



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
RADYO TELEVİZYON VE SİNEMA ANABİLİM DALI
RADYO TELEVİZYON VE SİNEMA BİLİM DALI

BİREY, KİTLE VE İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİ:
TARİHSEL SÜRECE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Deniz KURTYILMAZ

Danışman
DOÇ. DR. SEDAT ŞİMŞEK

Konya – 2016



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin

Adı Soyadı Deniz KURTYILMAZ

Numarası 144223001019

Ana Bilim / Bilim Dalı Radyo Televizyon Sinema / Radyo Televizyon Sinema

Programı Tezli Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

Tezin Adı Birey, Kitle ve İletişim Teknolojileri: Tarihsel Sürece Eleştirel Bir Bakış

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Deniz KURTYILMAZ



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Yüksek Lisans Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	Deniz KURTYILMAZ		
	Numarası	144223001019		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Radyo Televizyon Sinema / Radyo Televizyon Sinema		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒	Doktora	☐
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sedat ŞİMŞEK		
Tezin Adı		Birey, Kitle ve İletişim Teknolojileri: Tarihsel Sürece Eleştirel Bir Bakış		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Birey, Kitle ve İletişim Teknolojileri: Tarihsel Sürece Eleştirel Bir Bakış” başlıklı bu çalışma 30.12.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı Danışman ve Üyeler İmza

Doç. Dr. Sedat ŞİMŞEK Danışman

Doç. Dr. Enderhan
KARAKOÇ

Üye

Yrd. Doç. Dr. Enes BAL Üye



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı	Deniz KURTYILMAZ
Numarası	144223001019
Ana Bilim / Bilim Dalı	Radyo Televizyon Sinema / Radyo Televizyon Sinema
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐
Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sedat ŞİMŞEK
Tezin Adı	Birey, Kitle ve İletişim Teknolojileri: Tarihsel Sürece Eleştirel Bir Bakış

ÖZET

Modern birey, Batı düşüncesinin ürettiği bir kavram olarak ortaya çıktığı gibi, aynı zamanda, modernitenin kurucu ögesidir. İletişim teknolojilerinin gelişimi ile modern bireyin ortaya çıkışı arasında ise tarihi bir bağlantı bulunmaktadır. Bununla birlikte, 19. yüzyılda yaşanan gelişmeler, bireyin varlığını yeni bir düzleme taşımakla beraber birçok iletişim teknolojisinin de doğuşuna tanıklık etmiştir. Günümüzde ise, iletişim teknolojilerinin vardığı nokta, bireyin kendisini var etme çabalarına eleştirel bir bakışı zorunlu kılmaktadır. Birey, modernite ve iletişim teknolojilerinin gelişiminin tarihi sürecini irdeleyen literal bir inceleme olan çalışmamız, modern bireyin mevcut iletişim teknolojileri sayesinde bir gerçeklik ve anlam kaybı yaşadığını vurgulamaktadır.

Anahtar kelimeler: Birey, Modernite, Modernleşme, Kitle, İletişim Teknolojileri.



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Deniz KURTYILMAZ		
	Numarası	144223001019		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Radyo Televizyon Sinema / Radyo Televizyon Sinema		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora ☐	
	Tez Danışmanı	Assoc.Prof.Dr. Sedat ŞİMŞEK		
	Tezin İngilizce Adı	Individual, Mass And Communication Technologies: A Critical Overview On Historical Process		

SUMMARY

Modern individual, as it emerges as a concept produced by the Western thought, also, is the founder element of modernity. There is a historical connection between the development of communication technologies and the emergence of the modern individual. In addition to this, the developments in the 19th century have carried the existence of individual to a new level and witnessed the birth of many communication technologies. Today, the point where communication technologies arrive, requires a critical overview to efforts of individual to be exist. As a literal analysis of historical process of individual, modernity and development of communications technologies, our study emphasizes that, today, modern individual experiences the loss of sense and reality through the recent communication technologies.

Key words: Individual, Modernity, Modernisation, Mass, Communication Technologies.

ÖNSÖZ

İnsanın önce neyi isterse o olma, sonrasında ise neyi isterse onu dilediğince yapma özgürlüğünün üzerine inşa edilmiş bireyci bir çağda yaşıyoruz. Bu (modern) zamanlarda, olmak ve yapmak özgürlüğü, insanın arızî bir özelliği olmaktan ziyade aslî bir özelliği olarak algılanıyor. Üstelik özgürlük kavramı, arkasına iletişim teknolojilerinin olanaklarını da sonuna değin kullanarak her alanda sınırsız hürriyetin en radikal hâllerini de içine alacak biçimde genişlemiş görünüyor.

Elbette bu anlatılanlar hep ideal düzlemde; kâğıt ve fikir üstünde tahakkuk eden kabuller. Pratikte ise uzun süredir birey açısından özgürlüğün hakikaten gerçekleşip gerçekleşmediği, hatta daha da temelde, böylesi bir özgürlük düşüncesinin gerçekten “iyi” olup olmadığı tartışması da yakamızı bırakmıyor. Tartışmanın iyimser ve kötümser tarafları var. Kendimi kötümserlere daha yakın bulduğumu, bu çalışmayı da bu yakınlığın doğurduğu bir motivasyonla kaleme almaya çalıştığımı itiraf etmeliyim.

Değerli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Sedat ŞİMŞEK’in destekleyici tavrı ve çalışmanın ortaya çıkarılmasındaki özgürlükçü tutumu olmaksızın bu çalışma bitemezdi, kendisine sonsuz şükranlarımı ve saygılarımı sunarım. Ayrıca iş hayatındaki hoşgörüsü ile çok daha huzurlu ve etkin çalışabilmemize imkân veren Radyo Televizyon Sinema Bölüm Başkanımız Prof. Dr. Aytekin CAN’a da teşekkür etmeliyim. Ders dönemi boyunca, zengin okuma listesi ve tartışma pratiği ile bu tezin üzerinde hatırı sayılır bir iz bırakan Doç. Dr. Enderhan KARAKOÇ’a da en kalbî şükranlarımı sunmak isterim.

Son teşekkürlerim ise, haklarını asla ödeyemeyeceğimi adım gibi bildiğim eşim İlknur ve oğlum Agâh’adır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM.....	9
BİREY VE MODERNİTE İLİŞKİSİ	9
1.1. Birey, Benlik ve Kimlik	9
1.2. Rönesans: Modern Bireyin Ayak Sesleri	17
1.3. Modernitenin İki Keşfi: Özne ve Nesne	27
II. BÖLÜM	36
İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİ VE BİREY İLİŞKİSİ	36
2.1. Söz'den Yazı'ya Ben İdrakindeki Değişim	36
2.2. Matbaa ve Sonrasında Ortaya Çıkan Tipografik İnsan	47
2.3. Ara Tartışma: Teknolojiye İki Temel Yaklaşım Biçimi	53
III. BÖLÜM.....	59
BİREYİN VAR OLMA SAVAŞI OLARAK MODERNLEŞME	59
3.1. Birey Açısından Modernitenin Çelişkileri.....	59
3.2. Cemaatten Cemiyete ya da Bireyden Kitleye	63
3.3. Aşkın Özneden İçkin Özneye	70
IV. BÖLÜM	78
GÜNÜMÜZ AÇISINDAN İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİ VE BİREY İLİŞKİSİ	78
4.1. Kesintisiz Veri Akışı ve Postmodernlik	78

4.2. Benliğin Yeniden Üretimi	83
4.3. Gerçekliğin Yeniden Üretimi.....	90
4.4. Zaman ve Belleğin Yeniden Üretimi	95
SONUÇ.....	99
KAYNAKÇA.....	103
ÖZGEÇMİŞ	117



GİRİŞ

Bundan birkaç yıl önce, Türk televizyonlarında gösterimde olan bir internet sağlayıcısı reklamında, Anadolu insanı stereotipine (kalıpyargı) tamamen uyan, orta yaşlarda bir döner ustası, çalıştığı büfesinde et kesmekte ve kendisini çeken kamerayı fark edince aksanlı bir İngilizce ile izleyiciye şunları söylemektedir: *“Hello, my name is John. I am 20 years old and I live in New York. I love parties, I love animals. I love you...”*¹ Reklam kahramanı Türk döner ustası “Merhaba” dedikten sonra kendisiyle ilgili altı temel önermede bulunmaktadır. Bunlardan neden üçünün apaçık biçimde yalan olduğu (diğer üçünü ise ne doğrulamak ne de yanlışlamak mümkündür) ancak reklamın sonunda, slogan duyulunca anlaşılmaktadır: “Ayda sadece 14,99’a istediğin kişi ol!” (www.youtube.com).

Reklamın kahramanı döner ustası, gerçek dünyada her kim olursa olsun, internet sağlayıcısının istediği aylık kullanım bedelini ödediği takdirde, sanal âlemdede 20 yaşında ve New York’ta yaşayan bir genç olmayı seçme; daha da ötesinde Amerikalı John olarak sosyalleşme; tüm gerçekliğini bu temeller üzerine inşa etme imkânına kavuşmaktadır. Daha açık ifade etmek istersek, bu, basit bir internet sağlayıcısı reklamı olmanın ötesine uzanan gerçek bir özgürlük vaadidir: Teknoloji sayesinde birey, tüm fiziki bağlarından azâde biçimde, kim olmak istiyorsa o olabilmektedir.

Bu reklama ilaveten, Polonya asıllı sosyolog ve felsefeci Zygmunt Bauman (1925-...) hem *Postmodern Etik* (2011a), hem de *Bireyselleşmiş Toplum* (2011b) adlı yapıtlarında ortak biçimde ilgi çekici bir noktaya temas etmektedir. Bauman, modern dönemin doğum sancısı, hatta kimi tarihçilere göre tam da başlangıcı olan Rönesans’ta, dönem düşünürlerinin, Yunan mitolojisine ait bir tanrı olan Proteus’a büyük bir hayranlık beslediğini vurgulamaktadır. “Rönesans düşünürlerinin en büyüleyici ve hayranlık verici buldukları görüntü Proteus’un görüntüsüdür”. Çünkü

¹ Merhaba, benim adım John. Yirmi yaşındayım ve New York’ta yaşıyorum. Partileri severim, hayvanları severim. Seni seviyorum...

Antik Yunan mitolojisine göre, “denizlerin çobanı” olan Tanrı Proteus istediği her şeyin kılığına girebilmekte; ne olmak istiyorsa o olabilmektedir. Yeni dönemin ruhu da bu mitolojik figürden güç almaktadır: Bundan böyle insan tıpkı Proteus gibi istediği şey olabilmelidir. Bauman’a göre, bu düşünce doğrultusunda tüm Rönesans boyunca, “anında adaptasyon yeteneği nedeniyle bukalemuna benzer insan imgesi yavanlık düzeyine kadar vurgulanmıştır”. Leon Battista Alberti (1404-1472) veya Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) gibi 15. yüzyıl düşünürleri kaleme aldıkları yazılarda, “insanın artık ne isterse olmak konusunda hava kadar özgür olduğunu veya ne isterse yapabileceğini” sevinçle haykırmaktadırlar (2011a: 34-35; 2011b: 176).

Aralarında yaklaşık altı yüzyıl fark olmasına rağmen, Rönesans hümanistlerinin yazıları ile bir internet sağlayıcısının televizyon reklamının tam olarak aynı söyleme sahip olması, çalışmamızın bağlamında oldukça düşündürücü bir hâl almaktadır. İster istemez, aralarında bir bağlantı olup olmadığı insanın zihnini meşgul etmekte, eğer varsa bu bağlantıyı koşullayan temel dinamiklerin ne olduğuna ilişkin felsefi bir merak doğmaktadır. Böylece çalışmamızın temel problemi de ortaya çıkmış olmaktadır.

Gerçekten de birçok araştırmacı için böylesi bir söylem devamlılığının varlığı basit bir tesadüf olmanın ötesine uzanmaktadır. Örnek olarak verdiğimiz reklamda ve Rönesans hümanistlerinin düşüncelerinde kendisini gösteren aynı söylemin, modernlik deneyiminin içerisinde belli bir devamlılığa sahip olduğu; birey ve iletişim teknolojileri arasında zaten başından beri var olan bağlantıların modernitenin birleştiriciliği altında daha açık ve derin bir biçimde kurulabileceği düşünülmektedir.

Esasen kimi iletişimcilerin konuyla ilgili çalışmaları dikkatle incelendiğinde, serüvenin modern dönemin çok daha öncesinde başladığı açık biçimde görülmektedir. İlk iletişim teknolojisi olan yazının, özellikle de fonetik alfabenin bulunmasıyla başlayan bireyleşme süreci, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin ayırıcı vasfı olarak kendisini göstermektedir. Bu anlamda, yazının icadı teknik olanaklarda görülen bir sıçramadan çok daha fazlasıdır: Çalışmamız perspektifinden değerlendirildiğinde, yazı, sunduğu yeni imkânlar eliyle bireyi ve dolayısıyla da

doğayı şekillendirmeye başlayan ontolojik bir dönüşüm sürecinin tetikleyicisi olmak durumundadır. Üstelik bu hâl, yazıdan başlayarak matbaaya, oradan da elektronik aygıtların egemenliğine uzanan 5 bin yıllık süreçte ortaya çıkan tüm iletişim teknolojileri için geçerlidir. Fakat şu da ifade edilmelidir ki iletişim tekniklerinde hem nitelik hem de nicelik olarak görülebilecek her değişim, birey ve toplum üzerinde ilk elde öngörülenden çok daha fazla değişim yaratmış ya da öngörülen etkilerin yanında pek hesaba katılamayan (kimi zaman da ısrarla hesaba katılmak istenmeyen) yan etkileri de beraberinde getirmiştir.

İlk modernler olarak kabul edebileceğimiz 15. yüzyıl hümanistlerinin, bireyin kendisini gerçekleştirmek noktasında ona tanıdığı ve tüm geleneksel yapılarla savaşımayı göz alarak talep ettiği özgürlük *ütopyası*, bugün -reklamda görüldüğü haliyle- iletişim teknolojilerinin bize sunduğu olanaklar ölçüsünde gerçekleşmiş gibi görünmektedir. İnsan özgürlüğü konusunda daha gidecek çok yolumuz olduğu söylenebilse de, en azından, kim olduğumuzu seçme ve buradan hareketle eyleme geçme özgürlüğü konusunda iletişim teknolojilerinin olanakları bize bugün için çok şey vadetmektedir; gelecek için teklif ettikleri ise çok daha fazladır. Konunun uzmanlarından pek çok kişi, toplumun ise büyük çoğunluğu bu olanaklara pozitif bir değer yükleyerek geleceği heyecanla beklemekte; ilerlemeci ve iyimser bir tarih anlayışının taşıyıcısı olarak gördükleri teknolojiyi, yararlarını zararları lehine vurgulayarak yüceltmektedir (Aksu ve Arkadaşları, 2011).

Diğer yandan, tarihin bize acı biçimde gösterdiği gibi, ütopya her zaman beraberinde *karşı-ütopyayı* da getirmektedir. Üstelik karşı-ütopya, ütopyanın antitezi de değildir; hatta tüm anlatısını onunla aynı öncüllerden beslenerek ve hareket ederek kurar. Fakat distopyalar, aynı öncüllerin, sonunda, ütopyalardaki iyimser çizginin tam aksine çok daha karanlık bir dünya ile sonuçlanacağı konusunda ısrarcıdır. Emil Cioran'ın *Tarih ve Ütopya* kitabında belirttiği gibi, bir ütopyanın düşlediklerinin çoğu gerçek olsa da; ütopyaların kendince ortaya koyduğu mükemmeliyet, gelecek kuşaklar için başlı başına bir kusur haline gelebilmektedir (2013: 85-87). Üstelik bu kusurun birçok insan tarafından fark edilmemesi durumu da söz konusu olabilmektedir.

Bu açıdan, genelinde teknolojinin, özelinde ise iletişim teknolojilerinin kişiyi ve toplumu taşıdığı var olma biçimine karşı eleştirel seslerin yükseldiğine ve kendisine popüler kültür içinde yer bulduğuna da tanık olunmaktadır. Öyle ki henüz 1993'te, The New Yorker dergisinin Haziran sayısında, Peter Steiner tarafından çizilen bir karikatür bahsedilen eleştirel duruşu mizah üzerinden şu şekilde sergilemektedir: Bilgisayarın başındaki bir köpek, diğer köpeğe "İnternette senin köpek olduğunu kimse bilmiyor" demektedir (wikipedia.org).

Bu anlamda, bütün kültürün salt teknolojiye teslim olarak, ahlâkî bir temelden yoksun kaldığını söyleyenler teknolojiye karşı topyekûn bir savaşa girişmeseler bile ona karşı daha dikkatli olmak gerektiğini giderek daha gür çıkan bir sesle vurgulamaktadırlar. Ayrıca, bahsettiğimiz mesafeli ve ihtiyatlı duruş, en az optimist görüş kadar köklü bir geçmişe de sahiptir. Örneğin Antik Yunan'ın en önemli filozoflarından Platon (M.Ö.427 – M.Ö.347), henüz milattan önce 4. yüzyıl gibi erken bir tarihte kaleme aldığı *Phaidros* adlı eserinde, ilk iletişim teknolojilerinden biri olarak kabul edilen yazının bilgeliği değil, bilgili olmayı sağlayacağını; yazıyı kullanmaya başlayanların hafızalarını kullanmaktan vazgeçerek unutkanlaşacaklarını öngörmüştür (274c-275b).

Buna rağmen, bu ihtiyatlı duruşun sahiplerinin seslerini yeteri kadar duyurabildiğini söylemek mümkün değildir. Daha doğrusu, felsefecilerin, sosyologların ya da iletişim uzmanlarının gayet iyi bildiği bu eleştirel fikirlerin, çağımızın günlük hayat pratiklerinde bir karşılık bulabildiğini söylemek hayli zordur.

Kapsam ve Amaç:

Sözü geçen eleştiriler, genel olarak, modern bireyin yükselişine ilişkin iyimser hayallerin tarihsel süreç içerisinde eridiği ve insanın özgürleşme serüveninin, sonunda, onu özgürlük yanılsamasının bir tutsağı haline getirdiği fikrinde düğümlenmektedir. Çalışmamız da bu fikrin tarihsel bir bağlam çerçevesinde ele alınmasını amaçlamaktadır.

Bunu yaparken yalnızca eleştirel teorisyenlerin konuyla ilgili fikirleri değil, aynı zamanda, iletişim teknolojilerinin bireyle ilişkisi de tarihsel bağlam içinde ele

alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmamız, son iki bölümde daha çok eleştirel seslere ağırlık vermekle birlikte, ilk iki bölümde tarihi akışı aktarabilmek adına büyük oranda betimleyici bir yapı arz etmektedir. İlaveten çalışmamız, her zaman salt kronolojik bir biçimde ilerlememekte; iletişim teknolojileri tarihinden çok birey ve bireyleşme sürecinin iletişim teknolojileriyle bağlantısını araştırmayı gaye edindiğinden, kronolojik açıdan geri dönüşlere ya da ileri sıçramalara da sahne olmaktadır.

Çalışmamız, iletişim teknolojileri, birey ve kitle arasındaki ilişkiyi, devamlılık ve bütünlük arz eden fenomenlerin ortaya çıkışı bağlamında metinsel biçimde değerlendirmekte ve bu yolla birey ve onun var olma durumunun geldiği noktayı bir yapı sökümü (dekonstrüksiyon) tabi tutmayı amaçlamaktadır. Birey-toplum-iletişim teknolojileri ilişkisine dair tarihsel anlatının analiz edilmesi, kanaatimizce, içinde yaşadığımız modern, kapitalist ve bireyci dünyanın kültürel mantığını daha iyi anlamak açısından büyük önem arz etmektedir.

Varsayımlar:

Buraya kadar söylenenler ışığında çalışmamızın varsayımları şu şekilde sıralanabilir:

1. Bugün anladığımız anlamda birey, hâlen içinde yaşadığımız ve Avrupa kültürünün içinde ortaya çıkan modern düşüncenin ve zamanların bir ürünüdür. Aynı biçimde, modernliğin felsefi anlamda bir zemin kazanması da her şeyden önce özgür birey kavramından hareket etmesiyle mümkün olmuştur.

2. İletişim teknolojilerinin bireyin ortaya çıkışında ilk bakışta fark edilenden çok daha derin etkileri bulunmaktadır. Matbaanın icadından evvel, yazının, özellikle de fonetik alfabenin ortaya çıkışıyla birlikte yükselen yazılı kültür, bireyin, sözlü kültürde göremeyeceğimiz biçimde önem kazanmasına ve içinde yaşayageldiği toplum ve kültür içinde merkezleşmesine neden olmuştur.

3. Modernitenin yücelttiği ve kendisine dayanak noktası olarak belirlediği aşkın özne, yaşanan tarihi süreçle birlikte yerini, 19.yüzyılda ortaya çıkan kitle

toplumu içinde, belirsizlik ve güvensizlik durumunda var olmaya çabalayan içkin birey anlayışına bırakmıştır. Modernliğin kurucu unsuru olan araçsal akıl, sebep olduğu endüstrileşme ile özgürlük ve özgünlük açısından insan varlığını tehdit ettikçe, bireycilik de yükselen bir eğilim hâline gelmiştir.

4. Kitle iletişim araçları, yaşadığımız postmodern dünyanın oluşmasında önemli bir role sahip olduğu kadar, birey üzerinde de belirleyicidir. Geline nokta, iletişim teknolojileri, kişiyi hem görünür ve bilinir kılarak var eden, hem de yine tam da bu yolla onun gerçek anlamda var olma imkânını tehdit eden araçlardır.

Sınırlılıklar ve Yöntem:

Elbette çalışmamız belli başlı sınırlılıklara da sahiptir. Her şeyden önce, bu çalışma yalnızca teorik bir soruşturma ve analiz yapma amacı taşıdığından uygulamaya dönük bir bölüm ihtiva etmemektedir. Bununla birlikte, teorik çerçevenin daha sağlam kurulabilmesi adına, çok sayıdaki alan araştırmalarından ve niceliksel verilerden olabildiğince yararlanılmıştır.

Diğer yandan, çalışma alanı ile ilgili tüm kaynaklara ulaşıldığını söylemek de yanıltıcı olacaktır. Fakat konu ile alakalı temel isimlerin ve eserlerin kapsam içinde tutulmasına azamî şekilde gayret edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda yapılan literatür çalışması sonucunda, tartışmayı felsefi bir düzlemde sürdürme gayretinde olan betimsel/tarihi bir nitel araştırma ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu açıdan, ilk bölüm, birey kavramının muhtevasına, modern bireyin doğuşuna ve modern düşüncenin insan merkezli doğasının araştırılmasına ayrılmıştır. Bunun için de önce *birey*, *benlik* ve *kimlik* kavramlarının çalışmamızın sınırları içerisinde ele alınması zaruri bir hâl almıştır. Bundan sonra, önce Rönesans'ta, sonrasında ise modern çağlar boyunca *özne*'nin yaşadığı dönüşüm mercek altına alınmaya çalışılmıştır. Öznenin karşına doğal biçimde konumlanacak *nesne*'nin (doğa) ortaya çıkışı da, sonraki bölümlerle kurulması amaçlanan devamlılık açısından önemli görüldüğünden irdelenmiştir. Zira “gerçeklik”ten “sanal-gerçeklik”e, oradan da “artırılmış gerçeklik”e (Berkay, 2016: 16, 20) uzanan çizginin bütünlük içinde

anlaşılması, insanın en az kendi hakkındaki görüşleri kadar doğa hakkındaki görüşlerinin de nasıl değiştiği ortaya konmadan mümkün olmamaktadır.

İkinci bölümde ise modernite ve iletişim teknolojileri arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılarak, özellikle yazının ve matbaanın bireyin kendisini ve doğayı anlama bilinci üzerinde bıraktığı derin etki incelenmiştir. Sözlü kültür - yazılı kültür ayrımı ve matbaayı çalışmamız açısından bu denli önemli kılan husus, iletişim teknolojilerinin icadının modernitenin ve modern bireyin oluşmasına yaptığı açık etkidir. Bunlara ek olarak, ikinci bölümün sonunda bir ara tartışmaya da yer verilmiştir. Bu tartışmada teknolojiye dair iki temel yaklaşımın ana hatlarıyla ortaya konması amaçlanmıştır. Teknolojinin tüm yaşamımızı belirlediğine dair kabul olarak formüleleştirilebilecek *determinist* görüş ile, teknolojiyi toplum hayatının doğal bir sonucu olarak gören ve teknik gelişmeleri determinist bir yaklaşımla ele almanın bizi hataya düşüreceğini savunan *semptomatik* görüş bir arada işlenmiştir. Buradaki amaç, birey-toplum-teknoloji ilişkisine dair temel dikotomik (karşıt) fikirlerin beraberce ele alınması suretiyle her birinin tek başına taşıdığı eksikleri gidererek bütüncül bir yaklaşıma ulaşmaktır.

Üçüncü bölüm, modernleşme sancıları içerisinde bireyin maruz kalmaya başladığı sıkıntılara ve insan varlığının gerek modern düşüncenin kendi açmazlarından, gerekse de endüstrileşmeden dolayı giderek içkinleşmek ya da anonimleşmek durumunda kalmasına odaklanmaktadır. Genel anlamda 19. yüzyıldaki büyük dönüşümlere odaklanan bu bölüm, hem kitlenin ortaya çıkışı hem de bireyin kitle içinde var olma düzlemine yakından bakma amacı taşımaktadır. Bununla beraber gazete², telgraf, radyo ve sinema gibi teknik buluşlarla kitle iletişimin tam anlamıyla ortaya çıktığı 19.yüzyılı birey ve toplum bağlamında incelemek çalışmamızın bütünlüğü açısından da önem kazanmaktadır. Ayrıca, son bölümde incelemeye açılacak tartışmanın maddî ve fikrî temellerinin bu yüzyılda atıldığı da unutulmamalıdır.

² Süreli yayımlanan gazetenin tarihi 17. yüzyıla kadar geri gitse de çağımızdaki hâline Sanayi Devrimi'nden sonra, 19. yüzyılla birlikte kavuştuğu söylenebilir.

Son bölüm ise, konuyla ilgilenen iletişim uzmanlarının, sosyologların ya da felsefecilerin düşüncelerinden hareketle, çoğunlukla özgürleşim araçları olarak algıladığımız iletişim teknolojilerinin bireyi taşıdığı var olma durumuna daha yakından ve eleştirel bir gözle bakma gayretini taşımaktadır. Bunu yaparken, iletişim teknolojilerinin her birini tek tek ele almaktan ziyade bu teknolojiler eliyle oluşan tüm kültürün kapsayıcı bir resminin sunulmasına odaklanılmıştır. Böylesi bir kültürel ortam içinde, bireyin temel taşıyıcı direkleri olan *öz-kesinlik*, *bellek* ve *fail olma* kavramlarının yaşadığı derin dönüşüm, benliğin, gerçekliğin, zaman ve belleğin yeniden üretilmesi bağlamında incelenmek suretiyle ortaya konmaya çalışılmıştır.



I. BÖLÜM

BİREY VE MODERNİTE İLİŞKİSİ

1.1. Birey, Benlik ve Kimlik

Sosyal bilimler terminolojisi (terimbilimi) açısından bakıldığında “birey”, “benlik”, “kişi”, “kişilik”, “fail”, “özne” ve “fert” gibi birçok kavramın tekil bir insan varlığını karşılamak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Genel mahiyette aralarında büyük farklar bulunmayan bu kavramlar, ancak belli bir disiplinin daraltıcı çerçevesi içinde ele alındığı takdirde birbirlerinden gerçekten ayrılabilirler. Dolayısıyla, çalışmamız açısından, bunların hepsini tek tek ele almak yerine, *birey* (individual), *benlik* (self) ve *kimlik* (identity) kavramlarına göz atmak yeterli görülmüştür. Zira ilerleyen satırlarda görüleceği üzere, bu kavramlar sürekli olarak diğerlerine referansla açıklanmakta ve devamlı surette birbirlerine atıf yaparak terminolojide kapalı devre bir sistem meydana getirmektedirler.

Eğitimden hukuka, biyolojiden psikolojiye kadar pek çok disiplinin kendisine has birey, benlik ve kimlik tanımları ve disiplinlerin bu tanımları şekillendiren birçok farklı teorileri bulunmaktadır. Çeşitli teorilerde ise zaman zaman birbiriyle çatışan, hatta taban tabana zıt olarak değerlendirilebilecek farklı yaklaşımları görmek de mümkündür. Dolayısıyla, her üç kavramın herkesçe kabul edilebilir ya da tüm disiplinlerin temel problematiklerine cevap verebilir tanımlamalarını yapmak pek mümkün görünmemektedir.

Bunun da ötesinde, her kavramda olduğu gibi, birey ya da benlikle ilgili kabullerin de zamana ve kültüre göre değişiklik arz edebileceği de akılda tutulmalıdır. Gerçekten de, uzun bir süredir, bireye ve onun hem psikolojik hem de sosyolojik yönlerine ilişkin tanımlar oldukça Avrupa merkezci (ethnocentric) bir tutumu yansıttığı; ileri sürülen modellerin yalnızca modern Batı düşüncesine dayanarak birçok aslı kavramı yalnızca kendi bilgi yapısı içinde yeniden kurguladığı (Arkonaç, 2004: 205) düşüncesiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Yaşadığımız

çoğulcu dünya, genel-geçer ve tarih-dışı tanımlamaları, tikel açıklamalar lehine devamlı olarak reddetmekte iken birey ve benlik de bu eğilimden kurtulamamaktadır.

Dolayısıyla, her bilim dalının, kendine has bakış açısıyla, kendi döneminin ruhuna uygun biçimde ortaya koyduğu tanımları ve akabinde ona yöneltilen eleştirileri tek tek ele almanın çalışmanın kapsamını gereğinden fazla genişleteceği aşikârdır. Bunun yerine, çalışmamızda tercih edilen yöntem, farklardan ve eleştirilerden ziyade ortaklıklara ve uzlaşımlara odaklanmak; kabul edilebilecek en genel tanımlara ulaşmak olmuştur. Bunun için de atılacak ilk adım birey, benlik ve kimlik kavramlarının sözlükte kendisine yer edinmiş literal (kelime) karşılıklarını ortaya koymak olacaktır.

Sözlük anlamda birey, bir isim olarak “kendine özgü nitelikleri yitirmeden bölünemeyen tek varlık, fert”, sosyolojik çerçeve açısından “toplumları oluşturan ve düşünsel, duygusal, iradeyle ilgili nitelikleri toplum içinde belirlenen insanların her biri” ya da “topluluğa oranla tek başına ele alınabilen kişi”, biyolojik anlamda ise “tür meydana getirebilen organizmaların her biri” olarak (TDK Sözlük, www.tdk.gov.tr; Çağbayır, I.Cilt, 2007: 622) tanımlanmaktadır.

Benlik ise “bir kimsenin öz varlığı, kişiliği, onu kendisi yapan şey, kendilik, şahsiyet” ve “öznede var olan bilinçli kişilik” anlamlarında en geniş tanımlarına kavuşmaktadır (TDK Sözlük, www.tdk.gov.tr; Çağbayır, I.Cilt, 2007: 548). Dikkatle bakıldığı takdirde, “birey”in somut ve niceliksel bir yapıya atıf yaparken, “benlik” kavramının daha çok bu somut yapıya niteliksel biçimini veren öz’e tekabül ettiği görülecektir. Başka bir ifadeyle, birey sosyolojik/hukukî; benlik ise psikolojik/nörobiyolojik bir muhtevaya sahip gibi görünmektedir.

Özellikle psikolojik muhtevasıyla önümüze çıkan benlik, çalışmamız açısından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zira benlik, insanın kendisine ait kanıların toplamı olarak meydana çıkan, kişiliğin öznel yanıdır. O, bireyin kendilik bilincidir ve aynı zamanda o, öz varlığının farkında olmakla birlikte kendi-olmayan’ı da algılar. Bunun sonucunda benlik, dış dünyanın da gerçekliğinin farkında olarak onunla temas

kurmakta; çevresinden gelen uyaranları algılama, saklama, tasnif etme, karşılaştırma yoluna giderek yeni çıkarımlar yapabilmektedir (Köknel, www.aymavisi.org).

Bununla birlikte, birey kavramı genellikle benlik kavramı ile ulaşılmak istenen anlamı taşıyacak biçimde genişlemekte; çoğu zaman bu iki kavram birbirlerinden bağımsız düşünülemeyecek biçimde iç içe geçmektedir. Birey olmadan benlik algısı ortaya çıkamayacağı gibi, benlik algısı bulunmayan bir bireyden de bahsetmek mümkün değildir.

Sözlük anlamıyla “toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü” (TDK Sözlük, www.tdk.gov.tr; Çağbayır, 3.Cilt, 2007: 2674) olarak tanımlanan “kimlik” ise kapsamlı ve tartışmalı bir kavram olarak çoğu zaman benlik kavramını da karşılayacak biçimde kullanılmaktadır. Fakat kimlik ile benlik arasındaki ince ayrım, kimlik kavramının bireysel olduğu kadar, aynı zamanda, siyasal olanı da içine katacak biçimde kolektif bir yöne vurgu yapmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Bu açıdan kimlik, bireysel ve kolektif kimlik olarak iki açıdan ele alınabilir duruma gelmektedir (Parekh, 2014: 55-68). Bireysel kimlik, biyolojik özellikler ve toplumsal hayat arasındaki etkileşimler neticesinde ortaya çıkan ve içselleştirilen kişisel özelliklerdir. Buna karşın, kolektif kimlik ise “grup dayanışması ile güçlenen, grubun kamusal imajı ile şekillenen ve grup içi etkileşimle ortaya çıkan bir niteliğe sahiptir” (Akkaş, 2013: 38-39).

Buna ilave olarak, kimlik, bireyin tanınması noktasında da toplumsal bir yapı arz eder. Dünya içerisinde soyut bireyler ya da yalıtılmış benlikler olarak değil, kendimizi tanımladığımız ve dolayısıyla tanımlandığımız kimliklerimiz aracılığı ile varlığımızı sürdürürüz. Bu bağlamda, kimlik ile kişilik arasında da yakın bir anlamın bulunduğu görülebilir. Amerikan sosyolog Robert Ezra Park’ın (1864-1944) konu hakkındaki görüşleri bahsettiğimiz yakınlığı şöyle ifade etmektedir:

“Kişi (person) sözcüğünün ilk anlamının ‘maske’ olması büyük olasılıkla basit bir tarihsel rastlantı değildir. Daha ziyade herkesin her zaman ve her yerde, az çok farkında olarak belli bir rolü oynadığı

gerçeğinin kabulüdür bu. (...) Biz birbirimizi bu roller içinde tanırız; bu rollerde kendimizi tanırız.

Bir anlamda, kendimiz hakkında oluşturduğumuz anlayışı -hakkını vermeye çalıştığımız rolü- temsil ettiği sürece bu maske bizim daha hakiki benliğimizdir, olmak istediğimiz halimizdir. Sonuçta, rolümüzü anlayış şeklimiz doğamızın, kişiliğimizin ayrılmaz bir paçası haline gelir. Bu dünyaya bireyler olarak geliriz, kişilik kazanırız ve birer kişi oluruz” (Park’tan Aktaran Goffman, 2014: 31).

Görüldüğü üzere birey, benlik ve kimlik kavramları aralarındaki farklara rağmen birbirleri yerine kullanılan terimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu sağlayan en önemli unsur, her üç terimin de kişiyi kendisi ve başkaları için tutarlı bir merkez hâline getiren ve süreklilik arz eden; onun, türünün diğer üyelerinden ayrılmasını sağlayan kimi niteliksel özellikleri imliyor olmasıdır. Dolayısıyla, çalışma boyunca, bu üç terimin ve hatta bölümün başında adı geçen diğer kavramların, bireyin “kendilik algısı”nı karşılamak üzere ve zaman zaman da birbirlerinin yerine kullanılabileceğini de belirtmek isteriz.

Sözlük karşılıklarının ortaya çıkmasından sonra benlik kavramının muhtevasını sosyal bilimler perspektifinden incelemeye başlarken, yine, bölüm başında belirttiğimiz disiplinler ya da tarihsel farklılaşmalardan dolayı herkes tarafından kabul görecektir genel bir tanıma ulaşma gücüyle karşılaşmaktadır. Yine de ayrılıklardan ziyade benzerliklere odaklanarak ve modern paradigma içinde kalmaktan kurtulamayacağımızı peşinen kabul ederek, genel anlamda doğru olabilecek bir tanım elde edilebilmektedir. Benlik:

1. Algı ve deneyimleri yaşayan bir bilinç öznesi olarak,
2. Geçmişten şu zamana kadar bütünlük içinde devam eden; yani zamansal sürekliliği olan bir şey olarak ve
3. Bir şeyi yapmak noktasında etkinliğin kaynağı olarak anlaşılır.

Böylece benlik, “tekil, tutarlı ve sürekli bir varlık olarak ortaya çıkar” ve “varlığımızın özü olarak” algılanır (Fay, 2005: 54). Görüleceği üzere, bu tanım, zamandan, kültürden ya da bilim dalının önceliklerinden bağımsız biçimde, herkesin uzlaşimsal olarak kabul edebileceği kadar genel bir yapı arz etmektedir.

Tüm insanlar yaşadığı süre boyunca bu dünyada birer kişi olduğunun farkındalığı içinde hayatlarını sürdürürler. Her ne kadar modernlerin anladığı manada bir benlik fikrinin insanlık tarihinin her döneminde var olup olmadığı tartışmalı olsa da, yine de, dünya üzerinde içinde birinci tekil şahıs (ben) barındırmayan tek bir dil yoktur (İllich ve Sanders, 2015: 90-91). Bu da insanoğlunun her zaman için kendi varlığının farkında olan bir canlı türü olduğunu gösteren bir kanıt olarak değerlendirilebilir.

İnsanlar, ister farkında olsun isterse olmasın, tüm eylemlerini bir özne olarak, tam anlamıyla “kendisi olarak” gerçekleştirmektedir (Çotuksöken, 2002: 129-130). Diğer bir ifadeyle, kendimize ait bir “özkesinlik” tecrübe ederiz: “Patolojik hal dışında, kimse kendisi olup olmadığını sorgulamaz. Aynada her sabah gördüğü kendisidir. Kendini gördüğünden şüphelenmez” (Arkonaç, 2012: 11). Tüm kültürel ya da bireysel farkların ötesinde bütün insanlar kendi varlığının farkındadır. Tekil bir özellik taşıyan bilinç sayesinde her kişi, başkasının değil fakat kendi bilincine hâkim olan biricik varlık olmaktadır (Fay, 2005: 24).

Dolayısıyla insan, özne olma durumunu kaçınılmaz biçimde yaşamaktadır. Fakat çoğu zaman bunun üzerine bir düşünce üretme ihtiyacı hissetmediğinden günlük yaşamı içinde kendiliğinin farkında bile olmaz, “bu durumun kendisi üzerine düşünmez; başka bir deyişle özne olma durumuna onu anlamak üzere yönelmez” (Çotuksöken, 2002: 130). Elbette ki bu sözler, insanın özne olma durumunun bizzat kendisini hiç tecrübe etmediği anlamına gelmemektedir. Aksine, insan tam da bunu yapabilme yetisiyle insanlık vasfını elde etmektedir.

Hatta İspanyol düşünür Ortega y Gasset’e (1883-1955) göre, bu öylesine tekil bir farkındalık durumudur ki, insanı hayvandan ayıran bir Arşimet noktasıdır. Doğadaki diğer canlı türlerinden ayrı tutulabilecek bir bilinç hâli ile insan, dış

dünyadan tamamen soyutlanarak benliğine dalıp, benliğin üzerinde düşünüm gerçekleştirme şansına sahip tek canlı türüdür. Bu açıdan, doğal dünya ve insan ilişkisi bağlamından bakıldığında temel bir karşıtlık görülür: İnsan için tüm dünya, “salt dışsallık” iken, insanın içselliği “temel bileşeni fikirler olan kendi kendisi”dir (1999: 34-35).

Burada bahsettiğimiz “özkesinlik” kavramı, Fay’ın ifadesiyle algı ve deneyimleri yaşayan bir bilinç öznesi olma durumudur. Benliğimizin kendimizin biricik içsel evi olması ve varlığından şüphe edilmeyecek biçimde hissedilmesi ayrıca önem arz etmektedir. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, modern dönemle birlikte, benliğe ait özkesinlik’e, felsefi hümanizmin çıkış noktası olacak denli önem atfedilecektir. Modern birey, Fransız düşünür René Descartes’ın (1596-1650) ortaya koyacağı şekilde, benliğinin varlığını kesin olarak hissetmesinden hareketle tüm varlık ve bilgi alanını şüpheyne ve yanlış bilgiye yer bırakmayacak şekilde inşa edecek ve bu yolla kâinatın merkezi hâlini alacaktır.

Yine de burada aktarılanlardan yola çıkarak benliğin dışı kapalı ve her zaman aynı kalan bir öz olarak anlaşılması hatasına düşmemek gerekir. Çünkü insan benliği, en az kesinlik kadar, “imkânlılık unusuru”nu da içinde taşımaktadır; “benlikler kısmen, olduklarından başka olma kapasitesine sahip oldukları için benliktir. Kendi dışlarına çıkabilir, gördüklerini değerlendirebilir ve belli sınırlar dâhilinde de algıladıkları şeyleri kabul etmeyi, değiştirmeyi ya da tamamen terk etmeyi seçebilirler” (Fay, 2005: 57). Yine de benlik, kurduğu etkileşim sayesinde devingen bir yapı arz etse bile tutarlı bir tekil yapı olma özelliğini yitirmemektedir.

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere, benlik temel olarak iki temel yapıya bölünmektedir: Devamlı değişen -ya da değişmeye müsait- bir kavrayışlar bütünü ve değişimi mümkün kılacak ontolojik bir zemine imkân veren bir öz. Felsefi soruşturmalar daha çok değişerek “zamanı aşan kişisel kimlik” üzerinde odaklanmaktayken (Lafollette, 1999: 85), Brain Fay’ın benlik algısıyla ilgili üçlü tasnifinin ikinci kısmı da zamanı deneyimleyerek onu aşmayı mümkün kılan bellekle ilgilidir.

Hatırlanacağı üzere Fay, bireyi, geçmişten şu zamana kadar bütünlük içinde devam eden; yani zamansal sürekliliği algılayan bir belleğe sahip bir merkez olarak da ele almaktaydı. Gerçekten de, bireyin zamansal sürekliliği deneyimleyebilmesi; bir belleğe sahip olması, onun tutarlı bir bütün hâlinde var olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Özne, bilinç ve belleğin birbirine özdeş olması sayesinde “şimdi ve burada” hâlini aşarak “bir yandan şimdinin öncesi olarak geçmişe, diğer yandan da şimdinin sonrası olarak geleceğe yayılmaktadır” (Çotuksöken, 2002: 156).

Üstelik bellek’in bireysel olduğu kadar toplumsal bir yanı da bulunmaktadır. Hatta biri olmadan diğerinden bahsedilmesi de mümkün görünmemektedir: Bireyin belleği ait olduğu grubun diğer fertlerininle bir araya geldiğinde toplumsal belleği oluşturur. Aynı zamanda, toplumsal bir bellek olmaksızın, kültürlenme (acculturation) yoluyla bireysel bir bellek edinmek de mümkün değildir. Dolayısıyla, bellek her zaman bir bireye ait olmakla birlikte, bireyin içinde var olduğu toplumsal yapı tarafından belirlenmektedir. Daha doğrusu, bireysel bellek bir insanda, onun iletişim faaliyetine katılmasıyla ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. “Bellek canlıdır ve sürekli iletişim içinde varlığını sürdürür, bu alışveriş duraksarsa veya alışveriş içinde olunan gerçekliğin çerçevesi değişir ya da kaybolursa unutmaya ortaya çıkar” (Assmann, 2015: 45). Hatırlama ve unutmaya arasındaki diyalektik ilişki ise yalnızca basit bir bilgi işleme süreci değil, aynı zamanda, kim olduğumuzu belirleyen önemli bir etmendir.

Bu bağlamda, bellekle ilgili tartışmalar ve klinik deneyler 19. yüzyılın sonlarından itibaren hız kazanmıştır. Önceleri sadece bir işlev olarak görülen hafızanın, kişiliğin oluşmasında ve bireyin benlik algısında önemli bir faktör olduğu kabulü de varlığını bu çalışmalara borçludur. Özellikle Rus hekim Sergei Korsakoff (1854-1900) tarafından yürütülen çalışmalarla başlayan tartışmanın sonunda bellek kaybının, benlik duygusunun da zedelenmesi ile sonuçlandığı ortaya konmuştur. Buna göre, bellek kaybı yaşayan kişiler, yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmekte, yeni bilgileri algılama ve değerlendirmede aksaklık yaşamaktadırlar. Aynı zamanda bu kişiler, kaybettikleri hatıraların yerine geçecek ve gerçeğe ilgisi olmayan öyküler anlatma eğilimi göstermektedirler.

Özellikle son bulgu ilginçtir. Korsakoff vakalarında sık görülen, hatıraların yerine geçecek uydurma hikâyeler anlatma eğiliminin “hastaların başvurduğu bir savunma yöntemi olduğu” söylenmektedir (Aktaran Teber, 2004: 199-203). Kişi, tutarlı ve devamlı bir benlik algısını muhafaza edebilmek için kaybettiği anıların yerine kendi oluşturduğu kurgusal bir anlatıyı devreye sokmaktadır. Zira kesintisiz bir zamansal süreklilik -Korsakoff sendromlu hastalarda görüldüğü biçimde gerçekte ilgisi olmayan bir süreklilik olsa bile- tutarlı bir benlik için elzemdir.

Anlaşıldığı üzere hatırlama ile sağlıklı bir kimliğin inşa edilmesi arasında bir koşutluk bulunmaktadır. Elbette hiçbir bellek geçmişi olduğu gibi koruyamaz ve bu anlamda “hiçbir otantik hatıra” yoktur fakat her birey, içinde yaşadığı zaman ve mekânı bağlı şekilde ve sosyal ilişkilerinin bir sonucu olarak hem belleğini hem de kimliğini inşa eder. Ben’in çevresindeki şeyler dünyasının evi olarak mekân, süreklilik ya da istikrar düşüncesi yaratan zaman mefhumu ile birlikte belleğin taşıyıcısıdır. Bununla birlikte, zamanın ve mekânın anlam ve değeri de bir topluluk içinde ortaya çıkan iletişim sayesinde belirlenir (Assmann, 2015: 46-48). Bu sebeple, zaman ve mekânın düzenlenişi noktasındaki farklılıklar ya da sosyal yapının değişimi bellek ve dolayısıyla da benlik üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir.

Üçüncü olarak, bireyin kişiliğinin özünde “ben” yer alırken bu benliğin merkezinde ise “sürekli” ve “tutarlı” bir iç varlık bulunmaktadır. Fakat “bu içsel varlık / çekirdek ya da öz ben (gerçek ben) çevresi ile sürekli bir etkileşim içerisinde ve benlik algısı denilen sistem bu etkileşim süreci içerisinde gelişir” (Bayat, 2003:1). Bu da bizi, Fay’ın tasnifindeki son ayak olan benliğin bir “eylem alanı” olarak tanımlandığı vurgusuna götürmektedir. Birey aynı zamanda bir eylem merkezidir.

Fransız sosyolog Alain Touraine (1925-...) *Modernliğin Eleştirisi* adlı eserinde, “özne, bireyin edimci [eylemci] olarak davranması ve edimci olarak kabul görme istencidir” demektedir (1994: 232). Bu anlamda ele alındığı takdirde bireyin eylemliliği çift yönlüdür: O, hem bir fail olarak etkin bir merkez olduğu gibi, hem de doğal çevresine uyum süreci içerisinde değişip dönüşen bir yapı da olabilir. Her iki durumda da bir değişim söz konusudur. İnsan bir taraftan kendisini özne kılarken,

diğer yandan da çevresini bir nesne durumuna; “kendisi-olmayan”a dönüştürür. İnsanın özne olarak özel bir yer elde edebilmesinin koşulu var olanların da özel bir konum kazanarak karşılıklı bir etkileşimin başlamasıdır (Çotuksöken, 2002: 130-131). Daha açık biçimde ifade edersek, fail olarak birey yaşadığı dünyayı değiştirmeye muktedir bir merkez iken, aynı şekilde bireyin var olduğu maddi dünya da onu değiştirmeye gücü yeten bir çevredir.

Bu durum, en açık biçimde birey-toplum ilişkilerinde görülür. Birey, içinde var olduğu yapı tarafından meydana getirildiği gibi (sosyolojist yaklaşım), aynı zamanda kendi motivasyonları neticesinde yapıyı değiştirme imkânına da sahiptir (psikolojist yaklaşım). Her iki durumun beraberce var olduğunun kabul edilmesi (bütüncül yaklaşım) karşılıklı etkilerin daha isabetli biçimde analiz edilmesine olanak tanımaktadır (Özyurt, 2005: 34-38).

Buraya kadar, birey ya da benlikle alakalı anlattıklarımız evrensel ölçekte genel ve içeriği tikel örneklerle doldurulabilecek bir çerçeve sunmaktadır. Anlatılanlar dâhilinde de olsa, benlik anlayışımızın mensubu olduğumuz kültüre bağlı olarak değişebileceği; hatta aynı kültür içerisinde bile olsa, bireyden anladığımız şeyin ne olduğunun zamanla değişim geçirebileceği açık bir gerçektir. Zaten birey nosyonunda meydana gelebilecek muhtemel bir değişim, iletişim süreçlerinin ve modern kültürün birey üzerindeki etkisini araştıran çalışmamız açısından temel bir dayanak noktasıdır.

1.2. Rönesans: Modern Bireyin Ayak Sesleri

Erich Fromm, “Avrupa ve Amerikan tarihi, ortaçağların sonundan bu yana, bireyin tam olarak ortaya çıkışının tarihidir” (2011: 45) derken elbette doğal bir canlı olarak insanın değil, fakat bugün anladığımız şekliyle öznenin, görece yeni bir icat olduğunu ve Batı dünyasındaki tüm modern sosyal yapıların da bu modern öznenin hareketle kurgulanmış olduğunu vurgulamaktadır. Bir önceki bölümde bahsedildiği üzere, benlik idrakinin yalnızca modern döneme özgü olduğu söylenemez; fakat buna rağmen kendisini ve evrenini anlama noktasından bakıldığında, moderniteyle birlikte

birey kavramında radikal bir dönüşümün yaşandığı da yadsınamaz bir gerçektir (Deniz, 2006: 219; Çotuksöken, 2002: 142).

Elbette ki ben idrakinde yaşanan böyle bir değişim, doğal biçimde *ben-olmayan*'da yaşanan bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bireyin karşısında konumlanan doğa da yine modern dönemde keşfedilmiş; hem ruh (özne) hem de madde (doğa/nesne) iki ayrı töz olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, Rönesans'tan itibaren birbirine bağlı iki süreç; insanın özneleşmesi ve doğanın nesneleşmesi deneyimlenmiştir (Çotuksöken, 2002: 133).

Bu konudaki görüşlerimizi ortaya koymadan önce, olası karışıklıkları önlemek adına “modernite”, “modernizm” ve “modernleşme” gibi bazı tanımları açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Aynı kelimeden türemiş olsalar ve çoğu kez birbirlerinin yerine rahatça kullanılsalar bile aralarında bazı farklar olduğu ve çalışmamızın zaman zaman bu farklılıklar üzerinden ilerlemek zorunda kalacağı ifade edilmelidir.

İlkin, modern sözcüğünün etimolojik kökeni Latince'ye dayanmaktadır. “Şimdi” ya da “son zamanlar” anlamına gelen “modo” ile “gün” anlamına gelen “hodernius”un birleşmesinden doğan “modern” (modernius) sözcüğü (Cevizci, 2002: 715), günümüzde “yeninin ya da yakın zamanın eş anlamlısı hâline gelir. İster olumlu, ister olumsuz değerlendirilsin, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara ‘modern’ denir” (Jeanniere, 2011: 111).

İkinci olarak, modernite, mekânsal olarak Avrupa’da ortaya çıkıp gelişen, felsefi bakımdan Descartes’ın “cogito”su bir milat olarak değerlendirilse bile temelleri Rönesans’a dayanan; kendisinden önce gelen Ortaçağ’ın entelektüel kavrayışından kesin bir kopuşu vurgulayan en geniş tanım olarak anlaşılır (Küçükalp, 2003: 48; Gürkan, 2014: 183). Modernlik, bir düşünme biçimi olarak, Ortaçağ’ın Tanrı merkezli yaklaşımından vazgeçip insan merkezli bir yaklaşıma geçişle, önce Avrupa kültürünün sonrasında ise tüm diğer kültürlerin dünyevileşmesidir. Modernite, Rönesans’la birlikte kendisini iyiden iyiye göstermeye başlamışsa da, 17.

yüzyılda tam olarak ortaya çıkan, 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesi ile doruk noktasına ulaşan ve 19. yüzyılda ilk kez yine felsefi noktada eleştiriye tabi tutulan, insanmerkezli, rasyonalist, seküler, bilimci ve ilerlemeci bir düşünme pratiğidir (Cevizci, 2012: 227, 274-278).

Modernizm ise, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi içerisinde modernlik durumunun bir ideal olarak benimsenmesi; neredeyse bir ideoloji olarak ortaya konması hâlidir (Cevizci, 2002: 721). Felsefi açıdan tanımları bu olsa da, modernlik deneyiminin toplumsal yapı içinde de kendine özel bir anlamı vardır. Bu bağlamda, sosyal yapı içinde modernlik, özellikle teknik ilerleme temelinde yükselen bir dönem olarak; seri üretimi bir anlayışın dünyaya egemen olması ve tüm toplumun endüstriyel ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden şekillenmesidir. “Endüstriyel-teknik yapı, tekbiçimleştirici bir sıra düzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından, bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratır” (Jeanniere, 2011: 111).

Sosyal yapıdaki bu dönüşüm ise, çoğu kez “modernleşme” kavramı ile açıklanır. Bu açıdan modernleşme, tüm toplum yapısının modernizmin öngördüğü idealler çerçevesinde yeniden üretilmesi sürecidir. 18. yüzyılın sonundan itibaren önce Batı Avrupa’da, sonrasında ise tüm dünyada görülen sanayileşme, kentleşme, ulus devletlere ve demokratik rejimlere geçişi ifade eder. Kapitalist ekonomik sistemin yayılması ölçüsünde tüm dünya modernleşme tecrübesi yaşayarak toplumsal dönüşüm süreci geçirmiştir (Yıldırım, www.felsefe.gen.tr).

Modernitenin ortaya çıkışından önceki Batı tarihine bakılacak olduğunda görünen -ya da görüldüğü kabul edilen- manzara kabaca şudur: İnsanlar, feodal beylerin derebeylerinin baskısı altında yaşamakta, önüne konulan toplumsal yapının dar kalıpları içinde var olmak zorunda bırakılmakta ve elde ettiği tekil tecrübelerden yeni sonuçlara ulaşsa dahi skolastik düşünce kalıpları sebebiyle bunları hayata geçirememektedir. Modernite, tüm bu sınırların yıkılmaya zorlanması hareketinin; gelenek-ötesi bir dünyada yaşama arzusunun genel adıdır. Bu açıdan, modernite en başında “tasarlanmış bir süreç değil, eski dünya tasavvurundan uzaklaşmanın yoldaki kazanımlarıdır”. Elbette zaman içinde, özellikle 18. yüzyıl Aydınlanması ile birlikte

tasarlanmış ve hayata geçirilmeye çalışılan kazanımlar hâlini de almıştır (Karaosmanoğlu ve Ateş, 2014: 526).

Öyle ki, modernite, günlük hayatın tüm yönlerini, toplumsal hayatın doğasını ve kişisel yaşamları da dönüştüren “gelenek-ötesi bir düzendir” (Giddens, 2014: 11, 28). Modernitenin ortaya çıkışı ise basit tesadüfler zincirinden çok daha fazlasını ifade etmektedir. Modernliğin ortaya çıkmasında tarihi bir süreç varken, bu süreç “metafizikçiler tarafından nicelik değişimi ya da döngüsellik kapsamında, sosyologlar tarafından kültür ekseninde, iktisatçılar tarafından da ekonomik şartlar bağlamında ele alınmıştır”. Fakat tüm bu bakış açılarının ortak noktası, modernitenin başlangıcına ilişkin felsefi vurgusunun insanın birey olarak özerkleşmesi hususudur (Gürkan, 2014: 183).

Şurası açıktır ki bir dönemin ne zaman başladığı ve ne zaman sona erdiği sorusu sosyal bilimlerin en zor meselelerinden biridir. Bu açıdan, moderniteye kesin bir başlangıç tarihi vermek de çok kolay olmamaktadır. Kimi tarihçiler modern düşüncenin başlangıcını Rönesans’a dayandırmışlarken, kimileriye Rönesans’ı bir geçiş dönemi olarak kabul edip modern düşünceden ayırmış ve özellikle Kartezyen düşüncenin ortaya çıktığı 17. yüzyılı başlangıç tarihi olarak vermişlerdir (Cevizci, 2002: 719). Yeni bir bilim metodu arayışına bağlı olarak yöneldiği radikal şüpheciliği sonunda Descartes’ın soyut bir özne kavramını her şeyin ölçüsü kılması, birçok kişi tarafından modernitenin miladı olarak görülmektedir (Küçük, 2011: 35). “Çünkü Kartezyen felsefeyle birlikte düşünen özne, tüm diğer rehberlerin belirsizlik ve şüpheli varlıkları karşısında insanın takip edebileceği tek gerçek rehber kabul edilmiş” (Gürkan, 2014: 183) ve Batı düşüncesi içindeki bu köklü değişim, bugüne değin yaşanan tarihi serüven içinde meydana gelen tüm süreçlerin varlık sebebi olmuştur.

Yine de, modernliğin kaynaklarına dair yürütülen bir tartışma her zaman için Rönesans dönemini ve onun oluşum süreçlerini dikkate almak durumundadır (Coşkun, 2003: 45). Zira bir geçiş dönemi olarak dahi kabul edilse bile, Rönesans, Ortaçağ’ın teolojik (Tanrısalsal) ve teleolojik (amaçsal) dünyasından kopuş ve kendisine kadar uzanan tüm düşünce ve kurumlara karşı girişilen esaslı bir eleştiri

faaliyeti olarak modernitenin başlangıcıdır. Çalışmamız açısından da, modernite ve birey arasındaki ilişki incelendiğinde, Descartes'tan daha öncesine; Rönesans boyunca yaşanan dönüşümlere bakarak ilerlemek bir zorunluluk hâlini almaktadır.

Tarif ve dönemlendirilmesine ilişkin çok geniş bir külliyat ve fikir ayrılıkları bulunsa da Rönesans, bugünkü geçerli anlamına 19. yüzyılın Fransız tarihçisi Jules Michelet (1798-1874) ile kavuşmuştur (Febvre, 1995: 14) ve Avrupa'da kültür, sanat, din ve siyaset alanında 1400 ile 1600 yılları arasında gerçekleşmiş derin dönüşümü ifade etmektedir (Brotton, 2006: 9). Michelet'e göre bu çağın iki büyük keşfi onu yeni kılmaktadır; bunlar, Colomb'tan Copernicus'e kadar uzanan çizgi içinde gerçekleşen “dünyanın ve insanın keşfi”dir (1948: 3-4). Bu dönem “hür, tenkitçi ve dinden uzak bir bireyciliğin ortaya çıkması” (Coşkun, 2003: 47) ve hür bireyin bitmek bilmez bir iştahla doğaya yönelip onun sırlarına ererek doğadan maksimum verimi almaya çalışmasının başlangıcıdır (Mollaer, 2005: 73).

Rönesans'ın tam olarak nerde doğduğu da tıpkı ne zaman başladığı gibi tartışmalı bir meseledir. 19. yüzyıl Rönesans tarihçisi Jacob Burckhardt'a (1818 – 1897) göre, yaşanan ekonomik ve siyasal değişimler sonucunda, ilk defa İtalyan devletlerinde insanlar, devlet ve yaşamla daha bilinçli ve bireysel bir ilişki kurmayı başarmış ve bu süreç bireyin doğuşu ile sonuçlanmıştır (Burckhardt, 1974: 207; Deniz, 2014: 203). “Böylece İtalya'da doğan birey, modern insanın ilk örneğini oluşturmuştur” (Çörekçioğlu, 1997: 11). İtalya'da daha çok sanatsal bir yenilenme hareketi olarak başlayan Rönesans kısa süre içinde tüm Avrupa'ya yayılmış ve Batı kültürünü her açıdan köklü bir değişime götürmüştür.

Rönesans'ı iki temel özellik belirlemektedir. Bunlardan ilki antik felsefe formlarına ve şüphecilğe geri dönüş hareketiyken, ikincisi Ortaçağ'ın Tanrı merkezli yaklaşımından birey merkezli bir yaklaşıma geçiştir (Cevizci, 2012: 227). Özellikle insan merkezli düşünce, “ortaçağın düşünce hayatına damgasını vurmuş ve skolâstik felsefeyi oluşturan din adamlarınca değil, kilisenin dışında bırakılmış kültür insanları tarafından başlatılmıştır” (Deniz, 20014: 203). Bu anlamda, *İlahi Komedya*'nın yazarı Dante'nin ve özellikle de şair Petrarca'nın ismi çokça zikredilmekte, insana

odaklanıp onu kendisine konu edinen bir sanat anlayışının bu iki isimle başladığı düşünülmektedir.

Söylenenleri teyit eder biçimde, İngiliz edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Ian Watt da *Modern Bireyciliğin Mitleri* adlı eserinde, çağımızda anladığımız türde bireyin ortaya çıkışını edebiyat eserleri üzerinden incelerken 16.yüzyılın hemen başında büyük bir değişimin yaşandığını vurgular. Watt, modern bireyin ve bireyciliğin ortaya çıkışını dört edebiyat eseri -Dr.Faustus, Don Quijote, Don Juan ve Robinson Cruose- üzerinden takip ederken kimi ilginç noktaları göz önüne sermektedir. İngiliz edebiyat tarihçisine göre 16. yüzyılda *Dr. Faustus* hikâyesi ile Hristiyan kültür içerisinde ilk kez Tanrı'nın yazgısına başkaldırıp özgür iradesi ile hayatını seçme yoluna giden bir bireyin öyküsü anlatılacak, bunu *Don Quijote*, *Don Juan* ve sonunda *Robinson Crusoe* gibi yalnız fakat aynı zamanda özgür bireylerin öyküleri takip edecektir. Bu hikâyelerin ortaya çıkmasında, yazıldıkları veya anlatılageldikleri dönemin ruhunun büyük ölçüde belirleyici olduğunu söyleyen yazar, Dr. Faustus'un aslında tipik bir Rönesans insanı olduğunu, onun doymak bilmeyen merak ve araştırma duygusunun somutlaşmış bir biçimi olduğunu söylemektedir (2014: xi).

Rönesans dönemi boyunca, Eski Yunan ve Roma'nın felsefi kaynaklarına ve sosyal yapılarına geri dönme arzusu oldukça yoğun bir istektir. Zira modern çağların düşünürleri açısından “Antik Yunan ve Roma, sınırsız özgürlükler, her tarafı felsefe ve bilimce kutsanmış aydınlıklar, merkezde insanın olduğu hümanist devirler ve altın çağlar ülkesidir”. Antik çağların mitlerine dönüş, Hristiyanlık ve Kiliseye duyulan tepkinin dışı vurumu olmuştur (Tökel, 2014: 18). “Bu değişim, güçlenmekte olan rasyonalizmin nesnel dünyaya uygulanması ve tüm eşyanın metafizik var oluşlarından soyutlanarak nesnel gerçekliği ile kavranmak istenmesiyle ilgilidir. Sözü edilen kavrayış ise maddenin manadan uzaklaştırılarak özerk olarak yorumlanabilmesi gayesiyle bilginin desakralize edilmesi [kutsallıktan arındırılması], muhteva biçimindeki -Ortaçağ boyunca skolastik felsefeyle ve daha evvelinde kıymetlendirilmiş- kudsiyetin yadsınmasıyla tahakkuk etmiştir” (Gürkan, 2014: 182).

Birey fikri geliştikçe, rasyonelleşme de kendisini öncelikle kurumlaşmış dinin ve kurumlarının eleştirisi biçiminde sunmuştur (Jeanniere, 2011: 117). Zira Orta Çağ boyunca, kısmen yerleşik hukuktan ama çoğunlukla da kurumsal Katolik Kilisesi'nin varlığından ötürü, insanın tekil olarak yüceltilmesi söz konusu değıldir. Birey, ya bir bütün ve bölünemez olarak düşünölen toplum içindeki önemsenmeye bile değımeyecek bir parçadan, ya da tüm değıerini Tanrı'nın varlığından ve O'na inancından alan aciz bir kuldan fazlası olamamıştır (Lukes, 1995: 54). Oysa Watt'ın eserinden aktardığımız gibi, Dr. Faustus, kendi yazgısını değıştirmek için ebedi olarak lanetlenmeyi dahi göze alarak Şeytan'la anlaşma yapacak kadar ileri gidebilen hür birey olarak zuhur edecektir (Watt, 2014: 66-67).

Psikolog Erich Fromm ise Ortaçağ toplumunun bireyi tutsak kıldığı düşüncesine ironik biçimde karşı çıkmakla aslında aynı düşünceleri başka biçimde ifade etmektedir: Fromm'a göre, Ortaçağ toplumu bireyi özgürlüğünden yoksun bırakmamıştır zira henüz ortada birey diye bir şey bile yoktur. Geleneksel toplumda kişi, çağdaş anlamda özgür olmasa da yalnız ve soyutlanmış bir birey de değıldir. O, bugün tasavvur edildiğı manada sonsuz seçim hakkına sahip olan soyut birey değıl; "yapısı tamamlanmış bir bütüne kök salan" ve dolayısıyla kuşkuya yer bırakmayacak denli kesinleşmiş bir yapı içinde var olan somut bir insandır (2011: 48-49).

Fromm'un da vurguladığı gibi, Ortaçağ'ın Yahudi-Hristiyan düşünce sistemi içerisinde insan, özgür bir birey olarak değıl; Tanrı'nın yarattığı evrenin ve dünyanın doğıal bir parçası olarak tasavvur edilmiştir. Bununla beraber Tanrı ve O'nun yegâne temsilcisi olarak görölen Katolik Kilisesi'nin kuralları da hakikat olarak kabul görmüştür. "Meydana gelen her şey, her olay, her durum, Tanrı'nın sözünü iletme yetkisi olan kilisenin aracılığıyla, buna göre açıklanmış ve anlaşılmıştır". Oysa deniz yolculuklarının sonunda dünyanın yuvarlak olduğunun anlaşılması, yine bu yolculukların neticesinde yeni kıtaların ve halkların keşfi ya da astronomi alanında yaşanan paradigma değışimi gibi peş peşe gelen yenilikler, Rönesans çağında "Tanrı ile insan arasındaki bütönlüğün yarılmasına yol açmıştır". Modern birey de gelişimini bütönlük duygusunun sarsılması sonucu Tanrı ile insan arasına mesafenin girmesine borçludur (Arkonaç, 2004: 253-254).

Tüm Rönesans dönemi boyunca insan merkezli düşünce ve biçimler giderek daha fazla önem kazanmıştır. Petrarca (1304 – 1374), Ficinius (1433 – 1499), Erasmus (1465 – 1536) ve Montaigne (1533 – 1592) gibi hümanistler, insan ve ahlâk konusuna yoğunlaşıp çıkış noktalarını da Antik Yunan felsefesine dayandırırken (Cevizci, 2012: 229-238), özellikle güzel sanatlar alanında; resimden edebiyata kadar her dalda insan figürü öne çıkmıştır. “15. ve 16. yüzyılın plastik sanat, yazın ve müzik yapıtları yeni bir insanlık figürünü biçimlendirir ve yeni bir birey tipinin yükselişini muştular” (Legros, 2007: 61).

Örneğin resim sanatında yaşanan değişimler çağın ruhunu ele vermektedir. Rönesans boyunca hâlâ dinsel temalar kullanılsa da kompozisyonlar artık gündelik hayatın ayrıntılarıyla bezenmeye başlamıştır. Ortaçağ resmi boyunca yukarıdan gelen ışık Rönesans resmi ile birlikte yerini bu dünyadan gelen yatay ışığa bırakmış; Febvre’nin tabiri ile “sahne gökyüzünden yeryüzüne inmiştir” (1995: 81-92). Her ne kadar bireyin resim sanatında gösterimini ilk olarak Eski Mısır ve Girit sanatında görmek mümkün olmuşsa da bu örnekler tam anlamıyla ya “bireyi belirleyen biçimsel bir yapıdan çok soyut bir niteliğin resmi gibidirler” ya da bu dünya için değil, “daha çok tanrılar için yapılmışlardır”. Oysa 15. yüzyıl ortasından itibaren, bireyi çoğu kez bu dünya içinde ve bu dünya için resmetme eğilimi genelleşmeye başlar: “Bireysel dünya ve özellikle birey olarak insanlar resim sanatına toplu bir giriş yaparlar. 19. yüzyıl sonuna kadar da oradan ayrılmayacaklardır” (Todorov, 2007: 12-21). Daha da ötesinde, tıpkı felsefi düzlemde görüldüğü üzere, resim sanatında da Tanrısal olarak kabul edilen her şeyin giderek insanileşmesine tanık şahit olunmuştur. Alman ressam Albrecht Dürer’in (1471-1528) 1500 yılında, Hz. İsa olarak kendi otoportresini yapması Tanrısal olanın insanileşmesine verilebilecek çarpıcı örneklerden biridir. Hatta Albrecht Dürer, bahsettiğimiz otoportresinin sağ üst köşesine “Ben Nuremberg’li Albert Dürer, 28 yaşındayken ebedi renklerle kendi kendimi resmettim” yazacak kadar özgür bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak, “17. yüzyıldan itibaren bunu insanın belli bir biçimde tanrılaştırılması izleyecektir” (Todorov, 2007: 22).

Ayrıca, Eski Yunan sanatında görülmeye başlanan perspektif, Rönesans dönemi boyunca tam bir yetkinliğe kavuşmuştur. İleride daha ayrıntılı belirtileceği üzere, bu durum, insan ruhunu manevi dünya ile maddi dünya arasında bir bağ olarak merkeze konumlayan dönem anlayışının güzel sanatlardaki bir yansıması olarak görülmektedir. Zira perspektif üstü kapalı biçimde iki temel unsurdan hareket etmektedir: Bunlardan birincisi insan gözünü hareketsiz biçimde merkeze koyan bir anlayışken, ikincisi verili bir doğanın aksine yine insanın kendi algısıyla soyutlanmış ve homojenleştirilmiş bir mekân tasavvurudur (Panofsky, 2013: 10-12). Dolayısıyla insanın evrenin merkezi olarak öne çıkması kendisini ilk olarak modern dönemde, perspektifin ortaya koyduğu merkezleşmiş bakış noktası üzerinden göstermektedir.

Rönesans sanatıyla birlikte bedenin sunumunda meydana gelen değişim, düşünce alanındaki farklılaşmayı dışa vuran bir fenomendir. Hristiyan Batı medeniyeti için büyük bir aşağılanma olarak görülen çıplaklık, modern zamanlarla birlikte utanılacak bir şey olmaktan çıkmıştır (Yemez, 2014: 384). Özellikle 16. yüzyıl başı İtalyan sanatında görüleceği üzere, resim ve heykel sanatında kullanılan insan figürleri, tıpkı Antik Yunan'da müşahade edilebileceği gibi çıplaktır. Hristiyanlıkta günahın ve Tanrı'ya isyanın merkezi olarak görülen ve bu yüzden devamlı olarak çileci bir ideal uğruna feragat edilmesi gereken beden (Yemez, 2014: 379-380), modern dönemle beraber insanın yaradılıştan gelen güzellik ve kutsallığını gösteren bir sembole dönüşmüştür.

Demek ki, bu yeni dönemle birlikte bir şeyler değişmekte, çağın düşünür ve sanatçıları, Ortaçağ'daki kabulün aksine, insanı doğuştan günahkâr değil, ilahi bir varlık olarak görmekte hatta onu Tanrı'nın yerine koymakta oldukça cesur davranmaktadırlar: "İnsan Olympos Dağı'na göz dikmektedir" (Çörekçioğlu, 2015: 7). Modern Batı düşüncesinde 'özne' doğmakta; "Ortaçağdaki çekinik insan öznesinin ve mutlak özne olan Tanrı'nın yerine, Rönesans'la birlikte başat, bilen ve eyleyen insan öznesi geçmektedir" (Çotuksöken, 2002:133).

Kendiliğinden yüce bir değere sahip olarak doğmuş olan insan, yeni dünyanın temeli ve merkezi olarak anlaşılmaya başlanmıştır (Lukes, 1995: 55). Bahsedilen yeni dünya, yalnızca insanın dünyasıdır zira Tanrı ve insanın evreni birbirinden

tamamen ayrılmıştır. “Tanrı bu evrene ait değildir, başka bir evrene aittir. Dünya artık, insana ait kozmosdur ve merkezinde insan vardır” (Arkonaç, 2004: 254).

Böylece insan artık kendini var etmek noktasında sonuna kadar özgür bir aktör haline gelmiştir. Ortaçağ’da, yasağa ve günaha eğilimi nedeniyle cennetten kovulduğuna inanılan ve kendine yetemediği için daima Tanrı’nın rehberliğine muhtaç olarak düşünülen insan, yeni dönemle birlikte en iyi ya da en kötüyü seçebilen, kendisini oluşturan bir varlık olarak öne çıkmaya başlamıştır. “İnsanı seçtiğine sahip olabilen, kendisini istediği gibi yaratabilen özel bir varlık olarak gösteren Rönesans hümanizmine göre, o, artık kaderinin, özgür seçiminin sorumluluğunu üstlenen, Tanrı’nın kendisine verdiği tohumları geliştirebilen biri olmak durumundadır” (Cevizci, 2012: 227-228).

İçinde var olduğu/olmak zorunda kaldığı toplumdan önce gelen ve kendiliğinden değerli addedilen birey görüşü, bugün Batı düşüncesinin temelinde halâ mevcut olan faillik anlayışının temelinde yer almaktadır. Rönesans’la birlikte insan “yaşama tarzını seçme hürriyetine sahip olduğu gibi bu hürriyet sınırsızdır”. Dolayısıyla özgür bir fail olarak her fert, kendi hayatını değiştirme kapasitesine sahip bir varlık olarak kabul edilmeye başlanır (Arkonaç, 2004: 254). Daha farklı bir ifadeyle, modern dönem, insanın kendi inanç ve hayatını şekillendirme noktasında devamlı bir özerklik talebinde bulunması anlamını taşımaktadır. Bu özerlik talebi, liberal bireyciliği biçimlendiren etkenlerin başında gelir ve tüm sınırlayıcı bağlarından özgürleştirilen birey, ilerleyen süreçte, “toplumun en küçük birimi ve dayanağı olarak” kabul edilirken liberal dünya görüşünün de çekirdeği haline gelecektir (Küçük, 2011: 37).

Bireyin bir fail olarak merkezleşmesi düşüncesinin tipik bir örneği, Lorenzo de Medici’nin hamiliğini yaptığı Floransa Akademisi’nin bir üyesi olan Pico della Mirandola tarafından 1486 yılında yazılan *Oratio de hominis dignitate (İnsanın Yüceliği Üzerine Söylev)* adlı eserdir. Bu eserde Mirandola, insanın kişisel sorumluluğuna ve kendisini tıpkı bir sanat eseri gibi yeniden yaratma imkânına vurgu yapmıştır (Levi, 2002: 78). Üstelik Mirandola düşüncelerinde yalnız değildir. Zygmunt Bauman, tüm Rönesans boyunca, bireyselliğin özgürleştirici etkisinin

dönemin tüm düşünürlerince sevinçle karşılandığını söylemektedir. Buna göre, insanların artık doğum tesadüflerine bağlı olarak kalıplara dökülmek zorunda kalmayacaklar ve iradeleri dışında bağlı olmak zorunda kaldıkları toplumun baskısından kurtulacaklardır. Baumann’a göre ortaya çıkan özgürlük duygusu adeta “bir vecd halinde” yaşanmış, bireyin özgürlüğü fikri kendisine, tüm Avrupa entelijansiyesi içinde geniş bir taraftar bulmuştur (2011: 34).

19. yüzyılın son döneminin önemli sosyologlarından Georg Simmel (1858-1918) de bireysellik adı verilen şeyin İtalyan Rönesansı çağında meydana gelmiş olduğuna dair bir mutabakat olduğu vurgulamaktadır. Bireysellekle de Ortaçağ’ın homojenleştirici biçimleri içinde kısıtlanmış kalan bireyin içsel ve dışsal olarak kurtulması kastedilmektedir. Söz konusu Ortaçağ biçimleri, bireyin sınırlarının bulanıklaşmasına yol açan, “kişisel özgürlüğün, bünyevi biricikliğin ve kişinin kendine duyduğu sorumluluk hissinin gelişmesini ketlemiş” faktörler olarak anlaşılmıştır. Simmel açısından bu söylemin doğruluğu tartışmalı olsa bile “bireysellik üzerindeki bilinçli vurgu sahiden de Rönesans’ın özgün kazanımıymış gibi görünmektedir”. Yeni dönemle birlikte birey “göze çarpmak ve kendisini yerleşik biçimlerle mümkün olabileceğinden daha cömert ve dikkate değer biçimde sunmak istemiştir” (2009: 211). Her ne kadar ancak 19. yüzyılda müstakil bir kavram olarak ortaya çıkacak olsa da “bireycilik” (individualism), bireyden daha üstün her türlü ilkenin inkâr edilmesi ve “bütün uygarlığın insanî ögelere indirgenmesi” olarak düşünüldüğünde kendisini ilk kez Rönesans hümanizmi ile birlikte göstermiştir (Guénon, 1999: 90).

1.3. Modernitenin İki Keşfi: Özne ve Nesne

Buraya kadar anlatılanlar ışığında modern çağda birey kavramının, eskiye oranla çok daha refleksif bir tasarıma dönüştüğü, Tanrı ya da toplum tarafından bize verili bir kimlikten çıkıp bizzat kendi inşa ettiğimiz bir yapıya evrildiği görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa, bireysel kimlik arayışının kendisi modern bir problemdir ve bu problemin kökü Batı bireyciliğinde bulunmaktadır. Günümüzde tanık olduğumuz bireysellik ve özne vurgusuna modern

çağdan önce rastlanmaz. Modern Batı dışındaki toplumlarda her bireyin kendine has bir karakteri ve potansiyeli olduğu fikri kendisine fazla yandaş bulmaz. Durkheim'ın da vurguladığı şekliyle, geleneksel kültürlerde, bugün anladığımız manada 'birey' olmadığı gibi bireysellik de teşvik edilmez. "Sadece modern toplumların ortaya çıkışıyla ve daha özelde, iş bölümünde farklılaşmayla birey ilgi odağı haline gelmiştir" (Durkheim'dan Aktaran Giddens, 2014: 102-103).

Diğer yandan, modern öznenin ortaya çıkmasından önce, modern hayatımızın perspektifinden baktığımızda gördüğümüz doğa'nın ortaya çıkmasından da bahsedilememektedir. Ortaçağ boyunca süren teolojik tartışmalarda Şeytan'ın oyun alanı ve günahkârlığın kaynağı olarak görülen ve bu düşünce içerisinde görece önemsizleşen doğa, Rönesans'ın gözünü evrene çeviren bireyinin ilgili bakışları sayesinde anlamsal bir dönüşüme uğramıştır. Dolayısıyla, bugün anladığımız haliyle doğa, tıpkı özne gibi modern zamanların bir kurgusudur; "Ortaçağ sonrasında doğa da insan gibi yeniden doğmuştur" (Mollaer, 2005: 68-71).

Diğer yandan, hem birey hem de doğa kavramının dönüşümünün hızlı şekilde gerçekleştiğini iddia etmek yanıltıcı olacaktır. Zira her ne kadar Rönesans'la birlikte insan merkezli anlayışın ve hümanist karakter uygun düşen bir doğa kavramlaştırmasının yükselişine tanık olursa da hümanizm uzun bir süre, bir felsefi ekol olmaktan çok moral ve sanatsal bir hareket biçiminde devam etmiştir (Levi, 2002: 80). Ortaçağ ile modern dönem arasında geçtiği düşünülen Rönesans, bu anlamda bir geçiş dönemi olarak kabul edilmektedir. Yaklaşık iki yüzyıl süren periyod boyunca hem bireyin hem de onun karşısına konumlanan doğanın bitmek tükenmek bilmeyen bir merakla incelenmesine karşın, henüz metodolojik bir tasnifin yapılamadığı görülmektedir. Kadim gelenekten miras kalmış inanç kaideleri ile gözlem yoluyla elde edilen yeni ampirik bilgilerin bir arada bulunduğu ve çoğunlukla da karşı karşıya gelerek çatışmak durumunda kaldığı Rönesans, aynı zamanda, felsefi bir kriz dönemine de işaret etmektedir (Mollaer, 2005: 71-72).

Sosyal psikolog Sibel Erkonaç yaşanan krizi oldukça açık bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

“[Rönesansla birlikte] Neyin yanlış neyin doğru olduğuna karar verme sorumluluğu artık insana aittir. Bu sebeple önlerinde çözmeleri gereken çok zor bir mesele vardır: Tanrı’dan ayrışan ve kendini bu dünyanın merkezine oturtan insanın artık gerçeklikle ilgili yeni bir dayanak noktası bulması gerekmektedir. Yaşadığı dünya ile ilgili gerçeklik bilgisinin dayanağı, eskisinden koptuğu için, açıkta kalmıştır. Eskiden neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmenin tek yolu Tanrı’nın kurallarına bakmaktır. Gerçekliğe dair referansı, dayanağı Tanrı’ydı, cevaplar bu dayanağa göre veriliyordu. Ama şimdi neyin doğru neyin yanlış olduğunun cevabı insanın kendisi verebilmeliydi çünkü *tüm sorumluluk sadece ona aitti*” (2004: 255).

Rönesans tanımlar yapmak noktasında mutlak bir özbilince sahip olmaktan uzak bir dönem olduğundan (Levi, 2002: 81), gerek insan gerekse de doğa konusunda neyin doğru neyin yanlış olduğu konusundaki akıl karışıklığı 17. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürmüştür. 17. yüzyıla gelindiğindeyse, insan merkezli düşünme biçimi sonunda felsefi bir temele oturacak ve hem modern bilim metodunun hem de modern yaşam kültürünün hareket noktası olarak zahir edecektir.

Buradaki önemli isim, metodolojik şüphesiyle modernitenin kurucu babası olarak kabul edilen René Descartes’tır (1596 – 1650). Esasında Descartes’tan daha evvel İngiliz siyaset adamı ve düşünür Francis Bacon (1561-1626), bilmek ve yapabilmek arasındaki ilişkiyi modern anlamda tanımlayan ilk kişi olarak karşımıza çıkarak adından söz ettirmeyi hak etmektedir. Fakat “Bacon’ın asıl hedefi, bilgiden çok doğa üzerinde güç sahibi olmak, doğaya egemen olmaktır. Ona göre, kendinde bilgi ya da doğruluk yoktur. Bütün bilgiler insana yararlı olmak, dünya üzerinde ‘regnum humanum’u (insan egemenliği), herkesin mutluluğunu sağlamak için vardır” (Bumin, 2003: 19). Bacon, tüm bu düşüncelerini anlatmak için kaleme aldığı ve ilk kez 1624 yılında basılan ütopyası *Yeni Atlantis*’te, tekniği, doğayı egemenlik altına almak ve onu kontrol etmek suretiyle insanoğlunun tüm sorunlarını çözecek bir kurtarıcı olarak görür.

Aslında, Bacon’ın düşünceleri 17. yüzyılın başından itibaren giderek yükselen bir fikrin dışavurumundan ibarettir. “1620’lerden itibaren gelişen bir süreç içinde Avrupa’nın tüm önemli düşünürleri, Galilei, Gassendi, Descartes, Toricelli, Fermat, Huygens, Boyle, aralarındaki bütün ayrılıklara ve zaman zaman rastlanan şiddetli tartışmalara karşın, bir noktada aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar: Doğa bir makinedir ve bilim de bu makineyi kullanma ve yeni makineler üretme sanatıdır” (Bumin, 2003: 24).

Kurduğu düşünce yöntemi vasıtasıyla özne, çevresi ve kişiler arasındaki ilişkiler hakkında modern Batı düşüncesini günümüze dek etkilemeyi sürdüren Descartes içinse, kesin ve kat’i olanın yeniden kurulması hayatî bir önem arz etmiştir. Tam da bu noktada, René Descartes, modern Batı düşüncesinin metot problemini çözen kişi olarak seçkinleşmekte ve böylelikle hem modern düşüncenin kurucusu, hem de araçsal aklı ortaya koymak suretiyle doğayla sistemli ve verimli bir ilişki kurabilmenin yolunu açan kişi olarak görülmektedir.

Descartes’ın aradığı, tüm bilgi alanının çıkış noktasını meydana getirecek, hiçbir şekilde şüphe götürmez bir gerçeklik referansı olmuştur. Bu anlamda Descartes, fiziksel dünyaya ait olmaları sebebiyle beden ve duyuların asla kesin bir bilgi oluşturmayacağını düşünmüş; kesin bilginin temelini insanın zihninde aramıştır (Arkonaç, 2004: 255). Fransız düşünürün metafiziği şu üç temel zemin üzerine oturmuştur:

“1. Şüphe edilemezlik sınavından geçmeyen her inancı elimine etmek için, tam ve sistematik bir şüphe sürecini kullanmak (kuşkuculuk).

2. Açık, seçik ve çelişkiden bağımsık olmayan hiçbir inanç ya da düşünceyi doğru kabul etmemek (matematikçilik).

3. Bütün bilgileri, ben-bilincinin mutlak kesinliği üzerine inşa etmek (öznellik)” (Levi, 2002: 90).

Bu anlamda, René Descartes’ın akıl yürütme biçimi basit fakat etkilidir: Öncelikle, doğruluğundan emin olamadığımız tüm bilgileri yanlış olarak kabul edip

radikal bir şüphecilığe ulaşır. Sonunda ise, her şeyden kuşku duyulup tüm felsefi sistemlerin, duyuların ve hatta mantığın tümüyle yanlışlanması halinde dâhi, kuşku duyan bir öznenin varlığından asla şüphe edilemeyeceği ve bunun da insanın edinebileceği ilk doğru bilgi olduğu düşüncesine varır (Descartes, 2010: 49).

Böylece Descartes “Düşünüyorum, o hâlde varım” önermesinden hareketle tüm felsefi sistemini ben-bilincinin mutlak kesinliği (özkesinlik) üzerine inşa etmiştir (Levi, 2002: 90). Böylece, “kozmosda neyin doğru neyin kesin olduğuna dair gerçeklik dayanağı”, insan için bizzat kendisi olmuştur (Arkonaç, 2004: 256). Hatırlanacağı üzere, bir önceki bölümde, önce Rönesans sanatıyla birlikte Tanrısal olanın insanlaştığı, ardından 17. yüzyılla birlikte insanın Tanrılaştığı fikri vurgulanmıştı. İşte Kartezyen düşünce bu noktada atılmış ilk büyük adım olmaktadır.

Bu açıdan, “bağılantısız aklın (disengaged reason) eskilerden en ünlü savunucusu Descartes’tır ve ondan sonra da büyük ölçüde izlenen tayin edici önemde bir adım atmıştır” (Taylor, 2011: 85). Modern birey, bundan böyle, Kartezyen düşüncenin “cogito”sunda temelini bularak (Küçükalp, 2003: 55-56) ontolojiden epistemolojiye, etikten estetiğe kadar tüm modern düşüncenin Arşimet noktası haline gelecek ve bu aşkın özne modernizmin de mayası olarak varlığını 18. yüzyıl Aydınlanması’nın sonuna kadar tüm Avrupa entelektüel hayatı içerisinde sürdürecektir.

Descartes’ın yaptığı yalnızca epistemolojik bir yenilik değil, varlıkla ilgili bir devrimdir (Gür, 2008: 111). Zira Descartes, düşünen öznenin zihnini bir töz olarak kabul etmişken, onu maddi dünyadan tamamen ayırmış, ruhu “düşünen ama yer kaplamayan” doğayı ise “yer kapladığı halde düşünmeyen” iki ayrı töz olarak kabul etmiştir. Bunun da ötesinde Descartes için Tanrı dahi insan aklına referansla kanıtlanan bir varlık hâlini almıştır. Fransız matematikçi ve düşünür için sınırlı ve aciz bir yaratık olan insanın zihninde *a priori* (deneyimden bağımsız biçimde) bulunan; sınırsız ve her şeye gücü yeten bir Tanrı idesinin varlığı, O’nun varlığının kanıtıdır. İşte bu, Batı düşüncesinin kutsaldan arındırılması noktasında atılmış büyük bir adımdır. Çünkü daha öncesinde kendi varlığını Tanrı’ya nispetle açıklamaya çalışan insan, modern olmakla birlikte, Tanrı’nın varlığını da kendi zihninin kesin

idelerine bağlanmak suretiyle açıklamaya başlamıştır. Tanrı-öznenin yerini, insan-özne almaktadır (Becermen, 2016: 146).

Açıktır ki, öznenin bu şekilde kurgulanıp merkeze alınması, aynı zamanda, doğanın da gelenekten farklı bir biçimde ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Modern öncesi gelenekte doğa bir kesinlikler evreni değil, aksine, matematiksel yasaların düzeninin tamamen dışında; oluş ve bozuluş süreçlerinin birbirini tekrar ederek devamlı yaşandığı kesinlikten uzak bir alan olarak anlaşılmıştır. Fakat Descartes aksini düşünmektedir. Çünkü Descartes için insanın zihninde bir ide olarak bulunduğu için varlığından şüphe edilemeyen yetkin bir Tanrı, insanı aldatma ya da yanıltmaya muktedir olamaz; zira aldatıyorsa yetkin bir Tanrı değildir. Bu açıdan, Tanrı'nın doğayla ilgili olarak insana verdiği çelişmez idelerin ve düşüncelerin de doğru olması gerekmektedir. Böylelikle de cismanî dünyanın da kesin bir biçimde bilinip açıklanabileceği fikri doğal biçimde ortaya çıkmış olur (Levi, 2002: 90). Bu da, Descartes'ın metodunun matematikçi ayağını oluşturmaktadır.

Descartes, modern dönemin metot problemine cevap bulma gayreti içindeki bir felsefeci olduğu kadar aynı zamanda analitik geometrinin de kurucusudur. Hatta Descartes'ın felsefî düşüncelerini anlattığı *Metot Üzerine Konuşmalar* eserinin tam adı *Metot, Diyoptrik, Meteorlar ve Geometri Üzerine Konuşmalar*'dır (Gür, 2011: 2). Dolayısıyla Fransız düşünür için doğanın açıklanması işlemi matematik ve geometriyle ve aynı zamanda, mekanik bir anlayış çerçevesinde gerçekleşecektir. Böylesi bir değişimse insanın doğayla olan ilişkisinin modern düşünceyle birlikte bambaşka bir seyre gireceğinin açık bir işaretidir.

Gerçi Rönesans'tan bu yana doğa matematiksel bir alan olarak görülmeye başlanmıştır bile. Descartes'ın yaptığı, bir anlamda, doğa bilgisindeki modern eğilimin sistemli bir bütün halinde sunulmasından ibarettir. Örneğin, Rönesans'ın ünlü ismi Leonardo da Vinci (1452-1512) henüz 15. yüzyılın sonunda “matematiğin ya da matematiğe dayanan bir bilimin uygulanmadığı yerde kesinlik olamayacağını” yazmıştır (Aktaran Levi, 2002: 82). Yaklaşık bir yüzyıl sonra, Descartes'ın da çağdaşı olan İtalyan astronom ve matematikçi Galileo Galilei (1564-1642), kâinat kitabının matematik dili ile yazıldığını söyleyerek doğanın şaşmaz bir kesinlik ile

anlaşılmasının bu dili öğrenmek ve kullanmak suretiyle mümkün olduğunu vurgulayacaktır (Gür, 2011: 2). Engizisyon, Galileo’yu ve daha birçok ismi benzer düşünceleri yüzünden mahkûm etmiş olsa bile süreç işlemeye devam edecek; kusursuz göksel cisimlerin ve Tanrı’nın dili olan ve bu sebeple dünyanın açıklanması amacıyla kullanılması düşünülmeyen matematik sonunda yeryüzüne inecektir. Tedricen gerçekleşen bu değişimde son adım ise İngiliz astronom ve matematikçi Isaac Newton (1643-1727) tarafından atılacak; hareket ve kütle çekim yasalarının onun tarafından keşfedilip yasalaştırılmasıyla birlikte doğa tamamen niceliksel biçimde; soyut bir uzay/zaman anlayışıyla okunmaya başlanacaktır. Newton’un çalışmaları, matematikçi ve mekanikçi görüşleri birbiriyle uzlaştırarak bilimsel bir devrim gerçekleştirmiştir. Bugün modern bilimin hâlâ bu devrimin yolunda yürümeyi sürdürmekte olduğu rahatlıkla ifade edilebilir (Westfall, 2008: 188).

Charles Taylor (1931 - ...), Descartes’ın yaptığı yeniliğin, sosyolog Max Weber’in ifade ettiği üzere “dünyanın büyüünün bozulması” ile yakın bir bağlantı içinde olduğunu ifade etmektedir. Zira Taylor’a göre bu aynı zamanda “kozmosun nötrleşmesi” olarak da ele alınabilir. Bundan böyle doğa, bizim için iyiyi belirleyen anlamlı bir düzenin parçası, ahlâkî bir varlık düzlemi olarak görülmez; salt bir mekanizma olarak kavranmaya başlanır. “Kozmosu, olası amaçlar alanı olarak mekanik ve işlevsel bir şekilde kavramak suretiyle kozmosun amaçları tayin eden büyüü konumunu ortadan kaldırmış oluruz. Dünyayı mekanizma olarak anlama ile, onu potansiyel bir araçsal kontrol alanı olarak görmek birbirinden ayrılamaz” (Taylor, 2012: 230).

Dünyanın ya da fiziğin matematikleşmesi olarak anılabilecek bu seyrin ilk bakışta fark edilenden çok daha derin etkileri olduğunun anlaşılması gerekmektedir. “Doğa 16. yüzyılda sahip olduğu tanrıçalık mertebesinden 17. yüzyılda daha önce hiç uğramadığı bir düşüle uğrayarak bir makine hâline gelecektir” (Bumin, 2003: 19). Bu değişim ise çalışmamız açısından büyük bir önem taşımaktadır. Zira basit aletlerin yapımıyla başlayan teknolojik süreç, son derece karmaşık makinelerin ortaya çıktığı bir serüvene ancak böylesi bir değişimle ulaşabilmektedir.

Bilim tarihçisi Alexandre Koyré'ye (1862-1964) göre dünyanın matematiksel bir kesinlik içerisinde açıklanabileceğine dair bir inanç olmaksızın gerçek anlamda teknoloji üretebilmek mümkün değildir. Koyré, önce doğanın kesinlik içerisinde anlaşılmasına başlanması gerektiğini, bunu, önce gözlem araçlarının kesinleşmesinin ardında da kesinlik içinde çalışıp üretim yapabilen makine üretiminin izleyeceğini vurgulamıştır (2013: 27-35). Koyré'nin bahsettiği ilerleme 18. yüzyılda karşımıza çıkacak ve 19. yüzyılda bir patlama gerçekleştirecek Sanayi Devrimi'nden başkası değildir.

Elbette, makinenin insanın kol gücünün yerini alması olarak kavramlaştırılabilecek Sanayi Devrimi'nin, moderniteyle birlikte hemen ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Hatta 15. yüzyılda etkin biçimde kullanılmaya başlayan kâğıt, pusula ve matbaanın ardından, 16. ve 17. yüzyıllarda teknik ilerleme konusunda bir düşüş yaşandığı dahi belirtilmektedir. Aslında, dikkatle incelendiğinde, teknik ilerleme konusunda ilk zamanlarda yaşanan kısırlığın sebebi de yine modern dönemin kendi ruhudur. Zira Jacques Ellul'a (1912-1994) göre, modern düşünce, önce Rönesans hümanizmi ile her zaman için insanı makineye öncelemiş, ardından yaşanan süreçte ise takip edebileceği bir metottan uzak kalmıştır.

Dolayısıyla, “eyleme dair insan düşüncesinde, basitleştirme ve sistematikleştirme”den söz edebilmek de mümkün olmamıştır. Düşüncedeki sistemsizliği o dönemde yazılan ya da basılan kitaplarda bile görmek mümkündür: Bilimsel kitapların dahi içeriği sistemli olmaktan, mantıksal bir düzen içinde kurgulanmış olmaktan uzaktır (Ellul, 2003: 47-51). Fakat 17. yüzyılın ilk yarısında matematik temelli bir metot Descartes tarafından, böyle bir araçsal aklın doğa üzerinde kurabileceği hâkimiyet ise Bacon tarafından ortaya konmakla birlikte bugün anladığımız hâliyle teknolojinin önünü açabilecek mekanik dünya görüşünün temeli atılmıştır.

Bu temel, Batılı sanayi toplumunun ortaya çıkışı için elzem bir zemindir. Çünkü çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde üzerinde önemle durulacağı şekliyle teknoloji, modern bireyin, sınırlarını ve değerini kendi belirlediği doğayla etkileşimin

doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. “Mekanik dünya görüşüne göre insanlar doğadan ayrıdır ve doğa üzerinde egemendir. Onlar, habitatı [çevreyi] dış güçlerin yani doğa olaylarının yönettiği bütünleşmiş bir mekanik sistem olarak görürler ve bu sistem insan zekâsının anlayabildiği şekilde doğa kanunlarına indirgenir. Bu açıdan doğadaki değişimin temel iki belirleyicisi insan zekâsının bir sonucu olan enerji ve teknolojiye erişimdir ve her ikisi de son yüzyılda hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmıştır” (Koç, 2016: 29).

Dünyanın matematik yasalara göre işleyen devasa bir makine olarak görülmesi, teknoloji kadar modern kapitalist sistemin de ortaya çıkmasının temel bir etmenidir. Kapitalizmin başlangıç tarihiyle ilgili farklı görüşler bulunsa da, yükselişinin modern bilimsel gelişmelere bağlı biçimde dünyanın mekanikleşmesiyle eş zamanlı gerçekleştiği görülmektedir. Bu anlamda, kapitalizmin ayırıcı özelliği olan ekonomik liberalizm, “Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” sloganıyla öne çıkarken mekanik yasalara göre işleyen bir evrende piyasaya yapılacak her türlü müdahalenin onun mükemmel işleyen düzenini bozacağı inancına dayanmaktadır (Mollaer, 2005: 79-80).

Dolayısıyla, dünyanın giderek kutsallıktan arındırılması, kapitalizmin ve teknik imkânların üzerine inşa edilmiş bir ilerleme düşüncesinin rahatça iş göreceği sosyo-kültürel zemini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, modern çağda teleoloji (amaçlılık) yalnızca kozmolojik anlamda ortadan kaldırılırken, kapitalizm ve teknoloji yoluyla ilerleme sağlanacağına duyulan derin inanç sayesinde tarihe aktarılmıştır. Bu anlamda, “ilerleme, kozmolojiden dışlanmış teleolojinin tarihte ikame edilmesidir” (Mollaer, 2005: 85).

II. BÖLÜM

İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİ VE BİREY İLİŞKİSİ

2.1. Söz'den Yazı'ya Ben İdrakindeki Değişim

Rönesans'tan itibaren doğan tek şey modern özne değildir; aynı zamanda ilk tipo baskı matbaa da 15. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında, Almanya'nın Mainz kentinde, Gutenberg ve ortağı Fust eliyle çalışmaya başlamış ve dünyayı daha önce benzeri görülmemiş biçimde değiştirmiştir (Thompson, 2008: 25). Bu açıdan bakıldığında gerçek anlamda kitle iletişiminin de aynı yüzyılda ortaya çıktığı görülmektedir.

Peki, hem modern öznenin hem de modern matbaanın eş zamanlı doğumu basit bir tesadüf müdür? Bu iki keşif birbirinden bağımsız şekilde ortaya çıkmış fenomenler olarak mı görülmelidir? Yoksa her ikisi de aynı zaman ruhu (zeitgeist) içinde var olan ve birbirlerinin hem nedeni hem de sonucu olabilecek denli karmaşık bir ilişki ağı içerisinde konumlanabilecek büyük sıçramalar mıdır? Daha derin bir sorgulamayla, modern bireyin yükselişi ile iletişim teknolojileri arasında nasıl bir bağ bulunmaktadır?

Bu soruların cevabını bulabilmek için tarih içinde daha gerilere gitmek; birey-toplum-iletişim teknolojileri bağlantılarını daha derin bir biçimde incelemek zorunlu bir hâl almaktadır. Örneğin İvan İllich ile Barry Sanders'ın ortaklaşa olarak kaleme aldıkları *Abc Aklın Modernleşmesi* adlı eserde, bugünkü toplum ve bireyin tarihsel gelişiminin alfabetik yazım tekniklerinin tarihi anlaşılmaksızın yeterince açıklığa kavuşturulamayacağı vurgulanmaktadır. Sesli harf ve sessiz harf, yazarken kelimelerin arasında boşluk bırakmak, paragraf ve başlık gibi alfabetik yazım teknikleri uzun bir tarihi süreç içerisinde bugünkü şeklini alırken, dil, düşünce, hafıza ve özellikle de benlik bu yazım tekniklerine bağlı ve paralel olarak gelişmiştir (İllich ve Sanders, 2015: 18-19).

Marshall McLuhan, Walter J. Ong ya da Jan Assmann gibi iletişim çalışmalarında yakından tanıdığımız birçok isim için de, hem kitle iletişiminin hem de öznenin ortaya çıkışı, 15. ve 17. yüzyıl aralığından çok daha öncelere uzanarak fonetik alfabenin bulunmasıyla birlikte irdelenmeye başlanmak zorundadır. Bu uzmanlar için M.Ö.7. yüzyılda yaşanan bir devrim eski dünyanın hem bireysel hem de toplumsal ölçekte değişmesi noktasında büyük bir önem taşımaktadır. Bu devrim, fonetik alfabenin kullanılmaya başlanmasıdır.

Bu açıdan, Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı eserinin henüz sunuş bölümünde “edebiyatta, felsefede, bilimde, hatta okuryazarların sözlü iletişiminde düşünme ve anlatım biçimiyle ilgili, sorgulamadan kabul ettiğimiz pek çok niteliğin, insanoğlunun kendi doğasından değil, yazı teknolojisinin bilincimize sunduğu olanaklardan kaynaklandığını anlayınca, insan kimliği kavramımızı yeni baştan irdelemek zorunda kalmış bulunmaktayız” (2013: 13) demektedir.

Evrimeci bir perspektiften bakacak olursak, günümüz insanının (Homo Sapiens) M.Ö.100.000 ile M.Ö.10.000 yılları arasında ortaya çıktığı düşünülmektedir (Çelik, 2016: 458). Bu kadar geniş bir tarih aralığının verilmesi şaşırtıcı olsa da, bu durum bilim çevrelerinde kökene dair tartışmaların hâlâ sürmesinden kaynaklanmaktadır. Kimileri için bu tarih günümüzden 40 ile 50 bin yıl öncesine kadar uzanırken (Akın ve Arkadaşları, 2004: 115) kimileri için çok daha gerilere gitmekte, kimileri içinse daha yakın zamanlara ulaşmaktadır. Tartışmalar bir tarafa bırakılıp, en yakın tarih dikkate alınsa bile insanoğlunun yaklaşık 15 bin yıl boyunca sözlü kültür içinde yaşadığı; deneyimlerini ve yalnızca dilin ve sözlü kültürün olanakları ölçüsünde sonraki kuşaklara aktarabildiği ortaya çıkmaktadır.

Sözlü kültür dünyası, tarih yazıcılığından önceki dönemi kapsamaktadır ve modern insanın alıştığı dünyadan oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Bu kültürel yapı içinde, hiçbir düşünce sözden tam anlamıyla kopmamaktadır. Söz ise, yazıdan farklı olarak, her söylenişinde anlamı korusa dahi yapısal anlamda bir önceki halinden farklı olduğu için devamlı akış halindedir. “Sözden bağımsız tasavvur edilemeyen düşüncenin kendisi tıpkı bir kuş gibi kanatlanır; asla aynı yerde değildir, sürekli hareket halindedir. Hikâyeci durmadan ipinin eğirir, ama hiçbir zaman

kelimesi kelimesine kendini tekrar etmez” (İllich ve Sanders, 2005: 25). Elbette ki bu durum yazının bulunmasından önce bilginin hiçbir zaman kayıt altına alınmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, sözlü kültür içinde bilgi, kelime kelimesine aynı olmasa da sözde, konuşma ritminde ya da bedende kendisini gösteren belli kalıplar sayesinde standartlaştırılarak gelecek kuşaklara aktarılır. Bugün tüm dünya halklarında ortak biçimde görülebilecek halk öyküleri, masallar ya da dini ritüellerindeki kalıp, ritm ve tekrarlar sözlü kültürden yaşadığımız çağa intikal eden alışkanlıklardır. Sözlü kültür, kullandığı ve aktardığı bilgiyi belli kalıplar sayesinde nesilden nesile aktarırlar (İllich ve Sanders, 2005: 24-27).

Bilgiyi kalıplara dönüştürüp aktarma, “yazıdan tamamen yoksun, dolayısıyla da düşüncesini belli bir çizgi içinde sergileyecek, tekrar bir araya getirecek veya denetleyebilecek” bir metnin olmadığı dünyada anımsamaya yardımcı olan temel teknik olarak öne çıkmaktadır. Düşünceyi ritmik tekrarlar veya karşıtlıklarla, ünsüz ve ünlü ses uyumu içinde, art arda eklenen kalıp ifadelerle, standartlaşmış yer, zaman ve roller vasıtasıyla aktarmak herkesin anımsayacağı (dolayısıyla da bilebileceği) bilgi öbeklerini meydana getirmektedir. Ayrıca, sözel anlatım mutlaka bedenle de desteklenmektedir. Bu açıdan, söz ve bedenin kaynaşması sözlü kültür için vazgeçilmezdir. “Uzun süreli ve sözlü temele dayanan düşünce, şiir kalıbına girse bile ritm ağırlıklıdır; çünkü ritm, bedensel ritm de dâhil, anımsamayı kolaylaştırır” (Ong, 2013: 48-50).

İnsanoğlu binlerce yıl yalnızca sözlü kültür içinde varlığını sürdürmüştür. Bu uzun dönemin sonundaysa, yazının ilk kez M.Ö. 3000 civarında Mezopotamya’da ortaya çıktığı ve uygarlığı da başlattığı kabul edilmektedir (Çelik, 2016: 458-459). Yazının bulunmasından evvel, insanoğlu düşüncelerini, mağara duvarlarına yaptığı resimlerle ifade etmiş; sonrasında ise soyut düşüncelerini aktarabilmek için şekilleri bulmuştur. Yazının ise pratik kaygılar sonucunda yine resimden yola çıkılarak bulunduğu düşünülmektedir. M.Ö. 3000 yıllarında Sümer din adamları Tanrı adına işlenen topraklardan elde edilen ve tapınaklarda toplanan ürünün kaydını tutabilmek amacıyla her vatandaşın mabede getirdiği mahsulü tabletlere resmetmişlerdir.

“Böylece Sümerler mabet iktisadiyatının zorunluluğu ile ‘Pictographic’ yazıyı, resim yazısını icat etmişlerdir” (Bedir, 2016: 170).

Antropolog Jared Diamond (1937 - ...) yazının tartışmaya yer bırakmayacak şekilde bağımsız olarak dünyada yalnızca iki farklı yerde icat edildiğini; diğer yazı sistemlerinin de bu kaynaklardan türediğini ifade etmektedir. Buna göre, Mezopotamya’da yaşayan Sümerler M.Ö.3000’li yıllarda ve Meksika yerlileri ise M.Ö. 600 yılında yazıyı kendi başlarına bulmuşlardır. Konu üzerindeki tartışma hâlen devam ediyor olsa da, M.Ö. 3000 yıllarında ortaya çıkan Mısır hiyerogliflerinin ve M.Ö.1300 yılından öncesine ait olan Çin yazısının ise Sümer yazısının bulunmasından sonra uyarlama yoluyla ortaya çıkmış olabileceği belirtilmektedir. Amerikalı antropoloğa göre yazı sistemindeki esas zorluk, basit şekiller suretiyle hesap yapmaya yarayan kısaltmaların ötesine uzanmak ve düşünceleri ya da kavramları karşılayacak soyut öbekleri bulmak noktasında yaşanmıştır. Bu zorluğun aşılması noktasında ise farklı kültürlerin farklı “stratejiler” geliştirdiğini söylemek mümkündür (2004: 281-283).

Şu an dünya üzerinde tespit edilebilen tüm yazıların temelinde de üç farklı strateji bulunmaktadır. Bu temel ise tek bir yazılı işaretin gösterdiği söz biriminin uzunluğuna göre değişmektedir: İlk yazı stratejisinde “logogram” denen işaret kelimeler kullanılmaktadır. Bu işaretlerin her biri bir gösterge olarak bir kelimenin yerini tutmaktadır ve logogram yazının (ideogram ya da pictogram olarak da bilinir) keşfedilen ilk yazı türü olduğu düşünülmektedir. Alfabeli yazı sistemi tüm dünya üzerinde yaygınlaşmadan önce logogram kullanan sistemler çok daha etkin olarak görülmüştür ve Mısır hiyeroglifleri, Maya yazısı ya da Sümer çivi yazısı bu sisteme örnek olarak verilebilir. Japonların *kanji* yazı sistemi ise hâlen kullanımda olan bir logogram yazı sistemidir. İkinci yazım stratejisi, her heceye karşılık gelen bir göstergenin kullanılmasıyla oluşur. Yunanistan’da Miken dönemindeki Çizgisel B yazısı örneğindeki gibi, bu tür yazı sistemleri eski zamanlarda yaygın olarak kullanılmıştır. Günümüzde Japonların kısmî olarak da olsa günlük hayatlarında kullandığı *kana* sistemi bu yazı tipine örnek gösterilebilir. Son yazım stratejisi ise bugün dünyanın çoğu tarafından kullanılan *alfabe* sistemidir. Kendi içinde

farklılıklar taşımakla birlikte “alfabe sisteminde her dilin her bir temel sesi (sesbirim) için ilke olarak bir gösterge (harf) bulunur” (Diamond, 2004: 279-280).

Alfabe sistemi diğer stratejilerden kullanım kolaylığı ve açıklığı ile farklılaşmış ve giderek tüm dünyaya egemen olmuştur. Alfabe sisteminin mucidi ise Yunanlılardır. “Yunanlılar, sesli harfler içeren geleneksel Fenike-Sami alfabesi ile Kıbrıslıların işaret listesini devralmışlar ve onları, muhtemelen 7. yüzyılın başlangıcında, zengin bir sözlü kültürün gereksinimlerine uyarlamışlardır” (Innis, 2006: 105). Yunanlıların yaptığı uyarlama yalnızca bilginin aktarılmasında kullanılan bir iletişim metodu olmanın da ötesine uzanarak insan bilincinde önemli bir değişim meydana getirmiştir.

Alfabetik yazı sisteminin Eski Yunan ve İyonya topraklarında doğuşu, daha öncesinde Mısırlıların, Samilerin ya da Çinlilerin ideografik (kavramsal) ya da “picto-ideografik” (resim-kavramsal) yazılarının aksine, sesleri belli bir işaretler sistemine bağlı kılmış ve bu yenilik yazıyı yalnızca toplum geneline rahatça yayılabilecek biçimde kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda, “düşünce dünyasının evcilleştirilmesi” ile sonuçlanmıştır (Assmann, 2015: 268). Zira alfabe kavramlardan ziyade sesleri kaydedip yalnızca sesler yoluyla bir anlam yaratmak suretiyle ideogramın, hiyeroglifin ya da içinde sadece sessiz harfleri barındıran Semitik alfabenin sunduğundan daha farklı bir imkânı ortaya koymaktadır. Hiyeroglif, ideogram ya da Semitik alfabe, okur için zaten bildiği kavramları hatırlatan ipuçları sağlamaktan öteye geçemez: Bu yazı stratejileri, “okurun her bir ögesi inci gibi ipe dizilmiş ve okur tarafından yorumlanmayı bekleyen düşüncelere aşına olduğunu varsayar. Dolayısıyla okumak, belli kurallar doğrultusunda tasvir edilmiş bu aşinalık duyulan düşüncelerin yeniden anlatılması demektir” (Illich ve Sanders, 2015: 29-30).

Bu bağlamda, alfabetik yazıdan önce kullanılan yazı türlerinin sözel dünyadan tam anlamıyla bir kopuşu gerçekleştiremediğini; yazılı kültürün tam olarak fonetik alfabe ile doğduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dilbilimci, antropolog ve felsefeci André Leroi-Gourhan (1911-1986), alfabetik yazıdan önceki sistemleri “mitografik (mytographic)” olarak niteler ve bunları yazı dilinden çok konuşma

diline; dolayısıyla da sözlü kültüre yakın bulur (Aktaran Ellul, 1998: 63). Diğer yandan, Yunanlıların alfabesi sesli harfleri de bünyesinde barındırır ve “sesli harfler, ince ayrımların ve anlamın küçük farklarının tanımlanmasına olanak sağladığından” (Innis, 2006: 105) kendisinden önceki alfabe sistemlerinin verebileceğinden çok daha büyük bir değişimi beraberinde getirmektedir.

Her sese karşılık gelen bir harfin bulunduğu fonetik alfabenin bilinç üzerinde yaptığı etki öyle belirgindir ki bugün anladığımız manada modern bireyin ortaya çıkması, ancak, gerçek anlamda yazılı kültüre imkân veren bu fonetik alfabenin doğurduğu yeni bir algılayış biçiminin tedricen üst üste tabakalaşmasıyla mümkün olmuştur. Dolayısıyla, çalışmamız açısından değerlendirildiği şekilde bireyin ortaya çıkışında aşılın ilk eşik okuryazarlığa geçiştir.

Hepsinden önce şunu belirtmeliyiz; okuryazarlığa geçiş tek yönlüdür: “İnsan okuryazarlık denen ülkeye ayak bastı mı artık geri dönemez”. Başka bir ifadeyle yazının -özellikle de fonetik alfabeyi kullanan yazının- icadı bireyi değiştirdiği gibi toplumları da geri dönmemesine değiştirir; yazıyı kullanan kişiler ve toplumlar, “düşüncelerini sözlü kültüre ait insanların asla yapamayacağı bir biçimde ifade edebilme gücüne kavuşurlar”. Okuryazarlığa geçişin, dünya üzerinde herkesin yazı teknolojisini kullandığı ya da bu teknolojiyi çözümleyebildiği anlamına gelmemektedir. “Dünyada bugün konuşulan yaklaşık üç bin dilden yalnızca yetmiş sekizi bir edebiyat ortaya koymuştur”. Dolayısıyla okuryazarlar nüfus olarak azınlıktadırlar fakat “güçlerini sayılarının çok daha üzerinde hissettirirler” (Sanders, 2013: 13-14). Dolayısıyla, okuma yazmanın icadıyla tüm dünya nüfusu okur-yazar olmasa da bütün dünya okur-yazar bir kültüre adım atmış olur.

Bunun ne anlama geldiğini biraz daha fazla irdelemek durumundayız. Öncelikle, her sese karşılık gelen bir işaretin olması, yazının okuyucuyla arasında, otoritelerce veya toplumun diğer üyelerinin anlatageldiği hikâyelerce düzenlenmek zorunda olan anlam boşluğunu kapatmış, okuyucuya bir metni bağımsız biçimde çözümleyebilme ve anlama imkânı tanımıştır. Ellul’dan yapacağımız şu alıntı, vurgulanmak istenen düşünceyi daha net biçimde ifade edecektir:

“Söz yazıldığında, bir soyut, güvenilir tartışma aracına dönüşür. Yazıya dayalı bir üniversite, Akademi [Platon’un felsefe okulu] salonlarıyla aynı kurum değildir. Yazı, işitmeyi görmeyle değiştirir ve sözlerinin esrarlı hâlesi ve yankılarıyla birlikte kişinin anlama tarzını bir metni anlama tarzına dönüştürür. Bu yaklaşım, gramatik ve mantıksal analizi, yapıların yeniden kompoze edilmesini, hakikatin sağlam yöntemlerin ruhsuz ciddiyetiyle anlaşılmasını içerir. Sözlerin ifadelerin deşifre edilmesi bizi, canlılığını ve aracısızlığını kaybetmiş bulunan bir mesajı yeniden inşa etmeye götürür. O artık bir sürecin, kesinliği giderek artan bir yöntemle metinden bilgime, bilgimden metne gidip gelen bir sürecin ürününe dönüşür” (1998: 65).

Alıntıladığımız bu sözler, yazılı kültürün varacağı ufku temelci bir yaklaşımla çizmektedir. Her şeyden önce, bilinç, her zaman var olarak kişinin birey olma duygusunun en önemli motifi olsa da okuryazarlık, insanı toplumsal bağlarından nispeten bağımsızlaştırarak bireyleştiren bir etkinliktir. Zira sözlü kültürlerde bilgi, bireysel olmaktan ziyade toplumsaldır; söylenceler, öyküler ve nasihatler aracılığıyla bilgi, herkesle birlikte var olmaktadır. Sözlü kültürün içerisinde yaşayan her ferdin, kendisine değin ulaşan ve her vesile ile tekrarlanan kadim sözel kalıplar, atasözleri ya da hikâyeler aracılığı ile hem sosyal yaşama katılması hem de algı dünyasının oluşması söz konusudur (Sanders, 2013: 22-24).

Bilginin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bu yolla gerçekleşir. Sözlü kültürde bilginin unutulmaması için devamlı tekrar edilmesi; başka bir ifadeyle klişeleştirilmesi gerekir. Bu aynı zamanda kalıplaşmış düşünme biçimlerinin de çağlar boyunca pek az bir değişikliğe uğrayarak nesilden nesile aktarılması anlamını taşır (Ong, 2012: 37). Oysa Ellul’un yukarıda belirttiği gibi, yazı bu zinciri kırarak ve anlamın bilgiden metne ve metinden bilgime sonsuz tekrarlar biçiminde yolculuk etmesini mümkün kılarak özgür düşünceye vücut verecektir.

Sözlü kültür süreksiz bir bilgi akışıdır. Sözellikte bir şeyi belleğe almaya çalışmak, yazılı kültürdeki anladığımız biçiminden çok daha farklıdır. Hatta “kelimeler ve metinler gibi hafıza da alfabenin çocuğudur. Bilginin akılda

tutulabileceği düşüncesi, yazının mümkün olmasından sonra ortaya çıkmıştır” (İllich ve Sanders, 2015: 36). Sözel anlatımda sözcükler “hemen buharlaşıp havaya karıştığı” için tekrar elzemdir (Sanders, 2013: 23). Buna karşın yazılı kültür, bilgi akışını sürekli kılacak bir olanağa; yazılı metinlere sahiptir. Tam bu noktada, bilginin yazılı metinler kanalıyla özgürleşmesinin her zaman iyi sonuçlar vermediğinin hatırlatılması gerekmektedir. Tıpkı “pharmakon” sözcüğünün Eski Yunan dilinde hem deva hem de zehir anlamına gelmesi gibi, yazı da insan varlığı açısından ikircikli bir konuma sahiptir (Gezgin, 2016: 474).

Karmaşık bir iletişim teknolojisi olarak yazı, bilgiyi bellekte tutmak noktasından bakıldığında, insanın doğal yeteneklerinin dışa aktararak genişletilmesidir. Bu anlamda yazının bulunması, hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğuracak bir sürecin başlangıcı olmak durumundadır. Olumlu anlamıyla yazı, insanın bilgi edinme ve bunları geri çağırma kapasitesini muazzam ölçüde genişletmektedir. Fakat buna karşın, olumsuz anlamda, insanın doğal belleğinin kapasitesinin tam olarak kullanılmasını azaltır (Assmann, 2015: 30). Çalışmamızın giriş kısmında da belirtildiği üzere, yazının bellek üzerindeki olumsuz etkisini ilk fark eden kişi Antik Yunan’ın önemli düşünürü Platon olmuştur. O, yazıdan bağımsız bir düşüncenin üstünlüğünü önemle vurgulamış; sessiz ve pasif metinlere bağlı olmanın insanların hafızasını sığlaştıracakları öngörüsünde bulunmuştur (İllich ve Sanders, 2015: 45). İçsel sözün dışsal yazı sayesinde sabitlenmesi, bilge olmakla bilgiç olmak arasındaki farkın ortaya çıkmasındaki ilk adımdır. Sözlü kültürde, bilinmesi gerekeni ve geçmişin birikimini kendi zihninde tutan ve aktaran bilgelerin yerini, yazılı kültürde, tüm bildiklerini yazılı belgelerle kendisinin dışında taşıyan ve kendisine mal etmeyen bilgiçlerin alması da kaçınılmaz bir sonuçtur (Gezgin, 2016: 475).

Diğer yandan, 12. ve 13. yüzyıl boyunca Avrupa’da kurumsallaşan yazı, hafızaya, zamana ve kimlik anlayışına yeni bir boyut da kazandırmıştır. El yazması belgelerin tarihlenmesi ve kopyası çıkarıldığı takdirde aslına uygun olduğunu belirtmek amacıyla yazıcısı ya da bir noter tarafından imzalanması gereği, zaman içinde hem zaman hem de birey anlayışında köklü bir dönüşümü beraberinde

getirmiştir. Yazılı belgelerin tarihlendirilmesi sayesinde, zaman “kesin bir referans noktası” haline gelmiştir. 14. yüzyıla gelindiğinde, sözleşmelere kesin tarih ve saat eklenmesi yaygınlaşırken bu eğilim hafızanın yeni bir boyut kazandığını göstermektedir. Artık “hatıralar, önemine ve çekiciliğine göre değil yaşandıkları tarihe göre sıralanmaktadır”. Belgelere atılan imzalar da bireysel iradeyi görünür kılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, kimlik belgelerinin aynı dönemde Ortaçağ Avrupası’nda kullanılmaya başlanması bir tesadüf olmanın ötesine uzanmaktadır ve birey olarak kişinin bir kimlik kazanmasına dönük adımlardan biridir (Illich ve Sanders, 2015: 60-62).

Daha önce de belirtildiği gibi yazı dünyasından çıkış yoktur ve yazı, bilgeliğin olmasa bile bilginin sürekliliğini kesinleştirir. Jan Assmann, bilginin sürekli bir biçim alabilmesini anlatabilmek için Yunanca “*hypólepsis*” kavramına başvurmuştur. Bu kavram, bir metnin okunmasının başkası tarafından kaldığı yerden devam ettirilmesi anlamını taşıdığı gibi, “daha önce olanla ilişki içinde bir başlangıca ve süregiden bir iletişim durumuna dâhil olmayı ifade eder”. Yazı, Assmann’a göre, tek başına asla yeterli olmamakla birlikte, “hypóleptik ufkun” hem nicelik hem de nitelik açısından genişlemesine olanak tanır (2015: 292). Yazının geliştirilmesi, evvelinde ancak tekrarlar yoluyla ayakta kalabilen sözün, zamandan ve mekândan bağımsız biçimde kalıcılaşmasını, yaygınlaşmasını ve hatta sonunda evrenselleşebilmesini sağlar (Güngör, 2011: 40). Hypóleptik ufuk genişledikçe bilgiyi bireysel olarak ve eleştirel biçimde işlemek de mümkün olmaktadır.

Bu noktada, İngiliz edebiyatçı Erick Havelock’un (1903-1988), felsefenin M.Ö. 6. yüzyılda Yunanistan’da başlamasını da yazının keşfedilmesiyle irtibatlandırması ilginçtir. Havelock’a göre, düşüncenin disiplin altına sokulmasının altında, “sonsuz sayıda ses grubunu yazamaya muktedir” ve soyut düşünceye imkân verebilen bir alfabenin kullanılmaya başlaması yatmaktadır (Aktaran Assmann, 2015: 268). Gerçekten de felsefe tarihinin M.Ö. 6. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Thales’le başladığı kabul edilmekte; daha da ötesinde Thales, felsefenin olduğu kadar modern bilimlerin de kurucusu olarak görülmektedir.

İlaveten, felsefe tarihinde -elbette tartışmalı da olsa- bir “Yunan mucizesi” anlatısını görmek de mümkündür. Buna göre, Antik Yunan kültürü, özellikle ticari ilişkileri sebebiyle Pers, Babil, Sümer, Hint hatta Çin medeniyetlerinden pek çok ögeyi içselleştirmiş olsa da, farklı biçimde, “onların genelleme ve teoriye yükseldikleri; bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, bizatihi kendisi için istemiş olmaları nedeniyle, rasyonel düşüncenin başlatıcısı oldukları söylenebilir” (Cevizci, 2012: 28).

Daha evvelinde evrene mitolojik açıklamalar getiren Yunan kültürünün içinden, son derece bireysel ve materyalist bakış açılarıyla bakarak yeni bir onto-epistemik bir zemin kuran düşünürlerin çıkması yukarıda belirtilenlere uygunluk arz etmektedir. Homeros’un öyküleri ile nesilden nesile anlatılan Tanrısal kahramanların çağı, sözlü kültürün yazılı kültüre doğru evrilmesiyle kapanmış görünmektedir. Anlatılanlarla örtüşür biçimde McLuhan da, Rumen dinler tarihçisi Mircea Eliade’in (1907-1986) açıkça ortaya koyduğu “kutsal ve dindışı ayrımını”nın (Eliade, 1991) ancak yazılı kültüre geçilmesiyle ortaya çıkabileceğini ifade ederken, yazılı kültürün mitolojik çağı sona erdirmiş olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna göre, kulak ve kalp aksında yaşayan sözlü kültürlerde söz büyüdür, oysa fonetik alfabenin içselleştirilmesi, insanı “tarafsız görsel dünyaya taşır” (2001: 29, 101-104).

Bunlarla birlikte, çalışmamızda daha sonraki bölümlerde önemle vurgulanacağı üzere, yazılı kültüre geçiş, kulak ve kalp arasındaki birliğin, göz ve akıl arasındaki birlik lehine değerden düşmesiyle sonuçlanacak bir sürecin başlangıcıdır. Sözlü kültür, işitme ve dolayısıyla kulak üzerine kuruluyken; yazı okuma ve göz üstüne bina edilir. Bireysel ve eleştirel bir benliğin ortaya çıkması da temel olarak bu farka dayanır. Zira işitme ile görme duyularımız arasında temel bir ayrım bulunmaktadır. İşitmek oldukça edilgen bir faaliyetdir. Devamlı biçimde seslere istemesek de maruz kalırız ve “kulaklarımızı, işitmek için bir şey olabileceğinden şüphe ettiğimiz belirli bir noktaya çeviremeyiz”. Buna karşın, görme etkin olduğumuz bir süreçtir. Gözlerimizi belli bir noktaya sabitleme imkânına sahibizdir. Görme duyusu bizi gerçek anlamda özne kılar: “Görme beni, dünyanın merkezi haline getirir; çünkü

beni kendisinden yola çıkarak her şeyi gördüğüm bir noktaya yerleştirir ve nesneleri kendi konumuma göre görmeme yol açar” (Ellul, 1998: 22-30).

Bilginin işitilerek bellekte saklandığı sözlü kültürden, bilginin bellek dışı araçlarda (tablet, parşömen, kâğıt vd.) yazı sistemi ile gözün hizmetine sunulduğu yazılı kültüre geçişin etkileri dikkatli bir bakışla değerlendirildiğinde McLuhan ve Ellul’un değerlendirmelerinin hakkı teslim edilmek durumundadır. Hatta modern dünyamızın görsellik üstüne kurulu “gösteri toplumu”nun (Debord, 2014) kökenlerini bu büyük paradigma değişimine değin geri götürmek dahi mümkün hâle gelmektedir.

Barry Sanders da sözel kültürden okur-yazar kültüre geçişin insan zihninde bir devrimle sonuçlandığının altını çizmiştir. Okur-yazar kültür mensuplarının kategorik ve soyut düşünce geliştirmekte çok daha başarılı olduğunu iddia eden Sanders, bunun aynı zamanda bilinç ve benlik fikrinin gelişmesiyle de yakından ilgili olduğunu düşünmektedir. Hatta Sanders benliğin doğuşu için sözellikten okur-yazarlığa geçmenin şart olduğunu şu sözlerle vurgulamaktadır:

“Okumanın doğası değişip de sözcükler, yüksek sesle okunmak yerine içten okunmaya başlanınca okuyan kişinin harfleri okurken bir yandan da bunların anlamı üzerine düşünmesi mümkün oldu. Bu etkinlik, düşünen benliğin ortaya çıkmasına yol açtı. Sözellikte, sözcükler hemen uçup gider ve hatırlanmaları ya da üzerine düşünölmeleri için zaman kalmaz. Benliğin doğuşu için, Horace’ın okuryazarlığın en belirgin özelliği olarak tanımladığı şey gereklidir: “*Latera scripta manet*” – “Yazılan söz kalır.” Sözcükler ancak bir yere sabitlendikleri zaman tekrar gözden geçirilebilir. Benlik, her zaman düşünen bir benliktir ve düşündükçe de bireyleştirici bir bilinç kazanır” (2013: 40).

Walter J. Ong da bu konuda Sanders’la hemfikir görünmektedir. Onun için de “yazı, insan bilincini en çok değiştiren tekil buluştur” (2013: 97). Yazıyı insanın teknolojik buluşlarının en büyüğü olarak gören Ong, tekniğin insanın dışında kalan yabancı bir araç olduğu kadar, onun insan bilincinin iç değişimlerinin kendisi

olduğunu ifade etmektedir. Daha açık söylemek gerekirse yazı, kültürün içinde tam bir uyumla yaşayan sözel insanı bulunduğu toplum ya da doğaya yabancılaştırmıştır. Diğer yandansa bu yabancılaşma insanı içinde var olduğu doğadan ayırıştırarak eleştirel bir tavır takınabilmesinin yolunu açmış ve insan bilincini keskinleştirmiştir (2013: 102).

Fonetik alfabenin ortaya çıkışı, simgenin özgürleşmesi manasına da gelmektedir. Bu yazı türünde simge ve gösterge ilişkisi eskisine nazaran çok daha serbest hale gelmekte, hatta zorunlu bir yakınlık içinde olmaktan kurtulmaktadır (Sanders, 2013: 59). Dolayısıyla simgelerin giderek daha çok soyutlaşması söz konusu olmuştur. Bu soyutlamanın da insan zihni üzerinde etki bıraktığı bir gerçektir. Simgelerin soyut, göstergelerinse somut nitelikte olması ise simgelerin giderek derin bir içerik kazanmasına ve çeşitlenmesine olanak tanımıştır. Simge, zaten soyutlama yapabilen bir zihnin ürünüdür ama “o bu yetiyi daha da geliştir, gelişmeye zorlar” (Kanat, 2007: 134).

Zaten McLuhan’a göre bütün incelik de buradadır. İster alfabe ister radyo, tüm teknik gelişmeler yeni ve şaşırtıcı bir dünyanın kalıbını ve daha da önemlisi yeni bir algılama biçimini dayatır. “Ama bütün topluluk yeni algı alışkanlığını bütün çalışma alanlarına kattıkça, başlangıçtaki şok yavaş yavaş dağılır, kaybolur. Aslında gerçek devrim, bütün kişiler ve toplumsal yaşamın yeni teknoloji tarafından kurulan yeni algılama modeline, sonradan ortaya çıkan ve süregiden bu ‘uyarlama’ evresinde gerçekleşmektedir” (McLuhan, 2014: 36).

2.2. Matbaa ve Sonrasında Ortaya Çıkan Tipografik İnsan

İnsan düşüncesindeki önemli bir değişim de yine başka bir teknik ilerlemeyle; temeli yazılı kültüre geçişle birlikte örtük biçimde atılmış olan bir tekniğin Kıta Avrupası’nda ortaya çıkmasıyla sağlanacaktır: 15. yüzyılın ortasında Gutenberg devrimi yaşanmış; hareketli ve uzun ömürlü metal harflerden oluşan tipo matbaa bulunmuştur. “Matbaanın devreye girmesi, iletişim tarihinde yazının geliştirilmesine eş değerde bir zenginlik ve yenilik yaratmış; hümanist dünya görüşünün doğurduğu

Rönensans, okuryazarlığın ve klasik metinlerin büyük bir hızla yayılmasına yol açan matbaanın sayesinde, görülmemiş bir ivme kazanıp katlanmıştır” (Deniz, 2014: 202).

Bu yeni teknik buluşun modernitenin tahkim edilmesine etkisi öylesine güçlü olmuştur ki matbaanın elli yıl içinde tüm Avrupa’da yaygınlaşması ve bilginin daha önce eşi benzeri görülmemiş bir hızda dolaşıma girmesi birçok kişi tarafından Rönesans’ın başlangıcı olarak da kabul edilmektedir. İhtiyatlı davranmak adına Rönesans’ın matbaanın bulunmasından çok daha önce İtalya’da başladığını kabul edilse bile, “matbaa sayesinde İtalyan Rönesansı’nın yayılıp sürekli bir Avrupa Rönesansı’na dönüştüğünü” söylemek yanlış olmayacaktır (Bronowski ve Mazlish, 2012: 25). Dolayısıyla, başlı başına matbaanın icadının kendisinin bile modernitenin doğum tarihi olduğunu söylemek dahi gerçeklikten uzak bir söylem olmayacaktır.

Avrupa’daki basılı kitap sayısı, matbaanın bulunduğu 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın sonuna değin süren yaklaşık 150 yıllık periyotta 200 milyona yaklaşmış, 18. yüzyılın sonunda ise bu rakam yaklaşık 1 milyarı bulmuştur (Buringh ve van Zanden, 2009: 417). Oysa matbaanın bulunmasından önce Avrupa’daki el yazması kitapların sayısı 15. yüzyılda bile yalnızca 5 milyon civarında kalmıştır (Buringh ve van Zanden, 2009: 416). Bu veriler matbaanın bulunmasından sonra bilgi üretim ve dolaşım hızının vardığı boyutları gözler önüne sermektedir.

Baskı makinesi, özellikle, Luther’in (1483-1546) görüşlerinin önce Almanya’da ve devamında tüm Avrupa’da hızla yayılmasını sağlarken (McNeill, 2006: 435; Innis, 2006: 217-218), yaşanan yeni durum, salt dini bir yenilenme hareketi olmanın ötesine uzandığı için önemlidir. Yükselen bireyle birlikte yeni ve bireysel bir din anlayışının ortaya çıkışına da tanık olunmaktadır. “Luther, daha basit, daha az ayini olan, inancı kişi ile Tanrı, kişi ile İsa Peygamber arasına indirgeyen bir yol önerir. Ona göre İncil’den herkes hüküm çıkarabilir; hüküm çıkarmak bir tek kişinin tekelinde değildir” (Uçan, 2014: 270). Zamanımızın perspektifinden bakıldığında, Luther’in görüşlerinin bireyi önceleyen ve aracı kurumları devre dışı bırakmak suretiyle onu Tanrı ile baş başa bırakmaktan çekinmeyen yeni bir din yorumu olduğu açıktır.

Reform, yalnızca bireysel ve rasyonel bir dindarlık getirmekle kalmamış, kurduğu iki büyük kilise ve onların öğretileriyle modern kapitalist ve bürokratik sistemin ihtiyaç duyduğu birey anlayışı için de önemli bir arka plan sunmuştur. Klasik dünya içinde asla göremeyeceğimiz şekilde, Luthercilik her insanın devlet bünyesinde yapabileceği mesleği seçmesi gerektiği öğretilerinden hareketle bürokrat tipi insan modeline vücut verirken, Calvinizm ise nispeten ekonomik faaliyetleri ve girişimleri kutsaması yoluyla tâcir tipi insan modelini öngörmüştür (Küçükalp ve Cevizci, 2009: 117).

Bu açıdan düşünüldüğünde reform hareketleri sonucunda ortaya çıkan yeni din algısının, bireyi yalnızca Tanrı ile değil aynı zamanda dünya ile de baş başa bıraktığı görülmektedir. Zira gerek Luther gerekse de Calvin'e göre, insan ilk günahı yüzünden lanetlenmiştir ve bunun için yapabileceği bir şey yoktur. Onu, din adamları değil yalnızca Tanrı affedebilir ve bu af da kişinin yeryüzünde çalışmasına; mesleğindeki başarısına bağlıdır. Bu anlamda hem Luthercilik hem de Kalvincilik ödev duygusu ve çok çalışmayı öne çıkarmaktadır. “İnsan, Tanrı karşısında yalnızdır. İnsanı yalnızlıktan sadece görev duygusu, dünya için çalışmak kurtaracaktır. Bir meslek bilinciyle çalışması kişiyi seçilmişler arasına sokacaktır” (Uçan, 2014: 268-273).

Reformasyon hareketleri sonucunda ortaya çıkan yeni insan modelinin sonradan gelişecek kapitalist dünya sisteminin itici gücü olduğu en dikkat çekici biçimde Max Weber (1864-1920) tarafından vurgulanmıştır. İlk kez 1905 yılında basılan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde Weber, Kalvinizmin kapitalist ruhun mayası olduğunu; reform sonucunda ortaya çıkan Protestanlığın dünyaya dönük bir anlayış ile kapitalizmin temellerini attığını açıkça belirtmiştir (2013: 37). Katolik din adamlarının kendisi ve Tanrı arasındaki aracılığından kurtulan insan tek başına kalınca, zorunlu biçimde Tanrı'nın inayetine güvenerek dünyaya dönmüş ve dünyevî zenginliği kurtuluşunun temel bir göstergesi olarak kabul etmiştir. “Alçakgönüllü günahkarların” yerini zenginliği bir amaç olarak gören Püriten tüccarlar almıştır (Weber, 2013: 125).

Matbaa, aynı şekilde, hızlı bilgi yayılımına imkân tanımak suretiyle modern bilimlerin gelişmesine katkı sunmuştur (Eisenstein'dan Aktaran: Ong, 2013: 140-141). Matbaanın icadından önce el yazması kitapların manastırlarda okuma masalarına zincirli olduğu bilinmektedir; bu önemli bir simgedir. Yani, bir öğrenci ya da meraklı bir okur, okuma masasına zincirli bu kitabı okuyabilir ya da uzun bir süre sonunda kopya etmeyi başarabilir. Bilgi mevcut olsa da dolaşıma kolaylıkla sokulması söz konusu değildir ve bilgi hala ayrıcalıklı bir azınlığın elinde bulunmaktadır. Fakat matbaa bu zinciri sonsuza dek koparmıştır: “Matbaa binlerce gezgin, öğretmeye hep hazır; her yerde, her zaman, herkesin emrine amade hocalar (kitaplar) yaratmaktadır ve bunlara herkes kendi başına sahip olabilmekte ve seçim yapabilmektedir. İşte yeni sanatın yarattığı devrim budur” (Febvre, 1995: 66). Bilginin hızlıca dolaşıma sokulabilmesi ve neredeyse sınırsızca kopyalanabilmesi, modern araştırmacılara kaynaklara kolayca ve kalıcı olarak erişim imkânı sunmuş ve bilginin kümülatif (birikimsel) olarak artmasına vesile olmuştur.

Çalışmamız açısından düşünüldüğünde ise gerçek anlamda kitle iletişiminin matbaa ile başladığı iddiasını ortaya sürmek yanlış olmayacaktır. Birçok çalışmada vurgulandığı üzere kitle iletişimi gazeteyle başlatmak eksik bir anlatım olarak kalma tehlikesini beraberinde getirir. Zira “gazete, matbu kitabın zaten barındırdığı bir imkânı kullanır”. Bu imkân, sözün nesnel olarak üretilip depolanabilmesidir. Matbu bir metni okuyan herkes, birbirinden ne denli uzak ya da ne kadar çok kişi olursa olsun, zaman ve mekânın bağlayıcılığından azade biçimde, aynı malumatı paylaşmayı başarır. “Matbaacılığın mümkün kıldığı bu sessiz iletişim sistemi sayesinde kitap, aynı anda meydana gelen bir dizi görünmez iletişimi mümkün kılarak tarihi açıdan yepyeni bir anlayışın ortaya çıkmasında gazeteye ilham kaynağı olmuştur” (Connerton, 2012: 84-85).

Hemen belirtmek gerekir ki bilginin ferdî hale gelmesi bilimlerin gelişmesine açık biçimde etki ettiği kadar modern bireyciliğin ortaya çıkması açısından da oldukça önemlidir. Bunun iki aşaması bulunmaktadır. Öncelikle, “matbaa, modern topluma damgasını vuran ‘özel hayat’ anlayışının gelişmesindeki başlıca unsurlardan biridir”. Önceleri, okuma etkinliği bir kişinin diğerlerine yüksek sesle metinler

okuduğu toplumsal bir etkinlik iken, matbaanın yerleşmesi ile birlikte, el yazması eserlere göre ufak ve rahat taşınabilir çok sayıda kitabın basılması, her okurun kitabıyla sessiz bir köşeye çekilip tamamen içinden okuma yapabileceği ruhsal yapıya bürünmesine sebep olarak özel hayat anlayışının ve bireyselliğin perçinlenmesine katkı sunmuştur (Ong, 2013: 155).

Diğer yandan matbaa, zaten Avrupa’da yükselmekte olan bireysel mülkiyet düşüncesini daha da sağlamlaştırmıştır. Sözlü kültürlerde insanlar, örneğin, bir şiir üzerinde mülkiyet hakkı iddia edebilseler de çoğunlukla, kalıplar, konular ya da kaynaklar tüm geleneğin ortak malı olarak sayılmıştır. Fakat yazının ortaya çıkışıyla birlikte işler değişir ve intihal bir problem olmaya başlar. Matbaa ile birlikte ise fikri mülkiyet düşüncesi iyice yerleşir ve bir kitabı asıl yayıncısından başka birinin basması daha on altıncı yüzyılın hemen başında dahi kralların fermanlarıyla yasaklanır. Tipografi kelimeleri bir meta haline getirmiş (McLuhan, 2014: 227; Ong, 2013: 155-156), sözlü kelime dünyası matbaayla birlikte özel mülkiyetlere bölünmüştür. “İnsan bilincinin daha geniş bir bireyciliğe yöneldiği akımda, matbaanın katkısı çok büyük olmuştur” (Ong, 2013: 156).

Matbaanın insan bilincini değiştiren; ona yeni bir algı dünyası kazandıran etkileri bununla sınırlı değildir. Bir anlamda matbaa, yazının önünü açtığı algı değişikliğini radikal bir boyuta varırmış, günümüzde tanık olduğumuz görsel üstünlüğün önemli bir sebebi haline gelmiştir. “Matbaa, zamanla düşünme ve anlatım biçimine hükmetmekten bir türlü vazgeçmeyen işitsel üstünlüğün yerine, yazının başlattığı ama tek başına yeterince destekleyemediği görsel üstünlüğü geçirmiştir” (Ong, 2013: 144). Dolayısıyla, sözlü kültürde dünyanın eksenini oluşturan *söz-kulak* aksı, yazılı kültürle birlikte *göz-beyin* aksına doğru evrilmekte, tipografik baskının bulunması bu geçişi hızlandırmaktadır (McLuhan, 2014: 36).

Bu süreç basitçe şöyle işler: Sayfa üzerine basılmak suretiyle, sözler görsel bir malzemeye, sözleri okuyan kişi ise bir müstakil bir merkeze dönüşmüş ve “tipografinin okuyucusu için öylesine doğal olan sabit bir konum ya da ‘bakış açısı’ alışkanlığı, on beşinci yüzyılın avangard perspektifçiliğine popüler bir yaygınlık kazandırmıştır” (McLuhan, 2014: 179).

Görsel bir yüzey olarak sayfanın bizzat kendisinin bir anlama kavuşması da matbaa sayesinde olmuştur. Matbaa, bir metnin oluşturulması için sadece hangi kelimelerin kullanıldığını değil, bu kelimelerin sayfa üzerindeki yerini ve birbiriyle ilişkisini de kesin olarak belirlediğinden, basılı sayfa bir kapalı uzay olarak ortaya çıkmış ve modern bireyin mekânı algılama deneyimini de büyük ölçüde geliştirmiştir (Ong, 2013: 152). McLuhan'ın, sözlü kültür mensuplarının kapalı bir uzayı deneyimleye imkânından uzak olduğunu söylerken (2014: 94) kastettiği de budur.

Yukarıda anlatılanlar ışığında değerlendirilecek olursa, herhangi bir cismin belirli koşullar altında göze görünen şekli ile resimlendirilmesi anlamına gelen perspektifin, fonetik alfabeyi ilk olarak kullanmaya başlayan Eski Yunan'da ve sonrasında, Rönesans'la birlikte 15. yüzyıl İtalya'sında kendisini göstermesi (Balkaş, 2011: 8, 32-33) farklı bir anlam kazanmaktadır. Aslında gerçekleşen şey, dünyanın giderek geometrik bir düzeleme taşınması ve geometrik uzay içinde var olan nesnelere konumlarını kazandıracak olan merkez noktanın insanın bireysel gözü olmasıdır (Cosgrove, 2001: 52). Bu durum, bir önceki bölümde değinilen, doğanın giderek matematikleşmiş bir biçimde ele alınmasıyla da paralel olarak ilerleyen bir süreçtir.

15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Rönesans'la birlikte Albertini ve Brunelleschi gibi mimarlar ve sanatçılar tarafından ortaya konan perspektif, modern çağın sanatını ve mimarisini Ortaçağ'dan koparmış ve 20. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdürmüştür. “Görme biçimlerini dört yüzyıl boyunca biçimlendiren” perspektif, sabitlenmiş bir bakış açısıyla mekânı algılama yönündeki itkisiyle bireye merkezi bir konum attığı gibi, aynı zamanda, sistematik bir mekân duygusu yaratmak suretiyle insana, “Tanrı'nın geometrik biçimde düzenlenmiş evrenini” anlama olanağı tanımıştır. Her iki açıdan da bakıldığı takdirde perspektifin bireye kazandırdığı yeni konum önemlidir.

“Perspektivizm dünyayı bireyin ‘gören gözü’nün bakış açısından kavrar. Optik bilimini ve bireyin gördüğü şey’i, mitoloji ve dinin üst üste getirilmiş gerçeklerine karşıt olarak, bir anlamda ‘gerçeğe uygun’ biçimde tespit edebilme kapasitesini öne çıkarır. Bireycilik ile perspektivizm arasındaki bağ önemlidir. Perspektivizm, daha sonra Aydınlanma projesinin bir parçası hâline gelecek olan

Kartezyen rasyonalite ilkeleri için maddi bir temel oluşturur” (Harvey, 2012: 274-275).

2.3. Ara Tartışma: Teknolojiye İki Temel Yaklaşım Biçimi

Buraya kadar anlatılanlar ışığında, modern birey ile modern iletişim teknolojileri arasında güçlü bir bağlantı olduğu görülür. Fakat hangisinin diğerini öncelediği bugün dahi tartışma konusudur. Aslına bakılacak olursa, bu soruya verilecek cevap, soruşturmaya temel teşkil eden görüşle yakından ilgili olmak durumundadır. Bu açıdan, birey, toplum ve teknoloji ilişkisinde belirleyici olan iki temel görüş bulunmaktadır: Teknolojik determinizm (teknolojik belirlenimcilik kuramı) ve semptomatik yaklaşım.

Tarihi süreçleri değerlendirmede teknolojiyi başlangıç noktası olarak kabul eden ve teknolojiyi gerek bireysel gerekse toplumsal değişim ve dönüşümün sebebi olarak açıklayan teknolojik determinizm kuramı, teknik yeniliklerin insan zihnini ve toplumsal yaşamını belirlediği teziyle hareket etmektedir (Güngör, 2011: 149-152). Teknolojik deterministler açısından tarihin itici gücü teknolojik yeniliklerdir. McLuhan, Ong, Sanders ve Postman gibi determinist teorisyenler her yeni teknik imkânın yeni bir değerler sistemini beraberinde getirerek toplumun ve dolayısıyla bireyin şekillendirilmesinde çok büyük öneme sahip olduğu fikrinde birleşirler (Yerlikaya, 2016: 101).

Bunun da ötesinde deterministik kuram, zaman zaman teknolojiye bağımsızlık atfederek onu araçsallaştırma yoluna da gitmiştir. 1950’li yıllardan itibaren yaygınlaşmaya başlayan belirlenimcilik kuramı, aynı zamanda, teknolojiye karşı iyimser bir bakış açısına sahiptir. Bu yaklaşımın öncüleri Harold Innis ve Marshal McLuhan olurken, deterministler teknokratik bir perspektifle teknolojiye kutsiyet atfetmişler ve “teknolojiyi dünyadaki sorunların çözümü ve toplumun değiştiricisi olarak görmüşlerdir” (Bal, 2014: 101-102). Daha başka şekilde ifade edersek, deterministik kurama göre, teknoloji değerden bağımsız otonom (özerk) bir yapı olarak görülmüş; kendisini oluşturan bağlamdan koparılarak değerlendirilmiştir (Kuban, 1999: 184).

Determinist kuramcılarının haklı oldukları pek çok konunun varlığı kabul edilmişse de düşüncelerinin zaman içinde, teknolojiyi içinde büyüüp serptildiği toplumsal yapının doğal bir sonucu olarak gören semptomatik yaklaşım tarafından eleştirildiğini de ifade etmek durumundayız. Hatta çalışmamızda sözünü ettiğimiz yazarlar, “araçların ve teknolojik gelişmelerin toplumsal bilinç üzerindeki etkisini hayli abartmakla ve toplumsal-ekonomik gelişmeleri (yalnızca) bu araçların ve bu araçların yapılandığı zihniyetin bir işlevi olarak sunmakla” suçlanmışlardır (Köker, 2010: 67).

Ayrıca “Gutenberg dönemi” ya da “endüstri devrimi” gibi kavramlaştırmalarda ısrar etmek içinde bulunduğumuz mevcut duruma tarihsel açıdan bir kaçınılmazlık atfetmektir. Teknolojik değişimleri, kendi kendisini üreterek varlığını devam ettiren özerk veya yarı özerk bir süreç olarak görmek, toplumsal gerçekliği doğal olgularmış gibi zorunlu ve değişmez biçimde görme yanlısıyla sonuçlanmaktadır (Crary, 2015: 45). Gerçekten de teknolojik gelişmeleri insan anlayışı ve davranışlarındaki değişimin tek sebebi olarak görmek, birçok başka etmeni devre dışı bırakmak suretiyle indirgemeci ve yanıltıcı olabilir (Güngör, 2011: 168-169).

Ayrıca, kullanılan teknik imkân ve araçların kendiliğinden ortaya çıkan şeyler olarak anlaşılması da doğru değildir. Tüm teknolojik araçlar, belli toplum tiplerinin ve o toplum içindeki sosyal ilişkilerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkarlar ve kitle iletişim araçları da belirli tarihsel ve toplumsal koşulların ürünleridir (Yaylağül, 2014: 17-20). Bunlarla birlikte, teknolojinin değerden bağımsız olmak suretiyle her topluma kolaylıkla transfer edilebildiği (Kuban, 1999: 184) düşüncesi de tamamıyla doğru görünmemektedir. Birçok teknolojik yenilik hiçbir engelle karşılaşmadan yayılmasına rağmen, birçoğunun farklı kültürler tarafından kabul edilmesi inanılmaz derecede zor olmuştur.

Fakat tek başına semptomatik yaklaşım da bir fenomen olarak teknolojiyi anlamak noktasında eksik kalmaktadır. Zira teknik icadı toplumsal ihtiyaçların ve ilişkilerin sonucu olarak görmemizi zorlaştıracak pek çok aykırı örnek mevcuttur. Uzunca bir alıntı yapmış olmak pahasına da olsa Jared Diamond’un durumla ilgili şu sözlerini aktarmak yerinde olacaktır:

“Aslında icatların pek çoğu ya da büyük çoğunluğu, sırf merak ya da tamircilik aşkının etkisiyle harekete geçen kişilerin eseri idi, onların kafalarındaki ürüne başlangıçta hiçbir talep yoktu. Bir şey icat edildikten sonra mucidin o şey için bir uygulama alanı bulması gerekiyordu. Ancak uzun bir süre kullanıldıktan sonra tüketiciler o şeye ‘ihtiyaçları’ olduğunu hissetmeye başlıyorlardı. Yine, bir tek amaca hizmet etmek üzere icat edilmiş şeylerin başka, öngörülmemiş amaçlar için yararları daha sonra anlaşılıyordu. Ne işe yarayacağı belli olmayan şeyler arasında uçaktan otomobile, içten yanmalı motorlardan elektrik ampulüne, pikaptan transistora kadar yakın çağların belli başlı teknolojik icatlarının bulunduğunu öğrenmek sizi şaşırtabilir. Çoğu kez icat ihtiyacın anasıdır, ihtiyaç icadın değil” (2004: 311-312).

Dolayısıyla, sağlıklı bir çözümleme yapabilmenin yoluysa her iki görüşün de doğru fakat tek başına yetersiz olacağını kabul etmekten geçmektedir. Temel bir dikotomi (karşıtlık) olarak ele alabileceğimiz deterministik ve semptomatik yaklaşım, birbirine karşıt tezler olarak değil fakat diğerini tamamlayacak şekilde bir arada düşünölmek zorundadır. Kaldı ki, her iki yaklaşım da farklılıklarının ötesinde, teknolojiye merkezî bir konum atfetmekte; “her iki kesim de teknolojiye aslında belirlenimci bir rol yüklemektedir” (Bal, 2014: 107).

Daha geniş ifade edecek olursak, her teknolojik yenilik belli bir toplum içinde, zaman zaman ihtiyaçların karşılanması, bazen de bireysel yaratıcılık sonucunda yine o toplumun dinamiklerine uygun olarak doğmaktadır. Fakat bu teknik yenilik kendi algı dünyasını ve ihtiyaç duyacağı yeni ilişki biçimlerini dayatmakta; kültürel ve bireysel mantığı derinden etkilemektedir.

Böyle düşünöldüğü takdirde, hem modern öznenin hem de iletişim teknolojilerini (hatta tüm teknolojilerin) ortaya çıkışı tutarlı şekilde açıklanabilir hâle gelmektedir. Örneğin, kitle iletişimin ilk formu olarak kabul edilebilecek matbaa, kendi tarihsel arka planı içinde, girişimci bireyin teknik bir buluşu olduğu kadar modern düşüncenin ve bu düşüncüyü temellendirecek modern öznenin vücut bulmasında da etkin bir enstrüman olmuştur. Her iki yenilik de eşzamanlı olarak

sahneye çıkmış ve hali hazırda yaşadığımız dünyanın ontolojik ve epistemolojik kabullerinin tahkim edilmesinde hayatî rol oynamışlardır. Bu açıdan matbaayı hem determinist görüş ekseninde, hem de semptomatik görüş ekseninde beraberce değerlendirmek gerekmektedir.

Bununla birlikte, deterministlerde gördüğümüz iyimserliğin tam karşısında, kötümser bir yaklaşım da kendisini göstermektedir. Eleştirel teori adı altında genelleştirilebilecek bu kötümser yaklaşımın öncülüğünü ise Marx'ın kuramlarını yeniden okumaya tabi tutan Frankfurt Okulu üstlenmektedir. Eleştirel teori geleneği, teknolojiye merkezî bir konum atfetmenin insan ve toplumu önemsizleştirmekle aynı anlama geldiğini söyleyerek determinizme ve onun iyimser bakış açısında karşı durmaktadır (Bal, 2014: 105). “Teknoloji insanların doğayla ve kendi aralarında kurdukları ilişkinin maddi tezahürüdür”. Bu açıdan teknolojinin nesnel bilimin cisimlenmesinden başka bir şey olmadığını ve böylece gerek onu meydana getiren gerekse de onun tarafından meydana getirilen değerlerden bağımsız olduğunu iddia etmek yanıltıcı olacaktır (Buck-Morss, 2004: 132).

Eleştirel düşünürler çerçevesinde ele alınacak olduğu takdirde ise esas sorun, semptomatik ya da determinist yaklaşımların benimsenmesinin ötesinde, teknolojiye sorgulanmaksızın pozitif bir değer atfedilmesi yanlısıdır. Genel anlamda teknoloji iyimser bir determinizmle ele alınmaktadır ve tekniğin ilerleme getireceğine; en acil ve akut toplumsal sorunlara çözüm bulacağına inanılır. Özellikle “tüm iletişim teknolojilerine eşlik eden büyümlü söylemi giderek artan bir genişlikte uyum, genel refah, bilginin ve demokratikleşmenin genişlemesi vaatleriyle birlikte yeniden buluruz”. Fakat diğer yandan, teknik kimi yeni işlevsellikleri beraberinde getirdiğinden ikiz bir doğaya sahiptir. Daha açık ifadesiyle, teknik imkânlar, avantajla birlikte, her zaman için, sıkıntılı durumları da ortaya çıkarır; kimi problemleri çözerken ortaya yeni sorunları da koyar. Örnek vermek gerekirse, yazı “yaban düşüncenin evcilleştirilmesi” olduğu kadar, aynı zamanda, muazzam bir denetim aracıdır (Vitalis, 2016: 98-99).

Doğanın egemenlik altına alınması fikrinden hareketle, Francis Bacon'ın açtığı yoldan ilerleyen bilimci düşünce yaşanan tarihi süreçle birlikte yerini teknolojiizme

bırakmıştır. Bunun temelinde ise “ belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplamak başvurulacak akılcılık türü” olarak tanımlanabilecek (Taylor, 2011: 12) araçsal aklın yükselişinin bulunduğunu görmek durumundayız. Araçsal aklın yükselişinde ardındaysa iki temel prensip ve bunları ortaya koyan iki isim bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önce de vurgulandığı üzere, metodolojik şüphesinin sonunda ortaya koyduğu ‘özkesinlik’ nosyonu ile modern çağın kendini belirlemeye muktedir bir özne anlayışını felsefi olarak temellendiren Descartes’dır. Diğer isim ise modern bilimlerin de kurucusu olarak kabul edilen Bacon’dır. Bacon’ın “doğruluk kıstası araçsal etkilik olan bir bilim modeli önermesi” insan için önemli olanın “üretim ve yeniden üretim olduğu” fikrinin ahlâkî bir unsur olarak öne çıkmasına sebep olmuştur (Taylor, 2011: 87). Susan Buck-Morss, Charles Taylor’u destekler biçimde, insanın doğa karşısında zafer kazanmasının ve bu yolla hep arzu ettiği refaha kavuşabilmesinin teknoloji sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Fakat gidişat konusunda dikkat çekmek istediği bir nokta bulunmaktadır: “ Doğa fiziksel beden üzerindeki etkileri bakımından acımasız olabilir. Açlık, soğuk, hastalık ve ölüm, onun [doğanın] insanlığı etkisi altına alan saldırı tarzlarıdır. Modern teknolojinin potansiyelinin doğa üzerinde tahakküm rüyasını teşvik etmiş olması şaşırtıcı değildir. Ama insanların kendileri de doğal bedenler olduğu için, bu rüya kendi kendine zarar verir ve son tahlilde kendini yıkar” (2004: 132).

Buna rağmen oyun sürdürülmek durumundadır. “Burada başarının ölçüsü, maksimum verimlilik, en iyi birim maliyettir”. Böylesi bir başarı, kendisini, en olgun anlamda teknik vasıtalarla ve hatta yine o vasıtaların çalışma mantığında göstermesi sebebiyle, araçsal aklın doğrudan bir tezahürü olan teknolojiye verilen önem her geçen gün bir kez daha perçinlenmektedir. Herkesin çok farklı amaçlarla da olsa, “teknolojik çözümler arayışına girme gereğine inanmasının” ardında bu kültürel çerçeve bulunmaktadır (Taylor, 2011: 14).

Bu görüşler, karamsar bir bakış açısı sunmak suretiyle teknoloji hakkında sıra dışı bir sapmayı ifade etmenin ötesinde giderek daha çok kişi tarafından dillendirilse de toplamına bakıldığında halâ görülmektedir ki teknolojinin getirdiği kazanımlar,

bizden götördükleri lehine daha çok vurgulanmaktadır. André Vitalis ise bu tezatlığın sebebini ortaya koymaya çalışırken, tüm olup bitene rağmen teknolojiye yapılan iyimser vurgunun altında, geç modern döneme geçilmesiyle birlikte zedelenen ilerlemeci ve iyimser tarih düşüncemizin her şeye rağmen korunması refleksinin yattığını düşünmektedir. Çağımız, “belirsizliğin egemen olduğu ve geleceğin öngörülemeyen olduğu bir zaman” olarak, tüm meta anlatılar gibi, ilerlemeci ve iyimser tarih anlayışının da değerden düştüğü bir zaman dilimidir. Özellikle, geçtiğimiz yıllar tüm ütopyaların çöküşüne sahne olduğundan (Buck-Morss, 2004), durmaksızın ilerleyen ve yarının bugünden daha mutlu ve müreffeh olacağına dair bir inancı içinde barındıran optimist tarih tasavvurumuz ciddi biçimde zedelenmiştir. İşte tam bu noktada tarihin ilerlemesine duyulan ihtiyacı teknolojiizm karşılar. Esasında bu durumda başlı başına kötü olarak değerlendirilebilecek bir şey de yoktur, vahim olan teknolojinin gelişmesi haricinde kalan alternatif çözüm yollarının terk edilmesi ve “teknoloji üzerine düşünme sürecinin yalnızca bu iyimser çerçevenin dayattığı imkânlar üzerinden yürütülmesidir” (Vitalis, 2016: 99).

III. BÖLÜM

BİREYİN VAR OLMA SAVAŞI OLARAK MODERNLEŞME

3.1. Birey Açısından Modernitenin Çelişkileri

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte kendini farklı bir biçimde duyumsamaya başlayan ve özellikle 16. yüzyılda modern dönemin doğuşuna paralel olarak gelişen iletişim teknolojilerinin şekillendirmesiyle iyiden iyiye ortaya çıkan evrensel ve özgür bireyin bugün geldiği durum çok daha tartışmalıdır. Tartışmanın ise ilk kez 19. yüzyılın başında alevlendiği ve büyük ölçüde modernitenin birey anlayışı konusundaki yanlışları yahut paradoksları üzerinde temellenerek günümüze kadar sürdüğü görülmektedir. Bu anlamda, modernizmin kendi iç dinamiklerinin çelişkili yapısından dolayı, öznenin bir yandan tahkim edilirken bir yandan da öldürüldüğüne dair görüşler mutlaka hesaba katılmalıdır. “Aydınlanma, insanı özneye dönüştürme ideasıdır, fakat bir yandan da öznenin çözülmesi, hatta ölümünün başlangıcıdır” (Aydoğdu, 2004: 130).

Modern dönemin birey açısından çelişkilerinin özeti, “insanın kendinde her şeyi yapabilmek noktasında efsanevî bir kudret bulduğu, fakat bu güçle ne yapacağını kesinlikle bilemediği” savında gizlidir. Artık insan kendisinden başka her şeyin hâkimi olmuş; kendi yarattığı bolluk içinde kendisini kaybetmiştir. Başka bir ifadeyle, kudret hissi ve güvensizlik duygusu birbirine karışarak insanın ruhuna yerleşmiştir. Bu karışmanın insana derinden derine telkin ettiği düşünce ise, kendisi için her şey mümkün olduğundan, olabileceklerin en kötüsünün gerçekleşeceği (y Gasset, 1992: 39).

Modernitenin bu bağlamdaki ilk kusuru, bireyin özgürlük ile yükseleceği düşüncesine saplanmaktadır. Özgürlük ise “kişinin ne yapacağını başkasının söylemediği ve kişinin yapmamayı tercih ettiği şeyi yapmaya zorlanmadığı bir durum” olarak düşünülmüştür. Aslına bakılacak olursa, şu an yaşadığımız durum tam olarak da budur. Bu açıdan, gerek Rönesans hümanistleri gerekse de Aydınlanma’nın

dirayetli ansiklopedistleri “bugünkü durumu muhtemelen özgürlüğün cisimleşmesi olarak görürlerdi”. Fakat yine de, modern iyimser düşünürler için öngörülemeyen bir şey vardır: Bu da özgürlüğün bedelinin birey için ağır olacağıdır. “Söz konusu bedel güvensizliktir” (Bauman, 2011a: 60).

Güvensizlik meselesini irdelemek birey algısındaki değişimin anlaşılması için önemlidir. Buna göre kimi eleştirmenler, modern düşüncenin kendi temel mantığının, başka bir şeye dahi gerek duymaksızın, eninde sonunda yaratacağı güvensizlik ortamı eliyle bireyin yıkımını gerçekleştireceğinin altını çizerler. Modern felsefi düşüncenin kendi temeli olan “kuşku” bile sonraki yüzyıllarda yaşanacak kaotik durumu tek başına açıklamaya yeterli görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Descartes’ın doğru bilgiye ulaşmak için kullandığı metodun ilk ayağını, bilgimize yöneltmek durumunda olduğumuz radikal bir kuşku oluşturmaktaydı. Kuşku, her ne kadar yalnızca Kartezyen metodun sonunda doğruluğa uzanan bir temel bir unsuru (Bumin, 2003: 54) gibi görünse de etkileri bununla sınırlı değildir; bireysel ve toplumsal dünyamızın genel varoluşsal bir boyutunu oluşturur ve böylece tüm gündelik hayata nüfuz eder. Modernliğin temel prensibi, giderek daha kesin bilgiye ulaşmaktan; “spekülatif bilgi iddialarının yerine aklın kesinliğini” geçirmekten ziyade, metodolojik şüpheci. Bu şüphe ortamı içerisinde en kesin bilgiler, iman edilmiş esaslar ya da en yüksek otoriteler bile sonuna değin güvenilebilecek merciler olmaktan çıkarlar (Giddens, 2014: 13, 110-113).

Giddens’in işaret ettiği, Kartezyen düşünce biçiminin temel prensibi kuşku, Aydınlanma ile başlayan serüvenle birlikte kendisini yıkıcı bir eleştiri olarak sunduğu için, zamanla, gerek bireysel gerekse de toplumsal her kavramın ve dayanak noktasının altını oymuş ve böylece insanın anlam arayışında, gerçeği bulmaktan çok onun zihnini bulandıran bir etmene dönüşmüştür. Öyle ki, metodolojik kuşku zaman içinde yerini sistematik kuşkuya bırakmış görünmektedir. Modern dönemde dünyanın değerden arındırılmasıyla birlikte kendisini gösteren anlamsızlık problemi kuşkuyu devamlı bir duruma getirmiştir. “İnsan, soyutlanmışlığını yenmediği ve kişinin dünyadaki yeri kendi insansal gereksinimleri açısından anlamlı hâle gelmediği sürece, asıl kuşku yok olmayacaktır” (Fromm, 2011: 75).

Bununla birlikte, modern düşüncenin akla olan sarsılmaz imanı, varlığı sınırlayıcı bir mahiyet de arz eder. Modernlik deneyimi, bir taraftan özne-nesne düalizmi içinde akla ayrıcalıklı bir konum atfederek onu merkezîleştirmişse de diğer taraftan tüm varlık alanını, yalnızca matematiğin yasaları çerçevesinde anlam kazanacak salt soyut niceliklere indirgeyip bir eşdeğerlik egemenliği tahsis etmiştir. Böyle bir hâl ise niteliklerin önce bir kenara konmasını, ardından tamamen ortadan kaldırılmasını gerektirdiğinden, zamanla, doğal bir varlık olarak insan da niteliklerinden sıyrılarak nicelikleşmiş ve kimliksizleşmiştir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 24). Aklın egemenliği içinde, onun sınırları dışında kalan tüm değer alanları da bir kenara itilmek zorunda bırakılmıştır (Ozan, 20114: 305). “Aydınlanma, Batı uygarlığı için aklın, akıl-dışı olana galebe çalması demek olurken”, akla bu denli önem verilmesi bir çeşit paradoksu meydana çıkarmış; bizi mitlerden ve boş inançlardan kurtaracağı düşünülen aklın kendisi bir çeşit mite dönüşmüştür (Kurtkaya, 2014: 394).

Bu tam da Adorno ve Horkheimer’in beraberce kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde üzerinde önemle durmaya çalıştığı bir husustur. Modernite, bilinmeyen bir şey kalmadığında insanın korkularından arınacağına derin bir inanç besleyerek akla ve onun düzenleyici yetisine ayrıcalıklı bir konum atfetmiş; özneyi mitolojik ve aşkın bir karakter biçimine sokmuştur. Fakat bahsedilen durum sonunda, bugün de sancılarını çekmeye devam ettiğimiz bir hastalığı beraberinde getirmiştir: “Düzeni ve boyun eğmeyi dünyayı boyunduruğu altına alırken öğrenen benlik, kısa sürede hakikat ile düzenleyici düşüncüyü tümüyle bir tutar hale gelmiştir” (2010: 34).

Aşkın bir özne anlayışının temelinde yükselen düzenleyici düşüncenin tüm hakikat alanına vâkıf olacağı fikrinin, modern bilimin doğuşunda etkin bir görev aldığı; modern bilimin de teknik vasıtasıyla doğa üzerinde gerçek bir egemenliğin kurulmasına imkân tanıdığı inkâr edilemese de, zihin-dünya (özne-nesne) denklemi her ikisinin de matematik yasalar uyarınca birbirine göre kesilip biçilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece, “doğa üzerindeki dünya egemenliği düşünen öznenin aleyhine dönüvermiş ve öznenin geriye hep aynı kalacak ve benim bütün

tasavvurlarıma eşlik edecek olan ‘düşünüyorum’dan başka bir şey bırakmamıştır” Dolayısıyla “birey, ondan nesnel olarak beklenen alışılmış tepki ve işlevlerin kesişme noktası olana dek küçülmüştür” (Adorno ve Horkheimer, 2010: 47-49).

Yukarıda bahsettiğimiz felsefî perspektifin ötesinde, modernitenin ahlakî olarak da kusurlarının bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. “Günümüzün manevi krizi Aydınlanma düşüncesinin bir krizidir. Çünkü Aydınlanma gerçekten de insanın kendini ‘bireysel özgürlüğün üstünü örten ortaçağ geleneğinden ve cemaatinden’ özgürleşmesine izin vermiş olabilir, ama bu düşüncenin ‘Tanrısız bir benlik’ iddiası, sonunda kendi kendini yadsıyacaktır; çünkü bir araç olan akıl, Tanrı’nın yokluğunda, herhangi bir ruhsal ya da ahlâkî amaçtan yoksun kalacaktır” (Harvey, 2012: 57).

Max Weber’e (1864-1920) göre de, siyaset, ekonomi, din ya da kültürel değer alanlarının giderek birbirlerinden farklılaşmaları ve kendilerine özgü ussalıklar üretmeleri “modernleşmeye özgü en önemli özellik ve aynı zamanda onun iç çelişkisi ve mantığı olarak” karşımıza çıkmaktadır. Üstelik geleneksel toplum yapısından farklı olmak üzere, modern çağda kültürel değer alanlarının kendi başına ürettikleri ussalıkları birbiriyle uyumlu hâle getirecek ne teolojik (tanrısal) ne de teleolojik (amaçsal) bir üst anlatı (meta anlatı) ortada kalır. Tarihi serüveni içinde farklı değer alanlarının bazısı da diğerlerini baskı altına alacak (Weber’den Aktaran Atiker, 1998: 17, 23) ve modern dönemle birlikte yükselen özne, dolaylı biçimde kendi araçsal aklının tehdidinde maruz kalacaktır. Çünkü insanın doğal çevresindeki varlıklar -hatta doğal bir varlık olarak insanın kendisi bile- modern öncesi geleneksel toplumlardaki varoluş zincirindeki önemini yitirdiği an, insanoğlu açısından birer hammadde ya da vasıta olarak tasavvur edilmeye başlanır (Taylor, 2011: 12-14).

Üstelik araçsal akıl ahlâkî bir problem olduğu kadar, toplum yapısını ve toplum içinde varlığını sürdürmek zorunda olan bireylerin yaşam şartlarını da şekillendirme gücünü elinde tutan bir idealdir. Araçsal akıl, modern toplumun gereği olarak, kendi başına, tüm kültürel işleyişi şekillendirme gücünü elinde tutmaktadır. Özellikle ekonomi, piyasa güçleriyle belirlenen bir mahiyet arz etmeye başladığında, herkesin ayakta kalabilmek için verimlilik ilkesine bağlı yaşaması bir zorunluluk biçimini almaktadır. Buna paralel olarak, toplumsal kurumlar da -verimlilik ilkesinin

doğal sonucu olarak- bürokratik akılcılığın ilkelerini benimsemek durumunda yoluna giderler. Böylece herkes “kendi ahlâkî görüşüne uysun ya da uymasın” modern akılcılığın gereklerini yerine getirmek durumunda kalmaktadır (Taylor, 2011: 81).

Rasyonalizasyon, tüm dünyayı akılcı biçimde hesaplanır ve sistemli bir bütün içinde yeniden inşa edilebilir hâle getirdikçe kapitalizmin aşkın ruhuna vücut verdiği gibi, yine kapitalizmin ihtiyaç duyduğu düzeni sağlayacak akılcı bürokratik yapıların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Geniş anlamıyla bürokrasi, toplumu, herhangi bir bireysel farklılığı dikkate almaksızın topyekûn düzene sokma biçimlerinin tümü olarak anlaşılır ve doğası gereği -en azından biçimsel- bir tahakküme dönüşmüştür. Tüm nesneleri işlevlerine indirgeyen soyutlamacı modern rasyonalizasyon, bu ‘işlevleri’ uyum içerisinde yönetecek iktidar aygıtı olarak bürokrasiyi ortaya çıkarmış ve “bireysel özgürlük ya da tekil olanın hakkı, bürokratik egemenliğe kurban edilmiştir.” Weber’in ‘demir kafes’ olarak adlandırdığı bürokratik tahakküm modern dönemin bir kaderi olarak bireyin yaşadığı özgürlük kaybından başka bir şey değildir (Çiğdem, 1997: 158-165).

3.2. Cemaatten Cemiyete ya da Bireyden Kitleye

“Düzenli birlikler” hâline gelen ve demirden bir kafese kapatılan insanların göğüslemek zorunda oldukları ilk tehlike ise yabancılaşma (alienation) olmuştur. Modern anlamda yabancılaşma, “insanın belirli yönlerinin, özelliklerinin, eğilimlerinin, dürtülerinin, arzularının ve potansiyellerinin gerçekleştirilmekten alıkonulması” ya da “insanın taşıdığı amaçlar ve benimsediği ilkelerle çelişir bir konum ve ilişkiler ağı içerisine düşmesi” anlamına gelmektedir (Aktaran Özyurt, 2005: 186) ve modernleşme içerisinde bireyin başına gelen tam olarak budur. İronik biçimde, modern bireyin yükselişi üzerine kurulu modernite, yıkıcı yanıyla kendi üzerine dönerek birey için bir *juggernaut*³ hâline gelecektir.

Sosyolog ve felsefeci Fritz Pappenheim (1902-1964) Batı insanının yaşadığı varlık krizinin izini sürdüğü *Modern İnsanın Yabancılaşması* (2002) adlı eserinde, Friedrich Hegel’in (1770-1831) ilk kez mertafizik bir anlamla kullandığı fakat Karl

³ Önüne gelen her şeyi yıkan güç. Canavar.

Marx'ın (1818-1883) materyalist çerçevesi ile birlikte meşhur olmuş 'yabancılaşma' kavramını irdelemiştir. Temel noktadan bakıldığında, insan, kendi özelliklerinden kopma ve kendini aşma yeteneğine sahip bir canlı olarak yabancılaşmayı var olduğu ilk günden beri deneyimlemektedir. Hatta insanın, hayvandan farklı olarak medeniyet inşa edebilmesinin altında kendisine ve doğaya karşı yaşayabildiği yabancılaşma bulunmaktadır. Fakat modern dönemin rafine bir ürünü olan teknoloji ile birlikte yabancılaşmada yeni bir evreye geçilmiştir. Ortaçağ'da belli bir amacı olan fiziksel evrenle bütün halinde yaşayan birey, moderniteyle birlikte dinsel kesinlik taşıyan varlık zemininden koparılacak durumunda kalarak yeni bir yabancılaşmayla karşı karşıya kalmıştır (Pappenheim, 2002: 27-28).

Gerçekten de yabancılaşma kavramının kökenlerini Antik Yunan düşüncesinde bulmak mümkündür. Yabancılaşma kelimesinin kökeni Latince "ruh hastası" anlamına gelebilecek "aleneus" kelimesinden türemiş olsa da bu kavram zaman içinde evrime uğramıştır. Teolojik mahiyette insanın kutsal olandan koparak kendi yarattığı dünyaya saplanması olarak anlaşılan yabancılaşma, Hegel ile birlikte tarih felsefesinin metafizik bir dayanağına dönüşmüştür. Hegel'e göre yabancılaşma, Mutlak Ruh'un (Tanrı) kendisini doğa üzerinden dışsallaştırması sürecidir; tüm dünya tarihi bu yabancılaşmanın sonucudur ve yine bu yabancılaşmanın farkına varılıp aşılması/yükselmesi (aufhebung) serüvenidir. Karl Marx tarafından materyalist bir içerik kazandırılan kavram, bugün, modern kapitalist yaşamın temel bir pratiği olarak ele alınmaktadır. Zira Marx, yabancılaşmayı, özel mülkiyet, işbölümü ve uzmanlaşma temelinde ele aldığı üretim sürecinde, çalışmanın ve emeğin dışsallaşması; giderek daha fazla biçimde insanın dışına konumlanan emeğin sonunda onu köleleştirmesi olarak ele almaktadır. Üstelik Marx'a göre, yabancılaşma kapitalist ekonomi ile ileri bir boyuta taşınarak, hem işçiyi hem de kapitalisti kapsayacak biçimde genişler. "Kapitalist üretim biçimi insanı sadece meta olarak değil, aynı zamanda insanî değerlerini yitirmiş varlık olarak yaratır" (Akyıldız ve Dulupçu: 2003: 29-30).

Evrensel hakikati bulmak ve bu yolla doğayı insanın emrine vermek üzere dönüştürmek için hareket eden araçsal akıl, özellikle Sanayi Devrimi ile başlayan

süreçle beraber endüstrileşmeyi ortaya çıkartırken, aşkın birey de endüstrileşmenin bir kurbanı haline gelmiştir. En geniş anlamıyla endüstrileşme, insanla doğa arasında aracı konumda bulunan tekniğin giderek daha büyük bir özerklik kazanması olarak tanımlanmaktadır. Endüstrileşme ile birlikte emek süreci insana değil, makineye bağımlı hale gelmiş ve süreç, bant üretim mantığının hayata geçmesi ile zirve yapmıştır (Jeanniere, 2011: 118). Teknik imkânların insan ve doğa arasına eskisinden çok daha fazla ve etkin bir rol üstlenerek girmesi, insanın doğal olana yabancılaşmasının varabileceği sınırları da belirlemiş olmaktadır. Adorno ve Horkheimer bu duruma felsefi olarak şöyle yaklaşmaktadırlar:

“Aydınlanma sayesinde özgürleştirilen insanlar sonunda, doğadaki her şeyi yinelenebilir kılan soyutlamanın ve bu soyutlamanın hazırladığı endüstrinin düzleştirip eşitleyen egemenliği altında, Hegel’in Aydınlanma’nın bir sonucu olarak nitelendirdiği ‘düzenli birlikler’ haline geldiler” (2010: 31).

Bu noktada kapitalizmin modern felsefi düşüncenin bir sonucu olduğu görülmelidir. Modern düşünce, aynı zamanda, ortaya koyduğu araçsal akıl ve doğaya egemen olarak ilerleme ülküsü sayesinde üretim aletlerinin ilerlemesine sebebiyet vermiştir. 18. yüzyılın sonunda görülen Sanayi Devrimi de bu teknik ilerlemenin üzerine kuruludur. Her dönemde toplumu etkileme gücünü elinde tutan teknoloji, insanlık tarihindeki en büyük sıçrayışını Sanayi Devrimi neticesinde “seri üretim”e geçilmesiyle gerçekleştirmiş ve bu sıçrayışın büyüklüğü ölçüsünde toplumu dönüştürme gücüne de erişmiştir (Polanyi, 2013: 73). Hatta Endüstri Devriminin getirdiği değişimler, insanların yiyecek aramaktan vazgeçerek tarım yapmaya başladığı 12.000 yıl önceki Neolitik Devrimden ya da 5.000 yıl önce yazılı tarihin başlangıcı ile birlikte büyük kentlerde yaşamaya başlamalarına eşdeğerde, belki de daha büyük olmuştur (McClellan III ve Dorn, 2013: 323).

Sosyal yapıda görülen hızlı değişimlerin konumuz açısından en önemlisi demografik yapıdaki farklılaşmadır. 1780 sonrasında yaşanan Sanayi Devrimi’nin etkisiyle Avrupa sanayisinin gelişmesi ölüm oranlarını azaltarak ve zirai üretim alanında bir refah getirerek nüfusta bir patlama gerçekleştirmiş ve büyük göç

dalgalarını meydana getirmiştir (Kasay, 2014: 488-489). 6. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar sürekli biçimde nüfus azlığı tehlikesi yaşayan Avrupa (McClellan III ve Dorn, 2013: 324) hiçbir zaman 180 milyonun üzerine çıkmamışken, 1800'den 1914'e kadarki yüz yıllık dönemde insan sayısını yaklaşık üç kat arttırarak 460 milyona ulaşmıştır (y Gasset, 1992: 43).

Bununla beraber artan nüfus Avrupa coğrafyasına homojen biçimde dağılmamış; insanlar fabrikalaşmanın sonucunda giderek daha kalabalıklaşan şehirlerde bir araya gelmeye başlamışlardır. Yalnızca iki şehirdeki nüfus artış hızına bir göz atmak dahi değişimin boyutlarını gözler önüne sermektedir: Örneğin 1801 ile 1891 yılları arasında kalan yaklaşık bir asırlık dönemde, Paris'in nüfusu 547.756'dan 2.536.834'e, Londra'nın nüfusu ise 864.845 kişiden 4.232.118 kişiye yükselmiştir. Üstelik bu rakamlar bize madalyonun yalnızca bir yüzünü; şehre gelip yerleşen kişilerin sayısını vermektedir. Bunlara ilave olarak, kalabalık dalgalar halinde gelen fakat kısa sürede şehri terk eden göçmenlerin varlığı da hesaplanırsa, 19. yüzyılın toplumsal yapısının çok büyük ölçekli nicel ve nitel değişimlere maruz kaldığı açık biçimde öngörülmektedir (Sennett, 2010, 177-180). Avrupa'nın kuzeyinden başlayarak tüm dünyaya yayılan endüstrileşme süreci içerisinde tüm şehirler benzer büyüme oranlarını yakalamışlardır.

Büyük ve kalabalık şehirleriyle seçkinleşen modern dünyanın, insan benliği üzerindeki öncelikli etkisi ise bireylerin “kişisel kimlik” üzerine bir de “sosyal kimlik” ilave etmesidir. Bu durumu ilk fak edenlerden birisi psikiyatrist ve sosyal psikolog William James (1842-1910) olmuştur. James, kişisel kimliğin zaman içinde aynı kalarak yaşam süresince tutarlılık göstermesi ölçüsünde oluştuğunu ifade etmiştir. Bu tutarlılık ise kimliğin ortaya konduğu zaman-mekân ve grup yapısının değişmemesi ile ilgilidir. Geleneksel toplumlarda insanlar bir ömür boyu bir arada yaşadıkları insanlarla birlikte, diğerleri tarafından bilindikleri ölçüde kendilerini de bilmişlerdir. Böyle bir maddi ve manevi çevre içinde, diğerleriyle ilişkinin sürekliliği sebebiyle kimlik açısından bir iç-dürüstlüğe ulaşmak mümkündür. Elbette bu insan ilişkilerinde de dürüstlüğün temel bir zemini teşkil eder. Fakat buna karşın, modern yaşamda kişi, asla tam olarak tanımayı başaramadığı yabancılarla karşılaşmak,

çalışmak ve yaşamak zorundadır. “Diğerleri seni bilmezken, kim olduğunu bilmek zordur”. Böylelikle William James’in 19. yüzyılın sonunda sözünü ettiği “sosyal kimlik” ortaya çıkar ve birey onu tanıyan insanların sayısı kadar farklı bir kimliğe sahip olmak zorunda kalır (Aktaran Elliot ve Lemert, 2011: 56).

Modern hayatta kişiler kurdukları iletişimin ölçüsü ve niteliği doğrultusunda tanınmakta ve kendisini de tanımaktadır. Hatta kişisel ilişkilerde “ihtiyatlı olmak” ile “içten olmak” arasındaki ayrımın dahi ancak modern dönemle beraber bugün anladığımız formuna kavuştuğunu; daha önceki dönemlerde ya da başka kültürlerde böyle bir ayrıma gitme gereği duyulmadığını söylemek de mümkündür (Martin, 1997: 1323-1327). Zira modern hayatta “az sayıda birey kendileriyle dürüst olarak birlik içindedir; sahtekârlık niyetinde oldukları için değil fakat koşulların bugünkü kişiyle dünkünün aynı olmasını nerdeyse olanaksız hâle getirmesinden dolayı. Aslında, şehir hayatında, birkaç dakika öncesiyle aynı kişi olmak zordur” (Elliot ve Lemert, 2011: 57). Üstelik giderek kalabalıklaşan şehirlerde, bu herkes için kaçınılmaz bir yazgıya dönüşmektedir.

Bu görüşlere uygun biçimde, 19. yüzyıl sosyoloğu Ferdinand Tönnies’nin (1855-1936) fikirlerini açımlayan Pappenheim, onun 1887 tarihli *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Cemaat ve Cemiyet) adlı yapıtından ilhamla modern insanın deneyimlediği benlik bunalımını açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, cemaat ve cemiyet arasında bazı önemli farklar bulunmaktadır. Cemiyet ilişkisi, bir arada bulunmak suretiyle kendi özel çıkarlarını daha iyi koruyabileceğine inanan bireylerin kurduğu, akılcı biçimde tasarlanarak oluşturulmuş ve nitelik olarak sözleşmeye dayalı bir ilişkidir. Cemaat ilişkisi ise, bilinçli bir tasarım eseri olmayan ve üyelerin parça parça bireylerden çok bir bütün olarak hareket ettiği ilişkiler ağıdır.

“Tarihsel gelişim açısından bakıldığında Tönnies, toplumun Gemeinschaft’ın (cemaat) ağır bastığı bir çağdan uzaklaşarak Gesellschaft’ın (cemiyet) hüküm sürdüğü bir çağa doğru ilerlediğini kabul etmektedir. Yüzyıllar önce başlamış olan bu geçiş süreci, Rönesans sırasında meydana gelen ve özellikle de Sanayi Devrimi’nden kaynaklanan değişimlerle hızlanmıştır. Bu, kurtulmanın olanaksız olduğu amansız bir dönüşümdür” (Pappenheim, 2002: 56-58).

Süreç, insan benliğini baskı altına aldığı kadar, cemaat yapısı içerisinde gördüğümüz dolaysız ve doğal bağlardan oluşan toplumsal yapının cemiyet içerisinde hızla çözülmesiyle sonuçlanacaktır. Zira bazen ayrılıklar gözükse de cemaat ilişkilerinde birlik hüküm sürerken, cemiyet ilişkilerinde kimi zaman oluşan birliğe rağmen ayrılık egemendir (Tönnies'den Aktaran: Pappenheim, 2002: 57). Tönnies'in aktarmaya çalıştığı, modern toplumun atomize bireylerin bir araya gelmesiyle meydana geldiğidir. Giderek daha çok insanın bir araya toplanması, ilk bakışta birleştirici bir unsur gibi görünse de ortaya çıkan sosyal yapı gerçek anlamda bir topluluk olmaktan uzaktır.

Bu noktada, karşımıza bir de “kitle” kavramı çıkmaktadır. Zira İspanyol düşünür Ortega y Gasset'in (1883-1955) işaret ettiği gibi, kritikçiler için modernleşmenin insan yaşamı açısından ayırıcı vasfı yığınlaşma -Gasset'in tabiri ile kütleleşme- haline gelmektedir (1992: 15-20). Kitle, özellikle 18. yüzyılın son çeyreği ile 19. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşanan Sanayi Devrimi'nin koşulladığı endüstrileşme sonucu, insanların giderek daha kalabalık şehirlerde bir araya gelmesiyle oluşmuş ve benzer üretim pratiklerine bağlılıkları sonucu giderek tek tipleşen insan yığınları olarak tanımlanmaktadır. “Kitle (kalabalık, yığın) kelimesi, basit ve sıradan anlamıyla, milletleri, meslekleri, cinsiyetleri ve kendilerini bir araya toplayan tesadüf her ne olursa olsun, rastgele bireyler topluluğunu ifade eder” (Le Bon, 2005: 23).

Modern toplumda bireyler her yerde ve bir aradadırlar. Yine de, Tönnies'in altını çizdiği gibi, çok sayıdaki insan organik bir bütünlükten ziyade mekanik bölünmüşlük ekseninde bir aradadırlar. Topluluklar zaman zaman kolektif bir biçimde hareket ettikleri duygusu uyandırabilecek davranışlar da gösterebilirlerse de bu durum bizi yanıltmamalıdır. Çünkü kitle, modern zamanların kalabalık şehirlerinde deneyimlenen yalnızlığı ve bir yabancı tarafından “dokunulma korkusu”nu aşmak için daha sıkı şekilde bir araya gelen insan yığınlarından daha fazlasını ifade etmez (Canetti, 2014: 14).

“Modernitenin, yerlerine daha büyük, kişisel-olmayan organizasyonları geçirerek, küçük toplulukların ve geleneğin koruyucu çerçevesini yıktığı

söylenebilir. Birey, daha geleneksel ortamlarda sağladığı psikolojik desteklerden ve güven duygusundan yoksun olduğu bir dünyada kendisini kaybolmuş ve yalnız hissetmektedir” (Giddens, 2014: 52). Bu noktada konformizm (uyumculuk) ve kitle, insanı güvensizlik duygusundan kurtarıcı bir rol üstlenmektedir. Birey, kalabalıklar içinde aynılaşıırken, modern bireyciliğin ona dayattığı yalnızlıktan da kurtulmaktadır. Dolayısıyla kişi, kitle içinde “bir tür rahatlama hisseder çünkü onu kendisine döndüren ve içine kapatan mesafeler artık aradan kalkmıştır” (Canetti, 2014: 19).

Ona dayatılan her rol ve yargıyla savaşıarak kendisini gerçekleştirmeyi şiar edinen modern öznenin, geç-modern çağda durağı konformizm olmuştur. Zira birey, devamlı gelişen üretici güçler ve kapitalist üretim tarzı içerisinde makinelerin ve piyasaların baskısı altında kendi hayatının üzerindeki kontrolünü kaybeder. İnsanlar kendi hayat koşullarını belirlemek konusunda şüpheyi düştükleri zaman ise, tüm toplum “heterenom -öteki tarafından yönetilen, rehberlik edilmekten çok itilen, yüzerek hareket etmekten çok plankton benzeri sürüklenen- hâle gelmektedir”. Böyle bir durumda tüm bireyler, içinde bulundukları topluluğa yön vermeye çalışmaktan vazgeçerek genel akışa uygun biçimde var olmaya başlarlar, zaten modern toplumlarda ihtiyatlı ve akılcı olmak bunu gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, “özyönetimli ve özerk bir insanî dünya ile yaşanan modern çağların sonunda ‘evrenselleştirilmiş uyum çağı’na girilmektedir” (Bauman, 2011: 70-72).

Evrenselleştirilmiş uyum, kendisini ilk olarak, insanların birbirine kayıtsız kalmasıyla göstermektedir. Kalabalık cemiyetler içinde insanlar birbirlerine karşı “medeni kayıtsızlık” içindedirler. Kalabalık şehirlerde insanlar birbirlerine kontrollü bakışlar atarak kısa süreli biçimde göz göze gelip yollarına devam ederler. Dolayısıyla, medeni kayıtsızlık, modern hayatta insanların zımnî biçimde başvurdukları “karşılıklı kabul ve korunma sözleşmesi”ne dönüşür. Hâlbuki birbirini tanıyanların ve yabancıların kesin biçimde ayrılabilirdiği geleneksel toplumlarda medeni kayıtsızlık görünmemektedir. “Onlar ya birbirlerine kesinlikle bakmazlar ya da modern bir toplumsal ortamda kabalık veya tehdit olarak algılanabilecek tarzda gözlerini dikerek bakarlar” (Harvey, 2012: 67).

Dikkat edileceği takdirde Harvey'in kayıtsızlığı “karşılıklı kabul ve korunma” meselesine vurgu yaparak ele almaktadır. Medeni kayıtsızlık da bir arada yaşamının sebep olduğu derin kaygıya yöneltilmiş bir çeşit savunma mekanizmasıdır. Bu noktada ise yolumuz yine Anthony Giddens’la kesişmektedir. Yazara göre modern toplum her şeyden çok bir risk toplumdur ve birey üzerinde korku değilse de kaygı oluşturur. Burada bahsedilen risk kavramı, insanların bireysel ya da toplumsal anlamda yüz yüze gelmek zorunda kaldıkları, çevresel felaketler, nükleer savaş ya da terörizm gibi yeni tehlike biçimlerinden daha temel ve daha fazla bir risktir. Risk toplumunda yaşamak, sürekli biçimde karşımıza gelen, ister olumlu isterse de olumsuz anlamda “açık eylem imkânları karşısında hesaplı bir tutum içinde yaşamak” zorunda oluşumuzdur. Gelenek-ötesi modern toplumda hesaplı bir tutum içinde yaşamak sürekli olarak “bir acaba meselesi”ne dönüşmekte ve birey devamlı biçimde “olası dünyalar” arasında seçim yapmak zorunda kalmaktadır (2014: 46).

Giddens sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

“Kaygı artışı bireysel-kimliğin algılanmasını tehdit etme eğilimindedir, zira nesne dünyasının özelliklerini şekillendirmeye çalışırken benlik algısı muğlaklaşır” (2014: 65).

Muğlaklaşarak kaybedilme tehlikesiyle yüz yüze gelen benlik, 17. ve 18. yüzyıldaki kabullerin ötesine uzanarak temel anlamda bir başkalaşım geçirmek durumunda kalmıştır.

3.3. Aşkın Özneden İçkin Özneye

“19. yüzyılla birlikte bireye olan çağdaş inancın olağanüstü görünümünün sergilenebileceği koşullar oluşmuş ve hemen her alanda kendi bireyselliğinin derinliğini keşfeden insanlarla karşılaşılırsa da”, diğer yandan yine bu yüzyıl, farklı bireylerin bir arada yaşamak zorunda kaldığı bir dönem olmuştur. “Bu dönemde hem kentleşme ve okuryazarlık, hem de kitle iletişim ve ulaşım imkânlarının artmasıyla toplumsal hareketlilik de artmaya başlamıştır” (Çağan, 2014: 481). Modern Kartezyen düşüncenin tüm hakikat ve bilgi alanını kuran ve bu yolla evrenin merkezi

durumuna gelen aşkın öznesi, modernitenin tarihi yolculuğu ile ortaya çıkan bir toplum biçimi ile içkin duruma gelmeye başlayacaktır.

19. yüzyıl, bir bakıma, toplumculuk adına bireyin oldukça zararlı bir merkez olarak görülmeye başladığı bir dönem hâline de gelmiştir. *Bireycilik* (individualism) teriminin 19. yüzyılda, kitle karşısında ferdin varlığını negatif bir değer taşıyıcı biçimde imlemek için kullanılmaya başlanması bu anlamda manidardır (Lukes, 1995: 7-15; Elliot ve Lemert, 2011: 29). Bireycilik terimi ilk kez, 1820’li yılların ortalarında, Fransız sosyalizminin kurucusu olarak bilinen Claude Henri de Saint-Simon’un (1760-1825) öğrencileri tarafından kullanılmıştır (Lukes, 1995: 17).

Bu toplumcu insanlara göre bireycilik, kolektif yapıya zarar veren bir düşünce biçimidir. “Saint-Simoncular bireyciliği ‘düzen, din, ortaklık ve kendini adama’ umutlarıyla karşılaştırdıkları modern eleştirel dönemin kötülüklerine, onun ‘tanrıtanımazlığının bireyciliğinin ve bencilliğinin’ temelini atan ‘olumsuz’ düşüncelere işaret etmek için kullanmışlardır” (Çağan, 2014: 481). Saint-Simon’un öğrencilerinin mahkûm ettiği bu fikirlerin temeli ise Rönesans’la birlikte atılmış ve 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ile sağlamlaştırılmıştır.

Charles Taylor, bireycilik fikrinin 17. yüzyılda, özellikle de eğitimli Avrupalıların düşüncelerinde görülmeye başladığını ifade etmektedir. Bu fikirler, eski hiyerarşik yapılara kafa tutar biçimde, zamanla, yeni siyasal biçimlerin ve serbest piyasa ekonomisinin oluşmasına da büyük katkı sağlamış görünmektedir. İşin ilginç yanı, bireyciliğin ortaya koyduğu yeni siyasal ve ekonomik tarzların, aynı zamanda, bireyciliğin tahkim edilmesinde de son derece etkin bir rol oynamalarıdır. Bu, kendi üzerinde devinen bir sistem olarak hareket ettikçe bireyci fikirler daha da güç kazanır “çünkü bireycilik köklerini insanların günlük yaşamından, yaşamlarını kazanış biçiminden ve siyasi yaşamda başkalarıyla ilişki kurma biçimlerinden almaya başlar”. Hatta bireycilik, sonunda, tek akla yatkın bakış açısına dönüşerek kültürel yaşamda egemenlik kurar (2011: 52).

Gerçekten de Simmel, 18. yüzyıl boyunca toplumun bireye dayattığı yaşam biçiminin, bireyin düşünsel enerjisine ve üretkenliğine getirilen dayanılmaz

kısıtlamalar olarak görüldüğünü yazmıştır. Aristokrasinin despotik eğilimleri ile piyasa üzerine etkisine, kilisenin hoşgörüsüz baskıcılığına, lonca sisteminin bağlayıcı buyruklarına ya da devlet idaresindeki paternalist uygulamalara duyulan nefret birey için sınırsız bir özgürlük idealini öne çıkarmıştır. Böylesi bir anlayış içinde güçlenmeye başlayan bireycilik, bireylerin doğal eşitliği kavramına, yukarıda bahsi geçen ve yapay biçimde üretilmiş olduğuna inanılan bütün o kısıtlamaların ortadan kalması durumunda kusursuz ve evrensel insanın ortaya çıkacağı anlayışına dayanmaktadır. Evrensel, yani ahlâk, güzellik ve mutluluk bakımından farklılık göstermesi mümkün olmayan bir insan anlayışının arkasında ise modern düşüncenin bilimsel ve mekanik bir dünya görüşü bulunmaktadır. Mekanik görüş için asıl olan yasa olduğundan, tikel insan da ilkesel olarak genel insana indirgenmiştir (Simmel, 2009: 212-213).

Georg Simmel, 18. yüzyılda ortaya çıkan ve “sayısal bireycilik” ya da “tikel bireycilik” adını verdiği bu ideali şu şekilde formüle etmektedir:

“Düşünce tarihinin müthiş kavrayışlarından biri olan bu bireysellik kavramının ekseni şurada yatar: İnsan bütünüyle kendisi olmayan her şeyden kurtulduğunda, varlığının fiili cevheri olarak geriye kalan genel insandır, onda ve başka herkeste yaşayan insanlıktır, sadece ampirik-tarihsel nedenlerle gizlenmiş, azalmış ve çarpıtılmış olsa da hep özdeş kalan temel özdür” (2009: 213).

Oysa ütopyacı bir anlayış içinde, bireyin aşkın biçimde, “evrensel insan” olarak algılanması ve mekanik dünya görüşü çerçevesinde konumlandırılması, tüm toplumsal yapının bu özdeş bireylerden kurulduğu fikrinden hareketle “tüm mekânın kapalı bir bütünlüğe ve homojeniteye dönüşmesi riskini” de beraberinde taşımaktadır (Çörekçioğlu, 2015: 9). Sosyolog Simmel de bu riskin 18. yüzyılın sonlarından itibaren fark edilmeye başladığını, bu sebeple de tikel bireyciliğin yerini “benzersizlik bireyciliği”nin aldığını ifade etmektedir. Bu düşüncenin vurgusu özellikle 19. yüzyıl Romantiklerinin de üzerinde ısrarla durduğu şekilde her bireyin diğerinden farklı olması gerektiğidir. Her ne kadar Fransız düşünür Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) *İtirafar* adlı eserine tamamen eşsiz bir birey olduğu

vurgusuyla başlamış olsa da (Elliot ve Lemert, 2011: 67), Simmel'e göre bu düşüncenin gerçek anlamda ilk büyük filozofu Friedrich Schleiermacher (1768-1834) olmuştur.

Schleiermacher, herkesin insanlığı tikel bir biçimde, tek başına ve özgün olarak temsil etmesini ahlâkî bir ideal olarak görmüştür. Her birey, kendisine etki eden evrensel yasaların bir toplamı olmakla birlikte, bu kuvvetlerin farklı oranda etkilerinden oluşmuş bütünüyle ayrı bir düzenlemedir. “Bireyin ahlâkî görevi de işte bu kıyaslanamazlığı gerçekleştirmek, sadece kendisine ayrılmış bir yeri doldurmaktır. Herkes kendine, sadece kendine ait prototipi gerçekleştirmeye çağrılır. İnsanların eşitliğinin yanı sıra farklılaşmalarının da ahlâkî bir buyruk olduğu şeklindeki o büyük dünya-tarihsel fikir, Schleiermacher sayesinde bir dünya görüşünün ekseni hâline gelir” (Simmel, 2009: 216).

Sosyolog Richard Sennett da (1943-...), modern dönemle birlikte kamusal alanda başlayan değişimin birey anlayışı üzerindeki etkisini irdelerken tıpkı kendisinden bir yüzyıl önce aynı konulara eğilmiş Georg Simmel gibi 19. yüzyıla özel bir önem atfeder. Her şeyden önce, 19. yüzyıl gerçek anlamda seküler bir dünya görüşünün ortaya çıktığı bir dönem olarak anlaşılmak durumundadır. Sekülerlik, modern dönemin doğuşundan bu yana varlığını göstermişse de 19. yüzyılda toplumsal biçimde tamamen kurumlaşmış ve yalnızca entelektüel anlamda değil, günlük hayatın içinde de “bir olgular düzeni kurarak Doğa Düzeni’nin yerini almıştır”. Bu kültürel düzlem içinde Tanrılar gizemini yitirince, insan kendi durumunu gizemlileştirmiş; böylelikle, “*kişilik*” kavramının kendisi bir inanç meselesi hâline gelmiştir (2010: 200).

Üstelik kişilik dediğimiz şey, Aydınlanma’nın ortaya koyduğu “doğal karakter”den belli özelliklerle ayrılmaktadır. Birincisi, kişilik, kişiden kişiye değişmektedir ve Aydınlanma’nın ortak bir insanlığa duyduğu inancın zayıflamasıyla ortaya çıkmıştır. Bu değişime dış görünüş de dâhil edilmiş, böylece, dış görünüşün kişiliğin doğal bir tezahürü olduğu fikrine ulaşılmıştır (Sennett, 2010: 202). Artık beden içinde yaşadığımız fiziksel bir nesne olduğu kadar, aynı zamanda, bireysel-kimlik duygusunun tutarlı biçimde sürdürülmesine imkân tanıyan “bir eyleme

sistemi, bir praxis tarzıdır”. Özellikle bedenin benlikle ilgili özel bir ilişkiye sahip olan yönü dış görünüş, modern dönemle birlikte ayrı bir önem kazanır. Modernite öncesine ait kültürlerde dış görünüş, gelenek tarafından belirlenmiş ve büyük ölçüde standartlaştırılmış olup, kişisel kimlikten ziyade toplumsal kimliğin bir işareti olarak kabul edilmiştir. Oysa modernlik deneyiminde, “dış görünüş reflektif bir benlik tasarımının merkezi bir unsuru hâline gelmiştir” (Giddens, 2014: 132-133).

Bunun yanında, 18. yüzyılın doğal karakterinin aksine, kişiliğin özbilincin kontrolü altında olduğu düşünülmüştür. Kişiliğimiz üzerindeki özbilincimizin kontrolü ise devamlı olarak duygularımızı tanımlamak ve ifade etmekten geçmektedir. Son olarak, kişilik, belli bir anda belli bir biçimde hissetme özgürlüğü talep etmektedir. Bu durum ise kişinin kendiliğindenliği ile toplumsal görenekler arasında bir yarığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Kısacası, 19. yüzyıldan bu yana geçerliliğini sürdüren modern kişilik anlayışımız şu şekilde formüle edilebilir: “Dış görünüşle yaratılan kişilik en azından kişinin geçmişiyile ilişkili özbilinc tarafından kontrol edilir; kendiliğindenlik ise normal-dışılığın kontrolü altındadır” (Sennett, 2010: 202-204). Böylece, Rönesans’tan 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin sonuna değin tahkim edilen tarih-dışı ve evrensel özne, 19. yüzyılda yalıtılmış tekil bir varlığa; kendi yolunu kendisi bulmak durumunda kalan bir öze dönüşmüştür.

Charles Taylor, bu hissiyatın ardında yatan kaygıların izini sürme düşüncesiyle kaleme aldığı *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde, ilk ve belki de en önemli kaygı kaynağının temeli 17. yüzyılda atılan bireycilik olduğunu belirtmektedir. İkircikli biçimde, birçok kişi için aynı zamanda modern dünyanın en büyük kazanımı olan bireycilik, Taylor tarafından, “insanların kendi yaşam tarzlarını saptama, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçme, atalarının kullanmadığı çok çeşitli yollarla yaşam biçimlerini belirleme hakkının bulunduğu bir dünya içinde yaşamak” durumunu ifade eden geniş bir tanım olarak anlaşılır. Sözü edilen kazanım ise modern çağın özgürlük idealinden önceki ahlâkî anlayıştan kopma sayesinde gerçekleşmiştir.

Öncesinde, kendisini büyük kozmik bir düzenin parçası olarak hisseden insan, evrendeki hiyerarşik yapının topluma yansımalarıyla oluşmuş bir çevre içinde, kendisine ait bir konum bağlamında bu konumun gerektiği rolü ifa ederek varlığını sürdürürken, modern özgürlük anlayışının ortaya çıkışıyla tüm bu düzenler itibarını yitirmek durumunda kalmıştır. Fakat unutulmamalıdır ki bu düzenlemeler insanı sınırladığı kadar, “aynı zamanda dünyaya ve toplumsal yaşamın etkinliklerine anlam kazandırmıştır”. Hepsinden önemlisi, insanın çevresindeki tüm şeyler, eski anlayış açısından bakıldığında, insanın tasarıları için kullanılacak araçlar değil; varoluş zincirindeki yeri açısından önem arz eden doğal fenomenler olarak değerlendirilmiştir. Modern dönemle birlikte, amaçsal (teleolojik) bir evren tasavvurunun mekanist bir görüş lehine terk edilmesi dünyanın büyüünün bozulmasıyla sonuçlanmıştır (Taylor, 2011: 9-11).

Daha da problemlili olan nokta şudur ki büyüü bozulup yavanlaşan dünyada bize yeni bir duygu eşlik eder: Kuşku/şüphe. Kuşku asla tam olarak bertaraf edilemediği ve bu yüzden kesinlik bir zemin olarak inşa edilemediği için “kişisel kimlik, yumuşak, esnek ve sonsuzcasına açık hale gelmiştir (Raban’dan aktaran Harvey, 2012: 17).

Marx’tan Weber’e, oradan da Nietzsche’ye (1844-1900) uzanan çizgide hep aynı tema vurgulanmıştır. Modern toplum, kendisini oluşturan akılcılık ve endüstrileşme ile birlikte bireyi niteliklerinden soyutlayarak tasfiye etmiştir. Fakat meselenin paradoksal yanı şudur ki Nietzsche’nin vurguladığı üzere, tam da böyle anlarda “birey, birey olmaya kalkışır” (Nietzsche’den Aktaran: Berman, 2014: 37). Adorno ve Horkheimer ise, Nietzsche’den farklı olarak, özgün bir birey olma düşüncesinin dahi Aydınlanma’nın kirli bir oyunu olduğu iddiasındadır. İki eleştirel düşünür, “insanlara benlikleri, tümüyle özgün ve herkesinkinden farklı bir benlik olarak armağan edilir ki, herkesinkiyle aynı olması iyice sağlama alınabilsin” demekle modern dünya içinde gerçek anlamda özgün olmanın mümkün olmadığını açık biçimde vurgulamaktadırlar. Çünkü modern çağın “güdümlü kolektif birliği tüm bireylerin yadsınması üzerine kuruludur” (2010: 30-31).

Başta ifade edildiği gibi, bu hâl, modernliğin kendi çelişkili yapısının dışavurumudur. Akılcılaştırmış modern sistemler; özellikle de teknik imkânlar, kendi varlık sebeplerini yok etmeye yazgılı biçimde hareket ederek dünyanın büyüünün bozulmasına yol açmış olsa da, “paradoksal ve eşzamanlı olarak yeni büyülenme türleri yaratmaya” da hizmet etmişlerdir (Ritzer, 2011: 131). Marshall Berman (1940-2013) sözünü ettiğimiz paradoksu, bireyin varlığı açısından şu sözlerle değerlendirmektedir:

“Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı geliştirme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi” (2013: 27).

Buradan hareketle, var olmak, önceki dönemlerde herhangi bir gayret sarf etmeksizin deneyimlediğimiz doğal bir durumken, modern dönemle birlikte çaba isteyen bir belirlenim savaşı haline gelecektir. Bu bağlamda Tönnies, cemaat ve cemiyet arasındaki farka paralel olarak, insan iradesinin de iki farklı biçimi olduğunu öne sürer. Buna göre, doğal irade (wesenwille) “insanın dürtü ve isteklerinin, doğal yaratılışının kendiliğinden ifadesi” iken, akılcı irade (kürwille) hesapçı ve önceden tasarlanmış bir irade biçimidir; hatta o, irade olmaktan ziyade iradeyi de kuşatan düşündür. Tıpkı, modern toplumların cemaatten cemiyete doğru evrildiğini öne sürdüğü gibi, Tönnies, bireyin de doğal iradeden giderek koparak akılcı bir iradeyle hareket etmek durumunda kaldığını ve bunun modernlik deneyiminin bir parçası olduğunu ifade etmektedir (Tönnies’den Aktaran: Pappenheim, 2002: 60-68). Özne, modern dönemle birlikte kendini belirlemek ve ortaya koymak zorunda bırakıldıkça doğal bir var olma hâlinde, tasarlanmış bir var olma durumuna geçmek zorunda kalmıştır.

Bunun sonucunda birey, kendi içine kapanmak zorunda kalmıştır. Modernleşme süreci dâhilinde sosyolojik olarak dönüşen birey, bütün bunların psikolojik yansımalarıyla da yüzleşmek zorunda kalmış ve dünyayı yalnızca çıkarıcılık ideolojisine göre biçimleniş bir anlayışla görmek durumunda kalmıştır. Hatta bunu bir modern olmanın tâbi bir hastalığı olarak değerlendirenler de

bulunmaktadır. “Bu hastalığa modernite içinde bulunan yan unsurlar da eklenerek işi daha içinden çıkılmaz bir noktaya taşımıştır. Şehrin betondan yapısı, çalışma saatlerindeki yeknesaklık, ötekinin varlığını kabul edememe durumu, kendi beni odaklı yaklaşım, bu durum altında daha ezici bir hâl almıştır” (Karaosmanoğlu ve Ateş, 2014: 527).

Dolayısıyla, bireyciliğin çağdaş yaşamdaki temel görünümü görecilik olmaktadır. “Göreciliğin kendisi bir tür bireyciliğin uzantısıdır ve ilkesi şöyle özetlenebilir: Herkesin gerçekten önemli ya da değerli bulduğu şeylere bağlı olarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkı vardır”. Bu açıdan görecilik, hiç kimsenin bir diğerinin değerlerini sorgulamaya hakkının olmadığı ve karşılıklı kabul üzerine kurulu bir ahlâkî postüla olarak ortaya çıkar. İlk bakışta özgürlük adına olumlanan ve alkışlanan görecilik, dikkatli biçimde üzerine eğildiği takdirde rahatça görülebileceği üzere, “benlik üzerine odaklanmayla benlik-ötesi daha büyük meseleleri -dinsel, siyasal, tarihi meseleleri- dışlamayı hatta bunlara kayıtsızlığı” da içinde barındırmaktadır. Daha da vahimi, kendini gerçekleştirmeye bu denli ağırlık verilmesi, insanların yalnızca kendi isteklerini ön planda tuttuğu bencil bir kültüre de vücut vermiştir. Kendisini gerçekleştirme saplantısına kapılan insanlar, yeni konformizm (uymacılık) biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmakta ve “kerameti kendinden menkul uzmanlara, bilimin ya da egzotik ruhçuluğun prestijine sığınmalarına” bakılırsa kültürün de bir tür saçmalığa dönüşmesinde etkin bir rol oynamaktadırlar. Esasında bu yeni bir durum değildir; bu tür sapmalar tarih boyunca hep yaşanmıştır, fakat çağımıza özgü olan şey, bugün çoğu insanın buna zorlanması, kendini bunu yapmak zorunda hissetmesi, yapmazsa yaşamının bir biçimde zayı ya da gerçekleşmemiş olacağı hissine kapılmasıdır” (Taylor, 2011: 19-22).

IV. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ AÇISINDAN İLETİŞİM TEKNOLOJİLERİ ve BİREY İLİŞKİSİ

4.1. Kesintisiz Veri Akışı ve Postmodernlik

İnsan ve teknoloji, gereksinimler ve bunlar için üretilmiş nesneler diyalektiği içinde birbirini sürekli olarak değiştirir ve yapılandırır. “Aynı uygarlık alanı içinde yer alan bireysel ve toplumsal yapılarla teknolojik ve işlevsel biçimlerin bir dayanışma içinde olmaları neredeyse bir yasaya dönüşmüş gibidir” (Baudrillard, 2014: 155). Bu bağlamda, 19. yüzyıl boyunca yaşanan gelişmeler kitlelerin yükselişine ve bireyin kitle karşısında erimesine yol açtığı kadar, bir biri arkasına gelen teknolojik gelişmelerle bugün anladığımız şekliyle kitle iletişimin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur.

1839 yılında fotoğraf, 1844’te telgraf, 1876 yılında ise telefon icat edilmiştir. 1895 yılında ilk sinema filmi gösterimi ve ilk radyo yayını gerçekleştirilirken, bunu, 20. yüzyılın hemen başında; 1911 senesinde ilk televizyon yayınının yapılması izlemiştir. Dolayısıyla, kitle iletişimi de 19. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkarak “giderek toplumsal üretim ve yeniden üretimin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir” (Yaylagül, 2014: 15-19). Bu anlamda, “modernite kendi ‘kitle iletişim araçları’ olan basılı metin ve elektronik işaretlerden bağımsız olarak ele alınamaz. Modern kurumların gelişmesi ve yayılması doğrudan bu iletişim biçimlerinin mümkün kıldığı dolaylı deneyimdeki muazzam artışla bağlantılıdır” (Giddens, 2014: 40).

20. yüzyılda ise, hem 19. yüzyılda icat edilen kitle iletişim araçları tüm dünya üzerinde yayılmış, hem de 1945 yılında ilk kez karşımıza çıkan programlanabilir elektronik bilgisayar sistemleri giderek güçlenmiş ve kendisine iletişim süreçlerinde de önemli bir yer bulmuştur. Bu sürecin son noktasını ise 1991 yılında dünya

üzerindeki tüm bilgisayarları birbirine bağlamaya imkân tanıyan internet teknolojisinin hayatımıza girmesi oluşturmuştur (Yaylagül, 2014: 19-20). Günümüzde bilgisayar ve internet teknolojisinin tüm iletişim teknolojilerini domine ettiği, bu yolla dijital-sayısal bir kültür oluşturduğu açık biçimde görünmektedir.

Oldukça yenilikçi bir devrim olarak dijital teknolojiler, çok'tan çok'a (many to many) iletişimin de başlamasına vesile olurken, gerçeklik de tam bir merkez kaybına uğramakta; ister ağırbaşlı haberler isterse de günlük hayatın basit fragmanları olsun, bireylerin ürettiği tüm içerikler sosyal paylaşım siteleri kanalıyla çok kısa zaman içinde binlere, hatta milyonlara ulaşabilmektedir (Kaplan ve Ertürk, 2012: 9). Üstelik herkes bu bilgi akışına sınırsızca katılabilmekte ve sonsuz bir etkileşim ağı hiç ara vermeksizin örülmeyi sürdürmektedir.

Yalnızca Facebook'un verilerine bir göz atmak bile durumu kavramımıza yardımcı olacaktır. 2015 yılı ilk yarısı verilerine göre, kayıtlı toplam 1,49 milyar üyesiyle Facebook, nüfus bakımından, yaklaşık 1,37 milyar kişilik Çin Halk Cumhuriyeti'ni geride bırakmıştır. Facebook üyelerinin 1,31 milyarlık kısmı aktif mobil kullanıcı durumundadır; başka bir deyişle bu kişiler ellerindeki teknik imkânlar sayesinde sanal bir ağa istedikleri yerden bağlanabilmektedirler. Facebook kullanıcılarının yüzde 65'i her gün birden fazla kez platforma giriş yaparken, her gün 1,5 milyar aramanın yapıldığı Facebook'ta 850 milyon grup ve 450 milyon etkinlik yer almaktadır (<http://www.dijitalajanslar.com/guncel-facebook-istatistikleri-2015/>, 26.12.2015). Tüm bu devasa veriler yalnızca bir sosyal ağa aittir. Diğer sosyal ağlar, mail grupları, toplam sayıları binlerle ifade edilecek televizyon kanalları ve on binlerce radyo istasyonu da hesaba katıldığında dünya ölçeğinde dolaşan bilgi miktarının büyüklüğü akıl almaz bir hâle gelmektedir.

Özellikle dijital sistemlerin iletişim süreçlerini büyük oranda ele geçirmesiyle, hem iletişim süreçlerine “7/24 online” biçimde katılan kişi sayısı, hem de tüm dünyadaki veri paylaşım hızı olağanüstü boyutlara çıkmıştır. Hatta yeni bir tabir ortaya çıkmıştır: “Data Never Sleeps”. Bu ifadeyi şu anlamda Türkçeye kazandırabiliriz: “Veri Asla Kesilmez”. 2016 yılının Şubat ayı verilerine göre -ki bu veriler 2015 yılının sonunu temel almaktadır- dünyada internet kullanıcısı 2013 ile

2015 yılları arasında %18,5 oranında artış göstererek 3,2 milyar kişiye ulaşmıştır (blog.techimpact.org, 03.08.2016). Bir önceki ölçüm periyodu olan 2011 ile 2013 yılları arasında ise artış oranı %14,3 olmuş ve henüz 2014 yılının başında bile 2,4 milyar kişiye ulaşılmıştır (www.adweek.com, 03.08.2016).

Bu niceliksel büyümenin daha da ivme kazanarak artması beklenirken, sayısal evrenimizde yalnızca bir dakika içinde muazzam bir veri trafiği de görülmektedir. 60 saniye içerisinde, Facebook kullanıcıları yaklaşık 3,3 milyon paylaşım yapmakta, Twitter’da 342 bin yeni tweet atılmakta, Youtube’a 400 saatlik yeni video yüklenmekte ve Skype üzerinden 110 bin arama gerçekleştirilirken Whatsapp uygulaması üzerinden yaklaşık olarak 44,4 milyon mesaj gönderilmektedir. Tüm bu veri yığının yalnızca 60 saniye içinde dolaşıma girdiğini hesap ettiğimiz takdirde, bir saatte ya da bir günde üretilen bilgi ve imaj niceliği hesaplaması dahi zor bir hâle gelmektedir. Sonuçlara ulaştığımız sitede bu durum, “Dünya sosyal medyaya âşık oldu” sözleriyle değerlendirilmektedir (www.smartinsights.com, 03.08.2016).

Ülkemiz özelinde değerlendirilecek olursa da durum pek farklı görünmemektedir. Ocak 2016 verilerine göre, 79,14 milyonluk toplam nüfusun 46,28 milyonu (toplam nüfusun %58’i) aktif olarak interneti kullanmakta, 42 milyon kişi ise (toplam nüfusun %53’ü) sosyal medyada aktif biçimde yer almaktadır. Toplam nüfusun %90’ını kapsayacak şekilde yaklaşık 71 milyon kişinin mobil telefonu varken, toplam nüfusun %45’ini meydana getiren 36 milyon kişi mobil araçlar üzerinden aktif sosyal medya kullanıcısı durumundadır (www.dijitalajanslar.com, 03.08.2016).

Kitle iletişim araçlarının, özellikle de dijital sistemlerin kolayca ulaşılabilir hâle gelmesiyle olağanüstü bir hızla yayılan sayısal iletişim teknolojilerinin hayatımıza etkileri, çoğunluk tarafından kimlik, politika, iletişim vb. bağlamında özgürleşimin yeni bir biçimi olarak kabul edilip derhal ve coşkuyla içselleştirilirken, azınlıkta kalan bazıları içinse durum karmaşık ve korkutucu bir hâl almaktadır. Elbette, bu tür teknolojik sıçramaların bireysel ölçekte özgürleşime katkı yaptığı kabul edilse bile, yine de kimileri, bireyin ve gerçekliğin temellerinin bu denli sarsılmasına da kuşkuyla yaklaşılmadan edememekte ve bir çeşit ontoloji öncelikle

muhafazakârlık içinde, bunun bir özgürleşimden ziyade hızlı bir çözünme olduğunu ifade etmektedirler.

Bu kuşkucu tavra göre, kitle iletişim araçları, postmodern bir toplumun doğuşunda belirleyici bir rol oynamaktayken, yaşadığımız dünyayı da daha şeffaf değil, aksine, daha karmaşık ve kaotik hale getirmektedir. Fakat ironik biçimde, “özgürleşim umutlarımız da kesinlikle bu görece ‘kaos’ta yatmaktadır” (Vattimo, 2012: 12-13). Bizi giderek kuşatan bu hâl, Max Weber’in henüz 19.yy.da öngördüğü gibi, modern hayatın yavan akılcılığı ve bürokratik tekdüzeliği ile ‘demir kafese’ kapatılmak zorunda kalan modern insanın doğal bir tepkisi olarak kendi dünyasını yeniden ‘büyüleme’ gayreti olarak da görülmüştür. Fakat yine de sonuç daha önce nispeten katı olduğunu düşündüğümüz şeylerin hızla buharlaşmasıdır (Berman, 2014).

Vattimo’nun işaret ettiği yoldan gittiğimiz takdirde karşımıza çıkan bir kavramı tartışmaya açmak faydalı olacaktır: Postmodernite. Bugün, bu kavramın ne anlama geldiği konusunda halâ tartışmalar sürüyor olsa da, onun, kendi krizleriyle yüzleşmek zorunda kalmış modernlik biçimi olarak kabul etmek genel bir yaklaşımdır. Ebedi ve değişmez olan hakikatin keşfedilmesine dair derin bir kuşkunun yaşanmasıyla birlikte parçalanmanın ve gelip geçiciliğin öne çıktığı bir kavrayış olarak postmodernite, tüm ayırıcı vasıflarına rağmen modernizmle bir devamlılık içindedir. Modernizmin uzun tarihi ile postmodernizm adını taşıyan akım arasında, farklılıktan çok daha fazla süreklilik mevcuttur” (Harvey, 2012: 137).

Modernliğin kurucu unsurları olan rasyonalizm, kapitalizm, ilerleyen ve gelişmeci tarih doktrini ve liberal özne üzerinden kurgulanmış etik anlayışın hiç hız kesmeden yoluna devam ettiğini; bu açıdan da postmodern dönemin modernitenin devam ettiricisi olduğu söylenebilir. Diğer yandan, özellikle II. Dünya Savaşı’nın sonu ile birlikte, tüm dünyada Aydınlanma ideallerine karşı gelişmeye bağlayan inançsızlık postmodern döneme ruhunu veren bir etmen olmuştur. Daha da vahimi, Aydınlanma düşüncesinin meta-anlatılarına karşı duyulan güvensizliğe başka bir problem daha eşlik etmiş ve boşa çıkan bu ideallerin yerini alabilecek “uygulanabilir bir alternatifin olabileceğine dair inanç da yitirilmiştir” (Küçük, 2011: 33).

Görünen o ki, entelektüel dünyanın elinde bir tek eleştiri kalmıştır. Fakat postmodernite, modernitenin meta-anlatılarına karşı çıkarken aşırıya kaçma eğilimi göstermesiyle ünlüdür. Postmodernizm, Aydınlanma düşüncesinin temel dinamiklerinin tam aksine, farklılık kavramına o denli vurgu yapar ki sonunda “her türlü tutarlı politikanın olanaksız hâle geldiği noktaya ulaşır”. Postmodernizmin sağlıklı yönü budur. Farklılıklar büyük bir coşkuyla kabul edilirler, fakat özgül sesler ve renkler asla nüfuz edilemeyecek bir ötekiliğe mahkûm edilip daima farklı kınırlar. Postmodern retorik içinde “birleşme” imkânı tamamen ortadan kalkar; parçalılık ve belirsizlik bir kadere dönüşür (Harvey, 2012: 137-139).

Çalışmamız açısından bakıldığı takdirde ise, postmodernitenin, Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu “rasyonel bireyi” bir mit olarak tanımlaması önemli bir husustur (Baran, 2005: 115). Postmodernistlere göre, evrensel ve rasyonel birey düşüncesi, hem metafizik bir kabul olarak modernitenin temel dayanak noktası olarak kabul edilmiş hem de bu kabule uygun olacak şekilde gerçekten inşa edilmeye çalışılmıştır. Fransız sosyolog ve tarihçi Foucault (1926 – 1984) modern bireyin bu ikircikli konumunu en iyi açıklayan düşünürlerden birisi olarak öne çıkarken, *Hapishanenin Doğuşu* adlı yapıtında, iletişim akımlarının sağladığı olanaklarla bilginin birikimi ve merkezleşmesi sayesinde modern öznenin titizlikle imal edildiğini belirtmektedir (Foucault, 1992: 272-273).

Bu anlamda birey, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olmak gibi çift kutuplu ve aynı anda meydana gelen iki süreç tarafından kuşatılmıştır (Baran, 2005: 120). Yakın tarihsel süreçte ise durum daha farklı bir hâl almaktadır. Birey, artık dıştan bir müdahale neticesinde değil, iletişim teknolojilerinin olanakları nispetinde içten gelen bir arzuyla dönüşmekte ve kendi kimliklerini devamlı olarak üretmektedir (Best ve Kellner, 2011: 88). Bir fail olarak birey, benliğini, iletişim teknolojilerinin kendisine sunduğu olanaklar ölçüsünde bir kimlik ve gerçeklik yaratarak inşa ettiği gibi, hem nicelik hem de nitelik anlamında sınırsızca dolaşan enformasyon sayesinde belleğinde de önemli ölçüde bir dönüşüm yaşamaktadır.

4.2. Benliğin Yeniden Üretimi

Benlikle ilgili çalışmalar ve düşünceler, 19. yüzyıl itibariyle eskisine nazaran daha fazla önem kazanmış ve konuyla ilgili iki temel yaklaşım ana eksene oturmuştur. Bunlardan ilki, 19. yüzyılda görülen, tutku, ruh, bağlılık ve ahlak gibi moral kavramlara vurgu yapan romantik yaklaşım iken; diğeri, 20. yüzyıl boyunca yürürlükte kalan ve daha ziyade akletme kabiliyetine vurgu yapan akılcı yaklaşımdır. Günümüzde ise benlikle ilgili her iki anlayışın da geçersizliğe terk edildiği görülmektedir zira her iki anlayışı da besleyen toplumsal yapı, teknoloji sebebiyle, hızlı biçimde erozyona uğramaktadır (Gergen, 1991: 6-7). Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere, gerçek toplumsal yapıların yerini teknoloji destekli sanal cemaatler aldıkça benlik algımızda ciddi bir dönüşüm kaçınılmaz olarak gerçekleşmektedir.

1950'lerden bu yana benlikle ilgili olarak yapılan saha çalışmalarını derleyip günümüzde elde edilen sonuçlarla karşılaştıran Amerikalı sosyal psikolog Jean M. Twenge (1971 - ...), büyük oranda bilgisayar destekli teknolojilerin biçimlendirdiği yeni bir nesille karşı karşıya olduğumuzu ifade etmektedir. Bu yeni nesle, “Ben Nesli” (Generation Me) adını veren Twenge şunları ifade etmektedir:

“Ben Nesli (Ben Jenerasyonu) ile ilgili çok etkileyici bir anlam sapması var ve bu sapma da aynı şekilde bilgisayar kökenli: İJenerasyonu. İlk harf, anlamla bütünleşiyor: “İ”, interneti temsil ediyor (tıpkı İMac ve İPod’da olduğu gibi); aynı zamanda bu harf, “insan” kelimesinin de baş harfi (bu neslin bireye önem vermesine bir gönderme). Bu harfin telaffuzu da özellikle akıllarında sürekli internet ve televizyon olan gençlerin hayal gücünü tetikliyor; gençlere, yeni bir dünya yaratırken bakış açılarını ortaya koymaya imkân veriyor. TiVo, internet ve çift taraflı multimedya teknolojisiyle, yani “İMedya” ile büyüyen bir nesille fazlasıyla örtüşen bir isim” (Twenge, 2013: 18).

Bu açıdan bakıldığında, günümüz dünyasında, benlik de tıpkı tüm diğer kurumsal bağlamlar gibi yeniden üretilmektedir. “Ancak bu refleksif üretim şaşırtıcı çeşitlilikte seçenek ve olasılık ortasında gerçekleştirilmek zorundadır”. Bu

zorunluluk içinde ise yazılı ve elektronik medya merkezi bir rol oynamaktadır. Kitle iletişim araçlarının gelişimiyle birlikte benlik ve sosyal sistemlerin birbirine karşılıklı etkisi giderek daha belirgin bir hâl almaya başlar. Bu süreç çift yönlü işlemektedir: Elektronik iletişim araçlarının benlik inşasında merkezî ve inşa edici bir role sahip olduğu modernitenin “gelenek-ötesi” düzeninde bireysel kimlik, kişinin kendi başına düzen vermeye çabaladığı bir inşa faaliyetine dönüşmekte; benlik inşası soyut sistemler içinde yaptığımız çoğulcu seçimlerle sürdürülmektedir. Diğer yandan, modern çağın diğer belirgin özelliği ise, gücünü kapitalist üretim ve dağıtım süreçlerinden alan standartlaştırma eğilimidir. Böylece bir yandan kişisel tercihlerimize bağlı olarak tahkim ettiğimiz “hayat tarzı” bireysel kimliklerimizi oluşturulmasında giderek daha fazla önem kazanırken, diğer yandan, kapitalizmin standartlaştırıcı etkisi nedeniyle bu seçimler gerçekten özgün bir kimlik ortaya koymanın önünde engel olarak kalırlar (Giddens, 2014: 13-16).

Giddens’in düşüncelerini destekler biçimde, İngiliz sosyolog Colin Cremin iletişim sistemlerini, özellikle de interneti, üzerinde kimliklerin şekillendirildiği bir teknoloji olarak görmektedir. Diğer yandan, internet çağı ile ilgili en büyük yanılgıysa insanların kendi bireyselliklerini üretirken kontrolü tamamen eline aldığı inancıdır. “Fakat aslında bu süreç (ve ürün) Lego’yla oynayan bir çocuğun durumundan çok da farklı değildir. Bir Facebook profili, Youtube videosu ya da blog yazısı oluşturabilmemiz için gereken plastik parçaları bize kültür endüstrisi verir”. Modern insan kendi istediği kimliği yaratmak için gerekli araçları dünya çapında iş gören sermaye vasıtasıyla elde etmiştir. “Bu anlamda sermaye arzuları ele geçirmek için çok fazla şey yapmamakta, sadece, bizim kendi kendimizi ele geçirmek için kullandığımız teknolojileri üretmektedir” (Cremin, 2014: 67-68).

Burada bireyin özgürlük ve istenç odaklı bir var olma durumuna yükseldiği de vurgulanmaktadır. Bir yandan özgürlük, modern dünyanın bir temeli olarak insana istediğini yapma ve istediğine yönelme olanağını sağlarken, diğer yandan araçsal akıl kişinin istediği şeyden daha çok elde etmesini garanti altına almaktadır. Eşdeyişle, birey kendisini kurgularken seçme gücünü öne çıkartmaktadır. Oysa seçme gücünün bu denli yüceltilmesinin kendi başına bir problem olabileceği pek az akla

getirilmektedir. Bu bağlamda günümüzün geçerli sloganı “kişisel özgürlük” olmaktadır, insanlar yine de zamanlarının büyük kısmını yaptıkları seçimlerin doğruluğundan şüphe ederek geçirmektedirler (Twenge, 2013: 166). Son derece özneci dünyamızda sıklıkla vurgulanan ve “kendi kendini başarısızlığa götüren hamle”, seçenekler arasından istediğimize yönelmenin meşruluğunu vurgularken, bu seçeneklerin anlamının ortadan kalkmasıdır. Çağdaş kültür, kendini gerçekleştirme idealiyle ortaya çıkarken bireyin girdiği tüm birliktelikleri ve içinde yaşadığı topluluğun anlamını tamamen araçsal kılar. Bu durum gerçek anlamda toplumla bütünleşmeye engel olduğu için, gerçek anlamda benlik üretmenin de önüne geçmektedir (Taylor, 2011: 25, 27, 37, 47).

Anthony Giddens, modernlik deneyiminin bireyler üzerinde bıraktığı etkiyi başlı başına inceleyen *Modernite ve Bireysel-Kimlik* adlı eserinde, geç modern hayatın benlik üzerinde bıraktığı ikilemleri şu şekilde sıralar: Birleşme/parçalanma ikilemi, güçsüzlük/elde etme ikilemi, otorite/belirsizlik ikilemi ve kişiselleşmiş deneyim/metalaşmış deneyim ikilemi. Birleşme/parçalanma ikilemi, özellikle yukarıda anlatılanlar açısından daha fazla irdelenmelidir. Buna göre modernite, bireyi, her biri kendine özgü farklı davranış kalıpları gerektiren birçok karşılaşma alanı içinde bıraktıkça, birey de her farklı mecrada benlik sunumu ile ilgili gerekleri yeni baştan uyarlamak zorunda kalır. Bu görüş, neredeyse, “bireyin farklı etkileşim bağlamları kadar farklı benliklere sahip olduğu” fikrine dek genişleyebilir. Böylesine çoğul bir benliğe sahip olmayı basitçe benliğin parçalanması şeklinde yorumlamak ve patolojik olduğumu imâ etmek haksızlık olsa da modernitenin benliği geleneksel bir toplumda göremeyeceğimiz biçimde farklılaşmaya ittiği açıktır. Birleşme/parçalanma ikilemi tam da bu durumda ortaya çıkar. “Kişi, kendine has bir bireysel kimlik yaratmak için, farklı ortamlardan unsurların bütünlüklü bir anlatıya dâhil edildiği çeşitliliklerden yararlanabilir”. Fakat diğer yandan, birey bu çeşitlilik içinde kendi benliğinin bütünlüğünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir (Giddens, 2014: 239-240).

Giddens’in görece ihtiyatlı sözlerinin aksine, peşinen daha karanlık bir tablo çizenleri görmek de mümkündür. Benliğin ne olduğu ile ilgili olarak iletişim

teknolojileri eliyle üretilen bilgi o denli fazladır ki bu muazzam büyüklükteki bilginin eninde sonunda tutarsızlıkla sonuçlanması kaçınılmaz hâle gelir (Gergen, 1991: 7). Bu açıdan bakıldığında, postmodern dünyada, artık bireyi klasik anlamda yabancılaşmış olarak görmek mümkün değildir; zira yabancılaşma için bütün ve tutarlı bir benlik duygusu gerekmektedir. Dolayısıyla 19. yüzyılda karşımıza çıkan yabancılaşma kavramının, 20. yüzyıl ve sonrasında “yabancılaşmaya dahi yabancılaşma” ile sonuçlandığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu noktada, modern ve postmodern ayrımını paranoya ve şizofreni karşıtlığı net biçimde ifade etmektedir. Modernizm, aşkın bir birey anlayışından hareketle “büyük ölçüde daha iyi gelecekler peşinde koşmaya ilişkindir; her ne kadar bu amacın sürekli başarısızlığa uğraması paranoyaya uygun bir ruh durumu yaratıyorsa da”. Buna karşın, postmodernizm parçalanmış bir benlikle sonuçlanır. Fredric Jameson’un (1934-...) farklı bir şekilde vurguladığı üzere, postmodernitede öznenin yabancılaşması yerini öznenin parçalanmasına bırakır. Dolayısıyla, postmodernizm, parçalanmanın ve istikrarsızlıkların koşulladığı şizofrenik bir aura yaratmaktadır (Harvey, 2012: 70-71).

Anthony Giddens, Danimarka asıllı Amerikalı psikolog Erik Erikson’dan (1902-1994) şu alıntıyı yapmakla yukarıda anlatılanları desteklemiş olmaktadır:

“Günümüzün hastası daha ziyade neye inanması ve kim olması gerektiği -gerçekte kim olabileceği- veya kime dönüşebileceği problemlerinden mustarıptır; hâlbuki erken dönem psikanalizin hastası (19. yüzyıl) çoğu kez, daha ziyade, bizzat olduğunu bildiğini düşündüğü şey ve kişi olmasını engelleyen engellerden mustarıptı” (Aktaran Giddens, 2014: 95-96).

Bir anlamda, modernitenin genel biçimde öngördüğü ve öznenin kendisinde var olduğunu kabul ettiği belirlenmişlik ve aşkınlık, postmodern dünyada yerini belirsizlik ve içkinliğe bırakmıştır (Harvey, 2012: 59). Bu bağlamda, kuşkucu eleştirmenlerin çalışmamızın en başında örnek olarak verdiğimiz reklamda vücut bulan ve giderek etkisini artıran “post-hümanizme” (Kara, 2014: 57-73; Pepperell,

2016: 67-76) karşı mesafeli duruşları da, bu bağlam içinde daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Posthuman Manifesto adlı bir bildiri kaleme alan Robert Pepperell, hümanizmin sonrasına dair görüşlerini ortaya koyarken, artık “evrenin işleyişi ve insan olmanın ne demek olduğu ile ilgili” bir belirsizliğin bulunduğunu söylemekle birlikte (2016: 73), günümüz insanının “kendi varlığına geliştirilmiş teknolojik dünyada somutlaştırılmış gözüyle baktığını” da ifade etmektedir (2016: 76). Dolayısıyla, özne, belirsizliğini iletişim teknolojilerinin ona sunduğu imkânları sonuna kadar kullanarak aşmaya çabalamaktadır. Çünkü böyle bir dünya içinde kişiye sunulan ürünler, “sadece araç gereçlerden ya da fiziksel aygıtlardan ibaret değildir”, kişinin toplumsal gerçekliğini üreten ontolojik şablonlar biçiminde sunulan karmaşık bağlantılar ve hizmetlerden oluşmaktadırlar (Crary, 2015: 50).

Fakat diğer yandan, geç modern koşullar benliğin sürekli yaşamak zorunda kaldığı ikilemleri doğurmaktadır. Bir yandan herkes yerel bir hayat sürüp bedeninin kısıtlamalarına bağlı yaşamaktayken, diğer yandan teknolojik imkânlarla uzağın yerelin bir parçası gelmesi yaşanan benlik ikileminin en büyüğüdür. “Herkes yerel bir hayat sürse de olgusal dünyalar çoğunlukla küreseldir”. Fakat belirtmek gerekir ki küresel olguların deneyimlenmesi dolaylı biçimde gerçekleşmektedir. Birey geç modern döneme özgü gerçekliği, teknolojinin kendisine sunduğu olanaklar dâhilinde deneyimleyebilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus insanın bu süreçte pasif bir alıcı olarak kabul edilmesinin doğru olmayacağıdır: “Her birey, her zaman bilinçli olmasa da, dolaylı deneyiminin çoğu unsurunu aktif bir biçimde ve seçici olarak gündelik davranışlarına dâhil eder”. Elbette bu durum, bireyin kendini gerçekleştirmek noktasında, deneyiminin kontrolünü tamamen elinde tutan bir merci olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına da gelmez (Giddens, 2014: 236-237).

Zira kapitalist dünyanın tektipleştirici etkisi, gerçek anlamda özgün bir birey olma imkânımızı da ortadan kaldırır. Bunun yerine, çalışmamızın daha önceki bölümlerinde de belirtildiği üzere, fark etmeksizin, hazır kimi şablonları seçerek bunları kendi kimliğimiz gibi sunmak durumunda kalırız. “Modernite ve postmodernitenin bütün mayalanmasının ardında muazzam çeşitlilikte sonuçlar

doğurabilen bazı basit harekete geçirici ilkeler görebiliriz. Ama ürün yaratma konusundaki görünüşte sonsuz kapasite bütün özgürlük yanılsamalarını, kişiliğini gerçekleştirmek amacıyla birçok yolun açık olduğu yanılsamasını beslese de, bu sonuçlar [gerçek anlamda] bir yenilik yaratmada başarısız kalırlar” (Harvey, 2012: 377-378). Bu yanılsama ise tüketim üzerinden yaratılır ve sürdürülür.

Daha açık biçimde ifade etmek istenirse, kitle iletişim araçları geç modern dönemin taşıyıcısı olarak zuhur eden kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu tüketim zincirini kurma ve devam ettirme rolünü hakkıyla yerine getirmektedir. Zira kitlesel üretim kitlesel pazarlar gerektirmekteyken, bu pazarlar izleyiciler vasıtasıyla oluşturulmaktadır. Böylelikle, “kitle iletişim araçları kitlesel izleyiciler topluluğunu oluşturmakta ve her çeşit mal ve hizmet için bir tüketici arzusu yaratma ve bu arzuları işleme becerisi aracılığıyla bu izleyicileri kitlesel üreticilere teslim etmektedir” (Gerbner, 2014: 133).

Benliğin ortaya konmasının, doğru mal ya da hizmetlerin kullanımıyla sağlanabileceğini vaat eden tüketimci kapitalizm (Giddens, 2014: 218), “seçme gücünün kendisini başlı başına maksimize edilmesi gereken, iyi bir şey olduğuna” vurgu yapmaktadır (Taylor, 2011: 27). Aslında bu durum yüzyılımıza ait yeni bir hâldir. “Sanayileşmenin daha erken bir aşamasında, işteki zaman disiplininin içselleştirilmesi zorunluyken, günümüzdeki aşamada tüketimin zaman çizelgesinin içselleştirilmesi gerekli görülmektedir. Çalışma süresi denetim altında tutulurken, iyi yağlanmış bir makine durumunda olmayı arzulayan insanlara ihtiyaç vardı. Şimdi ise her gördüğünü isteyen bir çocuk durumunda olmaya hevesli insanlara ihtiyaç vardır” (Connerton, 2012: 69-70).

Elbette sözü edilen mal ve hizmetlerin başında bize sunulan iletişim teknolojileri başı çekmektedir. Yeniden ifade edecek olursak, çalışmamızın giriş kısmında belirtilen özgürleşim ütopyası gerçek olmuştur. 19. yüzyılda icat edilmeye başlayan iletişim araçlarının varisi olarak görülebilecek, doksanlı yıllardan bu yana tüm dünyaya hızlıca yayılan dijital teknolojiler ve internet, kişiye kendi kimliğini istediği gibi inşa etme; hatta kendi bedeninden özgürleşme olanağı sunmuştur (Kara, 2014: 43-46). Colin Cremin bu konu hakkında şu tespitte bulunmaktadır:

“Üzerinde kimliklerin şekillendirildiği bir tüketim sahnesi olarak internet, bireyselliği özerk tüketici düzleminde daha da fetişleştiren bir teknoloji. Sanal dünyalarda geziyoruz; Facebook’u, Youtube’u yüceltiyoruz ya da bu pazar ekonomisinde özgürce seçimler yapabildiğimiz, dış güçler tarafından sınırlandırılmadığımızı, her ifadenin insan iradesinin gerçek bir tezahürü düşündüren, bu fikri güçlendiren, alelacele oluşturulmuş sözcükler ve resimlerle dolu her şeyi göklere çıkarıyoruz” (2014: 66).

Oysa Fransız filozof Bernard Stiegler (1952 - ...) sürecin, algı deneyimlerinin homojenleşmesi ile sonuçlandığının altını ısrarla çizmektedir. 1990’ların ortalarından itibaren internet kullanımının yaygınlaşması, bilinç ve belleğin “kitlese senkronizasyonu” ile sonuçlanmakta; deneyimin hazır şablonlar biçiminde sunularak standartlaşması öznel kimlik ve tekillikte belirli bir kaybı beraberinde getirmektedir. Burada, iletişim teknolojilerinin herkesin aynı şeyi düşünmesi veya yapmasını koşullayan bir yapıya sahip olduğunu savunmak fazla indirgemeci bir tavır olacaktır. Aksine, iletişim teknolojilerinin bireye sunduğu olanaklar ilk bakışta oldukça “kişiyel” görünmektedir. Ne var ki dikkatli bir gözlem, kişilerin kendilerine has olarak oluşturdukları profiller, sosyal medya sayfaları ya da bloglar gibi mikro dünyaların, içerikleri farklı görünmesine rağmen, “zamansal örüntüleri ve bölümlenmeleri bakımından tekdüze bir aynılığa sahip olduğunu” kolayca fark edecektir (Stiegler’den aktaran Crary, 2015: 56-59).

Dolayısıyla, özgürleşen her şey gibi özne de “bitip tükenmez simülasyonlar içinde hiper-gerçek hâle gelmek”, “katıksız dolaşıma geçmek” için özgürleşmiştir. Bu durumda öznenin ölümü de “hızla çoğalarak, sirayet ederek, doygunluk ve şeffaflık yoluyla, simülasyon salgını ve ikincil var oluş olan simülasyona aktarılma yoluyla” gerçekleşmektedir (Baudrillard, 2012b: 10). “Bu sonuca, kitle toplumu kuramlarının eskiden ileri sürdüğü gibi, benzer bireyleri üretme yoluyla değil, farklılıkları azaltma veya bertaraf etme, çoğu çağdaş kurumsal bağlamda etkin ya da başarılı biçimde işleyen davranış yelpazesini daraltma yoluyla erişilir” (Crary, 2015: 61).

Üstelik artık herkes gönüllü durumdadır. Bundan böyle sermaye, insan arzularını ele geçirmeye çalışmaktan çok insanın “kendi kendisi ele geçirmek” için kullandığı teknolojileri piyasaya sürmektedir. Böylece, geç modern dönemde insan, iletişim teknolojilerinin arayüzünde bulunan belli kutulara tıklamak suretiyle kendi varlığını özgürce ürettiği gibi, aynı zamanda hem kendisi hem de çevresi açısından bir tüketim nesnesi olmaktan kurtulamamaktadır (Cremin, 2014: 68-72). Bu konuda en karamsar isim olarak öne çıkan Fransız sosyolog Jean Baudrillard şunları ifade etmektedir:

“İnsan kaybolur, dağınık, başıboş dolanan, somut olmayan bir öznelliğe bırakır kendini; büyülü bir ruh adeta, her şeyi devasa bir ses kubbesi gibi saran, bedenden ayrılıp boş bir bilince dönüştüren... dünyanın sonunu getirecek öznelliğin resmidir bu; insanın kaybolduğu, tutunacak dalının kalmadığı bir dünyanın sonunu getirecek öznelliğin” (2012c: 40).

4.3. Gerçekliğin Yeniden Üretimi

Ulaşılan noktada, yeni teknolojik imkânların deneyim alanını genişlettiği ve zenginleştirdiği ileri sürülerek “tekno-kültürün bir ideal ve ilerleme ölçütü olarak sayılmasına” karşı çıkan ve tam aksine, teknolojiyi, gerçeklikten kaçışı hem bireysel hem de toplumsal olarak kurumsallaştırdığı için bir gerileme olarak düşünenlere rastlamak da mümkün olmaktadır (Robins, 2013: 53). Burada vurgulanması gereken esas unsur, gerçekten kaçan yığınların bunun farkında bile olmayışlarıdır; gerçek olmayan giderek daha fazla gerçekliğin yerini almakta ve daha da ötesinde, bu yeni gerçeklik, gerçekten ziyade taklidi taklit etmektedir” (Huxtable’dan Aktaran: Ritzer, 2011: 147).

Yukarıda bahsedilen eleştiriler felsefî düzlemde sürüp giderken yeni gerçeklik teknolojileri de hayatımıza büyük bir hızla girmektedir. Geçtiğimiz yıllarda “sanal gerçeklik” (virtual reality - VR) kavramıyla tanışan dünya, son zamanlarda “artırılmış gerçeklik” (augmented reality - AR) adı verilen yeni bir olguyla karşı karşıya kalmıştır. En genel tanımıyla artırılmış gerçeklik, bilişim teknolojileri

vasıtasıyla mevcut gerçekliğe yeni ses, görüntü ya da grafiklerin eklenmesi olarak tanımlanabilir. Sanal gerçeklikte, mevcut gerçekliğe bütünüyle alternatif bir dünya yaratılmaktayken, artırılmış gerçeklikte, gerçek zaman ve fiziksel şartlar içinde bilgisayar destekli yeni bir dünya oluşturulmaktadır. Sonuçta her ikisinde de teknoloji mevcut gerçeklik algımızın değişmesinde son derece önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Geçtiğimiz on yıl içinde askerî, endüstriyel ve tıbbî alanlarda kullanılmaya başlayan artırılmış gerçeklik, 2012 yılından bu yana eğlence ve reklam sektörünün uygulamalarıyla günlük hayatımıza girmiş bulunmaktadır. 2016 yılı içinde yaşanan “Pokemon Go” oyunu çılgınlığı, artırılmış gerçekliğin şimdiden hayatımıza ne denli girdiğini gösterebilecek basit bir örnektir (en.wikipedia.org).

Fakat yukarıda bahsedilen uygulamaların da ötesinde, iletişim araçları sayesinde üretilen ve dolaşıma sokulan muazzam ölçekteki enformasyon dahi gerçeklik algımızı değişime zorlamaktadır. Bugün bizler için gerçeklik, merkezi bir güdümü olmayan ve çoğu zaman birbiriyle rekabet halindeki kitle iletişim araçları tarafından dolaşıma sokulan imgeler, yorumlar ve yeniden inşalar karmaşasının sonucudur (Vattimo, 2012: 14-15). Alman felsefeci ve siyaset bilimci Hannah Arendt de (1906 – 1975), *İnsanlık Durumu* adlı eserinde, tüketim toplumunda yaşamının gerçek bir dünyada var olmaktan ziyade “hep tekrar eden döngülerinde şeylerin görünüp kaybolduğu bir süreç tarafından sürüklenmek” olduğunu belirtmiştir (Arendt’ten aktaran Crary, 2015: 31).

Özellikle bilgisayar destekli medyanın yayılmasıyla gerçeklik, gerçeklik içinde kaybedilmiştir. Artık içinde yaşadığımız evren, yalnızca olgusal ve böylece gerçek olmasına gerek kalmamış “hazır verili (ready-made)” bir evren olmak durumundayken (Baudrillard, 2012a: 22), dünyayla ilgili imgelerin artması gerçeklik duygumuzu yitirmemize yol açmıştır. Diğer yandan bu süreç, aynı zamanda tüm farklılıkları kabul etme anlamına gelecek “yönelimsizlik”i de içermektedir. Vattimo’ya göre postmodern dünyada özgürlük de, aidiyet ile yönelimsizlik arasında sürekli bir salınımı deneyimlemek anlamına gelmektedir (2012: 17-19).

Açımlayacak olursak, giderek daha soyut sistemler içerisinde var olmak zorunda kalmak, modernlik deneyiminin özüdür. Modernitede benlik düşünümsel bir

proje olarak kabul edilmekteyken, yaşadığımız çağda “birey kendi kimliğini, soyut sistemlerin sağladığı strateji ve seçenekler arasında bulmak”, yeni bir gerçekliğin içinde var olmak zorundadır (Giddens, 2012: 109). Tönnies’nin ifadelerine tercüme edecek olursak, birey, soyutlaşan ve bağları gün geçtikçe zayıflayan küresel ölçekli bir cemiyet içerisinde, doğal iradesinden çok akılcı iradesiyle yaşamını sürdürmek durumundadır.

Baudrillard ise, günümüzde kendi ürettiği imgelerin arkasında kaybolan varlığın insan olduğunu söylemektedir. Hem de bu durum, bizim gönüllü katılımımız ile gerçekleşmektedir. Öyle ki, artık sınırlarımızı ifşa etmeye zorlandığımızdan ya da imgelerimizin çalınmasından bahsetmek mümkün değildir (2012: 90). Süreç basit fakat etkili biçimde işler: Modernite bireyi anlamsızlık baş başa bırakmaktadır. Kalabalık içindeki her kişi, kendi anlamsızlığıyla ilgili “modernliğe özgü endişeye maruz kaldıkça” suretine (görüntü / imaj) daha sık başvurmaya yönelir. İmgelere aşırı bir düşkünlük hâli olarak anlayabileceğimiz “suret çıkarma” kültürel bir hegemonya biçimde kendisini dayatır. Hatta “bu imgeleri gerçek kılmak toplumsal bir proje hâline gelir” (Buck-Morss, 2004: 163). Oysa böylesi bir gerçeklik düzlemi bireyin sağlıklı var olması önünde büyük bir engel hâline gelmektedir. Zira özerk olması ve kendine yetmesi gereken birey, aynı zamanda gerçek anlamda varlığını “kendisi-olmayan” ile kurduğu sağlıklı bir denge sayesinde sürdürebilmektedir. İçinde var olduğu gerçekliğin bu denli kolay üretilebilir duruma gelmesi, bireyi kendi varlığını ortaya koyabileceği güvenli bir ontolojik zeminden mahrum etmektedir (Crary, 2013: 30).

İlaveten, yeni iletişim teknolojileri, yapısı gereği, eski tip oyuncu ve seyirci ayrımını ortadan kaldırmış; her bir ferde aynı anda her ikisi de olabilme şansı vermiştir. Bireyler yoğun bir arzu ile medyanın karşılıklı iletişim sürecinin bir parçası haline gelirken, kitleler, tüm özel yaşamların kamusal alanda paylaşılan bir reality-show’a dönüşmesinde etkin bir rol oynarlar. Hatta bu yoğun arzu hepimizi “aynı zamanda hem izleyici kitlesi, hem iletim aracı, hem iletim, hem de elektrik ağının ta kendisi” olma durumuna taşımıştır (Baudrillard, 2012a: 130-131).

Dolayısıyla, modern hayatın büyük ölçüde seyretme pratiği üzerine kurulu olduğunu da vurgulamak durumundadır. Georg Simmel (1858-1918), endüstrileşme sonucunda büyük şehirlerde yaşamak zorunda kalan yığılaşmış yabancıların ilk kez birbirlerini uzun süre seyretmek zorunda kaldığını ve modern şehirlerde insanlar arasındaki ilişkinin ayırt edici özelliğinin gözün kulağa üstünlüğü olduğunu vurgulamıştır (Simmel'den aktaran Gürbilek, 2011: 31). Peki ya tüm dünya, ileri teknoloji ürünü iletişim araçları sayesinde büyük bir modern şehre; hatta McLuhan'ın tabiri ile "global köy"e dönüşürse? Görünen o ki bu küresel köyde yaşamak, gösterinin bir parçası olmakla son bulmaktadır.

Gösteri ise, bir imajlar toplamı olmaktan ziyade kişiler arasında var olan ve imajlar tarafından sürdürülen bir toplumsal ilişki biçimi ve nesneleşmiş bir "dünya görüntüsü" biçimde kendisini devamlı surette bir olumluluk olarak sunmaktadır. Bu dünya içinde, "görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür" olarak özetlenebilecek bir yanılsama yaratmaktadır (Debord, 2014: 35-37). Dolayısıyla ortaya, "birçok şeyin gösterildiği için ve görüldüğü kadarıyla var olduğu, sergilendiği veya seyredilebildiği kadarıyla değer kazandığı" bir toplum çıkmaktadır (Gürbilek, 2011: 29). İnsana dair ne varsa her şey, istisnasız biçimde haberleştirilip özgürce dolaşıma sokulmakta ve herkes karşılıklı etkileşim sürecinin hissedarı haline gelmektedir (Baudrillard, 2012a: 48).

"Günümüz mimarisinin en önemli özelliğinden biri ekranlardır: hareketli parçacıklar hâlinde sunduğumuz, haber dolaşımı ile reklam metinlerinin aynı anda tezahür etmesiyle birlikte görünürlüğün her yere nüfuz edebildiği ekranlar" diyen Paul Connerton, Baudrillard ve Debord gibi yazarları desteklemektedir. Daha da ötesinde Connerton, yeni bir algı biçiminin; panoromik algının doğumuna tanık olduğumuzu da ifade etmektedir. Gösterinin her tarafa yayıldığı bir dünyada kişi, algıladığı nesnelerle aynı yerde olmasına gerek bulunmadığından, bu nesneleri içine binerek dünyayı dolaştığı mekanik bir aracın içinden, yani ekranlardan görmektedir (Connerton, 2012: 109, 121).

Öyle ki, Baudrillard, McLuhan'ın "araç mesajdır" sözünü bu bağlamda yeniden yorumlamaktadır. Özellikle elektronik iletişim aygıtlarının hayatımıza

egemen olduğu ölçüde, tüm içerik ve mesajlar; dolayısıyla anlam, iletişim araçlarının bizzat kendisi tarafından yutulmaktadır. Üretilen olağanüstü ölçekteki bilgiler, gerçek bir iletişim sürecini değil; fakat yalnızca bir iletişim oyununu sürdürmekteyken, iletişim aracı ve gerçeklik bir tür hiper-gerçek içinde kaynaşarak anlamı yok etmektedir (2003: 127-131). Geriye yalnızca sürdürülmek zorunda olan bir gösteri kalmıştır.

Zaten artık anlam peşinde koşan kimse yoktur. Modernliğin belirgin özelliklerinden biri olarak, toplumsalın sonunun gelmesiyle oluşmuş kitle, toplumsal bir yapı değil; “havası alınmış bireysel taneciklerin, toplumsal artıkların ve kitle iletişim araçlarına ait iç tepilerin bir araya gelmesidir.” Anlama karşı son derece duyarsız olan kitlenin istediği tek şey gösteridir ve bu yüzden kitleye ulaşan her şey, içeriği ne olursa olsun, bir gösteriye dönüşmek zorundadır (Baudrillard, 2013: 11-20). “Kitle toplumu, insanın duyuşal donanımına yapılan teknolojik protezler sayesinde elde edilen, duyu algısının bu sınırsızlığıyla eş anlamlıdır” (Buck-Morss, 2004: 151).

Kesin bir açıklama ve anlamdan yoksun dünyanın teknik imkânlar vasıtasıyla neden durmadan yeniden üretildiği sorusuna ise iki farklı varsayımla cevap verilmeye çalışılmaktadır: Öncelikle, yaşanan durum Weber’in sözünü ettiği rasyonalizasyonun radikal bir düzeye taşınması olarak kabul edilebilir. Aydınlanma düşüncesi, gerçekliği bütünüyle temsil etme arzusu ile hareket edip, tüm dünyayı saf bilgiye dönüştürme ve yeniden canlandırma çabası içindeyken, Aydınlanma ideallerinin çözülmesiyle birlikte genel eğilim bunun mümkün olmadığı düşüncesinin yaygınlaşması olmuştur. Fakat teknoloji, dünyayı, gerçeklik ya da nedensel ve rasyonel simülasyon modeli içinde ele alıp yorumlamamıza müsaade etmektedir. Hiper-gerçek dünya bize, tüm tarihi sürece rağmen hâlâ, nesnel yasalarca tanımlanabilir bir evren sunmaktadır (Baudrillard, 2012a: 28-29).

Diğer varsayım ise, modern düşüncenin bize armağan ettiği yavan dünyaya karşı bir başkaldırı içinde olduğumuzdur (Cremin, 2011: 61). Herhangi bir aşkın gücün varlığına (insanın kendisi dâhil) imkân tanımayan bu kuru dünyayı yok edip, yerine yapay bir dünya koymanın elimizdeki tek seçenek olduğunu ifade eden

Baudrillard’a göre, “bizi hiç kimseye hesap vermek zorunda bırakmayacak, gerçeğiyle hiçbir benzerliği olmayan bir dünya istemekteyiz”dir (2012a: 28-29).

Ortaya çıkan sonuç gerçekliğin bireysel tüketime indirgenmesidir. Deneyimler, bilgisayar destekli teknolojiler eliyle oluşturulan gerçeküstülükle sarmalanmaktadır. Tüketimcilik sayesinde olaylar tarihsel bağlamlarından soyutlanmakta ve devamlı bir şimdiki zaman yaratmaktadır (Cremin, 2011: 63).

4.4. Zaman ve Belleğin Yeniden Üretimi

Paul Connerton, psikolog Henri Piéron’un (1881-1964), *Belleğin Evrimi* adlı eserinde, bilgi fazlasının insan belleği üzerinde bir travma yaratmasının makine çağının sonuçlarından biri olacağını erkenden öngördüğünü yazmıştır (2012: 92). Dolayısıyla, yalnızca gerçeklik algısının değil; belleğin de bilgisayar sistemlerinin dominant etkisiyle değişim geçirdiğini görmek mümkündür. Paradoksal olan ise, bellekteki kaybın telafisi için iletişim teknolojilerine daha çok bağımlı duruma gelmemizin kaçınılmaz olmasıdır.

Bu noktada karşımıza çıkan anahtar kavram hız’dır. Çalışmamızın kapsamı açısından irdelendiğinde ise hız kendisini hem muazzam ölçekte üretilen bilginin gelip geçiciliği, hem de bu bilginin üretilmesi ve yayılması amacıyla kullanılan teknolojinin kısa süre içinde yenisiyle değişmesi noktasında göstermektedir. Her iki anlamda da yenilik üretiminin büyük bir ivme kazanması, bireysel ve kolektif belleğin etkisiz kılınmasıyla eş anlamlıdır. Böylece, bireye ve topluma kim olduğunu hatırlatan geçmiş, devamlı surette şimdiki zamanın gereklerine göre “fantazmatik biçimde yeniden inşa edilmekte” ve bellekte meydana gelen tahribat öznel ve kolektif kimlikte kaybı da beraberinde getirmektedir (Crary, 2015: 52-57).

Bilgisayar kullanımıyla birlikte zaman öylesine hızlanır ki “bireyleri bir hiper-şimdiki zamana yani aşırı bir çabukluğun içine çeker”. Böylesi bir deneyim zamanın sıkışmasıdır ki bizde zamanın yeterli olmadığı duygusu uyandırarak telaşa yol açar. Telaşın sonucu ise hep ânın arzulanması; dolayısıyla da uzun süreli duygu

deneyimlerinin aramızdan çekilmesidir. “Duygu yoksullaşması ise berberinde aşırı derece de sinizm getirmektedir” (Connerton, 2012: 92-93).

Zaman kavramındaki büyük bir dönüşümün, bir bellek varlığı olan insanın da dönüşümünü beraberinde getireceği açıktır. Zira mekânın ve zamanın düzenlenme biçimi insani deneyimler için bir çerçeve sağlayarak bize kim olduğumuzu da öğretmektedir (Harvey, 2012: 242). Fakat içinde var olduğumuz dijital kültürle birlikte “mekân telekomünikasyonun yarattığı bir ‘küresel köy’e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir ‘uzay gemisi dünya’ya doğru küçüldükçe ve zaman ufkumuz, sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça (şizofrenin dünyası), mekânsal ve zamansal dünyalarımızın *sıkışması* duygusunun hakimiyeti ile başa çıkmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız” (Harvey, 2012: 270).

Harvey’in sözünü ettiği zaman ve mekân sıkışmasının nasıl gerçekleştiği konusu modern çağın en belirgin özelliklerinden biri olan “aşırı dinamizm” ile ilgilidir. Daha önce de belirtildiği üzere, her alandaki değişme hızı modern dönemle birlikte daha önce görülmemiş bir düzeye ulaşmakla kalmaz, aynı zamanda bu hızın toplumsal pratikler ve kişisel davranış biçimlerini etkileme kapsamı da giderek yükselir. Bu anlamda, “modern dünya, kontrolümüzden çıkmış bir dünyadır” (Giddens, 2014: 30).

Modern çağın aşırı dinamizminin altında ise üç temel faktör yer almaktadır. Öncelikle, zaman ve mekân, ancak modern dönemle birlikte birbirinden ayrılabilir duruma gelir. Çoğu modern organizasyon, fiziksel olarak bir arada bulunmayan birçok insanın eylemlerinin eş zamanlı biçimde gerçekleştirilmesini gerektirir; “bu eylemlerin gerçekleşme ‘zamanı’ gerçekleştirildiği ‘yerle’ doğrudan bağlantılı olsa da, modernlik öncesinde olduğu gibi belirli bir yere bağlı olmak zorunda değildir. Eşzamanlı olmak, eşmekânda olmanın önüne rahatça geçebilir. İkinci olarak, toplumsal kurumlar bir “yerinden-çıkarma” işlemine tabi tutulur. Tüm faaliyet süreçleri, modern dönemle birlikte, giderek kesinlik kazanarak yerel bağlamlarından kopar; sınırsız sayıdaki zamansal ve mekânsal alanda yeniden bir araya getirilebilir. Standart işlem değerine sahip olan mübadele araçlarının yayılımı ile ortaya çıkan

“sembolik işaretler” ve yine standart değerleri üretebilen teknik bilgiye haiz “uzmanlık sistemleri” yerinden-çıkarıcı mekanizmaların itici güçleridir. Böylece, “yerinden-çıkarıcı mekanizmalara eşlik eden zaman ve mekânın dönüşümü toplumsal hayatı yerleşik ilkeler veya pratiklerin etkisinden uzaklaştırır”. Aşırı dinamizmin son faktörü ise *refleksivite*’dir. Modernliğin kendi üzerine dönüşü anlamında ele alabileceğimiz refleksivite, üretilen muazzam miktardaki bilginin, toplumsal hayat koşullarının kurulması ve dönüştürülmesi noktasında düzenli ve etkin olarak kullanılmasıdır (Giddens, 2014: 30-36).

Medyanın zamansallığı tüm kültürümüzü sarmalamaktadır. Üç farklı medya biçimi; gazete, televizyon ve bilişim teknolojisi, eski anlatı biçimlerinin yerini önce enformasyonun, sonra da enformasyonun yerine sansasyonun alması noktasında hayati bir işleve sahip olmuştur. Medya, “sözel, görsel ve akustik döküntüleri üstümüze boca etmektedir”. Görünüşte seçeneklerimizi geliştiren bu durum aynı zamanda yaşam deneyimimizin de körelmesine sebep olmaktadır (Connerton, 2012: 84).

Bir gazetedeki haberlerin arasında bağlantı kurulabilmesini sağlayan tek faktör “takvimlerin örtüşmesi” yani anlatılan olayların hepsinin gazetenin üzerindeki tarihe çok yakın bir zamanda gerçekleşmiş olmasıdır. “Buradaki alt metin, gazetede yan yana getirilmiş bütün öğelerin, içinde dünyanın da döndüğü, ölçülebilir derecede türdeş bir zaman ağı dâhilinde kurgulandığıdır”. Dolayısıyla, eşzamanlılık düşüncesi, büyük ölçüde, gazetenin dolaşıma girmesiyle icat edilmiştir. İlaveten, her gün gazete yoluyla dolaşıma sokulan bilgiler, basıldıktan bir gün sonra eskimek durumunda kaldığından belleği güçlendirmekten ziyade bellek kaybına sebep olurlar. Bu unutkanlık etkisi televizyonun imgelerine maruz kalmamızla birlikte daha da artar. “Televizyon seyircisinin maddi bir objesi yoktur, izlediği şey maddi bir obje değildir; seyirci yalnızca ekranda akan imgeleri izler. Bu tarz bir iletişimin maddi var oluştan yoksun kısa süreli dünyasında somut şeyler buharlaşır”. Bir de onlarca hatta yüzlerce kanala göz atabilme olanağı hesaba katıldığında kalıcılık kavramı tedavülden kalkar (Connerton, 2012: 87-89).

“Ekran başındaki kişi için çok yakın geçmiş bile gözden kaybolduktan sonra unutulup giden bir görüntüler topluluğudur; bu görüntülerin aktarımı olayın öğeleri arasındaki bağlantıyı zayıflattığından olayın hatırlanabilmesi de güçleşir” diyen Paul Connerton, iletişim araçlarının yapısı gereği ilettiği bilgiyi uzun süre bellekte tutulamayacak bir malumat yığınınına çevirdiğine vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda bilişim teknolojisinin, belleği insanın dışında tasarlayarak kişisel benliğin özümseyici ve hatırlayıcı yapısını zaafa uğrattığını söyleyen yazar, teknolojinin sahip olduğu muazzam depolama yeteneği sayesinde insan hafızasının daralmasına neden olduğunu düşünmektedir. Hem de bu süreç, artık, yalnızca bireysel değil fakat kültürel olarak işlediğinden herkesi içine alır (2012: 137).

Connerton, Georg Simmel’e atıfla, gelişigüzel biçimde sinirsel uyarılara maruz kalmanın modern şehir hayatına özgü bir durum olduğunu belirtmektedir. Çok fazla uyarana maruz kalma ise şehir sakinlerinde teskin edici bir etki yapar ve onları yatıştırmaya başlar. Televizyon da bu açıdan değerlendirilmesi gereken bir araç olarak, “kurumsallaşmış bir unutkanlığı mutlak surette zorunlu kılmaktadır” çünkü televizyon üzerinden hesaplanamayacak denli çok miktarda imgenin akması kişisel deneyimle bellek arasındaki bağı zayıflatmaktadır. “Aşırı bilgiye yüklenmek unutkanlığın en iyi yollarından biridir; haber medyasının işlevi üretmek ya da tüketmek değil, daha ziyade yakın tarih deneyiminden kurtulmak, onu mümkün olduğunca hızlı bir şekilde unutkanlık alanına göndermektir” (2012: 89).

SONUÇ

İnsan, taşıdığı var olma bilinci, belleği ve failliği ile bir benlik varlığıdır. Zamandan ve kültürden bağımsız biçimde, her birey, kendi beni'ni ve ben olmayı'nı doğuştan getirdiği bir özkesinlik sayesinde deneyimlemekte ve deneyimleri sonucu elde ettiği bilgileri kendi belleğinde saklamaktadır. Bununla da kalmayıp, bir fail olarak ortaya koyduğu maddi ya da manevi ürünler yoluyla, toplumsal bellek olarak da tanımlanabilecek kültüründe bilgilerini yapılaştırır ve geleceğe aktarır. Bu, her kuşak için bireyden topluma ve toplumdan bireye uzanan döngünün temel şemasıdır.

Elbette bu süreç, kültürden kültüre ve zamandan zamana farklılıklar gösterebilir. Örneğin, özkesinlik kimi kültürlerde varlığı doğru biçimde bilmenin metodolojik temelini oluşturabilirken; kimi kültürlerdeyse insanın kendi varlığını duyumsamasına çok daha şüpheli yaklaşımlar geliştirilebilir. Aynı şekilde, bellek sayesinde deneyimlenen zaman tüm insanlar için ortak olsa da, zaman algısı aynı kültür içinde bile çağlar boyunca derin bir dönüşüme uğrayabilir. Edimci bir varlık olarak her insan, içinde varlığını sürdürdüğü kültürden ciddi biçimde etkilense de, etrafıyla yalnızca kendisine has (unique) biçimde münasebet kurar.

Bu açıdan, bugün anladığımız ve duyumsadığımız benliğin, 15. yüzyılda Batı Avrupa'da şekillenmeye başladığı, 16. yüzyılda özellikle sanat alanında kendisini açık şekilde gösterdiği, 17. yüzyılda ise felsefi bir temele kavuşarak belli açılardan devamlılık, belli açılardansa değişim gösterir biçimde günümüze kadar geldiğini söylemek mümkündür. Aynı şekilde, içinde yaşadığımız (post/geç)modern çağın genel karakteri de bu özgür birey kavramı üzerine şekillenmiştir. Günümüze dikkatli bir bakış, ontolojiden epistemolojiye, etikten estetiğe kadar tüm kabullerin, "tüm değer alanlarının belirlenmesinde insanın fayda ve hoşnutluğunun temel alınması" olarak tanımlanabilecek hümanizmin üzerine inşa edildiğini rahatça görecektir. Üstelik bu anlayış, özellikle 19. yüzyılda karşımıza çıkacak modernleşme süreci

sayesinde neredeyse tüm dünya sathına yayılmış, globalizasyon sayesinde günlük yaşam pratiklerimizi büyük ölçüde aynılaştırmış; tek tipleştirmiştir.

Diğer yandan, iletişim teknolojilerinin birey ve içinde varlığını sürdürmek zorunda kaldığı kültür açısından son derece şekillendirici olduğu da bir gerçektir. Özellikle fonetik alfabenin icadı ile birlikte hızlanan sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreci ve matbaanın icadı, modern insanın kendini ve öteki olarak doğayı anlama noktasında son derece etkili olan dönüşümlerdir. Öncelikle, fonetik alfabenin bulunması, bireyin özgül bir bilinç ortaya koyabilmek için ihtiyaç duyduğu özerkliği ve zihinsel yalıtılmışlığı ona kazandırmış görünmektedir. Sözlü kültürde göremeyeceğimiz şekilde, yazı, bilgi edinmeyi içsel ve bireysel bir sürece dönüştürdüğü eleştirel düşüncenin de önü açılmış; “işitmek ve itaat etmek” yerini “görmek ve kritik etmek” faaliyetine bırakmıştır.

İşte modern birey de görmenin ve kritik etmenin sonucudur. 15. yüzyılın ikinci yarısında matbaanın bulunması sayesinde ise birey, kendisinin ve karşısına konumladığı doğanın varlığına dair ilgiyi daha da artırma olanağına sahip olmuştur. Üstelik yine aynı iletişim teknolojisi sayesinde, bu ilgi sonunda elde ettiği bilgiyi de çok daha hızlı biçimde paylaşma imkânı da bulmuştur. Aslında matbaanın yaptığı yazılı kültürün hâkimiyetini tam olarak tesis etmektir. El yazmasından matbaaya geçiş, bireyin eleştirel gözünün daha da açılmasına vesile oldukça modern düşünce kendisini göstermeye başlamış ve önce Avrupa coğrafyasında daha sonra da tüm dünya ölçeğinde görülecek sosyo-kültürel değişimleri beraberinde getirmiştir.

Fakat süreç durmaksızın işledikçe, birey, tam da modern soyutlamacı düşüncenin ürettiği teknik karşısında acziyete düşmekten kendini koruyamamıştır. Bir yandan üretim tekniklerinin tektipleştirici mantığı içerisinde tekniğin ardında kaybolurken, bir yandan da giderek kalabalıklaşan şehirler ve doğal bağlarından kopan ilişkiler ağı içerisinde yığılmış; kitleleşmiştir. Başka bir deyişle, bireye özgürlük ideası ile başlayan modernitenin, kendi ürettiği süreçle birlikte aynı ideayı ortadan kaldırdığı görülmüştür. Temeli Rönesans’la atılan, Kartezyen düşüncenin ‘cogito’su ile merkezleşen ve Aydınlanma düşüncesi ile birlikte nihaî felsefi noktasına varan belirlenmiş aşkın öznenin, 19. yüzyılda yaşanan endüstrileşme

sonrası erimeye başladığı açıktır. Modern öznenin, postmodern zamanlarda son durağı parçalanma ve müphemlik olmuştur. Aydınlanma'nın derin bir iman beslediği hakikat alanını ele geçirmeye muktedir tarih-dışı ve evrensel aşkın öznesi, yerini, kim olduğu konusunda ciddi bir kafa karışıklığı yaşayan ve kendi araçsal aklının düzleştirici mantığından kurtulmaya çabalayan içkin bir özneye bırakmıştır.

Yine belli bir tarihi devamlılık içinde, kitle iletişim araçlarının gelişimi bilgisayar ve internet teknolojilerinin ortaya çıkışı ile sonuçlanırken, dijital sistemlerin oluşturduğu sanal sosyal platformlar insanın ve gerçeğin yeni mecrası haline gelmişlerdir. Sanal ya da “artırılmış” evrenimiz, zamansal ya da coğrafi sınırları aşmasından ötürü, her geçen gün giderek daha çok kişiyi ve onlara ait sınırsız bilgiyi içine alacak şekilde genişlemektedir. İletişim teknolojileri tıpkı 15. yüzyılda yaptığı gibi insanın imdadına yetişmektedir. Uzunca bir süredir ne olduğuna kendisinin karar vermek zorunda olan ve seçenek bolluğu sebebiyle bunalan bireyi, ürettiği mal ve hizmetlerin doğru biçimde ve yeterli miktarda kullanımıyla belirsizlikten kurtaracağına inandıran iletişim araçları, modern insanın yeni arayüzü hâline gelmektedir.

Bu teknolojilerin, gün geçtikçe kutsallıktan arındırılan ve rasyonelleşen yavan bir dünyaya karşı bir tepkiyi mümkün kıldıklarına dair söylemler de bulunmaktadır. Sanal gerçeklik içinde, birey, kendisini sıkı bürokratik ve akılcı demir kafeslerden kurtularak istediği kişi olmak ve her istediğini deneyimlemek şansına sahip olmaktadır. Fakat yine de bu durum, bireyin, bu kez de kendi kimliğini bir meta olarak üreten dijital sistemlerin ardında yok olmakta olduğu düşüncesini bastıramamaktadır. Dolayısıyla bu sanal dünya bireye gerçek anlamda yeni bir özgürlük de sunamamaktadır.

Sonuç olarak, bunca imaj, bilgi ve sanal olarak üretilen zaman bolluğu içinde insan kendisini, kendi kurguladığı ve çoğunlukla da simülatif bir varlığa dönüştürebilmektedir. Kurguladığı benliğinin gerçekle ilgisi kalmadığı gibi, katıldığı bilgi evreninin de hakikatle bağı kalmamıştır. Hemen belirtmek gerekir ki bu basitçe yalan söylemekten ibaret değildir. Zira hiper-gerçeklik, gerçek dışılığın çok daha ötesinde bir kavram olarak doğrulamanın ya da yanlışlamanın mümkün olmadığı bir

meta-gerçeklik düzeyine vurgu yapmaktadır. Söylenen bir yalan yoktur çünkü bu yalanı ortaya çıkaracak bir gerçek kalmamıştır. Nietzsche'nin kehaneti gerçekleşmiş; sonunda tüm dünya bir fabl hâline gelmiştir. İçinde var olmak durumunda kaldığı dünyanın gerçeklikten uzak bir masal diyarına dönüşmesi, insanın bilinçli varlığını da tehdit etmektedir.



KAYNAKÇA

Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çevirenler: Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Akın, Galip ve Arkadaşları. (2004). İnsanın Evrim Sürecine Ait Bir Hipotezin Değerlendirilmesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44(1), 111-124. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1008/12227.pdf>. Son Erişim Tarihi: 18.07.2016.

Akkaş, İbrahim. (2013). Çok Yüzlü İlişkiler Ağında Kimlikler ve Sanal Cemaatler. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(2), 37-53.

Aksu, Halil ve Arkadaşları. (2011). *Her Şey Çıplak: Bildiğiniz İnternetin Sonu*. İstanbul: MediaCat Kitapları.

Akyıldız, Hüseyin ve Dulupçu, Murat Ali. (2003). Kavramsal ve Diyalektik Süreç Olarak Yabancılaşma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8(3), 27-48. <https://www.dergipark.ulakbim.gov.tr>. Son Erişim Tarihi: 29.08.2016.

Arkonaç, A. Sibel. (2004). Kartezyen Olmayan Özne, Fail ve Yerel Gerçekliğin İnşası. *Doğunun ve Batının Yerelliği* (Editör: Sibel A. Arkonaç). İstanbul: Alfa Yayınları.

Arkonaç, A. Sibel. (2012). Psikolojideki Özne Kavramı ve Türkiye'deki Özne Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler. *Sosyoloji Dergisi*, 3(7), 11-22.

Assmann, Jan. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik* (2. Baskı). (Çeviren: Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atiker, Erhan. (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu*. Konya: Vadi Yayınları.

Aydoğdu, Hüseyin. (2004). Modern Kimlikte öznenin lm. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10), 115-147.

Bal, Enes. (2014). *Teknoloji, Gençlik ve Mobil Yaşam: Gündelik Yaşamda Cep Telefonu Kullanım Alışkanlıkları*. Konya: Literatürk Academia.

Balkaş, K. Duygu. (2011). *Bizans Resminde Perspektif*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Baran, Grgn Aylin. (2005). Postmodernizmin zne ve Akıl Kavramlarına Yönelttiği Eleştirilere Eleştirel Bir Bakış. *Düşünen Siyaset Dergisi, Postmodernizm zel Sayısı*. Sayı 21, 113-130.

Baudrillard, Jean. (2003), *Simülakrlar ve Simülasyon*. (eviren: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2012a). *şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği* (2. Baskı). (eviren: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2012b). *Kötülüğün şeffaflığı* (5. Baskı). (eviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2012c). *Neden Her şey Hl Yok Olup Gitmedi?*. (eviren: Oğuz Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2013). *Sessiz Yığınların Gölgesinde* (5. Baskı). (eviren: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2014). *Nesneler Sistemi* (3. Baskı). (evirenler: Oğuz Adanır ve Aslı Karamollaoğlu). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (2011a). *Postmodern Etik* (2.Baskı). (eviren: Alev Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (2011b). *Bireyselleşmiş Toplum* (2. Baskı). (eviren: Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayat, Bülent. (2003). Bireylerin Benlik Algısı (Benlik Tasarımları Sistemi) ve Bu Sistemin Davranışları Üzerindeki Rolü. *Kamu-İş Dergisi*, 7(2), s.1-10. [https://www.researchgate.net/profile/Buelent_Bayat/publication/267921326_BREYL_BRE_BENLK_ALGISI_\(BENLK_TASARIMLARI\)_SSTEM_VE_BU_SSTEMN_DAVRANILARI_ZERNDEK_ROL/links/545caca40cf295b5615cb83b.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Buelent_Bayat/publication/267921326_BREYL_BRE_BENLK_ALGISI_(BENLK_TASARIMLARI)_SSTEM_VE_BU_SSTEMN_DAVRANILARI_ZERNDEK_ROL/links/545caca40cf295b5615cb83b.pdf), Son Erişim Tarihi: 15.05.2016.

Becermen, Metin. (2016). Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış. *Mavi Atlas, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 145-157. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas/article/view/5000187816/500016527> 6, Son Erişim Tarihi: 28.05.2016.

Bedir, Âtîf. (2016). Tablete Yazı Yazmak, Tabletle Yazı Yazmak. *Hece Dergisi Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236), 169-173.

Berkay, Ali. (2016). Lügat. *Hece Dergisi Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236). 15-25.

Berman, Marshall. (2014), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (17.Baskı). (Çevirenler: Ümit Altuğ ve Bülent Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.

Best, Steven ve Kellner, Douglas. (2011). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara* (2. Baskı). (Çeviren: Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bloch, Ernst. (2010). *Rönesans Felsefesi* (2. Baskı). (Çeviren: Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınları.

Bronowski, J. ve Mazlish, B. (2012). *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*. (Çeviren: Elvan Özkavruk Adanır). İstanbul: Say Yayınları.

Brotton, Jerry. (2006). *The Renaissance: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Buck-Morss, Susan. (2004). *Rüyâ Âlemi ve Felaket: Doğuda ve Batıda Kitlesele Ütopyanın Tarihe Karışması*. (Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Bumin, Tülin. (2003). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Burckhardt, Jacob. (1974). *İtalya'da Rönesans Kültürü*, I.Cilt. (Çeviren: Bekir Sıtkı Baykal). Ankara: Devlet Kitapları.

Buringh, Eltjo ve van Zanden, Jan Luiten. (2009). Charting the Rise Of The West: Manuscripts and Printed Books in Europe, A Long-Term Perspective From The Sixth Through Eighteenth Centuries. *The Journal of Economic History*, 69(2), 409–445.

Bunnin Nicholas & Jiyuan Yu. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Canetti, Elias. (2014). *Kitle ve İktidar* (6. Baskı). (Çeviren: Gülşat Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cevizci, Ahmet. (2002). *Felsefe Sözlüğü* (5. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet. (2012). *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

Cioran, Michel E. (2013). *Tarih ve Ütopya*. (Çeviren: Haldun Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.

Connerton, Paul. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*. (Çeviren: Kübra Kelebekoğlu). İstanbul: Sel Yayınları.

Cosgrove, Denis. (1985). Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10(1), 45-62. <http://www.jstor.org/stable/622249>, Son Erişim Tarihi: 17.11.2015.

Coşkun, İsmail. (2003). Modernliğin Kaynakları: Rönesans Üzerine Bir Değerlendirme, *İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Dergisi*, 3(6), s.45-69. <http://journals.istanbul.edu.tr/iusosyoloji/article/viewFile/1019013297/1019012101>, Son Erişim Tarihi: 23.11.2015.

Crary, Jonathan. (2015). *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* (Çeviren: Nedim Çatlı). İstanbul: Metis Yayınları.

Cremin, Collin. (2014). *iKomünizm*. (Çeviren: Aydın Çavdar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çağan, Kenan. (2014). Birey, Toplum ve Özgürlük Açısından Batı. *Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı*, 18(210/211/212), 475-486.

Çağbayır, Yaşar. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Çelik, S. Dilek Yalçın. (2016). Yazının Sözen Üstmetin'e ('Hipermetin'e) Yönelen Evrimi. *Hece Dergisi, Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236), 458-471.

Çiğdem, Ahmet. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çotuksöken, Betül. (2002). *Felsefe: Özne – Söylem*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Çörekçioğlu, Hakan. (1997). *Rönesans'ta Büyü ve Bilim İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Çörekçioğlu, Hakan. (2015). *Modernite ve Ütopya*. Bursa: Sentez Yayınları.

Debord, Guy. (2014). *Gösteri Toplumu* (5. Baskı). (Çevirenler: Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Deniz, Şefik. (2006). Öznelcilik ve Eleştirisi. *Afyonkarahisar Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 219-230.

Deniz, Tarık. (2014). Rönesans Aklın Uçuşları Mıydı?. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212), 201-207.

Descartes, René. (2010). *Felsefenin İlkeleri* (12. Baskı). (Çeviren: Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları.

Diamond, Jared. (2004). *Tüfek. Mikrop ve Çelik: İnsan Topluluklarının Yazgıları* (12. Baskı). (Çeviren: Ülker İnce). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

Eliade, Mircea. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.

Elliot, Anthony & Lemert, Charles. (2011). *Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri*. (Çeviren: Başak Kıcır). İstanbul: Düşünsel Yayınları.

Ellul, Jacques. (1998). *Sözün Düşüşü*. (Çeviren: Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ellul, Jacques. (2003). *Teknoloji Toplumu*. (Çeviren: Musa Ceylan). İstanbul: Bakış Yayınları.

Fay, Brian. (2005). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* (2. Baskı). (Çeviren: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Febvre, Lucien. (1995). *Rönesans İnsanı*. (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: İmge Kitabevi.

Fromm, Erich. (2011). *Özgürlükten Kaçış* (6. Baskı). (Çeviren: Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınları.

Gasset, y Ortega. (1990). *İnsan ve “Herkes”* (2. Baskı). (Çeviren: Neyyire Gül Işık). İstanbul: Metis Yayınları.

Gasset, y Ortega. (1992). *Kütlelerin İsyanı*. (Çeviren: Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Bedir Yayınları.

Gerbner, George. (2014). Kitle Kültürünün Meydan Okuması ve Eğitim (Çeviren: Günaş Ayas). *Medyaya Karşı* (Derleyen: Michael Morgan). (Çevirenler: Güneş Ayas, Veysel Batmaz ve İsmail Kovacı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 124-135.

Gergen, J. Kenneth. (1991). *The Saturated Life: Dilemmas Of Identity In Contemporary Life*. New York: Basic Books.

Gezgin, İsmail. (2016). Yazı ve Bellek. *Hece Dergisi Dijital Kültür Özel Sayısı*. 472-476.

Giddens, Anthony. (2012). *Modernliğin Sonuçları* (5. Baskı). (Çeviren: Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, Anthony. (2014). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (2. Baskı). (Çeviren: Ümit Tathıcan). İstanbul: Say Yayınları.

Goffman, Erving. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (3.Baskı). (Çeviren: Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Guénon, René. (1999). *Modern Dünyanın Bunalımı* (2. Baskı). (Çeviren: Mahmut Kanık). İstanbul: Verka Yayınları.

Güngör, Nazife. (2011). *İletişim: Kuramlar / Yaklaşımlar*. İstanbul: Siyasal Kitabevi.

Gür, Aysun. (2008). *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm*. Bursa: Asa Yayınları.

Gür, S. Bekir. (2011). *Matematik Felsefesi*. (Derleyen: Bekir S. Gür). Ankara: Kadim Yayınları.

Gürbilek, Nurdan. (2011). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi* (6. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Gürkan, Alper. (2014). Rönesans'tan Sonrası: Perspektif İdeolojisi ve Kozmosun Desakralizasyonu. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212), 182-190.

Harvey, David. (2012). *Postmodernliğin Durumu* (6. Baskı). (Çeviren: Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.

Ilgaz, Turhan. (2005). Eskiler ve Modernler Bitmeyen (Siyasi) Tartışma. *Düşünen Siyaset Dergisi*, (21), 44-61.

Innis, A. Harold. (2006). *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. (Çeviren: Nurcan Törenli) İstanbul: Ütopya Yayınları.

Illich, İvan ve Sanders, Barry. (2015). *Abc Aklın Modernleşmesi*. (Çevirenler: İsmail Avcı ve Ümit Şahin). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Jeanniere, Abel. (2011). Modernite Nedir?. (Çeviren: Nilgün Tural). (Editör: Mehmet Küçük). *Modernite versus Postmodernite*. İstanbul: Say Yayınları, 111-124.

Kanat, A, Celal. (2007). *İnsanın Ölümü ve Bilginin Doğuşu*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Kaplan, Kenan ve Ertürk, Elif. (2012). Dijital Çağ ve Bireyin İdeolojik Aygıtları. *The Turkish Online Journal Of Design*, 2(4), 7-12. <http://acikerisim.iku.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11413/775/KenanKaplanEliKenanKaplanEl.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, Son Erişim Tarihi: 25.12.2015.

Kara, Umut Yener. (2014). *Kimlik Oyunu: Video Oyunları, Yeni Medya ve Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Karaosmanoğlu, Mustafa ve Ateş, Dinçer. (2014). Bireyin Oluşum Serüveni. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212), 526-529.

Kasay, Abdullah. (2014). Teknoloji Toplumundan Bilgi Toplumuna Batı'nın Toplumsal Evrimi. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*, 18(210/211/212), 487-493.

Koç, Yasin. (2016). Dijital Ekoloji ve Değişen Dünya. *Hece Dergisi, Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236), 26-31.

Koyré, Alexandre. (2013). *Yaklaşıklık Dünyasından Kesinlik Evrenine. Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri* (Derleyen: Talip Kabadayı). Ankara: Bilgesu Yayınları.

Kuban, Baha. (1999). Teknolojik Determinizm ve Teknolojinin Toplumsal Denetimi. *14-15 Nisan 1999 Uluslararası Bilim, Teknoloji Ve Toplum Sempozyumu Kitapçığı*, 183-190.

https://scholar.google.com.tr/scholar?start=0&q=teknolojik+determinizm&hl=tr&lr=lang_tr&as_sdt=0,5. Son Erişim Tarihi: 18.07.2016.

Küçük, Mehmet. (2011). Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi. *Modernite versus Postmodernite*. (Editör: Mehmet Küçük). İstanbul: Say Yayınları, 27-64.

Küçükalp, Kasım. (2003). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Küçükalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet. (2009). *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları.

Kurtkaya, Yahya. (2014). Barbarlığa Dönüş. *Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212). 391-397.

Lafollette, Hugh. (1999). *Kişisel İlişkiler: Sevgi, Kimlik ve Ahlâk* (2.Baskı). (Çeviren: Fermâ Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Le Bon, Gustave. (2005). *Kitleler Psikolojisi* (3. Baskı). (Çeviren: Selâhattin Demirkan). İstanbul: Yağmur Yayınları.

Legron, Robert. (2007), Modern Bireyin Doğuşu. (Çeviren: Esra Özdoğan). *Sanatta Bireyin Doğuşu* (Editörler: Tzvetan Todorov ve Arkadaşları). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 61-95.

Levi, Albert William. (2002). Modern Felsefe.(Çeviren: Ahmet Cevizci). *Felsefe Tarihine Giriş*. (Editör: Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları, 73-134.

Martin, John. (1997). Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe. *The American Historical Review*. 102(5), 1309-1342.

http://www.jstor.org/stable/2171065?seq=19#page_scan_tab_contents, Son Erişim Tarihi: 02.08.2016.

McClellan III, E. James ve Dorn, Harold. (2013). *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji* (3:baskı). (Çeviren: Haydar Yalçın). Ankara: Akılçelen Kitaplar.

McLuhan, Marshall. (2014). *Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu* (3. Baskı). (Çeviren: Gül Çağalı Güven). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

McNeill, William. (2006). *Dünya Tarihi* (11. Baskı). (Çeviren: Alâeddin Şenel). İstanbul: İmge Kitabevi.

Mollaer, Fırat. (2005). Moderniteden Postmoderniteye: Rasyonalite, Bilim, Kapitalizm. *Düşünen Siyaset Dergisi Postmodernizm Özel Sayısı*. Sayı 21, 63-100.

Nietzsche, Friedrich. (1964). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çeviren: Turan Oflozoğlu). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ong, J, Walter. (2013). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* (4. Baskı). (Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yayınları.

Ozan, Ali Galip. (2014). Rene Descartes'in ('Septik ve Metodik Şüphesi'nin) Batı Toplumuna Etkisi. *Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212), 293-307.

Özyurt, Cevat. (2005). *Modern Toplumun Çözümlemesi: Erich Fromm'un İnsan ve Toplum Anlayışı*. İstanbul: Açılım Kitap.

Panofsky, Erwin. (2013). *Perspektif: Simgesel Bir Biçim*. (Çeviren: Yeşim Türkel). İstanbul: Metis Yayınları.

Pappenheim, Fritz. (2002). *Modern İnsanın Yabancılaşması: Marx'a ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*. (Çeviren: Salih Ak). Ankara: Phoenix Yayınları.

Parekh, Bhikhu. (2014). Kimliğin Mantığı. (Çeviren: Suat Aksoy). *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik, Farklılık*. (Editör: Fırat Mollaer). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 53-78.

Pepperel, Robert. (2016). Posthuman Manifesto. (Çeviren: Reyhan Baş). *Hece Dergisi, Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236). 67-76.

Platon. (2014). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. (Çeviren: Birdal Akar). İstanbul: Bilgesu Yayınları.

Polanyi, Karl. (2013). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri* (11. Baskı). (Çeviren: Ayşe Buğra). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ritzer, George. (2011). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* (2. Baskı). (Çeviren: Şen Sür Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Robins, Kevin. (2013). *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası* (2. Baskı). (Çeviren: Nurçay Türkoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sanders, Barry. (2013). *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi* (3. Baskı). (Çeviren: Şehnaz Tahir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, Richard. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (3. Baskı). (Çeviren: Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Simmel, Georg. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Taylor, Charles. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları* (2. Baskı). (Çeviren: Uğur Canbilen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Taylor, Charles. (2012). *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. İstanbul: Küre Yayınları.

Teber, Serol. (2004). *Davranışlarımızın Kökeni* (12. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü. www.tdk.gov.tr. Son Erişim Tarihi: 15.05.2016.

Thompson, B. John. (2008). *Medya ve Modernite*. (Çeviren: Serdar Öztürk). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Todorov, Tzvetan. (2007). Resimde Bireyin Gözterimi. (Çeviren: Esra Özdoğan). Sanatta Bireyin Doğuşu (Editörler: Tzvetan Todorov ve Arkadaşları). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 11-23.

Touraine, Alain. (1994). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çeviren: Hülya Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tökel, Dursun Ali. (2014). Mitler, Semboller ve Batı'nın Ruhu. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(201/211/212). 16-30.

Twenge, M. Jean. (2013). "Ben" Nesli: Bugünün Gençleri Niçin Bu Kadar Özgüvenli ve İddialı Fakat Bir O kadar da Depresif ve Kaygılı? (4. Baskı). (Çeviren: Esra Öztürk). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Vattimo, Gianni. (2012). *Şeffaf Toplum*. (Çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal). İstanbul: Say Yayınları.

Vitalis, André. (2016). Jacques Ellul'ün Güncelliği: Teknisyen Bir Toplumda İletişim. (Çeviren: Hüseyin Köse). *İletişim Bilimlerinin Unutulmuş Kökenleri*. (Derleyen: Jacques Perriault). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 91-102.

Watt, Ian. (2014). *Modern Bireyciliğin Mitleri: Faust, Don Quijote, Don Juan, Robinson Crusoe*. (Çeviren: Mehmet Doğan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Weber, Max. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Çeviren: Gökhan Rızaoğlu). İstanbul: Oda Yayınları.

West, David. (2008). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çeviren: Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Westfall, S. Richard. (2008). *Modern Bilimin Oluşumu*. (Çeviren: İssmail Hakkı Duru). Ankara: Tübitak Yayınları.

Uçan, Hilmi. (2014). Jean Calvin ve Batılı İnsan Algısının Yeni Boyutu. *Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(210/211/212), 267-280.

Yaylagül, Levent. (2014). *Kitle İletişim Kuramları: Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar* (6. Baskı). İstanbul: Dipnot Yayınları.

Yemez, Öznur. (2014). Bedenin Özgürleşmesi ve İmgeleşmesi. *Hece Dergisi, Batı Medeniyeti Özel Sayısı*. 18(201/211/212). 378-385).

Yerlikaya, Turgay. (2016). Teknolojik Determinizm ve Toplumsal Değişim. *Hece Dergisi Dijital Kültür Özel Sayısı*. 20(234/235/236), 100-108.

Yıldırım, Ömer. (t.y.). “Modernleşme Nedir? Ne Demektir?”, http://www.felsefe.gen.tr/sosyoloji/modernlesme_nedir_ne_demektir.asp, Son Erişim Tarihi: 18.11.2015.

İnternet Kaynakları:

Smile ADSL Reklam Filmi, <https://www.youtube.com/watch?v=FQfJzjGVdyE>, Son Erişim Tarihi: 16.09.2015.

Facebook’a Ait İstatistikler, <http://www.dijitalajanslar.com/guncel-facebook-istatistikleri-2015/>, Son Erişim Tarihi: 26.12.2005.

“İnternette Kimse Senin Köpek Olduğunu Bilmiyor”,
https://en.wikipedia.org/wiki/On_the_Internet,_nobody_knows_you%27re_a_dog,
 Son Erişim Tarihi: 02.08.2016.

<http://blog.techimpact.org/infographic-one-minute-on-social-media-in-2016>,
 Son Erişim Tarihi: 03.08.2016.

<http://www.adweek.com/socialtimes/one-minute-internet-infographic/148860>,
 Son Erişim Tarihi: 03.08.2016.

<http://www.smartinsights.com/internet-marketing-statistics/happens-online-60-seconds/>, Son Erişim Tarihi: 03.08.2016.

<http://www.dijitalajanslar.com/internet-ve-sosyal-medya-kullanici-istatistikleri-2016/>, Son Erişim Tarihi: 03.08.2016.

[http:// en.wikipedia.org/wiki/Augmented_reality](http://en.wikipedia.org/wiki/Augmented_reality), Son Erişim Tarihi:
 06.12.2016.

[http:// https://www.aymavisi.org/psikoloji/Kisiligin%20Oznel%20Yani%20-%20Benlik%20-%20Ozcan%20Koknel.html](http://https://www.aymavisi.org/psikoloji/Kisiligin%20Oznel%20Yani%20-%20Benlik%20-%20Ozcan%20Koknel.html), Son Erişim Tarihi: 06.12.2016.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Deniz KURTYILMAZ
Doğum Yeri : İstanbul
Doğum Tarihi : 02.08.1979
Medeni Durumu : Evli

Eğitim Durumu	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlköğretim	Mithatpaşa İ.Ö.O.	Normal	Bursa	1991
Ortaöğretim	Bursa Erkek Lisesi	Normal	Bursa	1994
Lise	Bursa Erkek Lisesi	Süper Lise	Bursa	1998
Lisans	İstanbul Üni.	İletişim Fak.	İstanbul	2002
Yüksek Lisans	Uludağ Üni.	Felsefe ve Din B.	Bursa	2014

Becerileri : İngilizce (Konuşma: İyi, Okuma: İyi, Yazma: İyi)
İlgi Alanları : Müzik, Edebiyat
İş Deneyimi : 2005-2012, Burdöksan Ltd. Şti. Finans Sorumlusu
Aldığı Ödüller : ---
Referanslar : Çağan Azizoğlu, TYB Bursa Şb. Başkanı, 0 505 558 25 17
Prof. Dr. Kasım Küçükalp, 0 505 732 29 06

Tel : 0 533 224 82 91
E-Posta : denizkurtyilmaz@hotmail.com
Adres : Beyhekim Mh. Bahtıgüzel Sok. Loft Plus 1.Giriş No:9
Selçuklu / KONYA