların eşitliği (nicel bireycilik) fikrinin bir ileriki aşamada nitel bireyciliğe ve dolayısıyla başkalarıyla kıyaslandığında her bireyin kendine özgü bir kişilik sahibi olduğu düşüncesine yol açtığını iddia etmektedir. Bu anlamda her iki bireycilik birbirinin devamında olup birbirlerini tamamlamaktadırlar.

Buraya kadar olan bölümde birey ile kolektivite arasındaki ilişkinin modernleşme sürecinde köklü bir değişiklik geçirdiğini gördük. Modern toplumda birey artık kimliğini doğup büyüdüğü gruptan almamaktadır. Kimliğin içinin doldurulması, hemen hemen bireysel bir seçenek meselesi haline gelmiştir. Seçeneklerin yapılmasında modern birey, kısmen çeşitli kolektiviteler (aile, iş, mahalle, arkadaşlar ve soyut bir kolektivite olarak “kamuoyu”), kısmen de kendi subjektif tecrübe ve duyguları tarafından yönlendirilmektedir. Her iki durumda da Elias’ın sözünü ettiği (1971) özdeneyim (*homo clausus*), kişiye “dış dünya”dan görünmez bir duvarla ayrıldığını hissettiren tecrübe önemli bir rol oynamaktadır.

3. BİREYİN GÜCÜ VE ÇARESİZLİĞİ

Bireycilleşme, modernleşmenin daha önce ele aldığımız farklılaşma ve akılcılaşma boyutlarından bağımsız görülemez. İleri giden farklılaşmanın sonucu olarak bireyler, toplumsal çevrelerinden kopmaktadırlar. Bu bir açıdan daha fazla çevreye katılmak anlamına gelirken, bir başka açıdan toplumsal çevrenin etkisinin geçici olduğu anlamına da gelmektedir. Bu etki kuvvetli ve zorlayıcı olabilir, fakat her halükârda bireyin çevresini değiştirdiğinden daha azdır. Buna bir de modern kültürün de-

ğer, norm ve anlamlar plânında genelleşmesinin sonucu olarak yapıp ettiklerimiz üzerindeki etkisinin azaldığını eklemeliyiz.

Sosyalbilimlerde, başından beri, artan bireycilleşmenin nasıl yorumlanması ve özellikle de nasıl yargılanması gerektiği konusunda epeyce kafa yorulmuştur. Bu çerçevede genel olarak iki görüş ayırdetmek mümkündür. İlk görüş, artan bireycilleşme ve bunun gerisinde yatan sosyal yapıların önemsizleşmesinden hareket etmektedir. İkinci görüş ise bunun tam zıddı bir sonuca ulaşmaktadır: Her ne kadar modern yaşam, bağımsız bireylerin belirlediği bir tarz gibi görünüyorsa da bu görüntü aldatıcıdır. Tam tersine çok çeşitli bürokratik yapıların etkisiyle modern insanın hareket serbestisi giderek kısıtlanmaktadır. Bu iki görüşü de klasik düşünelere başvurarak burada açmaya çalışacağız.

Alexis de Tocqueville, toplumsal yapının özellikleri ile kişilik özellikleri arasında bağ kuran ilk kişilerden biridir. Daha önceki bölümlerde (İşbölümü ve Anomi) De Tocqueville'nin modernleşmeyi gittikçe artan toplumsal eşitlik olarak yorumladığına değinmiştik. O, yaşam koşullarının eşitliğini modern demokratik kültürün temel niteliği olarak telâkki etmektedir. Bu kültür, aynı zamanda oldukça bireycidir. Modern zamanlarda toplumsal konumlar sabit olmadıklarından dolayı, kişisel çaba ve hırs olumlu bir davranış özelliği olarak önplâna çıkmaktadır. Bu nedenle modern bireyler, gittikçe artan bir biçimde birbirleriyle rekabet içine girmektedirler. Her ne kadar De Tocqueville modernleşme sürecinin bireyi kollektif bağılılıklardan kurtardığına inanıyorsa da, o bunun sadece olumlu yönlerini değil, karanlık yönlerini de görüyordu. Özellikle modern bireyin, aracı kurumların (geniş aile, kilise, lonca gibi) ortadan kalkmasıyla "kendi içsel varlığının yalıtılması"yla sonuçlanması onu korkutuyordu (De Tocqueville, 1840).

De Tocqueville, ilk etapta bireyin yalıtılmasını sorun olarak görmez. Her ne kadar Amerikan demokrasisi, vatandaşları bağımsız bir bireye doğru dönüştürmüştü de Amerikalılar, "cemiyetleşme hırsı"yla buna karşı bir çözüm bulmuşlardı. Bütün yaş

grupları, Amerika'da cemiyetler etrafında örgütleniyorlardı. Avrupa'da okul, hastahâne ve yoksullar evi gibi kurumları yöneticiler ve soylular kurarken, Amerika'da bu işleri bizzat vatandaşlar yapıyorlardı. De Tocqueville'ye göre bu cemiyetleşme hırsı, modernleşmenin trajik bir şekilde sonuçlanmasına karşı tek çaredir. Ona göre gelecekte birbirinden yalıtılmış bireylerle devletin karşı karşıya gelmesi en büyük trajedidir.

De Tocqueville, kendi çıkarları peşine düşmüş bireylerin işlemlerini eşgüdümlemek zorunda kalacak olan devletin giderek iyice büyümesinden hareket etmektedir. Çünkü vatandaşlar kendi işlerinden dolayı siyaset üzerinde çok az denetim kuracaklardır. Netice de modern toplum iki sektöre ayrılacaktır: Bir yandan kamu sektörü, diğer yandan da özel sektör. Ona göre kamusal sektör zamanla o kadar egemen bir duruma gelecektir ki, devlet her şeyi düzenlemeye ve denetlemeye kalkacaktır. İşte asıl tehlike burada yatmaktadır. De Tocqueville burada önemli bir paradoksa işaret etmektedir: Bireycilleşmiş bir toplum güçlü bir devlete ihtiyaç duymaktadır, güçlü bir devlet ise netice de bireysel özgürlükleri sınırlandırmaktadır.

Tıpkı De Tocqueville gibi Emile Durkheim da yaklaşık yarım asır sonra, bireycilleşme sürecinin gidişatı konusunda pek fazla iyimser değildi. Bu Fransız düşünürü, modernleşme sürecinin bireyi kollektif bağlılıklardan kurtarmakla birlikte, büyük bir serbesti içine giren bireyin bu özgürlükleri iyiye kullanamamasından korkuyordu. İplerinden boşanmış bireyin ne yapacağını kestirmek mümkün değildir, büyük bir ihtimalle bu durum patolojik gelişmelere kaynaklık edecektir. Bununla Durkheim aslında zamanla modern bireyin geleneksel bağlılıklardan "kurtuluş"unu bir yük olarak telakki edeceğini ima etmektedir. Durkheim sosyolojisinde "özgürlük yükü" temel bir konudur. Dolayısıyla o yapıtlarının büyük bir kısmını, modernleşmenin kaçır-

nılmaz bir şekilde beraberinde getireceği sorunların nasıl aşılabileceğine ayırmıştır. “Yeni” örgütlenme biçimlerini meslek dünyasıyla birleştirmek ve bu şekilde bir nevi yeni bir lonca sistemi yaratarak özgürleşen bireye destek vermenin iyi bir çözüm olacağını düşünüyordu.

Gerek De Tocqueville gerekse Durkheim, modernleşme sürecinde bireyin geleneksel toplumsal bağlılıkların zincirinden kurtulacağını söylemektedirler. Çalışmalarında yer alan iyimserliğe rağmen ileri giden bir bireycilleşme konusunda her ikisinin de şüpheleri vardı. En önemli sorunları, sosyal olmayan davranışların nasıl engelleneceği ve modern bireyin sınırsız ihtiyaçlarının kabul edilebilir bir çizgide nasıl tutulabileceği noktasında düğümleniyordu.

İlk bakışta, modernleşme konusunda Marx bambaşka bir görüşün sahibi olarak boy göstermektedir (Bkz. Yarım kalan Akılcılaşıma? ve Demir Kafesler: Modern Örgütler?). Ona göre modernleşmenin tehdit edici noktası, bireyin toplumsal bağlılıklardan kurtulması değil, tam tersine bireyin kolektif yapılar tarafından kaçınılmaz bir şekilde baskı altına alınmasıdır. Akılcılaşımanın prototipi olarak tasvir ettiği bilim ve bürokrasi, bireyi “demir kafes”e sokacaktır. Ona göre birey buna karşı hazırlıklı olmadığı için modernleşmeye de karşı çıkacaktır. Weber’de yaklaşık olarak toplum-birey ilişkilerinde, modernleşme süreçlerinin bireyi toplumun baskısı altına alacağını ileri sürmektedir. Bambaşka bir açıdan Sigmund Freud (1856-1939), bu fikri paylaşmaktadır (Bkz. Evcilleştirme ve Toplumsallaşıma). Onun gözünde genelde kültür özelde ise modern kültür, biyolojik güdülerini baskı altına almakta ve tatminsiz bırakmaktadır. Tanınmış yapıtında (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) Freud, “yüksek” derecede gelişmiş kültürümüzün katı bir şekilde güdülerini baskı altına alıp almadığını sormaktadır: Modern insanlar olarak biyolojik güdülerimizi bastırmaya karşı yüksek bir bedel ödemiyor muyuz? Modern uygarlığa karşı ödemek zorunda olduğumuz bedel nevrozlardır. Bu klinik tespit, Weber’in modern

insanın yaşamı üzerinde akılcılaştırmanın yarattığı etkiler konusundaki karamsar tavrını pekiştirmektedir.

Bu iki farklı görüşü nasıl değerlendirmeliyiz? Birinde modern birey toplum için bir tehdit telâkki edilirken, ikincisinde tam tersine modern toplum, birey için bir endişe kaynağı addedilmektedir. Bazı yazarlara göre modern kimliğin özelliği olan “bağımsızlık”, bir özgürleşme mi? Yoksa çaresizlik mi? Modern toplum güçlü kişilikler mi yaratıyor? Yoksa zayıf ve pasif bireyler mi? Bu soruları, yakın zamanlarda yayınlanmış bazı yeni araştırmaların yardımıyla cevaplamaya çalışacağız.

Bir sonraki başlıkta (Bkz. Modern Birey Efsanesi), Weber ve Freud’un görüşleri uzantısında yer alan karamsar bir görüşün egemen olduğu bazı araştırmaları gündeme getireceğiz. Pesimistlere göre modern insan, belki daha özerk ve serbest yaşadığını sanıyor ama gerçekte o, anonim ve bürokratik ilişki ağlarının mahkumu olmuştur. Bunun tam karşısında yer alan iyimser görüş ise, modern bireylerin kendi kaderlerini kendi ellerine aldıklarını ve kendi sorumluluklarını kendilerinin belirlediğini savunuyor. Modern insan, kendi kimliğine şekil vermede başkalarının müdahalesine daha az maruz kalıyor ve geçmişe kıyasla kendi çıkarları için daha fazla mücadele ediyor (Bkz. Kendini-Kandırmadan Kendini-Geliştirmeye).

4. MODERN BİREY EFSANESİ

İleri düzeyde bir bireycilleşme, seçim imkânlarının artmasıyla birlikte yürümektedir. Gerçekten insanların farklı seçenekler arasında seçim yapmaya muktedir olup olmadıkları, sorulması gereken bir sorudur. Burada bu soruya olumsuz cevap veren bazı araştırmaları ele alacağız. Aşağıda sergilenen görüşlerden anlaşıyor ki toplumdan kendini yalıtın bir birey zayıf bir

bireydir, “boş bir öz” taşımaktadır; fakat paradoksal bir biçimde dolaylı olarak tekrar toplumla özdeşleşmektedir.

a. Güvenlik Arayışı

Frankfurt Okulu’nun amaçlarından biri, Freud ile Marx’ın düşünce mirasını bir potada birleştirmektir. Bu yönde çaba sarfeden ve yoğun bir şekilde meşgul olanlardan biri, herhalde psikanalizci Erich Fromm (1900-1980)’dur. Freud, ilke olarak birey psikolojisi üzerinde yoğunlaşmıştı (Bkz. Evcilleştirme ve Toplumsallaşma). Buna karşın Fromm, Freud düşüncesinin öğelerini tümüyle topluma uygulamıştır. Freud’ün müşterileriyle yaptığı görüşmelerden hareketle geliştirdiği kavram ve modeller (burada bilinçaltı, yansıtma, bastırma, otorite duyarlılık ve saldırganlık gibi mekânizmaları düşünebiliriz) yardımıyla Fromm, toplumsal gelişmeleri, araştırmasının objesi yapmıştır. Bir başka farklı şey daha var: Freud, temel biyolojik güdülerini insan davranışlarının ve bilinçaltısının en büyük belirleyicisi olarak telakki ediyordu. Ona göre insan davranışlarını netice de biyolojik koşullar tayin ediyordu. Bununla da kalmayarak o, sayısız bireylerden oluşan toplum ve toplumsal gelişmeleri de biyolojik güdülerin belirlediğine inanıyordu. Fromm, bu düşünce mirasını yüz seksen derece tersine çevirmiştir: Buna göre biyolojik koşullar, bireysel ve toplumsal süreçleri değil, bireysel ve toplumsal eylemler biyolojik olanı belirlemektedir. Bununla Fromm, psiko-analitik teoriye, “sosyolojik bir temel” sağlamak istiyordu.

Söz konusu ters çevirme işlemine bir örnek olarak Fromm’un cinsellik konusundaki görüşlerini alabiliriz. Freud’e göre cinsel libido, insan varlığının en önemli etkenidir. Fromm ise, bir çalışmasında gösterdiği gibi (*Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen*, 1935), cinsel libidoya bu kadar önem atfetmenin sebebini, Freud dönemindeki burjuvazi ahlâkının tipik

bir özelliği olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Freud'ün cinsellik konusundaki görüşleri, "biyolojik gerçeklik"ten ziyade burjuvazinin cinsel ahlâkını yansıtmaktadır!

Fromm'un modern toplum konusundaki görüşlerinin ilk açılımını "*Özgürlükten Kaçış*" (*Escape from Freedom*, 1941) adlı yapıtında buluyoruz. Fromm'a göre modern bireyin artan özgürlüğü ile yalıtılması el ele yürümektedir. Bir taraftan "benliğin gücü" artarken, diğer taraftan da "yalnızlaşma"sı ilerlemektedir. Modern bireye seçenek yapma konusunda daha fazla fırsatlar tanındıkça, bağımsız seçim yapma şansı da azalmaktadır. Bu gelişmenin doruk noktasını Fromm, her şeye egemen olmaya başlayan kapitalizme bağlamaktadır. Bir taraftan insan kapitalist şartlar içinde özgür bir birey olmakta, diğer taraftan ise yalıtılmış birey bu özgürlükten kaçma yollarını aramaktadır. Fromm'a göre bu "özgürlükten kaçış", üç biçimde toplumsal gerçeklikte ifadesini bulmaktadır. İlk kaçış biçimini *otoriteriyenlik* olarak adlandırmaktadır. Bunun örneklerini ise doğrudan kendi çevresinden (Nazi döneminden) vermektedir. Fromm'a göre Hitler gerçeği, önemli oranda insanların, bağımsız kişiliklerini tümüyle dışarda ve başka birinin kişiliğinde eriterek özlediği gücü elde etme eğilimiyle açıklanabilir.

İkinci kaçış biçimini, *yıkıcılık* olarak tanımlamaktadır. Yıkıcılık, duygusal yalıtılma sorununu başkasını yok ederek çözme girişimidir. Dışarda düşman ve tehdit arama girişimi de aynı türden bir kompleksin ürünüdür. Üçüncü bir kaçış yolu da *otomatik konformizm*dir. Burada geçerli olan slogan, başkasının yaptığını aynen tekrarlamaktır. Birey, başkalarının beklentilerini yansıtan bir ayna durumundadır. Başkaları tarafından onaylanma, yakınlaşma ve tanınma, motoru harekete geçiren bir benzin hükmündedir. Fakat nasıl müptelâ bir kişi daha fazla uyuşturucuya ihtiyaç duyarsa, bunun gibi uyum sağlayan insan da git-tikçe daha fazla benzin istemektedir. Bu bağlamda Fromm, "beyinsiz" bir insanının doğuşunu haber vermektedir.

Özellikle sonuncu kaçış yolu, yani başkalarının beklentilerine tümüyle angaje olma sorunu, geçtiğimiz son yirmi yıl içinde Amerikalı bazı ünlü kültür eleştirmenleri tarafından gündeme getirilmiştir. Bunlardan, kökü 1950'li yıllara kadar giden ve en ılımlı bir görüş olan David Riesman'ın "trend izleyen" birey görüşüyle başlamak istiyoruz.

b. Modern Trend İzleyicileri

David Riesman ve meslektaşları, "her toplum modeli belirli bir kişilik tipi gerektirir" kuralı gereğince, "*Sessiz Kalabalık*" (*The Lonely Crowd*, 1950) adlı yapıtlarında üç insan tipi çizmektedirler. İlk tip, Riesman tarafından "gelenek yönelimli" (*tradition-oriented*) kişi olarak adlandırılmaktadır. Bu tip, özellikle görece istikrarlı ve farklılaşmamış bir topluma uygun düşmektedir. Bu tür toplumların yapısını Riesman, katı ve değişmez olarak nitelendirmektedir. Toplumsallaşma, din ve ritüellerin sabit kalıplarına göre işlemektedir. Toplum, üyelerinin davranışlarını, statü ve yaş farklılıklarını dikkate alarak detaylı ve katı görgü kurallarına göre düzenler. Bu kurallara uymak, sıkı bir toplumsal denetim tarafından güvence altına alınır. Davranışlar, geleneğe başvurularak meşrulaştırılır: Her zaman olan, aynı zamanda olması gerektir!

Toplumda farklılaşma ve akılcılaşma ilerledikçe, sabit toplumsal kalıplar ve eski güvenceler ortadan kaybolurlar. Gelenek, sadece gücünü kaybetmekle kalmaz, bununla yön tayin edici ve istikrar sağlayıcı işlevlerini de yerine getiremez. Genişleme, modernleşen toplumun tipik bir özelliğidir: Modernleşen toplumda nüfus artar, yeni kıtalar keşfedilir ve yeni gerçeklikler ortaya çıkar. Bu çapta değişmeler, Riesman'a göre yeni bir kişilik tipini de ortaya çıkarır. Bu yeni insan tipi, geleneğin yönlendirici etkisine maruz kalmadan, ama yine de tutarlı bir ahlâki çizgi izleyerek yeni imkânları değerlendirir. Toplumsal gelişmenin bu aşamasında,

güçlü ve özerk bir yaşam stiline sahip bir insan tipi belirir. Bireyi doğru yola sevkedecek olan ahlâkî inanç ve kurallar, eğitimin erken bir aşamasında içselleştirilir. Bu yeni insan tipi, içindeki sese göre hareket eder. Bu nedenle Riesman, bu kişilik tipini “içerden yönelimli” (*inner-directed*) kişi olarak adlandırmaktadır.

Riesman’a göre içindeki sesi takip eden insan tipi, İkinci Dünya Savaşı’na kadar olan toplumsal gelişmelerde etkili olmuştur. Bu andan itibaren yeni bir insan tipi devreye girmiştir. Riesman, bu insan tipini “başkasına ya da dışarıya yönelimli” (*other-directed*) kişi olarak tanımlamaktadır. Öncekine kıyasla bu insan tipi, herhangi bir yaşamsal amaca ulaşmak niyetinde değildir, ama hızla değişen toplumsal koşullara esnek bir tarzda müdahale eder. Bu insan tipini içerden yönlendiren bir etken yoktur, ama âdeta “havada” duran bir radar sistemi onu sürekli olarak yönlendirir. Bu insan tipinin edimlerini belirleyen başvuru çerçevesi (referansı) başkalarıdır; yani arkadaşları, tanıdıkları, meslektaşları ve kamuoyudur.

Başkalarına yönelimli insan tipi, üretimin değil tüketimin öne çıktığı toplumlara uygun düşmektedir. Tüketimcilik kültüründe (Bkz. Modern Tüketimcilik), belirleyici olan protestan ahlâk değil, modadır. Yeni insan tipi, bu nedenle son derece konformisttir. Kendi dışında esen bir rüzgara kapılmıştır.

Riesman, çizdiği bu tipolojinin saf biçimiyle pratikte olmadığını özellikle vurgular. Ona göre aslında her insanda, bu üç tür yönelim vardır. Ama zaman içinde vurgu, birinden diğerine doğru kaymaktadır. Buna rağmen eleştirmenler, Riesman’ın ilk ve son insan tipini yeteri kadar birbirinden ayırmadığına dikkati çekmektedirler. Çünkü sadece dışarıya yönelimli insan değil, geleneğe yönelimli insan da başkalarını (aile, kabile, cemaat) dikkate almaktadır. Burada ayrıca şunlar söylenebilir: Farklılaşmamış bir toplumda başkaları daha dar bir çevre oluşturur; değer ve normlar somut ve istikrarlıdır. Bu nedenle içerden yön-

lendirici bir ibreye ihtiyaç yoktur. Oysa modern toplumda, genelleşme dolayısıyla bireyin aldığı kültürel sinyaller soyut ve çeşitlidir (Zijderveld, 1970). Bu nedenle başkalarına yönelimli insan için sinyalleri alma ve değerlendirme, gelenek yönelimli insana kıyasla daha zor ve karmaşıktır. Yine bu iki toplum tipinde, psişik sorunlar da farklıdır: Gelenek yönelimli insan, uyumsuz davrandığı zaman toplumsal kınanmadan kaynaklanan duygularla karşı karşıyadır. Başkalarına yönelimli insan ise, güvensizlik duygusundan dolayı alaya konu olur. Modern insan için toplumsal kurallara uymaktan ziyade, toplumda neler olup bittiği konusunda bilgi sahibi olmamaktan kaynaklanan sürekli bir endişe ve korku söz konusudur.

Amerikalı sosyolog Charles H. Cooley (1864-1929), bu bağlamda "ayna kimlik" (*looking-glass self*) kavramını geliştirmiştir. Biz sürekli olarak başkalarının bizim hakkımızda sahip olduğu düşünce ve imajlara göre hareket etmekteyiz. Başkalarının bizi gördüğü biçimde kendimizi görmeye çalışıyoruz. Bu çerçevede sadece bireyler değil, gruplar da bir referans kaynağı olarak işlev görmektedirler. Modern toplumun tipik özelliği, sadece referans gruplarının artması değil, aynı zamanda bu grupların soyut bir karakter kazanmasıdır. Yani gittikçe artan ölçüde tanımadığımız kişi ve grupları yansıtmaktayız.

Her ne kadar Riesman, tasvir ettiği gelişmelerin olumsuz sonuçlarını gözardı etmiyorsa da sonuç olarak o, görece ılımlı bir yargıya sahipti. Oysa onun çalışmalarını çıkış noktası olarak görüşlerini geliştiren iki başka yazar (Christopher Lasch ve Richard Sennett) çok karamsar bir sonuca ulaşmaktadır. İlki modern bireyin çok ciddi narsist kişilik bozukluklarına sahip olduğunu iddia ederken, Amerikalı meslektaşısı Sennett, modern bireyi aslında özel yaşam alanına çekilmek zorunda kalan henüz olgunlaşmamış bir yaratık olarak tarif etmektedir.

c. Narsist Dışavurumlar

Fromm'un modern bireye ilişkin "beyinsiz insan" görüşüne daha önce değinmiştik. Onun beyinsiz insanı tabi ki bir metafor-dur. Modern bireylerin elbette beyinleri var, fakat Fromm burada konformist kişiliğin yapısını anlatmak üzere böyle bir deyim kullanmaktadır. Modern bireyin zayıf noktası buradadır. Bu nitelik onu, kelimenin en radikal anlamıyla toplum karşısında eleştirel bir tutum geliştirmekten alıkoymaktadır. Bu nedenle toplumsal eleştiriye dayanan Frankfurt Okulu'nun izinden giderek Fromm, "beyinsiz" lafını etmektedir.

Yetmişli yıllarda Fromm'un 'beyinsiz insanı', Christopher Lasch'ın Amerikan kültürünü tasvir ettiği "*Narsizm Kültürü*" (*The Culture of Narcissism*, 1979) adlı yapıtıyla yeni bir tanıma kavuşturulmuştur. Lasch, modern insanı "narsist kişilik"le suçlamaktadır. Ona göre Amerikalılar, 1960'lı yılların siyasal aktivizminden sonra, yığinsal olarak kendi "benlik" (*ego-terp*)lerine çekilmişlerdir. Bu her ne kadar özgelişim ve "bilinç yükselmesi" (*consciousness-raising*) olarak olumlu bir şekilde takdim edilse de, aslında tıpkı Fromm'un beyinsiz insanı gibi o da eleştirel bir insan olmaktan uzaktır. Lasch'ın gözünde, 1970'li yılların içe dönük hayıflanmalarıyla Amerikalıların büyüttüğü "katı bireycilik" (*rugged individualism*) arasında hiçbir ilgi yoktur. O, bu terimle kendi gücüne güvenerek Amerikanın doğu kıyılarının gerisindeki uçsuz bucaksız alanlara açılan ve oraları işleyen kovboy zihniyetini kastetmektedir. Ona göre modern birey, yalnız kovboyun tam karşı kutbunu oluşturmaktadır. O, kendi gücüne inanan ve tek başına mücadele eden bir kişi değildir. Tam tersine modern birey herşeyden evvel aşırı olarak başkalarına bağımlı bürokratik bir insandır. Yalnız başınadır ve güçlü bir kişilikten yoksundur.

Sadece günlük ekmeğini kazanırken değil, psişik olarak rahatlamak isterken bile modern birey tümüyle başkalarına bağımlıdır. 1970'li yılların modern kişiliği, sürekli olarak başkala-

rının kendisine duyduğu hayranlıkla beslenmektedir. Bireyin kendi kendine yeterli görünmesi ve güven duyması, sadece görüntüdür. Bu görüntü, temelde yatan özgüven eksikliğini ve içsel boşluğu maskelemek içindir. Modern birey sürekli olarak “ben, ben ve diğerleri” diye haykırmaktadır, fakat bu onun kendine yeterli olduğu ve başkalarına ihtiyacı olmadığı anlamına gelmemektedir. Tam tersine, modern birey bütün enerjisini kendi (olumlu) imajını kurtarmak için sarfetmektedir. Bu nedenle Lasch, *narsist kişilik*ten bahsetmektedir.¹ Narsist yeterlilik, toplumsal çevrenin onayı ve hayranlığı olmadan ayakta kalamaz. Ve narsist kişilik, bu olumlu imajı ayakta tutmak için yeteri kadar zekidir. Lasch, narsist bir kişiliği, yarın kendisine gerekli olan ilacı temin etmek üzere çaba sarfeden bir uyğurucu müptelasıyla kıyaslamaktadır.

Lasch’ın tanımlamaya çalıştığı narsist kişilik fikrinin sonuçlarından biri, modern bireyin toplumsal sorunları çözmek için gerçek bir çaba içinde olmadığıdır. Eğer bir birey toplumsal alanda aktif ise, bu daha çok onun kendi kişiliğini tatmin etme ve başkalarını kendisine hayran bırakma isteminden kaynaklanmaktadır. Yoksa ahlâkî bir sorumluluk söz konusu değildir. Lasch, narsist kişiliğin doğuşunu, Frankfurt Okulu’nun düşünce mirasına dayanarak açıklamaktadır.

Frankfurt Okulu’nun uğraştığı ana sorunlardan biri, Marx tarafından öngörülen proleter devrimin neden gerçekleşmediği sorusuyla ilgilidir. Böyle bir devrimin özgür bir topluma yol açacağı öngörüsü, pratik gelişmeler tarafından –özellikle de faşizm ve stalinizmin doğuşuyla– yalanlanmıştır. Marx, proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmadığını söylüyordu. Oysa Frankfurt Okulu’nun temsilcileri, proleterlerin zincirlerini kırmak istemediklerini ve “yanlış lider”ler tarafından köreltildiklerini tespit ediyorlardı. Burada özgürlükten doğan bir korku mu söz konusuydu? Her halükârda, iki savaş arasında meydana gelen gelişmeler, Freud’ü haklı kılıyordu.

Lasch, özellikle Theodor Adorno (1903-1969) ile Max Horkheimer (1895-1973)'ın düşünce geleneğini izlemiştir. Bunlara göre özerk bir kimliğin gelişimi ancak baba otoritesinin tam olarak içselleştirilmesiyle mümkündür. Eğer büyüyen bir çocuk, babasıyla ödipal çatışmayı başarılı bir şekilde çözüme kavuşturursa, o zaman bir vicdan (Froydçu terimle "Über-Ich"=Üstün-Ben) geliştirebilir. Bu vicdan çocuğun (veya sonraki yaşlarda yetişkinin) biyolojik güdülerini (*Es*) denetim altına almasını ve davranışlarını düzenlemesini mümkün kılar. Adorno ve Horkheimer'a göre otoritenin toplumsal biçimlerine karşı direnebilmek için baba otoritesinin içselleştirilmesi ve uyarlanması bir ön gerekliliktir.

Böyle "sağlıklı" bir toplumsallaşmayı mümkün kılan aile tipini Frankfurt Okulu'nun temsilcileri "patriarkal burjuva" ailesi olarak niteliyorlardı. Adorno ve Horkheir'a göre şimdi sorun, bu aile tipinin yüzyılımızda bazı toplumsal gelişmelerin (ev ile iş yaşamının ayrışması nedeniyle ailenin üretim biriminden tüketim birimine doğru dönüşümü) etkisiyle çözülmeye başlamasıdır. Bu şekilde, babayla yüzyüze ilişkiler içinde toplumsal normların içselleştirilmesi tam olarak gerçekleşmemektedir. Bunun neticesinde modern bireyler, gittikçe daha fazla kimliksiz karakterler geliştirmektedirler. Bu gelişme, üstelik pasif eğlenceye dönük "kültür endüstrisi"nin ilerlemesiyle ivme kazanmaktadır.

Bu teoriyi Lasch, narsist kişiliğin doğuşuyla nasıl irtibatlandırmaktadır? Ona göre patriarkal burjuvazi ailesinin çözülmesi, ailenin işlevlerini bürokratik kuruluşların devralmasına yol açmaktadır (Benzer bir görüş için bkz. Evcilleştirme ve Toplumsallaşma). Bu kuruluşların (eğitim, bakım kuruluşları vs.) sorunu, bireylere bir yön ve anlam verememesidir. Başka bir deyişle modern bakım kuruluşları, kaybolan baba otoritesini telâfi edememektedirler. Bunlar, kişilerin sadece yiyip içebildikleri bir nevi kafeterya olarak işlev görmektedirler. Eski usul yetiştirme tarzının çatışmalı karakteri ortadan kalkmıştır. Güçlü ve bağımsız ki-

şilikler yerine Lasch, çevresinde kendini hedonizme (hazcılığa) kaptırmış bireyler gördüğünü söylemektedir. Lasch, modern bireyi başkalarının hayranlığına müptelâ olmuş nevrotik bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ona göre narsist karakter bozukluğunun ciddiyeti henüz yeterince anlaşılamamıştır. Bunun sebebi de basittir: Çünkü herkes benzer bir bozukluğun kurbanıdır.

Lasch'ın yapısı, çoğu olumlu tepkilerin yanı sıra bir çok eleştiriye de uğramıştır. Bazıları, metodolojik eksikliklere ve belirsiz dönemleştirmelere dikkat çekmişlerdir. Narsizm, yüzyılımızın başında görünürlük kazanan yapısal bir olgu mudur, yoksa 1970'li yılların tipik bir sorunu mudur? Lasch, bu konuda açık değildir. Daha kötüsü, onun teorisi tutucu içerimleri beraberinde getirmektedir. Lasch'ın kültür eleştirisi, vakıa olarak geçmiş protestan erdemlerin saygıyla karşılandığı ve babanın otorite olduğu tarihsel dönemlere duyulan bir özlemin etkisi altındadır. Tıpkı hakikî bir papaz gibi, yeni umutların gerçek olmadığını söylemektedir. Şimdi kendisine başvurulacak bir Tanrı veya yasa olmadığına, bilim ve psikanalizi tanık tutmaktadır.

Şu anda sadece aile ahlâkının erozyona uğradığına ilişkin düşüncesinde çoğu kişi Lasch'la hemfikir değildir. Şu anda, babanın aile içinde otorite ve denetleyen bir figür olduğu, annenin ise bakım işlerini üstlendiği eski ailenin moral değerlerinin egemen olmadığı kesindir; fakat bu, yeni aile ahlâkının temellerinin atılmadığı anlamına gelmez. Yeni aile ahlâkında baba, görece sisteme dahil olmayan bir yabancı ve çocukların bakım işlemlerinde daha az duygusal bir bağlılığa sahip bir otorite değil, yardımcı-bakımcı bir ebeveynidir. Bu bağlamda "duyarlı velilik"ten söz edilmektedir (Knijn en Verheijen, 1988). Van der Avort (1987), aile bağlamındaki eşler arasında da yeni bir "dışsallaştırma" süreci başladığını belirtmektedir. Dışsallaştırma, burada eski verili durumun ortadan kaybolması, ve tekbiçimli kalıp ve davranış kurallarının çözülmesi anlamına gelmektedir. Üstelik

dışsallaştırma yansıtıcı bir durumu da içermektedir. Demek ki dışsallaştırma, herkesin kendi başına istediği şeyi yapmasını ve aile içinde her şeye müsaade edilmesi demek değildir. Tam tersine yeni kural ve ilkeler konusunda sözleşmelerini içermektedir. Bunlar tam olarak belirgin ve açık olmamakla birlikte, standart prosedürler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda modernleşme, "beyinsiz insan"a yol açmamaktadır; fakat zerafet, tedbir ve kumanda sanatı gibi ilkelere dayalı olarak düşünen ve eylem yapan yeni bir insan tipi yaratmaktadır.

Lasch, modern bireyin içsel boşluğunu "babasız aile" ve ailenin bazı işlevlerine talip olmakla birlikte, bunu da tam olarak yerine getiremeyen modern bakım kurumlarının doğuşuyla açıklarken, Sennett buna bir başka faktör olarak kentsel kamusal alanın erozyonunu da eklemektedir. Sennett'e göre geçmişin yoğun kamusal alanlarında (sokaklarda, meydanlarda ve kahvehanelerde) bireyler kişiliklerini sayısız karşılaşmalar neticesinde geliştiriyorlardı. Farklı kamusal alanlarda farklı rolleri deneyebiliyorlardı. Modern metropollerde kamusal alan hemen hemen kaybolmuştur. Modern kentlerde bireyler, kamusal alanlara çıktıklarında, karşılaşmalar bile birbirlerini görmezlikten geliyorlar. Başkalarıyla aslî sorunlar etrafında tartışmak yerine modern bireyler, mahrem özel alana çekilme eğilimindedirler.

d. Mahremiyet Terörü

Sennett, "*Kamu İnsanınin Çöküşü*" (*The Fall of Public Man*, 1977) adlı yapıtında kamusal ilişki biçimlerinin çöküşünü tasvir etmektedir. Geçen yüzyılın ortalarından itibaren bireyler, toplumsal kamunun önemini gözardı edip, özellikle küçük mahrem dünyalarına yönelmektedirler. Kamusal alandan dikkatli bir şekilde geri çekilme, Sennett'e göre, savaştan sonra hızlı bir

şekilde dizginsiz bir kişilik kültüne ve kamusal alanın mahremleşmesine yol açmıştır.

Sennett'e göre özellikle 18. yüzyılın Avrupa metropollerinde, kamusal alanda insan ilişkilerine büyük bir önem verilmektedir. Buralarda tarafsız ve kişisel olmayan ilişkiler kuruluyordu. Ancak bu, dışavurumsuzluk veya içeriksizlikle sonuçlanmıyordu. Tam tersine ilişkilerde tiyatrovârî araçlar sıkça kullanılıyordu. Avrupa kentlerinin kahvehane, park ve tiyatrolarında sosyal yaşam bugünkünden daha spontan ve canlı bir seyir izliyordu. Toplumsal alanda bir nevi tiyatro yaratmak ve burada özgürce tartışmak önde gelen bir niyetti. İlişkilerde, kişilerin itibarı veya statüsü hiçbir yer işgal etmiyordu. Habermas, bu tür bir iletişimi "statü bağımsız tartışma" (*herrschaftsfreie Diskussion*) olarak nitelemektedir (Bkz. İletişimsel Akılcılığa Dayalı Meşrutiyet). Kamusal alanda yapılan bu tür tartışmalarda, kişisel itibar elde etmek üzere gösteri yapma niyeti yoktur. Tartışmalarda esas nokta, karşıt ya da taraflı argümanlar geliştirebilmektir.

Sennett'e göre 18. yüzyılda, kamusal alan (statü bağımsız tartışma alanı) ile özel yaşam alanı (mahremiyet alanı) arasında dengeli bir ilişki kurulmuştu. Her iki alanın da kendine özgü bir anlamı ve dışavurum araçları vardı. Özel alanda kişiler, doğal duygu ve coşkularını nasıl ifade edeceklerini öğrenirlerken, kamusal alanda uygar bir davranış ve toplumsal bir bilinç geliştiriyorlardı.

18. yüzyılın sonunda kamusal alan ile özel alan arasındaki denge bozulmuştur. Zamanla kamusal alan, kişisel olmayan yönlerini kaybederek sosyal ilişkilerde mahremiyet doğrultusunda bir gelişme kaydedilmiştir. Bundan iki etken sorumludur. İlk plânda *endüstriyel kapitalizm*, aileyi kamusal alanın karşıtı bir konuma sürüklemiştir. İkinci plânda ise *sekülerizm*, insanları ve şeyleri kozmik bir düzenin öğeleri olmaktan çıkarmıştır. Tanrı ve Doğa yerine konulan kişilik, insanî varoluşun anlamı olarak ilan edilmiştir. Bu dışsallıktan içsellığe doğru bir

dikkat kaymasını beraberinde getirmiştir. Bu andan itibaren insanın dış görünüşü, içsel dünyanın bir tercümesi olarak görülmeye başlanmıştır. Dıştan gözlemlenen bir davranış, içsel bir sürece atıfta bulunuyordu.

Endüstriyel kapitalizmin doğuşu ve sekülerizm süreci, Sennett'e göre 18. yüzyılda kamusal alan ile özel alan arasında geçerli olan dengeyi kökten bozmuştur. Bu andan itibaren vatandaş, aşamalı olarak kamusal alandan çekilmeye başlamıştır. Bunun yanında kamusal alanda kişiselleşme eğilimi başgöstermiştir: İnsanî ilişkiler, sürekli olarak "karşılıklı deşifre"ye maruz kalmıştır. Sennett, bunu insanın "derunî varlığı"na doğru "man-yakça arayış" olarak damgalamaktadır. Ona göre şimdi, bir "mahremiyet terörü" esmekteydi.

Sennett'e göre "toplumun mahremleşmesi"nin ileri düzeyde mekânsal içerimleri de olmuştur (Sennett, 1970). Sözgelimi bu süreç boyunca modern kentler heterojenliğini ve buna bağlı olarak da büyüleyici karakterini kaybetmişlerdir. Bugünkü kentler, sürekli olarak "yabancı" bir şeyle karşılaşılabilir çok renkli yaşam tarzlarının, davranış kalıplarının ve etkinliklerin egemen olduğu mekânlar olmaktan çıkmışlardır. Modern kent manzaraları, "aslı olmayan" öğelerden arındırılmış "temiz" bir görünüm arz ediyorlar. Farklı toplum grupları ve etkinlikler, birbirinden ayrılmış bir şekilde yaşamaktadırlar. Bu sonuncu olgu, Sennett'e göre benzer gruplar arasında bir mahremiyet alanının oluşmasıyla ilişkilidir. Böyle bir atmosfer yaratmak için modern bireyler, dengeli ve homojen semt cemaatleri yaratma eğilimindedirler. Buralarda barış içinde bir arada yaşayan farklı unsurlara az veya hiç yer verilmemektedir. Bu sosyolojik gelişme, kentin mimarisine de yansımıştır. Kent, artık farklı grup ve kültürlerin "özümleyici pota"sı veya "mozayığı" olmaktan çıkmıştır.

Modern "mahremiyet terörü", Sennett'e göre (ki bu noktada

o Lasch ile buluşmaktadır) netice de kendi duygu ve coşkularına teslim olan ve sürekli olarak içsel eksikliklerini maskelemek zorunda kalan güvensiz ve korkak kişiliklerin oluşmasına hizmet etmektedir. Modern bireyler, kamusal alanda da yanlış bir şekilde mahremiyet aramaktadırlar. Kamusal alan tümüyle mahremiyet terörüne maruz kalmaktadır.

Bu gelişme, içerikten ziyade siyasî mesajların paketlendiği siyaset alanında da kendini açıkça göstermektedir. İçerik, varsayılan kişisel erdem ve erdemsizliklerin karşısında daha geri plâna düşmektedir. İçeriksel mesajdan ziyade medya imajı daha fazla önem kazanmaktadır.

Bu şekilde farklı görüş ve tezlerin karşılaşması gereken kamusal alan, Sennett'in gözünde çıkar gözetilmeden duygu ve coşkuların çarpıştığı bir foruma dönüşmektedir. Modern insanlar için "hakikî yaşam" gittikçe daha fazla özel yaşam alanında vucüd bulmakta ve kamusal alan anonim ve zorunlu işlerin yapıldığı bir yer haline gelmektedir. Modern insanlar kendi kendileriyle o kadar fazla meşguldurlar ki, kamusal meseleleri fazla önemsememektedirler.

Sennett'in çalışmasında iki kavram, bireyin gücü ve çaresizliği, yanyana gelmektedir. Çeşitli toplumsal süreçlerin etkisi altında, gelenek, cemaat ve güvenlik kısılcından kurtulan birey, yeni kazandığı özgürlüğü kaldıramadığı için tekrar, kendi benliğini yansıttığını düşündüğü yapay kolektivitelere ve sığınaklara kaçmaktadır.

Her ne kadar Sennett, çevremizde gördüğümüz pek çok olguyla kesişen büyüleyici bir kültür eleştirisi yapıyorsa da, onun görüşleri karşısında bir kaç soru işareti koymadan edemeyeceğiz. Her şeyden önce Sennett'in 18. yüzyıl metropollerindeki kamusal yaşama ait gözlemlerinin seçici olduğunu belirtmeliyiz. O, sadece burjuvazinin içeriğini belirlediği az sayıdaki kentsel

kamu alanlarının olumlu özelliklerini dikkate almaktadır. Kamusal alanın olumsuz özelliklerine (sözgelimi sarkıntılık ve soyulma tehlikesi) hemen hemen hiç değinmemektedir. Bugün metropollerdeki çağdaş kamuya yönelik tasvirlerinde de gerçekliği tam olarak yansıttığı söylenemez. Belki gözlemlerini 1950'li yılların "sıkıcı" olaylarıyla ve ortamıyla sınırlandırmaktadır, ama bugün kimse kent merkezlerine bakarak kentlerin boşalmış ve dinamiklerini kaybetmiş olduğunu iddia edemez. Tam tersine kentler, çok çeşitli ve değişken grupların cirit attığı bir sahne görünümündedir.

Yine güçlü kişiliklerin yetişmesinde meydan okuyucu bir kamusal alanın zorunluluğu varsayımı oldukça tartışmalıdır. Bazı eleştirmenler, bunun tersini gösteren kanıtlar ortaya koymuşlardır. Macera yönelimli ve bazı "maço zihniyetli" gençler olgusu, bu görüşü ikna edici olmaktan çıkartmaktadır. Fakat bu da tüm toplum gruplarına yönelik olarak genelleştirilemez.

Son bir eleştiri noktası, Lasch'dan gelmektedir. Ona göre Senett, şeyleri tersine çevirmektedir. İnsanî ilişkilerin mahremleşmesinin kamusal yaşamı tehdit ettiği doğru değildir, tam tersine bir süreç söz konusudur. Habermas'ın yaşam dünyasının "kolonizasyonu" olarak nitelediği süreç, netice de özel yaşamı altüst etmiştir (Bkz. Demir Kafesler: Modern Örgütler?). Bu iki alan arasındaki ilişkiler gittikçe amaçsal akılcı ve stratejik bir karakter kazanmaktadır. Modern yaşamda akılcı olan öne geçmekte; duygu ve coşkular ise -Elias'ın uygarlaşma teorisinde izah ettiği üzere- "kulis arkası"na kaydırılmaktadır. Buna rağmen "mahremiyet terörü"nden bahsetmek, çok da ikna edici gözükmemektedir.

e. Geçici Bir Denge Arayışı

Yukarda ele aldığımız çalışmalar, oldukça kuşkucu ve karamsar bir tablo çiziyorlar. Anlaşılan o ki yazarlar, Aydınlanma'nın idealleri konusunda hayal kırıklığına uğramışlardır.

Özellikle Aydınlanma'nın öngördüğü akılcı birey ve toplum gerçekleşmemiştir. Her ne kadar modern bireyler, akılcı ve bilinçli varlıklar gibi gözüküyorlarsa da bu bir maskeden ibarettir: Vakıa olarak modern bireyler, "beyinsiz" ve "narsist" varlıklardır.

Söz konusu yazarlar, gelecek konusunda da pek iyimser değiller. Çünkü ortada iyileşme doğrultusunda işaretler henüz yok. Onların gözünde gelecek aynı tablonun, gittikçe artan sorunlar nedeniyle, bir tekrarıdan başka bir şey olmayacaktır. Fromm, Riesman, Lasch ve Sennett, hepsi kendine özgü bir şekilde özerk bireyin hayalci karakterini ortaya koyuyorlar. Modernleşme, insanları özgürleştirmiştir, fakat aynı zamanda güvensiz de kılmıştır: Modern birey, "asgarî benlik" altında ezilmektedir. Kalıcı özbenlik eksikliği dolayısıyla kendi hakkında olumlu bir imajı ayakta tutabilmek için bütün enerjisini harcamak zorunda kalmaktadır. Kendi kimliğini tespit etmek için çaresiz bir şekilde başkalarının hayranlığına gereksinim duymaktadır. Bu hayranlığı güvence altına alabilmek için bireyler, özel yaşam alanında kendi benzerleriyle birlikte olmaya özen göstermektedirler. Modern birey sadece orada kendini güçlü hissediyor ve kendi deneyimleri, coşkuları ve iç dünyası hakkında konuşma ve boşalma imkânı buluyor.

Şüphesiz ki bu tablo, burada ele aldığımız kültür pesimistlerinin abartılmış olumsuz görüşleridir. Bu olumsuz tablo, amprik olguların tam bir dökümü olmaktan ziyade yazarların yüksek ideallerinin pratikte yansımaları tam olarak bulmamış olmasından kaynaklanıyor. Yine de Fromm ve Amerikalı kültür eleştirmenleri önemli bir paradoksa parmak basıyorlar: Bireycilleşme paradoksu. Bu paradoks, kişilerin gittikçe daha özgür ve bağımsız olduklarını ve daha kolay seçim yaptıklarını düşündükleri halde, pratikte sürekli olarak uyumlu (konformist) hareket etmek zorunda kalıyorlar. Modern zamanlarda geçerli olan değer ve normlar bütünü, sürekli olarak bizi, kendimizi özgür olarak algılamamıza yöneltmektedir. Kendimizi özerk bireyler olarak görüyoruz ve modern kültürün baskıcı olabileceğini yadsıyoruz (Bauman, 1988).

Oysa pek çok toplumsal alanda, biraz önce çeşitli yazarlarında dikkat çektiği gibi, bireyler, görece pasif ve bağımlı bir konuma itilmişlerdir. Televizyondaki eğlence programları, iş bitirici politikacılar, ayrıntılarına kadar izinlerimizi düzenleyen seyahat büroları, alışverişi bir eğlence haline getiren mağaza ve büyük alışveriş merkezleri, bireyin toplumsal kariyerini belirleyen yüksek okullar ve üniversiteler.... Çağdaş kültürü oluşturan bütün bu kurumlar ve olanaklar, bireyin sözde ihtiyaçlarını belirlemektedirler. Bu gerçeklik, kültür pesimistlerinin tek yönlü açıklamalarını ve bireycilleşme paradoksunu tam olarak yansıtmamaktadır. Paradoksun bir yönüne (modern bireyin uyumluluğuna) işaret ederek bireycilleşmenin özgürleştirici yönünü unutmamalıyız. Gelecek başlıkta bireycilleşme paradoksunun bu yönüne değinen çalışmaları gündeme getirerek bir denge kurmaya çalışacağız.

5. KENDİNİ-KANDIRMADAN KENDİNİ-GELİŞTİRMEYE

Yukarda incelenen çalışmalara kıyasla bu başlıkta ele alacağımız çalışmalara iyimser bir ton hakim olmaktadır. İyimser görüş açısından ileri düzeydeki bireycilleşme, bir özgürleşme ve ilerleme olarak yorumlanmaktadır. Buna göre bireycilleşme dolayısıyla insanlar, sıkıcı toplumsal bağlılıklardan ve geneksel yapılardan kurtulmaktadırlar. Başka bir deyişle gittikçe daha fazla kendi kaderlerini kendileri tayin etmektedirler. Bireycilleşme, geçmişin “kendini kandıran” insan tipinden “kendini geliştiren” bir insan tipine geçiş anlamına gelmektedir. Geçmişe kıyasla bireyler, çağdaş toplumlarda daha az toplumsal değer ve normlara uymak zorundadırlar. Gittikçe artan bir şekilde neyin kendileri için iyi olduğuna kendileri karar vermektedirler. Boşluk ve lakaytlık, optimistler tarafından paylaşılmamaktadır. Onların gözünde modern bireyler, daha iyi bir şekilde ne istediklerini dışavurabilir ve çağdaş kültürün sunduğu pek çok değer,

norm ve anlam sistemlerini seçebilirler. Toplumsal dayanışmayı baskı altına alan “hiper-bireycilik” (veya radikal bireycilik) tehlikesini optimistler kabul etmezler. Fakat buna rağmen bireyciliğin getirdiği özgürlük her zaman “mutluluk” demek değildir. Benlik gelişmesi, doğa, başkaları ve kendimiz karşısında yeni sorumluluk arayışlarıyla el ele yürümektedir.

Benlik gelişmesi doğrultusundaki çağdaş trend, farklı açılardan ele alınmıştır. Bazı yazarlar bu trendi, özellikle kendi “iç dünya”mızı keşfetmek ve kendi kişiliğimizi geliştirmekle irtibatlandırmaktadırlar. Özellikle hümanist psikoloji tarafından dillendirilen kişisel gelişme, bu bağlamda önemlidir (Bkz. Kişisel Gelişme). Bazıları da son yıllar içinde kültürümüzde meydana gelen trend değişikliğine dikkati çekmektedirler. Siyasal değer ve normlar alanında meydana gelen köklü değişimler (sessiz devrim), genç kuşakların daha az maddeci olmasını, temiz bir çevre ve içsel-dışavurum gibi manevi konuları daha fazla vurgulamaktadırlar (Bkz. Sessiz Devrim). Optimist görüşün üçüncü bir versiyonu, yakın dönemde meydana gelen kültürel değişimlere dayanarak geçmişten kopuşu daha farklı tanımlamaktadır. Post-materyalist değerler bütünüünün ortaya çıkışından daha fazla, günümüz yaşamındaki son güvenceleri de ortadan kaldıran değer ve normların çoğulculaşmasını, bu üçüncü yorumun temsilcileri önemsemektedirler. Bu bağlamda yeni bir “post-modern kültür”den bahsetmektedirler. Bu yeni kültür, son derece çoğulcu, dinamik ve yenileyici özellikler içermektedir (Bkz. Bir Meydan Okuma Biçimi Olarak Çoğulculuk).

a. Kişisel Gelişme

1960’lı yıllarda Amerikan psikolojisi, *hümanist* psikoloji denilen yeni bir akımın ortaya çıkmasıyla zenginleşmiştir. Hümanist psikologlar, Carl R. Rogers (doğ. 1902) ve Abraham Maslow (1908-1970) öncülüğünde, Amerikan psikolojisine damgasını

vuran davranışçılık ve psikanaliz akımlarına karşı bir direniş başlatmışlardır. Davranışçılık ekolünün positivist tutum ve laboratuvar deneyleriyle, psikanalizin bilinçsiz ve sadece güdüleriyle hareket insan görüşü yerine; hümanist psikoloji, gelişen ve kendi kendini aktüalize eden bir insandan hareket etmektedir. Hümanist psikologlara göre insanlar, gelişmek ve daha fazla gelişmek istemektedirler: Bir ihtiyacın karşılanması isteksizlik ve doyum anlamına gelmez, tam tersine yeni ve daha yüksek ihtiyaçların doğması için bir alan yaratır. Demek ki hümanist akımın insan görüşüne göre bireyler, sürekli bir değişme ve gelişme süreci izlemektedirler. İnsani "benlik", çeşitli deneyimlerin (bedensel duyular, öğrenim tecrübeleri, içsel yansıtma) ürünü olarak aşamalı bir şekilde gelişme içindedir.

Rogers'a göre yaşamın en önemli itkisi, kişilerin *kendilerini güncelleştirmesi*, yani kendi imkânlarını gerçekleştirmesidir. Onun gözünde güncelleştirme süreci, genetik bir programın kendi imkânlarından pek farklı değildir. Tıpkı bir tohumun yeşerip gelişerek ağaç olması gibi, insanda da kişilik gelişimine yol açan potansiyel mevcuttur. Bu gelişim sürecinde Rogers, bazı aşamalar saptamaktadır. Doğum aşamasında kişinin kendi imkânlarını geliştirme yeteneği zayıftır. Yargılama yeteneği ve duyguları nüanssızdır. Bir çocuk büyüdükçe, genel yargılarını farklılaştırmayı öğrenir. Burada önemli olan, Rogers'a göre ebeveynlerin çocuklarına duydukları saygının kalitesidir. Onlar gelişen çocuğun kendi kendine olan saygısını da önemli ölçüde belirler.

Rogers, bu bağlamda "doğruluk", "empati" (kendini başkasının yerine koyabilme kabiliyeti), "koşullanmamış olumlu saygı" (kişileri olduğu gibi kabul etme yanında sıcak ve sevgi dolu bir yaklaşımla kucaklama) gibi değerleri vurgulamaktadır. O, bu değerlere sadece eğitimde değil, başarıyla kurduğumuz ilişkilerde ve müşteriye yönelik terapi çalışma-

larında da merkezi bir yer verir. 1960'lı yıllar boyunca Rogers, müşteriye yönelik dikkatlerini, insan ilişkilerinin geçerli olduğu daha geniş toplumsal meselelere doğru kaydırmıştır. Özellikle birkaç gün için bir araya gelen küçük grupların etkinliklerine (grup çalışmalarına) yönelmiştir. Bu grup çalışmalarının amacı, duyguları özgürce ifade etmek yanında, sahte ve yüzeysel konuşmaları devre dışı bırakmaktır.

Rogers, terapi alanında büyük bir popülarite kazanırken, Maslow'un motivasyon teorisi, kuramsal olarak daha fazla ün yapmıştır. En önemli çalışması olan "*Motivasyon ve Kişilik*" (*Motivation and Personality*, 1954) adlı yapıtında Maslow, insanî ihtiyaçların hiyerarşik yapısını yansıtan bir model sunmaktadır. Bu teorik model, insanların düşük düzeydeki ihtiyaçlarını (güvenlik, beslenme, sosyal itibar gibi) karşıladıktan sonra ruhsal gelişimlerine önem vermeye başladıklarını öngörmektedir.

İhtiyaçlar listesini bir piramid şeklinde tasvir eden Maslow'a göre, piramidin en altında *fizyolojik ihtiyaçlar* yer almaktadır. Bunlar, beslenme, cinsellik ve oksijen gibi bireyin biyolojik varlığını ve türünü sürdürmek için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlardır. Diğer ihtiyaçlar karşısında fizyolojik ihtiyaçlar, bütün yaşam boyunca sürekli olarak gerekli oldukları için emsalsizdirler. Bütün diğer ihtiyaçlar yaşamın bazı anlarında karşımıza çıkarlar. Fizyolojik ihtiyaçlardan hemen sonra *güvenlik ihtiyacı* geliyor. Burada hem bedensel güvenlik (konut) hem de psikolojik güvenlik (istikrar ve düzen duygusu) söz konusudur. Piramidin daha üst bir düzeyinde *aidiyet duygusu* ve *sevgi ihtiyacı* bulunmaktadır. Sıcaklık ve bir yere yaslanma istemi bu duygulardandır. Maslow'a göre eğer bu duygular tatmin edilmezse kişilerde yabancılaşma ve yalıtılmışlık duyguları başgösterir. Piramidin bir basamak üstünde ise, özsaygı ve başkalarına duyulan saygı olmak üzere *saygı ihtiyacı* yer alır. Özsaygı, özgüven ve vicdanî karar duygularında kendini dışavurur. Başkalarına saygı ise kabul, statü, prestij ve güç kavramlarında ifadesini bulur.

Piramidin en üstünde son olarak; *benliğin kendini güncelleştirme ihtiyacı* vardır. Bu ihtiyacın karşılanması, Maslow tarafından sürekli olarak "tam insan olmak"la eşdeğer görülmüştür. Bu düzeye modern toplumda sadece toplumun bir kesimi (yüzde biri) ulaşmıştır. "Sağlıklı" ve "tam" bir birey, Maslow'a göre ruhsal anlamda kişinin mümkün olduğunca kendini geliştirmesine bağlıdır.

Gerek Rogers'ın gerekse Maslow'un teorileri 1960'lı ve 1970'li yıllarda popüler bir açıklama modeli olarak gündemi işgal ettiler. Şüphesiz ki bu, o yıllarda kişilerin çok güçlü bir şekilde kendilerini güncelleştirme isteminden kaynaklanan toplumsal atmosferle ilgilidir. 1970'li yılların ikinci yarısında zamana hakim olan ruhun değişmesiyle birlikte, Rogers ve Maslow'un teorilerine yönelik eleştiriler sertleşmeye başlamıştır. Eleştirmenler, onları özellikle "ben kültü" ve "narsizm"i teşvik etmekle suçladılar. Bu demek değildir ki Rogers ve Maslow tarafından geliştirilen perspektif bugün etkinliği kaybetmiştir. Tam tersine onların yaklaşımları, seksenli yıllarda örgütlenme, yöneticilik ve dans gibi "sert sektör"lerde yeniden ilgi toplamaya başlamıştır.

Bizce şu an önemli olan soru, evrensel bir gelişme modeli olarak takdim edilen hümanist akımın teorilerinin hangi oranda bunu gerçekleştirme şansına sahip olduğudur? Bizce Maslow'un teorisi, ancak savaş sonrası dönemde, Batı toplumlarıyla sınırlı bir uygulama alanında tutulursa kabul edilebilir bir açıklama modeli olabilir. Özellikle bu dönemde, psikolojik gelişimi mümkün kılan "temel ihtiyaçlar"ın karşılanmasıyla ilgili koşullar mevcuttu. Maslow'un motivasyon teorisi, Amerikalı araştırmacı Ronald Inglehart'ın yeni sosyal hareketlerin (barış-çevre ve kadın hareketleri) doğuşuyla ilgili yaklaşımlarına temel oluşturmuştur.

b. Sessiz Devrim

Inglehart, Avrupa ülkeleri arasında bir dizi kıyaslamalı araştırma yaparak modern toplumda kültürel alanda, bir dönüşüm

gerçekleştiğini göstermiştir (Inglehar, 1977; 1981; 1985; 1987). Değer ve norm alanında bu devrim, ekonomik büyüme, maddî ve toplumsal güvenlik gibi maddî değerlerin terkedilmesi ve bunun yerine kişisel gelişim, bireysel özerklik, temiz çevre ve özgürleşme gibi *post-materyalist* değerlerin benimsenmesi anlamına gelmektedir. Görgül araştırmalar, özellikle yaşlıların materyalist değerleri savunurken, buna karşın 1945 sonrasında doğan genç kuşakların post-materyalist değerlere ilgi duyduklarını saptamaktadır. Bu farkı izah etmek üzere Inglehart, Maslow'un motivasyon teorisi ile temel değerlerin genç yaşlarda içselleştirildiğini ve sonraki yıllarda bunların sabitleştiğini ileri süren bir kuşak teorisini birleştirmiştir. Buna göre gençlerin post-materyalist değerleri benimsemesi, savaş sonrası dönemde Avrupa'da ekonomik refahın artması ve savaş tehdidinin ortadan kalmasıyla izah edilmektedir.

Materyalist ve post-materyalist değerlere ilişkin araştırmasında Inglehart, özellikle Batı-Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya gibi yüksek endüstri ülkelerine yönelmiştir. Bu çalışmada Hollanda, en fazla post-materyalist değerlerin benimsendiği bir ülke olarak ortaya çıkmıştır. Bu arada, son yıllarda bir değişme olup olmadığı bilinmemekle birlikte, kişilerin yaşlandıkça post-materyalist değerlerden taviz verecekleri beklenmemektedir. Siyasî alandaki "sessiz devrim", son yıllarda siyasî güçler dengesinin değiştiğini göstermektedir: "Sağ" ve "sol" biçiminde simgelenen eski siyasî çelişkinin yanında, bugün bir de "materyalistler" ile "post-materyalistler" (sözgelimi "yeşiller") çelişkisi belirmiştir.

Her ne kadar savaş sonrası kültürel değerler plânında bir kayma olduğu konusunda genel bir fikir birliği olsa da, Inglehart'ın öngördüğü teorik yaklaşım biçimini herkes paylaşmamaktadır. Bazı eleştirmenler özellikle ekonomik koşulların de-

ğer yönelimleri üzerindeki etkisini tartışmaya açmışlardır. Bu bağlamda Daniel Bell (1976), modern toplumu üç sektöre (ekonomi, siyaset ve kültür) ayırmakta ve her sektörün kendi ilkele-ri ve yasaları olduğunu öne sürmektedir. Ekonomik sektörü yönlendiren ilkeler verimlilik ve amaçsal akılcılaşıma iken; siya-sette eşitlik, kültürel alanda ise bireysel özgürlük arayışı hakim değerlerdir. Her ne kadar Inglehart, kişisel gelişmeyi iyileşmiş ekonomik koşulların bir sonucu olarak görüyorsa da Bell bu dü-şünceye katılmaz. Bell'e göre ekonomi ve kültür alanında mey-dana gelen gelişmeler, birbirinin uzantısında olmak bir yana birbirine ters istikamettendirler.

Bu bağlamda eleştiri konusu yapılan bir nokta, kuşak teori-sinin artan toplumsal parçalanma ve kültürel çoğulculuşıma ış-ığında kabul edilebilir görülmemesidir. Ailenin toplumsallaşıma alanında tekeline yitirdiği bir zamanda (Bkz. Evcilleştirme ve Toplumsallaşıma), eleştirmenlere göre genç yaşlarda içselleşti-rilmiş olan değer ve normların ileriki yaşam aşamalarında da devam ettirilmesi mümkün değildir. Inglehart, çağdaş insanla-rın hâlâ "içten yönelimli" olduklarını varsaymaktadır. Ries-man'ın analizlerinde (Bkz. Modern Trend İzleyicileri) görüldü-ğü gibi, modern bireyler "tek parçadan oluşan insan" değil, "çok parçadan oluşan insan"lar konumundadırlar. Bireyler, sa-dece aile içinde yetişme aşamasında değil, daha ileriki aşama-larda da farklı ve hatta çelişik değer ve normlarla yüzyüze gel-mektedirler. "Materyalizm" ile "post-materyalizm" ayrımı ol-dukça basit gözükmemektedir. Modern bireyler, salt materyalist ya da post-materyalist olarak nitelenemezler. Zaman ve mekâna bağlı olarak "karmaşık" bir değer ve normlar bütünü-ne sahip çıkmaktadırlar.

Materyalist ve post-materyalist değerlerin gelişimi üzerine İsveç'te yapılan bir araştırmaya göre kişiler, göreceli olarak ko-layca, bir yönelimden diğerine geçebilmektedirler (Reimer, 1986). Değer yönelimlerinde görülen bu istikrarsızlık, kişile-

rin o andaki ihtiyaçlarının karşılanması bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

c. Bir Meydan Okuma Biçimi Olarak Çoğulculuk

Modern kültür, kısmen birbirini tamamlayan kısmen de bir-biriyle çelişkili olan büyük miktarda değer, norm ve anlam sistemlerini aynı anda içermektedir. Modern dönemde, Max Weber'in yüzyılımızın başında işaret ettiği gibi, tek hakikat değil, sadece hakikatler vardır. Modern kültürde bireyler, çok çeşitli değer, norm, anlam, yaşam tarzı ve seçim imkânlarıyla karşı karşıya gelmektedirler.

Bu gelişme, yani çoğulculuşma sosyal bilimlerde sık sık bir sorun olarak algılanmaktadır. Durkheim bu soruna yapısal bir açıdan yaklaşmaktadır: Eğer herkes sadece kendi görev ve etkinlikleriyle meşgul olursa, o zaman toplumsal düzen nasıl ayakta kalabilir? Weber, meşruiyyet sorununa parmak basmıştır: Eğer kültürel değerlerde ve normlarda bir çoğulculuşma söz konusu ise insanlar nasıl uzlaşmaya varabileceklerdir? Modernleşmenin sonuçlarını farklı boyutlarıyla çözümleseler de gerek Durkheim gerekse Weber, modern toplumda şu veya bu şekilde bir konsensus (uzlaşım) ve entegrasyon (bütünleşme) yaratılması gerektiğini savunuyorlardı.

Son yıllarda, *post-modernizm* etiketi altında ortaya çıkan bir grup düşünür, klasik modernleşme düşüncesinin konsensus ve entegrasyon umudunu tümüyle terketmişlerdir (Bkz. Post-Modern Bir Bütünleşmeye Doğru mu?). İleri düzeye fırlayan toplumsal fragmentasyon (parçalanma) ve kültürel çoğulculuşma, post-modern düşünürler tarafından kaçınılmaz bir olgu olarak görülmektedir. Bunlara göre bu gelişme kabul edilmeli ve aydınlık yönleri açığa çıkarılmalıdır. İnsanlık tarihinde ilk kez, in-

sanlar geleneğe dayalı değer ve normlar ile Aydınlanma'nın propaganda ettiği birleştirici değerler arasında bir seçim yapmak zorunda kalmamaktadır. Bunun yerine insanlar kendi değer ve normlarını kendileri yaratabilirler ve yaşamlarına istedikleri gibi şekil verebilirler. Bireylerin ne yapmaları gerektiğine Tanrı, devlet veya "başka"ları değil, kendileri karar vermelidirler. Post-modernizm, hâlâ görece yeni bir yaklaşım olarak edebiyat alanında ortaya çıkmış, oradan mimari ve felsefe üzerinden sosyal bilimlerde taraftar ve sözcü bulmaya başlamıştır. Aslında post-modernizm şimdiye kadar gerçek bir teori olmaktan ziyade gerçeklik hakkında bir perspektif olarak varolagelmıştır. Bu perspektif, radikal bir çoğulculuk ve ileri giden bir görecelilikten (rölativizm) hareket etmektedir: Birleştirici bir hakikat ve birlik düşüncesinin her biçimini post-modern düşünürler yadsımaktadırlar. Birlik yerine farklılıkları önplâna geçirmektedirler. Onlara göre kopmalar, süreklilikten daha önemlidir. Anlaşılır ve bütün bir dünya yerine heterojen bir dünya için mücadele etmektedirler. Post-modern düşünce, açıklık ve (aykırı değer, norm ve tezler karşısında) hoşgörü gibi bir çok özlü değer içermektedir.

Çağdaş kültüre post-modern yaklaşım, bir çok taraftar bulduğu gibi birçok eleştiri de almıştır. Daha sonra (Bkz. Post-Modern Bir Bütünleşmeye Doğru mu?) ayrıntılı olarak göreceğimiz için burada eleştirileri kısa olarak özetlemek istiyoruz. Her şeyden önce post-modern düşünürler, mevcut değer ve idealleri reddederlerken yerine herhangi bir şey önermemektedirler. Bazıları, bu bağlamda, post-modernistlerin Aydınlanma ideallerinin gerçekleşmemesinden dolayı uğradıkları hayal kırıklığının bir sonucu olarak iflah olmaz bir duyarsızlık içine düştüklerine işaret etmişlerdir.

Post-modern düşünürler, modern kültürde işlevsel ve değerli olan Aydınlanma ideallerini küçümser görünüyorlar. Bunların niyetleri ne kadar iyi ve saf olursa olsun, eleştirmenler, bu düşüncelerin "değersiz", hatta sadece eğlence ve zevke

yönelik bir kültürel yapılanmaya kapı aralamasını ihtimal dışı görmemektedir.

6. SONUÇ: BİREYCİLLEŞMENİN PARADOKSU

Bu bölümün başında modernleşme sürecinde birey ile kolektivite arasındaki ilişkinin yüz seksen derece tersine döndüğünü belirtmiştik. Geleneksel toplumlarda birey kolektivite'nin emrinde iken, modern toplumda birey kolektiviteden önce gelmektedir. Bu, kişisel gelişimin bir boşlukta gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Modern toplumda da birey ile toplum arasında sürekli bir etkileşim söz konusudur. Yalnız şu farkla ki, modernleşme sürecinde bireylerin başkalarına olan bağımlılık biçimi değişmiştir. Geçmişte bireyler, içinde doğdukları ve yetiştikleri görece küçük çaplı ve belirgin sosyal birimlere bağımlı iken, modern bireyler soyut, dolaylı ve ilk etapta farkedilemeyen bir biçimde başkalarına bağımlı bir hale gelmişlerdir.

İlişkilerin soyut karakteri ve bunun gittikçe çoğulculaşan bir kültürle birleşmesi, modern bireyleri başkaları karşısında özerkleştirmektedir.

Geçen başlıklarda başvurduğumuz literatür, özellikle birey-toplum ilişkilerinin tarihsel gelişimini tasvir etmektedir. Burada sürekli olarak sorular, birey ile toplum arasındaki ilişkilerin nasıl düzenleneceği sorusu etrafında dönmektedir. Veya başka bir ifadeyle: Bireyciliğin hangi biçim ve ölçüsü, kolektivitenin hangi biçim ve ölçüsüyle uyushmaktadır? Bu soruya yönelik cevapların gerek klasik düşünürlerde gerekse çağdaş düşünürlerde farklı olduğunu gördük. Bireyin artan gelişim imkânlarına dikkat çeken optimist görüşlerin karşısında, bireyin çöküşünü haber veren pesimist görüşler yer almaktadır. Her iki görüş de,

modern gelişmelere tek yönlü ve kısımd olarak yaklaşmakta ve bizim, "bireycilleşmenin paradoksları" olarak adlandırdığımız olguyu gözardı etmektedirler. Bir taraftan geleneksel sosyal ilişkilerin sıkıcı bağından kurtulurken, diğer taraftan da gittikçe güçlenen bürokratik yapılar karşısında aresizleřen modern birey, seçimlerinde daha bağımsız bir hale gelirken bunları da genelleştirmek zorunda kalmaktadır. Bireysel kimliğin oluşumu, gittikçe kapsamlı bir hale gelen kollektivitenin oluşumuyla zorunlu olarak el ele yürümektedir.

Altıncı Bölüm

EVCİLLEŞME

1. GİRİŞ

tarih boyunca insanlar, teknik araçlar yardımıyla, gerek fiziksel çevrenin gerekse kendi doğasının kısıtlamalarını aşmaya çalışmışlardır. Zaman içinde bu kısıtlamalar daha iyi bir biçimde denetim altına alınmış ve insanî bir çehre kazanmıştır. Doğal ve biyolojik güçlerin ehlileştirilmesini ve bu şekilde doğanın sunduğu olanakların azamî oranda kullanılmasını *evcilleş(tir)me* olarak tanımlıyoruz.

Pre-modern toplumlarda insanlar, büyük ölçüde doğaya bağımlı olarak yaşıyorlardı. En fazla ulaşılan düzey, teknik araçların da yardımıyla doğal çevreye uyum sağlamaktan öteye geçmiyordu. Bu dönemde geçerli olan kural, "sadece itaat ederek doğaya hakim olmaktı".

Modern toplumlarda insan ve doğa arasındaki ilişki radikal anlamda değişmiştir: İleri düzeye fırlayan evcilleştirmenin sonucu olarak insanlar, giderek doğal çevreden kopuyor ve daha

çok yapay olarak yaratılan bir çevrede yaşıyorlar. Modernleşme ileri boyutlar kazandıkça, doğa ile kültür arasındaki ayrım belirsizleşmektedir. Yapay ürünlerin devreye girmesiyle, insanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak için doğadaki dalgalanmalara ve doğal araçlara daha az bağımlılık duymaktadırlar. Büyük ölçekli yapılar ve kentsel altyapılar, doğallıktan arınmış çevrelere yol açarken insanlar doğadan kaynaklanan tehlikelere daha az maruz kalmaktadırlar. Temizlik, beslenme, tıp ve altyapı alanında meydana gelen teknik iyileştirmelerin sonucu olarak ortalama insan ömrü inanılmaz bir şekilde artmıştır. Hatta modernleşme, insanın beden yapısını ve uzunluğunu bile değiştirmiştir.

Evcilleştirme, doğrudan doğruya insanın doğal ve bedensel zincirlerden kurtulmasıyla eşitlenmemelidir. Bunun iki sebebi var. İlk etapta bazı doğal güçler üzerinde artan denetim, insanların bu güçlerin etkisinden tümüyle kurtuldukları anlamına gelmemektedir. Belki şöyle söylenebilir: İnsanın doğayla kurduğu dolaysız ilişkilerin kaybolmasıyla birlikte, doğaya olan bağımlılık daha az görünür bir hale gelmiştir. Bu bağımlılık, kolayca gözden kaçırılmaktadır.

Artan evcilleştirme, geçen yüzyılda, insan davranışlarının fiziksel ve biyolojik koşullarla bağlantısı konusunda şiddetli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar özellikle biyoloji (sonraki yıllarda etoloji) ile insan bilimleri ve toplumbilimleri arasında yapılmıştır. “Doğa-kültür” (nature/nurture) ikilemi etrafından dönen bu tartışmalar da başlangıçta insan davranışlarının biyolojik koşullar tarafından belirlendiğini kabul edenler çoğunlukta iken, 1920’li yıllarda ve özellikle savaş sonrası dönemde biyolojik koşullanma terkedilmiş ya da en azından anlamlı görülmemeye başlanmıştır. Bunun yerine “kültür determinizm”i geçmişse de 1970’li yıllarda bu sava yönelik eleştiriler de yoğunlaşmıştır. Şu anda doğa ile kültür, ya da kalıtsal davranış ile öğrenilen davranış arasında karşılıklı etkileşimin varlığından hareketle araştırma-

lar yapılmaktadır (Lewontin ve diğerleri, 1987; Wilson, 1975; De Waal, 1981).

İkinci etapta tam anlamıyla bir özgürleşmeden bahsedilemez. Çünkü doğa ve bedensel güçlerden bağımsızlaşma, teknolojik denetim sistemlerine, başkalarına ve özdenetime bağımlılığın artmasıyla el ele yürümektedir. Başka bir deyişle doğanın denetimi, başkalarını ve kendimizi denetlemekten bağımsız görülemez. Evcilleşme, sadece doğa ve bedenimizle olan ilişkileri değiştirmekle kalmadı, aynı zamanda insan ilişkilerinin doğasını ve kendi güdü ve coşkularımızı denetleme biçimini de değiştirdi. Her yeni teknik veya teknolojik denetleme sistemi, ¹ tarihsel süreçte toplumsal iletişim ağlarında değişmelere ve yeni düşünme kalıplarına yol açtı.

Çoğunlukla biri diğerini gerektirmektedir. Özellikle modern, büyük ölçekli ve karmaşık teknolojik sistemler, insan davranış ve düşüncelerinde bir uyumu gerekli kılmaktadır. Bu durumu modern bir ulaşım aracı olan otomobil örneğiyle açıklayabiliriz. Elbette otomobilin hareket kabiliyeti, at veya yürüme gibi geleneksel ulaşım araçlarından ve biçimlerinden daha fazladır. Aynı anda otomobil sürücüleri, muhteşem bir altyapıya (yollar, garajlar vs.) bağımlıdırlar. Araba sürmek, bir çok psikolojik ve sosyal uyumu da gerektirmektedir. Yanlış bir hareket veya kurallara gereği gibi uymama ve dikkat etmeme, oldukça pahalı sonuçlar doğurabilir. Burada kısmen de birbirini güçlendirici süreçler devreye girmektedir. Artan teknolojik imkânlarla birlikte insan, davranışlarını daha fazla denetlemek zorunda kalmaktadır. Tersinden bakılınca insan davranışlarını, yeni teknolojik araçlarla daha fazla kontrol altına almak da mümkündür. Buna bir örnek olarak çoğu arabalarda bulunan ikaz sistemi verilebilir. Eğer sürücü, emniyet kemerini takmamışsa, otomatik olarak uyartılmaktadır.

Kısacası teknoloji, sadece doğal çevreyi değil, insan ilişkilerinin doğasını ve neticede insanı da değiştirmektedir. Bu bağlamda Helmut Schelsky, *"Bilimsel Uygarlıkta İnsan"* (*Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, 1961) adlı yapıtında anlamlı saptamalarda bulunmaktadır. Ona göre modern dönemin özelliği, teknik denetleme imkânlarının artması değildir. Özellikle teknik denetlemenin biçimi değişmiştir. Geçmişte teknik, sadece insan eksikliğini telafi eden bir araç ve doğaya karşı mücadelesinde insanın bir silahıydı. Modern teknoloji, sadece doğayı değil, ruhsal ve sosyal bir varlık olarak insanın kendisini de dönüştürmektedir. Basit bir ifadeyle: Son derece verimli, dinamik, yoğun ve dakik çalışan teknik aygıtlar, tüm bu özelliklere sahip bir insanı da yaratmaktadırlar.

Bu bağlamda Schelsky, esaslı bir noktaya dikkati çekmektedir: Teknolojik sistemler, günlük yaşamın bir parçası haline geldikçe, saf araçsal karakterlerini yitiriyor ve insan varlığının bir parçası haline geliyorlar. Sözelimi tıp pratiğinde yeni bir teknik uygulanmaya başlandığı zaman, bu sadece tıp uzmanlarının işlemlerinde veya tıbbî işlemlerin örgütlenmesinde değil, bizim sağlık, hastalık ve tıbbî bakım konularındaki düşünme biçimlerimizde de değişimler yaratmaktadır. Fakat çoğu zaman teknolojik araçların bizim düşünce ve davranışlarımıza yaptığı büyük etkilerin farkında olmayız. Biz, telefona, otomobile, elektrikli aydınlanma ve bilgisayarlara, istediğimiz zaman kullanacağımız istediğimiz zaman ise terkedebileceğimiz basit araçlar gözüyle bakıyoruz. Oysa bu araçları nasıl ve niçin kullanırsak kullanalım, yaşam dünyamız mesafeli iletişim, yüksek hareketlilik ve dolaşımın geniş yer tuttuğu belirli bir şekle kavuşmaktadır.

Bu bölümde, yukarda değindiğimiz doğal güçlerin evcilleşmesi, sosyal ilişkilerin denetlenmesi ve bireysel özenetim arasındaki karmaşık ilişkileri açmaya çalışacağız. Önce doğa karşı-

sında insanın mesafeli ve akılcı tutumunun ortaya çıkış hikayesi üzerinde duracağız (Bkz. Yakınlıktan Uzaklığa). Doğa güçlerinin evcilleşmesi ve bununla birlikte yürüyen teknolojik denetim aygıtlarının gelişmesi, bir taraftan “özgürleşme” ögesi içerirken, diğer taraftan da bir “bağımlılık” ögesi içermektedir. Doğal ve bedensel kısıtlamaların karşısında, “teknolojik rejim”in öngördüğü kural ve gerekliliklerden kaynaklanan artan bağımlılaşma yer almaktadır (Bkz. Teknolojik Rejim).

Karmaşık ve büyük çaplı teknolojik denetim aygıtlarıyla bir işbirliği yapmak istiyorlarsa insanlar, büyük ölçüde davranışlarını bunlara göre ayarlamak zorundadırlar. Başka bir deyişle, toplumda belirli bir düzeyde evcilleşmeyi mümkün kılan kural, yasa ve yönergelere uygun bir davranışa zorlayan toplumsal bir denetim yaratılması gerekmektedir. Bu bölümü takiben (Bkz. Evcilleştirme ve Toplumsal Denetim) iyice modernleşmiş bir toplumdaki sosyal denetimin doğası üzerinde yoğunlaşacağız.

Doğal ve bedensel süreçlerin evcilleştirilmesi, coşku ve duyguların ileri düzeyde denetlenmesinden bağımsız görülemez. Elias (1939), bu bağlamda modernleşmenin insan davranışlarına ket vurduğunu saptamaktadır. Elias, burada kısmen psikanalizin kurucusu Freud’ün düşüncelerine yaslanmaktadır. Buna göre modern insanın yaşamında “dışsal baskı” yerini giderek “içsel baskı”ya bırakmaktadır. Disiplinli davranış, modern insana dışardan dayatılan bir şey değildir. Bu, modern toplumda her bireyin içselleştirme durumunda olduğu bir etkinliktir (Bkz. Evcilleştirme ve Toplumsallaşma)

2. DOĞAL VE BEDENSEL GÜÇLERİN EVCİLLEŞTİRİLMESİ

İnsanların doğal ve bedensel güçlere bağımlı olması, onları denetlemeyi gerektirmektedir. Bu geçmişte öyleydi, bugünde

böyledir. Yalnız tarih boyunca meydana gelen büyük değişimler neticesinde, insanlar çevrelerini kendi iradelerine göre denetlemeyi başarmışlardır. Doğal ve bedensel güçlerin ileri düzeyde evcilleştirilmesi (ki modernleşme süreciyle sıkı sıkıya bağlantılıdır), insanın doğa karşısında değişen, mesafeli ve akılcı bir tutum takınmasının koşulu olmuştur. Elias, bu gelişmeyi dikkat çekici bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “Geçmiş yüzyıllara kıyasla doğa karşısında duyguların denetimi, doğanın da denetimini artırmıştır” (Elias, 1983).

Tersinden bakılınca modern teknolojik denetim aygıtlarının doğuşu da, insanların psişik ve toplumsal uyum yeteneğini belirli koşullara bağlamıştır. Toplumsal bilimlerde bu gelişmenin yargılanması konusunda ikircikli bir ruh hali görüyoruz. Bazı yazarlar, bu gelişmeyi oldukça olumlu yargılamakta, bazıları da modern “teknolojik rejim”in doğuşuna son derece karamsar bir şekilde yaklaşmaktadırlar.

a. Yakınlıktan Uzaklığa

Geleneksel toplumların, gerek yaşayan gerekse “ölü” doğa karşısındaki tutumunu, kapsamlı bir bağlılık ve akrabalık duygusu belirlemektedir. Bu bağlılık duygusu, oldukça anlaşılır bir tutumdur: Geçmişte insanlar, sonuçlarını kestiremeyecek ve etkileyemeyecek bir biçimde doğadaki gelişmelere ve olaylara bağımlıydılar. Geleneksel insan için doğa, “büyü”lü bir özelliklik taşıyordu. Doğanın mekânîk, amaçsız ve kişisel olmayan işleyişine ilişkin bir tasarıma sahip olmamaları nedeniyle, doğal gelişmelere güvenle bakamıyorlardı. Sözelimi Aztekler, Tanrı olarak niteledikleri Güneş’in bazı zaman dilimlerinde seyahate çıktığına inanıyorlardı. Güneş’in seyahatten tekrar dönmesini sağlamak üzere bir çok kurban ritüeli geliştirmişlerdi. Bu ritüellerin bir işe yarayıp yaramadığı, onlar için her zaman cevap bekleyen bir soru olarak kalıyordu.

Geriye doğru bakıldığı zaman insanların doğa karşısındaki tutumlarıyla uzun bir dönem kısır döngü içinde oldukları anlaşılmaktadır. Evcilleştirme yeteneğinin az olması, onların doğa karşısında mesafeli bir tutum geliştirmesini engellemiştir. Geleneksel düşünceye göre insan, doğanın karşısında değil, içinde yer alan bir varlıktı ve doğal kaynakları tanrı ve ruhların gözetiminde kullanıyordu. İnsan, hem doğal hem de kutsal düzenin bir parçasıydı. Doğa, toplum ve kutsal olan bir birlik oluşturmuyorlardı. Öte taraftan doğada olup bitenler karşısında çok duygusal bir yaklaşım, evcilleştirmenin çok düşük bir düzeyde kalmasına yol açıyordu. Sözelimi animistler, tanrıların doğada içkin olduklarına inandıkları için onu denetleme yoluna da başvuramıyorlardı.

Bu bağlamda, basitçe, geleneksel toplumların “doğal”, modern toplumların ise “yapay” oldukları ileri sürmek zordur. En ilkel avcı ve toplayıcı toplumlar bile, doğayı kendi hallerine bırakmıyorlar, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde işleyerek değiştiriyorlardı. Alman düşünürü Arnold Gehlen (1961), bu bağlamda insanı “eksik varlık”(mangel-wezen) olarak tanımlamaktadır. Gehlen, insanı biyolojik düzlemde oldukça olumsuz bir şekilde tasvir etmektedir. Diğer hayvan çeşitleriyle kıyaslanırsa insan, uyumsuz, ilkel ve azgelişmiştir. Bu tür bir tasvir doğal olarak bütün diğer üstün hayvan türleri içinde insanın nasıl olup da ayakta kaldığı sorusunu akla getirmektedir. Gehlen, bu soruyu, diğer hayvan türlerinin sahip olmadığı çok önemli bir araca sadece insanın sahip olduğunu söyleyerek cevaplandırmaktadır. İnsan, emek gücüne (arbeitsfahig) sahip tek varlıktır. Başka hayvan türleri, sadece çok uygun ortamlarda kullanabilecekleri, yüksek ölçüde uzmanlaşmış organlara ve reflekslere sahiptirler. İnsan, sadece kendi ortamına uyum sağlayan hayvanlar gibi, belirli bir ortama yerleşmemiştir. İnsan, yapısı gereği, “saf” doğal bir çevre tanımamaktadır; insan, sürekli olarak eylem yapan bir varlık olarak doğada varlık göstermektedir. Başka bir de-

yişle insan, doğal olarak kültürel bir varlıktır. Gehlen, burada önemli bir paradoksa işaret etmektedir: Biyolojik yetenekler, insanı biyolojik faktörlerin belirlemediği bir davranış geliştirmeye yöneltmektedirler. Bu şekilde Gehlen, davranışların "doğuştan" mı yoksa "öğrenilmiş" mi? olduğu yönündeki verimsiz bir tartışmadan kaçınmaktadır.

İnsanlar, doğal olaylara daha "realist" bir pencereden bakmayı öğrendikçe, aşamalı olarak garip ve kestirilemez doğa karşısındaki çaresizlik, yerini kendine güven duygusuna bırakmıştır. Rönesans ve Reformlar'dan sonra öne çıkan dünya görüşünün "büyüden arınması"nın (Bkz. Dünyanın Büyüden Arındırılması) sonucu olarak karanlık, garip ve kutsal doğanın denetlenmesine yönelik kompleksler ve korkular aşılmıştır. Modern insan için doğa artık kutsal değildir. Kutsal ve büyümlü karakterini kaybeden doğaya sadece sağladığı yararlar açısından bakılmaktadır. İnsan, artan bir ölçüde doğa karşısında mesafeli bir tavır almaktadır: Gözlem ve deneyler yoluyla insan, doğa "yasa"larını tanımakta ve doğa üzerinde denetim kurmaktadır.

Bazıları, insanın doğa karşısındaki mesafeli tutumunun köklerini daha gerilere götürmektedir. Sözgelimi Whyte (1967), çok alıntılanan bir makalesinde, insanın doğayı işleyebilmesini yahudi-hristiyan geleneğinin mümkün kıldığını söylemektedir. Özellikle yaratılış hikayesindeki bazı pasajlarda, insana, doğaya hakim olma görevi verildiğine raslanmaktadır. Tevrat'ta doğa kutsal değildir. Bu açıdan yahudi-hristiyan gelenek, diğer dinlerden ayrılmaktadır. Yahudi düşüncesinde Tanrı ile doğa arasında keskin bir ayrım yapılmaktadır.

Doğa karşısında artan mesafeli yaklaşım, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle, insana doğa güçlerini evcilleştirme konu-

sunda sınırsız bir özgüven sağlamıştır. Aydınlanma düşünürleri, tarihin doğrusal bir çizgide geliştiğini ileri sürerek, aklın geliştirilmesi temelinde, insan ve toplumun ilerlemesini öngörmektedirler. Özellikle doğal ve bedensel güçlerin evcilleştirilmesi, "insanın mükemmelleşmesi"nde önemli bir vurgu konusudur. Toplum ve insanın ilerlemesi, teknik imkânların genişletilmesinde ifadesini bulmaktadır.

Özellikle 19. yüzyıl düşüncesinde, doğa bilimlerinin gelişmesi ve Sanayi Devrimi'nin etkisiyle, insan doğa karşısında mücadele eden ve ona hakim olan bir varlık olarak sergilenmektedir. Teknolojik denetim aygıtlarının genişlemesi ve yenilenmesi, sadece doğaya karşı mücadelede bir silah değil, ilerlemenin de bir göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Demek ki teknolojik gelişme, 19. yüzyıl düşünürleri tarafından bir tehdit değil, bir özgürleşme olayı olarak telâkki edilmektedir. Teknik gelişmenin bütün toplumsal sorunları zamanla çözeceği konusunda kesin bir inanç söz konusuydu.

Geçen yüzyılda, doğa karşısında mesafeli bir yaklaşımı öngören güçlü bir akım yanında, bir karşı-hareket de gözleniyordu. Özellikle sanat alanında (literatür ve resim) kendini gösteren Romantizm, bir karşı akım olarak doğa karşısında gözden geçirilmiş bir bilgiyi savunuyordu (Bkz. Modernleşme Karşıtı Bir Akım Olarak Romantizm). Evcilleştirme değil; görünen bir gerçeklik olarak dünyanın keşfi, bu akım tarafından çalışma konusu seçildi, resimlere aktarıldı ve hayranlıkla izlendi.

Ne kadar çelişkili olursa olsun bu her iki akım da aynı kökten (Rönesans, Reform ve Aydınlanma yoluyla geleneksel dünya görüşünün dönüştürülmesi) beslenmektedirler. Kapitalist bir dünyada yaşayan geleneksel insanın yerine, özgür, keşifçi, araştırmacı ve denetleyici bir varlık olarak modern insanı ortaya çıkarmışlardır. Bu gelişme, bir yandan doğal güç-

lerin evcilleştirilmesine yol açarken, diğer yandan da doğa ve coğrafyanın güzelliğinin keşfedilmesine neden olmuştur.

Romantizm idealinin konusu, el değmemiş doğaydı. Doğayı denetlemek yerine Romantikler, ona teslim oluyorlardı. Bu biçimiyle Romantik doğa görüşü, yüzyılın değişmesiyle doğayı korumak isteyen hareketlere esin kaynağı olmuş ve "koruma altına alınan doğa parçaları" biçiminde somut olarak pratiğe dökmüştür. Geçtiğimiz son yirmi yıl içinde de Romantizm popülarite kazanmıştır. Doğayı konu edinen kitaplar ve filmler yoluyla görkemli ve el değmemiş doğa bütün toplum katmanlarına yayılmıştır. Reklam ve turizm endüstrisi, bu gelişmeye yakından ilgi duymuştur. Renkli seyahat broşürlerinde romantik manzaralar yerini alırken, banyo sabunları derin mavi sulara dalan çıplak bir kadın vücuduyla özdeşleştirilmiştir. Bu arada sigara içen erkekler, vahşi ve girilmez doğa manzaralarında boy göstermeye başlamışlardır.

Özellikle Roma Klübü'nün raporuyla (Meadows, 1972), bu yüzyılda doğal çevrenin büyük bir tahribat geçirdiğinin bilincine varılmıştır. Toprak, su, havanın kirlenmesi ile doğal kaynakların ve enerji kaynaklarının bitmesinin yanında bitki ve hayvan çeşitlerinin de azaldığı tespit edilmiştir. Bütün bu gelişmelerden geriye dönmek, en azından kısa vadede ve astromik harcamalarla mümkün görülmemekle birlikte, tümünden imaksız da değildir. Çevre tahribatının etkileri, çoğu durumlarda uzun vadede kendini belli etmektedir. Üstelik "evcilleştirme faaliyetleri"nin sonuçları olağanüstü büyüktür. Bazı maddelerin zararlı etkileri ancak üretildikten veya tüketildikten sonra anlaşılmaktadır.

Bu bölümde, insanın kendi fiziksel çevresine uyumunun modernleşme sürecinde doğayı denetlemesine dönüştüğünü gördük. Her ne kadar insanın, fiili olarak doğaya bağımlılığı sürüyorsa da, bu bağımlılık gittikçe dolaylı ve soyut bir hal almıştır. Bu nedenle de insanların, doğayı büyük ölçüde denetle-

mesinin sonuçlarını ve öteki yüzünü görmesi bir müddet zaman almıştır. Şöyle ki çağdaş üretimin yoğunluğunun, doğanın taşıma gücünün ötesine geçtiği bir vakiadır. İleri düzeydeki bir modernleşme, bizi yeni bir “doğa bilinci” geliştirmeye ve doğa ile insan arasında karşılıklı bir bağımlılığın varlığını idrak etmeye zorlamaktadır. Bu yeni bilinç bize, artık doğanın daha uzun bir süre bu şekilde kullanılamayacağını göstermekle kalmıyor, doğanın karmaşık ve temel yapısına insanın itaat etmesini, aksi taktirde doğanın, kendisini şiddetle cezalandıracağını öğretmektedir.

b. Teknolojik Rejim

Doğanın denetlenmesine, bilim ve tekniğin görkemli gelişmesi eşlik etmiştir. Özellikle Sanayi Devrimi’nden sonra, 18. yüzyılı sonu ile 19. yüzyılın başlarından itibaren, bilim ve teknik teknolojiye dönüşerek toplum ve insan üzerinde gittikçe artan bir etki sahibi olmuştur. Bazılarına göre bu etki öylesine ileri bir boyut kazanmıştır ki, modern toplum rahatlıkla “teknolojik toplum” olarak adlandırılabilir. Son yirmi yıl içinde, sosyal bilimlerde, modern teknolojik denetim aygıtlarının doğası ve etkileri üzerine büyük bir ilgi gözlemlenmektedir. Sosyal bilimcilerin çoğu, teknoloji denilince sadece araçlar ve aygıtları (hardware) değil, bunun etrafından oluşan sosyal iletişim ağlarını ve bunların gerekliliklerine uygun olarak gelişen zihniyeti (software) de hesaba katmaktadırlar. Ancak bu gelişmelerin yargılanmasına gelince görüşler farklılaşmaktadır. Kabaca, biri teknolojiyi büyük bir “nimet”, diğeri de “küfür” olarak niteleyen iki ayrı görüş bulunmaktadır.

İlk görüş, modern teknolojiyi yaşam alanında insanları büyük ölçüde günlük endişelerden kurtaran bir gelişme olarak görmektedir (Ter Borg, 1980). Buna göre doğanın garipliklerine teslim olmak yerine insan, şimdi “temel ihtiyaçları”nı karşılaya-

rak daha “yüksek” amaçlar için mücadele edebilir. Teknolojik iyimserlik, teknolojik olarak mümkün olan herşeyin hemen uygulanmasını öngörmektedir. Bunun yanında her sorunun mutlaka teknolojik bir çözümünün de olduğu ileri sürülmektedir. Bu bakış açısı, modern kültüre damgasını vuran bir görüştür. Bugüne kadar, teknoloji yardımıyla, insan kaderinin iyileştirilebileceği ve her türlü tehlike ve faciaların önlenebileceği düşüncesi bir veri olarak kabul edilmektedir. Buna göre teknoloji, ekonomik bunalımlardan bedensel hastalıklara, çevre sorunlarından savunma işlemlerine kadar her türlü sorunu çözebilecek sihirli bir değnek olarak algılanmaktadır.

Bu görüşün tam karşısında, ileri giden teknolojik gelişmeyi bir endişe kaynağı (lanet ya da küfür) olarak telâkki eden karamsar görüş yer almaktadır. Bu görüş tam tersine modern, teknoloji egemen toplumda insanı kuşatan artan ölçüde kısıtlamaları sorunsallaştırmaktadır. Buna göre modern insan, *teknolojik rejimin* baskısı altındadır. Teknolojik rejim, burada, teknolojik denetim aygıtlarının işlev görmesi için gerekli olan değer, norm, yönerge ve prosedürlerin bütünü olarak tanımlanmaktadır. Modern insan, dinî veya siyasî dogmalar yerine, teknolojik dogmalara teslim olmuştur. Modern toplumda teknoloji, insanların yapıp etmelerini belirlemektedir.

Bu tür bir görüşü Fransız düşünürü Jacques Ellul, modern teknolojinin egemenliğini şiddetle eleştirdiği “*Teknoloji, veya Çağın Çabası*” (*La technique, ou l'enjeu du siecle*, 1954) adlı yapıtında dile getirmektedir. Ona göre modern teknoloji, bazı nitelikleriyle tarihte rasladığımız tekniğin farklı biçimlerinden tümünden ayrılmaktadır. Her şeyden önce modern teknoloji sadece tek bir seçenek sunmaktadır. Burada asıl olan, akılcı mülâhazalarla tercih edilen verimlilik tek kriterdir. Amaçsal akılcılaştırmanın yanında (Bkz. Dünyanın Büyüden Arındırılması), modern teknolojinin bir başka özelliği, kendi gelişimini otomasyona bağlamış olmasıdır. Artan ölçüde teknolojik

gelişmeler, araya insan ya da gruplar girmeden, “kör” bir şekilde yürümektedir. Modern teknolojik denetim aygıtlarının ortaya çıkışının gerisinde başka bir plân ya da komplo aramak boşunadır. Üçüncü olarak psişik ve toplumsal açıdan insan, gittikçe daha fazla oranda teknolojinin gerekliliklerine uyum sağlamak zorunda kalmaktadır. Geleneksel toplumlar da insanları, dinsel törenler ve tabular koşullandırırken modern toplumda bunun yerini teknoloji almıştır.

Burada aktardığımız görüşlerin zayıf bir ortak paydası var, o da sürekli olarak “evcilleşme paradoksu”nun iki yönünden sadece birine ağırlık vermeleridir. Teknolojiyi bir nimet olarak algılayanlar, sadece teknolojinin beraberinde getirdiği özgürlükleri vurgularken, bunu bir küfür olarak görenler ise ileri düzeye fırlayan evcilleştirmenin sadece bağımlılaştırıcı yönlerini önplâna çıkarmaktadırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi evcilleştirme, ne bağımlılık ne de özgürlük demektir; her iki sonucu da beraberinde aynı anda getirmektedir. Bunun yanında söz konusu görüşlerin bir başka kritik yönü, teknolojiyi toplumun dışında bir “şey” olarak niteleyen aşılımış bir teze dayanmalarıdır. Bu görüşlerin taraftarları, ya korkuyla ya da umutla teknolojinin yaşamımızı dışardan kuşattığını zannetmektedirler. Gerçeklik bunların zanlarının dışındadır: Teknoloji, insan ve toplum ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağımlı olup, birbirinden ayrı düşünülemezler (Schwarz en Jansman, 1989).

Teknolojik sistemlerin insan ve toplum karşısında yer aldığına ilişkin düşünce, artan teknolojik denetim imkânlarının sosyal iletişim ağlarını sürekli genişletmesinden kaynaklanmaktadır. Hiç bir kişi veya grup, iletişim ağlarının işleyişini bütünüyle görememekte ve düzenleyememektedir. O nedenle insanlar, insan işi olmaktan başka bir şey olmayan teknolojik araçları yabancı, bize dışardan hükmeden ve dolayısıyla doğal güçlerden farklı olmayan bir güç olarak algılamaktadırlar. Evcilleşme, sadece teknolojiye değil, başka insanlara olan bağımlılığımızı da artırmaktadır.

3. EVCİLLEŞME VE TOPLUMSAL DENETİM

Modern toplum, daha önce toplumsal işbölümünün sonuçları üzerine konuşurken saptadığımız gibi (Bkz. İşbölümü ve Dayanışma) her bir sektör ve bireyin kendi işlevlerini yerine getirdiği iyi işleyen bir makina olarak görülebilir. Yerine getirilen her bir işlev ve bunu yerine getirme biçimi, doğumla belirlenmemiştir (Bkz. Farklılaşma ve Toplumsal Katmanlaşma). Tam tersine modern toplumda vurgu doğumla belirlenmeden (*ascription*) ziyade, başarı (*achievement*) üzerindedir. Başka bir deyişle insanlar, büyük bir ölçüde kendi görevlerini kendileri belirlemektedirler. Çeşitli görevlerin birbirine ayarlanması ve kültürel norm ve kuralların öğrenilmesi, modern toplumda hemen hemen ömür boyu süren, uzun bir toplumsallaşma süreci içinde gerçekleşmektedir. Bu süreçte birey, kültürün gerekliliklerine uyumu öğrenmektedir. Gelecek başlıkta göreceğimiz üzere bu süreç, psişik gerilimler ve bunalımlarla doludur. Toplumsallaşmanın amacına ulaşmaması, uyumlu bireylerin zıddına isyancı, toplumda geçerli olan kurallara aykırı davranan bireyler çıkarabilmektedir. Bu sonuncu durum, bireylerin kendi yaşamlarının belirli bir çizgide olmadığı modern toplumda reel olarak daha fazla olasıdır. Modern toplumda insanlar, bir misket oyununda şu veya bu şekilde her birinin deliği bulduğu misketlere benzemezler. Yine de modern toplumun karmaşık yapısı, geçmişten daha fazla, insanları belirli bir kulvarda yürümeye zorlar. Çünkü modern toplumda bireyleri ve grupları toplumsal norm ve kurallara uymaya zorlayan ve bu şekilde onları “doğru yol”a sevkeden sayısız oranda “düzeltici mekânizma”lar mevcuttur.

İnsanların ve grupların, başkalarını toplumsal kurallara uymaya zorlama biçimlerine genel olarak *toplumsal denetim* diyoruz. Modernleşme sürecinde bu toplumsal denetimin aldığı biçimi ise *disiplinleştirme* ve *normalleştirme* olarak adlandırıyoruz. Bu kavramları, modern bireylerin yaşamlarının nasıl düzenlendiği ve normalleştirildiği konusunda epeyce kafa yormuş olan

Fransız düşünürü Michel Foucault (1926-1984)'ya borçluyuz. Onun görüşüne göre modern toplum, aslında itaatkar ve disipline edilmiş bireyler üreten büyük bir kurumdur. Üstelik bu kurum, kişilerin terbiye ve tedavi edildiği bir tımarhaneye benzetilmektedir. Foucault'ya göre modern insan, sanıldığı gibi özgür ve bağımsız bir birey değildir. Tam tersine modern birey, erk ilişkilerinin belirlediği bir yapı içine mahkum edilmiştir. Yaşamı, sürekli olarak toplumsal yapılara uyum sağlamak üzere bir zorlama altındadır.²

Foucault'nun görüşünü modern iş yaşamına adım atan birey örneğiyle resimlemek mümkündür. Modern işletmeler, görece kapalı ve belirli bir amacı gerçekleştirmeye yönelmiş olan sistemlerden oluşmaktadırlar. Bu sistemler içinde işlevler, akılcı ilkelere göre geliştirilmiş ve faaliyetler büyük ölçüde standardize edilmiştir. Yeni başvuru yapan bir işçi, mümkün olduğunca doldurulması istenen işlev ve bunun beraberinde getirdiği faaliyetlere uymak zorundadır. Bilimsel, "psikoteknik" danışmanlar, psikolojik testler yardımıyla söz konusu kişinin bu iş yerine ve sisteme adapte olmuş bir şekilde işlevini yerine getirip getiremeyeceğini saptarlar.

Öyleyse normalleştirme ve disiplinleştirme nasıl işlemektedir? Ve toplumsal denetimin geleneksel şekli ile modern şekli arasındaki farklar nerededir? Foucault, geçmiş ile şimdi arasındaki iki farka işaret etmektedir. İlk fark, geçmişe kıyasla günümüzde aykırı (anormal) davranış ile uyumlu (normal) davranış arasındaki sınırın daha keskin bir şekilde çizilmiş olmasıdır. Davranışın kabul edilir veya edilemezliğini, artık mitsel ve dinî tasarımlar belirlememektedir. Toplumsal norm ve kurallar git-tikçe artan bir ölçüde bilimsel bir temelden hareket edilerek saptanmaktadır. Modern normlar, bu nedenle daha tam ve soyut olmakla kalmıyorlar, aynı zamanda daha geniş kitlelere uygulanmaktadırlar (Bkz. Normal ve Anormal Davranış).

Foucault, "*Kliniğin Doğuşu*" (*Naissance de la clinique*) adlı yapıtında "hasta" ile "sağlıklı" arasındaki ayrımın toplumsal düzen tarafından yapıldığına dikkatleri çekmektedir. Sağlıklı kişi, normal; hasta ise anormaldir. Toplum, insanları mümkün olduğunca normalize etmek üzere örgütlenmiştir. Hasta olmak normaldir, fakat bu mutlaka geçici bir durum olmalıdır. Kişilerin hasta olup olmadıklarına tıp adamları karar vermektedir. Neyin "hasta", neyin "sağlıklı" ya da neyin "normal" neyin "anormal" olduğunu onlar belirlemektedirler.³

Çoğu zaman farkında olmasak bile, davranışlarımızın, ilişkilerimizin ve bedensel işleyişimizin bilim adamları tarafından saptanan normlara uygun olup olmadıkları önemli bir sorudur. Kandaki alköl oranı, ortalama ağırlık, standart kariyer plânlaması, tamı tamına ölçülen zeka düzeyi (I.Q) gibi bilimsel normlara uygunluğu aranan tüm bu şeyler, modern yaşamda önemli bir rol oynamaktadırlar.

Geleneksel denetim biçimleri ile şimdikiileri arasındaki ikinci farklılık, aykırı davrananlara uygulanan yaptırımlardadır. Geçmişte aykırı davrananlar, ya bedensel cezalara maruz kalıyorlardı ya da toplumdan dışlanıyorlardı. Bugün cezalandırmadan ziyade tedavi önplândadır. İnsanları toplumdan dışlamak yerine modern yardım ve bakım hizmetlileri, kuralları çiğneyenleri topluma entegre etmeye çalışıyorlar. Foucault, bu stratejiyi "büyük hapis" olarak adlandırmaktadır. Yoksul halkın bir çok kategorileri –hastalar, deliler, yaşlılar, işsizler, dilenciler, fahişeler ve öksüz çocuklar- 17. yüzyıldan bu yana kısa veya uzun süreli olarak kurtarılmak veya tedavi edilmek amacıyla hastanelere kapatılmaktadırlar. Büyük hapis, başka bir deyimle, alt sınıfları disiplin altına almak ve topluma faydalı kılmak için uygulanmaktadır. Foucault, bu gelişmeyi erk tipinin değişmesiyle ilgili sorun olarak yorumlamaktadır. Baskıya dayalı geleneksel erk tekniklerinin yerini, modern toplumda faydalı ve iyi çalışan

bireyler üreten disipline yönelik erk teknikleri almıştır (Bkz. Cezalandırmadan Tedaviye).

Modern erk tekniklerinin işleyişini Foucault, hastane, tutukevi ve kışla gibi “kapalı kurumlar” a bakarak analiz etmektedir. Bu kurumlar, modern erk tekniklerinin gelişimi açısından “toplumsal laboratuvar” işlevi görmektedirler (Bkz. Disipliner Güç Teknikleri). Bu yüzyıl boyunca söz konusu teknikler, bu kurumların dışında da uygulamaya başlanmıştır. Bu şekilde modern toplum, insanları disiplinleştirmeye ve normalleştirmeye yönelik olarak işleyen büyük bir kurum haline gelmektedir (Bkz. Vesaletçilikten Psiko-Kompleks Yapılara). Foucault ve meslektaşları, modern toplumu özellikle “denetim perspektifi”nden hareketle analiz etmektedirler. Bu yaklaşıma göre kurumlar sadece disiplinleştirici işlevleri açısından incelenmektedirler. Böyle bir perspektif metodolojik açıdan verimli olmakla birlikte, eleştiriye de açıktır. Gelecek başlıklarda (Bkz. Baskı ve Özgürlük Arasında Modern Yapılar), bu perspektife yönelik eleştirileri ele alarak oradan hareketle modern bakım kuruluşlarının denetleyici ve normalleştirici işlevleri karşısında daha ayrıntılı bir görüş geliştirmeye çalışacağız.

a. Normal ve Anormal Davranış

Davranışların “normal” olup olmadığını belirleyen ölçütler, modernleşme sürecinde, daha keskin ve duyarlı bir kıvama ulaşmışlardır. İlk ve çok etkili bir çalışmasında (*Delilik ve Mantıksızlık/Folie et deraison*, 1961) Foucault, normal ve aykırı davranışlar hakkındaki tartışmaların Orta Çağ’dan bu yana bir çok aşamadan geçtiğini göstermektedir. Orta Çağ’da normal ile anormal davranış arasında keskin bir sınır yoktu. Bu anlaşılır bir durumdur: Gerçekliğin garipliklerle ve süprizlerle dolu, büyümlü bir bahçe olarak algılandığı bir dünyada insan davranışlarını “normallik” derecelerine göre yargılayacak mesafeli bir yaklaşım he-

nüz ortada görünmüyordu. Bazı davranışların “delice” damgalanması durumunda bile Orta Çağ’da bu davranışlar karşısında olumsuz bir tavır söz konusu değildi. Tam tersine delilik, kutsallıkla özdeşleştiriliyordu. Rönesans döneminde de delilik, ironik aklın yüksek bir biçimi olarak olumlu algılanıyor ve yorumlanıyordu. Sözgelimi Erasmus’un “*Deliliğe Övgü*” adlı yapıtında “deliliğin hikmeti”nden bahsetmesi, Cervantes’in “*Don Kişot*”undaki yüceltilen deli şövalye buna örnek olarak verilebilir.

17. yüzyılın ortalarına doğru delilik, birden bire insanî yaşamın bir parçası olmaktan çıkar. Hatta toplumsal yaşamdan koparılıp atılması gereken bir şey olarak algılanmaya başlanır. Sağlıklı akıl ile delilik birbirinin zıddı olarak iyice ayrılır. Kendi davranışlarımız ve başkalarınınki karşısında mesafe gittikçe artıyor: İnsanlar, normal davranış ile anormal davranış arasında bir ayırım yapmayı öğrenmeye başlar. Artan oranda akılcılaştan bir kültürde delilik, bir hastalık ve kültürel bir eksiklik olarak telâkki edilir. Daha iyi bir eğitim veya yeniden yetiştirme yoluyla deliliğin tedavi edileceği düşünülür. Ruhsal hastalar, tedavi maksadıyla özel kurumlara kapatıldı. Bu gelişmeyle birlikte Foucault, delilik üzerinde aklın egemenlik döneminin başladığını belirtir. Orta Çağ ve Rönesans’ın delilikle “diyaloğu”nun yerini, modern zamanın “yalıtcı” ve “tedavi edici” yaklaşımı almıştır.

Bu bağlamda, geçici olarak toplum dışında ve hayvanların yardımıyla yaşamayı başaran “kurt çocuklar” hikayesine duyulan toplumsal ilgi önemlidir. Sadece mitlerde değil, güzel sanatlarda, edebiyatta ve filmlerde sürekli olarak bu konu işlenmiştir. Pre-modern dönemde, bu tür kurt çocuklar toplumsal faaliyetlere yatkın olarak algılanmıştır. Bunun tanınmış örneği, Roma’yı kuran *Romulus* ve *Remus* adlı kurt çocuklardır. Bu kurt çocukların toplumsal faaliyetlere yatkınlığı, Tanrı tarafından yaratılan insan doğasının başından sonuna kadar gelişmiş bir insanın bütün yaşam plânını içerdigi düşüncesiyle bağlantılıdır.

Ancak 17. ve 18. yüzyıldan itibaren yaratılış tezi ve teolojik olarak varsayılan doğuştan gelen fikirler tezi reddedilmiştir. Bunun yerine yeni doğmuş bir kişinin “boş levha” (*tabula rasa*) gibi temiz olduğu ve ancak eğitim yoluyla doldurulduğu ve şekillendirildiği görüşü ortaya atılmıştır. İnsanların yapılabılır-şekillendirilebilir olduğu düşüncesinin egemen olduğu bu yeni perspektiften bakılınca kurt çocuklar, kültürel bakımdan eksik varlıklar olarak nitelenmeye başlanmıştır. Bunlar, özellikle insanın sosyal bir varlık olduğunu ve ancak başkalarıyla ilişki içinde gelişebileceğini vurgulamak üzere örnek verilmektedir (Rang, 1987).

Anahatları itibariyle Foucault’nun çalışması genel olarak çok az eleştiri almıştır. Ancak onun geleneksel toplumdan modern topluma geçişi süreksizlik biçiminde vurgulayan varsayımı eleştiriye açılmıştır. Bu konuda bir çok yazar eleştiri getirmiştir. Mesela Peter Sedgwick, “*Psiko-Politik*” (1982) adlı yapıtında 17. yüzyıldan önce de ruhsal hastaların gözetim altına alındığını ve ne kadar ilkel olursa olsun terapi gördüklerini ortaya koymuştur. Foucault’nun modern zamana özgü olarak tanımladığı çoğu teknikler, 17. ve 18. yüzyıldan çok önce delilere ve ruhsal hastalara uygulanmıştır. Sedgwick ve pek çok eleştirmen, normal ve anormal arasındaki ayrımı daha keskin bir şekilde yapmak ve hastaları yeniden toplumsallaştırmak için modern “tıbbî yaklaşım”ın 17. yüzyılda çok yaygın olarak kullanıldığına işaret etmişlerdir. Sedgwick’e göre burada söz konusu olan tarihsel bir kopuş değil, aşamalı bir gelişmedir (Michielse, 1989).

b. Cezalandırmaktan Tedavi Etmeye

Başka bir yapıtında (*Gözetleme ve Cezalandırma/Surveillance et punir*, 1975) Foucault, “büyük hapis” tezini, modernleşme süre-

cinde yargı ve cezalandırma sisteminde meydana gelen değişimleri izleyerek geliştirmeye çalışmıştır. Bu değişimlerin doğasını tam olarak açıklamak üzere Foucault, kitabına 1757 tarihinde kral XV. Lodewijk'e suikast düzenleyen bir adamın (Damiens) acımasızca cezalandırılmasını ayrıntılı bir şekilde rapor ederek başlamaktadır. Damiens, büyük bir Parisli kalabalığın gözleri önünde saatler süren bir tiyatro eseri sergileniyormuşçasına, öldürülür. Bu acımasız infaz olayının anlatımı, azgın bir korku filminin senaryosunu andırmaktadır: Adamın vücudu önce kızgın demirlerle dağlanır ve elleri yakılır. Daha sonra ise vücudu dört atla ters yönlerden çekilerek dörde bölünür ve nihayet tümüyle yakılır.

Bu olaydan yaklaşık yüzyıl sonra, yine Paris'te krala yönelik, başarısız bir suikast girişimi yapan bir kişi yargılanır, fakat bu kez yukardaki olayı anımsatan şeye raslanmaz. Meydanda ve kalabalıklar önünde cezalandırma alışkanlığı ortadan kalkmıştır. Mahkumun cezası, toplumdan uzak bir cezaevinde, giyotinle hızlı ve etkili bir şekilde infaz edilmektedir. Ceza, bu şekilde iğrenç ve tüyler ürpertici bir olay olmaktan çıkmıştır. Mahkuma işkence etmek ve hatta vücudunu parçalamak ve yok etmek yerine bir cezaevine kapatılarak "kulis arkası"na yerleştirilmektedir. Orada tekrar topluma döndürmek ve entegre etmek üzere tedavi edilmektedir. Sadece bazı istisnaî durumlarda ölüm cezası verilmekte ve infaz, halk önünde ve gösterişli bir şekilde değil, toplumdan saklanarak yapılmaktadır.

Kısa bir süre içinde gerçekleşen cezalandırma biçimindeki bu değişikliği Foucault, modern dönemde kişilerin birbirlerine karşı uyguladıkları güç şeklinin köklü olarak değişmesiyle açıklamaktadır. Geleneksel dönemde egemen güç durumunda olan kral ya da prens, tebası üzerinde sınırsız bir hükümlanlık hakkına sahipti. Egemenliğin muhafazası, tebaanın itaate zorlanmasıyla mümkün oluyordu. Geleneksel güç kullanımı, arızî ve baskıcı bir karakter arz ediyordu. Hukuk ihlali yapanlar, ya baskı altında tutuluyorlar ya da yok ediliyorlardı.

Foucault, krala yönelik başarısız suikast girişiminin acımasız bir şekilde cezalandırılmasını, kralın vücudunu kutsal ve mistik bir atmosfere yerleştiren geleneksel düşüncelerle irtibatlandırmaktadır. Buna göre kralın vücuduna yönelik bir saldırı aynı zamanda kozmik düzene saldırı anlamına geliyordu. Bu kozmik düzeni bozmaya çalışan bir kimse bedensel bir cezaya mahkum edilmeliydi. Geleneksel toplumda cezalandırma biçimleri belirli bir ritüele göre yapılıyordu: Kralın yüksek bir yerde, üstünlüğünü pekiştirmek üzere olayı izlediği bir meydana belirli kurallara göre halk önünde infaz edilirdi.

Modern toplumda güç, bir veya bir kaç kişiye bağımlı olmaktan çıkmıştır. Modern toplumda güç, kurumsallaşmıştır ve bütün ilişki biçimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Güç kullanımı soyut ve anonimdir: Modern toplumda kimin yönetici kimin yönetilen olduğunu tam olarak belirlemek zordur. Modern insanın yaşamına yön veren güç, görünen yöneticiler değil, anonim erk yapılarıdır. “Büyük Kral” bizi hâlâ izlemektedir, fakat bunun nerede oturduğunu anlamakta güçlük çekiyoruz. Bu sebeble modern dönemde “bürokrasi”nin veya “sistem”in gücünden bahsediyoruz. Bu tür yapıların uyguladığı güç, sadece anonim değil, aynı zamanda soyuttur. Bu nedenle çoğu bireyler, modern toplumda ilke olarak insanların davranışlarının beşikten mezara kadar gözetlenebileceğini ve düzenlenebileceğini sanmaktadır.

Foucault, güç hakkında kendine özgü bir görüş geliştirmiştir. Buna göre modern anlamda güç, baskıcı değil, üreticidir. Modern güç teknikleri, insanları dışlamak ve özgürlüklerini kısıtlamak yerine topluma kazandırmaya ve entegre etmeye yöneliktir. Toplumsal yaşama katılım, modern güç anlayışının merkezinde durmaktadır. Dolayısıyla modern güç kullanımı, bireyleri disipline ederek özdenetimi geliştirmeye yönelmektedir. Foucault’ya göre modern dönemin paradoksu,

bireylerin “özgür irade” sahibi olduklarını düşünmelerine rağmen aslında önceden programlanmış seçeneklerle karşı karşıya olmalarıdır.

Baskıcı güçten üretici güce geçiş olgusunu Foucault, nüfus artışı ve üretim aygıtlarının genişlemesi nedeniyle ortaya çıkan sorunlarla irtibatlandırmaktadır. Demografik gelişmenin sonucu olarak denetim altına alınması gereken insan sayısı artmıştır. Sanayi, büyük oranda ehil ve istekli işgücüne ihtiyaç duymuştur. Baskıcı, egemen güç demografik ve ekonomik gelişmenin yarattığı yönetsel ve sosyal sorunlara karşı hazırlıklı değildi. Bu sorunları çözmek üzere yeni bir güç tipine ihtiyaç duyulmuştur. Her ne kadar yasaklar, sansür ve bireysel özgürlüklerin kısıtlanması modern dönemde de sürüp gidiyorsa da üretici güç, esasen engelleyici değil, katılımı teşvik edicidir. Modern toplumda negatif güç kullanımından toplumsal katılımı ilerletmeye yönelik yumuşak baskı yöntemlerine doğru bir kayma söz konusudur.

Foucault’ya göre ceza ve yargı sisteminde meydana gelen değişimler, geleneksel güç kullanımından modern güç kullanımına geçişi yansıtmaktadır. 18. yüzyıldan itibaren “aydın” hukukçular ve yargıçlar geçerli olan cezalandırma biçimini tartışmaya açmışlar ve kamu önündeki işkence ve infazların sadece insanî olmadığına değil, amaçsızlığına da dikkat çekmişlerdir. Üstelik kamuoyu önündeki infazlar, fazla alkol kullanımı vs. nedenlerle başka suçlara da neden oluyordu. Bu da geleneksel cezalandırma biçimini değiştirmede önemli bir argüman olarak kullanılmıştır.

Suçun, mutlak monarkın egemenliğine yönelik bir tehdit olarak değil, toplumsal sözleşmenin çiğnenmesi şeklinde yeniden tanımlanması, ceza hukukuna yönelik reformlarda bu argümanların önemli bir rol oynamasına yol açmıştır. Yeni ceza yöntemleri, hem toplumda kötülükleri ortadan kaldırmak hem de suçluyu topluma iade etmek üzere geliştirilmişlerdir. Yeni bi-

linsel disiplin yöntemleri ve teknikleri suçluyu doğru yola yöneltmeyi amaçlamaktadırlar. Cezalandırıcı otoritenin kaygısı, suçlunun vücudu üzerinde değil ruh sağlığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Modern toplumda suçlunun bedensel cezalara çarptırılması artık söz konusu değildir. Önemli olan cezanın ne maksatla verildiğinin suçlu tarafından iyice algılanmasıdır. Ceza, ölüm korkusu değil pişmanlık yaratmalı ve bununla normalleşme süreci başlamalıdır.

Bu görüşleriyle Foucault, Aydınlanma düşünürlerinin hümanist düşüncelerinden ayrılmaktadır. Ona göre Adınlanma düşünürlerinin idealleri aslında güç elde etmeye yönelikti. İnsan eşitliği ve özgürlüğü gibi ideal düşüncelerin gerisinde, geçmişten daha fazla ve yüksek bir bütünleşme ve denetim sağlamaya yönelik yeni “ahlâkî teknikler”in yaratılma amacı saklıydı. Aydınlanma reformcuları, başka bir deyişle, “daha az” veya başka değil, “daha iyi” cezalandırmayı amaçlıyorlardı.

Disiplinleştirme ve normalleştirmeye yönelik perspektif, Foucault’ya göre sadece cezalandırma ve tedavi ile sınırlı değildir. Nihai amaç, devletin vatandaşların nasıl davranması gerektiğini ayrıntılı olarak belirlediği bir toplum modelidir. Burada kullanılması gereken teknik ve stratejiler, ona göre o kadar ince ve gizli ki insanlar, “düzenlenmiş” bir yaşamın mahkumu haline nasıl getirildiklerini idrak etmekten yoksun kalmaktadırlar. Bu bağlamda Foucault, “mikro-fiziksel” bir güçten bahsetmektedir. Bu öyle bir güç tipi ki insanlar sürekli olarak gözetlenmekte ve izlenmektedir. Modern güç kullanımına uygun düşen disiplin teknikleri, Foucault’ya göre 19. yüzyılda cezaevi, fabrika veya hastane gibi kapalı kurumlarda geliştirilmiştir. Bu kurumlar, yirminci yüzyılda yaygınlaşan modern güç tekniklerinin geliştirildiği bir nevi “geliştirme laboratuvarı” işlevini görmüşlerdir.

c. Disipliner Güç Teknikleri

Her ne kadar 19. yüzyıldan çok önceleri de hapishaneler varsa da cezalandırma aracı olarak kullanımı oldukça sınırlıydı. Ancak 19. yüzyılın başlarından itibaren hapishaneler, suçluları tedavi ve yeniden toplumsallaştırmaya yönelik olarak modern cezalandırma rejiminin temel taşları haline gelmişlerdir. Çok hızlı bir şekilde bu kurumlar bugünkü şeklini almışlardır. Şöyle ki bu kurumlardaki mahkumlar, ayrı ayrı bölümlere (hücrelere) yerleştirildiler ve gözetim altında, yeniden toplumsallaştırma amacıyla çeşitli işler yapmaya başladılar.

Modern hapishanelerin kuruluşuna temel teşkil eden modeli Foucault, faydacı İngiliz düşünürü Jeremy Bentham'ın 18. yüzyılın sonunda yayınlanan bir yapıtında bulduğunu söylemektedir. "*Panopticon veya Teftiş Evi*" (*Panopticon or the Inspection House*, 1791) adlı bu yapıtında Bentham, büyük bir grup insanı gözetleme, disiplin altına alma ve iyileştirmeyi mümkün kılan mimari bir yapı (*Panopticon*) hakkında düşüncelerini anlatmaktadır. Yuvarlak daire veya çember gibi tasarlanmış bu yapının tam merkezinde yer alan bir kule, mahkumların yattığı hücre evlerini gözetleme imkânı sunmaktadır. Bu gözetleme kulesine sadece bir kişi yerleştirilerek bütün mahkumları izleme ve denetleme imkânı vardır. Hücrelerin pencereleri sadece dışardan bakan kişi tarafından görüldüğünden mahkumlar gözeticiyi farkedememektedirler. Bu nedenle yapı, mahkumları denetlemeye oldukça elverişli bir kurguya sahiptir. Mahkumlar, sürekli kontrol ve gözetim altında olduklarını sandıkları için her an davranışları gözetleniyor gibi davranmaya başlıyorlar ve bu şekilde dışardan denetim zamanla içsel bir denetime yol açmaktadır.

Panopticon modelinde, yalıtılmış bireylerin görünürlüğü her şeyin esasıdır. Bu şekilde görünür ve doğrudan bir şiddet aracına başvurmadan mahkumlar üzerinde hakimiyet kurulmaktadır. Foucault'ya göre modern hapishanenin temeli olan bu model, sadece mimari bir kurgu olarak görülmemelidir, aynı

zamanda bu mimari kurgunun geri plânında, bireylerin yapıp etmelerinin gözlem altında olduğu ve normalize edildiği, tümüyle düzenlenmiş bir toplum modeli yatmaktadır. Yeni disiplin tekniklerinin bulunmasını Foucault, "burjuva toplumunun en büyük buluşlarından biri" olarak nitelirmektedir. Modern disiplin ve güç tekniklerinin amacı, itaatkar, sıkı çalışan, uyumlu ve sürekli olarak içerden yönlendirilen "ehlileştirilmiş insan" (*homo docilis*) (Merquior, 1988) yaratmaktır.

Bu bağlamda Foucault, dört çeşit modern güç tekniği ayırdetmektedir. İlk plânda *mekânsal* disiplin gelmektedir. Modern hapisanelerin hücre odaları mekânsal yalıtıma iyi bir örnek teşkil etmektedir. İnsanların ve faaliyetlerin mekânsal olarak ayrımı, "sürekli gözetim" tekniği ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu nedenle modern toplumda insanlar, sözelimi soyut posta kodları yardımıyla, kesin olarak tanımlanabilen sabit konut ve yerleşim birimlerinde yaşamaktadırlar.

İkinci disiplin tekniği, *antreman*'dır. Foucault, bu bağlamda bedensel duruşlarla ilgili bir yığın modern yönergelere işaret etmektedir. Bu yönergeler, insanın teknik aygıtlara uyumunu ve sözelimi modern fabrikalarda çalışanların edimlerini düzenlemektedirler.

Üçüncü disiplin tekniğini Foucault, *taktik* olarak adlandırmaktadır. Modern toplumdaki bireyler, büyük bir özen ve beceriyle birbirleriyle ilişki kurmak zorundadırlar. Geleneksel toplumda geçerli olan kimi yüksek değer ve özellikler, sözelimi bireysel cesaret ve kahramanlık, modern toplumda geri plâna itilmiştir. Bunun yerine bireyler kendilerini kolektif olarak saptanmış eylem ve kurallara göre ayarlamaktadırlar.

Araştırma, dördüncü bir disiplin tekniğidir. Modern araştırmalarda bireyler, tasvir edilebilen, kategorize edilebilen ve analiz edilebilen birimler olarak telakki edilmektedirler. Yığınsal bir biçimde dosya ve rapor tutma işlemi de tipik modern bir tutum olarak görülmelidir. Geleneksel toplumda dosya değil kronik

önemliydi. Dosyalamaya kıyasla kronikte esas olan normal ve anormal durumlar değil, kahramansı, ihtimal dışı ve sadece düşlerde görülen şeyler dikkate değer şeylerdi.

Yukarda sayılan disiplin tekniklerinin –mekânsal yalıtma, antreman, taktik ve araştırma- iyi işlev görmesi için iki koşulun yerine getirilmesi gerekir. İlk olarak söz konusu tarafların mutlak bir şekilde *görünür* olmaları lazımdır. Bunu gerçekleştirmek için görüntüsüz yığınlar, netice de sosyal bir birim oluşturan bireylere ayrılmalıdır. Orduda askerlerin birliklere ayrılması ve kodlanması buna bir örnektir. İkinci olarak bu disiplin teknikleri bir *gözetim* sistemine ihtiyaç duymaktadır. Foucault, bu bağlamda hiyerarşik, sürekli mevcut ve işlevsel bir gözetimden bahsetmektedir (Foucault, 1979). Panopticon modeli yardımıyla, modern gözetim sisteminin otomatik ve anonim olduğu anlaşılmaktadır. Burada herhangi bir kişiliğe (kral veya yönetici) bağımlılık söz konusu değildir. Disiplin edici güç, etkinliğini görünürlüğünden değil, tam tersine görünmezliğinden almaktadır.

Foucault, buradan şu sonuca varmaktadır: Modern toplumda, amacı davranışlarımızı normalleştirmek olan disiplin edici güç tekniklerinin egemenliği altında yaşıyoruz. Davranışlarımız sürekli olarak profesyonel uzmanlar ve bürokratlar tarafından saptanan kurallara göre test edilmektedir. Sadece hapishanelerde değil, psikiyatri kuruluşlarında, eğitimde, modern fabrikalarda, hastanelerde vesair diğer kurumlarda modernleşme süreci sayısız disiplin tekniklerinin geliştirilmesine yol açmıştır.

Foucault, özellikle 19. yüzyılın kapalı ya da görece kapalı kuruluşlarında geçerli olan disiplin tekniklerinin doğası üzerinde durmaktadır. Her ne kadar modern toplumda herkes, hapishane, okul, hastane, fabrika ve benzer kurumlarda sürekli olarak yaşamıyorsa da 19. yüzyıl boyunca erdemli ve sert çalışan insanlar yaratma rüyası toplumsal bir temel olarak alınmıştır. Bu rüyanın pratikte nasıl şekillendiğini gelecek başlıkta ele alacağız.

d. Vesayetçilikten Psiko-Kompleks Yapılara

Foucault tarafından betimlenen tarihsel gelişme çizgisi, Jacques Donzelot'un çalışmasıyla günümüze kadar çekilmiştir. Bi-reyin disiplinleştirilmesi ve normalleştirilmesi, onun bakış açısından aile ve profesyonel bakım kurumlarının önemli bir rol oynadığı karmaşık bir toplumsal altyapı yardımıyla açıklığa kavuşturulmuştur. "*Aile Politikası*" (1977) adlı yapıtında Donzelot, sosyal hizmet uzmanlarının öncüsü olduğu güç stratejilerinin etkisiyle ortaya çıkan işçi ailelerindeki değişimleri tasvir etmektedir. Bu uzmanlar yardımıyla aileler, yaşam biçimlerini dönüştürmeyi ve modern zamanın toplumsal ve sosyal gerekliliklerine uymayı başarmışlardır.

Burjuvazinin kendini örnek göstererek işçilerin yaşam biçimlerini bilinçli bir şekilde dönüştürmesi bir "uygarlık saldırısı" olarak yorumlanabilir. Yoksulların yaşam tarzını normalleştirmek için ebeveyn otoritesini veri olarak kabul eden geleneksel hristiyan anlayışın değiştirilmesi gerekiyordu. Bunun yerine veli ile çocuk arasında, münasip bir bakım ve yetiştirmeyi mümkün kılan bir sözleşme kurulmuştur. Buna göre ebeveyn, bakım hakkından ziyade bakım yükümlülüğüne sahipti. Sözleşmeye uymayanların velilik hakkı iptal edilip, çocuklar devlet tarafından vesayet altına alınıyordu (Michielse, 1989).

Yeni davranış kurallarına (evcillik, tasarruf, çocuklar için iyi bir eğitim) uyan aileler, profesyonel uzmanlar tarafından şartlı bir özgürlükle ödüllendiriliyorlardı. Bunlar yaşamlarına, "bakım kompleksleri"nin sınırları içinde istedikleri gibi şekil verebilirlerdi. Bazı disiplin tekniklerini⁴ kullanmalarına rağmen yeni davranış kurallarını içselleştirmede başarılı olamayan aileler ise, Donzelot'a göre vesayet altına girmek tehlikesiyle karşı karşıya kalıyorlardı.

İlk etapta gerek burjuvazinin başlattığı medeniyet saldırı-ganlığı, gerekse sonradan profesyonel uzmanların devreye soktuğu kuralların amacı, kent yaşamının dışına düşmüş olan kesimleri tekrar toplumsal düzen içine çekmek ve onları entegre etmektir. Bakım komplekslerinde bir araya gelen sosyal hizmet uzmanları, gittikçe artan bir oranda ailelerin özerk yaşamı üzerinde söz sahibi oluyorlar ve dikte edilen normlara uymayan velileri iktidarsız ilan ediyorlardı. Bakıcılar, aileleri kurumlara ve burada geçerli olan kendi yönergelerine uymaya zorluyorlardı. Habermas'ın deyimleriyle konuşacak olursak sistem, özel yaşam alanını kolonize ediyordu (Bkz. Demir Kafesler: Modern Örgütler?).

Yaşam dünyasının bu şekilde kolonileştirilmesi, başlangıçta "toplum dışı kalmış aileleri" toplumla bütünleştirmeyi amaçlamakla birlikte, bu yüzyılda buna yeni bir boyut daha eklenmiştir. Yoksulluk aşılp, medeniyet saldırısı başarılı olduktan sonra, kişiyi ruhsal bakımdan da disiplin altına almak üzere bir dizi agojik (ruhsal gelişmeye yönelik) disiplin stratejileri uygulamaya konulmuştur. Şimdi profesyonellerin gündemini duygusal bağlılık ve kişisel gelişme gibi konular işgal ediyordu. Evlilik danışmanları, doğum plânlamacıları, seksüeloglar ve terapistlerden oluşan bir yığın profesyonel ordu (ki bunlara Donzelot, psikanalizden hareketle çalışmalarından dolayı "ruh uzmanları" demektedir) modern bireyin "kişisel gelişmesi"yle meşgul ediyorlardı (Bkz. Kişisel Gelişme). Bu ruh uzmanlarından oluşan kurumsal şebekeye "ruhsal bakım kompleks"i denmektedir. Psikanalizden hareketle çalışma yapan bu kurumlara birey, bireysel veya ailevî krizler söz konusu olduğunda başvurabilir (Abma, 1983).

Ruh uzmanları, baskı uygulamazlar; daha çok müşterilerinin çıkarına olan bazı öneriler yaparlar. Vesayet altına almaz, fakat kurtuluş ve kişisel gelişme vadederler. Amaçları, çok çeşitli ortamlarda işlev görebilecek şekilde kişilerin kendilerini

serbest hissetmesine, iletişim kurmalarına ve açılmalarına yardımcı olmaktadır. Castel ve Le Cerf (1981; 1983) bu tür bir yaklaşımı (agojik yaklaşım) toplumsal uyum ve denetimin yeni bir biçimi olarak eleştirmektedirler. Bunlara göre ilke olarak toplumsal, tarihsel ve siyasî sorunlar, böylece bireysel sorunlara indirgenmekte ve sadece psikolojik boyut dikkate alınmaktadır.

20. yüzyılın yeni "psiko-teknikleri", Foucault'nun izleyicilerine göre, toplumsal değişmelere yönelik direnişleri azaltmakta ve toplumsal iletişim ağlarının rahat işlemesine yardımcı olmaktadır. Sürekli olarak değişim, gelişme ve büyüme üzerinde ısrar ederek ruh uzmanları, bireyin uyum yeteneklerini geliştirmesini ve esnek davranmasını sağlamaktadırlar. Bu şekilde sürekli olarak değişen aykırı davranışları düzeltmeye yönelik uyum süreci, sonu gelmeyen bir işleme dönüşmektedir.

e. Baskı ve Özgürlük Arasında Modern Yapılar

Foucault ve izleyicilerinin şarkısı, artık kulağımıza tanıdık gelmektedir: İçinde yaşadığımız "disiplin edici toplum", "genel boyun eğdirme taktikleri"nin merkezî bir yer işgal ettiği "büyük bir hapishane"ye benzemektedir. Her ne kadar Foucault, son çalışmalarında disiplin edici toplumda bazı kaçamak yolları bulunduğunu belirtmişse de genel bir izlenim olarak onun çağdaş toplumsal gerçekliği tek yönlü bir şekilde tasvir ettiğini söyleyebiliriz. O ve izleyicileri, özellikle modern toplumsal yapıların baskıcı karakterini vurgulamaktadırlar. Daha önceki bölümlerde (Bkz. Yapı ve Aktör) toplumsal yapıların baskıcı karakterinin yanında kurtarıcı ve özgürleştirici bir yanının da olduğunu söylemiştik. Bu son nokta, Foucault'nun aşırı oranda toplumsallaşmış modern birey ve toplum tasarımı da yeteri kadar gündeme gelmemektedir. Burada önce Foucault'nun çalışmasına bazı

eleştiriler getireceğiz, daha sonra ise modern bakım kurumlarına yönelik olarak De Swaan'dan alıntıladığımız alternatif bir görüş sunacağız.

Foucault'nun perspektifine yönelik ilk itiraz, bu perspektifin tek yanlı bir bakış açısı sunmasıdır. Buna göre profesyonel bakım uzmanlarının müşterilerini normalleştirme ve disiplin altına almaktan başka bir hedefleri yoktur. Kişisel gelişmeye yönelik bilinçlendirme süreçleri ısrarla geçiştirilmektedir. Bu sebeble de teori, olaylara sürekli olarak "arkadan açıklama" geçirmektedir. Tıpkı bazı marxistlerin iş işten geçtikten sonra egemen sınıfların yine kazandığını "kanıtladıkları" gibi, Foucault ve izleyicileri de, ortada anarşik bir durum yoksa, normalleştirme ve disiplinleştirme süreçlerinin yeni bir boyut kazandığından bahsederler.

Bir başka eleştiri noktası, Foucault'nun sürekli olarak bakıcılar (ruh doktorları) ile bakılanlar (müşteriler) arasında bir çıkar çatışması olduğunu varsaymasıdır. Müşterilerin disiplinleştirme tekniklerine bizzat kendilerinin başvurma ve kabul etme ihtimali hiç gündeme gelmemektedir. Bu bağlamda De Regt (1984) en aşırı disiplinleştirme biçimlerinden biri olan yalıtma ve yeniden yetiştirme (toplumsallaştırma) tekniklerinin bizzat alt toplum katmanlarından gelen baskılar neticesinde ortaya çıktığına işaret etmektedir. Çünkü bu katmanlarda kendilerini daha aşağı toplum katmanlarından (yada dışlanmış gruplardan) ayırma ve daha saygın bir yaşam biçimi kurma talepleri her zaman mevcut olmuştur.

Öte taraftan Foucault ve izleyicilerinin farklı disiplin tekniklerini bir bütün olarak değerlendirmeleri de eleştirilere konu olmuştur. Oysa profesyonel grupların kullandıkları yöntem ve stratejilerle yönelimleri oldukça farklıdır.

Son olarak profesyonellerin disiplinleştirme *idealleri* ile bunun *fiili etkileri* arasında bir ayrım yapılmadığı söylenebilir. "Ve-sayetçilik" sistemi ve "ruh bakım merkezleri"nin amaçlarına

ulaşıp ulaşmadıkları hiç sorgulanmamaktadır. Gerek disiplinleştirme stratejilerinin başarısızlığı, gerekse yan etkileri, Foucault ve meslektaşlarının çalışmalarında fazla işlenmemektedir.

Bu başlığı kapatmadan önce, Elias'ın formüle ettiği "uygarlaşma teorisi"nden hareketle modern bakım kurumlarının etkileri konusunda alternatif bir görüş ortaya koymak istiyoruz.

Foucault ile Elias'ın geliştirdiği teoriler arasında büyük ölçüde benzerlikler görmek mümkündür. Her iki teoride de kaba ve açık şiddet biçimlerinin yerini modern toplumda rafine ve daha az dikkat çeken şiddet biçimlerinin aldığı saptanmaktadır. Bir başka benzerlik, Elias ve izleyicileri de araştırmaların, profesyonellerin pozisyonlarını ve güçlerini pekiştirmeye yönelik rolleri üzerinde durmaktadırlar. Bu benzerlikler yanında önemli farklılıklarda tespit etmek mümkündür. Yukarda değindiğimiz eleştiri noktaları, kaba hatlarıyla, söz konusu farklılıkları vurgulamaktadır.

Bizim bu kanaatlarımızı, De Swaan'nın "*Devlet ve Bakım*" (1989) adlı yapıtında da görüyoruz. Burada De Swaan, devlete bağlı bir profesyonel uzmanlar ve idareciler sınıfının doğuşunu haber vermektedir. Bu bağlamda o, "bakım işlerinin devletleşmesi"nden bahsetmektedir. Donzelot'un tersine De Swaan, devlete bağlı olarak çalışan eğitimciler, sosyal hizmet uzmanları, tıp doktorları ve diğer profesyonel uzmanları monolitik bir şebekenin parçası olarak görmemektedir. Her ne kadar bu uzmanlar ordusu, bazı hizmetlerin sunum tekeli ellerinde tutuyorlarsa da, hizmetlerin içeriğini belirlemedeki bağımsızlık konusunda bu uzmanlar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Tarihsel olarak tıp uzmanlarının bağımsız işlev görmesi emsalsiz bir örnektir. Bu nedenle diğer meslek grupları içinde tıp, ideal bir örnek olarak görülmüştür. Bugün içinde bu geçerliliğini korumaktadır. Bu nedenle olsa gerek, sözgelimi sosyal bilimciler de "hastalık", "teşhis" veya "kansereleşme" gibi terimler kullanarak onların dilini taklit etmektedirler.

De Swaan'a göre profesyonel uzmanlar ile müşteriler arasındaki ilişkilerde tek taraflı bir disiplinleştirme ve normalleştirme işleminden ziyade açık bir iletişim istemi söz konusudur. Veya kendi formülasyonu ile söylemek istersek: Modernleşme sürecinde, gittikçe azalan erk farklılıklarının etkisiyle *kumandacı* bir ilişki biçiminden *sözleşmeye* dayanan bir ilişki biçimine geçilmektedir. Bu kayma, ilişki ve ifade biçimlerinde bir genişlemeyi dile getirmektedir. Geçmişte yukardan gelen bir emre göre işler yapılırken, bugün tarafların görüşleri alındıktan sonra bir karara varılmaktadır.

De Swaan, kumandacılıktan sözleşmeciliğe geçişin ilk defa bakım bürokrasisinde vuku bulduğunu saptamaktadır. Bakım ve sosyal hizmetler sınıfı, ilk kez çalışmalarını sözleşmeci iş ilişkilerine göre düzenlemek zorunda kalmışlardır. Müşteriler, bakım hizmetleri veren uzmanlarla, sözleşmeci ilişkinin gereği olan davranış ve duygular içine girmektedirler. Bu *proto-profesyonelleşme* sürecinin sonucu olarak müşteriler, sorunlarını ve deneyimlerini profesyonellerin gözüyle aktarmak ve ifade etmek zorunda kalmaktadırlar. Ancak bu şekilde davranışları halinde tedaviye hak kazanmaktadırlar. Uzmanlar ile müşteriler arasındaki doğrudan ilişkilerden başka uzmanlar, gazete, radyo ve televizyon aracılığıyla da bilgi aktarımı yaparak proto-profesyonelleşmeyi teşvik etmektedirler. De Swaan, genel olarak bu gelişmeyi olumsuz karşılamamaktadır. Bu şekilde birazcık olsun bilgi sahibi olan kişiler, uzmanların suistimallerine ve istenmeyen tedavi biçimlerine karşı koyabilirler. Yine belirsiz ve yaygın şikayetler profesyonel yardımı gerekli kılabilir. Her şeye rağmen proto-profesyonelleşme, müşteri ile uzman arasında yeni eşitsizliklere yol açabilir. Genel olarak daha fazla profesyonel bilgiye sahip olanlar, daha önce profesyonel tedaviye başvurmakta ve hak kazanmaktadırlar.

Kumandacı ilişki biçiminden sözleşmeye dayalı ilişki biçimine geçişin sebepleri, De Swaan'a göre ileri giden demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklarda aranmalıdır. Bu nedenle

üst konumda yer alanlar daha ast konumda yer alanları hesaba katmak zorunda kalmaktadırlar. Tersinden bakılınca ast konumda yer alanlar, oldukça karmaşık modern toplumda daha fazla engellerle karşılaşmaktadırlar.

Bu gelişme modern bakım sektörüne tercüme edildiğinde, müşterileri kurumlar karşısında iradesiz kurbanlar olarak görmek son derece mesnetsizdir. Modern bireyler, çok çeşitli ve anonim disiplinleştirme stratejilerinin isteksiz ve itaatkar kurbanları değildirler. Tam tersine vatandaş olarak onlar da modern bakım ve hizmet sektörünün doğuşuna aktif olarak katkıda bulunmuşlardır. Modern refah devletinin doğuşu ve gelişmesi, bir taraftan uzmanlar ve bürokratların diğer taraftanda müşterilerle profesyoneller arasındaki işbirliği sayesinde olmuştur. Bu sürece bütün taraflar aktif olarak katıldığı için sonuçta da hiçbir taraf tam belirleyici durumunda değildir.

4. EVCİLLEŞTİRME VE TOPLUMSALLAŞMA

Eğer “evcilleştirme paradoksu”nu kısa ve özlü olarak özetlemek gerekirse şunu diyebiliriz: Bedensel ve doğal güçlerin evcilleştirilmesi, yeni bağımlılık biçimlerini beraberinde getirmektedir. Bu bölüme başlarken yeni bağımlılık biçimlerinin teknolojik araçlara ve başka insanlara karşı bağımlılık biçiminde tezahür ettiğini belirtmiştik. Bu başlıkta, modernleşme sürecinde insanların kendi güdü ve coşkularını nasıl sistemli olarak denetlediklerini ele almaya çalışacağız. Bu kitap boyunca “uygarlaşma teorisi”ni birçok kez gündeme getirdiğimizden dolayı, son yüzyıllarda insanların duygu ve coşkularını daha kapsamlı, eşzamanlı ve otomatik olarak denetlediklerini söylemek yeni ve ilginç bir saptama olmayacaktır. Geçmişte dışardan dayatılan şeyler, zamanla içsel bir denetim mekânizması yoluyla işlemeye başlamaktadır. “Dış baskı”dan “iç baskı”ya geçiş, hem toplumsal düzlemde hem de bireysel düzlemde et-

kinliğini göstermektedir. Son nokta ile ilgili olarak ayrıca şunu söyleyebiliriz ki, her yıl toplumumuza binlerce yeni "barbar" girdiğinden şu veya bu şekilde modern toplumun öngördüğü koşullara uyum sağlamak zorundadır. Bu barbarlardan kastımız her yıl yeni doğan çocuklardan başkası değildir. Yeni doğmuş bir çocuk, bir sürü sosyal ve kültürel potansiyeli içinde barındırmakla birlikte, uzun yıllar bunları eyleme dönüştürmek için yardıma muhtaç durumda olan biyolojik bir varlıktır (Zijderveld, 1987).

Bilgi, semboller, alışkanlıklar, düşünceler, beceriler, kurallar ve yönergelerin –kısacası "kültür"ün- kuşaktan kuşağa ve bireyden bireye aktarımına *toplumsallaşma* diyoruz. Toplumsallaşma en geniş anlamıyla, bilerek ya da bilmeyerek yapılan bir öğrenme ve öğretme sürecidir. Daha geniş bir anlamda toplumsallaşma, çocukların yetişkin haline gelmesini sağlayan öğrenme süreçlerinin toplamıdır (Wilterdink ve Van Heerikhuizen, 1985). Çocukların toplumsallaşması kısmen bilinçsiz bir şekilde işlemektedir. Bu tür toplumsallaşma çoğu kez taklit biçimiyle olmaktadır. Çocuklar, çevresindeki yetişkinlerin veya başka çocukların davranış ve dil kullanımlarını taklit etmektedirler. Toplumsallaşma, kısmen dayatma ve zorlamayı da içinde barındırmaktadır: Çocuk, konuşan, yazan, hesap yapan, saate bakan, çatal ve kaşıkla yemek yiyen veya araba süren "normal" bir yetişkin gibi hareket etmeyi öğrenmelidir. Modern bir yetiştiriciye göre, bir çocuk dayatılan kuralları "kendiliğinden" yapmaya başlamışsa toplumsallaşma o zaman başarılı olmuştur. Eğer kurallar, insan kişiliğinin bir parçası haline gelmişse o zaman bu, o kuralların "içselleştirilmiş" olduğu anlamına gelir.

Şu ana kadar anlaşılaçağı üzere toplumsallaşma, bazı özgül bilgi ve becerilerin öğrenilmesinden daha fazla bir şeydir. Aslında toplumsallaşma, kişiliğin oluşmasından başka bir şey değildir. Toplumsallaşma sonucunda çocuk kendi hakkında bir imaj oluşturmakta ve kendi kimliğini şekillendirmektedir. Demek ki

“ben” idraki, doğumla belirlenen bir şey değil, başkalarıyla etkileşerek geliştirdiğimiz bir sonuçtur (Mead, 1934).

Çok kapsamlı teknolojik denetim aygıtları ve insanlar arasındaki yeni bağımlılık ilişkilerinin doğuşuyla birlikte işleyen evcilleşme süreci, içsel mekânizmaların belirlediği bir tutuma yol açmaktadır. Bu psişik mekânizmalar Sigmund Freud (1886-1939) tarafından gün ışığına çıkarılmıştır. Onun en büyük katkısı, bilinçaltı denilen insan içindeki çok geniş bir kara kıtayı açığa çıkarmış olmasıdır. Psikanaliz yardımıyla o, insan ruhunun derinliklerine inebilmiş ve insan doğasının akıl-üstü boyutlarını ortaya çıkarabilmiştir.

Freud, insanı içgüdü ve içtepileriyle hareket eden ve yaşayan doğanın bir parçası (doğal varlık) olarak telakki etmektedir. Aydınlanma düşünürlerinin iddia ettiklerinin aksine, Freud’e göre insan, birbirine harmonik bir şekilde bağlanmış olan parçalardan oluşan bir bütün değildir. Tam tersine o, insanı dengesiz ve bir çok psişik otorite arasında son derece istikrarsız bir uzlaşım ile ayakta kalan bir varlık olarak görüyor. Bu otoriteler Freud tarafından sırasıyla İd (*Es*), Ego (*Ich*) ve Süperego (*Über-Ich*) olarak adlandırılmaktadır.

İd, insan türünün kalıtımsal olarak sahip olduğu güdü ve coşkularının tamamını içermektedir. Freud, insanda iki aslî güdü keşfetmektedir: Eros ve Tanatos. *Eros*, ilişki kurma arzusunu, *tanatos* ise ilişkileri koparmaya yönelik ölüm veya yok olma güdüsünü ifade etmektedir. Freud’e göre İd, “arzu veya haz” ilkesine boyun eğmektedir. Sürekli olarak bu ilkenin boyunduruğuna girmek, sadece bireysel organizmanın değil, tüm insan toplumlarının varlığını da tehdit etmektedir. Dış dünya ile ilişki kurarak ayakta kalmak için ikinci bir psişik otorite daha iş başındadır: Ego. Bu merci, insanda bulunan aslî güdülerle dış dünya arasındaki ilişkileri düzenlemektedir. Dış dünyadan gelen sinyaller, mümkün olduğunca Ego tarafından doğru yola kanalize edilmekte ve bunlar dış dünyayı da değiştirmek üzere bir dene-

yim olarak saklanmaktadır. Öte taraftan Ego, İd'den gelen dürtüleri de düzenlemektedir. Ego, bu türleri ya tatmin etmekte ya ertelemekte ya da bastırmaktadır.

Üçüncü bir merci olarak Freud, Süperegö'yu saymaktadır. Bu, toplumsal emir ve yasakların toplumsallaştırılmasını sağlayan eğitim ve terbiyenin etkisiyle oluşan egonun bir nevi türevidir. Freud'e göre Süperegö, baba ve kültürün bireye şart koştuğu gereklilikleri temsil etmektedir. Bu, bireyi gerçekçi olmayan ihtiyaçların etkisinden korumaktadır. İd, Süperegö ve dış dünya arasında kalan Ego'nun kritik konumunu Freud, insan yaşamının "ruhsal dramı" olarak adlandırmaktadır.

Freud'e göre Ego, kendine verilen görevlerin altında ezilmektedir. O, bir yandan İd'den kaynaklanan güdülerini denetlemek, diğer yandan da hem dış dünyanın isteklerini hem de Süperegö'nün komutalarını dinlemek zorundadır. Ego'nun görevini yerine getirememesi, çoğu durumlarda bir çok psişik bozukluklara (nevrozlara) yol açmaktadır.

Freud'ün düşüncesine göre psikanalizci, daha yüksek derecede bir özdenetimi gerçekleştirmek üzere tehdit altındaki Ego'ya yardımcı olmalıdır. Analizci ve müşteri, bazen İd'den kaynaklanan şiddetli arzular bazen de Süperegö'dan gelen şiddetli yasaklara karşı koyabilmek için bir nevi ittifak kurmalıdırlar. Terapinin amacı, müşterinin İd ile daha gerçekçi bir ilişki kurmasını sağlamaktır. Bu amaca ulaşmak için atılması gereken ilk adım, bireyin İd ve Süperegö tarafından zedelenen kişiliği hakkında bilgisini genişletmektir.

Her ne kadar psikanaliz, ilk etapta psikiyatride belirli bir yöntem ve terapi ise de Freud, yaşamının son yıllarında psişik sorunların tezahür ettiği toplumsal ve kültürel bağlama dikkatini yöneltmiştir. Bu nedenle psikanaliz sadece bireyin ruhsal işleyişine bir açıklama getirmekle kalmıyor, aynı zamanda insan

türünün kültürel tarihine de bir yorum getirmektedir. Freud'un kültürel gelişmeye ayırdığı iki önemli dikkat çekici çalışması vardır: "*Bir Hayalin Geleceği*" (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927) ve "*Kültürel Hoşnutsuzluk*" (*Unbehagen in der Kultur*, 1930).

İlk denemesinde Freud, bütün açıklığı ile her kültürün insandan fedakarlık istediğini savlamaktadır. Kültür, güdülerin hemencecik tatminini bastırmaya yöneliktir. Bu baskı, doğayı denetlemek ve kültürü geliştirmek için uygulanmaktadır. Birey, güdülerinin baskı altına alınmasını negatif bir şey olarak tecrübe etmektedir: Freud'e göre her bireyde potansiyel bir kültür düşmanlığı mevcuttur. Bu nedenle kültür, mümkün olduğunca libidosuna teslim olmuş bireye karşı kurumlar yoluyla korunmalıdır. "*Kültürel hoşnutsuzluk*" olgusunun temelinde, toplumun varlığını sürdürmek adına kültürün bireylerden sürekli olarak kendini feda etmesini istemesi yatmaktadır. Kültür ile libido, kesinlikle bağdaşmamaktadır. Freud'e göre insan hem doğa hem de kültürdür; insan iki uzlaşmaz güçle birlikte yaşamayı öğrenmek zorundadır. Uygarlık ilerledikçe, içgüdünün çeşitli dışavurumları, gittikçe daha fazla suçluluk duygusuyla karşılanmaktadır. Bu suçluluk duygusu, ilerleme karşısında insanın bir nevi ödemek zorunda kaldığı bir bedeldir. Kültürel hoşnutsuzlukla ilgili analizinde Freud, şüpheli ve çaresizdir: Uygarlık, aslında güdülerin (hemencecik) tatmin edilmesinden vazgeçmek için sarfedilen enerjinin ürünüdür. İnsanî güdülerini yok etmek mümkün değildir. Kültür, hem insanın kendisini cezbeden doğadan ayrılmasıdır, hem de bu doğaya ve kendi doğasına karşı korunmasıdır. İnsanın temel sorunu şudur: Hayvan olarak bir taraftan kendi geldiği doğayı arzu ederken, diğer taraftan da kendini doğadan koparmaya yönelmektedir (Lemaire, 1976).

Pek çok antropolog Freud'un teorilerinin evrenselliği konusunda soru işaretleri koymuştur. Batılı kültür bağlamında geliştirilen bu teorilerin başka kültürlerle de uygulanabilirliği üzerinde durmuşlardır. Malinowski, "*İlkel Toplumlarda*

Cinsellik ve Baskı” (1927) adlı yapıtında, baba otoritesinin güçlü olduğu patriyarkal kültürlerde bu teorilerin geçerli olabileceğini, ancak baba yerine dayı veya annenin egemen olduğu kültürlerde bunun söz konusu olamayacağını bildirmektedir. Ona göre Freud, farklı aile biçimlerini çok az göz önünde bulundurmıştır. Uh Fromm’da aynı şekilde tarihsel perspektiften hareketle Froydçu düşüncenin kültür-bağımlı yönleri üzerinde durmuştur (Bkz. Güvenliğe Kaçış).

Yukarıda anlaşıldığı kadarıyla psikanalizin uygarlık ile temel biyolojik içgüdüler ve içtepeler arasında nasıl bir bağ kurduğu açıkça görülmektedir. Freud’e göre insan, kültürün yardımıyla hayvanî güdülerini denetlemektedir. Her ne kadar insanî içgüdüler başından beri aynı kalmışsa da –Freud her insanın içinde bir “barbar” bulunduğuna inanmaktadır- Freud’e göre bu güdüler toplumsal bakımdan istenen istikamet doğrultusunda kanalize edilebilmiştir. Kültür, bizi doğaya karşı korumaktadır: Yaşamımızı güvenli ve kabul edilebilir kılmaktadır. Hoşnutsuzluk, bir taraftan güdülerin yüceltilme yoluyla ikame-tatminde ifadesini bulurken, diğer taraftan da insanî güdülerin sürekli olarak baskı altına alınmasından kaynaklanmaktadır.

Her ne kadar Froydçu düşünce ve teoriler, pek çok sosyal-bilimsel çalışmalara konu olmuşsa da onun toplumsallaşma konusundaki görüşleri fazla tartışılmamıştır. Ona göre toplumsallaşma, bedensel güdülerin denetlenmesi olayıdır. Bu düşünce her şeyden önce, toplumsallaşma süreci boyunca denetlenen “dürtü”lerin doğasını tanımlama bakımından sorunludur. Psikolojide “dürtü” kavramı, bazı ideolojik içeriklendirmelere rağmen oldukça tartışmalıdır (Ingleby, 1987).

İkinci olarak Freud, düşüncelerinde sadece kaba doğadan oluşan bir “pre-sosyal insan” varsaymaktadır. Elias, bir çok çalışmasında böyle bir insan tipinin olmadığını ve geçmişte de hiç varolmadığını belirtmektedir. Hangi kültürde ve hangi dönemde yaşarsa yaşasın insan başından beri sosyal olarak belirlen-

miştir (Bogner, 1989). Bu eleştiri, evcilleşmenin sonucu olarak modern insanın davranışlarını daha sistemli bir şekilde denetlediği gerçeğini değiştirmez. Modern yaşam, yüksek düzeyde bir özenetimin gerektirmektedir (Bkz. Farklılaşma ve Özdenetim).

Freud'ün dürtüler teorisinin değerine ilişkin tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, yetiştirme biçimlerinin özenetimin ve bununla birlikte işleyen psişik gerilimler açısından ne tür sonuçlar doğurduğu sorulabilir. Freud, yetiştirmeyi bir kişinin yaşamının anahtarı olarak görüyordu. Özellikle çocukluk yıllarında kişilik tümüyle belirlenmektedir. Kişinin bebeklik ve çocukluk aşamasında başından geçenler ömür boyu etkisini sürdürmektedir; ne varki bunları ilk anda farketmek kolay değildir, zira çoğu şey bilinçaltına itilmiştir. Yaşamın ileriki aşamalarında bunlar yeniden su yüzüne çıkabilirler. Freud, teorisini oluştururken kendi döneminde geçerli olan aile tipini (yani aile reisinin baba olduğu, anne ve çocuklardan oluşan çekirdek aileyi) çıkış noktası almaktadır. Bu arada sadece aile ortamında büyük değişimler olmadı, aynı zamanda devlete bağlı olarak çalışan profesyonel bakım ve hizmet kurumlarının rolü de arttı. Daha önceki bir başlıkta (Bkz. Narsist Dışavurumlar) ele aldığımız gibi Lasch, Froydçu düşünceleri esas alarak aile ortamındaki değişimler ve profesyonel bakım kurumlarının doğuşunu modern "narsist" kişilikle irtibatlandırmıştır. Çocuklar artık katı baba otoritesiyle yetişmedikleri için sadece kendini düşünen boş ve şımarık kişilikler olarak gelişmektedirler.

Bu görüşü biz şimdi "uygarlaşma teorisi"nden hareketle düzeltip daha nüanslı bir yaklaşım getirebiliriz. Elias'a göre modernleşme sürecinde insanlar arasındaki bağımlılıklar çoğalmaktadır. Bu, bireylerin gittikçe daha fazla kişiyle ve farklı ortamlarda karşılaşması anlamına gelmektedir. Kurum-içi sosyal ilişkilerde (sözelimi çocuk yuvaları) çocuklar başından beri kendi itki ve coşkularını denetim altına almayı öğrenmektedirler. Ailenin bazı görevlerini devralan profesyonel kuruluşlar, özenetimin gelişmesine engel olmadıkları gibi çoğu zaman teşvik bile etmektedirler.

Çocuk yuvalarının etkileri üzerine yapılan bir araştırmada çocukların çok iyi bir şekilde kendi dürtü ve coşkularını denetleyebildikleri ve personelle çok stratejik ilişkiler kurabildikleri saptanmıştır (Dencik, 1989). Veliler çocuklarını almaya geldiklerinde ancak o zaman duygular serbest bir şekilde ifade edilebilmektedir. Demek ki araştırılan çocuklar özel yaşam ile kamusal yaşam arasında bir ayrım yapmayı içselleştirmişlerdir.

Lasch'ın psikanalize dayanarak söylediklerinin aksine profesyonel kurumların ailenin görevlerini devralması sorunlu bir durum olarak değil, işlevsel bir durum olarak algılanmalıdır. Modern toplumda bireyler, sürekli olarak değişik kişi, ortam, seçenek ve rizikolarla karşılaşmaktadırlar. Çocukluktan beri bu tür ortamlarda nasıl davranmaları gerektiğini de öğrenmektedirler.

5. SONUÇ: EVCİLLEŞMENİN PARADOKSU

Gittikçe artan bir oranda doğal ve bedensel güçlerin evcilleştirilmesi, toplumsal ve psikik süreçlerin denetimiyle el ele yürümektedir. Çok karmaşık teknolojik denetim aygıtları, sadece toplumsal eylemlerin eşgüdümüne değil, aynı zamanda insanlarda yüksek ölçüde bir özdenetimin gerçekleştirilmesine de yol açmaktadır. Bu bölümde evcilleştirme süreçlerinin farklı biçimlerde yorumlandığını ve yargılandığını gördük. Bazı yazarlar, artan evcilleşmenin sadece özgürleştirici yönlerine dikkat çekerlerken bazıları da modern toplumun sadece katı, soğuk ve baskıcı karakterini vurgulamaktadırlar. Modern insanlar, geçmişten belki daha fazla serbest ve bağımsız düşünüyorlar, ama bu sadece görüntüde böyledir: Çoğumuzun, üzerinde

fazla durmadan konuşup geçtiği “özgür irade” gerçekte önceden programlanmıştır.

Bizim kanatimize göre modern toplumun hem olumlu hem de olumsuz yönlerini dile getirenler, evcilleşme sürecinin paradoksal karakterinin pek fazla farkında değiller. Doğal koşulların azalan koşullanması, toplumsal ve psişik süreçlerin artan koşullanmasından ayrı görülemez. Modernleşme süreci boyunca insanlar, kendilerini gittikçe doğadan bağımsız hissetmeye başlamışlardır, fakat aynı anda başkalarına ve kendilerine de bağımlı bir hale gelmişlerdir.

Yedinci Bölüm

MODERNLEŞME VE GELECEK

1. GİRİŞ

Önceki bölümlerde sosyal-bilimsel düşünce açısından modernleşme olgusunu inceledik. Sosyal bilimlerde modernleşmenin birbirleriyle bağlantılı bir takım süreçlerden oluştuğunu saptadık. Bu süreçler hep birlikte toplumu, zihniyeti, kişiliği ve fiziksel çevreyi kökten değiştirmişlerdir. Şematik olarak bu değişimleri geleceksel toplumdan modern topluma geçiş olarak adlandırıyoruz.

Modernleşme, bir çok açılardan incelenebilir. Yapısal açıdan modernleşme, artan bir farklılaşma sürecini dile getirmektedir. Kültürel açıdan modernleşme, düşünce ve eylemlerimizin akılcılaşmasını ifade etmektedir. Kişilik açısından bakılınca modernleşme, artan ölçüde bireycilleşme olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal ve bedensel açıdan ise modernleşme, ileri derecede bir evcilleşme olarak görülebilir.

Farklılaşma, akılcılaşma, bireycilleşme ve evcilleşme... Bazı okuyucular, zaman zaman kendilerini Molyer'in "*Soylu Vatan-*

daş” adlı yapıtındaki Jourdain gibi hissedebilirler. Jourdain (Firaz), aslında basit bir aileden gelme, sonradan zengin olmuş bir adamdır. Zengin olduktan sonra yüksek sosyete kesimine karışmıştır, fakat kültürel ve entellektüel bakımdan büyük bir eziklik duymaktadır. Bu nedenle bir filozoftan ders almaya başlar. Filozof, bir gün ona düzyazı ile şiir arasındaki farkı anlatır. “Şiir, kafiyeyle cümlelerden oluşur, düzyazı ise kafiyesizdir”. Bunu duyunca Jourdain der ki: “Desene, bütün ömrüm boyunca farkında olmadan düzyazı biçiminde konuştum”.

Bu kitap boyunca sunduğumuz soyut kavram ve teorilerin modernleşme girdabının kalıpları ve çerçevesi hakkında okuyucuya yeteri kadar fikir vermiş olduğunu umut ediyoruz. Yine bu soyut kavramların çok kolay bir şekilde somutlaştırılabileceğini de göstermeye çalıştık.

Sosyal bilimlerde modernleşme çok çeşitli biçimlerde yorumlanmakta ve yargılanmaktadır. Bu kadar çok çeşitli yaklaşımın temelinde bizce, modernleşmenin paradoksal karakteri yatmaktadır. Sadece toplumsal yapı düzleminde değil, kültürel, kişisel ve doğal düzlemlerde de her etki bir tepki, her süreç bir karşıt süreci yaratmıştır. Farklı sosyal-bilimsel teoriler arasındaki çelişkiler, bunların modernleşmenin paradoksal karakterini yeterince görememiş olmalarıyla izah edilebilir. Önceki bölümlerde gördüğümüz teorilerin çoğu “kısmî” bir açıklama sunmaktadırlar. Fakat gerçeğin bir yönünü açıklayan bu teoriler, teorisyenler ve izleyicileri tarafından gerçeğin *tümünü* izah eden teoriler biçimde sunulmuşlardır.

Sözgelimi bazı teorisyenler, modernleşme süreçlerini ölçek daralması açısından irdelemişlerdir. Bu açıdan toplumsal birimler, her biri ayrı bir işlev gören bir sürü parçalara ayrılmıştır. Bunun yanında modernleşmeye bazıları da toplumsal bütünleşme ve ölçek genişlemesi açısından yaklaşmışlardır. İlk grup, modernleşme sürecini ileri giden bir uzmanlaşma ve çoğulculuşma olarak betimlerken, ikinci grup, değer ve normların genelleşmesi doğrultusundaki sürece dikkat çekmişlerdir. Bazı düşünürler,

modernleşmeyi gittikçe artan bir özgürleşme ve kişisel gelişme olarak yorumlarken, bazı düşünürler de modernleşmenin toplumsal yapılara bağımlı ve “karaktersiz” modern bireyi ortaya çıkardığını iddia etmektedirler.

Bazı teoriler, doğanın ileri düzeyde evcilleştirilmesinin özgürleştirici yanı üzerinde dururken, bazıları da aynı gelişmeyi bambaşka bir perspektiften değerlendiriyor ve bunun yepyeni bağımlılıkları beraberinde getirdiğini vurgulamaktadırlar. Geçen bölümlerde modernleşme süreçlerini tek yönlü olarak irdelemenin doğru olmadığını izah etmeye çalıştık. Zira bu süreçler şu veya bu şekilde değil, hem şu hem de bu şekilde incelenmelidirler. Modernleşmeyi irdelerken bu olgunun paradoksal karakterini ve beklenmeyen gelişmelere yol açan değişme süreçlerini hesaba katmalıyız. Teorik olarak silahlanmak için modernleşmenin değişik yönleri olduğunu hatırdan çıkarmamalıyız.

Modernleşme, geçmişten günümüze doğru akan karmaşık bir değişim sürecidir. Bu sebeble çağdaş toplumsal ve psikolojik olguların tarihsel boyutu hakkında uyanık bir bilince sahip olmalıyız. Bu son başlıkta geçmiş ve günümüzü değil, geleceği konuşacağız. Modernleşme nasıl bir gelişim süreci gösterecektir? Modernleşme, yüzyıl değiştirken Fukuyama’nın söylediği gibi “tarihin sonu” (Fukuyama, 1989) anlamına mı geliyor? Modernleşmeyi ters yüz edecek bazı eğilimler bizi geriye doğru mu götürecektir? Yoksa gelecekte modernleşme süreçleri aşırı biçimlere bürünerek yeni, postmodern bir toplum mu doğuracaktır?

Bu sorulara hazır bir cevap bekleyen okuyucalar ne yazık ki hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Gelecekteki gelişmeler konusunda *kesin* bir yargıda bulunmak sosyal bilimlerin boyunu aşmaktadır. Zira geleceğin başladığı noktada sosyal-bilimsel teorilerin ve araştırmacıların söz hakkı bitmektedir. Ancak biz sadece gelecekteki *muhtemel* gelişmeler hakkında sistemli bir bilgi verebiliriz. Ya da bazı trendlerin devam etmesi halinde veya gelecekle ilgili imajların gerçek olması halinde sosyalbilimciler gelecekte ne olacağını söyleyebilirler.

Gelecekteki gelişmeleri kestirememek, bazen iddia edildiği üzere sosyal-bilimsel teorilerin ve yöntemlerin zayıflığından değil, toplumsal gelişmelerin sabit aşamalar halinde ve her zaman doğrusal olarak yürümemesinden kaynaklanmaktadır. Belirli bir trendin uzun vadede egemen olduğunu söylemek, onun gelecekte de öyle kalacağı anlamına gelmemektedir. İnsan ve toplumların yaşamında sürekli olarak “dönüm noktaları” vardır. Yol ayrımlarına geldiklerinde farklı yönlerde seçim yaparlar, fakat bu seçimlerde de tümüyle özgür değildirler.

Bundan sonraki başlıklarda geleceğe yönelik kestirimlerde bulanacak değiliz. Ancak yakın dönemde yayınlanmış sosyal-bilimsel literatürün gündeme getirdiği bir kaç gelecek senaryosu üzerinde duracağız. Bunu yaparken şüphesiz ki tarafımızdan geliştirilen modernleşme taslağının yardımına başvuracağız. Bilindiği üzere bu taslak dört boyut ya da dört perspektiften oluşmaktadır: Farklılaşma, akılcılaşma, evcilleşme ve bireycilleşme. Bu boyutlardan hareketle “modernleşme” genel başlığı altında topladığımız bir çok süreci inceleme imkânına sahibiz. Her ne kadar çoğu süreçler ilk bakışta birbirleriyle çelişkili görünseler bile aslında bunlar bir madalyonun iki yüzünü ifade etmektedirler. Bu nedenle sürekli olarak modernleşmenin paradoksal karakterini vurgulamak zorunda kalıyoruz. Şüphesiz ki bu vurgu, bazı okuyucularda modernleşmenin “her şeyin mümkün” olduğu dümdüz bir süreç gibi algılamasına yol açacaktır. Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi (Bkz. Denge Sorunu) gerçek bunun tersidir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın modernleşme etiketi altında andığımız süreçler düşüp-kalkmalar, çatışmalar ve sorunlarla doludur. Bu bölümde modernleşmekte olan toplumların kaçınılmaz bir şekilde karşılaştığı bazı sorunları gündeme getireceğiz. Bu sorunlar, gelecek senaryolarının bir askısı olarak görülmelidir.¹

Temel modernleşme sorunlarının tanımlanmasında modernleşme taslağından hareket edeceğiz. Farklılaşma açısından *daya-*

nışma sorunu dikkatimizi çekmektedir: İnsan ve grupları bir arada tutan nedir? Onları birbirine ne bağlıyor?

Akılçılaşıma açısından modern toplumların karşısına çıkan en önemli sorun *meşruiyyet* sorunudur. Çok özgül değerleri birbirleriyle bağlantılı kılmayı nasıl başarıyoruz, ya da çok genel değerleri nasıl ifade edelim ki toplum tarafından meşru olarak karşılansın?

Bireycilleşme penceresinden bakınca *entegrasyon* (bütünleşme) sorunuyla yüz yüze geliyoruz: Sayısız bireysel işlemler nasıl ortak bir noktada örgütlenebilirler?

Son olarak evcilleşme açısından bakılınca bir *denge* sorunu-muz olduğu açıktır: Bir taraftan biyolojik doğa ile fiziksel doğa, diğer taraftan da bunlar ile insanî güçler arasında nasıl bir denge kurabiliriz?

Aşağıdaki şemada farklı perspektifler ile bunlara tekabül eden modernleşmenin paradoksları ve sorunlarını bir kez daha karşı karşıya koyuyoruz.

<u>Boyutlar</u>	<u>Paradokslar</u>	<u>Temel Sorunlar</u>
Farklılaşma	Ölçek daralması Ölçek genişlemesi	Dayanışma
Akılçılaşıma	Çoğulculaşma Genelleşme	Meşruiyyet
Bireycilleşme	Özgürleşme Çaresizlik	Bütünleşme
Evcilleşme	Koşullanma Koşulsuzlanma	Denge

Burada ifade edilen modernleşmenin temel sorunları, bize bazı gelecek senaryoları hakkında da bir fikir vermektedir.

Farklılaşmış toplumların merkezî sorunu olan dayanışma sorunundan hareketle bir çok gelecek senaryosu ayırt edebiliriz. Ölçek genişlemesini dikkate alan bazı yazarlar, dayanışma ölçeğinin dünya çapında bir boyuta ulaşacağı tezini öne sürmektedirler. Bazıları da, bu görüşün modernleşmenin paradoksal karakterini fazla hesaba katmadığını belirtmektedir. Modernleşme, sadece ölçek genişlemesini değil, ölçek daralmasını da beraberinde getirmektedir. Büyük toplumsal bütünleşme çerçeveleri yanında, gelecekte bölgesel ve yerel dayanışma biçimlerinin de canlanacağı söylenmektedir (Bkz. Dayanışma: Küresellik ya da Yöresellik?).

Modern kültür, insana yön verecek ve dayanak olacak tek boyutlu ve birleştirici değerlerden yoksundur. Max Weber, modern meşruiyet sorununun özünü bu şekilde ifade etmektedir. Biraz sonra Jürgen Habermas tarafından modern kültürdeki değer ve normların meşruiyet sorununu çözmek üzere ileri sürülen gelecek ütopyası ("iletişimsel akılcılık" tezi) üzerinde duracağız (Bkz. İletişimsel Akılcılığa Dayalı Meşruiyet). Akılcı argümanlar yoluyla uzlaşma sağlama konusunda henüz bir fikir birliği yok. Bazıları, modernleşmeden vazgeçmenin bir türevi olarak "kutsala veya maneviyata dönüşü" olası ve arzu edilir bir gelecek senaryosu olarak görmektedir.

Modern toplumda hâlâ bireyleri birbirine bağlayan bir şey var mı? Post-modern gelecek ütopyasının izleyicileri, yapıştırıcılık işlevinin hâlâ büyük ve birleştirici ideolojilerde aranmasının beyhude olduğunu söylüyorlar. Gelecekte herkes kendi düşüncelerinin izleyicisi olacaktır. Belki o zaman kişiler birbirlerinin hikayelerini dinlemekten hoşlanacaklar! (Bkz. Post-Modern Bir Bütünleşmeye Doğru mu?).

Dünyamızı gerilemeden ve belki de çöküşten kurtarmak

istiyorsak, bireyin başta kendisiyle olmak üzere, toplumsal ve doğal çevresiyle barışık yaşamasını öğrenmesi ve yeni dengeler kurması gerekiyor. “Holizm” akımının izleyicileri böyle düşünüyorlar. Bu gelecek ütopyasını ayrı bir başlıkta ele alacağız (Bkz. Holizm: Yeni Bir Denge Arayışı).

Farklı gelecek senaryolarını birer birer ele almadan önce iki şeyi belirtmek gerekiyor. İlk olarak biz olası gelecek senaryoları ve imajlarının tam bir listesini vermek amacıyla değiliz. Ancak burada ele alacağımız gelecek senaryoları, üzerinde durduğumuz bazı modernleşme teorileriyle tam bir ilişki içinde olmakla kalmayıp, sosyal-bilimsel açıdan da oldukça iyi temellendirilmiş gözükmektedirler. İkinci olarak gelecek senaryosu kılığına girseler bile, toplumsal olayları şema ve dar çerçevelere sığdırmak her zaman riskli ve yapay bir uğraştır. Ancak söz konusu senaryolar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri ayırt etmek pekala mümkündür. Bütün şema ve modellerde geçerli olduğu gibi, söz konusu ayrımları mutlaklaştırmak doğru değildir. Bizim amacımız sadece son derece çeşitlilik ve kaotik bir görünüm arzeden gerçekliğe birazcık olsun çekidüzen getirmek ve bu şekilde anlaşılır kılmaktır.

<u>Boyutlar</u>	<u>Temel Sorunlar</u>	<u>Gelecek Senaryoları</u>
Farklılaşma	Dayanışma	Küresel toplum Bölgesel ve yöresel bütünleşme
Akılcılaşma	Meşruiyet	İletişimsel akılcılık Kutsala ve maneviyata dönüş
Bireycilleşme	Toplumsal bütünleşme	Post-modernizm
Evcilleşme	Denge	Holizm

Şema 5: Modernleşme ve gelecek senaryoları

2. DAYANIŞMA: KÜRESELLİK YA DA YÖRESELLİK?

Modernleşmenin kafa karıştırıcı özelliklerinden biri, bir taraftan pek çok alanda ölçek genişlemesini ifade ederken, diğer taraftan da ölçek daralması yönünde eğilimleri barındırmasıdır. Yaşadığımız dünya aynı anda hem küçülüyor hem de büyüyor. Büyüyor, zira şimdiye kadar ufkumuz hiç bir zaman bu kadar genişlememiş ve uzun mesafeler arasında iletişim kurma imkânı doğmamıştır. Dünya küçülüyor, zira bütün bu mesafeler aşıldığı zaman “başka” bir dünyanın olmadığını görüyoruz. Artık keşfedilmemiş yeni ve uzak yerler yok. Gittikçe büyüyen dünya gerçekliği karşısında “ev”lerimize kapanıyor ve her şeyi buradan ayarlamaya çalışıyoruz. İşimiz “ev işi”ne dönüşüyor, hatta cinsel ihtiyaçlarımızı bile telefon yoluyla güvenli bir şekilde karşılayabiliyoruz. Ev odamız, aynı anda hem banka, hem işletme hem de genelevi işlevini görüyor! Dünya küçük bir köye, köy de küçük bir dünyaya dönüşüyor. Çünkü karşılıklı bağımlılık gittikçe daha kapsamlı ve güçlü bir hale geliyor. Sözelimi fizik çevrenin pek çok tehditlerinden artık kaçınmıyoruz. Yanlış giden bir şey, daha büyük rizikolar yaratıyor.

Özet olarak şunu söyleyebiliriz: Modernleşme sürecinde birbirine çok uzak bir mesafede yaşayan insanlar bile birbirlerine bağımlı hale geldiler. Batı-Avrupa’nın vatandaşları, Washington ve Moskova’daki iktidar sahipleri ile Asya ve Afrika’daki yığınlar karşılıklı bağımlılık ilişkisi içine girmişlerdir. Bu ilişki biçimi sadece yaşam tarzlarını değil, varolma şansını da yüksek derecede belirliyor. Modernleşme sürecinde yerellik ve küçük ölçeklilik, yerini büyük ölçekliliğe ve uluslararası ilişkilere bırakmıştır. Yerel pazarlar, dünya çapında bir ekonomik düzene doğru evriliyorlar. Siyasî güç yerel güç sahiplerinden uluslararası organlara, devletlerüstü kuruluşlara ve bloklara doğru kayıyor. Yerel düzlemde yaşanan kültürel olaylar, dünyaca izlenen “medya olayları”na dönüşüyorlar.

Yazarların çoğu, ekonomik, siyasî ve kültürel ölçek genişlemesinin gelişmesine ve hatta hızlanmasına dikkat çekiyorlar (Burgers, 1988; 1989). Dinamik kapitalist ekonomi, çoğu zaman bu süreçlerin arkasındaki motor olarak görülmektedir. Kapitalist üretim tarzının sonucu olarak çok uzak mesafedeki insanlar arasında bağımlılık ilişkileri oluşmaktadır. Bir yerde alınan kötü ürün ya da bazı finans merkezlerindeki borsa krizleri, bazen bir kaç dakika sonra, dünyanın geri kalanı üzerinde etkisini göstermektedir. Çoğuna göre ekonomik ölçek genişlemesi, uluslararası düzeyde bir devlet oluşumunu beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Norbert Elias çok açık bir tutum takınmaktadır (Elias, 1987): Ona göre modernleşme netice de küresel bir birlik meydana getirecek ve bir dünya devleti yaratacaktır. İlk belirtileri (Birleşmiş Milletler şeklinde) gözükmeye başlayan bu dünya devleti, üç aşağı beş yukarı, bugün tanıdığımız ulusal refah devletleriyle kıyaslanabilir. Böyle bir dünya devleti, hem şiddet hem de vergi toplama tekeli eline geçirecektir. Netice de dünya devleti, güç araçlarını yaygın hale getirerek dünya çapındaki toplumsal eşitsizlikleri azaltmaya çalışacaktır.

Bu açıdan bakılınca siyasî ve ekonomik ölçek genişlemesi, gelecekte kültürel alanda da ölçek genişlemesini beraberinde getirecektir. Oldukça fazla oranda bir yazar-çizer takımı, gelecekte dünya çapında, genelleşmiş bir "pop kültürü"nü ortaya çıkacağını beklemektedir. İlk belirtileri görünmeye başlayan bu yöndeki bir eğilim (burada dünya çapında *bestseller* olan film ve müzik eserleri örnek verilebilir), kültürel ifadelerin yeniden üretimi ve dağıtımını sağlayan teknolojik gelişmeler sayesinde güç kazanarak ilerlemektedir. Modern iletişim araçları, bir bölgeyi işgal etmeksizin ya da "alıcı" ile "verici" arasında yüzyüze bir ilişki kurulmaksızın bir yerdeki kültürü bir başka yere aktarmaktadırlar. Kültür ürünlerinin yeniden üretim imkânı da iyice artmıştır (Burgers, 1988).

Modern maddî kültür taşıyıcılarının ortak paydası, eğer bir örnek ortaya çıkarılmış ise üretim için gerekli yatırımlar ta-

mamlanmış demektir. Tanınmış bir örnek vermek gerekirse: Bir plak veya compact disc yapmak büyük yatırımlar gerektirmektedir. Ekonomik verimlilik ve kâr açısından bir kez yapılan bir ürün o kadar büyük bir pazar imkânı bulmalı ki yatırımlar ve yeniden yapılan yatırımlar güvence altına alınabilsin. Bu nedenle modern müzik endüstrisi, geniş pazar imkânlarıyla, küçük bir grup "mega yıldız" yaratarak ayakta kalabilmektedir.

Bu, modernleşmenin gelecekte tek yönlü bir süreç başlatacağı anlamına mı gelmektedir? Küresel güçler, devletler ve kültürlerin ortaya çıkışı kaçınılmaz bir şekilde bölgesel ve yöresel dayanışmayı ortadan kaldıracak mı? Bazı yazarlara göre böyle bir gelecek senaryosu modernleşmenin paradoksal karakterini gözardı etmektedir. Farklı grupların ve bireylerin mekânsal hareketliliği, gelecekte kültürel çeşitliliğin artmasını da yol açacaktır.

Tanınmış kent-toplumbilimcisi Manuel Castells, bir kaç yıl önce, dünya çapındaki bilgi ve iletişim ağlarının yarattığı "mega mekân"ların güvenli bir çevre arayışına da yol açtığına işaret etmiştir (Castells, 1983). Toplumlara mekânsal genişlemesi, paradoksal bir şekilde, "mekânsal kökenlere yeniden dönüşü" güçlendirmektedir (Appleyard, 1981). Bazı marjinal grupların kentlerde "mekânsal yuva"larını terketmekte direniş göstermeleri ve bu gruplarla polis arasında düzenli bir ritüel biçiminde ortaya çıkan kavgalar bu olgunun ifade biçimlerinden sadece birisidir.

Ölçek genişlemesi ile ölçek daralmasının birlikte tezahür etmesi, sayısız ekonomik, siyasî ve kültürel gelişmeler tarafından teşvik edilmektedir. Bu bağlamda ekonomik alanda enformel (kayıt-dışı) ekonominin ortaya çıkışı anlamlıdır. Enformel ekonomi terimi, "görünmeyen ekonomi", "gölge ekonomisi", "komün ekonomisi" ve "kara borsa" gibi terimlerle de karşılanmaktadır. Bu terimlerin farklı kullanımlarına rağmen bunlarla anlatılmak istenen, pazar ve devlet mekânizmalarının içerdiği

formel ekonomik faaliyetlerin dışında kalan (dolayısıyla Kaba Ulusal Ürün dışında telakki edilen) faaliyet türleridir. Başka bir deyişle enformel ekonomi, “sistem”in müdahale alanına girmeyen “yaşam dünyası”nda vukubulan ekonomik faaliyetlerdir. Gönüllü olarak yapılan işler, işgücüne ödenen kara para, ev işleri, aile yanında eş-dosta yapılan yardımlar vs. enformel ekonomik faaliyetlere birer örnek teşkil etmektedirler.

Bazı yazarların gösterdikleri gibi enformel ekonominin büyümesi, ev ortamında kullanılan “sermaye malları” (çamaşır makinası, oto, video, vs.) nın üretimiyle bağlantılıdır (Toffler, 1980; Gershuny en Miles, 1983). Gelecek uzmanı Toffler, bu bağlamda üretim (*production*) ve (*consumption*) tüketim alanlarının belirsizleşmesinden bahsetmektedir. Üretim ve tüketim kavramlarının ön ve arka takılarından hareketle o, “üre-tüketim” (*pro-sumption*) adlı yeni bir olguya işaret etmektedir.

Toffler, ölçek genişlemesiyle ölçek daralmasının bir arada yürüdüğüne inanmaktadır. Özellikle dünya çapında bilgi şebekelerinin gelişmesiyle ev ortamı ve çevresi önem kazanmaktadır. Hatta Toffler, “ev merkezli toplum”dan bahsetmektedir. Bu gelişmeye yol açan faktörler, ilk etapta teknolojik faktörlerdir. Telefax, eletronik ödeme, videoex gibi bir yığın yeni araç, işlerin evden yürütülmesini mümkün kılmaktadır. Bunun yanında, yükselen enerji fiyatları ve işletmeciliğin yerinden yönetimi gibi ekonomik motifler de “ev ekonomisi”ni güçlendirmektedir.

Sadece ekonomik alanda değil, siyasî ve kültürel alanda da uluslararasılaşma ve küreselleşme yönündeki gelişmeyi olanaksız kılan bazı gelişmelere raslanmaktadır. Sözelimi bugünkü devletüstü güçler, territoryal yetkiler konusunda giderek daha fazla sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Bu sorunun yakın dönemdeki örneğini Sovyetler Birliği’nde gördük. Bu birliğe bağlı cumhuriyetler daha fazla özerklik talebiyle ayağa kalkmışlardır. Fakat dünyanın başka yerlerinde de bölgesel azınlıklar daha sık bir şekilde seslerini duyurmaktadırlar. Aynı yönde bir gelişmeye işaret eden bir başka gelişme, vatandaşların bi-

linçlenmesinin sonucu olarak demokratik ülkelerdeki merkezî hükümet güç ve yetkilerinin bir kısmını yerel ve bölgesel meclislere bırakmaktadırlar.

Siyasî gücün yerinden yönetime kayması yönündeki gelişmeleri ölçek daralmasına kanıt olarak gösteren kişiler, bizce bu yöndeki gelişmeleri bizzat merkezî hükümetin cesaretlendirdiğinin çok fazla farkında değiller. Tasarruf operasyonlarında etkisiyle merkezî hükümetler, yerel yönetimlere gittikçe daha fazla yetki tanımaktadırlar. Bu işlemler gerçekte çoğu kez çok sıkı bir denetim altında gerçekleştirilmektedir. Öyleki yerel meclisler, çoğu kez sadece merkezî yönetimin formüle ettiği düzenlemeleri uygulamaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Siyasî ve yönetsel alanda ölçek daralmasının istisnâî bir örneğini de, yöneticilerin bir çok konuda vatandaşları sorumluluğa davet etmesinde görüyoruz.

Kültürel alanda, genel ve küresel eğilimlerin yanında, yenden bölgesel ve etnik bilinçlenme şeklinde karşımıza çıkan bir ölçek daralmasına tanık oluyoruz. Burada etnosentrizm (etnik-merkezcilik) çoğunlukla "sembolik" bir biçim kazanmakta ve "otantik" (özgün) olarak adlandırılan kültürel ifade biçimleri yeni ve hatta modern bir içerikle doldurulmaktadır.

Buna bir örnek olarak Batılı ülkelerde son yıllarda korkunç bir popülerite kazanan Rastafari hareketi verilebilir (Buiks, 1983). Bu hareketin lideri, Jamaikalı siyah lider Marcus Mosiah Garvey'dir. O, bu yüzyılın başında Jamaika'daki siyahlar arasında olumlu bir özbilinçlenme hareketini teşvik etmiştir. Özellikle siyah halklar arasındaki kardeşliği vurgulamıştır. Her ne kadar o, bu kıtaya ayağını bile atmamışsa da siyahların gelecekte Afrika'ya dönmesini hararetle savunmuştur. Onun izleyicileri, 1930 yılında Etiyopya'da Haile Selassie'nin kral olarak atanmasını siyah halkların mehdisinin

geldiğine dair bir işaret olarak yorumlamışlardır. Eski Ahit'teki bir çok metin bunu desklemek üzere delil olarak gösterilmiştir. Rastafari hareketinin izleyicileri, kıyafetlerini Etiyopya bayrağının renklerine uydururken, saçlarını da "dreadlocks" denilen bir biçime sokuyorlardı. Bu saç biçimi, tesadüfen bir Jamaikalının üzerinde Afrikalı savaşçıları gösteren bir fotografdan esinlenerek bulunmuştur.

Ölçek daralmasıyla ölçek genişlemesinin birlikteliği, gelecekte büyük bir ihtimalle farklı düzeylerdeki dayanışma biçimlerinin örtüşmesine yol açacaktır. Bir taraftan bireyler az ya da çok oranda sahip oldukları "ekonomik" ve "kültürel sermaye"ye bağımlı bir hale gelirken (Bourdieu, 1984; bkz. Öykünme ve Özgünlük), diğer taraftan da gittikçe büyük ölçeklilik özellikleri gösteren bir toplumda bilinçli olarak yerel ve bölgesel işbirliği ve birlikte yaşama biçimlerini seçeceklerdir.

3. İLETİŞİMSEL AKILCILIĞA DAYALI MEŞRUIYYET

Aydınlanma'nın büyük düşünürü Immanuel Kant (1724-1804), onsekizinci yüzyılda insanlığa "Düşünmeye cesaret edin!" mesajını vermişti. İnsanı ve toplumu susturan siyasî, dinî ve bilimsel dogmalarla hesaplaşılmalıydı. İnsanlığı kendi kalıbına döken büyümlü bahçe, kazılmalıydı. Bütün bilimler, gerçekliğin örtüsünden gerçekliğin derin yapısına ulaşmaya çalışıyorlardı. Bize doğal görünen şeyler (mesela güneşin doğudan batıya doğru hareket etmesi) artık yutulmuyordu. Bilim her şeyi daha iyi biliyordu: Hareket eden güneş değil, üzerinde bulunduğumuz yerküre idi!

Bir zamanlar güçlü bir araç olan sürekli eleştiri ve ifşa, bu arada kendisi sorun olmuştur. Pek çok önyargılar ve dinî sis-

temler, bilim kılıfının altına girdiler. Geride sadece hızla uçup giden tuhaf ve kısa süreli kanılar kaldı. Çoğulculuk ve “günlük işler” modern toplumun kültürel görüntüsünü belirlemektedir. Kültürel bir yapıştırmacı aracı olarak mitsel ve dinsel görünümlü düşünceler ve tasarımlar kayboldu. İnsanların ortak paydaları olan değer, norm ve anlamlar genel ve belirsiz bir nitelik kazandılar. Modern insanın eylemleri, evrensel değerlere göre değil, genel fayda ölçütüne göre yargılanmaktadır. Faydalı olan aynı zamanda iyi olandır. Akılcılaşıma bölümde gördüğümüz gibi Max Weber, bu yüzyılın başında bu gelişmenin beraberinde getirdiği tehlikelere işaret etmiştir. Anlam çerçevesi olarak mit ve dinlerden arındırılmış bir dünyada insanî eylemler amaçsal akılcılığa boyun eğmektedir. Bununla insan, yaşama anlam veren her şeyden yoksun kalmıştır. Weber tarafından geliştirilen bu düşünce, Jürgen Habermas’ın formüle ettiği bir gelecek senaryosuna zemin hazırlamıştır. Bu senaryoda, insanların akılcı bir tarzda düşünce ve eylemlerini gerçekleştirebileceklerine ilişkin bir beklenti ve umut ışığı görülmektedir. Daha önceki bölümlerde Habermas’la tanışmıştık (Bkz. Demir Kafesler: Modern Örgütler?). Bu Alman düşünür, küçük ölçekli yaşam birimlerinin (“yaşam dünyası”) bürokratik aygıtlar (“sistem”) tarafından tehdit edildiğini düşünmektedir. Bu sebeble sosyal ilişkiler, daha soyut, işlemsel ve hukuksal bir kimlik kazanarak insanî karakterinin bir kısmını yitirmektedir.

Ancak Habermas’ın belirtmediğimiz bir başka düşüncesi var ki, o, çağdaş toplum hakkında karamsar teşhislerde bulunmakla birlikte, karşılaştığımız çoğu sorunlara yönelik olası bir çözüm yolu da önermektedir. Hemen hemen 1200 sayfa tutan “İletişimsel İşlemlerin Teorisi” (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981) adlı kitabında önerdiği çözümü burada özlü bir şekilde tasvir etmeye çalışacağız.

Habermas, Aydınlanma düşüncesini modernleşme sürecinin başlangıcı olarak görmektedir. Ona göre “Modernleşme Projesi” (*Projekt der Moderne*) sahip olduğumuz bilgi ve

teknolojik araçların gelişmesinde korkunç bir ilerleme sağlamıştır, ama ahlâkî duyarlılıkta (değersel akılcılık) büyük bir gerilemeye neden olmuştur. Modern insan, bu nedenle, yapabileceği herşeyi yapmanın doğru olmadığını gözardı etmiştir. Etik ve moral değerler, modern toplumun kıyısına itilmektedirler. Çağdaş toplumdaki egemen sektörlerin (ekonomi ve siyaset) amaçları, modern insanın düşünme ve yaşama biçimini belirlemektedir. Modern kültürde amaçsal akılcılık hakimiyetini ilan etmiştir: Burada önemli olan işletme ve kurumların optimal işleyiştir. Bu bütün içinde insanın yeri ve neden şeylerin böyle olduğu konusundaki sorular geri plâna itilmiştir.

Dikkatli okuyucuların farkedeceği gibi Habermas, yarım yüzyıl önce modern kültürün temel nitelikleri hakkında Max Weber'in söylediği şeylere fazla bir şey katmamaktadır (Bkz. Aklın Rüyası). Weber de modern gelişmelerin beraberinde getirdiği tehlikeleri görmüştü. Amaçsal akılcılık üzerindeki tek yanlış vurgu nedeniyle moral değerler devre dışı bırakılmıştır. Weber ile Habermas arasındaki temel fark şudur: İlki bu gelişmelerin kaçınılmaz bir şey olduğuna hükmederken, ikincisi "parçacı aklın" egemenliğine bilinçli bir şekilde karşı koymak istiyordu.

Habermas'a göre akılcılığı sadece kendimiz ve çevremiz üzerindeki erkin artması olarak görenler temel bir düşünce hatası yapmaktadırlar. Onlar bununla akılcılık mefhumunu anlaşılmaz bir şekilde daraltmaktadırlar. Habermas'a göre akılcılık, sadece denetlemeye yönelik bir çaba değil aynı zamanda eylem ve değerlerin de dikkate alınmasıdır. Bütün olumsuz sonuçlarına rağmen geçmişte bunun çok az farkına varabildik. Gelecekte, Habermas'a göre, akılcılık öyle geniş bir şekilde tarif edilmeli ki, Aydınlanma'nın özgür ve insanî bir toplum kurma ideali gerçekleştirilebilsin!

Habermas, modernleşmenin henüz tam olarak gerçekleşmediğini ve bu sebeble yarı yolda olduğumuzu düşünmektedir. Çünkü şu an egemen olan akıl, "tamamlanmamış akıl"dır. Mo-

dern bina yarıda kalmıştır. Ona göre binanın inşası devam edecektir. Bununla Habermas, nasıl bir şey tasarımılamaktadır?

Gittikçe artan farklılaşma, “edim zincirleri”nin uzamasına ve karmaşıklaşmasına yol açmaktadır. Bu, farklı edimlerin birbirleriyle eşgüdümlü bir hale getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Eğer bu eşgüdüm genel ve “sözel olmayan” bir şekilde sağlanırsa, Habermas buna *araçsal* eylem adını vermektedir. O bununla eylemin başkalarıyla uzlaşma sağlamaya değil, amaca yönelik olduğunu bildirmektedir. Bir örnek vermek gerekirse malların pazarda para aracılığıyla alım-satımı bu şekilde olmaktadır. Eğer bir ürünü almak istiyorsak ilke olarak bir şey demek zorunda değiliz, alışveriş sessizce gerçekleşmektedir. Bir başka örnek bir örgüt içinde çeşitli edimlerin koordinasyonu meselesidir. Burada da işlemler, üst bir merci tarafından konulan kurallara ve talimatlara göre yapılmaktadır. Farklı edimleri birbirleriyle uyumlu hale getiren şey erktrir.

Habermas, bu bağlamda temel bir soru sormaktadır: Acaba para ve erk meşru bir toplumsal yapışkan aracı olarak işlev görebilirler mi? Başka bir deyişle, insanların güncel yaşamda birbirleriyle kurdukları sayısız ilişkiler ve yaptıkları eylemler, bu araçlar yoluyla koordine edilebilir mi?

Eğer “insanî” bir toplumda yaşama ilkesine sahip çıkıyorsa, Habermas’a göre bu mümkün değildir. Ona göre para ve erk aracılığıyla sağlanan eşgüdümün belirli bir sınırı vardır. Modern toplumda gözardı edilmekle birlikte, çeşitli edimlerin eşgüdümünün sağlandığı bir başka yol, uzlaşma yoludur. Habermas, bu yöntemi *iletişimsel* eylem olarak adlandırmaktadır. Modern bir toplumda iletişimsel eylem, ancak akılcı bir şekilde temellendirilmiş bir uzlaşma ile sağlanabilir. Çünkü bu toplumda mit ve din bir uzlaşma temeli olmaktan çıkmıştır. Akılcı uzlaşma ise üç temel kabulün (hakikat, doğruluk ve sahicilik) birliği ile mümkündür. Daha basit bir söyleyişle: Eğer insanlar akılcı bir şekilde uzlaşmaya varmak istiyorlarsa o zaman iddia ettikleri şeylerin (1) *hakikî* (olaylara uygun) olması; (2) *doğru* (egemen

değer, norm ve beklentilerle uyumlu) olması ve (3) *sahici* (söylediğine inanmış ve saf niyetli) olması gerekir. Habermas'a göre ancak bu gerekliliklere uyulduğu taktirde insanlar arasında akılcı uzlaşma sağlanabilir. Bu kurallara uyulmuyorsa etkileşim anlamsızdır. Eğer insanlar, yalan söylüyorlarsa, egemen değerleri tanımıyorlarsa ve verdiği sözü tutmuyorlarsa akılcı bir şekilde konuşmaları ve ilişki kurmaları mümkün değildir. Bu varsayımlar Habermas'ın iletişimsel eylem kavramının özünü oluşturmaktadır (Van der Burg en Van Reijen, 1988; Kunneman, 1983; Van Reijen, 1990). Tabiatıyla Habermas, insanların bazen yalan söylediklerini biliyor ve hatta hakikatı söylemek kuralını buna karşı bir önlem olarak getiriyor. İletişimsel eylem çerçevesinde de *stratejik* eylem ortaya çıkabilir. Sözgelimi çocuk eğitiminde veli, gerçeğin tümünü çocuğa anlatmak istemiyorsa veya dolaylı olarak çocuğun belirli davranışlara yönlendirmek istiyorsa stratejik davranabilir. Stratejik eylem, gerçekte birini olgun bir muhatap kılma amacına yöneliktir.

Habermas'a göre ideal bir toplum herkesin eşit bir şekilde görüş oluşturma ve karar alma sürecine katıldığı bir toplumdur. Bu idealin en fazla yüzyüze ilişkilerin geçerli olduğu küçük cemaatlerde gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Büyük ölçekli sistemlerde iletişimsel eylem yeteneği yok olmaktadır.

Modern ve farklılaşmış bir toplumda edimlerin eşgüdümü, Habermas tarafından çizilen ideal ve akılcı bir toplumda her bireyin söz hakkı olması gerektiğinden hareketle eleştirilmektedir. Bu ideal toplumda araçsal eylemlere de yer verilmiştir fakat bu eylem türü hiçbir zaman toplumsal olaylara hakim olmamalıdır. Habermas, ideal toplumda insanların ve grupların gelecekte edimlerini nasıl koordine etmesi gerektiği konusunda oldukça soyut kalmaktadır. Ona göre toplumun "somut" olarak nasıl örgütlenmesi gerektiği sorusu teorisyenlerin kararlaştıracığı bir mesele değildir. Sadece söz hakkı olan özgür insanlar buna karar vermelidir.

Habermas'a yönelik olarak çokça dile getirilen bir eleştiri, onun "akılcı toplum" konusunda sadece formel ve prosedürel

koşulları konuşmaktan başka bir şey yapmadığı şeklindedir. Sözelimi gelir dağılımı ve sosyal adalet konusunda çok az şey söylemektedir. Onun projesinde yine (cinsiyet, yaş, kabiliyet vs.) farklılıkların nasıl ele alınacağı konusu da belirsizdir. Görünen o ki Habermas da akılcı toplumun sağlıklı ve iyi bir toplum olacağı konusundaki Aydınlanma düşünürlerinin iyimserliğini paylaşmaktadır.

Öte taraftan tüm bu eleştiriler yerinde gözükmemektedir. Çünkü Habermas enerji sorunu, kadın hareketi, çevre kirlenmesi gibi çoğu siyasî konularda da aktif bir tartışmacı olarak boy göstermiştir.

Habermas'ın gelecek görüşü (yani Aydınlanma düşünürlerinin ideallerini bir sonuca bağlama girişimi) son yıllarda taraf ve karşıt taraflar arasında bazı tartışmalara konu olmuştur. Taraftarlara göre Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, modernleşme projesini dışlamadan, tekyönlü amaçsal akılcılığın ortaya çıkardığı sorunları çözecek bir formülasyondur. Habermas'a göre eskiden yaşanan bir "altın çağa" dönüş söz konusu değildir. Öte taraftan o, modernleşmenin sadece sefalet getirdiği tezini savunan ve gelecekte her türlü iyileştirmeden umudunu kesen tarafta da yer almamaktadır. Geçmişe nostaljik takılmak veya mevcutla yetinmek yerine o, modernleşmeye yeni bir boyut katmak istemektedir.

Eleştirmenler, Habermas'ın görüşlerine çeşitli biçimlerde itirazlar yapmışlardır. Bazıları toplumu büyük bir tartışma grubu olarak gören bu tasarımın ütöpik karakterine işaret etmektedirler. Bunlara göre modern toplumdaki karşıt sosyal hareketler, modern toplumun bürokratik işleyişine itiraz ederek düzeltici bir işlev görebilirler, ama bu hareketlerin bürokratik yapıları fiilen etkilemek ve hatta devrılmak gibi bir görev üstleneceklerinden hareket etmek yanlıştır.

Yakın zamanlarda yayınlanmış bir doktora tezinde Van Noort, bazı Batılı toplumlardaki toplumsal hareketlerde gözle-

nen “eylem yorgunluğu” bu hareketlerin amaçlarına ulaşmış olmasıyla açıklanabilir (Van Noort, 1988). Burada verilen bir örneğe göre sözgelimi işgal hareketi amaçlarına ulaşmıştır: Gençlere yeteri kadar konut sağlanmakla kalınmamış, belediyeler boş duran eski konutları da tamir etmişlerdir. Bu arada diğer sosyal hareketlerin uğrunda mücadele ettikleri sorunlar da bürokratik yapılar tarafından “devralınmıştır”.

Bir başka eleştiri noktası, sadece akılcı araçlarla toplumsal uzlaşmaya varılıp varılmayacağıdır. Bazı yazarlar, amaçsal akılcılığa dayalı olarak edimlerin eşgüdümünün baskı altına girdiğini paylaşmakla birlikte Habermas’ın insanın akılcı bir varlık olduğu ve toplumsal uzlaşmanın ancak akılcı yollarla başarılabileceğine inanmamaktadırlar. Bu eleştirmenlere göre toplumsal uzlaşma sadece yeniden, akılcı olmayan dini düşüncelere ve tasarımlara başvurularak sağlanabilir. Bu bağlamda Daniel Bell (1980) yeniden “kutsala dönme”yi savunmaktadır. Ona göre modern, seküler kültür yaşam, ölüm, sevgi, güzellik, hakikat ve sadakat gibi varoluşsal sorunlar konusunda bocalamaktadır. Bell, burada fundamentalist olsun veya olmasın, bir çok dinî hareketin ortaya çıkışının anlamlı olduğuna işaret etmektedir.

Özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde bu olgu dikkat çekmektedir (Hunter, 1983; Lechner, 1989). Dinî hareketlerin çoğu, sadece İncil metnlerinin harfiyyen (zahiri) okunmasını savunmakla kalmıyorlar, aynı zamanda bir bütünleştirme ve anlam çerçevesi olarak dinin yeniden canlandırılmasını istemektedirler. Fundamentalist hareketler, genellikle daha ileri düzeyde bir modernleşmeye karşı çıkmaktadırlar. Bunlar modern olanı değil, geleneksel olanı canlandırmaya çalışmaktadırlar. Fundamentalistlerin modern topluma yönelik teşhisleri oldukça eleştirel sayılır. Modern toplumun karmaşık, belirsiz ve bağlayıcı olmayan özelliklerine savaş açılmaktadır. Toplumun köşe taşları olan aile bağlarının güçlen-

dirilmesi ve dinî bir gelenekten hareketle yaşamın kurulmasını vurguluyorlar. Anti-modernist tutumlarına rağmen çoğu fundamentalistler paradoksal bir şekilde sonderece modern araçlarla kendi fikirlerini yaymaktadırlar. Sözgelimi Amerika'da çok hızlı bir şekilde popüler tele-papazların ortaya çıkmasına neden olan modern medyanın kullanılması buna bir örnek teşkil eder. Bunun yanında fundamentalist grupların örgütlenme biçimleri de tipik modern sayılabilir. İran'da Şah rejimine karşı isyan eden müslüman fundamentalistlerde, Ayetullah Humeyni'nin Paris'ten gönderdiği kaselerle desteklenmiştir.

Her ne kadar modern ve modernleşmekte olan ülkelerde bir dinî "canlanma" söz konusu ise de, buradan hareketle Habermas'ın "Modernleşme Projesi"nin tümüyle başarısızlığa mahkum olduğu sonucuna varılamaz. Tam tersine hızla modernleşmekte olan toplumlarda çeşitli fundamentalist hareketler, "bilimsel anlam sisteminin akımları" olarak işlev görmektedirler (Schnabel, 1982). Bu hareketler, bilimin boş bıraktığı alanları ifşa etmektedirler. Duygu, gerilim, esrar ve istisnaların dünyasını, kısacası belki bilimsel olarak tasvir edilebilen ve hatta açıkla-nabilen ama bilimsel olarak hissedilemeyen şeyleri temsil etmektedirler. Dinî karşıt hareketler, büyüden arındırılmış bir dünyada modern insana büyü-lü bir dünya sunmaktadırlar.

4. POST-MODERN BİR BÜTÜNLEŞMEYE DOĞRU MU?

Modernleşmenin önemli bir özelliği, dinsel ve mitsel tasarımların yerini akılcı bir dünya görüşüne bırakmasıdır. Çeşitli bilim dalları, gerçekliğin arkasında yatan yapıları bulmaya çalışıyorlar. Doğal, toplumsal ve psişik gerçekliğin bu ifşası, birey için bir nevi evsizleşme anlamına gelmektedir. Bu bağlamda

Berger, haklı olarak “yurtsuz bilinç” (*homeless mind*)ten bahsetmektedir: Modern bilinç, sabit bir noktadan yoksundur (Berger vd., 1973). Burada sorun, birey ve toplumun böyle bir gelişmeye hazırlıklı olup olmadığıdır. “Post-modernizm” yanlıları, bu soruya olumlu bir cevap veriyorlar. Onların görüşüne göre gelecek, “post-modern kültür”e gebe dir. Post-modern kültür, her türlü dünya görüşü, değer, norm, düşünce ve sembollerin varolduğu ve dolayısıyla insanın seçme özgürlüğünün arttığı, korunç derecede çeşitlilik arzeden bir süpermarkete benzemektedir. Bu süpermarkette alışveriş yapmaya alışan bir tüketici, yani “post-modern birey”, “tek-parçalı” bir karakter değil, “çok-parça”dan oluşan maymun iştahlı bir varlıktır.

Son yıllarda üzerinde çokça sözedilen ve yazılan “post-modernizm”, gerçekte nedir? Post-modernizmin çıkış noktası, modern kültürün çoğu bakımdan çoğulcu ve karışık bir yapı arzettiğine ilişkin bir teşhise dayanmaktadır. Bu kitap boyunca, görüşlerine yer verdiğimiz çoğu eleştirmen modern bireylerin kendi düşünce, değer ve dünya görüşlerine bırakılmasından rahatsızlık duyuyorlardı. Oysa kültürel görecelik ve tek boyuttan yoksunluk olumlu bir gelişme olarak da değerlendirilebilir. İşte, “post-modernizm” etiketi altında boy gösteren akım bunu yapmaktadır. Entellektüel ve artistik bir akım olarak post-modernizm, sadece çağdaş kültürün çok çeşitlilik arzeden bir yapıya sahip olduğunu söylemekle kalmıyor, aynı zamanda bu çok çeşitliliğin ve çoğulculuğun olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmesini de öneriyor. “Tekbiçimlilik terörü”nün altında ezilmektense, post-modernistler gelecekte herkesin kendine özgü bir hikayesi, düşünce biçimi ve tarzı olmasının daha iyi olacağına işaret ediyorlar. Kabaca yapılan bu saptamadan anlaşılacağı üzere post-modernizm iki düzeyde ele alınabilir: Düşünce ve eylem düzeyinde. Biraz sonra bu iki düzeyi de ele almaya çalışacağız, ama ilk önce post-modernizmin entellektüel arka plânı hakkında biraz daha durmak gerekiyor.

Kim son dönemlerde post-modernizm hakkında yazılan literatürü gözden geçirirse, aslında bir değil, birden fazla post-modernizmin olduğu sonucuna varacaktır (Bertens ve D'haen, 1988; Featherstone, 1988; Hudson en Van Reijen, 1986; Kunne-man, 1988; Van Reijen, 1988; 1989; Welsch, 1988). Entellektüel bir hareket olarak post-modernizmin temeli, edebiyat eleştirisi-ne dayanmaktadır. Özellikle Amerika'da, 1960'lı yıllarda, post-modernizm edebiyat eleştirmeleri arasında boy vermiştir. Yaklaşık olarak 1960'lı yılların ortasında edebiyat eleştirmeni Leslie Fiedler (1977) ilk kez post-modernizmin ateşli bir savunusu-nu yapmıştır. Fiedler, bununla Marcel Proust, James Joyce ve Thomas Mann gibi tanınmış yazarların çalışmalarında ifadesi-ni bulan *modern* edebiyatın sona erdiğini açıklıyordu. Özellikle bu modern edebiyatın dünya edebiyatı içinde en yüksek ve aşıl-amaz noktayı işgal ettiğine ilişkin düşünceyi Fiedler yerle bir etmiştir. Onun *amaçladığı post-modern* edebiyat, fil dışı kulesine çekilmek yerine, tam tersine yazar ile kitle arasındaki uçurumu aşmak istiyordu. Bu şekilde, geçmişte birbiriyle bağdaşmaz ka-bul edilen bir çok üslûp, post-modern edebiyatta bilinçli bir şe-kilde bağdaştırılmaya başlanmıştır. Fiedler'in tasarımıadığı post-modern roman, sözgelimi western, bilim-kurgu, porno edebiyatı ve şato romanlarında kendine malzeme buluyordu. Ona göre post-modern yazar, edebiyatın her türünde kalem oy-natabilmelidir. Bu anlamda post-modern edebiyat, anti-entel-lektüel yapısıyla "aşağı" ve "yüksek" sanatı birleştirmeye çaba-lamaktadır. Bu şekilde Fiedler, diğer post-modern perspektif-lerde de rasladığımız bir çok temel özellikleri ilk kez formüle etmiştir: Eliter ile vülger olan arasındaki sınırların belirsizleş-mesi, bu akımın en temel özelliğidir. İkinci olarak Fiedler, fark-lı üslûp öğelerini bilinçli bir şekilde bir araya getirerek ve yan-yana koyarak kullanmış ama daha üst düzeyde bir sentezi amaçlamamıştır. Üçüncü olarak birbiriyle bağdaşmaz çelişkile-rin oyunu, gerçeklik ile kurgu arasındaki ayrımın kaldırılması-na da sistemli bir temel oluşturmuştur. Gerek Fiedler gerekse etkili kadın yazar ve eleştirmen Susan Sontag (1966)'ın savun-

duğu post-modern edebiyat, özellikle çeşitli tecrübelerin doğrudan ifade edilmesini vurgulamaktadır.

1960'lı yılların Amerikan post-modernizminin, eliter ve katı olarak algılanan modern topluma başkaldıran toplumsal direnişlere büyük bir ilgisi olmuştur. Sadece siyasî düzen değil, yerleşik entellektüel ve artistik gelenekler de bu dönemde sarsılmıştır. Sanat hakkında elitlerin yaptığı "aşağı" ve "yüksek" sanat ve sanatçı tanımlamaları şiddetle eleştirilmiştir.

1970'li yıllarda entellektüel bir akım olarak post-modernizm daha kapsayıcı ve uluslararası bir karakter kazanmıştır. Bu aşamada Mısır kökenli Amerikalı sanat eleştirmeni Ihab Hasan'ın büyük bir rolü olmuştur (1980; 1987). Post-modernizmi çağdaş bir olgu olarak niteleyen Fiedler ve Sontag'ın tersine Hasan, geçmişten beri batı kültüründe içkin bir şeyin gün yüzüne çıkışı olarak görmektedir. Post-modernizm tartışmalarında, edebiyat dünyasından olmayan antroplog Levi-Strauss yanında Foucault ve Derida gibi filozofları da işin içine sokmaktadır. Bunların eserlerinde Hasan ortak bir payda görmektedir. Bu ortak payda, çağdaş kültürde belirli bir merkez, otorite ve istikrarın olmamasıdır. Bu olguyu, "merkezkaç" (*de-centrasyon*) olarak adlandıran Hasan'a göre her hakikat, geçici bir şeydir. Hasan'a göre bütün kültürel ifadeler kesinliksizliğin kurbanıdır. Radikal anlamda ontolojik bir şüpheyi odak noktası yaparak Hasan, insan ve toplumun hakikî karakteri hakkında bir şey söylemeyen bütün kültürel ifadeleri "post-modern" olarak nitelemektedir.

Eğer bir şey hakkında kesin bir bilme söz konusu değilse, Hasan'a göre, bildiğimiz ve düşündüğümüz şeyin hepsi spekülasyondan başka bir şey değildir. Bu durumda insan, kendi kurulları içinde yaşayamaz.

Yakın dönemde yazılmış iki post-modern çalışma örneğinden biri Umberto Eco'nun "*Gülün Adı*" (1984), diğeri de David Lynch'in yaptığı "*Mavi Velvet*" (1986) filmidir. İlk yapıt, birbirinden bağımsız olarak okunabilecek farklı düzeyler içermektedir. Sözelimi kitapta, bir sürü felsefi ve teolojik aykırılıklara atıfta bulunmaktadır. Başka bir düzlemde ise bize "Orta Çağ'ın Sonbaharı"ndan bazı görüntüler sunmaktadır. Başka ve yeni bir kültüre yerini bırakmakta olan bir kültürün kaybolması dile getirilmektedir. Son olarak kitap, heyecan verici bir detektif romanı olarak okunabilir. Bu şekilde romanın bütünlüğü bozulmadan okuyucu, istediği hikâyeyi okumaktadır.

Mavi Velvet filminde de birbirine karışmış farklı düzeyler yer almaktadır. Bir düzlemde film, sıkıcı Amerikan gettolarının bir resmi olarak yorumlanabilir. Başka bir düzlemde film, hipokrit (ikiyüzlü) Amerikan cinsel ahlâkını yansıtmaktadır. Son olarak *Mavi Velvet* aslında heyecanlı bir cinayet filmidir. Ya da geçerli cinayet filmlerinin bir parodisidir.

Hasan, post-modernizm ile yeni bir dönemin başladığını eleştiren ilk eleştirmendir. Başkaları, mesela mimar ve sanat eleştirmeni Charles Jencks gibi, onu izlemişlerdir. 1977 yılında yayınlanan "*Post-Modern Mimarinin Dili*" adlı kitabında Jencks, modern mimariye elveda demiştir.

İşlevselliğe yönelik modern mimari, özellikle 1920'li ve 1930'lu yıllarda Le Corbusier ve Mies Van Der Rohe gibi mimarlar tarafından geliştirilmiştir. Bu modern mimarlıkta vurgu, faaliyetlerin işlevsel ayrımı ilkesi üzerindedir. Modern mimarlara göre oturma, çalışma, ulaşım ve eğlence alanları birbirinden ayrılmalı ve her faaliyet kendi alanı içinde kalmalıdır. Bu nedenle modern mimarlık, fabrika ve işyerlerine uzak, kendine özgü "yeşillik alanları" olan ve birbirinden yollarla ayrılmış monoton apartman bloklarını ortaya çıkarmıştır.

Jencks ve post-modern meslektaşları, bütün dünyada işlevsel olmakla birlikte, mekân kullanımı ve yapıları son derece monoton olan bu gelişmeye karşı koymaktadırlar. Jencks, bunun yerine “çift kodlama” (*dubbelcoding*) denilen bir yapı çerçevesi önermektedir. Post-modern bir yapı, en azından iki toplumsal gruba, sözelimi mimarlar ve yerel sakinlere veya dışardan gelenlere, yönelik olmalıdır.

Jencks, kitabında post-modern mimari için bir çok kural tespit etmiştir. Bunların bazıları (mesela ‘dengesiz harmoni’, ‘tamamlanmamış bütün’, dissonante temizlik ya da güzellik’ gibi) tümüyle mimari yapının kendisiyle ilgilidir. Bazıları ise yapının kendisinden bağımsızdır. Mesela ‘hikayeye dönüş’ ve sembolik’ kuralı gibi.. Post-modern mimarlık, bu kitabın yayınlanmasından sonra temellenmeye başlanmıştır. Bugün yüzlerce mimar, en azından post-modern ilkelerden esinlenmektedir. Post-modern yapıları, tarihsel ve kültürel kökleri farklı, çeşitli üslûp öğelerinin yaratıcı bir tarzda yanyana uygulanmış olmasından anlayabiliriz.

1970’li yılların sonu ile 1980’li yılların başında, Hasan ve Jencks tarafından üretilmiş düşünceler yeniden ele alındı ve çeşitli disiplinler tarafından (özellikle de felsefeciler ve sosyalbilimciler) tarafından geliştirilmiştir.

Entellektüel ve artistik bir akım olarak post-modernizmin gelişmesi hakkında kısa bir özet verdikten sonra, post-modernizmin (dünya görüşü ve eylem plânında) iki düzeyi üzerinde duracağız. İlk düzeyde çeşitli yazarlar, çağdaş kültürde radikal bir şekilde ontolojik bir şüphe uyandırmışlardır. “*Post-Modern durum*” (La condition postmoderne, 1979) adlı yapıtında Fransız düşünürü Jean François Lyotard, son kesinlik veya hakikat fikrinin kaybolmasını, bilgi teknolojisinin ortaya çıkışıyla bağlantılı kılmıştır. Ona göre bilginin üretimi, saklanması, dağıtımı ve

manipölasyonundaki değişimlerinin sonucu olarak bilgi gittikçe artan ölçüde satılık bir meta haline gelmiştir. Bu şekilde bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı önemsizleşmiştir. Önemli olan tek şey, bilginin faydası ve başarı kabiliyetini arttırıp arttırmadığıdır. Bilimsel gelişmenin geleneksel meşrulaştırılması etkisini yitirmiştir: Bilimlerin hakikata yönelimi azalıp, “toplumsal yarar” arttıkça, bilimsel açıklamalar, geçmişteki dokunulmazlık düzeyine ulaşan objektivitesini de yitirmektedirler. Post-modern çağda farklı perspektifler (hatta Lyotard ‘hikayeler’den bahsetmektedir) yan yana yaşamaktadır ve hiç kimse birinin diğerinden üstün ya da objektif olduğunu iddia edemez. Sözelimi bilimsel analizlerin bir resim tablosundan daha yüksek bir hakikat düzeyine sahip olduğu söylenemez. Her ikisi de gerçekliği uygun bir şekilde tasvir etmektedir.

Bilgi sahasında kesinlik ve birliğin kaybolmasına karşı daha yeni ve daha kapsayıcı bir perspektif (hikaye) arayışına çıkanları tipik “modern” olarak nitelemekte ve bu tür arayışları reddetmektedir. Kesinlik ve birlik arama yerine, herkes nihaî bir kesinliğin olmadığını öğrenmeye ve kabul etmeye çalışmalıdır. Bu, ona göre, ideolojik ve siyasî terörü ortadan kaldıracaktır.

Lyotard, Habermas’ın akılcı ve eleştirel bir tartışma yoluyla uzlaşmaya varma çabasını olanaksız bulmaktadır. Birbirleriyle rekabet halinde olan hakikatler dışında başka bir hakikat tanımayan bir dünyada, düşünce ve eylemlerimizi meşru kılacak genel ve birleştirici değerler bulmak imkânsızdır. Lyotard’a göre insanlar, düşünce ve eylemlerini meşrulaştırmadan yaşayamayacakları için gelecekte, birey ve gruplara geçici olarak meşruiyyet kazandıracak küçük kurgular (petites histoires) oluşacaktır.

Lyotard tarafından öngörülen post-modernizm, ister dinî ve bilimsel olsun isterse artistik olsun birleştirici bütün çerçevelere (‘Büyük Hikayeler’e) karşı koymaktadır. Post-modernistlere gö-

re insan, kendi bilgisinin geçici ve sınırlı olduğunun bilincine varmak zorundadır.

Lyotard tarafından geliştirilen düşünceler, başka yazarlar tarafından dünya görüşü düzeyinden güncel davranış düzeyine doğru tercüme edilmiştir (Featherstone, 1987; Jameson, 1984; Kaplan, 1986; Zukin, 1988). Bu düzlemde günlük yaşamın estetikleştirilmesi, ifade biçimi olarak yaşam tarzlarının kullanımı ve narsist-hedonist kişilik tiplerinin ortaya çıkışı üzerinde durulmaktadır. Bu konular hakkında daha önceki bölümlerde yerince durduğumuz için kısa olarak geçiyoruz (Bkz. Öykünme ve Özgünlük; Modern Tüketimcilik; Narsist Dışavurumlar). Post-modernist düşünürlere göre moda, imaj ve yaşam tarzlarının birbirleriyle sürekli olarak yer değiştirdiği yeni bir çağın başındayız. Sürekli olarak yeni tüketim kalıplarına ve trendlerine uygun olarak davranışlarını ayarlayan post-modern insan, son derece maymun iştahlı ve değişkendir.

Bu post-modern davranış biçiminin kökenleri, çoğunlukla geçen yüzyılda hızla büyüyen metropollerde aranmaktadır. Buralarda ilk "tüketim sarayları" (büyük mağazalar) ortaya çıkıyordu. Yine büyük kent yaşantısının anonim ve olumlu yönlerini vurgulayan alt-kültürler burada doğmuşlardır (Seigel, 1986).

Her ne kadar post-modernist düşünürler, olumlu bir gelecek senaryosu çizseler de, başkaları "demir kafes"ten (Weber) çıkan modern insanın başka açmazlara düşeceğinden endişe etmektedirler. Herkes gelecekte kendi hikayesini ve yaşam tarzını kendisi belirleyecek, fakat öte taraftan bu, görünüşün gerçeklikten daha önde olduğu çağımızda bir illüzyon olmaktan öteye geçemeyecektir. Bütün hakikatlerin yerine sahte hakikatlerin geçtiği bir dünyada insanlar, nereye gittiklerini bilmedikleri gibi, gerçekte kim oldukları sorusuna da cevap verememektedirler. Post-modern insanlar, "çoğulcu kimlik"leriyle kimliğin birlik içinde deneyimlendiği bir merkezden yoksun gözükmektedirler.

En radikal biçimiyle bu görüş, “bireyin öldüğü” bir gelecek tasarımına yol açmıştır. Aydınlanma’nın idealize ettiği özerk düşünen ve eylem yapan bireyin öldüğüne ilişkin düşünceler Nietzsche, Freud ve Heidegger’a kadar uzanmaktadır. Nietzsche, batı düşüncesinin iki temel varsayımı hakkında şüphe uyandırmıştır. İlk olarak gerçekliği dil yoluyla bilebileceğimize ilişkin düşüncüyü tartışmaya açmıştır. O, her dil kullanımının metaforik olduğunu göstermiştir. Sözelimi şişenin boyundan bahsettiğimiz zaman neyi kastettiğimizi biliyoruz, ama bu metafor dışında bahsettiğimiz şeyin gerçekten boyun olup olmadığını test edebilecek bir imkâna sahip değiliz. Demek ki kelime ile şey arasında doğrudan bir “bağ” yok. Üstelik çoğunlukla yanlış anlaşılabilir kısa kısa cümlelerle konuşuyoruz. Sözelimi “Bir bardak daha içmek istiyorum” diyoruz. Bu gözlem, Nietzsche’yi dil dünyasında mahkum olduğumuz sonucuna ulaştırmıştır. Dil “içinde” her şey birbirleriyle ilişkili ve anlaşılır, fakat dilin “gerçeklik”le ilişkisi bizim kontrolümüz dışında kalmaktadır. İkinci olarak Nietzsche bir yandan dil ile düşünce, öte tarafta dil ile dürtüsel özellikler arasında bir ilişki sezmektedir. Tıpkı Freud gibi Nietzsche bedensel dürtülerin ve ihtiyaçların davranışlarımızı belirlediğine inanmaktadır. Ama akıl tarafından denetlenen dürtüler ve içgüdüler düşüncesine katılmamaktadır. Tam tersine akıl, davranışlarımızı arkadan meşrulaştırmaktadır.

Filozof Heidegger bu görüşü geliştirerek insanın çevresi ve kaderi karşısında çaresiz olduğunu belirtmiştir. Çağdaş Fransız düşünürleri, çağdaş kültürü çözümlemek üzere bu düşünsel mirası kullanmaktadırlar. Çıkarsanan sonuç, Foucault’nun ifade ettiği gibi, insan rüzgarın kumda bıraktığı bir izden başka bir değildir.

Şimdi post-modernizmin bir özetini ve değerlendirmesini yaparak bu tartışmayı sonuçlandırmak istiyoruz. Radikal plüralizm, “doğal merkez”in yadsınması, izafî değerlerle yaşamayı öğrenme ve antagonizm bu başlıkta odak kelimeler olarak geçti.

Post-modernizm, kendisini iyimser bir mesaj olarak sunmaktadır. Çoğu yazarlar "akıl terörü"nden kurtulmanın imkânlarını vurgulamaktadırlar.

'Büyük Hikayeler' olmadan da post-modern bireylerin davranışlarını koordine etmek mümkündür. Post-modern birey, sahte kesinliklerle yaşamayı öğrenmelidir. Daha da önemlisi bunu olumlu bir gelişme olarak algılamalıdır. Post-modern gelecek imajını eleştirenler, bu iyimserliğin haklı olup olmadığını sorgulamaktadırlar. Çoğu, post-modernizmi boşkafalılık, sinizm ve tesadüfen kafamıza gelen düşünceleri eleştirisiz kabul etme olarak nitelirmektedir. Bunlara göre post-modernistler hayalsiz ve idealsiz bir yaşam propaganda etmektedirler. Post-modernizm bu anlamda aslında hiper-bireycilik, hazcılık ve eğlenceden başka bir şey değildir. Bu nedenle post-modernizm, bazen "eğlence kültürü", bazen "kafeterya kültürü, bazen de "panayır kültürü" olarak nitelendirilmiştir. Post-modern kültürde "daha yüksek" idealler ve "daha iyi"ye ulaşmaya yönelik mücadeleler yokolmaktadır. Bu şekilde insanlar, tüketim endüstrisinin oyuncağı olmaktadır ve medya, her gün yükselen ihtiyaç ve arzuları kamçulamaktadır.

Post-modern kültürde nasıl yaşayacağımıza ilişkin idealler ve kriterler olmadığı için en iyi argümanları ve idealleri savunanlar değil, şom ağızlı kişiler ve güç sahibi geri zekalılar öne çıkmaktadırlar. Üstelik bireyin ölümünü reklam eden bir gelecek senaryosu karşısında nasıl pozitif olabiliriz? Evet, bütün bu eleştiriler, post-modernistlere yönelmektedir.

5. HOLİZM: YENİ BİR DENGE ARAYIŞI

Holizm, izleyicilerine göre, çelişkilerle ve derin krizlerle parçalanmış bir dünyada umut dolu ve birleştirici bir gelecek senaryosu geliştirmeye çalışmaktadır. Holistler, modernleşme yo-

lunda devam etmenin yeni katastrofları getirmekten başka bir işe yaramayacağını iddia etmektedirler. Bu durumda tarihte bir dönüm noktası gelip çatmıştır: Eğer biz “Yeni Çağ”a (*New Age*) atlamak istiyorsak bu mümkündür. Holizm, doğu mistizminden, modern fizik bilimlerden, eski dinlerden, hümanist psikolojiden ve yeni bir çok toplumsal hareketlerden derlenmiş bir düşünceler bütünüdür (Berman, 1986; Capra, 1981; 1983; Chowdhury vd., 1986; Ferguson 1980; Van Steenberg, 1986; 1988; Stikker, 1986).

“Yeni Çağ düşünürleri”ne göre modern toplumdaki psişik ve sosyal sorunların kaynağında modern insanın her şeyi karşıtlıklar içinde düşünmesi yatmaktadır. Bu tür çelişkilere örnekler beden-ruh, insan-doğa, birey-toplum, bilim-mistik, kadın-erkek karşıtlıklarıdır. Yeni Çağ düşünürlerine göre gelecekte insanlar, yeni birlik ve sentezler doğrultusunda düşüneceklerdir. İşte bu düşünce biçimini onlar “holizm” olarak adlandırmaktadırlar. Holizm, basitçe, şeylerin ve süreçlerin bütünü ve birliği olarak tanımlanabilir. Holizmin ana iddiası bütünün –ki bu bir organizma olabileceği gibi bir birey veya toplum da olabilir- parçalardan oluşan bir toplama işleminden daha fazla bir şey olduğudur. Bununla kastedilen şey şudur: Bütün, öyle özellikler taşımaktadır ki, ne parçalar ne de parçalardan oluşturulan şeyler onu karşılamaz. Bu nedenle bütün, kendi düzeyinde araştırılmalıdır.

Holizmin ortadan kaldırmayı amaçladığı çelişkiler nelerdir? Buna üç tane örnek vermek istiyoruz. İlk temel çelişki ruh ile beden arasındadır. Modern düşüncedeki bu çelişkinin temeli Rene Descartes (1596-1650) tarafından atılmıştır. Ona göre hayvansal yaşam mekânîk bir düzene sahiptir. Descartes’in kendisi insanî yaşamı hiç bir zaman makinaya indirgemeye cesaret etmemiştir. Bu, Fransız doktor De La Mettrie (1709-1751) tarafından savunulmuştur. O, “*İnsan Makinası*” (*L’homme machine*, 1747) adlı yapıtında insanın maddeden

oluşan bir makinadan başka bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Bu tez tıp açısından ileri giden sonuçları beraberinde getirmiştir. Buna göre hastalık, doğrudan müdahaleler yoluyla tıp doktorlarının tamir edebilecekleri makinadaki bir aksaklık olarak görülmeye başlanmıştır. Holistik tıpta, beden ile ruh arasındaki birlik yeniden diriltilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşıma göre hastalığın sadece bedensel değil, sosyal ve psişik nedenleri de olabilir. Holistik tedavi biçimi, hastalığı biyolojik, ruhsal ve sosyal yönleriyle total bir varlık olarak insanî bir rahatsızlık olarak görmektedir.

Modern kültürdeki bir başka temel çelişki insan ile doğa arasındadır. Modern düşüncede doğa, insanın dışında bir şey olarak telakki edilmektedir. Doğayı kendi amaçlarımız doğrultusunda kullanmaya çalışıyoruz ve istediğimiz kalıba döktüyoruz. Son on yıl içinde yeryüzünde insanî yaşamın çok ince ekolojik dengelere dayalı olduğu şeklinde bir bilinç gelişmiştir. Holizm, Toprak Ana ile aramızda yeni bir denge kurulmasını amaçlamaktadır. Üçüncü temel çelişki kadın ile erkek arasındadır. Modern düşünce de “kadınsal” ve “erkekse” özellikler keskin bir şekilde birbirinden ayrılmıştır. Sözelimi akılcı ve soğukkanlı erkeğin karşısına sezgisi güçlü ve duyarlı kadın yerleştirilmektedir. Holizm yanlıları, gelecekte bu ayrımın ortadan kalkacağına ve yeni bir insan tipinin (*andogyne*) doğacağına inanmaktadırlar. Basitçe söylemek gerekirse bu, erkeklerin daha fazla “kadıncıl”, kadınlarında daha fazla “erkekçil” olmaları anlamına gelmektedir.

Holizm, doğal ve toplumsal gerçekliği birbirleriyle etkileşim içinde olan olguların ve süreçlerin bütünlüğü olarak gören yeni bir gerçeklik idraki ve bütüncül bir bilinç düzeyini öngörmektedir. Holizm, kendini modern kültürün eksikliklerine ve tek yanlılıklarına karşı kökten bir onarım olarak görmektedir. Holizm taraftarları, gelecekte insanları doğa, başkaları ve kendisiyle yeni bir denge kurmaya teşvik eden yeni bir kültürün doğacağını

ümit etmektedirler. İlginç olan, holistlerin yeni bir gelecek senaryosu formüle etmeleri değil, aynı zamanda bunun doğrultusunda bir kültürün yaratılması için aktif olarak çaba sarfetmeleridir. Sözelimi Ferguson (1980) bugünkü toplumun temelden değiştirilmesi gerektiğini savunan insanların “yeraltı” iletişim ağları kurmasına ve bu bağımsız ağlarla yeni bir toplumun yaratılmasına işaret etmektedir. Bu bağlamda Ferguson, Yeni Çağ’ın yolunu açacak “aydınlık ruhlu” küçük grupların bir “akvaryum komplosu”ndan bahsetmektedir.

Yeni bir kültürün doğuşu, holistlere göre yeni bir ahlâkî bilinçlenme ile el ele gitmelidir. Dünyayı sadece çelişkilerden ibaret gören bugünkü bilinç düzeyi, aşılmalıdır. *Walter ve Dorothy Schwartz “Breaking Through, Holistik Yaşamın Teori ve Pratiği”* (1987) adlı yapıtlarında böyle “holistik bir bilinçlenme”ye ulaşmanın bir çok yollarını ve şekillerini anlatmaktadırlar. Yazarlara göre ilke olarak “Ben Çağı”nın ben-merkezcilliği ve narsismi aşılmalıdır. Yalnızlık ve gerilim içinde yaşayan kitle, uyuşturucu ve televizyona müptelâ olmuş bireyler, moda ve reklama teslim olmuş zihinler kendi kaderleri üzerinde yeniden düşünmeli ve yaşanılır bir dünya yaratmak için çalışmalıdırlar.

Son yıllarda holizm ile karşılaşan Batılı modern toplumlarda bir çok kişi, bu gelecek senaryosunun büyümesine kapılırken bir çokları da eleştiri yöneltmişlerdir. İlk eleştiri, holizmin açılmış bir tasarımdan yoksun oluşudur. Bu öğretiye şiddetle saldıran Korzec (1986), holizmde tek bir ortak nokta olduğunu belirtmektedir. Bu ortak nokta, kültürümüzde bir şeylerin yolunda gitmediği yönündeki yaygın şikayettir. Başka yazarlar da holizm adı altında ileri sürülen düşüncelerdeki çeşitlilik ve farklılıklara bakarak özeleştiri ve sistemden yoksun bir düşünce kaosunun varlığına dikkati çekmektedirler. Bu düşüncelerin tek ortak paydası *birlik idealinden hareket etmeleridir* (Van Zoest, 1987).

İkinci olarak eleştirmenler holistik düşünce biçimlerinin geçmişte totaliter akımlara dönüştüğünü iddia etmektedirler. Özellikle Korzec (1986), holizmin bu totaliter özelliğine sık sık dikkat çekmiştir. Holizm yanlıları totaliter akımların geçmişte holistik düşünceye hizmet ettiklerini kabul etmektedirler. Yalnız ikisi arasında özde bir farklılık vardır. Totaliter akımlar, bireyi bütüne mahkum etmişlerdir. Bunun zıddına “Yeni Çağ Düşüncesi”nde bireysellik, özbilinçlenme ve öz gelişim öne çıkartılmaktadır. Yeni holistik düşünce ve yaşam tarzı, mutlakçı niyetlere karşı dikkatlidir (Van Steenberg, 1987).

Üçüncü ve sonuncu bir eleştiri, holizmin kendisini radikal anlamda geçmişten bir kopuş ve yeni bir “Büyük Hikaye” olarak takdim etmesidir. Üstelik Yeni Çağ’ın doğuşu bir zorunluluk olarak nitelenmektedir. Bununla holizm, Aydınlanma çizgisine düşmekte ve toplumsal gelişmeyi gittikçe yükselen ve ilerleyen bir çizgi olarak tasarlamaktadır. Bu çizginin sonunda Aydınlık gelecektir! Böyle bir düşünce tarzı, farklı ve karşıt düşüncelerin yanyana olduğu çağımızın ruhuna da ters düşmektedir. Amerikalı sosyolog Peter L. Berger (1967) bu bağlamda süpermarket metaforunu kullanmaktadır. Ona göre çağdaş insan, pek çok dünya ve yaşam görüşleri karşısında seçme olanakları geniş olan bir insandır. Farklı entellektüel, dinî ve artistik akımların izleyicileri modern pazarlama yöntemleriyle ürünlerini pazara sunan kültürel girişimciler olarak görülmelidirler. Bu metafordan hareketle diyebiliriz ki holizm, süpermarketi kendi anlayışına göre dönüştürmekten ziyade burada kendine bir köşe bulmak için uğraşmaktadır.

6. MODERNLEŞME: “TARİHİN SONU” MU VEYA “YENİ BİR BAŞLANGIÇ MI”?

Eğer “geleneksel” olanın ne olduğunu bilirsek, “modern” olanın da ne olduğunu bilebiliriz. Tersinden, nasıl her rengi

kendi karşıtlarıyla bilirsek, “geleneksel” olanı da “modern” olandan çıkarabiliriz. Peki şu anda, modern olandan hareketle gelecekte bizi neyin beklediğini çıkarabilir miyiz? Açık olan şu ki, ne dünya devleti senaryosu ve iletişimsel akılcılık ne de post-modernizm ve holizm senaryoları geleceğin kendisi değildir. Modernleşmenin sürekli bir dinamizm ve yenilenmeyi içinde barındırdığını hiçbir zaman unutmamalıyız. Yeni düşünce ve eylem biçimleri, gerçekte derinden gelen bir sese benzerler. Her döneme egemen olan Zaman’ın Ruhü, çoğunlukla gelecek Zaman’ın Ruhü’na atıfta bulunan kendi karşıtını da içinde barındırır.

Bu bağlamda, 1989 yılının sonunda, Avrupa ve dünyada köklü dönüşümlerin yaşanacağını düşündüğümüz bir zaman diliminde tarihinin sonunun ilan edildiğine şahit olmamız ilginçtir. Bu tartışma, Amerikan devlet departmanında yüksek bir bürokrat olarak çalışan Fukuyama’nın “*Tarihin Sonu*” adlı yapıtıyla başlamıştır (Fukuyama, 1989). Buna göre kaçınılmaz bir şekilde tarihin sonuna yaklaşıyoruz. Bu, batı liberalizminin dünya çapında faşizm ve komünizm gibi ideolojileri yerle bir etmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte Fukuyama, tarihin sonunun geldiğine karar veren ve her şeyin durağanlaşacağını savunan tek ve ilk düşünür değildir (Rohde, 1990). Bundan bir buçuk asır önce Karl Marx, komünizm aşamasında tarihin son bulacağına inanıyordu. Bu aşamada, başlagıcından bu yana tarihi sürükleyen sınıf çelişkisi aşılabacaktır. Uzun bir zaman sonra, 1960’lı yılların başında Arnold Gehlen (1975) tarihin artık sürprizler çıkarmayacağına işaret ediyordu. Ona göre sadece eski ideallerin tekrarlanabileceği “tarih sonrası” dönemde yaşıyorduk. Gehlen’e göre bu komünizmin ortaya çıkmasıyla değil, büyük bilimsel buluşların artık mümkün olmayacağıyla ilgili bir şeydi. Ona göre Darwinizm, Marxizm ve Froydçuluk, en son teorik düşünce sistemleriydi. Bütün yeni teorik gelişmeler, sadece eskinin kısmen düzeltilmesi ve detaylandırılmasından ibaret olacaktır. Bununla Gehlen aslında yirmi yıl sonra post-

modernist Fransız düşünürlerinin geliştirecekleri bir konuyu gündeme getirmiştir. Post-modernist düşünörlere göre büyük boy ideolojilerin sonu gelmiştir.

Modernleşme, dümdüz bir gelişme çizgisi değildir. Tam tersine modernleşme, düşe kalka ilerleyen ve bir yığın sürecin yan yana ve karşı karşıya yürüdüğü karmaşık bir süreçtir. Fukuyama'nın bize söylediklerinin zıddına, Doğu ve Batı'da meydana gelen yeni gelişmeler bize tarihinin sonuna gelmediğimizi söylemektedir. Modernleşme, nasıl geçmişte karşımıza beklenmedik dönüşömler çıkarmışsa, gelecekte de paradokslarıyla bizi şaşırtmaya devam edecektir.

DİPNOTLAR

Birinci Bölüm

1. Burada “modernleşme”yi geç Orta Çağ’dan beri yavaş yavaş ortaya çıkarak geçtiğimiz 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl boyunca hızla ilerleyen bir gelişme olarak tanımlıyoruz.
2. Bu noktayla bağlantılı olarak görülüyor ki, çoğu klasik düşünür, daha sonraki dönemlerde gösterildiklerinin aksine daha az çocuksudurlar. Bunların bazıları, mesela Max Weber, tarihsel süreçlerin son derece kararsız yürüyüşünden hareket ediyordu.
3. Şema, aynı zamanda farklı sosyal-bilimsel disiplinler arasında varolduğu düşünülen “sınır savaşları”nın gereksiz olduğunu içermektedir. Sosyoloji, toplumsal yapıları; psikoloji, kişiliği; antropoloji ise kültür ve doğayı inceleyen birer bilim dalı değildir. Bunlar insanî eylemleri inceleyen araştırma dallarıdır. Aynı insanî eylemler ve davranışlar, diğer sosyal bilimlerden farklı açılardan ele alınmaktadır.

4. Burada kullanılan kavramlar, sadece dikkat çekici bir işlev görmektedirler. Ve sosyal gerçekliği anlaşılır kılmak içindir. Blumer'in (1969) deyiimiyle bu sözcükler, 'duyarlılık yaratan kavramlar'dır. Bu dikkat çekici kavramlar, "hakikî tanımlar"ın özelliklerini tam olarak vermezler ve dolayısıyla somut, görgül olgularla ilişkiye geçmemizi sağlamazlar.

İkinci Bölüm

1. Yakın Doğu ve Asya'da görüldüğü üzere başka kültürlerde de kentsel gelişmelere raslanmıştır. Batı-Avrupa'dakine benzer bir değişimin buralarda ortaya çıkmamasının sebebini Weber, Avrupa'daki siyasal parçalanma yanında, iki şeye bağlamaktadır. İlk olarak Batılı olmayan kültürlerde gelişme, büyüsel ve dinî bağlıklar sebebiyle frenlenmiştir. Örneğin Hindistan'da kast sistemi, Asya'da ise ataları yüceltme dikkat çekmektedir. Şehirliler, kendilerini kastlarıyla, kabileleriyle ya da atalarının yattığı yerlerdeki topluluklarla özdeşleştirdikleri için ekonomik ve ticarî motiflerle birliktelikler oluşturamamışlardır. Avrupa'da dinî engeller daha azdı. Hristiyanlık, bireysel yönelimli bir din olarak kişilerin Tanrı'yla kişisel temelde ilişki kurmalarına olanak tanıyordu. Weber tarafından saptanan ikinci faktör, Avrupa'da sabit orduların bulundurulmamasıdır. Halk, kendi silahını kendisi taşıyordu. Oysa Mezopotamya, Hindistan ve Çin gibi ülkelerde hazır bir ordu vardı ve bu ordu, merkezîyetçi bir rejimin emrindeydi. Sadece bu nedenle bile, Avrupa'da kentlilerin siyasî iktidarı ele alması, diğer kültürlerle kıyasla daha kolaydı.
2. İyi işleyen bir kamuoyu oluşturulması fikrini Jürgen Habermas gündeme getirmiştir. Ona göre demokratik bir hukuk düzeni ancak kamuoyu önünde yasa önerilerinin iyice tartışıldıktan sonra yasalaşmasıyla kurulabilir. Kamuoyu, yasaları legal görmekle kalmamalı, aynı zamanda meşru olarak

da algılamalıdır. Yani yasaların niçin uyulması gerektiği konusunda akılcı bir gerekçeye sahip olmalıdır.

3. “Genel İnsanlık Kalıbı”, bir model olarak düşünülmelidir. Yoksa çeşitli kültürleri tasvir edebilecek bir çerçeve geliştirmek mümkün değildir. Romein’in bu modeli geliştirmekteki amacı, geleneksel kültürler ile modern kültür arasındaki keskin farklılığı vurgulamaktır. Bu nedenle o, daha çok geleneksel olan ile modern olan arasındaki *farklılıkları* tasvir etmektedir.
4. Burke (1989), Antik kültürün İtalya’da canlanmasının tesadüfî olmadığına işaret etmektedir. Mecazî olarak söylenirse, kişiler orada atalarını keşfediyorlardı. Atalar, manevî açıdan Yunanistan’dan ziyade Roma’daydılar. Kuzey İtalya’da bir şehir-devletin ortaya çıkmasını Burke, klasik kültürün canlanmasında etkili bir faktör olarak anmaktadır. Bu devletin sürekli olarak tehdit altında olması, kendi kimliğini keşfetmesine yol açmıştır. Bu şekilde şehirliler, savundukları değerlerin bilincine varmışlardır.
5. Bu görüş, zaman ve mekândan bağımsız olarak biyolojik ve içgüdüsel kişilik faktörlerinin olmadığını varsaymaktadır (Peeters, 1978; Zeegers, 1988).
6. Çoşkuları kendi seyrine bırakmak, doğal olarak bizim bugünkü ölçülerimize göredir. Orta Çağ tarihçileri, Orta Çağ insanının denetimsiz olmadığını, fakat kendini başka bir şekilde denetlediğine işaret etmektedir.
7. Modernleşmenin bir sonraki aşamasında siyasî merkezîyetçilik söz konusu “faydaları” sağlamak için bilâkis önem kazanmıştır.
8. Tarihçi Keith Thomas, “*Man and Natural World*” (1981) adlı yapıtında modernleşmenin marifetiyle, doğanın denetim altına alınmasının “el değmemiş doğa parçaları”na yönelik bir keşif ve ilgiyi de canlandırdığına işaret etmektedir. Bu da doğaldır, çünkü keşfedilmemiş ve işlenmemiş olan bölgeler azalmaktadır.

Üçüncü Bölüm

1. Farklı dayanışma türlerinin objektif bir göstergesi olarak Durkheim farklı yasama tiplerine işaret etmektedir. Modern öncesi toplumlara uygun düşen hukuku, *baskıcı* hukuk olarak nitелеmektedir. Bu hukuk tipinde hukuk ihlalleri “göze göz, dişe diş” ilkesi gereğince cezalandırılmaktadır. Modern toplumun hukukunu Durkheim, ödünleyici hukuk olarak adlandırmaktadır. Bu hukuk düzeni, bağımsız bir eylem ve yargıdan hareket etmektedir. Kollektif duyguların ihlaline yönelik tepki daha az şiddetlidir. Bireysel yorumlamalara yer verilir.
2. Durkheim, işbölümünü “doğal” bir olgu olarak telâkki etmektedir. Bunun gerisindeki motor, toplumun maddî olarak yeniden üretim mekânizmasıdır. Gittikçe artan nüfus sıklığı, geçim araçlarının kıtlığına yol açmakta ve rekabet mücadelesini beraberinde getirmektedir. Dayanışma, bu nedenle baskı altına girmektedir. Toplumsal işbölümü, bu kısır döngüden çıkmak için bir çıkış yolu sunmakta ve varoluş mücadelesini barışçıl kılmaktadır, çünkü her birey bir işlevi yerine getirmektedir.
3. Bu bağlamda ilginç olan “pozitif eylem” olarak nitelenen çabalar. Bu çabalar, toplumda zayıf bazı kesimlere (kadınlar, azınlıklar) daha fazla olanak yaratmayı amaçlamaktadır. Burada daha ileri bir eşitliği elde etmek üzere eşitsiz bir muameleyi meşru kabul etmektedir, öte taraftan bu tür olumlu çabalarda, hâlâ yüklenen özelliklerin toplumsal hareketlilik alanında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Belirli gruplara veya ailelere mensup olmak, hâlâ yüksek mesleklere girmede olumlu bir avantaj sağlamaktadır.
4. Bourdieu, üçüncü bir kapital türü daha saymaktadır. Sosyal kapital ya da ilişkiler ağının sunduğu olanaklar. Kültürel ve ekonomik kapitalden farklı olarak sosyal kapital belirli bir yaşam tarzına yol açmamaktadır. Sosyal kapital, belirli sosyal çevrelere girmede önemli bir işlev görmektedir.

Dördüncü Bölüm

1. Modern bürokrasinin amaçlılık ve etkinliliğin doruk noktasını temsil ettiğine ilişkin düşünceye herkes katılmaz. Tam tersine sosyal-bilimsel literatürde bunun zıddı düşüncelere yer veren çokça örneğe raslanır.
2. Bu kavramların teorik arka plânı için bkz. İletimsel Akılcılığa Dayalı Meşruiyet.
3. Bir “oyun”nun inandırıcı olması için mümkün olduğu kadar sahici olarak oynanması gerekir. Modern aktör, oynadığı role ruhuyla katılmak zorundadır.
4. Değişik vesilelerle tespit ettiğimiz gibi plânlı yaşam tarzı, kaynağını Protestanlıkta bulan değer ve normlardan almaktadır. Modernleşmenin bir sonraki aşamasında protestan ahlâkının değer ve normları, dinî temellerinden kopmuş ve seküler bir burjuvazi ahlâkına dönüşmüştür. 20. yüzyıl boyunca ise bu değer ve normlar bile baskı altına girmiştir.

Beşinci Bölüm

1. “Narsizm” kavramının kullanımı bazı yanlış anlamalara yol açmıştır. Güncel yaşamda bu kavram, egoist ve bireycil tutumları dile getirmek üzere kullanılmaktadır. Çoğu popüler bilimsel yayınlar, kavramın bu güncel kullanımından hareketle, kendi çıkarlarını düşünen ve kişisel gelişimine önem veren bireyi ve bununla ilgili olguları anlatmak üzere bu kavramı seçmektedirler. Psiko-analitik teoride narsizm, “ben” üzerinde yoğunlaşan bir anlayışı değil, bir kişilik bozukluğu olarak anlaşılmaktadır. Lasch’a göre toplumsal normlardaki belirsizleşmenin sebebi, artan bireycilik ve egoizm anlamında narsizm değil, tam tersine narsizm kendi başına bir olgu olup, ben merkezli davranışlar bunun bir türevidir, yani bunun bir sonucudur.

Altıncı Bölüm

1. Burada teknolojiyi basitçe, "bilimselleşmiş" teknik olarak tanımlıyoruz.
2. Foucault'nun görüşleri, anahatlarıyla, Modern Birey Efsanesi bölümünde "'modern birey miti" olarak tanımladığımız, Lasch ve Sennett gibi yazarların bakış açısıyla örtüşmektedir.
3. Hollanda ortamının çözümlemesi için bakınız: (Mol ve Van Lieshout, 1989).
4. Bakım ve sosyal hizmet uzmanlarının kullandıkları ikinci bir strateji, ayartma (baştan çıkarma)dır. İçinde yaşadıkları sefil ortamı değiştirmek amacıyla işçi ailelerinin arzuları okşanmıştır. Bu ilk etapta malî yardım olanakları sunmakla yapıliyordu. Dilenmenin geleneksel (hayırseverlik) biçimleri kaldırılmıştır. Zira bunlar çoğunlukla işsizlik ve sahtekarlığı teşvik ediyorlardı. Bu duruma son vermek üzere 19. yüzyıl hayırseverleri, yardım karşılığında evlere denetim yapmayı kararlaştırmışlardır. Uzmanlar tarafından yapılan bu denetimlerde, yoksul ailelerin moral durumları inceleniyordu. Eğer ahlâkî alanda bir çöküş veya dejenerasyon gözlemlenirse, bunun düzeltilmesi için öneriler yapıliyordu. Son plânda, bu tür uyarıları dikkate almayanlar, ödenekleri kesilmek ya da vesayet altına girmek arasında bir tercih yapmak zorundaydılar. Bir başka ayartma aracı, sosyal konut sistemiydi. Bu sistem, sadece yoksul ailelere daha iyi bir konut vermekle kalmıyor, aynı zamanda onların yaşamlarını da normalleştirmeyi amaçlıyordu. Sosyal konut sistemi, çekirdek aileye dahil olmayan bütün unsurları (arkadaş ve yakınları) kapı dışarı atıyordu. Evdeki her odanın bir işlevi vardı. Veliler ve çocuklar ayrı ayrı yatak odalarına sahip olabiliyorlardı. Konutlardaki yaşamı normalize etmek üzere, ayrıca müfettişler görevlendirilmişti (De Regt, 1984).

KAYNAKÇA

- Abercombie, N., e.a.: *Sovereign Individuals of Capitalism*, Londen 1986
- Abma, R. en A. Dieleman (red.): *Jeugdculturen. Jeugdcultuuronderzoek van het CCCS*, Nijmegen 1983
- Abma, R.: 'Psychische hulp: wat mankeert er aan', in: *Psychologie en Maatschappij* (22) 1983, pp. 5-13
- Achterhuis, H.: *De markt van welzijn en geluk*, Baarn 1979
- Achterhuis, H.: *Arbeid, een eigenaardig medicijn*, Baarn 1984
- Achterhuis, H.: *Het rijk van de schaarste*, Baarn 1988
- Adorno, Th. en M. Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947
- Adriaansens, H.P.M.: *Algemene sociologie*, Den Haag 1983
- Adriaansens, H.P.M. en A.C. Zijdeveld: *Vrijwillig initiatief in de verzorgingsstaat*, Deventer 1980
- Appleyard, D.: 'Place and Non-Place. The New Search for Roots', in: J.I. de Neufville (ed.): *The Land Use Policy Debate in the United States*, New York/Londen 1981
- Ariès, Ph.: *Met het oog op de dood*, Amsterdam 1975
- Avort, A.J.P.M. van der: *De gulzige vrijblijvendheid van expliciete relaties*, Tilburg 1987
- Barel, Y.: *Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social*, Grenoble 1989

- Baudrillard, J.: *La société de consommation*, Parijs 1970
- Baudrillard, J.: *Simulations*, New York 1983
- Bauman, Z.: *Freedom*, Milton Keynes 1988
- Bauman, Z.: *Modernity and Ambivalence*, London 1991
- Beek, U.: *Die Risikogesellschaft. Auf dem Wege in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986
- Beck, U. en E. Beck-Gernsheim: *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main 1990
- Beck, U.: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt am Main 1993
- Beck, U. A. Giddens en S. Lash (eds.): *Reflexive Modernization*, Cambridge 1994
- Beck, U. en E. Beck-Gernsheim (hrsg.): *Riskante Freiheiten*, Frankfurt/m 1994
- Becker, C.L.: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, London 1936
- Becker, H.S.: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 1963
- Becker, J.W.: 'Deconfessionalisering, ontzuiling en anomie', in: *Sociale Wetenschappen* (28) 1985, pp. 269-332
- Bell, D.: *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973
- Bell, D.: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976
- Bell, D.: *Sociological Journeys. Essays 1960-1980*, Leiden 1980
- Bentham, J.: *Panopticon or the Inspection House*, 1791
- Berger, P.L.: *The Sacred Canopy*, New York 1967
- Berger, P.L., e.a.: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Middlesex 1973
- Berman, M.: *All That is Solid Melts into Air*, New York 1982
- Berman, M.: *De terugkeer van de betovering*, Amsterdam 1986
- Bertens, H. en Th. D'haen: *Het postmodernisme in de literatuur*, Amsterdam 1988
- Blok, A.: *Antropologische perspectieven*, Muiderberg 1977
- Blumer, H.: *Symbolic Interactionism*, Prentice-Hall 1969
- Bogner, A.: - *Zivilisation und Rationalisierung - Die Zivilisationstheorien M. Webers, N. Elias' und der Frankfurter Schule*, Opladen 1989
- Borg, M. ter: *Innovatie tot in eeuwigheid*, Amersfoort 1980
- Bourdieu, P.: *La Distinction*, Parijs 1984
- Braudel, F.: *Beschaving, economie en kapitalisme. De structuur van het dagelijks leven*, Amsterdam 1987
- Brinkgreve, C. en M. Korzee: *Margriet weet raad. Gevoel, gedrag en moraal in Nederland*, Utrecht 1978
- Buiks, P.E.J.: *Surinaamse jongeren op de Kruiskade*, Deventer 1983

- Burckhardt, J.: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860
- Burg, W. van der en W. van Reijen: 'Inleiding', in: J. Habermas: *Recht en Moraal*, Kampen 1988
- Burgers, J.P.L.: *De schaal van solidariteit*, Amersfoort/Leuven 1988
- Burgers, J.P.L.: 'Ruimte voor Individualisering', in: *Beleid en Maatschappij* (6) 1989
- Burke, P.: *De Italiaanse Renaissance*, Amsterdam 1988
- Burnham, J.: *The Managerial Revolution*, Londen 1941
- Capra, F.: *The Tao of Physics*, New York 1981
- Capra, F.: *The Turning Point*, New York 1983
- Castel, R. en J.F. Le Cerf. 'Het verschijnsel 'psy' in de Franse maatschappij', in: *Comenius* (4) 1981, pp. 506-520
- Castel, R. en J.F. Le Cerf. 'De relatie-maatschappij', in: *Comenius* (6) 1983, pp. 213-227
- Castells, M.: 'Crisis, Planning and the Quality of Life: Managing the New Historical Relationships between Space and Society', in: *Society and Space*, 1983, pp. 3-21
- Chowdhury, T., e.a.: *Holisme en New Age-Bewustzijn*, Tilburg 1986
- Cieraad, I.: *De elite verbeelding van volk en massa*, Muiderberg 1988
- Dahrendorf, R.: *Class and Classconflict in Industrial Society*, Cambridge 1958
- Dale, van- Groot: *Woordenboek der Nederlandse taal* (11e druk), Utrecht/Antwerpen 1984
- Dawkins, R.: *The Selfish Gene*, Oxford 1976
- Delahaye, K.: 'Stad in het tijdperk van intimiteit', in: *Krisis* (32) 1988, pp. 22-33
- Dencick, L.: 'Growing up in the Post-Modern Age: On the Childs' situation in the Modern Family, and on the position of the family in the Modern Welfare State', in: *Acta Sociologica* (32) 1989, pp. 155-180
- Diederiks, H.A., e.a.: *Van agrarische samenleving naar verzorgingsstaat*, Groningen 1987
- Diekstra, R.F.: *De gegroeide dood: zelfdoding door jongeren*, Baarn 1984
- Donzelot, J.: *La police des familles*, Parijs 1977
- Doorn, J.A.A. van: *Rede en macht. Een inleiding tot beleidswetenschappelijk inzicht*, Den Haag 1989
- Duby, G.: *De drie orden*, Amsterdam 1985
- Dumont, L.: *Homo Hierachicus*, Parijs 1967
- Dumont, L.: *Homo Aequalis*, Parijs 1977
- Durkheim, E.: *De la division du travail social*, Parijs 1893
- Eco, U.: *De Naam van de roos*, Amsterdam 1984
- Eisenstadt, S.N.: *Tradition, Modernity and Change*, New York 1975

- Elias, N.: *Über den Prozess der Zivilisation*, Basel 1939
- Elias, N.: *Wat is sociologie?*, Utrecht/Antwerpen 1971
- Elias, N.: *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt 1979
- Elias, N.: *Problemen van betrokkenheid en distantie*, Amsterdam 1983
- Elias, N.: *Een essay over de tijd*, Amsterdam 1985
- Elias, N.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main 1987
- Ellul, J.: *La technique ou l'enjeu du siècle*, Parijs 1954
- Everink, J.: *De informatiemaatschappij*, Den Haag 1983
- Featherstone, M.: 'Lifestyle and Consumer Culture', in: *Theory, Culture and Society* (4) 1987, pp. 55-70
- Featherstone, M. (ed.): 'Postmodernism', in: *Theory, Culture and Society* (5) themanummer 1988
- Felling, A., e.a.: *Burgerlijk en onburgerlijk Nederland*, Deventer 1983
- Ferguson, M.: *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles 1980
- Fiedler, L.: *A Fiedler Reader*, New York 1977
- Foucault, M.: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs 1961
- Foucault, M.: *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard médical*, Parijs 1973
- Foucault, M.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Parijs 1975
- Freud, S.: *Die Zukunft einer Illusion*, Berlijn 1927
- Freud, S.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt 1930
- Frisby, D.: *Fragments of Modernity*, Oxford 1985
- Fromm, E.: 'Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie' In: *Zeitschrift für Sozialforschung* (4) 1935. Ook in E. Fromm: *Gesamtausgabe*, dl. 1, Stuttgart 1981
- Fromm, E.: *Escape from Freedom*, New York 1941
- Fukuyama, F.: 'The End of History', in: *The National Interest* (16) 1989, pp. 3-13
- Gehlen, A.: *Der Mensch. Seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main 1961
- Gehlen, A.: *Einblicke*, Frankfurt am Main 1975
- Gershuny, J.I. en I.D. Miles. *The New Service Economy - The Transformation of Employment in Industrial Societies*, London 1983
- Giddens, A.: *Central Problems in Social Theory*, Londen 1979
- Giddens, A.: *A Contemporary Critique in Social Theory*, Londen 1979
- Giddens, A.: *The Constitution of Society*, Cambridge 1984
- Giddens, A.: *Sociology*, Cambridge 1989
- Goddijn, H.P.M. (red.): *Max Weber. Zijn leven, werk en betekenis*, Baarn 1980
- Godschalk, J.J.: *Werkloosheid en normvervaging*, Amersfoort 1986
- Goffman, E.: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Glencoe 1956
- Goffman, E.: *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gathering*, Glencoe 1963

- Goffman, E.: *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*, Middiesex 1978
- Goldstein, E.B.: *Sensation and Perception*, Belmont 1984
- Gombrich, E.: *Art and Illusion*, Oxford 1977
- Gombrich, E.: *The Image and the Eye*, Oxford 1982
- Goudsblom, J.: *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam 1960
- Goudsblom, J.: *Balans van de sociologie*, Utrecht/ Antwerpen 1974
- Goudsblom, J.: 'Priesters en krijgers', in: *Vrij Nederland* 5 april 1986
- Goudsblom, J.: 'Lange-termijn processen in de mensheidsgeschiedenis', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (1) 1988, pp. 5-26
- Goudzwaard, B.: *Kapitalisme en vooruitgang*, Amsterdam 1976
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981
- Hall, P.: *Great Planning Disasters*, Londen 1980
- Hall, S en T. Jefferson (red.): *Resistance through Rituals*, Londen 1976
- Hassan, I.: 'The question of Postmodernism', in: H.R. Garrin: *Bucknell Review-Romanticism, Modernism and Postmodernism*, Lewisburgh 1980
- Hassan, I.: *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus 1987
- Heilbronner, R.L.: *De ontwikkeling van de economische samenleving*, Utrecht/Antwerpen 1977
- Hochschild, A.R.: *The Managed Heart*, Los Angeles 1983
- Hudson, W. en W. van Reijen (red.): *Modernen versus Postmodernen*, Utrecht 1986
- Huizinga, J.: *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem 1919
- Hunter, J.D.: *American Evangelicalism: Conservatism and the Quandary of Modernity*, Ncw Brunswiek 1983
- Huxley, A.: *Brave New World*, Londen 1932
- Huygen, M.: *Kantoorkarakters: kleine typologie van de bureaucratie*, Amsterdam 1989
- Ingleby, D.: 'Psychoanalysis and Ideology', in: J.M. Broughton (ed.): *Psychological Development*, New York 1987
- Inglehart, R.: *The Silent Revolution*, Prineeton 1977
- Inglehart, R.: 'Post-materialism in an Environment of Insecurty', in: *American Political Science Review* (75) 1981, pp. 880-900
- Inglehart, R.: 'New Perspectives on Value Change', in: *Comparative Political Studies* (17) 1985, pp. 485-532
- Inglehart, R.: 'Value Change in Industrial Society'in: *American Political Science Review* (81) 1987, pp. 1289-1319

- Jameson, F.: 'Postmodernism or the Logij of Late Kapitalism', in: *New Left Review* (146) 1984, pp. 53-93
- Jansen, G.H.: *De straat. Een portret*, Muiderberg 1980
- Jansen van Galen, J.: *Moraal 88*, Amsterdam 1987
- Jeneks, C.: *The Language of Postmodern Architecture*, Ncw York 1977
- Jones, E.L.: *The European Miraele*, Cambridge 1981
- Kaplan, E.A.: 'History, Spectator and Gender Adress in Music Television', in: *Journal of Communications Inquiry* (1) 1986
- Kempers, B.: *Kunst, macht en mecenaat*, Amsterdam 1987
- Keulartz, J.: *Hulpverlening tussen manipulatie en emancipatie*, Amsterdam 1987
- Knijn, G.C.M. en C.M.L.H. Verheijen: *Tussen plicht en ontplooiing*, Nijmegen 1988
- Korzec, M.: *De kitsch van het holisme*, Amsterdam 1986
- Kroker, A. en D. Cook: *The Postmodern Scene*, London 1988
- Kumar, K.: *Prophecy and Progress. The Sociology of Industrial and Post- Industrial Man*, Harmondsworth 1978
- Kunneman, H.: *Habermas'theorie van het communicatieve handelen. Een samenvatting*, Meppel/Amsterdam 1983
- Kunneman, H.: *De waarheidstrechter. Een communicatie-theortisch perspectief op wetenschap en samenleving*, Meppel/Amsterdam 1986
- Kunneman, H.: 'De betekenis en de beperkingen van het postmodernisme als politieke filosofie', in: *Socialisme en Democratie* (7-8) 1988
- Lasch, C.: *The Culture of Narsissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Ncw York 1979
- Layendecker, L.: *Sociale verandering*, Meppel 1984
- Lechner, F.J.: 'Fundamentalism and sociocultural revitalization in America', in: *Sociological Analysis* (46) 1985
- Lechner, F.J.: 'Fundamentalism revisited', in: *Society* (50) 1989
- Lemaire, T.: *Filosofie van het landschap*, Bilthoven 1970
- Lemaire, T.: *Over de waarde van kulturen*, Baarn 1976
- Lenski, G.: *Power and Privilege*, New York 1966
- Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*, Parijs 1962
- Lewontin, R.C., e.a.: *Genetica, erfrelijkheid en ideologie*, Breda 1987
- Loo, H.R. van der, e.a.: *Een wenkend perspectief? Nieuwe sociale bewegingen en culturele veranderingen*, Amersfoort 1984
- Loo, H.R. van der, e.a.: *Buurt in balans*, Utrecht 1988
- Lynd, R.S. en H.M. Lynd: *Middletown in Transistion*, New York 1937
- Liotard, J.F.: *La condition postmoderne*, Parijs 1979 (Ned.: *Het postmoderne weten*, Kampen 1987)

- Lyotard, J.F.: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Parijs 1986
- Maine, H.S.: *Ancient Society*, Boston 1861
- Malinowski, B.: *Sex and Repression in Savage Society*, Londen 1927
- Malthus, R.: *An Essay on the Principle of Population*, Londen 1789
- Mannheim, K.: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935
- Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Hamburg 1867
- Maslow, A.: *Motivation and Personality*, New York 1954
- Mc Hale, B.: *Postmodernist Fiction*, New York 1987
- Mead, G.H.: *Mind, Self and Society*, Chicago 1934
- Meadows, D.: *Grenzen aan de groei*, Utrecht/Antwerpen 1972
- Merquior, J.G.: *De filosofie van Michel Foucault*, Utrecht 1988
- Merton, R.K.: *Science, Technology and Society in 17th Century England*, New York 1938
- Merton, R.K.: *Social Theory and Social Structure*, Gleneoe 1959
- Metrie, J.O. de la: *De mens een machine*, Meppel 1978
- Michielse, H.C.M.: *Welzijn en discipline - Van tuchthuis tot psychotherapie*, Meppel/Amsterdam 1989
- Mol, A. en P. van Lieshout: *Ziek is het woord niet. Medicalisering, normalisering en de veranderende taal van huisartsgeneeskunde en geestelijke gezondheidszorg, 1945-1985*, Nijmegen 1989
- Moore Jr., B.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londen 1969
- Nas, P.J.M. en M.L. van der Sande: 'Stedelijke levensstijlen' - een biografische benadering', in: *Sociologische Gids* (2) 1985, pp. 152-163
- Noort, W. van: *Bevogen bewegingen. Een vergelijking van de anti-kernenergie-, kraak- en milieubeweging*, Amsterdam 1988
- Nijnatten, C. van: *Moeder Justitia en haar kinderen*, Lisse 1986
- Ogburn, W.F.: *Social Change*, New York 1922
- Orwell, G.: 1984, Londen 1948
- Palmer, S.J.: - 'Aids as a Metaphor', in: *Society* (50) 1989
- Parsons, T.: *Societies - Evolutionary and Comparative Perspectives*, New York 1966
- Parsons, T.: *The System of Modern Societies*, New Jersey 1971
- Peeters, C.: *Postmodernisme. Een polemisch essay*, Amsterdam 1987
- Peursen, C.A. van: *Cultuur in stroomversnelling, strategie van de cultuur*, Amsterdam 1976
- Pieterse, M., e.a.: *Het technisch labyrint*, Meppel 1981
- Pirenne, H.: *Histoire du Moyen Age*, Parijs 1933
- Porat, M.: *The Information Economy*, Stanford 1986
- Postman, N.: *Teaching as a Conserving Activity*, New York 1979

- Rang, B.: 'When the social environment of a child approaches zero. *Wolfskinderen en de ontwikkeling van de menswetenschappen*', in: Comenius (27) 1987, pp. 316-342
- Redfield, R.: *The Primitive World and its Transformations*, New York 1953
- Regt, A. de: *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid*, Meppel/Amsterdam 1984
- Reimer, B.: *Social Space and the Structuring of Communication Processes*, Gotenburg 1986
- Reijen W. van: 'De uitholling van de westerse cultuur', in: *Intermediair* (24) 1983
- Reijen W. van: 'Moderne versus postmoderne politieke filosofie', in: *Acta Politica* (2) 1988, pp. 199-233
- Reijen W. van: 'Verständigung über die Grenzen der Verständigung', in: *Socialwissenschaftliche Literatur Rundschau* (H 19) 1989, pp. 53-58
- Reijen W. van: *Habermas leidraad*, Utrecht 1990
- Riesman, D., e.a.: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New York 1950
- Rohde, C.: 'Come to the Cabaret', in: *Tijd* (1) 1990, pp. 44-64
- Romein, J.: 'De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon', in: *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays*, Amsterdam 1976
- Rostow, W.W.: *The Stages of Economic Growth*, New York 1962
- Roy Ladurie, E. le: *Montaillou*, Parijs 1975
- Ruiter, W. de: *De vergeten dimensie. Essays over de technologische cultuur*, Amersfoort 1988
- Ruiter, W. de: 'Holisme: panacee voor de visies van de moderne samenleving 9', in: *Rekenschap* (3) themanummer: De opkomst van het holisme 1988, pp. 132-144
- Sahlins, M.: *Stone Age Economics*, Chicago 1972
- Schelsky, H.: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Düsseldorf/Keulen 1961
- Schnabel, P.: *Tussen stigma en charisma. Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid*, Deventer 1982
- Schnabel, P.: 'Nieuwe verhoudingen tussen burger en staat', in: Ph.A. Idenburg (red.): *De nadagen van de verzorgingsstaat*, Amsterdam 1983
- Schnabel, P.: 'De crisis in de verzorgingsstaat als sociologisch probleem en als probleem van sociologen', in: P. Thoenes, e.a.: *De crisis als uitdaging*, Amsterdam 1984
- Schwartz, D. en W. Schwartz: *Breaking Through, Theory and Practice of Wholistic Living*, Hartland-Bideford 1987

- Schwarz, M. en R. Jansma: *De technologische cultuur*, Amsterdam 1989
- Sedgwick, P.: *Psycho Politics*, Londen 1982
- Seigel, J.: *Bohemian Paris*, Harmondsworth 1987
- Sennett, R.: *The Uses of Disorder*, New York 1970
- Sennett, R.: *The Fall of Public Man On the Social Psychology of Capitalism*, New York 1977
- Shorter, E.: *The Making of the Modern Family*, New York 1975
- Simmel, G.: *Über soziale Differenzierung*, Berlijn 1890
- Simmel, G.: 'Die Groszstädte und das Geistesleben' in: *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957
- Simmel, G.: *Philosophie des Geldes*, Berlijn 1900
- Smuts, J.C.: *Holism and Evolution*, 1926
- Sontag, S.: *Against Interpretation and other Essays*, New York 1966
- Spencer, H.: *The Principles of Sociology*, Londen 1876
- Spierenburg, P.: *The Spectacle of Suffering.- Execution and the Evolution of Repression*, Cambridge 1984
- Steenbergen, B. van: *In de proeftuin van de samenleving. De post-materialistische maatschappij als voorbeeld van ontwerp-sociologie*, Amersfoort 1983
- Steenbergen, B. van: 'Spiritualiteit in de Nieuwe Tijd', in: *Civis Mundi* (2) 1987, pp. 51-57
- Steenbergen, B. van: 'Holisme als inspirerende levensstijl voor een nieuwe tijd?', in: *Rekenschap* (3) 1988, pp. 162-168
- Stikker, A.: *Tao, Teilhard en het westers denken*, Amsterdam 1986
- Swaan, A. de: *De mens is de mens een zorg*, Amsterdam 1982
- Swaan, A. de: 'Werkloosheid als sociale verkwisting', in: *Intermediair* (5) 31 januari 1986, pp. 1-5
- Swaan, A. de: *Zorg en de staat*, Amsterdam 1989
- Thoenes, P.: *Van ratio naar utopie*, Meppel 1976
- Thoenes, P.: 'Tussen mislukte torenbouw en permanente dakloosheid', in: *Wetenschap en Samenleving* (4) 1988, pp. 22-27
- Thomas, K.: *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, Harmondsworth 1984
- Tofler, A.: *The Third Wave*, New York 1980
- Tönnies, F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887
- Turner, B.S.: *Equality*, Londen 1987
- Veblen, Th.: *Theory of the Leisure Class*, Chicago 1899
- Vroon, P. en D. Draaisma: *De mens als metafoor. Over vergelijkingen van mens en machine in filosofie en psychologie*, Baarn 1985
- Vucht Tijssen, B.E. van: *Uit de ban van de rede. Een confrontatie tussen de cultuur- en kennissociologische visies van Max Scheler en Max Weber*, Utrecht 1986

- Waal, F.B.M. de (red.): *Sociobiologie ter discussie*, Utrecht/Antwerpen 1981
- Waitzkin, H.: *The Second Sickness. Contradictions of Capitalist Health Care*, Chicago 1986
- Wallerstein, I.: *The Modern World-System*, New York 1974
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921
- Weber, M.: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920
- Weber, M.: *The City*, New York 1958
- Weede, E.: 'Der Sonderweg des Westens', in: *Zeitschrift für Soziologie* (17) 1988, pp. 172-186
- Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 1988
- Wertheim, W.F.: *East- West Parallels*, Chicago 1965
- Whyte, W.: *The Organization Man*, New York 1956
- Wilson, E.O.: *Sociology. The New Synthesis*, Cambridge 1955
- Wilterdink, N. en B. van Heerikhuizen (red.): *Samenlevingen. Een verkenning van het terrein van de sociologie*, Groningen 1985
- Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londen 1961
- Woldring, H.E.S.- Karl Mannheim - *The Development of his Thought*, Assen/Maastricht 1986
- Wouters, C.: 'Is het civilisatieproces van richting veranderd?', in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (3) 1976, pp. 336- 360
- Wouters, C.: 'Formalisering en informalisering. Veranderingen in omgangsvormen, vooral tussen de seksen, in Nederland, 1930-1985', in: *Sociologisch Tijdschrift* (111) 1985, pp. 133-162
- Wouters, C.: 'Stewardessen en de sociologie van emoties', in: *Sociologisch Tijdschrift* (4) 1988, pp. 662-689
- Yates, F.A.: *The Art of Memory*, Chicago 1966
- Zeegers, W.: *Andere tijden, andere mensen. De sociale representatie van identiteit*, Amsterdam 1988
- Zoest, P. van: 'Theologie en New Age-holisme. Notities bij een symposium', in: *Civis Mundi* (2) 1987 themanummer: Op zoek naar een nieuwe spiritualiteit, pp. 57-60
- Zukin, S.: 'The Postmodern debate over Urban Form', in: *Theory, Culture and Society* (2-3) 1988, pp. 431-446
- Zijderveld, A.C.: *The Abstract Society*, Middlesex 1972
- Zijderveld, A.C.: *De tirannie van het cliché*, Deventer 1982
- Zijderveld, A.C.: *De culturele factor*, Den Haag 1983
- Zijderveld, A.C.: *De samenleving als schouwspel*, Den Haag 1987
- Zijderveld, A.C.: 'Vernieuwing als mythe', in: E.M. Mulder, e.a.: *De paradoxen van de vernieuwing*, Utrecht 1985

İNDEKS

- Abraham Maslow 193
Adriaansens 12, 34, 153, 287
Akılcılık 18, 80, 84, 129, 130, 131, 133, 250, 251, 259, 278
Alexis De Tocqueville 106, 173
Almanya 24, 57, 81, 82
Amaçsal akılcılık 129, 130, 259
Amerikan İç Savaşı 24
Anomi 92, 93, 94, 95, 96, 97, 138, 173
Antony Giddens 30
antropoloji 21, 163, 281
Araçsal eylem 145, 260
Arnold Gehlen 47, 209, 278
Auguste Comte 66
Aydınlanmanın Diyalektiği 48
Bacon 73, 129
Barel 42, 288
Batı-Avrupa 14, 49, 50, 53, 54, 62, 78, 84, 197, 252, 282
Baudelaire 82
belirleyici öğeleri 28
Bell 102, 155, 198, 263, 288
Beyinsiz insan 182, 186
Bourdieu 108, 109, 110, 257, 284, 289
Bronislaw Malinowski 22
Brunelleschi 72
Burjuva demokrasisi 57
Burjuvazi 24, 56, 57, 58, 64, 65, 81, 84, 101, 111, 112, 148, 149, 154, 168, 169, 177, 184, 285
Burke 89, 283, 289
Calvin 62, 63, 126
Calvinizm 62, 126
Carl R. Rogers 193

- Cas Wouters 113
 Castel 231, 289
 Charles H. Cooley 181
 Charles Jencks 268
 Christopher Lasch 181, 182
 Codex Justinianus 65
 Coleridge 81
 Contemplatif 123
 Çin 24, 64, 282
 Çoğulculuşma 41, 43, 44, 135, 161, 162, 198, 199, 246, 249

 Daniel Bell 198, 263
 Darwin 83
 David Lynch 268
 David Riesman 179
 De Condorcet 17, 67
 De La Mettrie 275
 De Regt 232, 286
 De Saint-Simon 129
 De Swaan 68, 91, 112, 232, 233, 234
 Değersel akılcılık 131, 259
 Deizm 127
 Demokratikleşme 15, 25, 58, 84, 107, 234
 Descartes 81, 274, 275
 Diderot 124
 Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri 23
 Disiplinleştirme 149, 150, 216, 217, 225, 232, 233, 234, 235

 Eco 163, 268, 290
 Edmund 89
 Eisenstadt 26, 290
 Ekonomik Büyümenin Aşamaları 25

 Emile Durkheim 18, 88, 174
 Endüstriyel Devrim 80
 Endüstriyel kapitalizm 187
 Erich Fromm 177, 240
 Etnosentrizm 22
 Evcilleştirme 39, 40, 47, 48, 175, 177, 184, 198, 204, 207, 209, 210, 211, 212, 215, 235, 242
 Evrimci 21, 22, 24

 Faşist 24
 Faydacılık 149
 Felling 160, 291
 Feodal 52, 53, 54, 56, 75, 79
 Feodal sistemin 54
 Feodal yapılar 79
 Frances A. Yates 73
 Frankfurt Okulu 48, 155, 177, 182, 183, 184
 Frans Boas 22
 Fransa 57
 Fukuyama 247, 278, 279, 291
 fundamentalizm 83

 Gelenek 18, 53, 54, 68, 90, 101, 124, 149, 179, 181, 189, 210
 Geleneksel toplum 14, 19, 89
 Genelleşme 41, 44, 93, 135, 161, 162, 180, 249
 Georg Simmel 19
 Giddens 30, 288, 291
 Goethe 81
 Goffman 151, 152, 155, 292
 Gustave Courbet 73

 Hazcılık 159, 273
 Helmut Schelsky 206

- Henri Pirenne 54
 Henry S. Maine 58
 Herbert Spencer 169
 Herder 81
 Holizm 136, 137, 251, 274, 275, 276, 277, 278
 Hollanda 48, 55, 57, 96, 160, 197, 286
 Huizinga 68, 163, 292
 Hümanist psikoloji 193 -194
- İdeler 125
 İhab Hasan 267
 İlerleme ideolojisi 66
 İletişimsel eylem 146, 260, 261, 262
 Immanuel Kant 257
 İncil 62, 66, 83, 263
 İngiltere 55, 57, 77, 81 -126
 İran 26, 264
 işbölümü 54, 91, 92, 284
 işçi sınıfı 101, 103, 112
 İşlevsel akılcılık 133
- Jacop Burckhart 62
 Jacques Donzelot 229
 Jacques Ellul 214
 Jan Romein 59
 Japon 26, 142, 143
 Japonya 24, 197
 Jean Baudrillard 158
 Jean François Lyotard 270
 Jean Jacques Rousseau 80
 Jeremy Bentham 226
 Johan Huizinga 68
 Jürgen Habermas 134, 144, 250, 258, 282
- Kamusal alan 186, 187, 188, 189
 Kapitalizm 64, 187
 Kapitalizmin doğuşu 188
 Karl Mannheim 133, 299
 Karl Marx 100, 102, 278
 Kentleşme 14, 15, 25
 Kollektif bilince 89
 Kollektif bilincin 92, 93
 Kollektif bilinç 89, 90, 117
- Lasch 154, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 241, 242, 285, 286, 294
 Le Cerf 231, 289
 Leslie Fiedler 266
 Levi-Strauss 124, 163, 267
 Libido 177, 239
 Lonca 55, 56, 94, 173, 175
 Lonca sistemi 94, 175
 Louis de Bonald 89
- Malinowski 22, 239, 294
 Manuel Castells 254
 Marcel Mauss 90
 Marx 77, 100, 101, 102, 103, 110, 111, 170, 175, 177, 183, 278, 295
 Materyalist değerler 193
 Materyalizm 198
 Max Horkheimer 48, 184
 Max Weber 20, 27, 28, 54, 63, 96, 102, 119, 124, 138, 168, 199, 250, 258, 259, 281, 292, 298
 Mekânik dayanışma 19, 90
 Metafizik 60, 125
 Modern toplum 14, 33, 46, 50, 59, 88, 89, 106, 110, 115, 129, 132,

- 171, 174, 176, 178, 213, 216, 217, 219
- Monarklar 57
- Monarşi 57
- Moore 23, 24, 295
- Muhalefet hareketleri 114
- Narsist kişilik 181, 182, 183
- Nasyonal-sosyalistler 83
- Nicel bireycilik 171, 172
- Nitel bireycilik 171
- Norbert Elias 68, 111, 253
- Normalleştirme 216, 217, 232, 234
- Ogburn 26, 295
- Organik dayanışma 18, 19, 88, 91, 105, 117
- Orta Çağ 23, 36, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 64, 65, 68, 75, 84, 111, 163, 219, 220, 268, 281, 283
- Özel alan 187, 188
- Özsel akılçılık 133
- Paradoks 41, 42, 43, 46, 47, 127, 166, 191
- Parkinson Yasası 142
- Parlemlenter demokrasi 57
- Parsons 34, 295
- Perspektif-resimleme 72
- Pierre Bourdieu 108
- Plato 125
- Post-materyalist 193, 197, 198
- Post-modern kültür 193 -265
- Post-modernizm 199 -200, 251, 265, 268, 271, 273, 278
- Pre-modern 18, 38, 77, 85, 87, 119, 120, 149, 163, 203, 220
- Prens 58, 70, 222
- Prenslere 51
- Prenslerin mutlakiyetçiliği 79
- Protestan 83, 121, 126, 148, 157, 180, 185, 285
- Protestanlığın 63, 64, 126, 127
- Protestanlık 28, 63, 64, 124, 126, 127, 148
- Psiko-analitik teoriye 177
- Redfield 163, 296
- Reformasyon 62, 84
- Reformcular 64
- Rene Descartes 274
- Richard Sennett 181
- Riesman 154, 179, 180, 181, 191, 198, 296
- Robert Malthus 77
- Roma İmparatorluğu 51
- Romantik 81, 82, 83, 114, 212
- Romantizm 51, 79, 80, 82, 83, 170, 171, 211, 212
- Ronald Inglehart 196
- Rostow 25, 296
- Rönesans 38, 60, 62, 71, 72, 73, 84, 123, 125, 168, 210, 211, 220
- Rusya 24
- Sanayi Devrimi 76, 77, 138, 211, 213
- Sanayileşme 25, 76, 77
- Sekülerizm 187, 188
- Sennett 154, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 286, 297
- Serbest pazar 56

- Serfler 51
 Sigmund Freud 175, 237
 Simmel 19, 20, 21, 27, 171, 172, 297
 Siyantizm 68
 Skolastik 60
 Son otorite 58
 Sosyal darvinizm 169
 sömürü 17, 98
 Susan Sontag 267
 şövalye 220

 Tarihbilimi 21
 Taylorizm 139, 150
 Teknokrasi 129
 Teknolojik determinizm 26, 75
 Teknolojik rejimin 214
 Theodor Adorno 48, 184
 Thomas Hobbes 168
 Thorstein Veblen 156, 170
 Toffler 255
 Toplumsal denetim 179, 207, 216
 Toplumsal sözleşme 168, 169
 Tüccar 52, 53
 Tüketim kültürü 45, 108
 Tüketimci ahlak 153
 Tüketimcilik 95, 108, 148, 153, 155, 160, 165, 168, 170, 180, 271

 Ulusal monarşiler 56
 Umberto Eco 268
 Uygur 22, 80, 114, 154, 187
 Uzmanlık 37, 52, 87, 91, 116, 117

 Vahiy 64, 68
 Van Dale 41
 Van der Avort 12, 97, 185
 Van Noort 263
 Voltaire 124

 Whyte 142, 210, 299
 William Blake 82
 Wordsworth 81

 Yabancılaşma 96, 97, 195
 Yapısal farklılaşma 19, 36, 37, 42, 46, 86, 87, 134, 140
 Yeni sosyal hareketler 97, 114, 136, 146, 160

 Zahidâne 127
 Zijderveld 15, 33, 95, 114, 122, 135, 141, 153, 155, 181, 236, 287, 300