

modernlik

Ahmet Demirhan

#dünyafelsefesi

insan yayınları

insan yayınları : 412
kılavuz kitaplar dizisi : 7

birinci baskı: istanbul, mayıs 2004

isbn 975-574-401-0

modernlik
ahmet demirhan

içdüzen
insan

kapak düzeni
rıdvan kuyumcu

baskı-cilt
kurtiş matbaası
www.kurtismatbaa.com

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

Modernlik

Ahmet Demirhan

AHMET DEMİRHAN

Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Gazetecilik ve televizyonculuk yaptı. Hâlen Erasmus Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi görmekte, telif ve çeviri çalışmalarını sürdürmektedir. Yazarın yayınlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: *Heidegger ve Teoloji* (İnsan Yayınları), *Kierkegaard* ve *Din* (Gelenek Yayıncılık), *Nietzche ve Din* (Gelenek Yayıncılık).

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 7

I. BÖLÜM

MODERN YA DA GEÇİP GİDEN AN'IN PEŞİNDE

1. Profan ve Seküler 11
2. Modernus'tan Modern'e 17
3. Modern Bilinç 26

II. BÖLÜM

MODERNLİĞE MEŞRULUK ARAYIŞI YA DA AKLIN KLAVUZLUĞUNDA KRİZLERLE BAŞETME GAYRETİ

1. Krizler ve Kritikler 35
2. İnsanın Ortaya Çıkışı 47
3. Aklın Modern Tarihi 54

III. BÖLÜM

MODERNLİK PROJESİ YA DA AYDINLANMA'YA YENİ IŞIKLAR ARANMASI

1. Tarih ve Modernlik 71
2. Modernliğin Arka Yüzü 86
3. Bir Proje Olarak Modernlik 99
4. Sonuç Niyetine 106

KAYNAKÇA 109

SUNUŞ

Modernlik artık üzerinde pek fazla durulan bir kavram ya da durum değil. Bunun çok çeşitli nedenleri var. Her şeyden önce, aslında tükenmiş bir durum modernlik. Ama daha çok da, kendi peşinden gelen bir durumun, postmodernliğin oluşum nedeni olarak tükenmiş bir hâlde. Yine de, hem kırılmalarıyla ve hem de özgül bir coğrafyaya, Avrupa'ya anlam veren bir oluşum olarak, bir tür sürekliliğiyle, hâlâ mevcudiyetini sürdürdüğünü iddia edenler var.

Her şeyden önce, toplum bilimleri, hâlen modernliğin evlâtları olarak, onun gayelerini gerçekleştirme mantıklarından bir şey yitirmiş değiller. Toplumsal düşünce, modernliğe kaynaklık eden coğrafyayı da, onun dışında kalmış coğrafyaları da hâlâ aynı gayeyle tanımlamakta ve yorumlamakta. İster toplumsal düzlemde olsun, isterse de bilimsel düzlemde, hâlâ modernlikten kaynaklanan bir çalışma mantığının eseri olan bir yapılanma içindeyiz, her ne kadar bu düzlemlerde birçok müphemlik kendini göstermiş olsa da.

Bunun ötesinde, "küreselleşme"nin modernliğin bir şekilde üstesinden geldiği de söylenebilir. Bu üstesinden gelme, onu alt etme, ona alternatif üretme biçiminde olmasa da. Dolayısıyla, "küreselleşme" kökene inildiğinde başlangıcı modernlikte yatan bir sürecin neticesi. Nihayette, "katı olan her şeyi buharlaştırsa" da, modernlik de kendi katılığını yaratmış durumda.

İşte bizzat bu katılık, modernliğin ne derecede bir imkân olarak değerlendirilebileceğini sormamızı gerektiriyor. Elinizdeki bu kitap, her şeyden önce bu katılaşmanın izini süren bir mantıkla hazırlandı; modernliği oluşturan unsurları, daha çok kavramsal bir düzeyde, belli başlı yapı taşlarıyla ele almayı gaye edindi. Bu nedenle, modernliğe taraftar olmasa da, ona dışardan bakma yerine, onu içerden anlamaya çalışmayı gaye edindi. Bütüncül bir tablo oluşturmak yerine, böyle bir bütüncül tablo oluşturmanın araçlarını sunmayı hedefledi. Bunun nedeni, belki de modernliği içerden özetlemenin ancak bu şekilde, kolay ve anlaşılır kılınabilmesiydi. Yine de, ona taraftar olunmasa da ve dışardan bakılmasa da, imkânsız bir proje olduğunu vurgulamaktan kaçınılmadı.

Diğer yandan, böyle belli başlı yapı taşlarıyla ve kavramlarıyla modernliği özetlemenin, belli bir

eksiklik de içerdiği hatırdan çıkarılmamalı. Nihayette, betimleyici bir çalışma bu. Bu durum nedeniyle, çalışmada adı geçen ve üzerinde durulan şahısların düşüncelerinin, konuyu ilgilendirdiği ölçüde ele alındığı belirtilmeli.

Bu kitabın temelini, daha önceden, Ağaç Yayınları'ndan çıkan Modernlik oluşturuyor. Ancak birçok yerde, o kitaptan farklı bir kurgulamaya gidildi.

Beni böyle bir konuda kalem oynatmaya iten şey ise, özellikle Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde okurken, sevgili hocam Faruk Birtek'in öncülüğünde, Kadir, Kerem, Ayşen, Mehmet, Gökhan, Cengiz ve Cemil ile birlikte yaptığımız seminer dersleri oldu. Bu derslerden, birçok şey öğrendim ve yukarıda saydığım isimlerin hepsinin üzerimde büyük katkısı var. Yine de biliyorum ki buradaki bütün hatalar ve kusurlar bana ait. Eşim Ayda'ya ise, sabrı ve anlayışı için teşekkür borçluyum.

I. BÖLÜM

MODERN YA DA GEÇİP GİDEN AN'IN PEŞİNDE

Diyorlar ki mucizeler geçmişte kaldı;
doğaüstü olan ve sebebe dayanmayan şeyleri
bizim için aşina kılacak felsefî şahsiyetler var
şimdi elimizde.

William Shakespeare

1. Profan ve Seküler

Lâtince kaynaklı dillerde "din dışı" anlamına gelen *profane* kelimesinin kökü *profanum*'dur ve "*fane*'nin, yani tapınağın dışı", "tapınağın önündeki yer" anlamına gelir ki pagan dönemde tapınak, mabet anlamlarını taşıyan *fane*, Hristiyanlık'la birlikte kilise anlamını kazanacaktır. Dolayısıyla, Lâtincede, tapınak içi ve tapınak dışı arasında daha baştan bir ayırım mevcuttur. Daha sonra Hristiyanlığa aktarılacak "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" anlayışının kökeni de, mekânın bu şekilde ikiye bölünmesinde aranabilir. Ama bu başka bir ayırımı da berabe-

rinde getirir: Eğer tapınak içindekiler tapınak dışına çıkarılmaya çalışılırsa, bu bir de-profanlaşma olacak ve tapınak dışı kendinde olmayan bir kutsallaştırmaya mahkûm edilecektir. Buradan anlaşıldığı gibi, Lâtince kökenli dillerde ve anlayışlarda, doğanın, dünyanın, insanın ve hatta kâinatın tapınak içini ilgilendiren anlayış ve fikirlerle bezetilmesi, donatılması, süslenmesi, anlaşılması daha baştan bir dirençle ve engelle karşı karşıyadır. Kutsal olanın alanı tapınak içidir ve sözü ancak orada geçer.

Öyleyse, profane yaşayan insan, hayatın gündelik akışı içinde kutsala yer vermeyen, onu kabul etmeyen insandır. Ancak, kişinin bir de özel evreni vardır. Orada insan kendi kutsal anlayışıyla inancını koruyabilir, dua edebilir, dindar olabilir ve kendi özel evrenini kutsallık haleleriyle kuşatabilir. Ancak tapınak dışı, bu tür halelerden berî olarak tasarlanmalıdır. Daha baştan insanı çevresine, dünyaya ve hatta kâinata yabancılaştıran bu anlayış, temelde, bütün bir Batı felsefesinin üstesinden gelmeye çalıştığı bir çatlağı işaret eder. Ama aynı zamanda da Hristiyanlığın, kendisini Batı'da yeniden kurarken, bir altyapı olarak bulduğu düşünce iklimini de.

Hristiyanlık, ikinci ve hatta üçüncü bir kökene sahip olarak oluşmuştur Batı'da. Bu kökenlerden

ilki, doğduğu yer olan Kudüs'tür. Burada doğan ve gelişmeye çalışan Hristiyanlığın, daha sonraları çeşitli vetirelerle Roma İmparatorluğu'nu zorlaması ve neticede kendini Romalılaştırması, onun merkezinin önce Kuzey Fransa'daki Avignon'da ve daha sonra da Roma İmparatorluğu'nun merkezi olan Roma'da, Vatikan'da ikinci ve üçüncü kez kendisine bir köken bulmasıyla son bulmuştur. Bu tarihsel gelişimin önemi, aslında neyin kutsal ve neyin de din dışı, yani profan olduğuna dair bir algı karışıklığının kaynağını bulmamızda bize yardımcı olmasıdır.

Şunu da hatırlatmak gerekiyor ki, bütün bu algı karışıklıklarına rağmen, özellikle öncesi ve modern döneme kadarki sonrasıyla Orta Çağ, bütünüyle böyle bir ikili indirgemeye teşmil edilemeyecek kadar geniş çaplı bir "kutsal" anlayışla örülü olarak değerlendirilebilir. Ne var ki, bu kutsallık, sürekli olarak "tapınak dışı"nın bağımsızlığını vurgulayan unsurları tam anlamıyla kendi içine çekememiş ve tapınağın mekânının sınırlı tutulmasının üstesinden gelememiştir. Frithjof Schuon'un "Bir Romanesk ya da Gotik katedralin önünde durduğumuzda, kendimizi dünyanın merkezinde hissederiz; bir Rönesans, Barok ya da Rokoko kilisesinin önünde dikildiğimizde ise Avrupa'da olduğumuzun farkına varmakla yetiniriz" derken kastettiği şey, bu açıdan da okunabi-

lir. Çünkü "kutsal"ın algılanışındaki bir değişme yanında, insanı ve evreni algılamadaki dönüşümlere de işaret eden unsurlar vardır tapınak mimarîlerinde.

Burada, modern kelimesine ulaşmaya çalışırken, Roma'dan, Hristiyanlık'tan ve onların tapınağı algılamalarından kısaca bahsetmemiz nedensiz değil. Ancak malzemedeki bu değişim ve dönüşümü daha iyi konumlandırmak için konumuzla bağlantılı başka bir hususu aydınlığa kavuşturmak gerekmektedir: Schoun'un sözünde ifade bulan değişik ve dönüşük algılar, kutsal da sözkonusu edilirse, bir sekülerleşme olarak okunabilir mi? Gotik bir mimarî anıt kutsal iken, Barok bir mimarî eser seküler bir gözle mi inşa edilmiştir?

Profane kelimesinin anlamı üzerinde dururken, onun tapınak içi/tapınak dışı arasında yaptığı ayrımın daha baştan bir yabancılaşmayı içerdiğinden bahsetmiştik. Bu yabancılaşma kendisini sekülerliğe dair tartışmalarda da göstermektedir. Türkçeye en uygun çevirisi "dünyevîleşme" olan sekülerleşme, aslında içkin olarak, "dünya" diye bir varlık alanının geri kazanılması anlamını da beraberinde getirir. Öyle ya, eğer sekülerleşme dünyevîleşme ise, "dünya", aslî bir varlık kategorisi olarak düşünülmekte ve dinî, kutsal, veya mitolojik algıların elinden geri kazanılmaktadır. Za-

ten sekülerleşme kelimesinin etimolojisi de bunu doğrular niteliktedir. *Webster's Encyclopedic Dictionary, seculer* kelimesi hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

sıfat. 1. Dünyevî şeylere ya da dinsel, manevî ya da mukaddes addedilmeyen şeylere ait ya da özgü olan; geçici.

2. Dine özgü ya da dinle bağlantılı olmayan (kutsalın zıttı).

3. (Eğitim, okul vb.'yle ilgili olarak) dinsel olmayan konularla bağlantılı olan.

4. (Ruhban sınıfı üyeleriyle ilgili olarak) dinî bir teşekküle ait olmayan; manastır yeminiyle bağlı olmayan (mazbutun [regular; düzenli, teşekküle ait olan] zıttı).

5. Bir çağda ya da yüzyılda bir kere meydana gelen ya da kutlanan.

6. Çağdan çağa süregelen; uzun çağlar boyunca devam eden.

isim. 7. Ruhban sınıfına ait olmayan.

8. Seküler ruhban sınıfından birisi.

Aynı sözlük, kelimenin etimolojisine dair olarak da şu bilgileri vermektedir: Kelimenin kökeni, Lâ-

tince *saecul*'dür ve "uzun tarih dilimi" anlamına gelmektedir. Daha sonraları "çağa ait olan" anlamına gelen *saecularis* biçimini kazanmıştır; (dolayısıyla sekülerleşmenin Türkçedeki başka bir karşılığı olan çağdaşlaşma, bu anlamda ele alınmalıdır) orta ve geç Lâtincede de, "dünyevî, geçici (ebediyetin zıttı)" anlamına kavuşmuştur.

Aslında kelimenin Orta Çağ sonrasında kazandığı anlama geçmeden, sekülerleşme ile çok alâkalı olan ve bizde hiç bu yönüyle ele alınmayan bir özelliğe dikkat çekmek gerekmektedir. O da, *secular* kelimesinin orta ve geç Lâtincede kazandığı "ebediyetin zıttı" anlamıdır. Bu durum, modern kelimesini değerlendirirken tekrar, ama dönüşmüş bir biçimde karşımıza çıkacaktır.

Öte yandan, İngilizceye *world*, Almancaya *welt* ve Hollandacaya da *wereld* olarak geçen ve "dünya" anlamına gelen kelime, Lâtince değil German dillerine aittir. Kelimenin aslı, *wer-ald*'tır ve "çağın adamı" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Lâtince kökenli *secular* ile Germanik *wer-ald* aşağı yukarı aynı anlamları içermektedir. Ve aslında bir kavram olarak "dünya"nın bugünkü anlamını kazanması hayli "yeni", yani moderndir.

2. Modernus'tan Modern'e

İşte modern kelimesinin profan'la ve seküler'le keşiştiği nokta burasıdır. "Mevcut ve yakın zamana dair ya da özgü; mevcut ya da yakın zamanı nitelendiren şey; çağdaş; eski ya da antik olmayan şey; (sanatlarda) geleneksel tarzları ya da üslûpları reddeden, mevcut zamanın tarz ya da üslûpları" anlamlarına gelen kelimenin kökeni, Lâtince *modernus*'tur.

Ancak, beşinci yüzyılda, kelime hususî bir anlam kazanmıştır. Bu da, Roma İmparatorluğu'nun iki ayrı dönemini birbirinden ayırdetmek için kelimenin kazandığı yeni kullanım tarzıdır. Bu dönemlerden ilki, pagan olan Roma'dır; ikincisi ise resmen Hristiyanlığı benimsemiş Roma dönemidir. Artık resmî dini Hristiyanlık olan Roma, geçmişle arasında bir set çekmek için, Hristiyanî karakterine, dönemine *modernus* adını vermiştir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır: Romalılık. Kendi içindeki inanç değişikliğini modernus'la ifade eden Roma, kabaca ifade edilirse, aslında kendisine ait hukuk dışında hiçbir özelliği olmayan bir deneyime sahip bir halklar topluluğudur. Dolayısıyla, düşünce anlamında Yunanlı değerlerin aktarılması işlevini gören, Hristiyanlığı kabul edince de Kudüs'ü (kimileri buna Yahudilik demektedir) kendisine taşıyarak

bünyesindeki halklara aktaran Roma tecrübesi, aktarma yanında bir yenilemeyi de içermektedir.

Öte yandan, bu aktarma, sadece Kudüs ve Atina'nın mirasının korunarak ileriki dönemlere ve nesillere aktarılmasından ibaret değildir. Roma'nın Kudüs ve Atina'yla ilişkisi, bir kendine mal etme ve böylece kendini yenileme ilişkisidir. Bu da, modernus'a karakterini veren şeydir.

Ancak, bize hukuk dışında kendine özgü bir niteliği ulaşmamış olan Roma'nın, başkasına (Atina ve Kudüs'e) ait olan şeyleri kendisine mal etmesi, salt bir kopya etme hâdisesi değildir. Bu kendine mal etmede, Kudüs de Atina da birer model olarak kullanılmakta ve bu model çerçevesinde yeni bir teşekkül ortaya çıkmaktadır.

Bir şeyin model alınması, aslında onun içerik yönünden değil, biçim yönünden kopyalanmasını da beraberinde getirir. Bu nedenle, sıklıkla, Roma'nın Antik Yunan'la ilişkisi de Kudüs'le ilişkisi de, biçimsel bir ilişki olarak değerlendirilmiş; içeriğin ise Romalı halkları karakterize eden paganlık tarafından oluşturulduğu iddia edilmiştir. Bu mihvalde, Roma'nın egemenliği altındaki toprakların asıl Hristiyanlaşmasının, Orta Çağlar'da gerçekleştirildiği ileri sürülmüştür. Eğer bu iddiaları kabul edersek, Roma Katolik Kilisesi'nin, Orta Çağlar'a gelinceğe değin, ancak kendi bün-

yesinde kabul ettiği "kutsallar"ı pagan diye değerlendirmediğini; kendi bünyesine girmeyi kabul etmeyen pagan unsurları ise sıkı bir takip altına aldığını rahatlıkla görebiliriz.

Öyleyse, Roma'ya modernus niteliğini veren şeyin ne olduğunu sormamız gerekmektedir. Burada dikkatlerimizi Orta Çağlar'a çevirmemiz bize bir yön sağlayabilir. Roma dönemine, içinde her ne kadar yeniyi eskiden ayıran bir dönemlendirme varsa da, Hristiyan adının kolaylıkla verilememesi, oysa Orta Çağlar'ın Hristiyan olarak teşekkül etmiş olması, aslında yine modellerle ilgili bir durumdur. Orta Çağlar'da profane gerilemiş, tapınak (yani Roma Kilisesi) bir yandan kendisini artık kendi klâsiklerine (meselâ Aziz Augustine ya da Thomas Aquinas'ın görüşlerine ve yeni bir gözle Yunan felsefeninin değerlendirilmesi tarzlarına) sahip olarak tahkim ederken, diğer yandan da kendisine rakip olabilecek daha güçlü Marcionculuk gibi gnostik akımlara geçit vermeyerek ve önce Bizans, daha sonra da tam anlamıyla bir Doğu baskısına direnmeye çalışarak, bir şekilde yeniden kurulmuştur ve dolayısıyla kutsalını yerleştirmiştir. Bu aynı zamanda, hem Kudüs'ün ve hem de Atina'nın modelliğine daha Hristiyan gözlerle bakılmasına yol açmıştır. Bütün bunlarla birlikte Romalı karakter geri plâna gitmiş; modernus da Orta Çağlar'da küllî olanın

ağırlığı altında kaybolmaya yüz tutmuştur. Ta ki onsekizinci yüzyılda yeniden parlatılana değin.

Öte yandan, Roma'nın çöküşü ve Orta Çağlar'da Kilise hâkimiyetine dayalı bir toplumsal yapının ortaya çıkışı, beraberinde yeni mülkiyet tarzlarını da getirdi. Roma'nın yıkılışıyla birlikte köle emeğine dayalı latifundium da (büyük arazi) çöktü ve yerine topraklar üzerinde kendi özerkliklerine sahip olan, emek olarak da özgürlüklerine kavuşmuş köylüleri kullanan feodal bir yapı ortaya çıktı. Topraklar üzerindeki feodal lordların hâkimiyet kazanması ve köylü emeğini kullanmaları, kendisini tahkim eden Kilise sayesinde hız kazandı. Bu durum, seküler ile fane'in bir çeşit birlikteliğini doğurdu. Ta ki Reform hareketine değin. Reform hareketi, aynı zamanda Kilise'nin mülksüzleştirilmesi hareketinin de başlangıcını teşkil eder.

Luther'in en önemli başarılarından birisi Kilise örgütleme görevlerini Alman prenslerinin profan iktidarına devretmesiydi; İngiltere'de de VIII. Henry, kiliselere Anglikan hükümdar adına el koydu. Kilise mülklerine el konulması öyle sonuçlar doğurdu ki neticede köylü mülksüzleşti, bütün kaynaklar üretim uğruna seferber edilmeye başlandı. Bu da, kapitalizmin uç vermesi için gerekli altyapıyı sağladı.

Roma'nın yıkılmasıyla modelin daha kutsal değerler üzerine bina edilmesi, gözleri, hem Atina'dan, hem Kudüs'ten ve hem de artık klâsikleşmiş Hristiyan külliyatında çözülemeden kalmış meseleler üzerine dikti. Meselâ, tabiat, metafiziksel bir anlam kazandı. Ancak bu başka meseleleri beraberinde getirdi. Tabiatı anlama ve anlamlandırma, Hristiyanî mirasın eklektik yapısı nedeniyle, sürekli gedikler veriyordu. Burada "dünya"nın (yani, Germanik "dünya"nın) ağırlık kazanmasının izlerini buluyoruz. Hristiyanî külliyatın ve özellikle de bu külliyat üzerine bina edilen teolojinin tabiatı Tanrı'nın kanıtı olarak sunması, "çağın adamı"nın tabiatı müşahede etme gücüyle çakıştırılamayınca, hem dinî ve hem de seküler bir tabiat kavrayışının ortaya çıkmasına yol açtı. Bu durum, Protestanlığın o tuhaf hem dünyevî ve hem de uhrevî doğasıyla birleşince, ortaya yeni bir anlayış çıkmaya başladı. Modelde bir karmaşa yaşanmaya başladı. Rönesans'ın estetik zevki de, Roma Kilise'nin toparlayıcılığında gedikler açmaya ve model olarak daha özgür ve yenilikçi bir tarza yol açmaya başladı. Ve model sorgulanmaya başladı.

İşte *modernus* kelimesinin tekrar karşımıza çıkması, modele ilişkin bu sorgulamada görülmektedir. Onsekizinci yüzyılda Fransa'da görülen bu sorgulamada, asıl mesele estetik mükemmelliğin

nasıl yakalanacağı noktasında olmasına rağmen, "çağın adam"lığını temsil eden kesim, tezlerinde ellerindeki her türlü aracı kullanmaktan çekinmezler. Meşhur *querelle des anciens et modernes* (antikler ile modernler tartışması) hâdisesidir bu.

Bu tartışma, estetik güzellik ölçütünün, zamandan bağımsız ve mutlak addedilen değerlerle yakalanıp yakalanamayacağı üzerinedir aslında. Antik çağın (modelin) bu konuda ölçüt oluşturmasını isteyenlerin tezleri, klâsisizmin hâkim olmaya devam etmesi gerektiği noktasındaydı. Bunların karşı safında yer alan ve kendilerine modernler diyenler ise, artık çağın değiştiği; tabiat bilimlerinin yeni yeni anlayışlar sunduğunu; ilerlemenin yalnızca tabiat bilimleri sahasında değil, toplumsal alanda da kendisini gösterdiğini ve ahlâkî bir gelişme yaşanmaya başlandığını; bütün bunlar gözönüne alındığında, zamandan bağımsız ve mutlak ölçütler benimsemenin artık mümkün olamayacağını öne sürüyorlardı.

Modernlerden olan Fontenelle'nin tezlerini kısaca özetlersek, onların ne demeye getirdiklerini daha iyi anlarız. Fontenelle'ye göre, hiçbir şey ilerleme yolunda sağlam bir zemin bulamamaktadır. Zamandan bağımsız ve mutlak addedilen bir güzellik anlayışı ve estetik ölçüt, model ola-

rak benimsenen tarihsel dönemin, geçmişte kalmış ve araya tarihsel bir mesafe girmiş bir dönemin, şimdi ile arasındaki uzaklık nedeniyle oluşmuş olan yanılsama nedeniyledir. Oysa tarihsel perspektif gözönüne alındığında ve ilerleme anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, modelin geçerli olamayacağı kolayca görülebilir. Hem zaten akıl da daha mükemmel olana doğru evrilmektedir ve daha da mükemmelleşecektir.

Dolayısıyla, model yerini göreceli ve zamana bağlı bir güzellik anlayışına ve estetik ölçüte bırakmaya başlamalıdır.

Burada, modernus'tan modern'e geçerken ne tür bir perspektif dönüşümü yaşandığını görmemiz mümkündür: Öncelikle ilerleme fikri devreye girmiştir. Bu, tarihin de sahneye çıkmasının bir nedenidir. Ayrıca Fontenelle, tezlerini, akıl ile kıyaslayarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Şimdi bir kategori olarak ölçüt kabul edilmeye başlanmıştır.

Ne ki mekanik ve niteliksel bir yapıda ortaya çıkan ölçütlerdir bunlar. İçerik daima, her ne suretle ortaya çıkarsa çıksın olumlanmakta ve onu belirleyen kıstaslar devre dışı bırakılabilmektedir. Öte yandan, estetik anlayıştaki bu vurgu değişikliğinde, yeni güzellik kavrayışının değeri, sanatın ve sanatçının ne tür bir tecrübenin eseri olduğu

ve hangi kriterlere göre değerlendirilmesi gerektiği, bu tecrübeye dışşal olan birtakım ölçütler dışında, söz konusu edilmemektedir. Hatta Fontenelle şiiri önemsiz diye devre dışı bile bırakabilmektedir.

Ancak şuda vardır ki modernlerin düşüncesi, hem toplumsal, hem ekonomik, hem bilimsel ve hem de teolojik açıdan birçok karmaşanın yaşandığı bir dönemde, düzen arama çabası olarak değerlendirilebilir. Fakat burada modern olanda hep karşımıza çıkacak bir durum da sözkonusudur: Modern, tartışmanın antikler ile modernler arasında olmasında görüldüğü üzere, kendisini, olumsuzladığı, içine dahil edemediği, karşısında kendisini hep huzursuz hissettiği bir rakibe ya da muhataba bakarak kurmaktadır. Zygmunt Bauman'ın modern olanı tanımlarken kullandığı ifadeyle, onun, tanımlamaya çalıştığı şey karşısındaki müphemliğini (*ambivalance*) oluşturan şeydir. Bu tartışmada müphemlik, lehinde olduğu şeyler yanında aleyhinde olduğu şeylere karşı da tanımayıcı bir tavır takınma gerekliliğinden dolayı, kendisini, reddettiği geçmişten farklı kılarken, onu tarihsel bir içkinliğe indirgemesinde görülebilir. Dolayısıyla, araya mesafe koyduğunu ve reddettiğini de bir biçimde içine alma çabası vardır burada. Kendisini ancak öyle tanımlayabilmekte, ama bunu yaparken de hem kendisine ve

hem de reddederek içerdiğine karşı müphem bir tavır sergilemektedir.

Yine de, *querelle des anciens et modernes*'te modernler kelimesi, ancak bir safı tutan kimselere gönderme yapmaktadır. Kelime, sıfat olarak, bir tecrübeyi değil, yeni yeni şekillenmekte olan birtakım inançları işaret ermektedir. Dolayısıyla, modern kelimesi bu dönemde, belirli düşüncelere, daha çok da yeni yeni şekillenmekte olan Aydınlanmacı fikirlere taraf olanların, kendilerini tanımlamak için kullandığı bir kelime olarak tebarüz etmektedir. Kısacası, modern, Fransız Aydınlanması için önemli olan ve daha sonra da başka yerlerde yankı bulan bu tartışma ve akabinde henüz özsel anlamına kavuşamamıştır.

Burada özsel derken, günümüzde modern kelimesine yüklenen anlamı kastediyoruz. Yoksa kelimenin Roma dönemindeki anlamı da, *querelle des anciens et modernes*'teki anlamı da, elbette ki, modern'i analamamız için bize bazı ipuçları vermektedir. Ama bu ipuçları, hâlihazırda kelimenin kazandığı anlamla pek ilişkili olmayan, sadece kronolojik olarak kelimenin geçirdiği evrimi ve dönüşümleri veren bir yapıya sahiptir.

3. Modern Bilinç

Kelimenin bugünkü anlamına en yakın özsel anlamı ise, tıpkı *querelle des anciens et modernes*'te olduğu gibi, yine sanat alanını ilgilendiren bir veçheyle karşımıza çıkmaktadır. Dahası, bu kez karşımıza bir bilinç durumu olarak çıkmaktadır kelime. Zaten özsel bir anlama kavuşmasından bahsederken, bu bilinç durumu ifade edilmek istenmektedir. Ama aynı zamanda gündelik hayat tecrübesini de içeren bir anlamdır bu. Bunun nedeni, belki de, Hannah Arendt'in modern çağı nitelendirirken kullandığı bir kavramla ifade edersek, bir "dünya yabancılaşması"nın gündemde olmasıdır. Arendt, "dünya yabancılaşması"nı, Kilise'nin mülklerine el konulmasıyla başlayan mülksüzleştirmeyle ve bununla bağlantılı olarak, Max Weber'in Protestanlığı açıklarken ifade ettiği asketik ahlâkın, insanın iç dünyasında oluşturduğu "yabancılaşma"yla birlikte ele alır. Dolayısıyla, mülksüzleştirme, Reform hareketi ve kapitalizmin nüve vermesiyle, Hristiyanî anlamda dünyaya fırlatıldığı söylenen insan, artık kendi içine fırlatılmış bir hâle geldi. Bunun sonucunda, olup bitenlere anlam vermek güç bir hâle geldi. Bu da, *seculer* kelimesi ele alınırken kazanılmaya çalışılan "dünya"nın, daha baştan kaybedilmiş bir "dünya" olduğunu göstermektedir.

Bu anlamsızlık krizinin öncelikle sanat alanında estetik bir kaygı olarak ortaya çıkması, hem manidardır ve hem de modern'i tanımlayan ve ona itki kazandıran varlık nedenidir. Bu anlamsızlığı anlamdırma çabasında, modern'i ilk kez, özsel olarak tanımlamaya çabalayan kişi ise, ünlü Fransız şairi Charles Baudelaire'dir. Baudelaire, Walter Benjamin'in ifadesiyle, "yüksek kapitalizm döneminde lirik bir şair"dir. Kapitalizmin, insanların her türlü mülksüzleştirilmelerinin, anlamsızlaştırmanın geçmişte olmadığı kadar yoğun yaşandığı Paris'te, "yeni anlamlar" üretmeye çalışan Baudelaire, bir taraftan da bu yeni çevrenin "kahraman"ının nasıl bir tecrübeye dayanması gerektiği üzerinde fikir yürütmektedir. Burada bir ucu antik dönem kahramanlarına uzanan, ama diğer ucu da "ondokuzuncu yüzyılın başkenti" Paris'teki yeni ortamda olan bir tecrübe sözkonusudur. Ancak, bu kahramanlık, insanların birbirleriyle anonimleştiği, herkesin kendi toplumsal sınıfı dışında marjinal bir hüviyete büründüğü, sanatçıların aylaklıkla sefalet, yaratıcılıkla yalnızlık arasında gidip geldiği yeni kent ortamında, farklı bir statüye sahip olarak ortaya çıkmaktadır. Dönemin bütün sanatçıları gibi, Baudelaire de her türlü uç tecrübe peşinde koşar. Sanatçı, yeni kent ortamının doğurduğu uylaşımlar ve çatışmalar ile kendi öznel tecrübeler ara-

sındaki uçurumun farkındadır ve bu nedenle bunların boşuna yaşanmadığını göstermek istercesine tecrübeden estetik bir haz çıkarmaya çalışmaktadır.

Dolayısıyla, böyle bir ortamda, benimsenen estetik anlayıştan ziyade, sanatçının tecrübesi önem kazanmaya başlamıştır. Artık her türlü geleneksel değeri benimsemek sanatçı için imkânsız görünmektedir ya da sanatçı bunları zaten reddetmelidir. Çünkü bunlar yeni tecrübe tarzlarıyla uyuşmamaktadır. Orijinal anlamları yakalamak için orijinal tecrübelere ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu orijinal tecrübeler de, gelip geçen an'ın ortasında, sanatçıda sadece tortular bırakmaktadır. İşte Baudelaire, bu anlamda, "an'ın temsil edilmesinden edindiğimiz haz, onun sergileyebileceği güzellik nedeniyle değildir yalnızca; fakat aynı zamanda onun temel bir an oluşundandır" der.

Bu aslında yeni bir bilinçtir ve bu bilinç, an'a o derecede sıkı sıkıya bağlıdır ki geleneksel hiçbir değer, tarz ya da üslûp onu yakalamaya muktedir olamaz. "Sabit, değişmez bir unsur ... ve göreceli, sınırlı bir unsur üretir güzelliği ... Bu son unsuru sağlayan, çağdır, ahlâktır ve tutkulardır. Bu ikinci unsur olmadan ... ilki ulaşılamaz olacaktır" der. Benjamin, Baudelaire'in bu analizini pek derin bulmaz; ama burada muazzam bir tersine çe-

virme ile karşı karşıyayızdır aslında. Şöyle ki, Baudelaire'in "sabit, değişmez" dediği unsur, ister adına geleneksel değerler diyelim, ister klâsik ifade tarzı ya da üslûpları diyelim, isterse de antik sanat anlayışı diyelim, değersizleştirilmekte ya da bir değeri varsa bile, "göreceli, sınırlı" olarak addedilen değerler olmaksızın anlamsız kalacakları vurgulanmaktadır. Bu durum, aslında, orijinal bir tecrübe arayışının bir sonucudur. Shakespeare'in metnin başında verdiğimiz alıntıda belirttiği gibi birtakım ilkeleri tersyüz eden, onu Arendt'in belirttiği fırlatılmış olduğu "kendi içinde", sadece an'ı mesnet kabul ederek arama uğraşısındaki bir tecrübedir bu. Öte yandan, insan için değişmez bir öz arama çabası da değildir bu. Eğer varsa bir öz, bu, modern olanın kendisinde bulunmalıdır. Aslında kahraman da yine birtakım ilkeleri izlediği için kahraman addedilen geleneksel epik kahraman değildir. Kahraman, tutkularının kahramanıdır.

Fakat, böyle bir bilinçle kotarılan sanat eseri, an'ın temsil edilmesi olarak kazandığı sanatsal ve estetik değeri, bu an geçtikten sonra yitirme tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Yine de, sanat eserinin kazandığı biçim ve değer, durağan olmayan bir an'ı durağan kılarak, gelecekte geçmişin belleği hâline getirecektir. Böylece, sanat eseri, an'da tüketilen, uçucu, geçici bir şey olmaktan

çıkacak ve sözkonusu an'ın belleği olarak, bir ebedîlik kazanacaktır.

Bütün bunları gözönüne alarak, Baudelaire, modern'i şöyle tanımlar: "Modernlik geçicidir, fânidir ve tesadüfîdir; sanatın bir yarısıdır o; diğer yarısı ise, ebedî ve değişmez olandır". Burada, geçmişin sözkonusu edilmesiyle, *querelle des anciens et modernes*'te sadece tarihsel bir evre olmak dışında bir anlamı kalmayan geçmiş, tekrar devreye girmiş görünmektedir. Ama, sözkonusu edilen geçmiş, artık tarihsel bir bilinç değil, farklı zaman algılarından, sanat eserinde an'ın farklı farklı estetize edilmelerinden ortaya çıkan, farklı farklı zaman bilincidir.

Burada modern'in tam anlamıyla, "yeni" anlamına kavuştuğunu görüyoruz. Artık sanat eseri, "yeni" olmasıyla ayırdedici olmakta; bu "yenilik" başka bir "yeni"nin ortaya çıkmasıyla modasını yitirmek durumunda kalmaktadır. İşte bu noktada, Baudelaire'in klâsik tanımına da ulaşıyoruz. Eğer bir zamanlar yeni olan bir sanat eseri zamana karşı direnirse, artık klâsik olma vasfını da kazanmış olur. Klâsikler artık geçmiş dönemlerin baş tacı edilen, geçmişe ait bir otoriteden dolayı böyle bir hüviyet kazanan eserleri değil, modern oldukları ölçüde ve zaman geçtikçe ona direndikleri takdirde ayakta kalan eserler olmaktadır.

Sürekli olarak şimdi'nin, an'ın yüceltilmesine dayalı böyle bir modern bilinçte, henüz keşfedilmemiş şeylere yönelik bir ilgi de vardır; amaç, lekelenmemiş, saf bir an'ı yakalama isteğidir. Aslında bu, bir taraftan da imkânsızlık peşinde koşmaktır. Çünkü böyle bir bilinç, herhangi bir neticeye ulaşamayacağını sezinleyerek, hep etkisiz kalacağına dair kuşkuyla yeniden tetiklenen bir bilinçtir. Böylece kendisini sürekli kılmaya çalışır. Düzenli kıldığı şeyin altındaki düzensiz, ele geçmesi mümkün olmayan, karşısında kendisini etkisizleştiren tabakaları keşfettiği ölçüde kendini daimi bir hâle getireceğinin beklentisi ve hatta güveni içindedir. Bir an değerli addettiği şeyi başka bir an artık değersiz ya da geçip gitmiş ve bu nedenle imkânsız olduğununu keşfetmeden kendisini var kılamaz. Ama burada, Benjamin'in Baudelaire yorumunda üzerinde durduğu bir hususa da dikkat çekmek gerekmektedir. Bu da *flaneur*'dür. Flaneur, Fransızcada, "başıboş gezen, aylak, avare, serseri" anlamlarına gelir. Buna göre, Baudelaire'in flaneur'rü, kent kalabalığının içinde yalnız gezen bir gözlemcidir. Kente katılmaz, onu sadece seyreder. Gezdiği yer neresi ise oradadır, ama oraya ait değildir. O an, orada, kendisine ne sunulmuşsa onu seyreder. Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle, "sürekli değişen ve bir sonraki yerlerinin ne olacağını bilmeyen aktörlerin oynadığı,

senaryosu, yönetmeni ya da yapımcısı olmayan - ancak karakterlerinin kurnazlığı ve yaratıcılığı sayesinde ebediyen vizyonda kalmayı garantileyen- bir gösteri"de, flaneur açısından, gösterinin ne başı ne sonu, ne zaman, ne mekân ya da eylem birliği, ne düğümü ne de sonucu vardır. Gösteri de, seyir de sürer gider. Gösteri, sebep ve sonucu olmayan kısa epizotlardan oluşur. Gösteri kendisini oluşturmalı, kendisine ait parçalarla kendisini yaratmalıdır. İşte Baudelaire'in tanımlamaya çalıştığı modern bilinç, kendisini, kendisine ait olmayan, ama orada olduğu için seyrettiği böyle bir gösteride bulur.

Böyle bir estetik bilinç nedeniyledir ki daha sonraları vanguard ve avant–garde tarzlar ortaya çıkmıştır. Öyle ki, bu tür bir bilinç ve ondan beslenen hareketler, bir "var olan kültürlere karşı başkaldırı" kültürü oluşturmuş; böylece de onları olumsuzlamaya ve aşmaya çalışmıştır.

Ancak sanatın bir mimesis olduğuna dair düşünceden bir yaratım olduğuna dair bir düşünceye geçişi işaret eden bu tür bir bilinç sürekli kılınamadığından, böyle bir bilinçle ortaya çıkan kültür de kendini ait hissedebileceği bir yer bulamadığından, bir aidiyet sorununa düçar olduğundan, sanatçının "kendi içinde" tecrübe ettiğinin "kendi dışında", toplumda, kamusal hayatta ve

hatta doğada bir yansıması bulunamadığından, geriye Charles Taylor'un sözünü ettiği "içsel bir bağlılık" dışında hiçbir şey kalmaz. Bu huzursuz, sürekli devingen olması gereken içsel bağlılık, sanatçıların, Romantik dönemde olduğu gibi, ama bu dönemden hayli farklı bir iç mantığına sahip olan, kendi öznelliklerinden kaynaklanan kendinden menkul bir kozmos oluşturmak durumunda kalmalarına yol açar.

Bunun neticesi, seküler'in, Batı dillerinde dünya anlamına gelen, ama köken itibarıyla "çağın adamı" demek olan world'ün kaybedilmesi olmuştur. Taylor'un A. Lovejoy'dan aldığı ifadeyle, Varlığın Büyük Zinciri darmadağın olunca, yani model ile moda yer değiştirince, herkesin bildiği anlamlar düzeni yerine kendinden menkul bir duyarlılıkla sanatçılar da modern bilince dayalı kültür de, sönmeye yüz tuttu. Bu durum, daha 1950'lerde, modern'in sona erdiği, ona dayalı modernlik kültürünün de öldüğü tezlerinin ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak, özellikle 1980'lerde, sanattaki modern algısı ile modernlik arasında bir ayrım yapılmaya ve modernlik bir proje olarak sunulmaya başlandı. Bu tartışmada başı çeken Alman sosyal bilimci Jürgen Habermas, sanattaki modern ile ona dayalı kültürel modernleşme'nin sona erdiğini iddia edenlerin amacının üzüm yemek değil, bağcıyı dövmek olduğunu öne sürdü.

Ona göre, modernlik henüz tamamlanmamıştı; sanatta modern bilinçte baş gösteren tıkanmayı göstererek modernlik projesinin de tıkandığını ileri süren *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* adlı eseriyle Daniel Bell gibi kimseler, yeni-muhafazakârlardı ve amaçları da, artık geride kalmış modellere yeni kisveler giydirmekti.

Bir proje olarak modernliği bir sonraki bölümde ele alacağız. Ancak hemen şunu belirtmek yerinde olacaktır ki Orta Çağ sonrasının getirilerine dayalı modernlik ile sanatta bir arayış olarak ortaya çıkan modern bilinç, birbirlerini tamamlamaktan ziyade, birbirleriyle çelişen bir hüviyettedir. Modern bilinç, tamamlansın ya da tamamlanmasın, bir proje olarak modernliğe de başkaldırma gereğini hissetmeden var olamaz. Zaten bir proje olarak modernliğe bu başkaldırı nedeniyledir ki modern bilinç, postmodern denilen arayışlara öncelikle uç verdi ve sonradan da ona dönüştü.

II. BÖLÜM

MODERNLİĞE MEŞRULUK ARAYIŞI YA DA AKLIN KILAVUZLUĞUNDA KRİZLERLE BAŞETME GAYRETİ

Batı tarihi artık, insanın varlığın ölçüsü ve merkezi olduğu olgusuyla tanımlanan modern adını verdiğimiz dönemin tamamlanması evresinin içindedir. İnsan bütün varlıkların en temelinde; yani, modern terimlerle, bütün nesnelleştirmenin ve temsil edilebilirliğin temelinde yatmaktadır.

Martin Heidegger

1. Krizler ve Kritikler

Bir önceki bölümün sonunda değinilen modern bilinç ile bir proje olarak modernlik arasındaki fark, aslında modern çağdaki bir krizi işaret eder. Bu kriz, aslında, aynı arayışın farklı neticeleri gibi görünse de, temelde bir yanda burada ve şimdi'yi kendi bitimliliği içinde yaşamak isteyen, ama salt bu istek nedeniyle kendisini bir türlü imkânlar dairesi içinde kuramayan ve bu nedenle de sürekli yenilemek isteyen bir bilinç ile Orta

Çağ sonrasının getirilerinden yeni bir toplumsallık ve dünya tasarımı çıkarmak isteyen, bu nedenle de bu getirileri topyekün bir düzen içinde değerlendirerek anlamlı bir yapı kurmak isteyen proje arasındaki uzlaşmazlıklar ve çatlakların neden olduğu bir krizdir. Öte yandan, bu sürecin, bizatihi doğası gereği, aynı mantık ya da meşruluk içinde bir araya getirilmesinin güçlüğünden kaynaklanan; yani, bizatihi sürecin içinden kaynaklanan kriz durumları da vardır.

Aslında bu krizi vurgulamamız nedensiz değil. Çünkü kriz, antik Yunancada kritik kelimesiyle aynı köke sahiptir. Dolayısıyla, kriz ile kritik (eleştiri) birbirleriyle ilişkili kavramlardır. "Ayrıştırmak, ayırmak, yargılamak, karar vermek, seçim yapmak" gibi anlamlara gelen *krisis*'ten türeyen bu iki kelime, hem anlaşmazlık ve uzlaşmazlık durumunun ortaya çıkardığı kriz hâlini ve hem de bu hâli ortadan kaldırmak için alınan bir kararı ve üzerinde anlaşılmış yargıyı içeren bir vurgu taşır.

Bunun yanında, ortaya çıkan bu kriz hâli nesnel bir durumu ifade ederken, bu hâlden kurtulmak için alınan karar ya da bu hâl konusunda verilen yargı da öznel bir durumu işaret eder. Aristoteles'de, *krisis* (yargıya varma ya da bir durum konusunda karar verme) ile aynı kökten gelen *kra-*

tein (hükmetmek), bir kişinin yurttaş olmasının şartları olarak sunulur. Ona göre, bir uzlaşmazlığı ya da anlaşmazlığı gidermek için alınan hukukî karar da, kriz ile kritiği birleştiren aynı kelimeyle ifade edilir.

Orta Çağlar'a gelindiğinde, krisis, toplumsal ya da doğal bir süreçte ortaya çıkan anlaşmazlık ya da bozulma durumu ile bu nesnel durum hakkındaki öznel yargı ya da karar arasındaki ilişkiyi ifade etmekten çıkarak, sadece tıpta kullanılan bir kavram hâline bürünür. Bu hâliyle kelime, dönüm noktasında olan bir hastalığın gelişmesi ve teşhis edilmesi anlamında kullanılmaktadır ki günümüzde de ve hatta Türkçede de aynı anlamdaki kullanımı sürmektedir. Bu da, kelimenin nesnel bir durum (hastanın kritik durumu) ve bu duruma dair öznel bir yargı (doktorun teşhis ve tedavi önerileri) bağlantısını devam ettirmektedir.

Aydınlanma'nın ilk yıllarında Lâtince aracılığıyla Avrupa dillerine de geçen kelimede bir anlam kayması yaşanır. Artık Kilise'nin otoritesinin olmadığı antik metinleri yorumlama çabasında yapılan iyi yorumun adı olur. Öznenin hakikat, güzellik ve geçerlilik konusundaki yargıları da, herhangi bir otoritenin nüfuzundan bağımsız olarak, *kritik* olarak adlandırılır. Böylece, kritik bir tür metinsel uğraş hâlini alır ve metinleri öznel

yargılama ve değerlendirme sanatı biçimine bürünür.

Bu metinsellik, daha çok kendisini, Kutsal Kitap konusundaki yorumlarda gösterir. Kilise'nin ve onun onayladığı otoritelerin yorumları mesnet olmaktan çıkarılınca, kritik, birbirlerine muhalif olan dinî grupların biribirleriyle mücadelelerinde üstünlük sağlamak gayesiyle kullandıkları bir yöntem olur ve mezheplerin elinde bir silâha dönüşür. Katolikler kritiği geleneğin ürettiği değerlerin ve Kilise'nin meşruluğunu kanıtlamak için kullanırken, Protestanlar da Kutsal Kitap hakkındaki öznel yorumun geçerli bir yorum olacağını ileri sürmenin vasıtası hâline getirir. Ancak, bu tartışmalarda, sadece Kutsal Kitap'ın yorumlanmasında kimin hak iddiasında bulunacağı değil, aynı zamanda insanın dünyadaki konumu, güzellik, bilimsel faaliyetin yol açtığı yeni gelişmeler gibi unsurlar da meseleye dahil edilmiştir.

Mezhepler savaşında kritiği bir silâh olarak kullananlar, bir müddet sonra yeni bir gruba karşı ortak savaş vermek durumunda kalırlar. Bu grup da, kritiği, hem Kilise'nin otoritesine karşı ve hem de Kutsal Kitap'ın herhangi bir otoriteye dayanmadan, bağımsız olarak yorumlanabileceğine karşı kullanan, geleneği ve tarihsel mirası da kritik nesnesi hâline getiren bağımsız bir gruptur. Bu

gruba göre, kritiğin yalnızca tek bir ölçütü vardır ve o da akıldır.

Aslında bu grup da, ilk başlarda dinî dürtülerle yola çıkmıştır. Geleneği, Kutsal Kitap'ı, antik metinleri ve bütün bunların ortaya koyduğu değerleri bir kenara koyan, asıl gücünü akıldan aldığını iddia eden bu grup, "akıl dini" ya da "doğal din" arayışı içindedir. Amaç da, mezhep ayrılıklarının üstüne çıkacak, onların öngördüğünden bağımsız ve "doğal insan" için kabul edilebilir olan bir hakikate ulaşmaktır. Gerçek Hristiyanlığın da akla uygun olduğunu, akılla gerçek Hristiyanî özün bulunabileceğini öne süren bu grup, ayrıca böyle bir dinin özgür insana da en yakışan din olduğu kanısındaydı. Özgür düşünmek, kişinin kendi yargılarının dışında hiçbir otoritenin ya da geleneğin yargısını benimsememek, din konusunda özgür bir tavır takınmak anlamına geliyordu. Kişinin böyle bir yargıya ulaşabilmesi, iyi bir yargıç olabilmesi için de *kritik* olmasının gerektiği vurgulanıyordu. Ancak, bu tür tavırlarıyla, bu grubun yaptığı, tam anlamıyla polemik oldu. Yine de bu durum, kendinden sonraki gelişmelere kapı açtı.

Ünlü Alman filozof Immanuel Kant'la birlikte kritik yeni bir aşamadan geçer. Kant'ın bir ifadesinde yer bulan "Çağımız özellikle bir eleştiri [kritik]

çağıdır; bir eleştiri çağıdır ki bunu herkes kabul etmelidir. El değmemiş kutsallığı vasıtasıyla din ve haşmeti vasıtasıyla yasama, kendisini ondan muaf tutmaya çalışabilir. Ama o durumda kuşku uyandırır bunlar ve tek aklın, özgür ve kamusal kullanımını sınavından geçebilmeyi temin ettiği onurlu saygıyı hak edemezler" sözü, iki açıdan dikkat çekicidir. Bir taraftan, bir önceki bölümde ele aldığımız seküler ile "çağın adamı" olarak "dünya" (world) kavramlarını içerir bir "çağ" tanımını, Kant'ın içinde bulunduğu "çağ"ı teşhis etme çabasını görürüz; diğer taraftan ise, kritiğe verilen önemin altının kuvvetle çizilmesiyle karşı karşıyayızdır. Ancak Kant'ta kritik ile ilgili başka bir husus daha dikkat çeker: Bu da, kendinden önceki dönemlerde önce mezheplerin elinde kendi tezlerini doğrulamak için bir silâha dönüşen, ama akabinde bu mezhep kavgalarına karşı da aklı ön plâna çıkararak değerlendirilmeye başlanan kritiğin, akla karşı da kullanılmaya başlanmasıdır. Kant, kritiğin akla karşı da kullanılmasını ve aklın da bir kritikten geçirilmesini düşünmektedir.

Bu durum, Orta Çağlar'dan sonra nesnel boyutunu yitirerek, sadece bir metnin öznel olarak alımlanması anlamını kazanmaya başlayan kritik kelimesinin, nesnel anlamını yeniden kazanması olarak ele alınabilir. Ancak, bu nesnel anlam,

Kant'la birlikte öyle bir dönüşüm geçirecektir ki kritikle ulaşılan akıl tanımı, bir zamanların müteal değerlerinin yerini alacak ve aşkın bir hüviyetle sunulacaktır.

Kant, öncelikle, özneler arasındaki tartışmalarda hakikatin aranması için kullanılan aklın, eğer kritikten geçirilmez ise, yanlış kullanılmış olacağını belirtir. Bu, öznenin kendisini de kritikten geçirmesi demektir. Böylelikle akıl kavramı yeni bir statüye kavuşur ve özneye düşünümsel (reflective) bir boyut da ekler. Kritik içselleşmeli ve özne kendi kendisini de eleştiriye tâbi tutmalıdır. Burada, Aydınlanma'nın ilk yıllarında, kritiğin öznesi hâline gelen aklın, onun öznesi olması olarak da karşımıza çıktığını görürüz.

Ancak bunun olabilmesi için, aklın statüsü belirlenmelidir. Kant, aklın kritiği ile, hem insanın bilmesi mümkün olan bilginin şartları ve hem de bilme ve faal olma yetisi bulunan insanoğlunun potansiyel kapasiteleri konusunda, her özne için geçerli kılınan aşkın yasaların elde edilebileceğini savunur. İşte Kant'ın akla biçtiği statü, ona, bir taraftan bilmenin ve diğer taraftan da fail olmanın şartlarını oluşturacak aşkın bir yer vermekten oluşur.

Kritiğin akla bu denli içselleşmesi, aslında bir krizin sonucudur. Ama kriz, bizzat vetirelere

ilişkin bir krizdir ve Hegel daha sonra Kant'ı ve Aydınlanma'yı "salt kritisizm" yapmakla suçlayacaktır. Hegel'in bu suçlamalarına, toplumsal ve doğal düzende yaşananları anlamlandıracak bir kritik yöntem bulma gayreti de eşlik eder. Ona göre, verili olarak görünen bir şey, aslında doğal bir şey değil, aksine toplumsal ve tarihsel olarak oluşturulmuş bir gerçekliktir. Modern düşüncede önemli bir çığır açan ve toplum bilimleri için kapı aralayan bu değerlendirme, Hegel'in kritik teşhisleriyle başka gelişmelere yön verir.

Öncelikle Hegel, modern çağ ile başlayan toplumsal farklılaşmaları ve Aydınlanma'yla başlayan aklın farklı kılıklarda ortaya çıkmasını halledecek bir yön arayışındadır. Ancak Hegel'in bu arayışı, bütün olguların aslında bir amaca doğru gelişen, evrilen ve nihayette tamamlanacak olan bir sürecin tezahürleri olarak görmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla Hegel'in kritiği, metodolojik ve normatif bir kritiktir. Metodolojiktir; çünkü toplumsal ve tarihsel olguları doğal olgular olarak değerlendirenleri eleştirirken, aynı olguları başka bir şeyin, bir amacı olan, bu amaç çerçevesinde dünya tarihi boyunca evrilen ve gelişen, nihayete de bu olgularla bir ve aynı olacak şekilde kaynaşarak birleşecek olan Geist'in tezahürleri olarak değerlendirerek onları şeyleştirir. Normatiftir;

çünkü, var olan gerçekliği tarihsel ve toplumsal diye adlandırırken, kendi zamanına dönük bir teşhis yapsa da, bunlara tarihsel ve toplumsal olgulara normatif bir pencereden bakarak ve tarihsel bir belleğin unsurları olarak yaklaşır. Dolayısıyla, Hegel'in Kant ile Aydınlanma'yı suçladığı "salt kritisizm"e dönüşür. Çünkü Hegel'in sisteminde, Arşimet noktası, Geist'tır. Ancak, Hegel, Kant'ı, yalnızca kritisizm'de değil, akıl kavramında da soyut kalmakla suçlar. Hegel'e göre, bilgi nesneleri olarak doğa da toplum da akılcılaşma (rasyonalizasyon) yoluyla incelenmelidir. Dolayısıyla, doğa ve toplum akıl ile birleşince, akıl da kritik de, bilgi nesnesine içkin bir hâle dönüşmektedir.

Kritik, Karl Marx ile birlikte başka bir dönüşüm yaşar. Meşhur "Filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumlamakla yetindiler, oysa mühim olan onu değiştirmektir" şeklindeki Onbirinci Tez'iyle Marx, "Var olan her şeyin acımasızca kritiği, kritiğin kendi sonuçlarından korkmamacasına ve mevcut güçlerle çatışmacasına acımasızca kritiği" diyerek, şimdiye kadar dogmatik bulduğu kritik faaliyete yeni bir yön verir. Bu yönle birlikte, kritiği, kritiği yapılacak nesneye içkinleştirir ve böylece onun dogmatik olmaktan çıkacağını savunur. Bunun nedeni, kritiğin, eleştirdiği şeye, onda mevcut olmayan bir şey eklememesi, onu

var olduğu hâliyle değerlendirerek, kritiği de bu hâle göre yapmasıdır.

Modern çağın kriz hâli bitmediğinden, başka bir kriz ve kritik yorumu da Edmund Husserl'den gelir. Yirminci yüzyılın başlarındaki bu kritik durum, Husserl'e göre, felsefenin ve bilimlerin kendisini içinde bulduğu krizdir. Dahası, Husserl, bu krizi, Avrupa insanının içinde bulunduğu bir kriz olarak da tanımlar. Husserl'e göre, Descartes'le başlayan Kartezyen dünya anlayışı ve Galileo'yla başlatılan dünyanın matematiksel bir sistem olarak algılanması, özneyi dışta bırakmıştır. Bu da, kişilerin hayatla ve varoluş meselesiyle irtibatlarını koparmıştır. Dolayısıyla felsefeye de bilime de yeni bir yön verecek yeni bir anlayış sunulmazsa, kriz hâli sürecektir. Husserl bunu, nesneyi özne içinde konumlandırmaya çalışarak çözmeye çalışır. Ancak Husserl, bilimin de felsefenin de bu çabada başarılı olabileceği konusunda karamsardır.

Bütün bu geleneklere yaslanan Frankfurt Okulu temsilcileri ise, yine kriz hâlinden yola çıkarlar ve bunun için "toplumun kritik teorisi" adını verdikleri bir yöntemle aşmaya çalışırlar. Frankfurt Okulu'nun en dikkat çekici isimlerinden olan Max Horkheimer, bu eleştirel, kritik teoriyi şöyle açıklar: "Kritik toplum teorisi ... nesnesi olarak,

bütünlüğü içinde kendi tarihsel hayat tarzlarının üreticileri olarak insanları ele alır. Bilimin başlangıç noktasını teşkil eden mevcut ilişkiler, olasılık kanunlarına göre kanıtlanması ve öngörülmesi gereken verili şeyler olarak değerlendirilmez. Her verili şey, yalnızca tabiata değil, ama ayrıca onun üstesinden gelmek için insanın sahip olduğu güce de dayanır. [Bu düşüncelerle hareket eden kritik teori], insanların süregelen işlerinde değerini gösteren bir araştırma varsayımı değildir; insanların tarihsel çabalarında ve güçlerinde temel bir unsurdur o ... Amacı, onu köleleştiren ilişkilerden insanın özgürleştirilmesidir".

Dolayısıyla kritik toplum teorisi, bir kez daha, Aydınlanmacı amaçlarla yola koyulur. Ama Aydınlanma sonrası gelişen bütün önemli düşüncelerden de beslenerek, doğaya, dünyaya, topluma, bilime, ekonomiye yeni bakışlar geliştirmeyi hedefler. Özellikle kültüre dönük eleştirel okumalar yaparlar. Bir yandan Freud'la gelişen psikanalizi, bir yandan Marx'ın kapitalist ilişkileri kritiğini, bir yandan Weber'in rasyonalleşme olarak toplumsallaşma tezini ve bir yandan da, Aydınlanma'da ve Marksizm'de içkin ütopik gayeleri ön plâna çıkararak, mevcut toplumu yeniden anlamaya çalışırlar. Burada, Marx'ın, "Filozoflar şimdiye kadar dünyayı yorumlamakla yetindiler, oysa mühim olan onu değiştirmektir" sözünün

gerçekleşme şartlarının kalmadığı düşüncesiyle dünyanın bir kez daha anlaşılmaya çalışılması ana gayedir.

Ancak, insanı kendisini köleleştiren bütün ilişkilerden özgürleştirme amacı, özellikle Almanya'da Nazizm'in yükselişiyle, Okul üyelerinin ülkeden kaçmasıyla sonuçlanınca, bu kez Nazizm'in Aydınlanma'nın bir sonucu olduğu inancıyla, Aydınlanma eleştirisine dönüşür ve kritik, Aydınlanmacı amaçlara ulaşma hedefinden Aydınlanma'nın kendisine yöneltilir. Aslında bu eleştiriler, bir bakıma da, modern çağın "demir kafesi"ne dair karamsar bir okumadır.

Görüleceği üzere, Antik Yunan'da, hem kritiği, eleştiriyi ve hem de krizi içerecek bir anlam kümesine sahip olan ve nesnel bir duruma ilişkin öznel bir yargı ya da hüküm anlamını taşıyan *krisis* kelimesinin bu kısa tarihi, modern çağda, modern vasıtalarla bir "dünya" tasarımının kurulması çabasının hep krizlerle karşılaştığını ortaya koyuyor. Birbirlerinden beslenen ya da beslenirken bile birbirleriyle çatışan bütün bu kritik düşünürler ya da ekoller, modern'in kültürel ve toplumsal patolojilerde sönümlenmeye yüz tuttuğu bir dönemde, modernlik projesi olarak yeniden okunmaya tâbi tutulana kadar, modern çağ için bir meşruluk arayışları olarak değerlendirilebilir.

Modernlik ise bu meşruluğu, insan, akıl ve toplumun kesiştiği noktalarda arayacaktır.

2. İnsanın Ortaya Çıkışı

Fransız filozof Michael Foucault, modern düşünce tarzlarının onaltıncı yüzyıldan itibaren geçirdiği dönüşümleri ve bu dönüşümler esnasında ortaya çıkan yeni düşünme biçimlerini ele alırken, "Onsekizinci yüzyılın sonuna kadar insan [diye bir şey] yoktu ... İnsan, son yıllarda yaratılmıştır" der. Bu aslında, insanın bir bilgi nesnesi olarak ortaya çıkışını işaret eder.

Foucault'nun okumasında, Klâsik bilgi söylemleri, nesneleri öyle bir temsil düzenine yerleştirmiştir ki, bilen özne, önce elde mevcut nesneyi ve nesneye ait kelimeleri temsil eder ve ardından da kelimeleri, eldeki bilgi nesnelerini sınıflandırmak için kullanır. Temsil etmeye ve sınıflandırmaya dayalı bu klâsik düzende, nesne ile kelimeler hiçbir biçimde öznenin kurucu ögeleri değildir. Aslında bu düzeni teşkil eden unsurlar (kelimeler ve şeyler), ister görünür olsunlar isterse de görünmez, benzeyiş (resemblance) ilkesine göre örgütlenir. Uygunluk, taklit, analoji, simetri gibi biçimleriyle benzeyiş, aslında makrokozmos olarak evrende her bir şeyin bir başka şeyin işareti olması ilkesine göre işler. Bilgi çeşitleri arasında bir

fark olsa da, bunların işaret ya da benzeyiş olmaları açısından herhangi bir fark yoktur bu söylem düzeninde. Foucault, bu tür bilgi düzeninin, bir tür hermenötik (yorum bilgisi) mantığıyla işlediğini işaret eder; çünkü her şey, bir kitap olarak okunmaktadır bu düzende. Her şey her yerde aynıdır; sadece aralarında düzey (ya da mertebe) farkı vardır ve bu mertebeler *divinatio*'ya göre (ilâhî düzen açısından) yorumlanmaktadır.

Bu düzen Rönesans'la bozulmaya başlar; Foucault, bu bozulmayı, Don Quixote'un, Rönesans dünyasının negatif yüzü olmasıyla göstermeye çalışır; Çünkü Don Quixote'un macerası, bir zamanlar her yerde bulunan benzeyiş arayışıdır. Hâlâ benzeyiş dünyasında yaşamaktadır Don Quixote ve gördüğü her şeyi ona göre yorumlar. Dolayısıyla Rönesans'la birlikte benzeyiş mantığı aldatıcı (Don Quixote'ta görüldüğü üzere, yer yer de delice) olmaya başlamıştır. Artık dil bile, klâsik düzendeki muktedir konumunu yitirmiştir. Okunan kelimeler ile şeyler arasında kopukluk ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Foucault, Don Quixote'u ilk modern edebiyat metni olarak değerlendirir. (Başka bir açıdan, Milan Kundera da, modern olanı, profan olarak değerlendirecek, bunu da kutsal ile istihzayla bir tutacaktır. Ona göre, din ile mizah bir arada barınamaz.)

Foucault, Barok'la birlikte, düşüncenin benzeyiş düzeni içinde hareket etmesinin sona erdiğini vurgular. Bir şeyi başka bir şeye benzeştirmek, artık bir hata, hatta bir yanılsama olarak değerlendirilmektedir. Bunun yerine özdeşlik ve farklılığa dayalı bir kıyas mantığı yürürlüğe girer. Özdeşlik ve farklılıkla kıyaslama sözkonusu olunca da "akılcılaşma"nın (rasyonalizmin) nüveleri atılır. Artık niteliksel değil, niceliksel değerler şeylerin düzenini belirlemede söz sahibi olur. Artık benzeştirmek değil, ayrıştırmak önem kazanır. Aslında Kartezyenizm, bu konuda önemli bir itki de sağlar.

Ayrıştırmanın ilk meyvesi, tarih ile bilimin ayrıştırılmasıdır. Böylece, bir yandan doğanın ve bilimlerin mekanikleştirilmesi; bir yandan, kıyas yapmak için gözleme dayalı bir yol benimsenmesi neticesinde gözlem verilerinin (ampirik verilerin) matematiksel olarak ifade edilmesi, yani doğanın matematikleştirilmesi; ve bir yandan da, özellikle astronomide ve kısmen de fizik de, mekânsal tasarımların devreye girmesi sözkonusu olur.

Burada *divinatio*'ya göre düzenlemenin de sona erdiğini görürüz. Bilginin artık niceliksel bir özellik kazanmasıyla, kesinlik ile ihtimal bilgiyi nitelemeye başlar. Artık bilinemez bir işaret, bir im

olmadığına inanılır. Bunun nedeni, bütün mümkün işaretlerin insanın elinde olması değil, iki bilinen unsur arasında bilinebilir bir kıyas ihtimali olmaksızın hiçbir işaretin olamayacağına inançtır. Dolayısıyla işaret bilme edimine içkinleşir. Bu içkinleşmeyle birlikte, işaret yalnızca bilginin içinde bir şeyle imlemeye başlar. Ancak bu içkinleşmeden sonra bile Klâsik dönemde işaretlerin (imlerin) kendisinin altında yer aldığı *divinatio*'ya ulaşmanın yeni yolları aranmaya çalışılmaktadır. Meselâ, duygu ya da duyumsamayla; ama, bu kutsal olanın (*profane*'nin tersi olan *sacred*'in) artık yolunu tıkar.

Foucault, bu dönüşümü ele alırken, Velazquez'in Las Meninas (Nedimeler) adlı tablosundan uzun uzadıya yararlanır. Bu tabloda, bir ressam, elinde paletiyle önündeki tuvale yeni fırça darbeleri vurmaya hazır beklemektedir. Bakışı, doğrudan tabloya bakana yöneldiğinden ve tuval de önünde bize arkası dönük olarak durduğundan, neyi resmettiğine dair hiçbir bilgimiz yoktur ilk bakışta. Ressamın biraz uzağında bazı nedimeler bekleşmektedir. Arkada birisi nedimelerin arkasında diğeri de bir merdivenin uzandığı bir aralıkta basamaklarda her an hareket etmeye hazır olarak durmuş iki adam daha vardır. Bunlar da doğrudan bize, tabloya bakana çevirmişlerdir gözlerini. Ressamın arkasında karanlıkta kaldığından,

ne olduklarını seçemediğimiz birkaç tablo ile bir çiftin yer aldığını açıkca görebildiğimiz başka bir tablo vardır. Biraz dikkatlice bakınca, bunun bir tablo değil bir ayna olduğunu farkederiz ve işte bu ayna vasıtasıyla, ressamın modellerine dair bir bilgiye ulaşırız. Bu çift, Kral IV. Philip ile karısı Mariana'dır.

Foucault'ya göre, tablonun dışında durdukları, yalnızca bir ayna vasıtasıyla tablonun içinde görülebildikleri hâlde, tabloya egemendir onlar. Bu egemenlik de üç unsurun, üç ayrı bakışın biraraya gelmesi neticesinde oluşmaktadır: Aynada yansıyan modellerin bakışı, sanki tabloya bakan bizlere bakıyormuş gibi duran, ama yalnızca aynada yansıyan modellerine doğru bakmakta olan ressamın bakışı ve tabloya bakan bizlerin bakışı. Tablonun dışında bir noktada biraraya gelmektedir bu üç bakış. Foucault'ya göre, bu nokta temsil edilen şey açısından "ideal" olmasına rağmen, "gerçek"tir de. Çünkü temsil etmeyi başlatan bu noktadır.

İşte Foucalt, klâsik söylem düzenini, bu tablo açısından anlamaya çalışır. İşaretlerle, imlerle hem "ideal" ve hem de "gerçek" olan bir temsil düzeniyle, evren okunması gereken bir kitaptır. Tıpkı Velazquez'in Las Meninas adlı tablosunda olduğu gibi, hiçbir şey kendi başına bir anlama sahip

değildir. Ancak ortak bir temsil düzleminde, aynada yansıyan kral ve kraliçenin egemenliğinde bir araya geldiklerinde bir anlam sahibi olmaktadırlar. Varlık zinciri, doğa ile insanı da içine alacak şekilde iç içe geçmiştir ve böylece de bir "tablo" oluşturmuştur.

Klâsik söylem düzende temsilde bir "boşluk" vardır aslında. "İdeal" olan ile "gerçek" olan arasında olan bu boşluk, tıpkı Velazquez'in tablosunda görülmeyen, ancak ayna vasıtasıyla yansıtılan modellerin olmaması durumunda diğerlerinin kendinden bağımsız bir anlamının olmaması, bu modellerin tablonun "dil"ini oluşturması gibi, "beşerî dil" sayesinde doldurulmaktadır. Kelimeler, Rönesans döneminde olduğu gibi ne deşifre edilmesi gereken işaretler, ne de daha sonraki pozitivist dönemde olduğu gibi şöyle ya da böyle kendilerine inanç beslenen ve hâkim olunabilir araçlardır. Böyle bir söylem düzeninde doğa ile insan doğası iç içe geçtiğinden, bağımsız bir "insan bilimleri"nin gelişmesi de mümkün görünmemektedir.

Ne zaman ki bu düzen işaretlerin bilme edimine içkinleşmesiyle ve tabloda oluşturulan "boşluk"un artık dil vasıtasıyla doldurulamaz olmasıyla klâsik söylem düzeni yıkılır, daha evvelden bilen özne olan insan, bilinmesi gereken nesne

hâline de dönüşür. İşte Foucault'nun "Onsekizinci yüzyılın sonuna kadar insan [diye bir şey] yoktu ... İnsan, son yıllarda yaratılmıştır" derken kastettiği şey, bu anlama gelmektedir. Klâsik söylem düzeninde, "doğası ... doğayı bilen ve nihayette doğal bir varlık olan" bir varlığın ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü bu düzende, Kartezyen düşüncenin sloganı olan "düşünüyorum" (insan öznesi) ile "öyleyse varım" (doğa), klâsik söylem düzeninin birleştirici yapısıyla biraraya gelmektedir. "Düşünüyorum" ile "varım"ın ayrışması, yukarıda çizilen benzeşimden ayrışmaya geçişle birlikte mümkün hâle gelmiş ve böylece "bir bilgi nesnesi ve bilen bir özne olarak muğlak bir konum"a sahip insan diye bir kategori ortaya çıkmıştır. Böylece epistemolojik bir insan bilinci de neşet etmiştir.

Bu dönüşümle birlikte doğadaki şeylerin algılanmasında da bir dönüşüm yaşanır. İnsanın bağımsız bir kategori olarak ortaya çıkışıyla, doğadaki şeyler de onun karşısından haricî şeyler hâlini alır. Velazquez'in tablosunda temsil etmenin merkezini oluşturan kral, aynadan çıkmış ve egemenliğini de temsil etmenin doğasını belirleme gücüne sahip olduğu inancıyla kurmaya çalışmıştır.

3. Aklın Modern Tarihi

Dil ile doğa arasındaki temsile dayalı metafizik düzen yıkılınca, dil dünya üzerindeki nesnelerin düzenini sağlayan bir durumdan çıkar. Böylece bilgi, "birleştirilmiş ve birleştirici" bir düzenlemeden yoksun kalır. Temsil etmenin bu sorunsallaşmış doğası üzerinde düşünmek zorunda kalan özne, yeni bir "şeyler" düzeni oluşturmak göreviyle karşı karşıya kalır. Bu da tıpkı bilginin bilinen nesnede içkinleşmesi gibi, insanın kendi kendisine dönerek kendisini içkinleştirmesine yol açar. Bu içkinleştirmenin baş aktörü akıldır ki akıl burada öznenin bilişsel yetileri anlamına gelmektedir.

Kant, bu çabada en dikkat çekici düşünürdür. Öznenin bilişsel yetilerini evrensel bir konuma yükselten Kant, böylece hem özneye sonsuz bir güç verir ve hem de temsilin doğasında ortaya çıkan sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Bundan böyle şeylerin düzenini belirleyecek olan özne, bir taraftan kendisini nesne hâline getirirken diğer taraftan da bilişsel yetilerini her türlü bilginin mümkün şartı olarak ortaya koymuştur. Kant'ın bu çabasıyla, özne özerk (autonomous) ve kendi bilincinde olan bir varlık olarak, bilginin mümkün olmasının temelini kendi aşkın ve evrensel addedilen gerçekliğinde arar. Foucault'ya göre, bu modern bilgi formu, insanın aşkınlığını vurgu-

lamak zorundadır; çünkü insanın sonlu varlığının edinebileceği ampirik bilgi, sağlam bir arka plâna yaslanmak için bu bilginin içeriğini oluşturan formların aşkınlığını iddia etmek durumundadır. Böylece mütealin yerini aşkınlık alır.

Böylece, Kant'la birlikte, "ideal" olan bir dönüşüm geçirir ve insanın sonsuzluğunu oluşturduğu varsayılan aşkın bir form içinde değerlendirilmeye başlanır. Zaten Kant için başka türlüsü spekülâtif olacaktır. Geçmiş metafiziği de bu gözle değerlendiren Kant, metafiziğin, artık evren, Tanrı, ölümsüzlük ya da insan iradesi gibi uğraşılardan vazgeçmesi ve insan bilgisine hiçbir şey katmayan ve zaten insan açısından bilinemez olarak kalması gereken bu uğraşılar yerine, insanın bilme yetisini ve tecrübesini mümkün kılan şartlarla ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Diğer bir ifadeyle, metafizik, artık rasyonel (akılcı) bir varlık olarak insanın nasıl davranması gerektiğinin temellerini sunmalıdır insana. Felsefenin temel görevi de, insanın dünya tecrübesinin nasıl mümkün olduğunu araştırmak olmalıdır.

Böylece Kant, modern düşüncenin şekillenmesi açısından önemli olan üç soru sorar: "Neyi bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?" ve "Neyi ümit edebilirim?" Bu üç soruya verilebilecek cevaplar da, "İnsan nedir?" sorusunun cevabını verecektir.

Kant'ın insanda bulduğu ayrıdedici özellik, akıldır: "Doğa insanlara, diğer canlılardan ayrı olarak, akıl bahşetmiştir...". İnsan, aklıyla özgür olduğunu, irade sahibi olduğunu kavramakta ve bunun bilincine varmaktadır: "...ve özgürlük de aklın kendisinden ortaya çıkan şeydir".

Aydınlanma'nın ne olduğuna dair yazısında Kant, "Aydınlanma insanın kendi eliyle maruz kaldığı reşit olmama durumundan kurtulmasıdır. Reşit olmama, kişinin, bir başkasının rehberliği olmadan kendi aklını kullanmaya muktedir olamayışıdır. Bu reşit olmama durumuna insan kendi eliyle düşmüştür; bunun nedeni, başkasının rehberliğine başvurmadan aklını kullanma kararlılığının ve cesaretinin olmayışıdır. Öyleyse, Aydınlanma'nın parolası şudur: *apare aude*! Kendi aklını kullanma cesaretini göster!"

Bu alıntıdan ilk anlaşılacak şey, insanın başka birinin ya da otoritenin yol göstermesine ihtiyaç duymadan, kendi özgürlüğü içinde hareket etmesidir. Dolayısıyla, Kant'ta akıl ilkesi, her şeyden önce, insanın davranışlarını belirleyen bir ilke olduğudur. Dolayısıyla, her ne kadar "doğa insanlara, diğer canlılardan ayrı olarak akıl bahşetmiş"se de, akla, insanın davranışlarının belirleyiciliğinde ulaşılır. Bu da aklın her şeyden önce, etik problemlerle ilişki içinde konumlandırıldığı-

nı gösterir. Zaten insanın özerk olduğuna vurgunun nedeni budur ve akıl ile özerklik karşılıklı ilişki içindedir: "Özerk bir biçimde, yani özgür olarak (genelde düşüncenin ilkelerine göre) yargılama gücü akıl olarak adlandırılır" der Kant.

Öyleyse, özerk özne, eğer başkasının ya da kendinden başka bir otoritenin rehberliğinde hareket etmeyecekse, ancak bizzat kendisinin ortaya koyduğu normlar çerçevesinde davranmalıdır. Hiçbir vasiye ya da yol göstericiye ihtiyaç duymadan, kendisini ve kendisini ilgilendiren şeyleri, yine kendi içinde tasarımlamalıdır. İşte akıl burada devreye girer ve öncelikle iradenin kendi kendisini belirlemesinde bulur. Eğer kişi kendisini kendi dışındaki mercilere başvurmadan kendi özerkliği içinde tasarımlamak durumundaysa, karşısına ilk çıkan şey, akıl olmaktadır. Dolayısıyla akıl, kendi kendisini açıklayan bir kavram olarak sunulur.

Öte yandan, özgür olmak da, insanın kendisi için belirlediği amaçlara göre davranması demektir. Başka bir ifadeyle, kişi, kendi kendisinin amacıdır. Ancak başkaları da kendinden başka bir mercie başvurmama anlamında özerk ve kendi kendisinin amacı olma anlamında özgür olduğundan, akıl, aralarındaki ilişkileri nasıl belirleyecektir? Burada, Aydınlanma'nın, bütün insanlara eşit

olarak dağıtılan bir yargılama ve ayırdetme gücü olarak akıl ilkesi dereye girer. Eğer insanlar akıl çerçevesinde eşit ise, özerk ve özgür bireyler olarak aklın bize sunduğu nesnel ve evrensel ölçütlere göre, özerkliğimizi ve özgürlüğümüzü kaybetmeden eylemde bulunabiliriz. Bunları Kant, "pratik aklın yasaları" olarak sunar.

Öncelikle, kişi, eylemde bulunurken kendi kendine koyduğu normları, başkalarını da gözeterek oluşturmalıdır. Ancak, burada başkalarını gözetme, onlarla bir bütün oluşturma anlamına gelmez. Çünkü burada kişi, kendi kendisinin yasa koyucusu ve kendi kendisinin amacı olarak, kendi içinde bir bütündür. Öyleyse, başkaları nasıl gözetilecektir? Kant, bu sorunu, kişinin kendisi için koyduğu yasaları, aşkın bir düzleme havale ederek çözer. Kişi, kendisi için davranış normları oluştururken, aşkın düzlemdeki (ki bu aklın aşkın yasalarıdır) genel bir çerçeveye göre düşünmelidir davranışlarını. Böylece, kişi kendi içinde "iyi" olan bir iradeyle, tüm istemlerinin belirlenmesinde bu aşkın düzleme yönelik olarak davranırsa ancak, hem kendi arzularının, iştiyaklarının ve bencilce taleplerinin (ki bunlar, kişinin akılcı davranabilmesi için üstesinden gelinmesi gereken şeylerdir) düzenlenmesini sağlayarak iç istikrara sahip bir ödev duygusuyla hareket etmiş ve hem de böylece ortaya koyduğu davranış kalıpla-

rının genel bir yasa olma özelliği nedeniyle aşkın düzlemin yasalarına uygun davranmış olur. Kant, kişinin kendisi için koyduğu normların genel bir yasa özelliğini kazandığı bu aşkın düzleme, kategorik buyruk adını verdiği bir ilkeyi yerleştirir. Kategorik buyruk, şudur: "(İster kendin olsun ister başkası) her akıl sahibi varlığa referansla edimde bulun; öyle ki bu edim senin ortaya koyduğun kuralda bir amaç olarak bulunsun ve böylece, o temelde, 'bütün akıl sahibi varlıklar için kendi evrensel geçerliliğini içeren bir kuralla edimde bulun' ilkesiyle özdeş olsun".

İnsanın kendisi dışında bu buyruğun garantörü olabilecek hiçbir haricî otorite yoktur; ancak kişiler, rasyonel olarak, akıl sahibi varlıklar olarak bu buyruğu sürekli bir biçimde gözetirlerse ve düşünümsel (reflective) olarak kendi eylemlerini bu yasaya göre sorgularlarsa, ahlâklı davranabilirler; böylece kendi otoriteleri yine kendileri olur. Bu da, doğadaki "araçlar düzeni"nin tersine, ideal bir "amaçlar düzeni"nin talep ettiği bir konuma yaklaşan özelliğe sahiptir. Bu, "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilen cevaptır da aynı zamanda.

Kant, insanların toplumsallaşabilmeleri için böyle bir buyruğun gerekli olduğunu da düşünür: "İnsan, toplumda yaşamaya eğilim duyar; çünkü bu durumda o kendisini daha çok insan olarak

hisseder ... Fakat, bir birey olarak yaşamaya, kendisini yalıtmaya da büyük bir eğilim duyar; çünkü kendisinde, her şeyi kendi fikirlerine göre yönlendirmeye ilişkin toplumsal olmayan ... bir karakter bulur".

Yine de burada,aklın ya da ondan neşet eden ilkelerin, nasıl "birleştirici" olduğuna dair bir mesele havada kalır. Özellikle Kant'ın özgür ve özerk bireylerden oluştuğunu söylediği "amaçlar düzeni" böyle bir birleştiriciliğe namzet gibidir. Ama Kant, pratik aklın yasalarıyla değil de, "evrensel tarih" görüşüyle bu birleştiriciliği sağlamaya çalışır.

Kant'a göre tarih, insanın özgürlüğünün, iradesini serbetsçe kullanması anlamında özerkliğinin "daha geniş bir düzlemde" uygulamasını bulabileceği bir alandır. Bu anlamda tarihe akıl açısından yaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Tarih, olaylar silsilesi değil, bu olayların akıl ve aklın zorunluluğu olan özgürlük açısından yorumlanmasıdır. Doğadan ayrı olarak tarih, insanların yapıp-etmelerinin sahasıdır, ancak ona göre bu yapıp-etmelerde "doğanın plânı"na uygun bir hedef de bulunmalıdır. Bu da bütün insanların mükemmel bir sivil birliktelik altında birleşmesidir. Kant, akla uygun tarihin, böyle bir amaca doğru evrildiği kanaatindedir.

Aklın bu statüsüne, aklın bir şekilde akıl-öncesi addedilen dönemlerdeki dinî, mitik ya da hurafeye dayalı dünya algılarıyla karşıtlık içinde olduğu düşüncesi ve akıl dışında başka bir meşruluk ile yasama gücü bulunmadığı düşüncesi eşlik eder. Ama, Aydınlanma dönemi felsefesinde aklın tek başına otorite kabul edilmesinin, başka bir şeye de hizmet ettiği gözden kaçmamalıdır. Bu da, aklın ve Aydınlanmacı fikirlerin modern devlete yaptığı katkılardır.

Bu nedenle akıl ile Aydınlanmacı fikirlerin, modern devletin uygulamalarıyla ne kadar içiçe geçtiği ve modern devletin yapılanmasında ne derecede etkili oldukları dikkate alınmalı ve akıl bu uygulamalar çerçevesinde sorgulanmalıdır. Her şeyden önce, modern devlet, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir toplum; yani, kendi yapılanması için sorun teşkil etmeyecek bir toplum peşindeydi ve bunu da Aydınlanmacı düşünürlerin akla biçtikleri statüden aldığı destekle yaptı. Bu da, aklın yasa koyucu güç olduğuna inanan Aydınlanma filozoflarının düşüncelerinin, bu akıl tasarımıyla aslında felsefeye de aynı yasama gücünü vermeleri nedeniyle, bu şekilde oluşan felsefenin yasama gücüyle modern devletin yasama gücünün birçok noktada çakışması yoluyla oluştu. Kant'ın, bir polisin otoritesine itaat etmeleri gibi insanların, aklın otaritesine itaat etmeleri ge-

rektiğine dair ifadesinde olduğu gibi, aklın yasama gücü, devletin yasama gücüyle en azından metaforik düzeyde ve sıklıkla da doğrudan bir ilişki varmışcasına kıyaslandı. Zaten Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" adlı makalesinde, aydınlanmış bir despot diye nitelenen Büyük Friedrich'e övgüler düzmekten de çekinmiyordu.

Felsefenin iddia ettiği yasama gücüyle modern devletin yasama gücünün içiçe geçmesinin konjonktürel bir birliktelik olduğu iddia edilebilir; ne de olsa Richard Rorty'nin temel felsefe dediği ve Kant'la birlikte dönemin Descartes ve Locke gibi önemli filozoflarının düşüncelerini de içeren modern felsefe akımının nihaî amacı, insan egemenliğini ve onurunu her şeyin üstüne yerleştirmek değil miydi? Ancak, ister bilinçli bir birliktelik isterse de tesadüfî ve konjonktürel bir içiçe geçme olsun, felsefenin aklı nihaî otorite ilân etmesinin doğurduğu pratik ile modern devletin kendi sağlığı için ortaya koyduğu pratik, birbirleriyle örtüştü. Bauman'ın ifadesiyle, "Bu iki etkinlik birbirlerine gönderme yapıyor, birbirlerini güçlendiriyor, birbirlerinin itibarını ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasa koyucu akıl da bu despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçmiyordu".

Bu durum, daha sonraki felsefî düşüncelerde de devam etti. Hegel, Fransız devrimini aklın mutlaklaştırılması olarak selâmladı. Zaten Hegel, bütün nesnel olguların, aklın gerçekleşmesi olarak görülmesi gerektiğine dair düşüncesiyle, bütün bir tarihi, aklın dolaysız bir ürünü olarak değerlendirmesiyle dikkat çekici bir yönelime girer. Bunun nedeni, nesnel düzende akılcı bir örgütlenme olmazsa, aklın bu nesnel düzeni yönetemeyeceğine duyduğu inançtı.

Hegel'in bütün nesnel olguların da aklın bir tezahürü olduğuna dair inancı ile toplumsal düzenin akılcı bir gözle okunması için açtığı yol, daha sonra sosyoloji olarak ortaya çıkacak bilim dalı için de bir başlangıç noktası sunuyordu. Ama aynı akılcı okuma, yalnızca dünya üzerindeki nesnel süreçlerin değil, dünya halklarının da akılcı okumaya binaen değerlendirilmesini ve kategorize edilmesini de doğurdu. Bir filozof değil bir sosyolog olan Max Weber'in sorduğu soru, bu durumun bir neticesiydi aslında: "Modern Avrupa kültür dünyasının bir çocuğu, aşağıdaki sorunun ortaya attığı perspektifi kullanarak, kaçınılmaz ve meşru bir biçimde evrensel tarih sorunları üzerinde duracaktır: Hangi şartlar zinciri, evrensel öneme ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisini haiz -ya da, en azından, böyle bir gelişme çizgisini haiz olduğunu umabileceğimiz- kültürel ol-

guların tam olarak Batı'da ve yalnızca Batı'da ortaya çıkmasına yol açtı?"

Bu soruyu aklın tarihiyle birlikte ele aldığımızda iki hususun dikkat çekici bir biçimde ön plâna çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi, öncelikle aklın tek meşru otorite ilân edilmesi, ama bu otoriden modern devletin de kendisine pay çıkarmaya başlamasıyla başlayan aklın tarihinin, Hegel ile birlikte her türlü doğal, siyasal, kamusal, yönetimsel, ekonomik ve benzeri nesnel yapıları içerecek şekilde kendisini tarihe içkin olarak görmeye başlamasından geçerek, nihayette kültürel bir olgu hâlini almasıdır. Tabi ki kültür de nihayette modern bir olgudur; ancak, bu kültür, bizatihi akılcı bir kültür olduğundan, Weber'in ifadesinde yer bulan "kaçınılmaz" ve "meşru" sıfatları yanında, "evrensel" nitelendirmesiyle de karşımıza çıkmaktadır.

Weber, geçerli sayıldığı biçimiyle bilimin yalnızca Batı'da ortaya çıktığını belirtmektedir. Batı'da bilime meşruiyetini veren şey, onun deneysel yönteme dayalı olarak işlevde bulunması değildir yalnızca; çünkü dünyanın başka yerlerinde de belirli bir eksikliği olmasına rağmen, hayli incelikli bilme ve gözlem yapma teknikleri gelişmiştir. Weber, hukuk için de aynı şeyi söyler. Yakın Doğu ve Hindistan'da yazılı hukuk ve kapsayıcı

hukuk çalışmaları bulunmaktadır; fakat bunlar, Batı hukukunun keskin ayrımlarından ve sağlam düşünce tarzlarından yoksundur. Ayrıca yasaya dayalı bir hukuk sitemi yalnızca Batı'da ortaya çıkmıştır.

Sanat içinde benzeri gözlemleri yapar Weber. Müzikten mimarîye kadar bütün sanat dallarında, dünyanın başka yerlerinde de belirli gelişmeler olmuşsa da, Batı'da ortaya çıkan gelişmeler ışığında değerlendirildiğinde, belirli tarz ve üslûpların yalnızca Batı'da ortaya çıktığını görmek zor değildir. Bu farklılıklar alanı, basılı eserlerden üniversiteye kadar bütün bilimsel ve sanatsal faaliyetin uzantılarının örgütlenme biçimlerine yayılabilir. Bunun dışında Batı'da, Batı dışında görülmeyen bir farklılık olarak, iş bölümü açısından farklı görevlere sahip uzmanlaşmış kadroların ortaya çıkmış olması, dikkat çekicidir. Siyasal, teknik ve ekonomik alanlar gibi farklı hayat alanlarının bu tür bürokratik görevliler örgütü tarafından örgütlemesi, toplumsal hayatın gündelik işlerinin dahi bu tür görevliler tarafından yürütülmesi ve dahası hukuk eğitimi görmüş bir devlet görevliler ordusunun ortaya çıkması, yalnızca Batı'ya özgü bir olgudur.

Modern hayatın kaderini en derinden etkileyen kapitalizm de tamamıyla Batı kaynaklıdır. Fakat

kapitalizm, daha fazla kâr etme arzusu, mümkün olan en fazla refaha ulaşma çabası değildir yalnızca ona göre; bütün bunların yanında ve bütün bunlarla birlikte, barışçıl bir ortamın var olmasını gerektirir. (Ancak, Weber'in bu düşüncesi, dünyayı paylaşma gayesiyle kapitalist güçlerin birbirlerine girdiği Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarıyla pek geçerli addedilemez.)

Bütün bu değerlendirmeler, bizi ikinci hususa götürür. Bu husus, kültürel modernliğin bu şekilde meşrulaştırılması gayretinde, Weber'in, kendi sorusuna kendisinin verdiği cevaptır. Weber aynı soruyu müteakip, neden Avrupa dışında "bilimsel, sanatsal ya da ekonomik gelişme Batı'ya özgü olan rasyonelleşme [akılcılaşma] yolunu izlemedi?" sorusunu da sormaktadır. Dolayısıyla, yukarıda saydığımız gelişmelerin hiçbirisi tek başına ya da toplu olarak, Batı'daki "kültürel gelişmeler"in, "meşru" ve "kaçınılmaz" olması yanında "evrensel" olarak sunulmasını açıklamaya yetmez. Bu özellikleri Batı toplumlarına kazandıran şey, rasyonelleşmedir.

Yine de rasyonelleşmeyi Batı'ya "meşru", "kaçınılmaz" ve " evrensel" bir kültürel gelişme çizgisini kazandıran bir husus olarak belirlemek yeterli görünmez Weber'e. Çünkü belirli rasyonelleşme tarzları başka yerlerde de mevcuttur. Meselâ Çin-

liler, rasyonelleşmekten, dünyaya akılcı yönden uyum sağlamayı, ona akılcı bir bakışla bakmayı anlamaktadırlar. Ancak, Çin gibi diğer kültürlerde görülen bu rasyonelleşme, dünyaya uyum sağlamak içindir. Bu durum, dünyanın Batı'daki klâsik söylem düzeninde olduğu gibi, kapalı bir kozmos olarak anlaşılmasına engel olmamaktadır.

Batı rasyonelliğini diğer kültürlerin rasyonelliğinden ayırdeden husus, onun toplumsal bir düzlemde tanımlanması ve bu yolla kültür dünyasını oluşturmasıdır. Weber, bu anlamıyla rasyonelleşmeyi, akla uygun (rasyonel) karar vermeye tâbi alanların artması olarak tanımlar. Rasyonelleşme, akla uygun bir toplumsallaşmadır.

Aklın tarihiyle birlikte değerlendirildiğinde, bu rasyonelleşme, iki süreci ifade eder. Weber bu süreçlerden birincisi olarak, dünyanın büyülerden arındırılmasını zikreder. Diğer dünya görüşlerinin tek-merkezli ve belirli bir bütünlük oluşturan kültürlerinin tersine, Batı'daki rasyonelleşme, dünyayı artık merkezi olmayan bir biçimde algılamaktadır. Her biri kendi iç mantığına sahip olan bilim, sanat, hukuk gibi değer alanları içeren bir çerçeveler çoğulluğuyla bakılmaktadır artık dünyaya.

Doğa, anlam taşımayan kaotik bir gerçeklik olarak algılanmış ve rasyonelleşmenin yardımıyla,

bu kaotik gerçeklikten, kendisine hâkim olunacak soğuk, ampirik bir yığın hâline dönüştürülmüştür. Toplum ise, rasyonelleşmiş değer alanlarının her birisinin kendi iç mantığına göre ürettiği anlamların hem örgütlendiği ve hem de birbirlerinden bağımsız olarak var olabildikleri, hatta ürettikleri değerlerin birbirleriyle rekabet ettiği bir alan olmuştur. Bu değer alanlarının her birisinin kendisi için edindiği amaçlar da, toplumsallaşmanın devam edebilmesinin araçlarına dönüşmüştür. Dolayısıyla Aydınlanma'nın başlarında bir amaç olarak ortaya çıkan akıl düşüncesi, araç hâline gelmiştir.

Rasyonelleşmenin ikinci sonucu ise, toplumsallaşmanın ürettiği değerler ile bireyin kendisi için belirlediği değerler arasında bir uyuşmazlığın ortaya çıkmasına yol açmasıdır. Weber, toplumsallaşmanın ürettiği değerleri geri dönüşü olmayan bir süreç olarak tanımlar ve buna "demir kafes" adını verir. Rasyonel karar verme açısından üretilmiş toplumsallaşma, bireyin rasyonel olmayan doğasını, yani arzularını, sevgilerini, tutkularını baskı altına almaktadır. Gerçi bu baskı altına alınmış duygular için de rasyonel olarak düşünülmüş belirli boşalım yolları bulunabilecektir belki de; ama, "şimdiye kadar insanlar tarafından ... ciddiye alınmış dünyanın büyüsünü yitirmiş olması, bu dünyaya yabancılaşmış" bireyin özgür

ve özerk olduğu iddiası için handikaptır Weber'e göre. Nesnelleşmiş bir dünyada bireyin öznelliği, her türlü anlamdan soyutlanmış bir değerler alanına, kendi iradesi ve kararı ile bir anlam atfetmek durumunda kalmıştır. Aklın böldüğünü birey iradesiyle bütün hâline getirmekle yüzyüzedir. Birey için önceden belirlenmiş hiçbir anlam yoktur çünkü.

Bütün bu eleştirel görünen fikirlerine rağmen Weber, Aydınlanma sonrası bireye atfedilen, özerk ve özgür olarak, kendisini kendi düşünümsel yetileriyle belirleme gücüne sadıktır. Bu yolla, Weber, en azından, Batı'nın gelişme çizgisiyle rasyonellik arasında dahilî bir ilişkiye dikkat çeker. Bununla birlikte, rasyonelleşme sürecini kendi kendisinin amacı olan, kendi kendisini açıklayan tözel aklın araçsal akla dönüşmesi ve bölünmesi olarak toplumsallaşma biçiminde çözümlerken, birey ile toplum arasına giderilemez bir "demir kafes" yerleştirildiğini görür. Akıl, kendi iddialarından vazgeçmiş görünmekte, kendi otoritesinin ağırlığını taşıyamadığı görülmekte ve çıkar ile kaynaşmış bir hâle gelmektedir.

Görüleceği üzere, modern duruma, bunun yol açtığı modernlik fikrine, sanatta ortaya çıkan, ama kendisini kendi içinde tüketen modern bilince meşruluk atfetme çabaları, nihayette modern-

lik ile aklın ve ondan doğan akılcılaşma (rasyonelleşme) sürecinin iç içe geçmesine yol açmıştır. Zaten modernlik projesinin başlangıç noktası da, modernlik ile aklın bu birlikteliğidir.

III. BÖLÜM

MODERNLİK PROJESİ YA DA AYDINLANMA'YA YENİ IŞIKLAR ARANMASI

Modernlik, yaptığı hem görkemli ve hem de tüyler ürpertici şeyleri belki de ... kendini aldatma sayesinde yapabildi. Burada, tıpkı birçok öteki durumda olduğu gibi, cehalet, deyim yerindeyse, bir ayrıcalığa dönüşmüştür. Burada soru şu: Kendini aldatmanın sona ermesi, modernliğin nihaî bir başarısı ve kurtuluşu mu, yoksa sonu mu?

Zygmunt Bauman

1. Tarih ve Modernlik

Tarih kelimesinin Batı dillerindeki bütün karşılıkları antik Yunancadaki *historia* kelimesinden türer. Daha sonta Lâtinceye geçecek olan bu kavram, "bildirme, kendi şahit olduğu vak'aları haber verme, kendisine gelen bir nakil aracılığıyla birdirme" gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla, şahit olunan ya da nakledilen olayların bildirilmesi gibi bir anlamı vardır. Kelimenin, önceleri, sadece doğa olaylarına ilişkin bilginin aktarılması gibi bir kullanımı vardır. Yunanlılar evreni düzenli bir

oluşum, bir kosmoz olarak kavradıklarından, hakikî bilgiyi de bu kozmosun daha kalıcı ve temel yönlerinin genel özelliklerine özgü kılmışlardı. İnsanların ölümlü olması, insan yapımı şeylerin, işlerin, edimlerin ya da sözlerin bozulabilir olma özelliği nedeniyle insana ait işlere daima bir kusur bulaşmış olduğu düşünülürdü. Zaten insanların edimleri, söyledikleri ya da başlarına gelen olaylar, nafile işler olarak değerlendirilir ve ölümsüz addedilen doğa ya da tanrılar karşısında bunların önemsiz olduğu kabul edilirdi.

Historia, yani tarih, ilk kez Herodot ile birlikte insanların ve toplulukların başından geçenlerin kaydedilmesiyle aktarılan bilgi biçimini kazanır. İnsan topluluklarının rastlantısal alışkanlıklarından elde edilen bilgi, yine de, bilgi sınıflandırması açısından ancak edebî önemi haiz olarak değerlendirilmişti. Dahası, beşerî olayların rastlantısal olduğunun düşünülmesi, Yunanlıları geçmiş ile geleceğin bir döngüsellik içinde gelip geçici olduğu birer zaman boyutu olduğu inancına itmişti.

Öte yandan, Herodot'la başlayan beşerî olayların da aktarılması, öyle rastgele bir seçim sonucu da değildi. İnsanların ancak ölümsüzlükle boy ölçüşebilecek ya da ölümsüzlük kadar kalıcı olabilecek hâdiseleri, "büyük işer yapan" ya da "büyük

sözler söyleyen"lerin eserleri olarak aktarılmaya lâyık görülür. Bunların başlarından geçenlerin ya da söyledikleri sözlerin aktarılacak kıymette olmasının nedeni ise, bunların ölümsüzlükten pay almalarıydı. Zaten Herodot da tarihini "Yunanlıların ve barbarların büyük ve mükemmel işleri hakettikleri onur payından mahrum kalmasın" diye yazmaya koyulur.

Modern döneme kadar bu tarih anlayışında büyük kırılmalar yaşanır. Öncelikle Hristiyanî bir çevrede antik Yunanlıların tarih anlayışlarının aynen baki kalması mümkün görünmemektedir. Çünkü Yunanlıların ve daha sonra Latînlerin doğaya biçtikleri ölümsüzlük Hristiyanlıkla tersyüz edilecekti. Yunanlıların tersine Hristiyanlar, doğaya ya da dünyaya değil, insanın ölümsüzlüğüne ve her şeyden önce de ölümsüzlük düşüncesinde bir dönüşüm olarak ebediyetine değer vermektedirler. Bu düşüncede, hayatın kendisinin kutsal olduğuna, hatta dünyadaki her şeyden daha kutsal olduğuna, insanın da hayat sahibi bir varlık olarak yeryüzündeki en yüce varlık olduğuna inanan Yahudi geleneğinin bir izdüşümünü bulmak mümkün görünmektedir.

Tarih kavramının algısında, bundan başka önemli bir dönüşüm daha yaşanır. Döngüsel anlayış yerini bir süreklilik ve beklenti olarak tarih fikri-

ne bırakır. Burada, yine, Yahudi ve Hristiyanî düşünce içiçe geçer. Tanrı tarafından seçilmiş bir kavim olduğunu düşünen Yahudiler, aynı zamanda Tanrı tarafından sınanan bir kavimdir de; bu düşünceye, kavmin geçmişte ve gelecekte yaptığı bütün eylemlerin Tanrı tarafından ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı düşüncesi eşlik eder. Tevrat'ın geçmişten olduğu kadar gelecekten haber vermesi de, tarihin bir süreklilik olarak algılanmasına katkıda bulunur. Böylece, tarih, başlangıcı ve sonu olan bir süreklilik olarak değerlendirilir.

Kendisini Yahudiliğin gelişmiş bir biçimi ve aynı zamanda bütün insanlara şamil olan bir din olarak sunan Hristiyanlık ise, bu süreklilik olarak tarih fikrine bir "merkez" kazandırır. Bu "merkez", İsa'nın Tanrı'nın tecessüm etmiş bir biçimi olarak dünyaya gelmiş olması hâdisesine göre belirlenir. Bununla, tarih, bütün insalığın ortak tarihi hâline gelir. Cennette işlenen aslî günaha kefaret olarak yeryüzüne "Tanrı'nın oğlu" olarak inen İsa, tarihi öncelikle ikiye ayırır. Ancak, insanlığın Tanrı önünde yargılanacağı bir Kıyamet günü beklentisi içinde olunması da geleceğe bir anlam yükler.

İsa'dan önceki tarihin sürekli olarak geriye doğru numaralandırılması, ondan önceki dönemlerin aslî günah nedeniyle bir çöküş tarihi olmasıdır.

Tarihin "sıfır noktası" olan İsa'nın doğumuyla birlikte, insanlığın "kurtuluş" tarihi de başlamaktadır. Böylece Hristiyanlıkta geleceğe dönük beklenti, Hristiyanlığın tarih fikrinin bir "kurtuluş tarihi" olarak tebarüz etmesine yol açmıştır.

İsa ile birlikte kendisine bir "merkez" edinen tarih, yine de Tanrı'nın bir takdiri çerçevesinde algılanır. Böyle bir anlayışta insan, yaptığı eylemlerinin sonucunu bilemez; eylemleri için bir amaç edinemez. Sadece Tanrı'dan "kurtuluş" umut eder. Tarih içinde neyin, nasıl ve niçin ortaya çıktığı ancak Tanrı'nın amacına göre belirlenebilecek bir şeydir.

Aydınlanma dönemiyle birlikte aklın tarihinin de başlaması, tarihe yeni bir boyut daha kazandırır. Kant, tarihe felsefî olarak ancak özgürlük açısından anlam verilebileceğini söylerken, ilk seküler tarih anlayışlarından da birisini ortaya koyar. Hegel'in, aklı her şeye içkinleştirmesiyle ortaya "dünya-tarihi" kavramı çıkar ve din ile felsefe kaynaşır, hatta din felsefede özümsenir. Tanrı'nın "düşüncenin konusu" hâline bile geldiği bu anlayışla Hegel, "Tanrı'nın özünün, "insanın ve doğanın özüyle aynı" olduğunu, aksi takdirde onun bir hiç olacağını belirtir.

Aslında bu, düşünceyle dünyanın nihaî amacının bulunabileceğini öne sürmektir. Hegel de, bu

amacı özgürlük olarak belirtir; ama Kant'ta akla içkin olan özgürlük, Hegel ile birlikte dünyaya içkin hâle gelir. Dünya tarihi, özgürlüğün gelişimi olarak kendini ortaya sermektedir. Aklın belirleyiciliği, özgürlüğün gelişim süreci olarak, öznenin kendisine ilişkin bilincinin gelişkinlik düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Ama aynı zamanda, doğal dünyadan ayrı olan toplumsal dünyada aklın belirleyici olması da bu gelişimde önemlidir.

İnsanın özgürlüğü açısından "dünya tarihi"ne bakıldığında, onun çeşitli evrelerden geçtiği görülmektedir. Örneğin, "Doğulular, insan olarak insanın özgür olduğunu bilmemektedirler ve bunu bilmedikleri için özgür değillerdir. Özgürlük bilinci ilk kez Yunanlılar arasında doğmuştu; ... ama onlar ... yalnızca kimilerinin özgür olduğunu biliyorlardır, insan olarak değil". Hegel'e göre, insan olarak insanın özgürlüğü ilk kez Almanlar arasında ortaya çıkmıştı.

Böylece Hegel, Kant ve sonrasında gelişen aşkın özne konumlandırması ile insanın pratik içinde yaşadığı şartlar arasında uyuşmazlık olduğunu düşünür ve felsefenin bunu gözardı edemeyeceğini iddia eder. Kant'ın akıl kavramı özgürlüğü ve özerkliği yalnızca olması gerekene duyulan bir eğilim olarak yorumlamıştır. "Olan" ile "olması gereken" arasında bir ayrım varsaymıştır Kant ve

bunu gidermeyi hiç düşünmemiştir. Oysa yapılması gereken, öznenin kendi bilincine ulaşma sürecini göz önüne alarak var olan şartlar altında özgürlüğün kazandığı anlamı ve özgürlüğün önündeki engelleri farketmektir; toplumsal hayatı ilgilendiren değerler ile evrensel ilkeleri ilişkili kılmaktır. Var olan şartların ne anlama geldiğini belirlemeden, öznenin özgür ve özerk olduğunun ifade edilmesi, tıpkı din adına yapılan dogmatizm gibi, akıl adına yapılan dogmatizmdir. Böylece Hegel, Kant'ın öznenin kendi içinde bir amaç olarak kendi eylemlerini düşünümden geçirdiği aklın kendi kendini belirlediği bir anlayışı, "dünya-tarihsel" bir düzlemde tarihsel ve toplumsal bir değerlendirme konusu yapar.

Hegel için toplumun kültürel oluşumu (Bildung) bu açıdan önem taşır. Bireyin ahlâkîliğinden daha çok toplumun etik değerlerinin daha önemli olduğunu vurgulamanın bir yoludur bu. Bireyin kendi somut şartları bildung tarafından sınırlandırılmış ve aklın içerdiği değerler ile *bildung*, o toplumun tarihteki yerini belirleyecek kadar içiçe geçmiştir. Tikel olan ile evrensel olan *bildung* aracılığıyla kurulması gereken bir ilişki biçimi sunmaktadırlar.

Bildung, Türkçeye kültür, eğitim, terbiye, oluşum, belirli bir yeteneğin gelişmesi ve genelde

belirli bir kültür edinme gibi çeşitli biçimlerde çevrilebilir. Almanca olan kelimenin aslı, ilk kez Orta Çağ mistisizminde görülür. Buradaki anlamıyla, insan ruhunun, kendisini yaratan Tanrı'nın imgesini taşıması ve kendisini bu ruh çerçevesinde eğitmesi, geliştirmesi demektir. Daha sonra kültürel bir vurgu kazanarak kişinin doğal becerilerini ve yeteneklerini geliştirmesi gibi seküler bir anlama kavuşur. Herde, kelimeyi, "insanlığa ulaşmak" anlamında kullanmıştır; Kant'tan Hegel'e kadar da aynı anlam çizgisi, geçerliliğini sürdürmüştür.

Ancak Kant, kelimeyi doğrudan kullanmaz; yine de kişinin kendi kapasitesinin "kültür"ünden bahsederken, sanki bildung'un içerdiği anlama yakın bir insanın kendi kapasitesine dair bir "kültür"den bahsetmektedir. Bu kapasite, öznenin, özgürlüğüne yönelik herhangi bir edimini ifade eder. Hegel, kişinin kendisine karşı görevlerine ilişkin bu Kantçı fikirden bahsederken, bildung'u kullanmaktadır; ancak, anlamını genişleterek.

Hegel'e göre, felsefe bildung'ta "varoluş nedenini" bulur. İnsanın doğadan kopması ve bu kopuş, insan doğasının kendisinden talep ettiği entelektüel, rasyonel yönü işaret etmesi nedeniyle, bildung'a ihtiyaç duymasını gerektirir. Çünkü doğadan kopmasıyla birlikte, insan, olması gerektiği

bir durumda bulmaz kendisini. Ne kendi bilincine sahiptir ve ne de akıl sahibi olması bir bütün olarak belirleyebilmektedir onu (ki bunlar Hegel için yine "dünya-tarihsel" gelişmenin başlangıcını teşkil eder). Böylece Hegel bildung'la, insanın rasyonel yönünün gelişmesini ve evrensel olanı kavrayarak kendisini gerçekleştirmesini kasteder (ki bunlar da "dünya-tarihsel" evrelerdendir). Kant'ın göstermiş olduğu evrensel olanın biçimsel yapısı, bildung'ta kendisini toplumda gösterecektir. Bu nedenle, bildung teorik bir çaba değildir. Daha çok, toplumun bütün özelliklerinin tarihsel ve toplumsal bir düzlemde evrensel olanın kendisini sergilemesi olarak belirlemesidir. Başka bir ifadeyle, insanın rasyonel olmasının sonuçlarından yararlanması ve özgürlüğüne giden yolda özgürleşim (emancipation) yollarını bulmasını ve bunları geliştirmesini işaret eder.

Bildung'un özgürleşim açısından önemi iki yolla ifade edilebilir. Bunlardan birincisi, bildung'un, insanın kendisini kendisinde tikel olan şeyleri terkederek evrensel olana açmasını ifade etmesidir; başka bir ifadeyle, kendisini tikelliğinden kurtaramayan, evrensel olana açmayan kişi, Hegel'e göre ham bir kişidir. Böyle bir kişi, zaten kendi üzerinde ve yaşadığı şartlar üzerinde düşünümde bulunamaz. Birey de değildir. Çünkü evrensel olana ulaşamadığından, soyutlama gücün-

den de yoksundur. En önemlisi de, özgürlüğünün bilincine varmaktan uzaktır. Ya kendi arzularının esiridir ya da başkalarının arzularının kendi üzerinde egemen olmasına imkân vermektedir.

Hegel'in insanın kendi bilincine varmasını betimlemesi, onun doğa durumundan nasıl koptuğunun da betimlemesidir. İnsan çalışarak, nesne yaparak kendisinde bir bilinç olduğunu kavramıştır. Çalışma, insanın arzularını, güdülerini sınırlandırmasını gerektirir ve böylece entelektüel olmayan, doğal ve tikel yönüne sınırlar koyar. Yani, bildung'un temel niteliği olan, kendisini evrensel olana açmasının somut biçimidir çalışma. Ama aynı zamanda çalışma, kişiyi dönüştürür ve terbiye eder.

Bildung'un ikinci yönü de burada ortaya çıkar. Doğal yönlerini sınırlandıran ve evrensel olan adına tikelliğini bir yana bırakan insan, başkalarıyla da bir etkileşim içindedir. Ayrıca, içinde bulunduğu toplumun dili, âdetleri ve kurumları da kendisine verili bir malzeme olarak sunulmuştur. İnsanın toplumunun durumunu akılcı açıdan değerlendirmesi, toplumun bildung'unu tarihsel olarak oluşturulmuş kültür malzemesinin (burada tarih kavramının kazandığı anlama dikkat etmek gerek) evrensellik ölçütü açısından ele alınması anlamına gelir.

Ancak toplumun verili bildung'una bakıldığında, Kant'ın amaçladığı gibi, insanın bir amaç olarak yaşamadığı görülmektedir. Çünkü toplumun "ihtiyaçlar sistemi" bir insanı başkasına bağımlı kılmakta ve insan, nihayette, kendi tikel amaçlarının peşinde koşmaktadır. Hegel, bu durumu, "dünya-tarihi"nin belirli bir evresinin sonucu olarak görmektedir. İleri bir tarih aşamasında tikel amaçlar ile toplumun genel amacı bir ve aynı olacaktır. Toplumun bildung'u böyle genel bir amacın ortaya çıkarılmasına doğru evrilecektir. Hegel, kendi çağına baktığında, böyle bir amacın en üst düzeyde devlet tarafından temsil edildiğini görmektedir; çünkü devlet, siyasal özgürlüğün bir yansıması olarak, ortak bir çıkar etrafında birleşmiş bireylerin güvencesi olmaktadır. Böylece birey, hem mevcut şartlar altında kendi özünü devlette bulmakta ve hem de yasanın güvencesi altında kendi gizilliklerini ortaya çıkarmanın ve onları gerçekleştirmenin imkânını görmektedir. Yine de, bu mevcut şartlar da gelişecek ve düşüncenin özgür akılcılığı ile bildung'un verili rasyonelliği, tarihin son aşaması ve amacı olarak, birbirleriyle ileride çakışacaktır.

Hegel, böylece, modernliği felsefî bir sorun olarak değerlendirir ve açık bir modernlik kavramı geliştiren ilk kimsedir. Tarihi, Kant'taki gibi özgürlük açısından değerlendirilmesi gereken bir

alan değil, insanın bilincinin gelişmesinin ve özgürleşiminin bir kaydı olarak ele alır. Kant'taki özne vurgusu, onda toplumsal ve tarihsel bir düzleme kayar.

Böylelikle Hegel, estetik alanda ortaya çıkan modernlik bilincini, bütün bir toplumsal ve tarihsel düzlemde bir sorun olarak değerlendirilen bir tarihsel bilinç olarak konumlandırma çabasındadır. Geçmişin, şimdinin ve geleceğin aynı tarihsel ufku paylaştığı; bir insanın hayatına ilişkin bilincinin bütün bir insanlığın beklentisine dönüştüğü böyle bir tarihsel bilinç, içinde yaşanılan çağı, modern çağ olarak tanımlar. Bu tanım, modern çağa kronolojik bir anlam yüklemekten farklıdır; çünkü burada çağ, kendi bilincine sahip bir çağ olarak tanımlanmaktadır.

Yine de Hegel'in modernlik tanımlaması, öncelikle kronolojik bir anlam da içerir. Reform ve Rönesans hareketleriyle başlayan çağdır modern çağ. Ancak, modern çağın esas vurgusu, çağların Antik Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ şeklinde kronolojik olarak ayrıştırılmasını mümkün kılan yeni bir zaman bilincidir. Tıpkı Kant'ın kendi çağını "bir eleştiri çağı" olarak sunmasına benzer bir biçimde, "zamanımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir" diyen Hegel, bu "geçiş çağı"nı, "temeli atıl-

mış bir bina"nın henüz inşa edilmemiş bir bina olmasına benzeterek ifade eder. Modern çağ henüz çocukluğunu yaşamaktadır, ama Hegel'in döneminde "geleceğin dünyası"nın temelleri atılmıştır. Dünya, "yavaş yavaş ve usulca yeni şekline doğru olgunlaşmaktadır".

Hegel'in içinde bulunduğu çağın özbilinci olarak tanımladığı modernlik, her şeyden önce, her ne kadar bildung kavramında görüldüğü üzere, kültürel bir oluşuma işaret etse de, temelde felsefî bir tanımlamadır. Zaten "dünya"nın "usul usul" olgunlaşmasından bahsetmesi ve modernliğin tam anlamıyla gerçekleşmediğini, çağın tam anlamıyla bilincine ulaşsa da, amacına ulaşmadığını belirtmesi, bu gerçekleşmemenin bir izdüşümü olarak yalnızca bir düşünce faaliyeti olarak değerlendirilmesini gerektirir. Modern çağ sadece kendi dışında bir ölçütle tanımlanmayı kabul etmeyen bir ölçüte sahip olarak, kendi meşruiyetini kendi içinde kurmaya çalışan bir çağ olarak bir bilince sahiptir. Bunun ötesi de vardır ve bu da gerçekleşmeyi beklemektedir. Her şeyden önce akıl, bir zamanlar dinin sağladığı "birleştirici" gücü sağlamaktan uzaktır; ama bu olacaktır. Felsefe burada bu gerçekleşmenin ne ölçüde gerçekleşip ne ölçüde gerçekleşmediğini tespit etmek babında bir işlev edinmektedir. Böylece modernliğin felsefî söylemi de, çağın kendi özbilin-

cine ulaşmasındaki en önemli etken olan aklın sınırlarını, mevcut şartlar dahilinde tanımlayan ve yeniden tanımlayan bir söylemdir. Ancak, Hegel'in içinde bulunduğu çağdan kalkan analizi, bir başka yönden bu çağ bilincini yerinden eden bir söyleme de sahiptir. Her şeyden önce, Hegel, modernliğe bir zemin bulmuştur; ancak bunu, felsefeye aşırı bir güç atfederek yaptığı; bu gücün de çağa ilişkin bilinci, ortadan kaldıracak denli kapsayıcı olduğu gözden kaçmamalıdır. Hegel, modernliği, felsefî bir söylem düzeyine yükselterek, aslında bir tür felsefî bir flaneur tavrı sergilemek durumunda kalmıştır. Bizzat modernliğin doğası itibarıyla, bunun aksinin mümkün olup olmadığı ise, sadece Hegel için değil, bütün modernlik söylemleri için sorulması gereken bir sorudur.

Şurası açıktır ki ne Antik Çağ, ne Orta Çağ ne de "dünya" üzerindeki başka milletler, kendisini kendi dönemselleştirme mantığında bulan böyle bir tarihsel sınıflandırmaya gitmemiştir. Antik Çağ'a da Orta Çağlar'a da bu isimlendirmeleri veren, modern çağın bu kendisine ait bilincidir. Ne var ki, bu dönemselleştirme, aynı zamanda bir tekelleştirmedir de. Çünkü örneğin Orta Çağ'da modern bakışta, Hans Blumemberg'in dikkat çektiği gibi, koskoca bir tarihsel şartlar bütününün Orta Çağ adıyla tikelleştirilmesi ve bu

yolla da tanımlama gücünün modern çağ elinde tekelleşmesi görülmektedir. Ama modern çağ, bu özbilinciyle öncelikle geleceği tekelleştirmeye çalıştığı için geçmişi de tekelleştirmektedir. Bu, neticede, modernliğin kendini meşrulaştırmak için yapmak zorunda olduğu bir işlemdir. Aksi takdirde, akıl adına düzene konan bütün bir modernliği meşrulaştıran kaynaklar, tersyüz olma ve dağılma özelliği gösterebilir.

İşte modernliğin felsefî bir söylem olarak kendine biçtiği önem bu noktada netlik kazanmaktadır. Aklın düzenlediğinin uçup gitmesine ve tersyüz olmasına engel olmak için, her daim, modernlik adına söylemler geliştirilmesi ve bunun, Habermas'ın ifadesiyle, "kendisini geleceğin yeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir dönem" mantığıyla yapılması gerekmektedir. Böyle bir özelliği, ilk bölümde ele alınan ve modernlik kendisine ait özbilinci sağlamlaştırdığını varsaydığında modernizm diye adlandırmaya başladığı kendisini sanatta gösteren modern bilinç (ya da gözlemci olarak flaneur) hariç, baştan beri üzerinde durulan, "kritik ve krizler"de, "insanın ortaya çıkışı"nı sağlayan şartlar toplamında, "aklın modern tarihi"nde, "tarih bilinci"nin gelişiminde görmemiz mümkün. Bütün bu çabalar aslında modernliğe Aydınlanma'dan gelen mirasla yeni ışıklar arama ya da bulma gayretlerinin doğmasına da yol aç-

mıştır. Weber'in Hegel'in bildung'undan izler taşıdığı ileri sürülebilecek "rasyonelleşme tezi"nde dahi, her ne kadar Weber karamsar bir tablo çizse de, aynı mantığın mevcut olduğu söylenebilir.

İşte Habermas'ın modernliği bir proje olarak sunması, öncelikle felsefî bir söylem olarak modernlik düşüncesinin bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak Habermas'ın tezlerine geçmeden, modernliğin arka yüzüne bir bakmakta da fayda var. Çünkü Habermas, bu arka yüzle cedelleşerek modernliği bir proje olarak sunmaktadır.

2. Modernliğin Arka Yüzü

Modernliğin arka yüzünün tablosunu belki de en net çizen kişi, Friedrich Nietzsche'dir. Nietzsche, felsefenin modernliğe yeniden ve hep yeniden tanım getirme çabasından, Aydınlanma'ya yeniden ve yeniden yeni ışıklar aranması gayretinden bıkmış bir tarzda, aklı tersyüz etmekle kalmaz, modernlik adına ne varsa, hepsinin çöpe atılması gerektiğinde ısrar eder. Kendisini de modernlik içinde konumlandırır ("Biz modernlerin kendimizden başka hiçbir şeyi yok" der meselâ); ama, Aydınlanma'nın yıkmak için elinden geleni yaptığı mitik dünyaya da müthiş bir özlem duyar: "Bizim doyurulmamış tarihsel kültürümüzün devasa tarihsel ihtiyacı, öteki sayısız kültürlerden

birinin etrafında toplanma, bilgiye duyulan tüketici arzu -bütün bunlar eğer mitin yitirilmesine, mitik yuvanın yitirilmesine işaret etmiyorsa neye işaret eder?"

Mitsel "dünya"ya duyulan bu özlemde, insanın "evcilleştirilmesi"nin, "uysallaştırılması"nın büyük payı vardır. İnsana karşı bıkkınlık duyulmasının nedenini sorgular. Mitik bir temeli olan bir korkunun bu bıkkınlığa hiçbir katkısı yoktur. İnsanda korkulacak hiçbir şey kalmamıştır zaten. Daha ziyade, orta karar, can sıkıcı bir insanın, kendisini tarihin amacı olarak görmesidir bunun nedeni. Modern insan, kendisini, "daha yüksek bir seviyede olan bir insan" olarak görmektedir; bu iyi yetişmemiş, hasta, bıkkın, tükenmiş insanın kendisini böyle her şeyin eksenine yerleştirmek için kendisinde bir hak görmektedir. İnsan küçültülüp birbirine eşit kılınınca en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır Nietzsche'ye göre.

Bu hakkın nereden kaynaklandığını sorar. Özgürlük bilinci, insanın kendi yazgısını kendi elinde tuttuğuna inançtır bu hakkın kaynağı. Öyle ki bu bilinç, "hâkim bir içgüdü olmaktadır". Bu bilince içgüdü diyerek, akla en büyük darbelerden birisini vurur. Bu insan tahmin edilebilir bir varlığa dönüştürülmüştür aslında ona göre; unutmayı unutmuş, geleceği kurabileceğini iddia etmiş-

tir. Oysa ne kendi algılarında bile bir düzen kurabilmiş ve ne de kendi geleceklerine dahi kefil olabilmişlerdir.

Böylece insanlar kendi ayakları üzerinde yürümek ve kendi kendilerini taşımak durumunda kalmışlardır. Korkunç bir yük binmiştir omuzlarına. Bilinçleri dışında bütün dürtülerini, güdülerini değersiz kılmak durumundadırlar. Talihsiz varlıklara dönüştürülmüşlerdir; çünkü en zayıf ve en yanılabilir organlarına, bilinçlerine ya da vicdanlarına güvenmek zorundadırlar.

Değersizleştirilmiş içgüdüleri dışarıya yönelmelerini engellediğinden, "içe dönmektedirler". "Ben buna insanın içselleştirilmesi adını veriyorum" diye sürdürür Nietzsche, "sonraları insanın ruhu denilen şeyin gelişmesinin zeminini şağlar insanın içselleştirilmesi". Aslında bu durum, insanın kendisine karşıt bir varlığa dönüştürülmesidir.

Doğanın mitlerden, "dünya"nın büyülerden arındırılması, dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun bırakmıştır insanı; zorla baskıcı, dar ve önceden düzenlenmiş bir alana itilmişlerdir; bütün içgüdüleri ve dürtüleri pahasına kendi biliçleri, kendi vicdanları temelinde kendi kendine yüklendiği içsel bir ahlâkîlik alanıdır burası. Böyle bir insan kendi kendisini amaç ilân ederken, kendi kendisine acı çektirmektedir aslında. Bu bi-

linç, bu vicdan, temelde, "kötü vicdan"dır ve insanın kendi sorumluluğunu kendi kendisine taşıması sonucu ortaya çıkmıştır.

Oysa, mitini yitiren her kültür, kendisine düşman bir ortamın ortaya çıkmasına yol açmaktadır; çünkü bütün yaratıcılığını, doğal ve sağlıklı gelişmesini kaybetmektedir. Mitlerden yoksun kalan bir insan, kendisini bütün bir geçmiş karşısında aç hissetmekte ve umutsuzca bir köken arayışı içine düşmektedir. Köken arayışı, nihayette, gündelik hayatını değersizleştirmektedir.

Bu eleştiriler temelinde Nietzsche, modern kültürün gerçek bir kültür olmadığından söz etmektedir. Modern kültür, sadece kültür üzerine bir bilgi yığınıdır. Mitlerini yitirmesiyle ve kendisini tarihsel olarak tasarlamasıyla kendisine ait hiçbir değeri kalmamaktadır onun. Tarihsel bilinç, insanın önüne insanlığın özgürlüğe ulaşmasını sağlayacak olan ve tarihsel olarak konumlandırılmış görevler ve yasalar koyarak, belleğe geçmişin izlerini kazımaktadır aslında. İnsan sanki "yabancı dekorasyonların ortasında" yaşamaktadır.

Modernliğin gerçek bir kültür yaratamamasının nedeni, hayatı parçalara ayırmasıdır. İnsanın iç doğası ile doğanın birbirine karşıt kılınması, hiçbir içselliğin bir dışsallığa ve hiçbir dışsallığın da bir içselliğe tekabül edememesine yol açmıştır.

"İçi olmayan bir dışın, dışı olmayan bir için karşıtlığıdır bu". Bu da, insanın kişiliğini zayıflatmaktadır. Çünkü modern bilinç, insanın ihtiyaç duymayacağı şeyler hakkında bilgilenmesinin peşinde koşmaktadır; böylece insan, kendisini dönüştürecek, dışa etkide bulunacak güdülerden yoksun kalmaktadır. İç dünya, karmakarışık olarak, sadece içte saklı kalmaktadır. Sonuçta dışa karşı çekingenleşmektedir. Nihayette toplumsal olarak soyut bir varlığa dönüştürülmüştür; sadece edindiği statünün sağladığı soyut tanımlamayla yetinmek zorunda kalmaktadır: Aslında böyle bir bilinç, "insanın bireysel varlığına değil, toplumsal ve sürü gibi yaşanılan doğasına ait" bir bilinçtir.

Hayatın plâstik gücü kaybolmuştur modern tarih anlayışının hâkim olmasıyla. Geçmiş, şimdi'nin yok edilmesinin hizmetine sunulmuştur. "Plâstik güçle demek istediğim" diye sürdürür eleştirisini, "kendi içinden kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, ona yeniden biçim veren, yaralarını iyileştiren, yitirileni yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinde yeni bir biçim veren güç"tür. Sanki modern olanı tanımlamaktadır burada; ama bambaşka bir biçimde ve ona karşıt bir tarzda.

Böylece Nietzsche, yalnızca tarih içinde devinen bir kültürün güçsüzlüğünden bahsetmektedir.

Oysa bir kültür için tarihsel olan kadar tarihsel olmayan da gereklidir. Nietzsche, tarihsel olmayanı mitte bulur: "Büyük tarihsel açlığımızın, sayısız başka kültürlerin arasında yalnızca birinin etrafında toplanmamızın, bilgiye karşı tüketici arzumuzun işaret ettiği şey, mitin, mitik bir evin, mitik bir rahmin yitirilmesi değilse, nedir?"

Ancak Nietzsche, "geriye, köklere dönelim" çağrısı da yapmaz. Nietzsche'de modern bir kalıntı vardır nihayette ve bu da bir şekilde modern bilinçtir; başka bir ifadeyle, Nietzsche, modernlik bilincini reddetmez, yalnızca iyice keskinleştirir. Bu anlamıyla, Alman Romantik akımında ortaya çıkan dinin "birleştirici ve bütünleştirici gücü"nün yerine aklın değil estetiğin önerildiği bilinç durumuyla daha sonra vanguard ve avant–garde sanat akımlarında ortaya çıkacak modern bilinç arasında bir yerlerde durur; yine de, bu hâli, modernlik adına ortaya çıkan ne varsa, onları eleştirmeye yönlendirir onu. Bu kadar önemsenmesinin ve "postmodernliğe kapı açtığı"nın iddia edilmesinin nedeni budur. Modernliğe karşı bu eleştirelliğiyle geleceğe de yönelir ve yalnızca gelecekte mitik değerlerin anlam kazanabileceğini ve estetik bilinçte ifadesini bulan bir insanın ortaya çıkabileceğini ileri sürer. Tarihsel bilince sahip bir insanın yapabileceği bir şey değildir bu; çünkü böyle insanların yüce yaşantı-

sı yoktır. Yüce yaşantı, kendiliğinden ve dolayımsız bir yaşantıdır; kendisini tarih piramidinin en üst noktasına mağrur bir edayla yerleştiren dumura uğramış insanın yaşantısı yüce olamaz.

Modern insanın bütün değerleri kendi özerkliği ve özgürlüğüyle, kendi iradesi üzerine bina etmeye çalışmasını bir "güç iradesi", bir "güç istemi" olarak yorumlar. Rasyonelleşmeyi de Aydınlanma öncesinden, antik Yunanlılardan itibaren başlatır. Böylece akıl ile onun dışında kalan içgüdüleri, arzuları, istekleri Apolla-Dionysos karşıtlığında temellendirir. Apollo aklın simgesidir. Dionysos ise kendiliğindenliği ve unutmanın; kendi içinde içselleşmiş ve daraltılmış bir ahlâk anlayışının tersine, kendisini kamuya dolaysızca ve çoşkunlukla açan estetik bir vurgunun temsilcisidir.

Aslında Dionysos, Alman Romantik akımında da ele alınan bir figürdür ve İsa'yla özdeşleştirilmiştir. Tıpkı İsa gibi bir gün geri gelecektir ve tıpkı İsa'nın arkasında ekmek ve şarap bırakması gibi, arkasında çoşkunluk bırakıp çekip gitmiştir. Böylece Dionysos'ta Mesihçi bir beklenti vardır. Eğer modernliğin geleceğe yönelik yüzünü mesiyanik bir yön arama olarak değerlendirirsek, modernlikten kopuk bir figür değildir. Nietzsche, Dionysos'u akla karşı bir güç olarak sunarak, onu insanı bütün bilişsel kapasitelerinden ve modern ve

Kantçı ahlâkîlik anlayışı üzerine vurgudan kurtarmak amacıyla kullanmaktadır. Bireyin modernlikte kazandığı anlamı yıkmaya çalışmaktadır böylece. Bunu da, insanın bilinç kazanma adına bastırdığı içgüdüleri ve akla karşı olduğu düşünülen iç doğasının kendiliğinden çoşkunluğunu sergileyebilmesi amacıyla yapmaktadır; aklın öte yüzü adına akla karşı çıkmaya çalışmaktadır.

Frankfurt Okulu'nun iki önemli temsilcisi olan Theodor Adorno ile Max Horhheimer de, modernliğin daha iyi bir toplum ve özerk ve özgür bireyler değil, baskı ürettiğini ileri sürerler. Nazi Almanya'sında yaşanan soykırımı sorgulayarak başladıkları Aydınlanma eleştirisinde akıl ile miti yanyana getirirlerken, "İnsanlık, kendi adına hakikî olan bir şartlar toplamına ulaşmak yerine, niçin yeni bir barbarlık biçimine sürüklendi?" sorusu ile Aydınlanma'nın mitle ilişkisini çözümlemeye çalışırlar. Onlara göre, "mit zaten aydınlanmadır ve Aydınlanma mitolojiye dönüşmüştür".

Onlara göre insanlık yeni bir barbarlık biçimine sürüklenmiştir ve bunun kökeni, Aydınlanma'da; onun özerk ve özgür öznesinin doğaya bakışında yatmaktadır. Bu barbarlıkla ilerleme düşüncesi ricata dönüşmüştür; özne de, özerkliği ve özgürlüğü adına değil, aklın amaçsal değil, araçsal akıl

olarak tebarüz etmesi nedeniyle, kendisini muhafaza etme adına hareket etmektedir.

Akıl, Hegel'de olduğu gibi, tarihsel her an'a içkinleşen ve böylece bir yandan geçmişten gelen bütün an'ları içererek kendisini gerçekleştiren bir güç değildir; aksine, aklın tarihi, bir baskı ve unutuş tarihidir. Aklın tarihi, Hegel'deki gibi, aklın fenomenolojisi şeklinde değil, ama bir arkeolojisi şeklinde okunmalıdır. Bu nedenle, meselâ Kant'ın aklı konumlandırması, aklın özgürlüğünü ve özerkliğini kazanması açısından değil, burjuva toplumunun gelişmesi için böyle bir akıl düşüncesine duyulan gereksinim açısından ele alınmalıdır. Bu çerçevede Aydınlanma'nın "kara" yazarları dedikleri Machiavelli, Hobbes, Mandeville gibi düşünürlere ya da Marquis de Sade gibi yazarlara dayanarak, ve Nietzsche'den de beslenerek, Aydınlanma düşüncesinin baş tacı ettiği fikirleri acımasızca eleştirirler.

Eleştirilerinin temelinde, burjuvazinin ihtiyaç duyduğu toplum modeli ile Aydınlanma düşüncesinin birbirlerine kaynaşması yatmaktadır. Meselâ, bu toplum yapısının, insan emeğini de doğayı da sömürme isteği, doğanın mitlerden arındırılması parolasıyla baskılanmasına; insan doğası ile doğanın birbirlerinden koparılmasının,

nihayette insanın kendi doğal güçlerini baskılamasına yol açmıştır. Özerklik, bu alanda, doğayı da başka insanları da, kendini-muhafaza etme gayesiyle, bir araç gibi görmeye yol açmış; bunun neticesinde de, kişi, başkalarını baskılarken, aslında kendi kendisini de baskılamaya başlamıştır.

Aydınlanma'nın temelini oluşturan diğer çabalar da, aynı sert psikanalitik okumaya tâbi kılınır. Tıpkı Kantçı ahlâk görüşünün insanın kendi doğasını baskılamaya yol açması gibi, doğaya dair bilgilenme peşindeki bilimsel gayretler de, insanın daha fazla özgürleşmesi adına değil, bilginin bir güç olarak kullanılmasıyla, bir iktidar aracına dönüşmesine; teknolojinin, bilginin özünü oluşturmasıyla da, güdümleyici bir bilgilenme tarzına neden olmuştur.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Aydınlanma'nın nesnelere karşı tutumu, bir diktatörün insanlara karşı tavrı gibidir. Doğanın sadece güdümleyici bilgi açısından değerlendirilmesi, onun hesaplanabilir yanlarına ağırlık vermeye dönüşmüş; böylece de sayılar (nicelik) Aydınlanma'nın kuralları olmuştur. Sayılara indirgenemeyen şeyler ise, birer yanılsama olarak değerlendirilmektedir. Bu da, Aydınlanma'nın düşünmekten kaçmasına sebebiyet vermektedir. Düşünmenin yeri-

ni matematiksel prosedürlerin alması, nerede bir insanî bilinç varsa yok edilmeye çalışılması, Aydınlanma'nın "totaliter" olması neticesini doğurmuştur.

Aslında insan, doğanın tahakküm altına alınması için, kendi doğal yanlarından fedakârlıkta bulunmaya zorlanmaktadır Adorno ve Horkheimer'a göre. Bunun neticesinde, insan aşkın bir özne konumuna yükseltilerek yüceltilmek yerine, daha bir çöküşe uğratılmıştır: "İnsan bağımsızlaşma sürecinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmaktadır".

Adorno ile Horkheimer, doğa ile insan arasında kurdukları bu ilişkiyi, Homer'in epik kahramanı Odysseus'un Troya'dan Ithaca'ya yaptığı maceralı yolculuk aracılığıyla aydınlatmaya çalışır. Bu yoculuk, doğanın güçlerine karşı güçsüz olan bir "ben"in sürekli olarak doğanın güçleriyle karşılaşmasını ve onları yatıştırmasının bir yolunu bulmasını ele alır, onlara göre. Odysseus, bu doğa güçlerine karşı kendi güçsüz "ben"ini korumak amacındadır. Onlardan fiziksel olarak güçsüz olduğu için onlarla doğrudan karşılaşamayacağından, sürekli olarak onları yatıştırmak için kendinden fedakârlıkta bulunur.

Özellikle, nağmeleri kişinin kendisini kaybetmesine yol açan ve nihayette acı çekerek olgun-

laşmasına neden olan Sirenlerle doğrudan karşılaşması mümkün değildir. Çünkü onların şarkılarını duymamak ve kendini bu şarkılara kaptırmamak imkânsızdır. Odysseus, nihayette bir formül bulur; bu formül, birincisini kendisine, ikincisini de adamlarına uyguladığı ikili bir stratejidir: Kendisi, Sirenlerin şarkısını dinleyecektir, fakat geminin direğine bağlı olarak. Böylece Sirenlerin cezbedici şarkılarını dinleyecek, ama direğe bağlı olduğu için kendini de korumuş olacaktır. Adamlarına gelince, onlar da kulaklarını balmumuyla kapayacaktır; böylece onlar, Sirenlerin şarkısını hiç dinlemeyeceklerdir.

Nihayette, Odysseus, şarkıları dinler; şarkıların büyüsüne de yalnızca kafasını sallayarak tepki verir. Adamları ise, sadece tehlikeli olduğunu bildikleri şarkıları dinlemedikleri için, bu şarkıların ne kadar güzel olduklarına dair hiçbir fikir edinemezler. Böylece, yolculuklarını, kendilerine zarar vermeden, kendilerini koruyarak sürdürürler; ama, doğanın güçlerini hile ile altederek. Kendisi bu "hileli" yolla şarkıları dinleyerek, onların cezbesine kapılmaz; ama kendisinden de fedakârlıkta bulunur: Onları, daha sonrası için bir tefekkür konusu hâline getirir. Adamlarını da, şarkıları dinlemekten alıkoyduğu için, toplumsal tahakkümün bir örneğini sergiler.

Adorno ile Horkheimer, bu destanı, mit ile akılcılığın bir kaynaşması olarak yorumlar: Mit yerine gelmekte, fakat akıl da onu kontrol etmektedir. Odysseus, kendisini korumuş, ama hem kendisini ve hem de adamlarını, farklı yollarla, tahakküm altına almıştır. Odysseus'un bu çabası, aslında, korkulardan kurtulmayı değil, kendisinden korkulan şeyi taklit ederek ondan korunmayı işaret etmektedir.

Böylece Adorno ile Horkheimer, aklın özdeşleştirme mantığı çerçevesinde kurulduğunu; benzer olmayanı benzer kılmaya çalıştığını; bu yolla da kişinin kendisini korumasının bir yolunu oluşturduğunu ileri sürer. Kant'ın Aydınlanma'yı tanımlarken kullandığı "reşit olma", kendini korumaya dönüşmüştür. Horkheimer, bunu şöyle ifade eder: "Akıl kavramındaki zorluklar şu nedenden dolayı ortaya çıkar: Bir ve aynı aklın taşıyıcıları olarak özneler, Batı Aydınlanması'nda aklın yargılarının görünüşteki açıklığının arkasına sığınırlar". Başka bir ifadeyle, akıl, akılcı kılınmamış amaçları elde etmenin bir aracı hâline gelir.

Bunun bir adım sonrası, Heidegger'in felsefesinin konu edindiği modern akılcı geleneğin sonunu ilân etmektir. Ancak Adorno ile Horkheimer, bu adımı atmaz. Bunun yerine, Frankfurt Okulu'nun bu önemli üyeleri de, akıldan vazgeçmeyi değil, daha fazla aklı; akla dayalı özerklik ve özgürlüğü

hangi şartların sağlayabileceğini göz önüne alırlar. Aydınlanma'nın terkedilmesini değil, daha fazla Aydınlanma: "Bizler, iyi ya da kötü Aydınlanma'nın ve teknik ilerlemenin mirasçılarıyız. Bunların ürünü olan sürekli bunalımı [krizi] aşmanın yolu, bunlara karşı çıkarak daha ilkel evrelere dönmek değildir. Tam aksine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan tahakkümün en ilkel biçimlerine götürür. Doğaya yardım etmenin en iyi yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır" düşüncesindedirler. İşte bu düşüncedir ki onları, bütün patolojilerine rağmen, modernliği savunmaya iterken, modernliğin bir proje olarak sunulmasına zemin hazırlar.

3. Bir Proje Olarak Modernlik

Habermas'ın "kendisini geleceğin yeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir dönem" olarak tanımladığı ve Hegel'le birlikte felsefî bir statü kazandığını iddia ettiği modernlik, ona göre yine Hegel'le birlikte kendi içindeki modern uğrağı ortadan kaldıracak bir felsefî okumaya tâbi kılınmıştır. Felsefe, aklın tarih içindeki gerçekleşmesi sürecinde bir gözlemci kılınmış; bu da, Hegel'in daha sonra Marx'a miras bırakacağı felsefenin gerçekleşerek kendisini iptal etmesi misyonuna

yol açmıştır. Dahası, özne, yine, bir flaneur edasıyla bu sürecin tamamlanmasını bekler hâle gelmiştir ki bu, bir anlamda, Derrida'nın Marx'ın "hayaletleri"ni ele alırken onda bulduğu; ama sadece Marx'la sınırlı kalmayacak "mesiyanik" bir beklentinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bir anlamıyla modernlik, zaten bu mesiyanik beklentidir.

Ancak Habermas, bu mesiyanik beklentiyi modernliğin kendini tüketişi olarak görür ki buna ciddiyetle karşı çıkılmalıdır. Tamam, "kendisini geleceğin yeniliğine açan, gelecek için yaşayan bir dönem"dir modernlik; ancak bu, modernliği oluşturan bütün potansiyellerin tükendiği, artık modern sonrası, post-modern bir çağa geçtiğimiz anlamına gelmez. Modernlik, ona göre, tamamlanmamış bir projedir. Modernliğe "tamamlanmamış" denmesinin ona aynı zamanda mesiyanik bir boyut eklenmesi demek olduğunu göremeyen, hatta Nietzsche'yi özellikle Dionysos konusundaki söyledikleri nedeniyle mesiyanik olmakla suçlayan Habermas'a göre, aslında bildung'a dayalı modernlik söylemleri de onu toplumsal düzlemde rasyonelleşme (akılcılaşma) olarak yorumlama çabaları da, aklı tüketen, ondan sadece araçsal aklı anlayan anlayışların bir özelliğidir.

Araçsal akıl, öznelerde mevcut olan aklı hiçe sayan ya da kendi ifadesiyle "kolonize eden" bir sistem oluşturmuştur; ancak, öznelerin hayatlarını idame ettirdiği "hayat-alanları", bu kolonizasyona rağmen, kendi mantığına sahip bir işleve de sahiptir. Araçsal akla dayalı sistemleşme (yani kapitalist ve bürokratik yapılaşma), topyekün olarak topluma, kültüre, hatta kişilik yapılarının oluşmasına nüfuz etmeye çalışsa da, sistemin devam edebilmesi için kendisini "hayat-alanları"nda meşrulaştırması gereğini doğurur. Bu da, birbirlerinden farklılaşmış bu ikili oluşumun, birbirleriyle iletişime girmesi zorunluluğunu doğurur. Çünkü sistem her ne kadar "hayat-alanları"ndan kendisini bağımsızlaştırma itkisine sahip olsa da, modern toplumlarda sistemin karmaşıklaşması onun "hayat-alanları"nda alt-sistemlere sahip olmasını doğurmuştur. Dolayısıyla modern toplumlarda, bir yandan sistemleşmenin mantığı ile diğer yandan onun "hayat-alanları"yla bu denli içiçe geçmesi, sistemin sürekli bir kriz tehdidiyle karşı karşıya kalmasına neden olur. Tamam, araçsal akılcılaşmaya dayalı sistemleşme aklın tahrif olmasına neden olmuştur; ama, bu kriz tehdidi, kendisini iletişime dayalı öznelerarası birliktelikte (kabaca, "hayat-alanları"nda) kendisini gösterdiği oranda aklın tahrif edilmesini de gözler önüne serer ve "hayat-alan-

ları"nın normatif olarak yeniden düzenlenemesinin yolunu açar. Öyleyse, akla eski ihtişamlı görevini bahşedecek olan şey, iletişimsel eylemde mündemiç olan iletişimsel akıldır.

İşte Habermas'ın modernliği bir proje olarak sunmasında bu iletişimsel akıl büyük önemi haizdir. Böylece Habermas, Kant'ın insanın bilişsel yetilerini epistemoloji, etik ve estetik olarak aşkın bir akıl kavramı düzleminde tanımlamasını ve Hegel'in de bunu "modernliğin standardı" olarak değerlendirmesini gerekli bulur. Ayrıca, Kant'ın modern kültürün biçimsel bir bölünme olduğunu görmediğini ileri süren Hegel'i haklı bulur. Hegel, çağın bölünmüşlüğünü felsefenin sorunu hâline getirerek modernliği felsefî bir söylem düzeyine çıkararak onu kendi içinde bütünleştime çabası, modernliğe kendi içinde bir meşruluk kaynağı sağlasa da, bir taraftan da kendisini tüketen bir şeydir ona göre.

Diğer yandan, Weber'in kültürün kendi iç mantıklarına sahip değer alanlarına bölünmesi olarak ele aldığı rasyonalleşme sürecini araçsal aklın hâkim olmaya başlaması olarak değerlendirmesini yerinde, ama eksik bir analiz olarak değerlendirir. Aklı sadece araçsal akılla sınırlandırılamayacak denli muktedir bir güç olarak görür. Çünkü kendi içinde akıl dışında hiçbir

otoriteye bağlı olmayarak gelişmiş bir modernleşme sürecinin, birtakım patolojilere rağmen, özgürleşme potansiyeli taşıdığına inanır. İşte bu potansiyeli yeniden formüle edecek bir akıl anlayışı yanında, aklın içine düştüğü krize kritik ile yeni çözümler üretmeye çalışır. Bunu da, daha evvelden özneye dayalı olarak kurulan modernlik anlayışını öznelerarası bir düzlemde kurarak yapar. Bu öznelerarası akıl anlayışının ideal noktası ise, "tahrif edilmemiş iletişim"de kökleşmiş olarak mevcut toplumsal yapıdaki aksaklıkları gözler önüne serer. Böylece tahrif edilmemiş bir geleceğin imkânlarını sunar.

Bütün bu teknik terimlerden sıyrılıp Habermas'ın bir proje olarak modernlik ile neyi kastetmeye çalıştığına bakacak olursak, karşımıza şöyle bir manzara çıkar: Habermas, aslında modernliğin Hegel ile bulduğu kendini zeminlendirme sorununun modernliğin bir özgüven tazelelemesiyle yeniden ve hep yeniden yenilemesi gerektiğine kanidir. Ancak modernleşme süreciyle birlikte modernliğin bir taraftan kendini sistemleştirmesi ve bunun doğurduğu sıkıntılar, modernlik dışında birtakım çözümlere başvurularak çözümlenmemelidir. Modernlik, kendi içinde, özgüvenini yeniden tazeleyecek araçlara sahiptir. Gerçi sistemleşme bu çözümleri güç bir hâle getirmektedir; ama, sistem öyle totaliter bir yapı arzet-

mediğinden, liberal bir geleneğe yaslandığından, eğer kendisini meşrulaştıramaz ise krize gireceğinin bilinciyle hareket eder. İşte Habermas'ın modernlik projesini gelip dayandırdığı yapı, Batı toplumlarındaki bu liberal damardır ve aslında kendisini ancak liberal siyaset düzleminde tanımlar.

Bu nedenle, Habermas'ın modernliğin felsefî söylemleri ile uğraşması, onun, modernliğe, özellikle felsefenin sonunun ilân edilmesi, postmodernist akımların güç kazanması ve modernliğin kendisini yenileyecek bir düzlem bulamaması karşısında, bir özgüven tazeleme için dayanak aramasından başkaca bir anlam taşımaz. Öte yandan, Habermas, felsefe ile toplumbilimi aynı amaca matuf olarak değerlendirerek, felsefeye nasıl bir darbe indirdiğini de görmezden gelir.

Bir proje olarak modernliği, liberal siyaet düzleminde tanımlamaya çalışınca, onun bir demokrasi teorisine dönüşmesi de kaçınılmazdır. Zaten Habermas, Kantçı bir temelde liberal geleneği yeniden tanımlayan John Rawls gibi siyaset bilimcilerin "liberal siyaset teorisi"nden "müzakereci demokrasi"ye (deliberative democracy) uzanan gelişme çizgilerine yakın durduğunu hiç saklamaz. Bu cümleden olmak üzere, onun

modernlikle meşguliyeti, "müzakereci demokrasi"nin teorik temellerine pek sıcak bakmayanları "yeni-muhafazakâr", "post-modernist", "cemaatçi" ve benzeri sıfatlarla eleştirmesine zemin hazırlayan bir niteliğe sahip olarak okunabilir. Kısacası, bir proje olarak modernlik, modernliğin içini de dışını da aynı düzleme sıkıştırıp bu sıkışıklık içinde yeni ayrıştırmalara giden, dayandığı son nokta liberal siyaset olan, ancak bunu yaparken de modern öncesi dönemler bir yana, bizzat modernlik içindeki daha "yüce" şeyler arama arzusunu bile tüketen bir girişimdir. Bu çerçevede, bir proje olarak modernlik, varsa böyle bir şey, "hayatın anlamı"nı "gündelik ayrıntılar"ın hengamesinde kurmaya çalışan, "ortalama bir insan tipi"ni dayanak alan, "iletişimsel eylem" modeliyle (ya da, müzakereci argümantasyon teknikleriyle) hayatı can sıkıcı bir hâle sokmaya çalışan bir çabadan ibarettir.

Öte yandan, modernliğe yeni bir söylemsel meşruiyet aramanın, Batı dışına karşı Batı'nın kendini meşru bir zeminde konumlandırma çabası olduğu da iddia edilebilir. Weber'le "modern Avrupa kültür dünyasının bir çocuğu" olma anlamında bir "biz" vurgusunu paylaşan Habermas'ta, Batı dışına kendi hakkını vermenin nasıl olacağını kestirmek de mümkün görünmez.

4. Sonuç Niyetine

Michael Phillipson, modernlikle ilgili bir kitabına "*Modernliğin Dümen Suyunda*" adını verir. (Kitabın orijinal adı, *In Modernity's Wake*'dir ve *wake*, "dümen suyu" yanında, "arkasında, peşisıra, akabinde" anlamlarına da gelir. Şöyle ya da böyle, modernlik, bir proje olarak, "geleceğe uzanan" bir beklenti ufku oluşturamasa da, bir "akabinde, peşisıra" üretmiş durumda. İşte modernlik ile alâkamız, en iyisiyle, böyle bir durumda. Bauman'ın Phillipson'un kitabıyla ilişkili çağrışımlarını izleyecek olursak, "gemi geçip gitti; geçmesiyle de dalgalar oluştu; ve etrafındaki bütün tekneleri, teknelerin rotasını yeniden ayarlamaya mecbur edecek, bu arada denize düşenleri de teknelerine ulaşmaları için zorlu bir yüzme maratonuna mecbur bırakacak bir şekilde türbilans yarattı. Ancak sular yeniden durulduğunda, bizler, yani hem tekneciler ve hem de geminin eski yolcuları, bütün bunlara sebep olan gemiye yakından bakabiliriz."

Modernlikte kaçınılmaz bir taraf varsa, en azından işte bu: Türbülans yaratan bu gemiye, arkasında kalanlar olarak daha yakından bakmak. Ancak, bu "arkasından" bakıldığından, bir post (sonralık, akabindelik) durumuna da zemin oluşturur. Dolayısıyla, post-modernliğe bir geçiş im-

kânı sağlar. Bu anlamıyla post-modernlik, kendi imkânsızlığını kabul eden modernliktir. Ancak şunu da gözden ırak tutmamak gerek: Her şeye rağmen, modernlik, Amerika'yı da içeren Batı'nın (ya da Kuzey'in bile) değil, Avrupa'nın bir olgusudur. Modernliğin kendi imkânsızlığı ve post-modernlik, yani geçip giden geminin oluşturduğu türbülans, öncelikle Avrupa'yı ilgilendirir. Ne var ki aynı türbülans, Batı'yı da, bu ikisi dışında kalan toplupları da etkilemiştir.

Modernliğin bu kendi imkânsızlığını iki türlü okumak mümkün: Bir yandan, modern olanın gelip geçiciliğinde yakalanması imkânsız olan bir an arama ve hep arama kaygısı olarak ki bu nihayette flaneur olma durumunu doğuruyor. İkincisi, ise modernlikle beslenen para ve iktidarın (kapitalizm ile bürokratik yapılanmanın) kendisine dayanak teşkil ederek serpilmesine neden olduğu akla ihtiyacı kalmadığı için "dünya"ya iyice yayılması ve "küreselleşme" mantığıyla karşımıza çıkması. Burada Habermas'ın önerdiği "iletişimsel eylem"in bile üstesinden gelemeyeceği sorunlar yumağına zemin hazırlayan ve dolayısıyla modernliği imkânsız hâle getiren, geliştiği için gelişen sermayenin ve sermaye mantığının bütün bir yeryüzüne yayılması sözkonusu. Bu durumda, bir proje olarak modernliğin yapabileceği şeyler, "hayat-alanları"nın nor-

matif düzenlenmesi değil, kendisini uzmanların eline terk etmek zorunda kalan bireyler ya da ekolojik denge veya benzeri marjinal çıkışlar adına farklı söylemler geliştirmektir. Ancak, sermayenin, ancak kendisinin serpilebileceği farklılıklara imkân tanıdığına da dikkat etmek gerek.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1979), Dialectics of Enlightenment, çev.: J. Cumming, Londra:Verso.

- Adorno, Theodor (1977), "Reconciliation Under Duress", Aesthetics and Politics içinde, çev.: R. Livingstone, Londra:Verso.

- Arend, Hannah (1994), İnsanlık Durumu, çev.: B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Arend, Hannah (1996), Geçmişle Gelecek Arasında, çev.: B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bauman, Zygmunt (2003), Modernlik ve Müphemlik, çev.: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Berman, Marshall (1983), All That is Solid Melts into Air, Londra: Verso.

- Benhabib, Seyla (1986), Critique, Norm and Utopia, New York: Colombia University Press.

- Benhabib, Seyla (1999), Modernizm, Evrensellik ve Birey, çev. Mehmet Küçük, İstanbul Ayrıntı Yayınları.

- Bernstein, Richard (1985), der. ve sunan, Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press.

- Blumemberg, Hans (1991), The Legitimacy of Modern Age, çev.: R. M. Wallace, cambridge, Mass.: The MIT Press.

- Cassirer, Ernst (1988), Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, çev.: Doğan Özlem, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Cassirer, Ernst (1951), The Philosophy of Enlightenment, çev.: F. C. Folln ve J. P. Pottegrave, Princeton: Princeton University Press.

- Connor, Steven (1989), Postmodern Culture, Oxford: Blackwell.

- Copleston, Frederich (1964), Kant, History of Philosophy, v6, Modern Philosophy, Part II, New York: Image Books.

- Connerton, Paul (1980), The Tragedy of Enlightenment, Cambridge: Cambridge University Press.

- Çiğdem, Ahmet (1997), Bir İmkan Olarak Modernite, İstanbul: İletişim Yayınları.

- de Man, Paul (1971), Bilindness and Insight, Oxford: Oxford University Press.

- Demirhan, Ahmet (1992), Modernlik, İstanbul: Ağaç Yayınları.

- Foucault, Michael (1973), The Order of Things, New York; Vintage Books.

- Gadamer, Hans-George (1981), Truth and Method, çev.: W. Glen-Doepel, Londra: Stagbooks.

- Gökberg, Macit (1985), Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Yayınları.

- Habermas, Jürgen, (1987), The Philosophical Discourse of Modernity, çev.: F. Lawrence, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

- Habermas, Jürgen (1989), The New Conservatism, çev. S. W. Nicholson, Cambridge: Polity Press.

- Habermas, Jürgen (1990), "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Postmodernizm içinde, der.: Necmi Zeka, İstanbul: Kıyı Yayınları.

- Hegel, G. W. F. (1986), Tinin Görümgübilimi, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

- Hegel, G. W. F. (1991), Tarihte Akıl, çev.: Önay Sözer, İstanbul: Ara Yayınları.

- Horkheimer, Max (1986), Akıl Tutulması, çev.: Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

- Kant, Immanuel (1959), Foundation of the Metaphysics of Morals, çev. L. B. Beck, New York: The Liberal Arts Press.

- Kant, Immanuel (1970), Kant's Political Writings, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kossellect, Reinhart (1988), Critique and Crisis, New York: Berg.

- Küçük Mehmet (1993), der.:, Modernite versus Postmodernite, Ankara: Vadi Yayınları.

- Marcuse, Herbert (1989), Us ve Devrim, Hegel ve Toplumbilimim Doğuşu, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

- Nietzsche, Friedrich (1956), The Birth of Tragedy ve The Genealogy of Morals, çev. F. Golffing, New York: Anchor Books.

- Nietzsche, Friedrich (1986), Tarih Üzerine, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları.

- Özlem, Doğan (1984), Tarih Felsefesi, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat fakültesi Yayınları.

- Özlem, Doğan (1990), Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, İstanbul: Ara Yayınları.

- Weber, Max (1958), The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, çev.: T. Parson, New York: Scrbner's.