

**TOPLUMDAN SANAL TOPLUMA,
DEĞERLERDEN SANAL DEĞERLERE,
İNSANIN ANLAM ARAYIŞI**

ÖVGÜ BİNGÖL CEBİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı/Felsefe Anabilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Eylül, 2018

**TOPLUMDAN SANAL TOPLUMA,
DEĞERLERDEN SANAL DEĞERLERE,
İNSANIN ANLAM ARAYIŞI**

ÖVGÜ BİNGÖL CEBİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı/Felsefe Anabilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Eylül, 2018

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Övgü Bingöl CEBİR'in "Toplumdan Sanal Topluma, Değerlerden Sanal Değere, İnsanın Anlam Arayışı" başlıklı tezi 28/09/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca, Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans/Doktora tezi **oy birliğiyle / oy çokluğuyla, başarılı / başarısız** olarak kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı ve Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN



Üye : Prof. Dr. Harun TEPE



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Bergen ÇOŞKUN ÖZÜAYDIN



Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

Enstitü Müdürü



ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Doküman No	FR-178
İlk Yayın Tarihi	01.03.2018
Revizyon Tarihi	
Revizyon No	00
Sayfa	1/1

Revizyon Takip Tablosu

REVİZYON NO	TARİH	AÇIKLAMA
00	01.03.2018	İlk yayın.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

12/10/2018

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarından bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; çalışmamın Maltepe Üniversitesinde kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve öngörülen standartları karşıladığını beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.


Övgü BİNGÖL CEBİR

Hazırlayan İlgili Birim	Kalite Koordinatörü Dr. Öğr. Üyesi Şafak GÜNDÜZ	Kurumsal Yetkili Prof. Dr. Belma AKŞİT
----------------------------	--	---

(Doküman No: FR-178; Yayın Tarihi: 01.03.2018; Revizyon Tarihi: ; Revizyon No:00)

Güçlü bir rüzgârdır Zerdüşt, tüm alçak yerlerde ve şunu öğütler düşmanlarına
ve tüküren herkese: “Sakin ha tükürmeyin rüzgâra karşı!”

Friedrich Nietzsche,
Böyle Söyledi Zerdüşt

Bu çalışma, kısa bir ömürle yaşamıma anlam ve değer katan oğlum
Rüzgâr Cebir’e ithaf edilmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu tezi yazdıran, sosyal medyanın bugünkü kadar yaygın kullanıma erişmediği ancak Facebook'ta ilkokul arkadaşlarımızı bulduktan sonra heyecanımızı yitirmeye başladığımız bir dönemde yaşanan, kişisel tarihimden bir anıdır. Dünyada geçirdiği zaman henüz beş ay olmadan kaybettiğim oğlum Rüzgar'ın ardından gelen doğum günümde arkadaşlarımın sosyal medya hesabımdaki sayfama yazdıkları kutlama mesajları, bilgisayar ve akıllı telefon ekranları üzerinden sürdürüldüğü düşünülen ilişkilerle hayatın içinde doğan ve büyüyen insani temaslarımız arasındaki farkı bana derinden hissettirmişti. Biliyordum ki biz insanlar büyük kayıplarımızın ardından yas tutarız, doğum günlerimizi hatırlayamayacak kadar yaşamdan ve zamanın akışından koparız. Ne var ki siber alanın yazılım teknolojileri, insani olanın aksine, hızlı oldukları kadar güçlü hafızaya da sahiptirler; doğum günleriniz unutulmaz çünkü telefonunuza bir bildirim düşer. Oysa trajediyi hem yaşayanlar hem de tanık olanlar için insansal olan, dünya üzerine yıkılmışken altından kalkamamak sadece susmaktır; zira anlamın yitirildiği zamanlarda, tebrik ya da teselli olsun hangi söz değerli olabilir?

Yüksek lisans eğitimine başladığımda günümüzde insanın siber uzama indirgenen varlığı üzerinde bir çalışma yapacağımı biliyordum, fakat meselenin çağdaş toplumsal yaşamdaki insanın değer ve anlam sorunu ile ilgili olduğunu anlamamı sağlayan Doç. Dr. Muttalip Özcan oldu. Nietzsche, Aristoteles ve Kant dersleriyle zihnimde yeni pencereler açan, insan doğası konusunda düşüncelerimi derinleştiren ve çalışmam boyunca bana yol gösteren değerli hocam ve danışmanım Doç. Dr. Muttalip Özcan'a, bu çalışmada bana önemli bir temel oluşturan derslerine katıldığım Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye, Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a ve Doç. Dr. Ahu Tunçel Önkale'a, kırklı yaşlarımda tekrar üniversiteye dönmemi sağlayacak okuma sevgisini çocukken kazandıran babam Yalçın Bingöl'e ve çalışma sürecindeki yardımlarıyla yanımda olan eşim Levent Cebir'e teşekkürlerimi sunarım.

Eylül, 2018

Övgü BİNGÖL CEBİR

ÖZ

TOPLUMDAN SANAL TOPLUMA, DEĞERLERDEN SANAL DEĞERLERE, İNSANIN ANLAM ARAYIŞI

Günümüzde bilişim teknolojilerinin yaygın kullanıma ulaşmasıyla siber uzamda toplumsal yaşama alternatif alanlar kurulabildiği algısı oluşmuştur. Araç dolayımı ile iletişim biçimleriyle nasıl bir toplum fikrinin oluşabildiğini ve bu algının nedenlerini değerlendirebilmek için antik dönemden günümüze felsefi düşünüşe yön veren filozofların ve teorisyenlerin insan, toplum ve değer kavrayışları incelenmiştir. Antik dönemin siyasal toplum kavramından başlayarak, sosyal medya olarak tanımlanan ve bu çalışmada sanal toplum olarak bahsedilen iletişim ortamlarının insanın değerler dünyası ve anlam arayışı üzerindeki etkileri sorgulanmıştır. Bireylerin, üretilmiş kimlikler ve ilişkilerden oluşan sanal toplumu fizik çevre içinde bulamadıkları alanları ikame etme ihtiyacıyla inşa ettikleri savının tartışıldığı çalışmada, siber uzamdaki toplum ve/veya topluluk kurgusunun insansal olup olmadığı incelenmiştir. Antik dönem, Platon ve Aristoteles'in toplum ve insan görüşleri temelinde ele alınmış, modern dönemde insanın bireye, siyasal toplumun siyasal birlik anlamında topluma dönüşümü; Thomas Hobbes, John Locke, J.J. Rousseau, Immanuel Kant ve J.S. Mill'in görüşleri bağlamında incelenmiştir. Modern dönemin değer anlayışına eleştirel bakış ise bu tezin temel savının oluşumunda büyük katkısı olan Friedrich Nietzsche'nin felsefesi temelinde tartışılmıştır. Günümüze ayrılan ikinci bölümde; Jean Francois Lyotard, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Jean Baudriallard, Manuel Castells gibi düşünür ve teorisyenlerin görüşleri çerçevesinde; insanın bireyden tüketiciye dönüşümü ve siber uzamda belirsizleşen kimliği incelenerek kamusal alanın yitirilmesi, üretilen gerçeklik, bireyin anlam ve değer arayışı gibi çağdaş ve sanal toplumda gördüğümüz sorunlar açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: 1.Toplum, 2. Sanal, 3. Değer, 4. Anlam, 5. Sosyal, 6. Medya, 7. Siber, 8. Nihilizm, 9. Boşluk, 10. Dijital, 11. Kimlik, 12. Kamu.

ABSTRACT

FROM SOCIETY TO VIRTUAL SOCIETY, FROM VALUES TO VIRTUAL VALUES, HUMAN'S SEARCH FOR MEANING

Today, with the widespread use of information technologies, there is a growing perception that an alternative social life can be established on cyber space. To understand how an alternative society can be formed by means of computer mediated communications and to evaluate the causes of this phenomenon, the theories of philosophers and theoreticians on human, society and values who has led the philosophy from the ancient times to the present day have been examined. Starting from the concept of political society in the ancient period, the impacts of the communications environments defined as social media, and referred to as virtual society in this study, on the value systems of human beings as well as their search for meaning has been questioned. In the study which argues that individuals build virtual society which consists of generated identities and relationships through their need to substitute the fields that they can not find in the physical environment, it is examined whether the fiction of society and/or community in the cyber space is humanistic or not. The ancient period was addressed based on Aristotle's and Plato's ideas on human and society whereas the transformation of human into individual and of the political society into society in the sense of political unity in the modern period has been examined within the context of the ideas of Thomas Hobbes, John Locke, JJ Rousseau, Immanuel Kant and J.S. Mill. A critical view on the value understanding of the modern era has been discussed based on Friedrich Nietzsche's philosophy, which contributed greatly to the formation of the basic argument of this thesis. In the second section, which was dedicated to the present day, the transformation of human from individual into consumer and his identity that has become indistinct in the cyber space have been examined based on the ideas of philosophers and theoreticians such as Jean Francois Lyotard, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Jean Baudriallard and Manuel Castells , and the problems such as the loss of the public sphere, the created reality, the individual's search for meaning and value that we encounter in the contemporary and virtual society have been tried to be explained.

Keywords: 1. Society, 2. Virtual, 3. Value, 4. Meaning, 5. Social, 6. Media, 7. Cyber, 8. Nihilism, 9. Vacuum, 10. Digital, 11. Identity, 12. Public.

İÇİNDEKİLER

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI **HATA!** YER İŞARETİ
TANIMLANMAMIŞ.

ÖNSÖZ **HATA!** YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.

TEŞEKKÜR..... V

ABSTRACT..... VI

İÇİNDEKİLER VII

ÖZGEÇMİŞ IX

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM: ANTİK VE MODERN DÖNEMDE TOPLUM VE DEĞERLER
..... 10

1.1. Platon ve Aristoteles’te İnsan, Toplum, Siyasal Toplum ve Değerler 10

1.1.1. Platon’un Erdemli İnsanı, Devlet ve Adil Toplum 14

1.1.2 Aristoteles’te İnsan Doğası ve Siyasal Toplum 21

1.2. Modern Dönemde İnsandan Bireye, Siyasal Toplumdan Topluma 33

1.2.1. Güvenlik için Toplum: Thomas Hobbes 34

1.2.2. Mülkiyet için Toplum: John Locke..... 45

1.2.3. Eşitlik için Toplum: Jean Jacques Rousseau..... 51

1.2.4. Etik İlişkiler için Toplum: Immanuel Kant..... 59

1.2.5. Bireyin Özgürlüğü için Toplum: J.S. Mill 68

1.3. Modern Toplum ve Değer Anlayışının Eleştirisi: Friedrich Nietzsche 74

İKİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ TOPLUM: SANAL TOPLUMDA DEĞERLER VE ANLAM SORUNU.....	87
2.1. Çağdaş Toplum: Toplumdan Kitleye, Bireyden Tüketiciye	89
2.2. Sanal Toplum: Enformasyon, Postmodernite, Ağ Toplumu ve Sosyal Medya ..	98
2.2.1. Sanal Toplum ve Hayalet Bireyler	108
2.2.2. Agora'dan Boşluğa: Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Ekran	119
2.2.3. Üretilen Gerçeklik ve Doğru Bilgiye İhtiyaç Duymayan Kalabalıklar.....	130
2.3. Çağdaş ve Sanal Toplumda Bireyin Anlam ve Değer Sorunu	140
TARTIŞMA VE SONUÇ	151
KAYNAKLAR	160

ÖZGEÇMİŞ

Övgü Bingöl Cebir, 1997 yılında İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-TV-Sinema Bölümü'nden mezun olmuştur. Televizyon programcılığı, marka iletişimi alanlarında çalıştıktan sonra sağlık sebepleriyle erken emekli olmuştur. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimine devam etmektedir.



GİRİŞ

İnternet ve bilişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla sosyal yapıların, bireysel hayatlarımızın, diğer insanlarla ilişkilerimizin ve iş yapma biçimlerinin dönüşüme uğradığı günümüzde, zaman ve mekân algılarını değiştiren bu araçların insanın değer dünyası ve etik ilişkileri üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Söz konusu teknolojilerin olumsuz etkileri, bireylerin kimlik, anlam ve değer anlayışları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bilişim teknolojilerinin gelişiminin bunlardan özellikle bireysel anlam arayışını derinden etkilediği görülmektedir; bu nedenle çalışmanın konusunu da bireysel ve toplumsal yaşamda anlam arayışı sorunu oluşturmaktadır. Sorun, tarihsel boyutu nedeniyle geçmiş ve günümüz toplumları karşılaştırılarak ele alınmış ve özellikle çağımız itibarıyla “sanal toplum”da anlam ve değer arayışı soruşturulmuştur.

İnsan, bilen, isteyen, tasarlayan, inançları olan, eyleyen bir varlık olarak, ölümle biteceğini bilerek yaşadığı hayatını anlamlandırma çabası içindedir. Felsefenin Antik Yunan’da ortaya çıkışında evreni ve onu ortaya çıkaran nedeni- ilk ilkeyi (*arkhe*) - bilme, oluşu anlama ihtiyacı duyan insan, bugün, ne için hayatta olduğunu, eylemlerine, düşüncelerine nasıl ve neye göre yön vereceğini sormaya devam etmektedir. İnsanın eylemlerine, düşünsel tasarımlarına, ilişkilerine yön veren anlamlandırma çabası, onun diğer varlıklar arasındaki farkını ortaya koyan özelliklerinden biridir ve doğrudan doğruya tür olarak insanın değeri ve değerleriyle bağlantılıdır. Bu açıdan bakıldığında tür olarak insan, en temel biyolojik ihtiyaçlarının karşılanmasından, kurduğu toplumsal yapı ve ilişkilere kadar yapıp ettiği her şeyin anlam ve değerini sorgulamak zorunda olan bir varlık türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuçuradi’ye göre anlam, “görülen-: bilincine varılan- bir şeydir”. Etik ilişkileri yaşarken kişinin eylemlerde anlam görmesi amaçlarına bağlıdır. Amaç ise insansal yapıp etmelerin yöneldiği ve aynı zamanda değerli kabul edilen şeyle bağlantılıdır. Bu da anlam, kişilerin olmasını istedikleriyle yapıp etmelerinin insan dünyasına kattıklarının değeriyle ilgili düşünceleriyle bağlantılı

demektir. Kişinin etik ilişkilerinde eylemlerini anlamlı bulması yapıp etmelerinin bu ilişkilerin amaçlarına hizmet edip etmemesi ile açıklanabilir; “böylece, kişinin bir eyleminin anlamı, kişi açısından bakıldığında, o eylemin değerliliğinin tasarımı ya da değerliliğinin bilincidir. İnsan açısından bakıldığında ise “(...) bir eylemin anlamı, o eylemin değerliliğinin bilgisidir (...)” (Kuçuradi, 2015, s. 194). Kuçuradi’ye göre anlamlar, “insan olabilmenin koşullarının bunları bilen insanın kendisine ifade ettikleridir” (2015, s. 196). Bu nedenle, insanın tüm yapıp etmelerinin değerinin bilgisi, aynı zamanda anlamı da belirler. Değerler hayata geçirildiğinde insan yaşamına anlam katılır. Değerlerle dünyaya anlam getirebilmenin koşullarından biri de insanlar arası ilişkileri insanın değerini koruyacak şekilde yürütebilmektir (2015, s. 198).

Anlamlar insanın hayatla bağ kurma biçimlerinden biridir; bu bağlar bizim hayata tutunmamızı sağlarlar. Bağların kopması, anlamın kaybolmasıdır. Anlamlar yitirildiğinde ise doğacak boşluğun ve hiçliğin acısına dayanmak kişi açısından oldukça güçtür. Doğaldır ki insan tekleri farklı şeyleri amaçlamakta, farklı şeylere anlam ve değer yükleyebilmektedir ama bu onların bir değer olduğunu göstermez. Bu nedenle kişilerin ve toplumların anlamlı ve değerli bulduğu şeylerin yeniden sorgulaması gerekmektedir. İnsanların değerler dünyası ve anlamlandırma biçimleri ile ilgili günümüze gelinceye dek farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Örneğin, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde “her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir ‘Boşuna!’ çınladı” diyen Nietzsche’ye göre, insanlar hayatın acılarına katlanabilirler, yeter ki onlara bir anlam sunulsun; çünkü insan için “niçin bunca acı?” sorusunun kendisi değil de acının anlamsızlığı dayanılmazdır. Nietzsche’ye göre, insanın varoluşunun amacının ne olduğu ya da “ne için?” sorusu yanıtız kalmış ve insan teklerinin etrafını saran boşluğu bugüne dek sadece “çileci ideal” doldurabilmiştir. Çileci ideal bugüne dek sunulmuş tek anlamdır ve Nietzsche açısından, başkalarına saçma da gelse “herhangi bir anlam, anlam yokluğundan daha iyi”dir (Nietzsche, 2015a, s. 181-182).

Nietzsche’nin “ne için?” sorusunun yanıtı insanların hayatlarını anlamlandıran değerlerinde gizlidir; çünkü değerler, insanın düşünsel ve eylemsel tüm etkinliklerine yön verirler. Mengüşoğlu’na göre de eyleyen bir varlık olarak insanın etkinliklerini hayata geçirmesi “onun değerleri duyan bir varlık olmasına dayanır” (Mengüşoğlu,

2015, s. 152); çünkü insan, rastlantısal olarak yaşayan bir varlık değildir, eylemlerinin hedefleri, yönü vardır, kararlar alır, geleceğe bakar, planlar, hayvanların yaptığı gibi andaki dürtülerine göre davranamaz. Eylemlerini de amaçlarına göre gerçekleştirebilmesi için insanın bir “değer organına”, “değer duygusuna” sahip olması gerekir (2015, s. 152-153).

Etik değerlere ilişkin görüşlerini doğrudan doğruya insan doğasıyla ilişkilendiren antik dönem filozofları, özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles, bizlere anlam ve değer sorununun insana bakışımızdan ayrı ele alınamayacağını öğretmişlerdir. İnsanlık tarihinin farklı dönemlerinde felsefenin insanı ele alış biçimi değişmekte, “insanın doğası nedir?” sorusuna verilen yanıtlarla değerleri arasında ayrılmaz bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişki, uygarlık tarihi boyunca ortaya çıkan çeşitli siyasal görüşlere ve toplumların örgütlenme biçimlerine yön vermiş bulunmaktadır. Düşünürlerin antik ve modern dönemlerde ve günümüzde insana, insanın değerlerine yaklaşımları farklılık göstermekte, toplumların dünyayı anlamlandırma biçimleri de bunlara göre değişmektedir.

Antik Yunan felsefesine baktığımızda, düşünürlerin insan görüşlerinin temeline etik değerleri hayata geçirebilme olanağını koyduklarını görürüz. Antik dönem düşünürlerine göre siyasal toplumun da ön koşulu erdemli insanların varlığıdır. Yunan felsefesinin sistematik döneminin ilk büyük düşünürü Platon’un devlet kuran bir varlık olarak insanı ele alışında, etik görüşünün temellerini oluşturan değer anlayışını buluruz (Gökberk, 1994, s. 67). Platon, devletini erdemli bir yaşam sağlayacak düzenin temel direği olarak tasarlamıştır. Platon’da yöneticiler başta olmak üzere kişilerin yaptığı işe göre şekillenen bir erdem görüşü vardır. Platon’a göre amacının bilincinde kurulmuş bir devlet söz konusu olduğunda “(...) böyle bir devletin başındakiler gerçekten zengin kişilerdir. Altın zengini değil, akıl ve erdem zengini” dirler (Platon, 2015, 521a).

İnsanın eylemleri ve değerleri arasındaki ilişki Aristoteles tarafından da dile getirilmiştir. Bugün etik değerler olarak kavramlaştırdığımız ve insanların tüm etkinliklerine yön veren şeylere, Sokrates ve Platon’un ardından Aristoteles tarafından “erdem” (*arete*) adı verilmiştir. Bir kişinin değeri ile onun sahip olduğu erdemler arasında sıkı bir bağ kuran Aristoteles felsefesinde de etik, siyaset ve

toplum görüşü iç içe geçmiştir. *Nikomakhos'a Etik*'in başlarında “bu çalışma bir siyaset çalışmasıdır” diyen Aristoteles, siyasal topluma ilişkin görüşlerini aktardığı eseri *Politika*'da insanı bir “*zoon politikon*” olarak tanımlamıştır. Aristoteles, insanın siyasal bir hayvan olduğunu belirttikten sonra devlet ve siyasete ilişkin görüşlerinin temelini oluşturan, insanı diğer hayvan türlerinden farklı kılan şeylerden birisini şöyle açıklamıştır; “(...) insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksızı sezebilmeleridir” (Aristoteles 2014a, s. 12). Aristoteles'e göre iyiyi ya da kötüyü, erdemleri veya erdemsizliği seçmek kişinin gücü dahilinde olduğu gibi, bireysel, siyasal, toplumsal ve ekonomik ilişkileri bu erdemlere göre yürütmek ya da yürütmemek de kişilerin elindedir. (Aristoteles, 2015, 1113b, 5-15).

Antik dönemin insan olmayı etik değerlerde, gerçek siyasal toplumu erdemli yurttaş yetiştirmekte arayan bu yaklaşımına karşılık, modern döneme gelindiğinde insan ile diğer varlıklar arasındaki fark azalmış, insan çoğunlukla doğa nedenselliğinin dışına çıkamayan akıllı bir hayvan türü olarak ele alınmıştır. Immanuel Kant'ın ödevci, yasa koyan ahlak görüşünü dışarıda bırakırsak, modern dönem insan anlayışının merkezine insanın diğer hayvanlardan ancak bir derece farklı olduğu fikri yerleşmiş, bu fikirle birlikte bireysel ve toplumsal yaşamın nihai amacı can ve mal güvenliğine indirgenmiştir. Örneğin İngiliz filozof ve siyaset kuramcısı Thomas Hobbes'a göre “Devletin amacı, bireysel güvenliktir” (Hobbes, 2007, s. 127). Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde güvenliğin gerekliliğini, devlet gibi büyük bir toplumsal ve siyasi örgütlenmeye insanların neden ihtiyaç duyduklarını şöyle anlatmıştır:

Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve, özet olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibire, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez (2007, s. 127).

Modern dönemde Hobbes'un ardından, John Locke, David Hume gibi filozoflar da benzer düşünceler ileri sürmüşler, toplumsal yaşam ve devlete ilişkin anlayışlarını hazcı-yararcı bir değer anlayışından türeterek, etiği ve insani değerleri Kant'ın deyimiyle, “deneysel öğelere” dayandırmışlardır. Modern dönemde şekillenen ve insanı isteklerinin esiri bir akıllı hayvan olarak gören, değerlerini de bu

belirleme üzerinden türeten bu anlayış, toplumsal ve siyasal yapının örgütleniş biçimini derinden etkilemiş, bu etki günümüze dek sürmüştür. Tür olarak insanın diğer hayvan türleri gibi öncelikle varlığını sürdürmeyi amaçladığı ortak kabulü, değer anlayışının da bu amaca göre şekillenmesine yol açmış; temel amaca hizmet eden şeyler iyi ve değerli, buna zarar veren şeyler kötü ve değersiz kabul edilmiştir. Bireysel ve toplumsal yaşamın nihai amacı, arzulama yetisinin haz veren bir nesneden diğerine sürekli ilerleyişiyle ortaya çıkan mutluluk olarak kabul edilmiş, böylece modern insan bağlamında “ne için ve nasıl yaşamalıyım?” sorusunun yanıtı kendiliğinden ortaya çıkmıştır; yeni bir insansal “amaç”, “anlam” ve “değer” anlayışı doğmuş, bu da toplumsal ve siyasal yaşama bakışı kökten değiştirmiştir.

Modern dönem felsefesinin günümüze taşınan etkilerinin başında, hazcı/yararcı ahlak anlayışı, usçuluk, bireycilik, eşitlik, özgürlük gibi liberal fikirlerin ve bir değer olarak bilimin öne çıkarılması gelmektedir. Ne var ki, liberal kapitalizmin doğuşuyla birlikte günümüzün deyişiyle “neo-liberal, serbest piyasa ekonomisi” ile birleşen bu fikirlerin içi zamanla tamamen boşaltılmıştır. Bireyin haz ve yarara dayalı mutluluğu, çıkarı ve özgürlüğü en geniş anlatımıyla 19. yy düşünürlerinden Bentham ve J.S.Mill’in görüşlerinde yer almaktadır. Yararcılığı etik görüşünün temeline alan J. S. Mill, antik dönemin erdem merkezli kişi ve toplum görüşünün yerine bireyi ve bireysel, toplumsal yararı (*utility*) koymuştur. *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde yararı, etik meselelerdeki en yüksek ölçüt olarak gördüğünü belirten Mill’e göre bireysel çıkarın sınırını başkalarına yapılacak zararlı bir davranış belirlemektedir (Mill, 2014, s. 24). Özgürlük ise bireylerin mutluluğunu engellemeye kalkmadığımız sürece kendi iyiliğimizi bildiğimiz yolda aramaktır (2014, s. 27).

Akıl sahibi, özgür ve eşit birey varsayımı üzerine kurulan bu modern dönem insan ve değer anlayışı, bireysel olanın, bireyin varlığını sürdürmesini, yarar ve haza dayalı bireysel mutluluğu ve bireysel güvenliği ön plana çıkartmış, yeni toplumsal ve siyasal ilişkiler de bu sözde değerlere hizmet edecek şekilde düzenlenirken “bir insan ne için yaşamalı?” sorusuna verilen yanıt sadece hayvan-insan için tatmin edici olabilmıştır.

Yukarıda örneklendirmeye çalıştığımız türden felsefi-düşünsel bir arka planı olan çağdaş toplumsal yaşamda, bireycilik yalnızlaşmaya ve göreliliğe dönüşmüş,

eşitlik sandık demokrasisine, özgürlük satın alma serbestliğine ve bilim de teknolojik gelişmelere indirgenmiştir. Kendi yararını, hazzı dayalı mutluluk anlayışını ön plana alan ve kendisini dünyadaki her şeyden daha değerli sayan bir birey anlayışı toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerin düzenlenmesinde merkezi bir konuma yükseltilmiştir. Hazzın merkezine tüketimin yerleşmesi, insanın anlam arayışının da buraya yönelmesine neden olmuştur. Bireylerin ne kadar çok tüketirse o kadar çok haz alacağı ve mutlu hissedeceği yanılsaması yaratılmıştır. Bu nedenle, günümüzde tüketilmedik, harcanmadık hiçbir şey yok gibidir; insan ilişkileri, bilgi, insansal başarılar ve kimlikler dahil her şey nesneleşmekte, tüketilecek ve/veya haz alınacak metalara dönüştürülmektedir.

Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde teknolojiye gelişmelerin ışığında, çoğu modernite eleştirisi üzerine bina edilen *postmodern* toplum görüşleri ileri sürülmüş, bilginin enformasyona dönüşmesi ekseninde toplumsal değişimler, insanın anlam arayışını dışarıda bırakarak açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin, toplumsal ilişkilerdeki değişimi bilgi teknolojilerindeki ilerlemeler temelinde ele alan Jean François Lyotard'a göre aydınlanmanın bilimin özgürleştirici yönüne vurgu yapan "büyük anlatı"larının sonu gelmiştir. Lyotard *Postmodern Durum*'da bilimsel bilgiyi "söylem" olarak tarif etmiş (Lyotard, 2014, s. 11), bilimi dilde ifade bulan, dolayısıyla kişiye göre değişebilen bir faaliyet olarak tanımlamıştır. Lyotard'a göre postmodernlikte "anlamın kaybına ağıt yakmanın" başlıca anlamı bilginin artık anlatsal olmamasına üzülmektir" (2014, s. 55). Lyotard'ın aydınlanma döneminin sonunu büyük anlatıların bitişi olarak ilan etmesi, modern dönemin öne çıkan, bilim, bireyin özgürlüğü gibi değerlerinin de sona ermesi anlamına gelmektedir; zira özne de nesnelerin arasında adeta kaybolmuştur (s.14).

Diğer taraftan, yirminci yüzyılın bir diğer teorisini Jean Baudrillard ise kitle iletişim araçlarının etkisini "gerçeklik ilkesinin yitirilmesi" olarak tanımlamıştır. Baudrillard'a göre kitle iletişim araçları, araç olmaktan çok bağımsız kendilik haline gelmişlerdir. Bireyler televizyonda savaş haberini izlerken felaketlerin acısını hissetmekte ancak televizyon kapandığında savaş da onlar için sona ermektedir. Baudrillard, buna *Simülasyon* adını vermiştir. Baudrillard'a göre yaşadığımız dönem bir simülasyon çağıdır; bundan böyle gerçek yerine sadece bir hipergerçeklik vardır (Baudrillard, 2016, s.15).

Baudrillard'ın hipergerçeklik ve simülasyon kavramlarıyla, Lyotard'ın “büyük anlatıların sona ermesi” görüşüyle ifade ettikleri durum, çoğunlukla “sanal alan” olarak adlandırılan bilişim teknolojileriyle gerçekleşmektedir. Bu çalışmada “sanal toplum” olarak adlandırılan “sanal alan”, internet teknolojileriyle erişilen iletişim ortamlarına karşılık gelmektedir. Bu ortamların en popüler ve en sık kullanılanlarından biri ve çağdaş bireyin anlam ve toplum arayışındaki son sığınak, sosyal ağlar veya yaygın deyimle sosyal medyadır.

Günümüzde sosyal medyanın toplumsal, ekonomik ve siyasi olaylar ile insan ilişkilerine yeni olanaklar sunduğu ileri sürülmektedir. Sanal toplumun en ilgi gören olanaklarının başında hızlı içerik üretebilme gelmektedir. Sanal ağlarda bireyler mekân değiştirmeye gereksinim duymadan, yazılı ve görsel öğeler içeren mesajlarını yaygın deyimle “bir tık” kadar kısa bir sürede gönderebilmekte, her türlü kanılarını hiç tanımadıkları kişilerle de paylaşabilmektedirler. Amaçlı eylemlerle sadece gündelik hayatın içinde kurulabilen insani ilişkiler, siyasi, ekonomik ve tüm kültürel faaliyetler sanal toplumda simüle edilmektedir. Elektronik kopyalarının yaratılması kişileri sanal olanın “gerçek” olduğu yanılgısına götürmekte ve böylelikle “sanal gerçeklik”ten ve sanal yaşamdan söz edilebilmektedir. Bu yanılgı, kitleleri gerçek yaşamda bulamadıkları kişilik, itibar, ilişki gibi şeyleri ve bunlara paralel uzanan anlam ve değeri sanal dünyada bulabilecekleri üst yanılgısına itmektedir; oysa, insan eylemlerinin anlamı ve değeri, fiziksel bir çevrede ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Hannah Arendt'e göre *vita activa*, insan yaşamının temel gereksinimlerinin karşılanmasına dönük kısmı, tamamen vazgeçilemeyecek bir insan ürünü şeyler dünyasından filizlenmektedir; şeyler ve insanlar her türlü insansal faaliyet için [*vita contemplative* için de] bir ortam oluştururlar; “aksi halde bu etkinlikler yordamsız, ayakları havada kalırlar” (Arendt, 2016, 57). İnsanların toplum içinde yaşadıkları gerçeği ise tüm beşerî faaliyetlerin ön şartıdır, ancak insanlardan oluşan bir topluluk dışında hayali bile mümkün olmayan tek insansal etkinlik eylemdir: “Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının daimi mevcudiyetine bağımlı olan sadece eylemdir” (2016, s. 58).

Yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere, Arendt, insana özgü bir yaşamla aynı anlamda kullandığı eylemi hem insanı insan yapan özelliklere dahil etmiş hem de koşulunu insanlar arası yapıp etmelere ve dış dünyadan oluşan bir çevreye

bağlamıştır. Bu yaklaşım, insan eylemlerinin değer ve anlamlarını gerçek toplumsal yaşamda aramak gerektiğini göstermektedir. Günümüzün toplumsal yaşamına baktığımızda ise mevcut kurumlar ve ilişkiler- yapıları gereği, üzerine inşa edildikleri temel ve amaçları bakımından- insanların anlam ve değer arayışlarına doyurucu bir yanıt verememektedir. Anlam ve değerden arındırılmış toplum ve siyasal ilişkilerin yarattığı boşluk nedeniyle insanlar, sanal toplumlara yönelerek, buralarda kurulan ilişkiler üzerinden bu boşluğu giderilebileceklerini düşünmektedirler. Söz konusu teknolojilerin sunduğu olanaklarla insanlar arasında mesafelerin azalarak daha yakın ilişkiler kurulduğu düşüncesinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu da realiteye baktığımızda anlayabilmekteyiz.

Diğer taraftan, düşünürleri kuramlar geliştirerek kanıtlar sunmaya zorlayan eski dünya-ahiret, fenomen-numen, ruh-beden ikilikleri gibi yeni bir sanal-reel ayrımının doğduğu da gözlenmektedir. Bilişim teknolojileri ve bu araçlarla erişilen sanal toplumların araç olmaktan öte varlık alanı olarak algılanmaları, fiziksel çevre ve toplum içindeki eylem hayatı ve insansal ilişkilerin aleyhine sonuçlar doğurmaktadır. Peki bireyler neden sanal topluma yönelmektedirler?

Sanal topluma yönelişin en önemli sebeplerinden biri, insanı insan yapan niteliklerin değişmemesine karşın antik dönemden günümüze insan ve değer anlayışında, dolayısıyla da toplum hayatında yaşanan değişimdir. Antik dönemin düşünce ve kültür birikimi erdemli kişiyi öncelerken, modern dönemde insan, akıllı bir hayvana, günümüzde aklını teknolojiye emanet etmiş, değerleri olmayan bir *avata*ra dönüşmektedir. Bu dönüşümün bir sonucu olarak çağdaş toplumsal-siyasal yaşam, kişilerin gerçek anlamı ve değeri arayacakları bir ortam olmaktan çıkmış, sıradan insan, bu dünyada bulamadığı anlam ve değeri “öte dünyada”, yani sanal dünyada aramaya başlamıştır. Böylece toplumlar sanal toplumlara, insanların anlam dünyasını oluşturan değerler de sahte, sanal değerlere dönüşmüştür.

Bu çalışmanın temel savı, antik dönemde temeli atılan siyasal toplum fikrinin modern dönemde ve onun bir uzantısı olan günümüzde yerini yanlış bir toplum tasarımına bıraktığı ve ekonomik ilişkilerin belirleyici olduğu bu yeni ve insansal olmayan toplumsal yaşam tarzının kişilerde anlam ve değer kaybına yol açtığı ve bu durumun günümüzde kişileri gerçek toplumsal yaşam yerine sanal dünyada anlam ve

değer aramaya yönelttiği, oysa sanal dünyada bulunabilecek olanların eylem hayatı içinde aradığımız anlam ve değerini tutamayacağı, bunun olsa olsa “sanal” ya da “hayali” bir anlam ve değer olabileceği yönündedir.

Bu çalışmada, bir insan başarısı olarak söz konusu teknolojilerdeki gelişmelerin insanın değer ve anlam dünyası içinde yarattığı tahribat tartışılmış ve gerçek dünyaya ilişkin sorunların sanal dünyada üretilen/üretilecek sözde çözümlerle giderilemeyeceği, tam tersine yeni ve daha karmaşık sorunların doğmasına yol açacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın amacı, sanal toplumun insanın değerler dünyası ve anlam arayışı üzerindeki etkilerini sorgulamak, günümüzde bireylerin derinden hissettikleri boşluğun dijital ortamlarda yaratılan kimliklerle ve “ilişkilerle” doldurulamayacağını, eylemsiz bir hayatın da insansal olmadığını göstererek, insana yakışır bir anlam ve değer dünyasının yeniden yaratılabileceği yeni bir toplumsal-siyasal yaşam arayışına katkı sunmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: ANTİK VE MODERN DÖNEMDE TOPLUM VE DEĞERLER

1.1. Platon ve Aristoteles'te İnsan, Toplum, Siyasal Toplum ve Değerler

Oluşu ve varolanları anlama ve anlamlandırma isteği Antik Yunan'da felsefenin başlangıcını oluşturmuştur. Mitosların cevap vermediği sorular olan varolanların ilkeleri ve ilk nedenlerini ortaya koymayı amaçlayan felsefi sorgulamalar MÖ 6. yüzyılda İyonya kenti Milet'te başlamıştır. MÖ 5. yüzyılın ortalarından itibaren Atina'daki siyasal ve ekonomik gelişmelerin etkisiyle felsefe, ontolojik sorunlardan insan ve toplum ağırlıklı bir içeriğe yönelmiştir. Doğa filozoflarının presokratik dönemde, varlık ve oluş probleminin yanında insan ruhuna ve etik meselelere yönelen sorgulamaları, önce Sofistler, Sokrates daha sonra Platon ve Aristoteles ile gelişerek Yunan polislerinin insan ve toplum odaklı yeni düşüncü olmuştur. Filozofların bakışı insana çevrilirken siyasal toplumun “erdemli yurttaş” ve “adil devlet” kavramlarıyla açıklandığı etik görüşler ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Antik Yunan felsefesi, bilimi, sanatı ve siyasal hayatının tümü, kent devleti olan polisteki yaşamın ve onun yurttaş olmanın bir ürünüdür. Polis, Antik Yunan'da Kahramanlık Çağı sonrasında ortaya çıkan bir siyasal örgütlenmedir ve kendisine has bir yapısı vardır. Antik Yunan'ın devlet biçimi olan polis, toplumun kamusal alanı olarak sanatın, felsefenin, ekonomik, siyasal ve kültürel etkinliklerin hayat bulduğu, tüm bu faaliyetlerin geleceğe taşınması için yaratılan bir mekândır. Demokrasiden tiranlığa kadar çeşitli yönetim biçimlerine ev sahipliği yapmış olan polisin önemi, Antik Yunan düşünürlerinin siyasal yönetim biçimlerindeki değişimlere paralel olarak etik temelli siyasal toplum

düşünceleri ileri sürmelerine olanak tanıyan kültürel bir mekân olmasında aranmalıdır.

Polis bir devlet biçimi olarak Yunan dünyasında oluşan kabile tipi örgütlenmelerin birleşmesinden oluşmuştur. Feodal birliklerin üzerinde gelişmeler de politika sözcüğünden türemesine koşut şekilde Yunanlıların düşünce ve davranışlarına yön veren, siyasal eğilimlerini belirleyen bir toplumsal yapıdır (Ağaoğulları, 2013, s. 11-13). Kutsallığı da içinde barındıran Polis, felsefeyle birlikte mitolojik anlam arayışlarının tamamen terk edilmediği bu dönemde, yurttaşlar için tanrıların bir armağanı olarak görülmüş, polisin düzenini bozmak tanrılara karşı işlenen bir günah olarak kabul edilmişti; “her Yunanlı kendini önce bir yurttaş (*polites*) olarak algıladığından, yaşamı polis gerçeği ile koşullandırılmıştı. Polisin dışında o hiçbir şeydi, daha doğrusu olsa olsa ‘konuşan bir hayvan’, yani bir köle ya da uygar insana özgü haklardan yararlanamayan bir yabancı (*metoikos*) olabilirdi” (2013, s.16). MÖ 5. yüzyılda polis toplumu üç kesimden oluşmaktaydı; özgür kişiler olan yurttaşlar (*politai*), özgür ancak siyasete katılma hakkı olmayan zanaatçı, tüccar yabancılar (*metiokos*) ve hiçbir hakkı ve özgürlüğü olmayan, üretim araçlarını kullanan köleler (s. 20-22).

Tragedyaların sahnelendiği tiyatrolardan agoradaki tartışmalara kadar siyaset ve felsefeyle iç içe olan polis toplumu, doğa filozoflarının ardından “antik aydınlanma” dönemi olarak da anılan Sofistler’in (Kranz, 2014, s. 200) düşünceleriyle tanışmış, felsefe tamamen insana yönelmiştir. “Yunanca ‘bilgi’ anlamına gelen *Sophos* (*Sophia*) sözcüğünden türeyen Sofist (ya da Sofizm) kavramı” bilgili kişi, siyasal yaşam öğretmeni, retorik ustası ve safsatacı kişi anlamlarına gelmekteydi (Ağaoğulları, 2013, s. 78-80). Gezici öğretmenler olarak ücretli hitabet dersleri veren Sofistlere göre “(...) felsefenin amacı insanı anlamak, ona günlük davranışlarını yönlendirecek, onur, ün kazandıracak ve yüksek görevler almasına yardımcı olacak bir olanak sağlamaktı”; dolayısıyla bilgi, Sofistlere göre toplumsal ve siyasal amaçlar için bir araçtı, kuramsal anlamda değil, pratik yaşam sorunlarının çözümü için gerekliydi (2013, s. 78).

Protagoras, Prodikos, Gorgias ve Hippias’ın aralarında bulunduğu birinci kuşak Sofistler, “(...) devlet sanatı anlamında ‘erdem öğreticisi’ olmak istiyorlardı”

(Akarsu, 1970, s. 22). Erdem ve bilgi anlayışlarında Sokrates ve Platon ile tamamen karşıt görüşlerde olan Sofist düşünürlerin retorik öğretileri Platon tarafından aşağılanmış, Aristoteles de hocasını izleyerek Sofistlerin öğretmenliğini “safсата pazarlamak” olarak nitelendirmiştir (Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 68). Nitekim Sofistlerin dönemi, Atina Polisi’nde karşıt fikirlerin çarpıştığı çalkantılı bir devirdi (Kranz, 2014, s. 199). Sofistlerin bir diğer özelliği de birbirlerine tümüyle karşıt görüşleri savunabiliyor olmalarıydı. Ağaoğulları’na göre, “bu açıdan Sofistler nitelemesi, düşünsel benzerliği kapsamamakta, daha çok öğreticilik rolüne ve insana verdikleri önem ile insanın merkezi yerine vurgu yapmaktadır” (Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 69).

Sofistlerle aynı dönemde yaşayan Sokrates ise herkes için doğru olan bilgi ve değer görüşlerine ulaşmayı amaçlamıştır. Sokrates’in Sofistlerle ortak yönü, gelenek ve dini öğretileri sorgulamaktır (Gökberk, 1994, s. 47). Sorgulamalarının merkezine “insan nedir?” sorusunu alan Sokrates, insansal özelliklerin ve erdemlerin analizini yaparak iyilik, doğruluk, ölçülülük gibi kavramların tanımlarını ortaya koymayı amaçlamıştır (Özcan, 2016, s. 59). Bu nedenle Sokrates, sanının (*doxa*) karşısına bilgiyi (*episteme*) koymuş, bilgiye, *dialog* yöntemiyle, üzerinde çalışarak ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. *Dialog* yönteminde herkes düşüncelerini ortaya koyacak, eleştirilecek ve sonunda uzlaşıya varılarak kavramın bilgisine ulaşılabacaktır (Akarsu, 1970, s. 24-25). Sokrates’in amacı, sağlam temellere oturan kavramlara ulaşmaktır. Sokrates’e göre, “bir şeyin özünü ya da kavramını, yani tek tek hallerinde ve ilintilerinde hep aynı olan yönünü bilen kimse, yargısı için sağlam, değişmeyen bir temel bulmuş, böylece de sallantılı sanılardan kurtulup güvenilir bilgiye ulaşmış” olacaktır (Gökberk, 1994, s. 49).

Sokrates’in sağlam temelleri olan kavramları belirlemesinin temelinde etik doğruları bulma çabası vardır. Erdem ile bilgi özdeşliğini savunan Sokrates için erdemli olmak doğru bilgiye bağlıdır. Doğru bilgi, kişiyi doğru eyleme yönlerecek böylece “iyi”yi bilenler erdemli davranışlarda bulunabileceklerdir. Bu nedenle Sokrates’e göre insanlar bilerek kötülük yapmazlar, kötülük “iyi”yi bilmemekten kaynaklanır (1994, s. 50). Erdemli olmanın faydası ise insanı mutluluğa götürecektir olmasıdır; çünkü “erdem ruha mutluluk, eudaimonia sağlar” (Akarsu, 1970, s. 26).

Felsefi yöntemi Atina Polisi'nde dikkat çeken Sokrates, MÖ 399 yılında “gençleri yoldan çıkarmak ve icat ettiği yeni tanrılara tapınmak” suçlamasıyla mahkeme önüne çıkarılmıştır. İdam cezasına çarptırılan Sokrates, mahkemedeki konuşmasında felsefi yöntemiyle insanları erdemli yaşama davet ettiğini belirterek “defalarca ölecek olsa bile” aynı şeyi yapmayı sürdüreceğini, başka türlü de davranmasının mümkün olmadığını söylemiştir (Platon, 2012, s. 108). Sokrates’e göre bir insanın erdem hakkında konuşması ve hem kendisini hem de başkalarını sınaması en büyük nimettir çünkü “sınanmamış bir hayat yaşanmaya değer değildir” (2012, s. 125). Bu nedenle insana yakışır bir hayat sürdürmek isteyen bir kişi eyleminin ona ne kazanç sağlayacağına bakmamalı, “o insan sadece yaptıklarının adil olup olmadığına, iyi insanlara yaraşıp yaraşmadığına bakmalıdır” (s. 103). Ölüm cezasına çarptırıldığı mahkemece açıklandıktan sonra da Sokrates, erdemli yaşama her şeyden çok değer verdiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “(...) oğullarım yetişkin olduğunda, paraya ya da başka bir şeye erdemden daha fazla önem verdiklerini görürseniz, benim sizi rahatsız ettiğim gibi sizler de onları rahatsız edip cezalandırın” (s. 133). Sokrates’in savunmasındaki sözlerinden anlaşılmaktadır ki sorgulamalarının amacı erdemli insandan poliste erdemli bir topluma ulaşabilmektir. Böylece Sokrates’le birlikte insanın yaşanmaya değer bir hayatı; yani anlamlı yaşamı, erdemli hayatta araması gerektiği düşünce tarihinde yerini almıştır.

Öğrencisi Platon (MÖ 427-347) ve daha sonra Aristoteles (MÖ 385-347), insan ruhundan hareketle erdem kavramını ele almışlar, toplum ve insan için etik kuramlar geliştirmişlerdir. İki filozof kuramlarında, Sokrates’in insanlaşma, bilgi ve erdemi birbirine bağlayan felsefesini geliştirerek, insanın neliğini sorgulamışlar, toplum ve tek tek insanların “iyi yaşamı nasıl olmalıdır?” sorusunu yanıtlamaya çalışmışlardır. Varlık görüşleri birbirinden farklı olmakla birlikte iki filozofun insanın neliği üzerine görüşleri ve insan kavramından hareketle ortaya koydukları topluma ilişkin belirlemeleri paralellik göstermektedir.

1.1.1. Platon'un Erdemli İnsanı, Devlet ve Adil Toplum

Öncelikle Sokrates'in öğrencilerinden Platon'un felsefesine baktığımızda hocasından devraldığı erdemli toplum ve yurttaş ideallerini devlet yönetimi ile sistemli temele oturtturarak toplumsal bir etik yaklaşım geliştirdiğini görürüz. Gençliğinde Atina Polisi'ndeki Otuzlar Tiranlığı ve sonrasında hocasını idama götüren demokratların iktidarlarını gören Platon, siyasal yönetimlerin bireyler ve toplum üzerindeki etkilerini çok iyi deneyimlemiş olmalıdır ki ideal yönetimin nasıl olması gerektiğini *Devlet (Politeia)* adlı eserinde detaylarıyla anlatmıştır. *Politeia*'da devlet ve bireyin karşılıklı birbirlerinin değerlerine yön verdiğini dolayısıyla da toplumsal ilişkileri belirlediğini tespit eden Platon'un felsefesi, Akarsu'ya göre etikten başka bir şey değildir. Platon, Sokrates'ten aldığı bilgi ve erdem özdeşliğine dayanan öğretiyi, kendisinin ontoloji, antropoloji ve fizik görüşleriyle ilişkilendirerek geliştirmiştir (Akarsu, 1970, s. 76).

Sokrates gibi "iyi, erdem ve mutluluk kavramları" Platon'un felsefesinin ana konusudur; bilgi ve varlık üzerine düşüncelerini de bu kavramların neliği üzerine sorgulamalarına bağlı olarak ortaya koymuştur (Özcan, 2016, s. 66). Platon'un insan ve topluma yönelik görüşlerinde erdemli kişiler ve yüksek bir değer olarak adalet, merkezi önemdedir; "tek kişi için en yüksek iyi erdem olduğu gibi, devlet hayatının da yüksek ereği erdemdir" (Akarsu, 1970, s. 83-84). Adalet, en yüksek erdemdir ve toplumun mutluluğuna- toplumu oluşturan kesimler arasında fark gözetmeksizin- adil bir toplumsal düzende ulaşılacaktır. Bu nedenle *Devlet*'te Sokrates şöyle söyler: "Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye kuruyoruz. Yoksa bir kesim ötekilerden daha mutlu olsun diye değil, çünkü kurduğumuz devlette

doğruluğu [adaleti], en kötü yönetilen devlette de eğriliği [adaletsizliği] kolayca görürüz” (Platon, 2015, 420b).

Platon, *Devlet*’teki toplum tanımını öncelikle, insanların tek tek kendilerine yetememeleri nedeniyle bir araya gelmeleri düşüncesinden hareketle oluşturmuştur: “(...) birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz (...) Kimi çiftçi olacak, kimi duvarcı, kimi dokumacı” (2015, 369c-e). İhtiyaçlar arttıkça toplumu oluşturan insanların sayısı da artacak, işbölümüne çiftçiler, mimarlar, tüccarlar gibi çeşitli mesleklerden kişiler de dahil olacaktır. Başka şehirlerden mal alıp satan tüccarlar, sadece bedenlerinin gücüyle çalışan gündelikçiler, yeni topraklar kazanmak için görev alacak savaş sanatını bilen askerler bu toplumsal işbirliğine katılacaktır (370d-e, 371a-e, 374a).

Platon toplum kavramını ilk başta insanların yaşamsal ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik işbölümüne dayalı olarak açıklamasına karşın, *Devlet*’te belirtildiği üzere bu tanım, insan ve değerlerinden ayrı düşünülmemelidir; zira toplumsal yaşamın ereği ve toplumsal bir değer olarak adalet, erdemli kişilerce hayata geçirilebilir. İnsan ruhunu inceleyen Platon’a göre her insan tekinin kendine özgü bir işi olduğu gibi toplumda da her kesiminin kendine özgü bir işi vardır. Bireysel ve toplumsal yaşamda önemli olan herkesin kendine özgü işi iyi yapmasıdır. Platon’a göre, insan ruhunda iki yan bulunmaktadır; akıl ve istek. Önemli olan ruhun her bölümünün kendine özgü işi yapmasıdır. Akıl düşünecek, istek arzulayacak, sevecek, acıkacak, susayacak, kötü bir eğitimle bozulmamak şartıyla, kızma gücü [öfke] de akla yardım edecektir. Öfke yanımız örneğin haksızlık karşısında karşı koyacaktır. Öyleyse, insan ruhu üç bölümden oluşur; akıl, istek ve kızma gücü. Akıl yanımız işini iyi yaptığında bilgelik erdemine ulaşacak, insanın içindeki her şeyi kollayıp yönetecektir. Öfke gücü işini iyi yaptığında ise cesaret erdemine sahip olacak böylece her şeyi bilgelik erdemiyle yöneten akıllı dinleyecektir (441a-e). Bununla birlikte, müzik ve jimnastikle akıllı güçlendirecek iyi bir eğitim gerekmektedir; çünkü Platon’a göre akıl, güzel söz ve bilgiyle beslenir, öfke, ölçü ve düzenle yatıştır, yumuşar. Böylelikle “(...) gerçekten eğitilen, işlerini bilen, gören bu iki yan, içimizde en çok yer tutan, doymak bilmeyen istekleri kumanda eder” (442b). Eğer istekler aklın ve öfkenin kumandasından çıkarsa bütün hayatın düzeni altüst

olur. Akıl düşünerek, öfke savaşıarak insanın hem ruhunun hem de bedeninin esenliğini sağlarlar. Ruhun kızan coşan tarafı olan öfkenin işini iyi yapması için akla boyun eğmesi gerekir ki yiğitlik erdemine ulaşabilsin; çünkü öfke “korkulacak, korkulmayacak şeyleri akıldan öğrenir; dertlerde olsun, zevklerde olsun insanı dizginleyen akıldır” (442c). Ruhundaki bu üç yanın uyumunu sağlamış olan insanda ise adalet erdemi ortaya çıkar: “Doğruluk [adalet] bu çeşit insanların ve bu çeşit devletlerin özelliğinden başka bir şey” değildir; içinde böyle bir uyumu kurmuş kişi ister devlet görevi isterse insanlarla alışveriş yapsın her işte bu düzeni gözetmeye çalışacaktır (443b).

Doğru [adil] adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek, orta ve ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor, çokken bir tek oluyor, tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girerse girissin ister zengin olmaya çalışsın ister bedenini geliştirmeye ister devlet işlerini görmeye ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacak. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacak (443 d-e).

Platon, işbölümünden hareketle devlette erişileceğini öngördüğü adil topluma- ruhun bölümlerinde olduğu gibi- kişilerin yapılarına uygun işbölümünün olduğu bir örgütlenmeyle ulaşılabilirliğini düşünmektedir; çünkü “insanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın (...)” olur (370b). Başka bir anlatımla Platon, insanların yapı bakımından eşit değil, birbirinden farklı olduğunu savunur ve toplumsal iş bölümünü de bu kabul üzerine oturtur. Devlette üç tür iş vardır; temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik işler, koruyuculuk/askerlik işleri ve yöneticilik işleri: “(...) işçiler-sanatçılar devleti besler ve yaşamasını sağlar; savaşçılar [koruyucular/bekçiler] devleti savunur; yöneticiler devleti idare eder” (Akarsu, 1970, s. 81-82). Her bir kesim işini iyi yaptığında o alanda bir erdeme (*arête*) ulaşılır; işçiler, savaşçılar ve yöneticilerden oluşan bu görev dağılımında herkesin -işine göre- sahip olması gereken erdemler vardır; bilgelik, ölçülülük, yiğitlik ve adalet (Platon, 2015, 427e). Herkesin erdemi ölçülülük, yöneticilerin erdemi bilgelik, askerlerin erdemi yiğitliktir (2015, 435b).

Platon’un devletteki iş bölümünü insan ruhundan hareketle belirlemesi, devlet ve insan arasında kurduğu benzerliğe dayanmaktadır. Devletteki değişik haller insanda da bulunmaktadır çünkü devlet de tüm niteliklerini insandan başka bir varlıktan alamaz (435e). Platon’a göre; “(...) iyi yönetilen bir toplumda, her adamın

bir işi vardır; bu işi de görmek zorundadır” (406c). Örneğin çiftçilerin işi iyi ürün yetiştirmek, marangozun işi iyi masa yapmaktır, koruyucuların işi yiğitçe savaşmakken yöneticilerin işi doğru, adil ve bilgece yönetmektir. Bu devlette her bir kesim kendi işini yapacak ve yaptığı işi iyi yapacak ki toplumsal yaşam amacına ulaşsın. Bir insanın veya toplumun bir kesiminin işini iyi yapması ise o alanda bir *areteye* ulaşılması anlamına gelmektedir. İnsanın içindeki yanlardan her biri erdemini gerçekleştirip kendine özgü işi yaptığında adalet erdeminin ortaya çıkmasına benzer şekilde bir devletin adil olabilmesi, içindeki her üç kesimin de görevlerini iyi yapmaları, başkalarının işine karışmamaları, bilgelik, ölçülülük ve yiğitlik değerlerini hayata geçirmeleriyle mümkün olacaktır; çünkü adalet, bu üç erdemi yaşatan değerdir. Üç kesimin birbirine karışması ve görevlerini değiştirmeleri ise devleti yıkacak eylemlerdir (433b-c, 434c, 435b-c).

Ne var ki, ruhun üç bölümünün uyumunu sağlamış adil kişiler çoğunluğun içinde çok az bulunur. İnsanların bazılarında öfke, çoğunda isteyen yan, çok azında da akıl hakimdir. Ruhlarında bu yanlardan hangisinin egemen olduğuna bakarak insanlar üç tipe ayrılabilir (Özcan, 2016, s. 71). Hangi yönü buyruk veriyorsa kişi o tarafın egemenliğine girdiği için şu insan tipleri ortaya çıkar; bilgisever, ünsever ve parasever (Platon, 2015, 581c). İnsanın akıl yönü bilgi edinirken öfke yönü kızar, isteyen tarafı acıkir. İsteyen yönü egemen olan kişide parasever bir karakter oluşur; çünkü kendisini maddi kazançla doyurabilir (2015, 580e). Kızan, öfkelenen yanımız zafer kazanmak ister, şerefe, şana düşkündür. Öfkenin egemenliğine giren insan tipi ünsever kişidir. Düşünüp, taşınan, bilgi edinen akıllı yanımız ise durmadan gerçeği arar, en az o paraya ve üne değer verir. Parasever insana göre şan ve şeref karın doyurmaz, ünsever kişi ise para kazanmayı “ün sağlamadıkça boş, manasız bir heves sayar”. Bilgisever/erdemsever, tüm bunları hayat zorlamasa edinmek için uğraşmayacak bir insan tipidir, yeni şeyler öğrenmenin yanında para ve ün onun için anlamsızdır (581a-e). Bilgisever, ünsever ve parasever insan tiplerinin her biri şanı da şerefi de bilir ancak gerçek üzerinde fikir yürütebilme keyfi sadece filozofa yani bilgisever insana [bilge] aittir (582c). Bu nedenle adil bir devlette yönetici olması gerekenler bilgisever kişilerdir.

Platon’un bilgisever insan tipi, Herakleitos’un azları, Nietzsche’nin yaratıcı, üstün insanları gibi “logosun sesini duyan” filozoflardır, ancak “(...) bütün değerleri

bir araya toplayan yaradılıştakiler insanlar arasına binde bir gelir, küçük bir azınlıktır bunlar (...)" (491b). "Filozoflar bilime düşkündürler", varlığı, değerli değersiz ayrımı yapmadan her şeyiyle severler (485b). Platon'a göre "filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe" adalet erdeminin hâkim kılınacağı bir devlet, dolayısıyla insana uygun bir yaşamın sürüleceği toplum kurulamaz (473d-e). Platon'a göre "böyle bir devletin başındakiler gerçekten zengin kişilerdir; onlar "altın zengini değil, akıl ve erdem zengini"dirler (521a).

Platon, bu özel yaradılıştaki bilgisever ya da filozof kişilerin devlette görev yapmaları gerektiğini fakat önce çocukluktan itibaren özel bir eğitim almalarının zorunlu olduğunu düşünür. Devletin görevi yurttaşları iyi bir eğitimle aydınlatmaktır (423e); çünkü "kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar çıkar" (424a). Platon'un devletinde eğitimin amacı bütün yurttaşları bilge yapmak veya her birine devlette bir görev vermek değildir, sadece yaratılışları uygun veya doğuştan bazı seçkin özelliklere sahip olanlar eğitimle aydınlatılabilirler (519b-d, 535b-d). Eğitim, toplumun genelinin düşündüğü gibi "bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymak" değil, "(...) ruhun bu gücünü 'iyi' den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır" (518d).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında Platon'un erdem öğretisi ve genel olarak etiğini değerlendirdiğimizde düşünürün adil toplum fikrinin öncelikle işbölümüne dayandığını söyleyebiliriz. Akarsu'ya göre, erdemin tek olmaması Platon'un etik öğretisinin "can damarıdır"; çünkü Platon erdemleri konulara bağlı olarak değil, insan ruhunun bölümlerinde araştırmıştır (Akarsu, 1970, s. 83). İnsan ruhunda bulunan niteliklerden hareketle adil toplum düşüncesine nasıl ulaşılabileceğini sorgulayan Platon, adalet değerine ulaşmanın dolayısıyla da insanın anlamlı bir yaşam sürmesinin herkesin yapısına uygun işbölümünün olduğu bir devlet örgütlenmesiyle mümkün olacağını savunmuştur.

Platon'un toplumu insan ruhundan yola çıkarak incelemiş olmasının nedeni öncelikle insana özgü olanı belirlemektir. İnsana özgü olanı araştırmak da ancak ruhun veya insan doğasının incelenmesiyle mümkündür; çünkü insanı insan yapan

şeyi ancak onun ruhunda, ruhsal özelliklerinde arayabiliriz.. Görülmektedir ki insanlar dahil tüm hayvanlarda ruh vardır ve insan ruhundaki istek ve öfke bölümleri doğuştan tüm hayvanlarda ortaktır, bunlar; acıkma, susama, üreme ve savunma gibi türlerin devamlılığını sağlayan niteliklerdir. Bununla birlikte istek ve öfke, insanlarda hayvani güdülere yol açabilmektedir. Platon bu nedenle insanın hayvandan farkını öncelikle akılda görmüştür. Ne var ki akıl -parasever, ünsever insan tiplerinde görüldüğü gibi- istek ve öfkenin emrine girebilmektedir.

Aklın isteklerin emrine girmediği kişiler ise adalet erdemine ulaşabilmiş, bilgisever insanlardır; onların içinde bir düzen kurulmuştur, kendilerini yönetebilen, isteklerini dizginleyebilen kişilerdir. Platon, böyle bir düzenin insanın içinde nasıl kurulduğunu canavar benzetmesiyle açıklamıştır: Öncelikle “kimi uysal, kimi yırtıcı hayvan kafaları”ndan oluşan, şekilden şekile giren çok başlı bir yaratık tasarlamamızı isteyen Platon, bir canavar, bir aslan ve bir insanı tek bir varlık (bir insan teki) olarak düşündüğümüzde hayvani yanımızı göreceğimizi belirtmiştir. Platon’a göre böyle bir insan adaletsizlikten fayda gören birisidir; çünkü adaletten yana olan kişi içindeki çok başlı canavarı ve aslanı dizginleyen, üç varlığı da birlikte uzlaştırarak yaşatandır (588c-e). Nitekim adil insan hakkı savunur, adil olmayan kişi ise haksızlığı; “ister zevk, ister şeref, ister fayda düşünelim, doğruluktan yana olan aldanmaz, doğruluğu kötüleyense çürük tahtaya basar; neyi kötülediğini de bilmez” (589c) Peki, adil olmayan, yani içindeki hayvani tarafa yenilmiş, örneğin “para için oğlunu, kızını azgın ve kötü bir efendiye köle” yapan kişi nasıl mutlu olabilir? Platon’a göre tanrısal yanını hiç acımadan, en aşağılık, en kirli yanına köle eden, başka bir ifadeyle içindeki canavarı ve aslanı dizginleyemeyen bir adamın öncelikle üstün insana köle olması gerekir; hem kendisi hem de çevresi için adil olan budur (589e, 590a).

(...) bir insanın üstün insandaki dizginleyici güce kavuşmasını istersek ne yaparız? Bu üstün adama, içinde Tanrısal yan baş olmuş adama köle olmasını isteriz ondan. Ama biz bununla kölenin zarar görmesini, ezilmesini istemiyoruz (...) biz herkes için, Tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmenin çok daha karlı olduğuna inanıyoruz; bu varlık ister kendi içimizde olsun en iyisi bu tabii-, ister dışarıdan yönetsin bizi. Böylelikle hep aynı düzen içinde yaşar, birbirimizin mümkün olduğu kadar benzeri ve dostu oluruz (590d).

Canavar ve aslan istek ve öfke yönlerimize, insan, akla karşılık gelir. Böyle bir canavarın insanlaşması için öncelikle akıllı egemen yapması gerekir, ancak aklın emrine girmek de insanlaşmak için yeterli değildir. İnsanın diğer hayvanlardan

ayrılması için aklın yönettiği bilgisever yanıyla erdemli bir yaşam sürmesi yani aklın işini iyi yapması, iyi düşünüp taşınması, böylelikle gerçeğin bilgisine ulaşp bilge olması gerekir. Bunu yapamayan kişilerse yapabilen üstünlere, adil ve bilgelere boyun eğmelidir. Diğer taraftan, herkeste olabilen bozuk istekler, kanun, iyi istekler ve akıl yoluyla dizginlenmelidir.

Platon'a göre doğru, adil, bilgisever kişilerin yani en iyi ve doğru [adil] olanların yöneteceği aristokratik devlet, toplumları insansal yaşama ulaştıracak yönetim biçimidir (544e). Aristokraside bilgeler [en iyilerin/azların] yönetici olduğu için Platon'a göre toplum için en ideal yönetimdir. Böyle bir toplumda koruyucular veya savaşçılar yiğit, işine bakılmaksızın herkes ölçülü olacaktır. Demokrasi, oligarşi ve tiranlık ise parasever ve ünsever insan tiplerinin yönetimi olduğu için Platon tarafından erdemli yaşama uygun görülmemiştir; zira erdemli kişilerin ortaya çıkabilmesi yine devlete bağlıdır.

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak Platon için insanlaşmış kişinin öncelikle erdemli bir birey olduğunu söyleyebiliriz; çünkü düşünüre göre insanı insan yapan onun değerleridir. Adalet, Platon için insanca yaşanacak toplumsal koşullarda ortaya çıkacak bir değer olarak ancak her kesimin kendi yapısına uygun işi, doğru ve erdemine uygun yaptığı bir siyasal toplumda hayata geçebilecektir. Bununla birlikte, her devlet siyasal niteliği kazanamayacaktır; çünkü Platon'un *Devlet*'in başında tanımladığı, insanların yaşamsal gereksinimleri nedeniyle bir araya gelmelerinden oluşan toplum, erdemli bireylerin varlığıyla siyasal bir nitelik kazanarak devleti meydana getirebilir. Platon'a göre, devletin son ereği erdemli bireyler ortaya çıkararak adil bir topluma hizmet etmektir. Asıl mesele işbölümüyle, bilgelik, ölçülülük ve yiğitlik erdemlerinin ortaya çıktığı adil bir toplum yaratabilmek için onları erdemli hayata yöneltecek bir devlet örgütlenmesini kurabilmektir. Öyleyse devletin asıl işi, anlamlı ve insansal yaşam için gerekli toplumsal ortamı hazırlamaktır. İnsani değerlerin ve anlamların birbirini yarattığı gerçeğinden hareketle denilebilir ki Platon'a göre erdemlerin hayata geçirilmesiyle yaşam, adil olduğu kadar insana özgü ve anlamlı da olacaktır; çünkü insanlar adalet gibi insani değerleri yücelten bir siyasal yönetimde yaşamaya başlayacaklardır. Böyle bir toplumu kuracak ve yönetecek olanlar ise çoğunluğu oluşturan sıradan bireyler değil, bilgiyi en yüksek değer olarak gören doğru, adil, bilgisever kişilerdir.

1.1.2 Aristoteles'te İnsan Doğası ve Siyasal Toplum

Platon'un öğrencisi Aristoteles de hocası gibi insanın neliğini sorgularken insan ruhundan yola çıkmıştır. Aristoteles'e göre "ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir; çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir" (Aristoteles, 2014b, 402a 5). İnsan, her şeyden önce devinim ve değişme ilkelerini kendi yapısında taşıyan doğal bir varlıktır; varolma nedeni, ilkesi ve ereğini kendi içinde taşımaktadır. Bütün doğal varlıklar gibi insan da madde (ilk taşıyıcı ilke) ve formdan (*eidos*) meydana gelmektedir. *Eidos* insanda, hareket ettirici ilke olarak ruhtur, maddesi ise bedendir. Böylece insan, ruh ve bedenden meydana gelen bir varlıktır; "ne yalnızca beden ne de yalnızca ruhtur" (Özcan, 2016, s. 94-95).

Aristoteles'e göre duyulur varolanlarda üç tür varoluş tarzı vardır, bunlar; olanak halinde (*dynamis*), etkinlik halinde (*energeia*) ve amacını kendi içinde taşıyarak varolmadır (*entelekheia*). Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde ruhu tanımlarken "(...) ruh kesin olarak, bilmeye (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia'sıdır" der (Aristoteles, 2014b, 412a 20-412b). Dolayısıyla bir insan, madde ve formdan (*eidos*) meydana gelen bir doğal varlık olarak maddesi yani bedeni *dynamis*, amacını kendi içinde taşıyan *eidos*'u ise *entelekheia* halindedir, ona biçim verendir; ama kendisi *energia* halinde vardır.

Ruh, form yani *eidos* olarak kendi amacını taşır ve bir tekin neliği anlamında *ousia*'dır (412b 10). "Ruh neden ve ilkedir, ama öyle bir ilkedir ki hem formel hem

hem etkin hem de ereksel nedeni temsil eder. Ruh hareketin kaynağıdır, amaçtır [erektir] ve canlı cisimlerin formel *ousiası* anlamında nedendir” (Özcan, 2016, s. 95). Ruhunu bir örnekle de açıklayan Aristoteles, gözün bir hayvan olması halinde görmenin ruh olacağını belirtmiştir:

(...) gözün biçimsel tözü [Formel ousia] görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur. (...) ruhun entelekhia olması, görmenin ve aletin gücünün entelkhia olması gibidir; beden sadece bilmeye olan bir şeydir. Fakat nasıl göz görmek için gözbebeğine muhtaçsa, ilgilendiğimiz durumla hayvan ruhu da öyle bedene muhtaçtır (412b 20, 413a).

Entelekhia halinde hayat veren ruh canlıdaki yetiler veya güçler toplamıdır; “(...) beslenme, isteme, üreme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileridir” (414a 30). Bu yetiler aynı zamanda ruh türleridir; bitkiler beslenme, hayvanlar beslenmenin yanı sıra duyumsama ve isteme yetisine sahiptirler. İştah, cesaret ve irade isteme yetisinden kaynaklanır. Haz, elem gibi duygulara sahip olan hayvanların iştahı da vardır. İstemesi, iştahı olan hayvanlar dokunma ve tat alma yetilerine de sahiptirler, bu duyumlar beslenmeyi sağlarlar (414b 5-10). Canlı varlıklardaki bir diğer yeti üremedir; “fonksiyonların en doğal, ezeli ve tanrısal olana mümkün olduğunca katılacak biçimde, kendine benzer bir başka varlık türetmektir”- Hayvan hayvanı, bitki bir başka bitkiyi türetecektir (415b). Bunların dışında “(...) bazı hayvanların kımıldama yetisi [hareket etme]; diğerlerinin, örneğin, insanın ve eğer varsa [insana] benzer veya daha üstün nitelikte tümüyle başka canlı varlığın, akıl yürütme yetisi ve zekâsı vardır” (414b 15).

Yukarıda açıklandığı üzere Aristoteles ruhun yetilerini araştırırken insanı diğer hayvanlarla karşılaştırmıştır. Görülmektedir ki, yaşamın devamına ve hazzı yönelik, iştah, beslenme, üreme gibi yetiler insan dahil tüm hayvanlarda ortaktır. Bir canlının canlılığını sağlayan bu yetiler insanı diğer hayvanlardan ayırt eden nitelikte değildir. Tüm hayvanlar duyumsamakta, beslenmekte, hareket etmekte, üremektedirler; bu nedenle, Platon gibi Aristoteles de akıl sahibi olmayı insanı diğer hayvanlardan farklılaştıran birinci özellik olarak almakla birlikte, akıllı insanlaşmak için yeterli tek bir özellik olarak kabul etmemiştir; çünkü akıl, ruhun istek bölümünün egemenliğine girebilmektedir. Diğer hayvanlardaki bedensel arzular insanda makam, şan, şöhret tutkuları ve servete düşkünlük gibi hazlar olarak ortaya çıktığı için insanın hayvansal zevklere düşkün yanı sıra onu hayvanlardan ayırmaya yetmeyecektir (Özcan, 2014a, s. 6-

7). Dolayısıyla insanı diğer varlıklardan ayıran, başka bir deyişle insanı insan yapan şeyin ne olduğunun araştırılması gerekecektir.

Aristoteles’e göre varolan her şey bir şey içindir yani her şeyin bir ereği (*teleos*) vardır. İnsan dahil tüm canlıların tamamlanmış hali, ereğine ulaşmış halidir. İnsanın ereğine ulaşması ise kendine özgü işi ya da işlevi yerine getirmiş olması anlamına gelmektedir; o halde, “insanı insan yapan nedir?” sorusu “insanın ereği nedir?” ile aynı anlama gelmektedir. Nitekim, Aristoteles *Nikomakos’a Etik*’te “marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur?” diye sorar (Aristoteles, 2015, 1097b 25-30). Yaşamak bitkilerle bile ortaksa yaşamaktan başka insanın varlığını anlamlı kılacak, sadece insana özgü nasıl bir ereğe sahip olunabilir? Aristoteles’e göre, duyumsama bütün hayvanlarla ortak olduğuna göre akıl sahibi bir varlık olan insana sadece eylem yaşamı kalır. Eylem yaşamı hem akıl sahibi olan hem de akla boyun eğen kişiye özgüdür:

Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak- buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur (...) (2015, 1098a 5-15).

Aristoteles’e göre insanın kendine özgü işi, yani ereği ruhun akla ve erdeme uygun etkinliğidir; akla ve erdeme uygun yaşayan kişi insansal iyiye ulaşabilir. Böyle bir yaşam sonucunda mutluluk kendiliğinden gelir ancak öncelikli amaç insan olmanın ereğine ulaşmak, insanlaşmaktır. Bir başka deyişle Aristoteles’in erdeme uygun etkinlik olarak tanımladığı insansal yaşamdır.

Aristoteles, insansal iyi olarak gördüğü mutluluğu, öne çıkan üç yaşam biçimiyle ilgisinde incelemiş, “hangi tür yaşam etkinliği mutluluk getirir?” sorusuna yanıt aramıştır. *Nikomakos’a Etik*’te belirttiği üzere belli başlı yaşam tarzları; haz, siyaset ve *theoria* yaşamıdır. Çoğunluk mutluluğun haz yaşamında olduğunu düşünür, onlar; “(...) evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün köle gibi görünürler (...)” (1095b 15-20). Üstün kişilerse mutluluğun onurda olduğu görüşündedirler; çünkü siyaset hayatının ereği toplumsal saygınlık ve onurdur ancak

Aristoteles'e göre bu da insansal iyi sayılmaz çünkü "onur, onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı"dır; iyi, kişiye özel ve ondan alınması zor bir şey olmalıdır. Bunun da ötesinde Aristoteles onur veya şeref peşinde koşanların kendilerini iyi olduklarına inandırmak istediklerini düşünmektedir (1095b 25). Hangi yaşam biçiminin mutluluk sağlayacağını belirlemek için en yüksek iyiyi tanımlayan Aristoteles, kendisi amaç olan bir şeyin "en iyi" olduğunu belirtmiştir (1097a, 25-30). Bu nedenle Aristoteles, eylemleri amaçlar ve araçlar olarak ayırmıştır; örneğin zenginlik veya flütler gibi araçların amaç değil, başka bir amacın araçları olduğu açıktır. Etikte ise en yüksek iyi, bir başka şey için tercih edilmeyip, kendisi için tercih edilen bir şey olmalıdır. İşte mutluluk da böyle bir yüksek iyidir; hiçbir zaman başka bir şey için değil sadece kendisi için istenir. Onur, haz, akıl ve diğer erdemler ise hem kendileri hem de mutluluğa götürecek araçlar oldukları için tercih edilirler (1097a 25-30, 1097b 5). Bu durumda, ne hayvanlarla ortak olan haz yaşamı ne de siyaset mutluluğa ulaştıracaktır. Geriye "felsefi bilgeliğe adanmış hayat" yani *theoria* kalır. Teorik bilgelikte amaç eylemek değil, bilmektir. Aristoteles insansal iyiyi eylem yaşamında aradığı için teorik bilgelik erdemli yaşama dolayısıyla da mutluluğa ulaştırmayacaktır. Diğer taraftan *theoria* yaşamı yani bilgeliğe adanmış bir yaşam tanrısalıdır. Oysa Aristoteles, ortalama bir insanın elde edebileceği bir insansal iyiyi aramıştır. Aristoteles'e göre en yüksek erek *theoria* yaşamı olmasına karşın "(...) sırf bilmeyi amaçlayan *theoria* yaşantısı [tek başına teorik bilgi/bilgelik] da bize aradığımız insansal iyiyi veremez" (Özcan, 2016, s. 104).

Haz, siyaset ve *theoria* yaşamının insansal iyiye ulaştırmayacağı düşüncesi Aristoteles'i nasıl bir hayatın insana özgü olabileceğini araştırmaya yöneltmiştir. Aristoteles'in etiğinde önemli olan insanın işinin ne olduğunu ya da insana özgü yaşamı kavramaktır. İnsana özgü olan akla ve erdeme uygun yaşam olduğuna göre Aristoteles burada yine insan ruhuna bakmış ve ruhun akılla ilgili yanını incelemiştir; çünkü erdemli yaşam da ruhun akılla ilgili tarafının özelliğidir. *Nikomakos'a Etik*'te ruhun akıl sahibi olan ve akılla çatışan bölümleri olduğunu belirten Aristoteles, insanlar arasında kendine egemen olan ve olamayanlar ayrımı yapmıştır; Aristoteles'e göre "(...) ruhun akıl sahibi yanını överiz; çünkü o doğru bir şekilde en iyi şeyleri teşvik eder. Ruhun kısımları arasında bir de doğal olarak akla aykırı olan, akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir başka yan da var"dır (Aristoteles 2015, 1102b 15). Akla aykırı kısım bitkisel ruh gibidir, akıldan pay almaz, arzu duyan yan ise

zaman zaman akla katılır. Akla boyun eğenler kendine egemen olanlardır ve “(...) yiğit ya da ölçülü kişininki ise daha çok aklın sözünü dinler belki; çünkü bunlarda her şey akılla uyum içindedir” (2015, 1102b 25). Ruhun akılla ilgili yanının ise teorik ve pratik olmak üzere iki farklı kullanımı vardır; kendisi akıl sahibi olan yan teorik akıl, akıl sahibi olmayıp akıldan pay alan kısım pratik akıldır. Pratik akıl, “aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır”, matematikçinin kanıt sunmasına değil, babamızın ya da dostlarımızın akıl vermesine benzer (1102b 30).

Teorik aklın nesne alanı ilkeler ve kavramların bilgisi gibi zorunlu olan şeyler, pratik aklın nesne alanı ise başka türlü olabilecek şeyler alanı olan eylemlerdir [praxis]. Teorik alanda bilgi olmak mutluluğu tamamlayıcı bir ögedir ancak teorik akılda amaç bilmek, pratik akılda eylemektir. Ruhun karakter erdemlerine uygun eylemesi için gerekli olan, akılla ilgili her kısmın kendi işini iyi yapması, özellikle de akıldan pay alan pratik aklın kendi işini iyi yapmasıdır. Aristoteles, aklın pratik kullanımının amacı olan eylemle insana yakışır bir hayat sürdürmeyi kastetmiş, aklın bu iki farklı kullanımından hareketle erdemleri düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırmıştır:

Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ama bilgeyi de sahip olduğu huy bakımından övüyoruz huylardan övülenlere ise erdemler diyoruz (1103a 5-10).

Aristoteles’e göre düşünce erdemleri, eğitim ve bilgiyle gelişebilir; bunlardan pratik bilgelik bilginin yanı sıra deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinilir. Bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık yani pratik bilgelik [phronesis] düşünce erdemleri, cömertlik, ölçülülük karakter erdemlerine örnek gösterilebilir. Karakter erdemleri kimsede doğuştan bulunmaz çünkü doğal bir özellik değiştirilemez; “(...) örneğin doğal olarak aşağı doğru giden bir taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeğe alışamaz (...)” (1103a 15-20). Karakter erdemleri de doğuştan gelmemekle birlikte insanlarda onları edinme olanağı vardır; doğal yapımız uygunsa edinir, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Karakter erdemleri anlamında erdemler, tek tek insanlar için bir olanaktır. Bu olanağı da ancak bazı kişiler hayata geçirebilir. Ev

yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olmak gibi adil veya ölçülü davranışlarda bulundukça insanlar ölçülü ve adil olurlar (1103a 25-30). Siyasal yaşamda erdemli kişilerin yönetimi ile erdemli olmayanlar arasındaki fark da karakter erdemlerinin gelişmeye açık niteliğini göstermektedir.

Kentlerde [Polis] olan biten de bunu doğruluyor, yasa koyucular yurttaşları alıştırmakla iyi kırlar, her yasa koyucunun istediği de budur; bunu iyi beceremeyenler amaçlarına ulaşmaz; iyi yönetimlerin kötü yönetimlerden farkı da işte buradadır. Ayrıca, her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşur hem yok olur, her sanat da aynı şekilde: Gitar çalanlar gitar çalmakla iyi gitarcı ve kötü gitarcı olur; mimarlar ile öteki bütün sanatçılar için de bu böyledir; iyi ev yapmakla mimar iyi mimar olacak, kötü ev yapmakla ise kötü mimar. Bu böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes iyi ya da kötü doğardı. Erdemler konusunda da bu böyledir, insanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken kimimiz adil kimimiz adaletsiz olur (...) (1103b 5-15).

İstekler ve öfkeler konusunda da durum aynıdır; “(...) benzer etkinliklerden huylar oluşur (...)” (1103b, 15). Çocukluktan ya da gençlikten itibaren karakter erdemlerini edinmenin farkı büyüktür. O halde, karakter erdemleri haz ve acılarla ilgilidir; insanlar haz uğruna güzel şeyler yaparken acı nedeniyle bu güzelliklerden uzak kalırlar. Platon’un da önerdiği gibi Aristoteles erdemler konusundaki eğitime çocuklukta başlamak gerektiğini belirtmektedir (1103b, 25).

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi aklın pratik kullanımıyla ilgili olan erdemli davranışta enine boyuna düşünerek eylemde bulunulur; çünkü pratik akıl başka türlü de olabilecek, yapılması gücümüz dahilinde olan şeylerle ilgilidir. Pratik akıl işini iyi yaparsa, yani doğru tercihlerde bulunursa, düşünerek, tercih ederek doğru eylemse bu alanda bir üstünlüğe, yani aklıbaşındalığa [*phronesis*] ulaşacaktır. Örneğin bir insan adil olmayı istese bile nasıl adil olacağını bilmeyebilir. Nasıl adil olunacağını bilgisini veren pratik bilgeliktir. Pratik bilgelige yani *phronesis*’e ulaşan bir kişi hem kendisi hem de insanlık için neyin iyi olduğunu neyin yapılması gerektiğini hangi yolun ve aracın insana yakışan olduğunu bilebilir. Adil olmak gibi karakter erdemleri de eylemle ilgili olduğu için aklın pratik kullanımıyla bağlantılıdır; ancak pratik bilgelige ulaşmış bir kişi aynı zamanda adil bir kişi olabilir. Bu durum diğer karakter erdemleri için de geçerlidir. Başka bir deyişle, pratik bilgelik olmadan karakter erdemleri, karakter erdemleri olmadan da pratik bilgelik olmaz. Bununla birlikte, insansal iyiye ulaşmak için teorik ve pratik bilgelik gerekmektedir ki kişi akla ve erdeme uygun davranabilsin; yani aklın teorik

kullanımında teorik bilgeliğe pratik kullanımında da pratik bilgeliğe ulaşıldığında artık ruh akla ve erdeme göre eyleyebilir. Nitekim hem eylem hem de teorik alanda erdeme ulaşmış olmak gerekmektedir; çünkü etik söz konusu olduğunda eylem olmadan bilgi, bilgi olmadan da eylem olmaz. Bir insan adil, ölçülü olmadan pratik anlamda bilge, bilge olmadan da adil ve ölçülü olamaz.

Karakter erdemleri bağlamında “erdem”e biraz daha yakından bakacak olursak; Aristoteles’e göre ruhta etkilenimler, olanaklar ve huylar bulunmaktadır. Erdemler, doğal yatkınlıklar, eğilimler veya olanaklar değildir; o halde huylar olması gerekir. Huy bakımından övgü alan davranışlara erdemler denir. Övülen huylar orta olma halinde ortaya çıkmaktadır. Orta olma, aritmetik orta gibi sabit değil, zamana, yere, koşullara ve olanaklara göre değişen bir ortadır. Örneğin cesaret övülen bir huydur ve bir karakter erdemidir; çünkü cesaret korkaklıkla atılganlık arasındaki ortadır. Dolayısıyla her durumda orta olanı bulmak yani düşünerek, tercih ederek yapılan pratik bilgeliğe ulaşmak gerekmektedir (1105b 20, 1106a 5-35, 1106b 30-35). Öyleyse erdem; “(...) tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur” (1107a). Diğer taraftan tercihlerin doğru olabilmesi için mutlaka *phronesis*’in de olması gerekmektedir.

Aristoteles’in buraya kadar anlatılan, insan ruhu, aklın kullanımları ve erdemlere ilişkin saptamalarını değerlendirdiğimizde kişilerin akla ve erdeme uygun eylemeyi seçme özgürlüğü bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Aristoteles, “iyi”lik ve “kötülük” denilen şeyleri yapıp yapmamanın insanların gücü dahilinde olduğunu belirtmiştir:

Demek ki erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmak da elimizde. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse - iyi olmak ve kötü olmak da bu idiyse- demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir (1113b 5-15).

Denilebilir ki Aristoteles’e göre erdemli eylem hayatı, akli başındalıkla, düşünüp taşınarak insana yakışır bir şekilde eylemek ve bu şekilde yaşamayı amaç edinmektir. Daha önce belirtildiği gibi, Aristoteles’e göre ruh, *eidos* olarak kendi

amacını taşıyarak hem etkin hem de ereksel nedeni temsil eder. Bu nedenle insanın *eidosunu* tamamlaması insan olmanın amacını gerçekleştirmesine bağlıdır; öyleyse Aristoteles'e göre insanın ereğine, ruhun akla ve erdeme uygun yaşamasıyla ulaşılır, *eidos* tamamlanır. Bir insan, akla ve erdeme uygun hayat sürdürmeye başladığında insan olarak ereğini gerçekleştirmiş olacaktır, aksi halde eksiktir. İnsan olarak ereğine ulaşmış bir kişi için bundan sonra yaşam, sadece varlığını sürdürmek değil, Aristoteles'in "mutlu ve soylu yaşamak" olarak tarif ettiği insana yakışır bir hayattır (Aristoteles, 2014a, s. 103); zira mutluluk da akla ve erdeme uygun bir yaşamın sonucunda, insan olmanın ereğine ulaşıldığında kendiliğinden gelen bir şeydir. İnsan olmanın ereğine; yani insansal iyiye ulaşmak toplumlar için de en yüksek amaçtır; bu nedenle Aristoteles, *Politika* adlı eserinde başında siyasal toplumun ve devletin tanımını şöyle açıklamıştır:

Kendi gözlemlerimiz, bize, her devlet devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. "İyi" diyorum çünkü gerçekten bütün insanlar eylemlerinde iyi sayılan şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyi'yi amaç edinecektir. Bu, bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz (2014a, s. 9).

Görüldüğü gibi, kişilerin soylu ve erdemli bir hayat yaşaması için gerekli koşulları yaratmak amacıyla kurulan siyasal birliğe devlet denilmektedir, devletin amacı budur. İnsanların akla ve erdeme göre eyleyebilmeleri için gereken öğeler toplulukların en üstü olan bir devlette bulunmalıdır. Aristoteles'e göre bu öğelerin en başında haklar gelmelidir ve yasalar da hakları koruyacak şekilde düzenlenmelidir. Nitekim yasalar; "(...) ya herkesin ortak yararını ya da en iyilerin yararını, [erdem bakımından] başta olanların yararını ya da bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edinirler" (Aristoteles, 2015, 1129b 10-20). Erdemli bir yaşam sürmek Aristoteles'e göre insanlaşmakla aynı anlama geldiğine göre siyasal bir toplumun bu tür hakları koruması ve güvence altına alması gerekmektedir. Denilebilir ki siyasetin amacı en yüksek insansal iyidir yani insanın soylu ve mutlu yaşamasıdır. Aristoteles'in anladığı anlamda mutluluk, erdemli bir yaşamın sonunda kendiliğinden ortaya çıkan bir şey olduğu için yukarıda belirtildiği gibi devlet de toplumun en yüksek insansal iyi olan akla ve erdeme uygun yaşaması amacıyla kurulmalıdır.

Devletin kişileri ve toplumu insansal iyiye ulaştıracak siyasal bir birlik olduğunu belirten Aristoteles, insanı da siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olarak

tanımlamıştır. (Aristoteles, 2014a, s. 12). Öncelikle Aristoteles *zoon politikon* ile insanın doğasını ve *telos*'unu ortaya koymaktadır; nitekim bir şeyin yetkinleşmesinin tamamlanmış hali o şeyin doğasıdır. İnsan, ev, aile, her şey o kendi doğasına erişmeyi amaçlar. O halde hem insanın hem de onun ürünü olan devletin doğasına erişmesi en yüksek insansal iyiye ulaşmasıyla mümkündür (2014a, s. 11). İnsanın insanlaşması için doğasına ulaşması yani ereğini tamamlaması gerektiği gerçeğinden hareketle denilebilir ki “siyasal hayvan” tanımlaması, insanın siyaset yapabilen bir varlık olarak hem hayvanlardan farkını ortaya koymakta hem de insanın ancak siyaset içinde doğasını, özünü gerçekleştirebileceği ve ereğine ulaşabileceği anlamına gelmektedir. Öyleyse insanın doğasını gerçekleştirebilmesi için siyasal bir ortamda yaşaması gerekmektedir. Doğal koşullar ya da fizik doğa insanın ereğine ulaşması için uygun değildir; ancak kendi yaratımı olan siyasal birlik bunu sağlayabilir.

İnsanlarla “(...) hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir. İşte bir aile ile şehri meydana getiren şey de, bu konulardaki ortak bir görüşü paylaşmaktır” (s.12). Aristoteles'e göre ancak haklı ile haksız ayırabilen bir toplumsal düzen siyasal nitelik kazanmaktadır; bu nedenle insan ve dolayısıyla toplum için en yüksek iyiyi amaçlayan “devleti ilk kuran adam, çok büyük yarar sağladığı için övülmeye değer”dir; çünkü insan yasa ve kurallardan ayrıldığında vahşi bir hayvana dönüşür: “Bu yüzden erdemsiz insan varlıkların en vahşisi, en adalet bilmeyenidir, cinsel tutkunlukları ve oburluğu bakımından da en kötüsüdür. Oysa adalet, devletin orta direğidir; çünkü siyasal topluluğun temeli hak'tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayıracıdır” (s. 13).

Aristoteles'e göre haklı ile haksız ayıracak, dolayısıyla iyi ve soylu yaşamayı sağlayacak toplumsal koşulları devlet yaratacaktır; bu nedenle devlet “bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı kurmaktır” (s. 101). Bu anlamda devlet bir koruma sözleşmesinden ya da mal ve hizmetlerin değişimi için yapılan anlaşmalardan fazla bir şeyi anlatmaktadır; zira öz niteliği adalet, ereği iyi yaşamdır:

(...) devlet yalnızca, aynı yerde yaşayan ve üyelerini kötülükten alıkoyan, mal ve hizmetlerin değişimini sağlayan bir topluluk diye tanımlanamaz. Besbelli, bir devlet olarsa bütün bunlar varolmalıdır, fakat bunların topunun varlığı bile bir

devleti kendiliğinden meydana getirmez. Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir (s. 103).

Aristoteles ayrıca temelinin adalet olduğu bir devlette yani siyasal toplumda mülkiyet, para ve servetin de nasıl bir amaca hizmet etmesi gerektiğini belirlemiştir. Aristoteles'e göre mülkiyet, yaşamın devamı için gerekli bir araçtır ve yararlıdır, bununla birlikte siyasal toplum mal mülk değişiminin, alışverişin yapıldığı bir alan, sadece mülkiyeti korumak amacıyla oluşturulmuş bir yapı değildir. Mülkiyet, zenginlik, servet gibi şeyler, eylem olanağı veren, yaşamayı sağlayan araçlardır (s.15), geçim sağlamak için gereklidir ancak böyle araçları kullanmanın da bir sınırı vardır; gerçek anlamda zenginlik bu araçların yaşamsal zorunluluk için kullanılması, edinilmesi sanatıdır (s. 23, 24).

Aristoteles'e göre, "(...) yalnızca sözde değil, sahiden devlet adını taşımaya layık olacak bir devletin erdemle ilgilenmesi gerektiği besbelli anlaşılmaktadır. Yoksa devlet ortaklığı düpedüz bir bağlaşma (ittifak) olur (...)" (s. 102). Devletin iyi yaşamı sağlayabilmesi için yaşamsal gereklilikler anlamında kaynakların temin edilmesinin yanında adalet ve askerce yiğitlik erdemleri de gerekir, "özgür nüfus olmadan bir şehir hiç olamaz adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez" (s.111).

Peki, herkesin özgür olduğu bir devlette "kimin yönetene boyun eğmesi kimin yönetmesi gerekir?" Aristoteles'e göre bu sorunun yanıtını nicelik belirlemez; çünkü yöneten ve yönetileni nitelikleri ayırır. Erdem de sadece yönetende aranmaz; "gerek yönetenin gerekse yönetilenin erdemden pay almaları" gerekir. Erdemler açısından bakıldığında, yöneten ile yönetici arasındaki farkı, ruhun akıllı yanıyla akıldan pay almayan yönü arasındaki ayrılıkta görmek gerekir; "öyleyse yönetende ahlâk erdemi tam olarak bulunmalıdır; çünkü onun ödevi başyapıcı olmaktır ve akıl başyapıcıdır. Öteki üyelerin de, her biri için uygun olan tutarda erdemleri olmalıdır" (s. 34-35).

Aristoteles'e göre yönetim biçimi ne olursa olsun devletten toplum için ortak iyiyi, adaleti amaçlaması beklenir; çünkü ister aristokratik ister oligarşik, ister demokratik olsun amaç adaleti sağlamak olmalıdır (s. 128). Adaleti sağlayacak araçlardan biri anayasadır, bununla birlikte sadece anayasalarla da adil bir devlet kurulamaz; toplumsal yaşamda yasaların egemenliği gerekir çünkü yasalar doymak bilmeyen insanları dizginlemeye yarar. Yöneticiler yasaya uyduklarında anayasa

hayata geçmiş demektir (s. 143-144). Yasaları egemen kılmaktaki amaç tutkuyu değil akli egemen yapmaktır; çünkü “(...) insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır” (s. 125). Yasalar amacını kendi içinde taşıyan adalet erdeminin hayata geçirilmesi için gereklidir; yurttaşları diğer tüm erdemlere yöneltecek davranışlar adil yasal düzenin hâkim kılınmasıyla sağlanabilir; bu nedenle yasaların doğru yapılması önemlidir: “(...) yasa doğru ise bunu doğru bir şekilde, gelişigüzel yapılmışsa daha kötü bir şekilde yapar. O halde bu adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir (...)” (Aristoteles, 2015, 1129b, 20-25). Diğer taraftan, yasaların egemenliği önemli olmakla birlikte Aristoteles için bir devletin siyasal toplum niteliği kazanabilmesi için öncelikle insansal iyiyi amaçlayan bir örgütlenme olması gerekmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, Aristoteles’in düşüncesinde sadece insansal iyi amaçlayan topluluk türüne siyasal denilebilir. Toplulukların en üstünü ya da gerçek anlamda siyasal toplum, erdeme dayalı insansal iyiyi amaçlayan bir devlettir.

Buraya kadar anlatılanları değerlendirdiğimizde, Platon’da da görüldüğü gibi Aristoteles’in insanın neliği ve devletin ereği tanımlamalarından siyasal toplum ile toplum kavramlarının farkı ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, insan doğasını sorgulayarak ulaştığı toplum görüşüne etigi dahil ederek toplum ve siyasal toplum ayrımı yapmıştır. Böylece siyasal toplum hem Aristoteles’te hem de Platon’da toplumdan, öncelikle amacı bakımından ayrılmaktadır. Devletin amaçlarındaki bu farklılık; siyasal örgütlenmeyi, hukuk sistemini, eğitimi, anayasasını ve devlet-yurttaş ilişkisini belirlemektedir (Özcan 2014a, s. 15-16).

Aristoteles, siyasal toplum ile devleti aynı anlamlarda kullanmaktadır; çünkü ona göre siyasal toplum ancak en yüksek insana özgü iyinin amaçlandığı bir toplumsal örgütlenmede var olabilir. Devlet de en yüksek siyasal topluluk türü olarak “toplumdan öncelikle amacı bakımından farklı bir birliktir” (2014a, s. 15). Dolayısıyla her devlet Aristoteles için siyasal nitelik kazanmaz sadece amacı erdemli yurttaş yetişebilecek bir ortam sağlamayı amaç edinen devletin varlığında siyasal toplumdan söz edilebilir: “(...) devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir” (Aristoteles, 2014a, s. 102). Kuruluş amacı sadece ticareti düzenlemek, can ve mal güvenliğini sağlamak,

refahı artırmak olan toplu yaşam biçimleri ve bu amaçla kurulmuş devletler insansal değildir.

Platon ve Aristoteles'in buraya kadar anlatılan insan toplum ve değer görüşlerini değerlendirirsek, aralarında farklar olsa da filozofların felsefi sorgulamalarının odağında insanı insan yapan değerlerin üstünlüğünü görmekteyiz. Denilebilir ki her iki filozof göre insanın toplum hayatı içindeki eylemlerine yön vermesi gereken değer adalettir. Aristoteles'e göre adalet devletin öz niteliğidir. Platon'a göre ise "herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe" adalet erdeminin hâkim kılınacağı bir devlet ve toplumdan söz edilemez. Dolayısıyla, Platon ve Aristoteles'te toplum, insanların bir araya gelmeleriyle siyasal olmaz, insanı insan yapan değerler hayata geçirilebildiğinde siyasal bir nitelik kazanır. Devletin ve siyasetin amacı insana özgü en iyiye sağlayacak koşulları yaratmak, erdemli bireylerin yetişmesi için gerekli ortamı sağlamaktır. Topluma adil koşullar sunacak bir devlet de erdemli kişilerin varlığında kurulabilir; çünkü toplumu meydana getiren tek tek insanlardır ve insan adil olduğunda devlet de adil olacaktır.

Sonuç olarak denilebilir ki Platon ve Aristoteles'e göre değerlerin bilgisiyle eylemde bulunan kişilerin erdemli yaşamı ve etik ilişkileri olmadan bireysel ve toplumsal bağlamda anlamlı bir yaşama gerçek devlette ulaşılamaz. İnsana yakışır bir hayat sürebilmek için öncelikle kişinin kendisinde bu olanağın bulunması gerekmektedir birlikte kişilerin erdemleri hayata geçirebileceği siyasal toplumun varlığı olmaksızın ne bireysel ne de toplumsal anlamda insana özgü, soylu bir yaşam mümkün olabilir. Başka bir deyişle, antik dönemde, bireysel ve toplumsal bağlamda değer olarak kabul edilen şeyler erdemlerdir; devlet, toplum, eğitim, adalet, bireysel eylemler, insanlar arası ilişkiler, kısaca insansal olan her şey bu değer görüşünden hareketle tartışılır ve "ne için?" sorusunun yanıtı; yani neyin anlamlı neyin anlamsız olduğu da bu değerlerden hareketle belirlenir.

1.2. Modern Dönemde İnsandan Bireye, Siyasal Toplumdan Topluma

Antik dönemin insana özgü olanı ortaya çıkarmayı ve erdemli insan yetiştirmeyi amaçlayan insan ve toplum görüşü biraz değişmekle birlikte Orta Çağ'a kadar etkisini sürdürmüştür. Orta Çağ'a gelindiğinde erdemli insanın yerini cennetten kovulmuş, eksik ve kusurlu bir varlık kabul edilen “günahkâr insan” almıştır. Orta Çağ'da hâkim olan düşünüş, kusurlu ve günahkâr insanın akla değil, kutsal metinlerdeki Tanrı'nın emirlerine itaat ederek ruhunu yeniden arındırması ve günahlarından kurtulması yönündedir (Özcan, 2014a, s. 9).

Orta Çağ'ın ardından Rönesans, Reform hareketleri ve aydınlanma yüzyılında insan ve toplum yeniden ele alınmış, bu felsefi sorgulamalar üzerinde büyük ölçüde bilimsel gelişmeler etkili olmuştur. 17. yüzyılda Descartes'ın “bilen özne”si ile başlayan insan görüşü, Hobbes'un mekanik dünya görüşüyle devam etmiş, sonrasında Locke'ın akli ve bilgiyi merkeze alan empirizmine dönüşmüştür. “İnsanın bilgisinin kaynağı nedir?” sorusu bundan sonra felsefenin ana konusu olmuş, insanın neliği, toplumsal yaşamı, etik ve siyasal ilişkileri de çoğunlukla bilgi teorileri temel alınarak açıklanmıştır.

Modern dönemde, Orta Çağ'ın aksine bir akıl varlığı olduğu öne çıkarılan insan, özü gereği kötü, bencil, haz ve bireysel yarar için yaşayan bir varlık olarak

kabul edilmiştir. İleride görüleceği gibi, özellikle 17. yüzyılda Hobbes ve Locke'ın öncülüğünü yaptığı insan ve toplum düşüncesi, antik çağda araçsal öneme sahip güvenlik ve mülkiyet üzerine yoğunlaşmış, bu iki kavram toplumsal yaşamın ve devletin neredeyse varlık nedenleri yerine koyulmuştur. Antik çağda düşünürler insanın erdemlerini ortaya çıkaran bir örgütlenme biçimini siyasal kabul ederlerken, modern dönemde siyasal toplumdan anlaşılan; bir devlet çatısı altında, ekonomik işbirliği, güvenlik ve mülkiyetin korunmasını amaçlayan bir toplu yaşam türü olmuştur. Böylece, antik çağın erdemli insanı, kişisel çıkarları için yaşayan bir bireye, siyasal toplum da insanların savaşımadan birlikte yaşamalarını sağlamayı amaçlayan bir topluluk türüne dönüşmüştür.

1.2.1. Güvenlik için Toplum: Thomas Hobbes

Thomas Hobbes'un, (1588-1679) döneminin bilimsel gelişmelerinin etkisinde geliştirdiği felsefesinde genel olarak, doğa yasalarından hareketle insan ve toplumu açıklama çabası ön plandadır. Hobbes, Galileo'nun geometri ve mekanik alanındaki görüşlerinden etkilenmiş, fiziksel dünyayı da “mekanik bir sistem” olarak nitelendirmiştir. Hobbes, bu mekanik dünya görüşünü merkeze alarak insanı, değerlerini ve toplumu doğa yasalarına göre açıklamış, Orta Çağ'ın dini ve dünya dışı güçleri referans alan skolastik düşüncelerini dışarıda bırakarak materyalist bir felsefe kurmuştur (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 175-176). Hobbes için felsefe, bilimlerde olduğu gibi nedensellikte açıklanarak yapılmalıdır; dolayısıyla insan ve toplum da bilimin yöntemleriyle incelenmelidir. Bu nedenle Hobbes, insan davranışlarının nedenlerini doğa araştırmaları yapan bir fizikçi gibi açıklayarak toplum ve siyaset görüşleri ileri sürmüştür.

Hobbes'un felsefesinin temelini yukarıda belirtilen mekanik dünya görüşü oluşturduğu için öncelikle devinen cisimleri [nesne], doğa ve insan yaratımı olmak üzere iki türe ayırmıştır. Örneğin insanın yarattığı devlet yapay bir cisimdir ve nedensellik zinciri içindeki insan deviniminin ulaştığı son noktadır; “insan iradesinin yarattığı siyasal toplum, en karmaşık cisimdir; siyasal-toplumsal olaylar ise, cisimlerin en karmaşık devinimleridir” (2009, s. 178).

Hobbes'un insan doğasına ilişkin görüşlerine bakarsak, insanın da dünyanın bir parçası olarak, yine devinim ilkesine göre incelendiğini görmekteyiz. Dünya devinim halindeki cisimlerden meydana geldiğine göre insan da bir cisimdir; öyleyse insan da sürekli hareket halinde bir nesne olarak doğa bilimleri tarafından incelenmelidir. Hobbes'un cisimlerin devinimine dayanan bu görüşünden hareketle *Leviathan*'ın sunuş bölümünde anlattığı insan, organlarının çalışması bakımından bir otomata benzemektedir:

Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. Çünkü hayat organların, başlangıcı içindeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka ya *eklemler*, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka? (Hobbes, 2007, s. 17).

İnsanı mekanik bir nesneye benzeten Hobbes'a göre insanın fizyolojisini ve psikolojisi cisimlerin deviniminden hareketle incelemek gerekir. Öncelikle devinim türleri ele alındığında insanda iki devinim türü olduğu görülür; istemli devinimler ve istemsiz devinimler. Örneğin solunum sistemi, kan dolaşımı istemsiz devinimlerdir ve diğer hayvanlarla ortaktır. İstemli devinimler ise vücut hareketleri, konuşma gibi iradeye dayalı devinimlerdir. Bu devinimleri iradi yapan, insanların organlarındaki hareketlerin algısından geriye kalan imgeleme bağlı olmasıdır. Başka bir deyişle hareketten önce bir düşünce olduğu için istemli veya iradidir (Özcan, 2016, s. 197).

İnsan zihnine baktığımızda ise algı ve imgelemen istemli hareketlerle (devinimle) ilişkili olduğu görülmektedir; çünkü duyularımızla algıladıklarımız vücudumuzun organları ve iç kısımlarında hareket meydana getirmektedir. İmgelem de bu hareketlerin algıdan sonraki kalıntılarıdır; “gitmek, konuşmak ve benzeri iradi hareketler, daima, nereye, ne yoldan ve neyi gibi bir ön düşünceye dayandıkları için, açıktır ki muhayyile [imgelem] bütün iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcıdır” (Hobbes, 2007, s. 47). Hobbes, insanın imgelemeyle başlayan hareketlerinin vücutta meydana getirdiği küçük devinimlerin başlangıcına *Çaba* adını vermiştir. İştah, arzu, açlık, susuzluk ve tiksinti (istikrah) sebep olduğu şeye yönelikse bu çaba *İştah* veya *Arzudur*. Çaba bir şeyden kaçınmaya neden oluyorsa ona tiksinti denir. Hobbes'a göre insanlar sevdikleri şeylere yöneldikleri için arzu duyarlar; bu nedenle arzu ve sevgi aynı anlama gelir. Arada şöyle bir fark vardır: Arzu ile nesnenin yokluğu, sevgi

ile nesnenin varlığı ifade edilir. Aynı şekilde tiksintiyle nesnenin yokluğu nefretle varlığı anlatılır. Bununla birlikte, insan vücudu sürekli devinim içinde olduğu için aynı şeyler ne devamlı arzu ne de tiksinti uyandırır; dolayısıyla, insanın arzusuyla yöneldiği” iyi”ler veya nefret ettiği “kötü”ler sürekli değişir. Örneğin doğa durumunda (devlet kurulmadan önce) iyi ve kötünün anlamlarına ilişkin bilgi kişilere göre farklılık gösterir. Bunun da ötesinde Hobbes’a göre doğadan edinilecek bilgilerle insanın iyi ve kötü üzerine karar verebileceği bir şey yoktur. İyiye, kötüye veya değerli ile değersiz karar verme yetkisi devlete geçildiğinde egemen güce ait olacaktır (2007, s. 47-48).

(...) mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur; devletin olmadığı yerde kişinin kendisinden, devlet varsa onu temsil eden kişiden veya ihtilaf içindeki insanların anlaşarak tayin ettikleri ve vereceği kararla ihtilafı çözecek olan bir hakem veya yargıçtan başka, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur (s. 48).

İstek ve nefrete benzer şekilde, acı, keder ve sevinç gibi duygulanımlar da aklın hazları arasındadır ve bunlardan “bazıları varolan bir nesnenin algılanmasından doğarlar (...)” (s. 49). Tüm bu duygular, tutkular istek ve nefretin formlarıdır; ulaşılması istenen nesne elde edildiğinde haz duyulur, nefretin uzaklaştırmaya çalıştığı bir nesne acı verir. İnsan duygulanımlarını bireylerin nesnelere yönelimleriyle açıklayan Hobbes’un insan doğasına ilişkin en önemli saptaması, insanın bencil olduğudur. Hobbes’a göre insan, sadece kendisini düşünür, bu sayede yaşamda kalmak için mücadele eder. Yaşamını sürdürebilmesi yani hayvansal devinimin devam edebilmesi, sürekli istek içinde olmasına bağlıdır, aksi durum devinimin durmasıdır ki bu da ölüm demektir (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 185-187).

Hobbes’a göre mutluluk, isteklere ulaşmaktan duyulan hazlarla ilgilidir: “İnsanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede *sürekli başarı* göstermesi, yani sürekli, olarak muvaffak olması, insanların MUTLULUK dediği şeydir (...) hayat hareketten ibarettir ve, algı oldukça, asla arzusuz veya korkusuz olamaz” (Hobbes, 2007, s. 55). Mutluluğa elde edilen nesnelerden duyulan hazlarla ulaşıldığına göre, güç sahibi olmak mutluluk için gerekli bir araçtır. Bedenin ve zihnin üstünlüğü, hitabet gibi yetenekler, soyluluk, sağduyu doğal güçlere girer, servet, dost çevresi ise araçsaldır ve doğal güçlerle elde edilirler. Hobbes’a göre “ünlü olmak, yani servet,

makam, büyük işler veya önemli bir iyilikten dolayı tanınmış olmak da saygıdeğer bir şeydir; çünkü bu, o kişinin ün yaptığı kudretin bir işaretidir” (2007, s. 73). Güçlerin en büyüğü ise devlettir çünkü o kendi bünyesinde topladığı tüm bireysel güçleri iradesiyle kullanma yetkisine sahiptir (s. 68).

Hobbes’un bireylerin değerine ilişkin belirlemesi de yine materyalist niteliktedir; insanın değeri, “(...) bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin [güç] kullanımı için verilmesi gereken şeydir” (s. 69). Örneğin bir asker savaş zamanında çok değerlidir, barışta ise o kadar da değerli değildir çünkü gücünü savaşta kullanabilir, “(...) bir insan kendine ne kadar yüksek bir değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarınca takdir edilenden fazla değildir” (s. 69). Diğer taraftan, Hobbes’a göre örneğin arkadaşlık da insansal bir değer olamaz; çünkü insanları birbirleriyle savaşmaktan alıkoymak için yeterli güç olmadığında kimse dostluktan keyif almaz, herkesten kendine verdiği değeri görmek ister. İnsanlar başkalarından küçümseme gibi aşağılayıcı bir davranış gördüklerinde ise cesaretleri ölçüsünde onlara zarar vermek, daha büyük bir değer koparmak için çaba gösterirler (s. 93-94). Hobbes, bu belirlemesinden hareketle insan doğasında üç temel çatışma sebebi olduğunu belirtmiştir: Rekabet, güvensizlik, şan ve şeref:

Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için, üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlarına egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır (s.94).

Hobbes’a göre yukarıda anlatılanlar devleti zorunlu kılan bir rekabet durumudur; *“devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir”*. İnsanları birbirlerine karşı şiddet kullanmaktan alıkoyan, korku altında tutacak bir yapılanma anlamında devlet kurulmalıdır, aksi halde rekabet, güvensizlik ve şan, şeref arzusu sürekli savaşa neden olacaktır (s. 94).

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak, öncelikle denilebilir ki Hobbes için devlet bir toplumda yaşayan insanların birbirlerine zarar vermelerini engelleyen bir kurumdur. İnsanlar sürekli rekabet ederler, güvenliğe ihtiyaç duyarlar ve şan, şeref için yarışır. Dostluk gibi değerlerin insanların birbirleriyle savaş halinde bulunduğu bir toplumda bulunamayacağını ileri süren Hobbes, böylece mutluluğu, insanın

değerini, güce ve hazlara indirgemiş olmaktadır. Hobbes’a göre, insan devindiği veya hayatta olduğu sürece mutlu olmak, yaşamını idame ettirmek ve başkaları tarafından değerli kabul edilmek (veya takdir edilmek) için bedensel isteklerine, servet, ün, iktidar gibi güç arzularına ulaşmaya çalışacaktır. Hobbes’un insan doğası üzerine yaptığı tespitlerden şu sonuca ulaşmak da mümkündür: İnsanların yapıp etmelerini belirleyen ilke haz ve acıya dayalı hayvansal isteklerdir. Bilgi, para, mevki-makam gibi şeyler bu hayvansal isteklerin tatmin edilerek bireysel mutluluğun önünü açmak için gerekli araçlardır.

Diğer taraftan, Hobbes’un düşüncesinde doğa durumu bu tarif edilen mutluluğun önünde engeldir. Doğa insana ne yalnız ne de toplum halinde yaşama olanağı sunar; çünkü hayatta kalmak için tüm insanlar hem birbirleriyle hem de doğaya karşı savaş halinde olmak zorundadırlar. Hobbes burada insan ile diğer hayvanlar arasındaki farkın insanların tutku ve isteklerini akıllıca kullanma ve geleceği hesaplayabilme becerisi ile dil yeteneğinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Hayvanlar da hayatta kalmak için mücadele ederler ancak insan, doğa durumundaki tehlikeleri devlet kurarak bertaraf edebilir. İnsan ayrıca, dil yeteneği sayesinde kavramın bilgisine ulaşabilir; bu üstünlüğüyle bilime yeteneklidir oysa hayvanlar sadece ses çıkarabilirler, dilden, dolayısıyla kavramlardan yoksundurlar (Ağaoğulları ve Köker, 2009, s. 189).

İnsanların hayvanlardan farklı olarak sahip oldukları akıl, Hobbes tarafından aritmetiğe benzetilmiştir. Akıl; “(...) düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış genel adların *hesaplanmasından*, yani toplanması ve çıkarılmasından, başka bir şey değildir (...)” (Hobbes, 2007, s. 41). Bununla birlikte akıl (zekâ), doğal ve sonradan kazanılmış olmak üzere iki türdür. Doğuştan gelen yetenekler anlamında doğal zekâ algıdır ve hayvanlardaki akıldan pek farklı değildir. Hobbes burada erdemler arasında sayılabilecek bir doğal zekâyı kastettiğini belirtmiştir. Bu tür doğal zekâ; “(...) sadece pratik ve deneyle, yontemsiz, eğitimsiz ve öğretimsiz, elde edilen zekâdır” (2007, s. 58). Bu doğal zekâ iki türlü kendisini gösterir; bazılarında hızlı düşünebilme ve muhakeme olarak, bazılarında yavaşlık gibi bir tür zihinsel kusur olarak. Hızlı düşünebilme yeteneği (doğal zeka) olanların hitabet ve ticarete iyi bir muhakemesi vardır; bu erdem “Takdir”dir. Sonradan kazanılmış zekâ ise eğitim yoluyla edinilir; hitabet gücünün iyi kullanılması ve

insanın bilimsel düşünebilen yönüyle ilgilidir. Zekâlar arasındaki bu fark, duyu organlarından veya beyinden değil, insanların kişilikleri ve eğitimlerinin farklılığından dolayı değişen duygularından kaynaklanır (s. 59-61).

Hobbes'un belirlediği zekâ türlerine bakıldığında insanların eşit olmadığı sonucunu çıkarmak yanlış olmayacaktır; çünkü insanlar ne aynı yeteneklerle doğarlar ne de zekalarını geliştirecek eşit eğitim olanaklarına sahiptirler. Oysa *Leviathan*'da belirttiği üzere Hobbes'a göre doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetiler konusunda doğuştan eşit yaratmıştır; bedensel bakımdan zayıf olan birisi bile aklını kullanarak güçlü olanları alt edebilir: "(...) en zayıf olan kişi, ya gizli bir düzenle ya da kendisi ile aynı tehlike altında olan başkalarıyla birleşerek, en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür" (s. 92).

Diğer taraftan, Hobbes'a göre eşitlik, güvensizliğe neden olur çünkü iki kişi aynı zamanda aynı şeyi istediklerinde birbirlerine düşman olurlar, yok etmeye, egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu güvensizlik ortamından savaş doğar çünkü bir kişi tehlikeli durumları bertaraf edebilmek için gerekirse, hileye de başvurarak mümkün olduğu kadar çok insanı egemenliği altına alabilir. Bir insanın kendi varlığını korumak için başkaları üzerinde hakimiyet kurması zorunlu olduğu için buna izin verilmelidir. İşte devlet de bu savaş durumunu sona erdirmek için vardır, Hobbes'a göre; "(...) insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır" (s. 93-94).

Hayvanlardan farklı olarak konuşabilen, önüne çıkan tehlikelerden zekasıyla korunma olanağına sahip olan insan, Hobbes'a göre hem diğer insanlarla rekabet halindedir hem de doğaya karşı mücadele etmek durumundadır. Doğa durumunda bir şeyin adil olup olmadığını sorgulamaya gerek yoktur çünkü; "orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarından söz edilemez. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur çünkü 'cebir ve hile' savaşta en büyük iki erdemdir" (s. 96).

Hobbes'a göre devletin olmadığı doğa durumunda mülkiyetten ve egemenlikten de söz edilemez. Adalette olduğu gibi bunların hepsi toplum halinde

yaşayanlar için geçerlidir. İnsanların doğa durumunun çatışmalarından çıkıp barışa yönelebilmeleri için ölümden korkmaları, rahat yaşam için konfor sağlayacak isteklere ulaşma arzusu ve emekle isteklerini elde etme umudu olmalıdır. Nitekim, insanlar aklın yardımıyla bu barış koşullarını görebilirler; Hobbes bu koşullara *Doğa Yasaları* adını vermiştir. Doğa Yasası: “(...) akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır” (s. 96-97). Temel doğa yasası, herkesin dilediğini yapmaya hakkı olmasıdır; çünkü savaş halindeki insanın durumu -aklıyla hareket ettikleri zaman- “bir başkasının bedeni dahil”, kendisini güvenceye altına alacak her şeyi kullanmayı gerektirir; “(...) herkesin her şey üzerindeki bu doğal hakkı devam ettiği sürece, ne kadar güçlü veya akıllı olursa olsun, hiç kimse, doğanın normalde insanların yaşamalarına izin verilen sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz” (s. 97). Dolayısıyla doğa durumunda insan, aklın yardımıyla eninde sonunda barışı sağlamak için gayret göstermesi gerektiğini anlayacaktır. Nitekim birinci temel doğa yasası iki doğal hakkı içermektedir; birincisi “*barışı aramak ve izlemek*”, ikincisi “*bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*”tır (s. 97). İkinci doğa yasası birinciden çıkar; barışı sağlayarak güvenliğini temin etmek isteyenler her şey üzerinde hak iddia etmekten vazgeçmeli hem kendilerine hem de başkalarına tanıyacakları özgürlük ölçüsüyle yetinmelidirler; çünkü herkes engellenmeden istediğini yaptığında savaş durumu devam eder. Bu ikinci doğa yasasına göre insanlar bazı haklardan feragat etmeli, bazılarını karşılıklı olarak devretmeli, yani *sözleşme* yapmalıdırlar (s. 97). İnsanlar yaptıkları sözleşmelere uymalıdır, uyulmadığında herkesin herkese karşı savaşı sürer çünkü her şey üzerinde hak talep etme eğilimi devam eder. Bu nedenle üçüncü doğa yasası adalettir; zira sözleşme olduğunda adil ve adaletsiz kavramlarından söz edilebilir. Sözleşmeler ifa edilmediğinde ise insanlar başlarına gelecek büyük bir cezanın korkusuyla zorlanmalıdır. Bu zorlamayı sağlayacak devlet dışında başka bir güç yoktur, nitekim; “*adalet ve mülkiyet devletin kuruluşuyla başlar*” (s.106).

Devlet kurmak Hobbes için, bir insan topluluğunun aralarında sözleşme yaparak kendilerini temsil etmek üzere bir kişiye veya bir heyete yetki vermesidir. Halk böylece yetki verdiği kişi veya heyete egemenliği devretmiş olur (s.121). Doğa durumundan topluma geçiş, devlet kurmak için bir araya gelen insanların yaptıkları

sözleşmeyle başlar. Sözleşme veya ahdi Tanrı'nın "ol" emrine benzeten Hobbes, *Leviathan*'ın sunuş yazısında devletten şöyle söz eder;

(...) Latince'de CIVITAS denilen, DEVLET o büyük EJDERHA yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir *ruhtur*; *yargıçlar* diğer yargı ve yürütme *görevlileri*, yapay *eklemler*; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran *ödül* ve *ceza*, doğal gövdede ayı işi yapan *sinirlerdir*; tek tek organların/üyelerin *servet* ve *zenginlikleri* ise *kuvvettir*; *salus populi halkın esenliği onun görevidir*; bilmesi gereken her şeyi ona bildiren *hukukçular*, *hafızadır*; *adalet* ve *yasalar* yapay bir akıl ve *iradedir*; *uyum*, *sağlıktır* *nifak*, *hastalıktır*; *iç savaş* ise *ölüm*. Son olarak, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren *sözleşmeler* ve *ahitler*, Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu Fiat, veya *İnsanı yaratalım* emrine benzer (s. 17-18).

Devleti büyük bir ejderhaya (Leviathan), kurumlarını da bu canavarın organlarına benzeten Hobbes'un yapay bir cisim olan devletine canlılık verecek ruh, "egemenlik"tir. Egemenlik ruh olduğuna göre, devletin hem akıllı hem de hareket ettirici ilkesidir; bu nedenle Hobbes için devlette sözleşmeyle devredilmiş egemenlik mutlak olmalıdır; işte o büyük ejderha ya da "*ölümsüz tanrı*"nın doğumu bir topluluğun sözleşmeyle birleşerek egemenlik haklarını devretmesiyle gerçekleşir. Egemenlik hakkını kullanan kişinin elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmıştır ki "bu kudret ve gücün dehşetiyle bütün insanların yurttaki barış ve yurtdışında düşmanlarına karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir. İşte devletin özü o kişide toplanmıştır (...)"'. Hobbes'un devlet tasarımı bu kişiliği, yani mutlak gücü taşıyan kişi egemen, onun dışındaki herkes uyruktur (s. 130). Egemenin hakları neredeyse sınırsızdır; uyrukları tarafından haksızlıkla suçlanamaz ve cezalandırılmaz. Uyrukların gücü ve şerefi, egemen karşısında yok olur uyruklara hangi düşüncelerin öğretilmesi gerektiğine de egemen karar vermelidir (s. 137). Hobbes'a göre egemen güç mutlak olmalıdır; çünkü böyle bir egemen gücün yönetiminden kötü sonuçlar beklense de "yokluğunun sonuçları, yani herkesin kendi komşusu ile sürekli bir savaş durumunda olması çok daha kötüdür" (s. 154).

Peki egemen gücün mutlak olduğu böyle bir devletin yasalarını hangi ilkeler belirleyecektir? Bu sorunun cevabını yine *Doğa Yasaları*nda bulmak mümkündür. Doğa yasaları Hobbes'un felsefesinde, savaş halinden zorunlu bir şekilde barışa yönelten ebedi ilkelerdir. Hobbes, yazılı olmayan doğa yasalarının gerçekte ahlak

felsefesi olduğunu belirtmiştir (s. 116). Yazılı olan ve ilkelerini doğa yasalarından alan hukuk kuralları ise *Toplum Yasaları*'dır. Toplum yasaları; “(...) *her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırdedilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığıнын ayırdedilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır*” (s. 189). Doğa durumunda geçerli olan ve insanları barışa yöneltmeyi amaçlayan ilkeler niteliğindeki doğal hukuk ya da doğa yasaları ile toplum yasaları birbirini kapsar, aynı bütünün parçalarıdır. Herkes akıyla hareket ettiği için herkesin her şeye hakkı vardır, bu temel doğa yasasıdır. İkinci doğa yasası da birinciden çıkar; herkesin her şeye hakkı olduğunu bilen kişilerin başkalarına tanıyacağı özgürlük kadarıyla yetinmesi gerektirir. Doğa yasaları, haklardan feragati de içerir. Hakkı bırakmak; “(...) başka birinin zaten sahip olduğu hakkını, başkalarından değil ama, ondan bir engelleme olmaksızın, kullanabilmesine müsaade etmektir” (s. 98). Üçüncü doğa yasası adalettir; “insanlar yaptıkları ahitleri yerine getirmelidir” (s.106). Diğer doğa yasaları; minnettarlık, karşılıklı uyum ve nezaket, affetmek, kibre ve küstahlığa karşı olmak, hakkaniyet ve ortak şeylerin eşit kullanımını kapsar (s. 111-115). Bu doğa yasaları, devlet kurulduğunda yasa niteliği kazanır; çünkü sözleşmeyle egemenliğin devredildiği yönetimin yaptırımları olmadan yasalar, bağlayıcı olmaz. Doğal haklarla birlikte gelen bireysel özgürlükler ise toplum yasalarıyla sınırlandırılmalıdır: “Doğa yasaları toplum yasalarıyla sınırlanmazsa zaten barış ve huzur da olmaz” (s. 191).

Toplum yasalarını her devlette egemen güç yürürlüğe koyar, onun dışında kimsenin yasayı kaldırma yetkisi yoktur. Egemen güç, toplum yasalarına tabi değildir; çünkü “yasa koyma ve kaldırma kudretine sahip olduğundan, ne zaman isterse, onu rahatsız eden yasaları kaldırıp yenilerini koyarak kendini bu tabiyetten kurtarabilir (...)” (s. 190). Bireyler neyin adil neyin erdemli olduğuna karar veren bir egemen güce itaat etmelidirler; çünkü sözleşme ile uyruklar toplum yasalarına uymaya söz vermişlerdir ve adalet de sözleşmenin ifasından başka bir şey değildir (s. 191).

Görülmektedir ki Hobbes'un devletinin öz niteliği kılıç zoruyla sağlanan bir güvenliktir. Yurttaşların mal ve can güvenliklerini sağlamak için egemen güce itaat etmekten başka çareleri yoktur. Bu durumda yönetilenlerin aslında yurttaş değil, sadece uyruk olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Buradan çıkan bir sonuç da

Hobbes'un insan görüşüne korku ve güvensizliğin hâkim olduğudur. Herkesin birbirini tehlikeli olarak kabul ettiği bir dünyada insanın tüm gayreti, kendini koruma ve diğer hayvanlarda olduğu gibi yaşamını sürdürme üzerinde yoğunlaşacaktır.

Hobbes'un mekanik dünyasında toplum, doğa durumundaki savaşı sona erdirmek için bir araya gelerek devleti kuran insanların yaşamsal ihtiyaçlarının karşılandığı bir topluluktur. Böyle bir topluluk içinde hayatta kalmak için güce ihtiyaç duyan insana bireysel çıkarlarının peşinden koşmaktan başka eylem alanı kalmayacaktır. Antik dönemde tür olarak insanın hayvanlarla ortak niteliklerinden sıyrılıp insanlaşması için akla ve erdeme uygun yaşaması gerektiği öngörülürken, Hobbes'un düşüncesinde güvenliği sağlamak birinci amaç olmak zorundadır. Hayatta kalma mücadelesi içinde doğa yasaları ile gösterilen; minnettarlık, karşılıklı uyum ve nezaket, affetmek, kibre karşı olmak gibi erdemler ise kendisi için değil savaş durumunu sona erdirmek amaçlı araçsal erdemlerdir. Diğer taraftan, doğa yasalarında yer alan erdemli davranışların tümü sadece vicdanen ortaya çıkabilecek niteliktedir; çünkü *“Doğa yasaları vicdanen hep bağlayıcıdır, ama fiilen sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdır”* (s.115).

Akarsu'ya göre Hobbes, etiği yüksek bir yere koymamıştır, insanı: “bencil, kendine düşkün ve bu kendine düşkünlüğünde yalnızlaşmış bir tek varlık olarak görür; ahlaki olanı da sadece güvenilir, barış içinde yaşama ereğine araç olarak değerlendirir (...)” (Akarsu, 1970, s. 117). Nitekim Hobbes'un etiğine görelilik hakimdir; iyi, kötü, değerli değersiz ayrımı yapılamaz; çünkü bunlar kişilerin isteklerine göre belirlenir. İyi, “bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey” olduğuna göre “iyi, kötü ve değersiz” kişilere göre değişir (Hobbes, 2007, s. 25). Dolayısıyla buradan insanlar için genel geçer, etik doğrulara ulaşamayacağı sonucu çıkar. Bunun da ötesinde Hobbes'a göre insanın değeri ölçülebilir bir şeydir; gücüyle, sahip olduklarıyla orantılıdır, yani insanın değeri değil bir fiyatı olabilir. Bu fiyat şan, şöhret, mal, yetenek veya bilgi gibi insanı güçlü yapacak şeylerle belirlenebilir (2007, s. 69).

İnsanların birbirleriyle savaşmamak için egemenliklerini kılıcın zoruyla yasaları yürürlüğe koyan bir egemene devrettikleri toplumdaki en yüksek değer

güç ve bu gücü sağlayan araçlar olması kaçınılmazdır. Bu durumda, devleti birarada tutmak ve uyrukların birbirleriyle savaşmasını engellemek için büyük yetkilerle donatılmış egemen güce itaat de Hobbes'un devletinde değer ve erdem olarak kabul edilebilir; çünkü korkuyla boyun eğdirilmeden bütün insanların doğa yasalarına uymaları beklenemez. Egemen gücün adaletsiz yönetimi de itaate engel değildir, “(...) egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz (...)” (s.133). Hobbes'un devletindeki yargıçlar da devleti veya egemen gücü temsil ederler; bu nedenle karar verirken egemen gücün yasa yaparken izlediği mantığa uymalıdır ki kararları egemen güç tarafından verilmiş olsun, aksi halde adil sayılamaz (s. 193).

İnsanı, dünyayı ve toplumu mekanik bir dünya görüşünün penceresinden açıklayan Hobbes ve sonraki modern felsefenin öncüsü filozoflarla birlikte antik dönemin insana özgü olanı aramayı, insan için en iyiye ulaşmayı amaçlayan toplum düşünceleri büyük ölçüde geride bırakılmıştır. Hobbes'un insan davranışlarını matematik ve fizikle açıklayarak geliştirdiği devlet felsefesi toplumsal barışı amaçlamakla birlikte, böyle bir evlette bireylerin kişisel çıkarlarının toplumsal amaçların önüne geçmesi kaçınılmazdır. *Leviathan* son tahlilde, bireyler arası çatışmaları bitirecek, mutluluk için haz yaşamını olanaklı kılacak ve bunun karşılığında yurttaşların güvenliklerini temin edecek devlettir. Yurttaşlar aralarındaki savaşı sona erdirmek için bir araya gelen ancak hayatta kalma mücadelesinde güçlü olmak için çıkarlarının peşinden koşmak zorunda kalan insanlardır. Yurttaşlar açısından güvenlik birincil amaç olduğu için böyle bir toplumsal yaşamda anlam ve değer de buna göre şekillenecektir; öyleyse Hobbes'un toplumunda hayatta kalabilme yeteneğini geliştiren maddi güçler ve mutluluk sağlayan hazlar, bireyler için yaşamı anlamlı kılan değerler olarak kabul edilecektir. İnsanı, bilim, bilgi ve çıkar odaklı bir bakışla açıklayan bu yaklaşımda toplum, sadece ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen bireyler topluluğu, insan da hayvanlardan salt akli ile ayıt edilebilen bir varlığa dönüşmüş olacaktır.

Antik dönemde görüldüğü gibi Platon ve Aristoteles'in insanın neliği konusundaki görüşleri “insanı insan yapan nedir?” sorusunun araştırılmasından hareketle ortaya koyulmuştur. Antik dönemin düşüncüsü ile Hobbes'un yukarıda anlatılan insan, toplum ve değer görüşleri karşılaştırıldığında insana özgü olanın

aranmadığı, dolayısıyla da devletin, insanın insanca yaşaması için gerekli olan bir toplumsal birlik yerine sadece can ve mal güvenliğini sağlayacak bir örgütlenmeye dönüştüğü görülmektedir. Oysa, örneğin Aristoteles'e göre devlet denilen siyasal birlik “yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir” (Aristoteles, 2014a, s. 102). Soylu eylemlerde bulunabilmek, insanca yaşamaktır. İleride görüleceği gibi insan ve toplum görüşlerindeki bu kırılma, modern dönemin hemen hemen tamamında etkili olmuş, günümüze dek sürmüştür.



1.2.2. Mülkiyet için Toplum: John Locke

Bilgi kuramıyla empirizmin (deneycilik) öncülüğünü yapan John Locke (1632-1704), yaşamının sadece dört yılı 18. yüzyılda geçmesine karşın, bireysel özgürlükleri ve aklın kılavuzluğunu savunması nedeniyle aydınlanmanın kurucusu kabul edilmiştir. Bilginin kaynağı üzerine görüşleriyle aydınlanma yüzyılına damgasını vuran Locke'ın Descartes'ın doğuştan ideler savını eleştirerek insan zihnini doğuştan beyaz bir kâğıt [tabula rasa] olarak kabul etmesi, insan, toplum, siyaset ve etik üzerine düşüncelerinin kaynağını oluşturmuştur.

Locke'ın *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde belirttiği üzere, doğuştan ideler yoktur; “*bütün ideler, duyumdan ya da düşünümünden gelir*” (Locke, 2013, s. 97). İdelerimizin doğuştan geldiğinin kabul edilmesi, insanları dogmatik düşüncelere inanmak zorunda bırakmıştır; çünkü “(...) bu körü körüne inanmak durumundakiler daha kolay yönetilirler ve onlara ilkeler kabul ettirerek onları yönetme becerisi gösteren ve bunu iş edinmiş türden kimselere daha yararlı olurlar”

(2013, s. 95). Locke’a göre, örneğin tanrı idesi de doğuştan değildir; ideler doğuştan değilse ilkeler de doğuştan olamaz; o halde “(...) bir doğuştan Tanrılık idesi bulunmadıkça, doğuştan ahlak idelerinin nasıl var olabileceğini anlamak olanaksızdır” (s. 92). Doğuştan teorik ilkeler olmadığına göre pratik ilkeler de olmayacaktır; dolayısıyla “(...) *genel olarak onaylanmış ahlaksal ilkeler yoktur*” (s. 85).

Etik bilgi doğuştan olmadığı için Locke’a göre inançlar ve adalet de ilke olarak tüm insanlar tarafından kabul edilmemiştir. Bu kavramlar üzerine insanlar anlaşır görünmelerine karşın örneğin soyguncular veya katiller yalnızca kendi aralarında adalet inancını ve kurallarını korurlar. Adalet toplumsal bir bağ olduğu için birlikte yaşamaya devam edebilme niyetiyle suçlular kendi aralarında güven ve eşitlik sağlarlar, adaleti doğuştan gelen bir yasa olarak görmezler. Locke’a göre insanların erdemlerinin toplum tarafından onaylanması da doğuştan değil, sadece yararlı bulunduğu içindir. Farklı ulus ve toplumlardaki ahlak kurallarının ve mutluluk anlayışlarının çeşitliliği, erdem gibi bir pratik ilkedен doğan davranışın Tanrı tarafından zihinlere kazınmadığının kanıtıdır. İnsanlar yasaları benimsedikleri için değil, utanç, yasak ve ceza korkusuyla yasalara karşı çıkmazlar (s. 85-88).

Diğer taraftan Locke, yasalara uymayı ve ahlaksal iyi-kötüyü, haz-acı duyumlarıyla özdeşleştirmiştir. Locke’a göre, ahlaksal iyi ve kötü: “(...) bizde haz ve acıya neden olan ya da bunları üreten şeyden başka bir şey değildir” çünkü irademizle yaptığımız eylemler yasalarla uyduğunda haz, uyuşmaması durumlarında acı duymamız söz konusudur; bu iyi veya kötünün karşılığı oluşan haz ve acı, ödül ya da cezadır (s. 245).

İyi olan ödüle kötü olan cezaya yol açacağı için Locke’ın ahlaki olanı haz ve acıya dayandırması bireysel yararlarla ilişkilendirilebilir; özgür eylemlerimizin ölçüsü, egemen yasa koyucuyla uyuşup uyuşmamasından elde edeceğimiz ödül veya cezadır. Akarsu’ya göre “ölçü olan *yüküm* düşüncesidir (ide). Kanun koyucu olmadan yüküm olmaz, yüküm olmadan da ahlak” (Akarsu, 1970, s. 119). Yukarıda da aktarıldığı gibi, Locke’ın adaleti de bir tür yararçı anlayışın ürünü olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim Locke, soyguncular örneğinde dikkat çektiği gibi, başkalarından çalarak geçinen bireylerin adil davrandıklarında, yüksek bir değeri

sahiplendikleri için değil, sosyal bağlarını sürdürmek gibi bir fayda göttükleri için yaptıklarını belirtmiştir.

Locke’a göre, insanların eylemlerinin doğruluğunu veya yanlışlığını ölçmek için başvurdukları üç farklı yaptırım ya da ödül veya cezaya bağlı yasa vardır, bunlar; “Tanrısal yasa, yurttaşlık yasası, kanı veya saygınlık yasası”dır. İnsanlar, Tanrısal yasaya günah veya sevaba, yurttaşlık yasasına suç olup olmadığına, saygınlık yasasına ise erdem mi yoksa kötülük mü olduğuna karar vererek uyarlar ya da uymazlar (Locke, 2013, s. 246). “Erdem” ve “kötülük”, kendi doğalarına göre doğru ya da yanlış olan eylemlerin yerini tutan adlar olarak kabul edilse de doğru eylemler toplum tarafından beğenilen, yanlış olanlarsa yerilen davranışlardır; zira Locke’a göre “bir eylem bir toplumdaki yargılar, özsözler ya da alışkanlıklara göre değer kazanır” (2013, s. 247, 248). Başka bir anlatımla Locke, etik meseleleri haz, acı, ödül ve cezaya dayandırmış, ölçü kabul edilecek değerlerin de göreceli olduğunu savunmuştur.

Locke, siyaset ve toplum üzerine düşüncelerini ise *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eserinde Locke, Hobbes’ta olduğu gibi, siyasal toplumu tanımlamak için öncelikle devlet öncesi anlamında bir *doğa durumu* tasviri yapmıştır.

Siyasal İktidarı doğru biçimde anlamak ve onu Kökeninden türetmek için, bütün İnsanların doğal olarak ne Durumda olduklarını düşünmeliyiz. Bu Durum, İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri *Yetkin bir Özgürlük Durumudur* (Locke, 2016, s. 13).

Locke’ın doğa durumu ilk başta Hobbes’un çizdiği karanlık tablonun aksine bir özgürlük hali olmasına karşın, daha sonra Hobbes’un tasarımına benzemeye başlar. Doğa durumunda öncelikle, özürlüğü yanında hiç kimsenin diğerinden üstün olmadığı eşitlik söz konusudur; çünkü kimseye hükümlanlık veya egemenlik hakkı verilmediği sürece doğanın aynı nitelikteki tüm nimet ve olanaklarının kullanımı aynı tür ve sınıftakiler için ayrımsızdır. Bununla birlikte, özgürlük sınırsız değildir, kimsenin, kendini koruma amacı dışında bir başkasına zarar verme hakkı yoktur. Bir suçluyu adaleti uygulamak adına cezalandırmak gerekmedikçe; “(...) insan başkasının yaşamına son veremez ya da yaşamını kötüleştiremez ya da başka birinin

Yaşamının Korunmasına, Özgürlüğüne, Sağlığına, Organlarına ya da Mallarına yönelemez” (2016, s. 16). Doğa durumunda insanın yukarıda belirtilen sınırlarını yöneten doğa yasası aklın ta kendisidir: “(...) Akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm İnsanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (s. 15).

Hobbes, doğa durumunda insanların birbirleriyle savaş halinde olduğunu ileri sürmüştü, Locke’ın doğa durumunda ise öncelikle eşitlik ve özgürlük vardır. Ancak herhangi bir saldırıda eşitlik ve özgürlük bozulacaktır; bu durumda saldırgan, doğa yasasını ihlal ederek aklın ve adil olanın dışına çıkmış olacağı için diğerlerinin onu öldürme hakkı doğacaktır; çünkü o doğanın yani aklın yasalarını ihlal etmekle insanlığa karşı savaş açmıştır (s. 20). Locke için özgürlük hem doğa hem de toplum durumunda veya devlette tüm hakların temelidir, özgürlüğün tehdit edildiği durumlar savaşa sebep olur; çünkü “(...) özgürlüğü alacak kişinin, bu kişiye ait diğer şeylerin tümünü de alacak bir plana sahip olduğu zorunlu olarak varsayılmalıdır” (s. 28). Dolayısıyla, Locke’a göre insanların doğa durumunu bırakarak yüksek bir otoritenin bulunduğu toplum haline geçmelerinin ya da devlet kurmalarının nedeni bir yeryüzü iktidarına başvurarak savaşımadan çözüm arayabilme olanağıdır. Aksi halde haksızlığa uğrayanların başvuracağı tek yer kalır o da öteki dünyadır (s. 31). Bu durumda insanlar aralarında bir sözleşme yaparak yaşama ve mülkiyet haklarının korunması için toplum haline katılırlar. Toplumsal sözleşme yapmaları ise doğa durumundaki özgürlüklerin sınırlanması anlamına gelir. Toplum yasalarına uymayanları cezalandırma hakkı tamamen *Toplumsal Yürütme İktidarına* bırakılır; “(...) çünkü Toplumun iyiliği, refahı ve güvenliğinin gerektirdiği ölçüde doğal hürriyetini de terk etmek zorundadır” (s. 135). Toplumun tüm bireyleri doğal özgürlüklerini bırakacakları için hürriyetlerin sınırlandırılması hem zorunlu hem de adildir. Locke bu noktada insan doğa durumunda özgürse, kendisinin ve mülkiyetinin efendisiyse “neden özgürlüğünü terk edecektir?” diye sorar. Yanıtı, insanların doğa durumundaki özgürlük ve haklarının kullanımı belirsiz ve başkalarının tecavüzüne açık olduğu için, mülkiyet kavramı altında toplanan can, mal ve özgürlüklerinin korunmasıdır. Bu ortak çıkarlar, Hobbes’ta görüldüğü gibi, ancak toplum durumuna geçilen bir devletteki siyasi iktidarın yönetimi altında korunabilecektir.

(...) benim genel olarak Mülkiyet adıyla adlandırdığım, Yaşamlarının, Hürriyetlerinin ve Servetlerinin karşılıklı Korunması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğer İnsanlarla birlikte bir Topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir. Dolayısıyla İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, Mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir (s. 131-132).

Locke’a göre devleti kuranların amacı, yönetimin yerleşik yasalarına sığınarak mülkiyetlerini korumaktır. Yönetilenlerin itaati bu kez Hobbes’ta olduğu gibi zora dayalı değil, çıkarlarını koruma amacıyla, rızalarıyla gerçekleşir. Bu durumda sözleşme ile aralarında anlaşarak toplum durumuna geçen insanların çıkarlarını koruyacak iktidarın görevleri şunlar olacaktır:

Mülkiyeti Düzenlemek ve Korumak için Ölüm Cezasını ve dolayısıyla diğer bütün daha hafif cezaları da içeren Yasalar yapma; Topluluğun gücünü bu Yasaların Uygulanmasında ve Devletin Dış Zararlara karşı savunulmasında kullanma ve bütün bunları Kamu Yararı için yapma Hakkı (s. 11).

Böylece, devletteki yasama ve yürütme iktidarlarının hak ve doğuşu can ve mal güvenliği anlamına gelen mülkiyetin korunması isteğinden kaynaklanmış olur (s.132). Dolayısıyla Locke’ın anladığı anlamda “siyasal toplum”da devletin kuruluş amacı öncelikle mal güvenliğini sağlamaktır demek yanlış olmayacaktır.

Diğer taraftan, toplum haline geçildiğinde yasama, yürütme ve yargı birbirinden ayrılmalıdır. Yasama bundan sonra kurumsallaşmış yasalar eliyle, dürüst ve tarafsız yargıçların görev aldığı bir teşkilat olarak çalışmalıdır. Toplum iktidarı yani devlet, halkın, barış ve güvenliğinden öte bir amaca yönelmemelidir (s.135). Hobbes’un devletinde olduğu gibi yurttaşlar sözleşmeyle doğa durumundaki özgürlüklerinin sınırlandırılmasına karşılık can ve mal güvenliğini güvence altına almak için iktidardan keyfi olmayan bir yasamayla yaşamlarının ve servetlerinin korunmasını isteyeceklerdir. Locke’a göre devletin asli amacı, sözleşmeyle rızasını aldığı uyrukların yaşama ve mülk edinme özgürlüklerini güvence altına almaktır. İktidarın uyrukların haklarını ihlal ettiği durumlarda ise savaş haline geri döneceği için halkın direnme hakkı doğacaktır. Nitekim sözleşmeye uyulmadığında halkın rızası da ortadan kalkmış olacaktır (s. 239).

Locke’ın liberalizmin temellerini atan düşünür olmasının en önemli nedenlerinden biri mülkiyeti temel hak olarak kabul etmiş olmasıdır. Mülkiyetle can

güvenliği neredeyse eşit önemde bir doğal haktır; çünkü Locke’a göre insan, doğanın sağladığı olanakları kullanarak emeğini kattığı şeyi doğadan çekip çıkarır ve mülkiyeti haline getirir. Dolayısıyla, insanın emek verdiği şeye sahip olması bir doğa yasasıdır. Mülkiyet hakkı, sadece emeğini katan kişiye aittir, başkaları hak iddia edemez, bir mülk, işlendiği sürece işleyen kişiye ait olur. Böylece Locke, mülkiyet kavramını kamusal nitelikten çıkararak emekle ilişkilendirmiş ve özel mülkiyeti doğal haklara dahil etmiş olur (s. 40-42). Locke’ın mülkiyet fikrinin asıl önemli yönü kişinin kendisinin de kendi mülkünün bir parçası olarak görülmesidir. Bu anlayışa göre, bir kişi kendi kişiliği, canı, sağlığı, ruhu vs. üzerinde tek yetki sahibidir. Locke’ın bu düşüncesi özgürlük anlayışının da temelini oluşturur.

Doğuştan idelerin veya kavramların olmadığı görüşüyle din ve geleneğin bu konudaki öğretilerini dışlayan Locke, insan aklını merkeze alan felsefesiyle aydınlanma yüzyılıının insan, toplum, bilgi, etik ve siyasal düşüncesini etkilemiştir. Hobbes’un sözleşmeye dayanan güvenli toplum görüşüyle bu noktada paralellik gösteren Locke, birey ve çıkarlarını ön plana alan bakış açısını sürdürmüştür. Hobbes’un ardından Locke’ın siyasal toplum görüşleri ile antik dönemin siyasal toplum fikrinden tamamen bir kopuş gerçekleşmiştir.

Modern dönemde, aklı ile Ortaçağ’ın dogmatizmini yıkan insan, can ve mal güvenliğini sağlamak için özgürlüklerini ve egemenlik haklarını sözleşmeyle (anayasa) devlete devretmiş, rekabet koşullarında güçlü kalabilmek amacıyla haz araçları olan servet ve mülkiyetini artırma mücadelesi veren sıradan kişi anlamında bir birey olmuştur. Modern dönemin insanı, bencil, özü gereği kötü ve saldırgan bir varlık olarak ele alınmaya başlanmıştır. Doğayı bir tehdit olarak gören, bu nedenle de aklını kullanarak geliştirdiği araçlarla doğayı egemenliği altına almak isteyen modern insan artık dünyanın merkezinde yer almaktadır. Bilgisi araç geliştirmeye odaklanacak, özgürlüğü ise haz yaşamını olanaklı kılacak mülkleri edinmeye indirgenecektir. Siyasal toplum ise bundan sonra insana özgü olan en yüksek iyunin arandığı bir alan değil, çatışmasız, güvenli bir devlet çatısı altında istikrarlı bir yaşamı garanti altına alma amaçlı, iç ve dış düşmanlara karşı birlik oluşturulan, yurttaşların özgürlük ve mülkiyet gibi çıkarlarının korunduğu bir yer olacaktır. Siyaset de temel haklar olarak kabul edilen can güvenliği ve özel mülkiyetin korunması için bir araç olduğundan toplumdaki değer anlayışı da kaçınılmaz şekilde

yararcı bir nitelik kazanacaktır; o halde insanın, başta mülkiyet olmak üzere, hayatta kalması için gereken araçları değer yapması söz konusu olacak, aradığı anlamlar da eşyadan türemeye başlayacaktır.

Erken modern çağda aklın egemenliği ve kişisel yarar düşüncesiyle şekillenen, mülkiyet ve can güvenliğini esas alan insan ve toplum kavrayışları, sözleşmecî geleneği sürdürmesine karşın toplumsal eşitsizliği eleştiren Rousseau tarafından yeniden ele alınacaktır.



1.2.3. Eşitlik için Toplum: Jean Jacques Rousseau

Modern siyasal toplumu, Hobbes ve Locke gibi doğa durumu tasvirinden yola çıkarak betimleyen Jean Jacques Rousseau (1712-1778), onlardan farklı olarak yaşadığı çağın siyasal yönelimlerini eleştirel bir yaklaşımla yorumlamıştır. Rousseau'yu, hem aydınlanma yüzyılı'nın siyasal düşüncesine yön veren bir filozof hem de aydınlanmanın bizzat eleştirmeni olarak kabul etmek mümkündür.

İnsanlığın uygarlık serüvenini siyasal, sosyal ve ekonomik eşitsizlikler temelinde ele alan Rousseau, insanların çatışma ve savaş halinde olduklarını öne süren Hobbes ve Locke'tan farklı bir doğa durumu tasviri yapmıştır. Rousseau'nun doğal insanı Hobbes'un varsayımında olduğu gibi özü gereği kötü, çıkarıcı ve bencil,

Locke'taki gibi akılcı bir birey değildir. Tannenbaum'a göre Rousseau'nun aydınlanma çağına meydan okuyan bir düşünür olarak nitelendirilmesinin nedeni, Locke ve Hobbes gibi çağının siyasal yönelimlerini meşrulaştıran değil, adaletsizliğin kaynaklarını araştıran ve statükoyu mahkum eden bir filozof olmasıdır (Tannenbaum, 2017, s. 244-245).

Aydınlanma döneminden önce modern devletin ya da siyasal toplumun öz niteliği aşağı yukarı ortaya çıkmıştır. Bu öz nitelik temelde, can ve mal güvenliğinin sağlanmasıyla ulaşılabilecek bireysel özgürlüktür. Rousseau ise uygarlıkla birlikte gelen özgürlük düşüncesine karşı çıkmış, insanların doğa durumundan topluma geçtikten sonra özgürlüklerini yitirdiklerini öne sürmüştür. Rousseau'ya göre uygar topluma egemen olan rekabet, maddi hırslar, bencillik ve sivrilme arzudur; bu toplumun bireyleri, insan ya da vatandaş değil sadece burjuvadır. Dolayısıyla uygar toplum, “(...) kimsenin olduğu gibi görünmeye cesaret edemediği; herkesin var olan değerlerin, kalıpların, önyargıların, kısacası görünüşlerin (*apparences*) etkisi altında bulunduğu” bir yerdir; toplumun bu noktaya ulaşmasının kaynağında ise eşitsizlik olgusu yer almaktadır (Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 573).

Eşitsizliğin başlamasıyla insanların özgürlüklerini de yitirdiklerini ileri süren Rousseau'ya göre eşitsizliğin iki türü vardır: Birincisi doğaldır; yani yaş, sağlık, bedendeki güçler, zekâ ya da ruhsal nitelikler arasındaki farklardan kaynaklanır. İkincisi, Rousseau'nun *manevi* veya *politik eşitsizlik* olarak tanımladığı, toplum haline geçişle birlikte ortaya çıkar; zenginlik, itibar ve ayrıcalıkların sonucu oluşur (Rousseau, 2016, s. 87). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde, bir doğa durumu tasviri yapan Rousseau, toplumun temellerini inceleyen öncülü filozofların da doğa durumuna gitme gereği duyduklarını ancak hiçbirinin oraya ulaşamadıklarını belirtmiştir; çünkü “sonunda hepsi de gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır, vahşi [doğal/ilkel] insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (2016, s. 88).

Doğa durumundaki insanı saldırgan olarak nitelendiren Hobbes'u eleştiren Rousseau'nun doğal insanı, kötü ve bencil bir varlık değildir, o “bir meşe ağacının

altında karnını doyurmuş, ilk rastladığı derede susuzluğunu gidermiş, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın altında yatağını bulmuş”, çekingen, küçük bir gürültü veya hareket karşısında korkan ve kaçan naif bir varlıktır (s. 94). Doğal insan, kendisini savunma konusunda idmanlı, bedensel özellikler bakımından da oldukça güçlüdür, kendisinden daha güçlü olduğunu anladığı hayvanlar karşısında ise zayıf olmasına karşın yaşamaktan vazgeçmeyen türlere benzemektedir. Vahşi hayvanlar dahi kendilerini savunmak veya aç kalmak dışında bu doğal insana saldırmakta çok istekli değildirler. Bununla birlikte, doğal insanın hayvanlardan şu üstünlüğü vardır; o savaşabilir ya da kaçabilir, yani hayvanlardan farklı olarak seçim yapabilir (s. 95-96). Rousseau’ya göre hayvanla insan arasındaki bu farkın tek belirleyicisi akıl değil, özgürlüğüdür; “doğa bütün hayvanlara emreder ve hepsi buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir” (s. 103).

Doğa halinde, uygar toplumlarla karşılaştırıldığında, hastalık kaynakları da çok azdır, insanın ne ilaçlara ne de hekimlere ihtiyacı vardır. Hasta bir vahşinin doğadan başka umudu yoktur; bu nedenle o kendi hastalığından başka bir şeyden korkmayacağı için bu durum onu uygarlardan üstün yapar (s. 99). O halde, doğal insanla uygar insanı birbirine karıştırmamak gerekir. Doğa kendi özenine bırakılmış bütün hayvanları yeğlemektedir. Örneğin, at, kedi, eşek doğal yaşamlarını sürerken evcil yaşamlarına oranla daha gülbüz, uzun boylu, güçlü ve cesaretli olurlar. İnsanların çoğu da böyledir, uygar yaşam tarzı zayıflatır; “toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak ve sürünür hale gelir (...)” (s.100). Rousseau’ya göre, doğal insanın zavallı olduğunu düşünenlerin gurura kapılmamaları gerekir çünkü; “insan doğada yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahipti; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir” (s. 117).

Rousseau’ya göre, doğa durumunda yaşayan insanın ahlaklı olup olmadığını sorgulamaya gerek yoktur. Doğal veya vahşi insanlar arasında ahlaki bir ilişki ve görevler olmadığı için onları iyi veya kötü olarak nitelendirmek mümkün değildir; “vahşilerin iyi olmanın anlamını bilmedikleri için kötü olmadıkları bile söylenebilir” (s. 119); çünkü onları kötü olmaktan alıkoyan, modern insanda olduğu gibi yasalar veya gelişen bilgileri değil, kötülüğün bilinmemesidir. Vahşi [doğal] insanda modern insanlardaki hayranlık uyandıran bilgelik ve düşünce yoktur, bu nedenle o hissettiği

ilk insanlık duygusuna sarılır. Uygar insandaki erdeme tekabül eden bu doğal duygunun adı merhamettir:

(...) merhamet, doğal bir duygudur; her bireyin kendisine duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder. Bizi acı çektiğini gördüklerimizin yardımına düşünmeden koşturan bu duygudur; doğa halinde kanunların, törelerin, erdemin yerini tatlı ve sesine herkesin boyun eğmesi üstünlüğüne de sahip olarak bu duygu alır. Gürbüz bir vahşiyi, kendi geçimini başka yerde bulabileceğini umuyorsa, zayıf bir çocuğun ya da sakat bir ihtiyarın güçlkle kazanılmış geçimini elinden almaktan alıkoyan bu duygudur (s. 123).

Hobbes ve Locke'ın doğa durumu ve ilkel [doğal] insanın doğasına ilişkin savlarında rastlanılmayan bu merhamet duygusu, Rousseau'ya göre vahşilerin başkalarına acı vermesine engel olur; nitekim, "ilkel insanları diğer hayvanlardan farklı kılan şey akıl değil doğal özgürlük ve merhamettir" (Tannenbaum, 2017, s. 246). Rousseau'nun çağdaşı düşünürlerden önemli bir farkı da akla mutlak bir değer vermemesidir; "dahası, aklın sınırları olduğunu belirtir ve aklın ya da akıl yürütmenin karşısına duyguları, içgüdüleri ve yürekten kopup gelen 'vicdanın sesi' [merhamet] olarak nitelendirdiği erdemi koyar" (Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 572).

Rousseau'ya göre uygarlığa geçişin ilk adımı mülkiyettir; "bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip '*Bu bana aittir!*' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu" olmuştur (Rousseau, 2016, s. 133). Aileler oluşturan ve yerleşik hayata geçen insanlar daha sonra çeşitli aletler geliştirip kullanarak toprağı da işlemeye başlamışlar ve eşitsizliğin kaynağı olan mülkiyet devrimi gerçekleşmiştir. Mülkiyet devrimi Rousseau'ya göre, ailelerin kurulmasını ve mülkiyetin kabulünü sağlayan ilk devrimdir, bu nedenle insanlar arasında çatışmalar ortaya çıkmıştır (2016, s. 138).

İnsanlığın uygarlığa doğru gelişiminde iş bölümünün ortaya çıkışına da değinen Rousseau, bir kişiden daha fazlasına ihtiyaç duyulan işlerde araç ve gereçlere sahip olmanın yararlı ve kârlı olduğu fark edilince eşitliğin sona erdiğini, çünkü mülkiyetin işe karıştığı görüşündedir. Maden, sanayii ve tarımın bulunması da insanı uygarlaştırmış ve doğal insan türünün yitirilmesine sebep olmuştur (s. 144). Topraklar işlendikçe mülkiyet kabul edilmiş, bunun sonucu olarak hukuk kuralları doğmuştur; çünkü insanlar başkalarına yaptıkları haksızlığı diğerlerinden görmekten

korkmaya başlamışlardır. Rousseau'ya göre yetenekler eşit olsaydı eşitsiz bölüşüm önlenebilirdi ancak güçlü olanlar daha fazla iş yaptılar ve daha fazla pay aldılar ya da zeki olanlar bir araç bularak emek süresini kısalttılar. Böylece buğday yetiştiren çiftçi daha fazla demire, demirci daha fazla buğdaya ihtiyaç duydu, eşit çalışanlar eşit kazanç sağlayamadı (s. 147-148).

Düşünüre göre, iş bölümünün artması ve mülkiyetin ortaya çıkması hem eşitsizliği başlatmış hem de doğal durumdan toplumsal yaşama geçişi zorunlu kılmıştır. Özellikle mülkiyet, doğa durumundan topluma geçtikten sonra eşitsizliğin ana kaynağı olmuştur. Zenginliğin artmasıyla birlikte “herkesin rütbesi ve kaderi sadece mallarının niceliğine, işe yarama ya da zarar verme gücüne göre değil; fakat zekaya, güzelliğe, güce ya da hünere, değere, yeteneklerine göre düzenlenmiş, yerleşmiştir” (s. 148). Diğer taraftan, mülkiyetle birlikte toplumun değerleri ve ahlaki şekillenmiştir; olmak ve görünmenin tamamen iki farklı şey olduğu uygar toplumda, şatafat, gösteriş, hile ve tüm ahlaki bozulmalar ortaya çıkmıştır. Doğa durumunda özgür olan insan, uygarlıkta birçok ihtiyaç zoruyla hem doğaya hem de diğer insanlara kul olmuştur. Dolayısıyla, uygar toplumun getirdiği ihtiyaçlar, efendileri bile bir anlamda köle yapmıştır (s. 149).

Rousseau, modern siyasal toplumu eleştirdiği *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de insan ruhunun uygarlıkta nasıl dönüştüğünü şöyle açıklamıştır; "ahlak ile dürüstlüğün akıbeti, bilimler ile sanatların gelişimine bağlıdır. Onların ışıkları ufkumuzda yükseldikçe erdemin kaybolduğu görülmüş ve aynı olay her yerde ve her devirde gözlemlenmiştir" (Aktaran; Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 572). Oysa Rousseau'ya göre insan ruhunun gücü süslerle ilgili değildir; faziletli kişi süslere önem vermez. Modern toplumda ise kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez, insanlar kalıba dökülmüş gibi, bayağı ve tek düze bir yaşam sürerler (Rousseau, 2017a, s. 45).

Rousseau'ya göre yukarıda betimlenen uygar insanın yeknesaklaşmasının nedeni uygarlıkla birlikte ortaya çıkan siyasal toplumdur. Doğa durumundaki vahşi insan ile uygar insan ruhsal bakımdan o kadar ayırdır ki birini mutlu yapan diğerini mutsuzluğa sürükleyecektir (Rousseau, 2016, s. 173-174). Doğa durumundaki insan huzurlu ve özgürdür, sürekli hareket halinde olan uygar insan ise “(...) ölünceye

kadar çalışır, ölüme bile kendisini yaşayacak durumda tutmak için koşar ya da ölümsüzlüğe ulaşmak için hayattan vazgeçer (...)" (2016, s. 174). Uygar insan ve doğal insan arasındaki bu farklılık modern hayatın "zenginlik, soyluluk, mevki, kişisel güç ve değer" anlayışından kaynaklanmaktadır (s. 169). İnsanların yaşam ve mülkiyet haklarını güvence altına almak için egemenlik haklarını devrettikleri devlet; zenginliği, makamı, kişisel gücü yüksek değer haline getirerek Rousseau'ya göre toplumdaki eşitsizliğin kaynağını oluşturmuştur. İnsanlar özgürlüklerini güvence altına alacaklarını düşünerek zincirlerine koşmuşlardır çünkü "politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akıllı oldukları halde bunun getireceği tehlikeleri önceden görecektir kadar deneye sahip değildiler" (s. 153). Özgürlüğü geri dönülemez şekilde yok eden toplumun ve kanunların doğuşu işte böyle gerçekleşmiştir. Medeni kanun doğa yasasının, doğal merhametin yerine gizli anlaşmalarla yumuşatılmış devletler hukuku geçmiştir (s. 154).

Rousseau'ya göre özgürlük, insan yeteneklerinin en soylusudur ve bu yetenekten vazgeçmek insanın kendi doğasını bozması, içgüdülerine tutsak hayvanların konumuna indirmesi anlamına gelmektedir (s. 161). Bunun da ötesinde, "özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinde, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir"; çünkü özgür olmayanların davranışlarının da ahlaklı olup olmadığından söz etmek mümkün değildir (Rousseau, 2017b, s. 9).

Sonuç olarak Rousseau, insanları ve toplumları mutsuzluğa sürükleyen eşitsizliğin kaynağını, uygar siyasal örgütlenmenin kurulması ve kötüye kullanılmasında görmüştür. Rousseau'ya göre "doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışı bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşip yasallaşır" (Rousseau, 2016, s. 175).

İleride de görüleceği gibi, Rousseau, çözüm olarak doğa durumuna geri dönülmesini önermemiş, çözümü yine siyasal toplumda aramıştır. Eşitsizliği yenmenin "gerçek bir toplum sözleşmesinin" yapılmasıyla mümkün olduğunu ileri süren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde "nasıl bir siyasal toplum?" sorusunun yanıtını aramış, ancak bir yönetim olmasının veya insanların bir araya

gelmelerinin başlı başına onları toplum yapmadığını da belirtmiştir. Rousseau'ya göre toplumda aranması gereken öncelikle kamu yararı ve özgürlüktür.

Bir kalabalığı boyunduruk altına almakla, bir toplumu yönetmek arasında her zaman bir ayrım olacaktır. Dağınık yaşayan insanların sayıları ne olursa olsun, birbiri ardınca bir kişinin buyruğu altına girdikleri zaman, bence artık ortada bir ulusla başkanı değil, bir efendi ile köleleri vardır. Bu belki bir topluluktur, ama hiçbir zaman toplum sayılamaz. Çünkü burada ne kamusal bir yarar vardır, ne de politik bir bütün. Bu adam dünyanın yarısını boyunduruğu altına alsa bile, yine de kişi olmaktan çıkamaz; öbürlerinin çıkarından ayrı olan çıkarı her zaman için özel bir çıkardır (2017b, s. 12).

Yukarıdaki alıntıda Aristoteles'in despot yönetimler üzerine görüşlerine benzer düşünceler ortaya atan Rousseau'ya göre toplum sözleşmesinde herkes rızasıyla yeni bir sözleşme yaparak kendini topluma bağlayacaktır. Kendilerini topluma bağlayanlar özgürdür, çünkü "kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur" (s. 14). Toplum sözleşmesi kısaca şöyledir; "*Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin [genel irade] buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz*" (s. 15). Genel irade, "Rousseau'nun siyasal kavrayışının anahtarıdır"; Rousseau, siyasal toplum ve topluluk arasındaki farkı çizerken kalabalıkları, yığınları halka dönüştürmüştür (Tunçel, 2010, s. 200-201). Tannenbaum'a göre ise Rousseau'nun siyasal toplum tasarısında insanlar yeni bir sözleşmeye özgürce girebilmelidirler, meşruiyet böylece egemen halkın iradesiyle sağlanacaktır (Tannenbaum, 2017, s. 250). Nitekim genel irade, bireysel arzuları yerine getirmek için değil herkesin mutluluğu için yapılması gerekenleri buyurur; "adaletin tek meşru standardı"dır (2017, s. 253). Diğer taraftan Rousseau, genel irade kavramını demokrasilerdeki oy çokluğu anlamında kullanmamış, *Toplum Sözleşmesi*'nde ortak yarara öncelik verdiğini belirtmiştir. Rousseau'nun düşüncesinde genel iradeyi ortaya çıkaran oy çokluğu değil, insanları birleştiren ortak yarardır (Rousseau, 2017b, s. 30).

Uygarlığa geçişi (toplum düzenine), insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı olarak gören Rousseau, buradan yola çıkarak modern toplumu tamamen reddetmemiş, doğal yaşamdan toplum düzenine geçişin insanda önemli bir değişim yarattığını ileri sürmüştür. Bu değişim, içgüdünün yerine adaletin koyulmasıdır ki bu, insana daha önce sahip olmadığı değer duygusunu kazandırmıştır; insan, gelişmemiş bir hayvandan akıllı bir varlığa yükselmiş, böylece kendi kendisinin efendisi olarak

özgürleşmiştir çünkü Rousseau'ya göre, “(...) salt isteklerin itişine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür” (2017b, s. 18-19).

Rousseau'nun siyasal toplumunda genel irade kavramının yanında yasanın da özel bir önemi vardır: “Yasalar, toplum halinde birleşmenin koşullarından başka bir şey değildir”; önemli olan, yasaların ayırım yapmaksızın halkın yararına olmasıdır (s. 36). Bu tür bir yönetim cumhuriyettir çünkü Rousseau'ya göre yasayla yönetilen her devlet cumhuriyettir. Bununla birlikte Rousseau, “insanlara yasalar vermek için tanrılar gerek”tiği görüşündedir; cumhuriyetin adil bir yönetim biçimi olduğunu düşünmesine karşın halkın iyiyi istediğini ancak göremediğini, bu nedenle bir yol göstericiye ihtiyaç duyulduğunu da belirtmiştir (s. 36-37). Bu yol gösterici “Yasacı”dır. Rousseau'nun Yasacısı, Platon'un filozof kralı gibi olağanüstü bir insan, üstün zekâlı bir bilge, adeta peygamberdir:

Sıradan insanları aşan bu akıl, insan ölçülülüğünün yola getiremediği kimseleri tanrısal güçle zorlamak için, yasacının kararlarını ölümlülere söylettiği akıldır. Ama ne tanrıları konuşturmak ne de onların sözcüsü diye ortaya çıkıp insanları buna inandırmak her insanın yapabileceği bir iş değildir. Yasacının ruhça büyüklüğü gerçek bir mucizedir, görevini gösteren bir mucize. (...) Hâlâ yaşayan Musa yasası, bin yıldan beri dünyanın yarısını yöneten Muhammet yasası, bunları yapanların büyük adamlar olduğunu bugün bile gösteriyor bize (s. 40-41).

Yasacının görevi yönetime katılmak, egemenlik iddia etmek değil, cumhuriyetin kuruculuğunu üstlenmektir. Yasacı, ulusların kuruluşunda görev yapacak sonra yürütmeye karışmayacaktır, “çünkü insanlara komuta edenin yasalara etmemesi gerektiğine göre, yasalara komuta edenin de insanlara etmemesi gerekir” (s. 38).

Buraya kadar anlatılanları toparlarsak; Rousseau, diğer sözleşme kuramcıları Hobbes ve Locke'tan farklı bir insan doğası çizmiş, dolayısıyla toplumu ele alış tarzı da modern dönemin eleştirisinden başlayarak uygarlık koşulları içerisinde adil olan siyasal toplumun nasıl kurulacağı sorununa yönelmiştir. İnsan doğasının, uygar topluma geçiş aşamalarında sürekli değiştiğini ileri süren Rousseau'nun toplum kavrayışında bu değişim merkezi bir yer tutmaktadır; zira eleştirisinde modern toplumun yol açtığı eşitsizlik insan doğasındaki değişimin bir sonucudur. Küçük zengin azınlığın tahakkümü yerine genel iradenin hâkim kılınacağı bir siyasal toplum kurulması gerektiğini ileri süren Rousseau'nun düşünceleri demokratik rejimlerin

temellendirilmesinde kullanılmış olsa da ona göre “(...) gerçek demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır. Çoğunluğun yönetmesi ve azınlığın yönetilmesi doğal düzene aykırıdır” (s. 63). Demokrasi insanların harcı değildir, “Bir tanrılar ulusu olsaydı, demokrasi ile yönetilirdi” (s. 64).

Sonuç olarak Rousseau çoğunluğun egemenliğine karşı çıksa da eşitsizliğin hâkim olduğu toplumlardaki aksaklıkların halk egemenliği ve yurttaşlık erdemiyle çözülebileceğini savunmuştur. Hobbes ve Locke’ın düşüncelerinde sadece kendi yararını düşünen birey olarak insan, Rousseau’da kamusal yarar için çalışması gereken bir yurttaşa dönüşmüştür. Tannenbaum’a göre Rousseau, “(...) modern dönem maddeciliğine dayanan bir siyasal sistemin yerine Eskiçağ [antik] düşünürlerinin idealizmine ve toplumculuğuna dayanan bir siyasal sistem koymayı savunmuştur” (Tannenbaum, 2017, s. 264). İnsan kavrayışlarındaki büyük farklara rağmen Hobbes, Locke ve Rousseau’nun ortak görüşü, halkın iradesine dayanan bir sözleşmeyle insanların siyasal toplumu oluşturduğu yönündedir. Rousseau’nun Hobbes ve Locke’tan, iyi olan insan doğası, eşitlik ve özgürlük düşünceleriyle ayrıldığı, kendisine yasa koyarak özgürleşen erdemli yurttaş fikriyle de antik dönemin siyasal toplumuna yaklaştığı söylenebilir.

Rousseau’ya göre eşitlik ve özgürlük, bireysel ve toplumsal değerlerin başında gelmektedir. Erken modern dönem düşüncesinde güvenliğini sağlamak ve mülkiyetini korumak için çatışma halinde olan bireyler, Rousseau’da toplumsal iyi ve ortak çıkar için eylemde bulunan yurttaşlardır. Rousseau’nun toplum tasavvuru ise çoğunluğun eşitliği ve özgürlüğü için kurulan bir devlet düzenidir. Öyleyse, Rousseau’nun tek tek insanlar ve toplum için öngördüğü anlamlı ve değerli bir yaşam, eşitsizliğin ortadan kaldırıldığı, bireysel özgürlüğün kamu çıkarına uygun yasalarla sağlandığı bir devletin (cumhuriyet) yurttaşı olmakla mümkündür diyebiliriz.

1.2.4. Etik İlişkiler için Toplum: Immanuel Kant

Aydınlanma dönemi filozoflarından Immanuel Kant (1724-1804), kendisinden önceki usçu ve deneyci filozofların bilgi ve ahlak sorunlarına ilişkin yaklaşımlarını çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır. Mengüşoğlu'na göre Kant, felsefenin başlangıcından itibaren sorulan ve felsefenin ana konularını oluşturan “ne bilebiliriz?”, “ne yapmamız lâzım?”, “şimdiki hayatımızla sonraki hayatımız için ne ümit edebiliriz?” sorularına bir dördüncüsünü daha eklemiştir ki bu da metafizik [ontolojik] temelleri olan “insan nedir?” sorusudur (Mengüşoğlu, 1965, s. 16). Kant bu soruyu sormuş olmasına karşın cevaplandırmamıştır; ancak “(...) insan probleminin felsefe bakımından olan ehemmiyetine işaret etmiş ve eserlerinde insanın özelliklerini göstermeğe çalışmakla insan felsefesinin kurucusu olmuştur” (1965, s. 24).

Kant kendisinden önceki filozofların, bilgisini deneyimle sınırladıkları ve ağırlıklı olarak akıl varlığı olarak tanımladıkları insanı, ikili bir yapıyla açıklayarak bilgi, etik ve özgürlük sorunlarını yeniden ele almıştır (Özcan, 2016, s. 224). Kant'ın dualitesinde insan hem duyulur hem de düşünülür varlık alanlarına ait olarak tanımlanmış, onun bu ikili doğası, özgürlük kavramı başta olmak üzere düşünürün bilgi ve etik görüşlerinin temellerini oluşturmuştur. Mengüşoğlu'na göre Kant'ın dual insan görüşü, temelini varlığı ikiye bölmesinden almaktadır:

Kant, varlık-âlemini görünüş ve kendi başına varlık diye ikiye ayırır; ve aynı görüşü insana tatbik eder, insan da iki sahaya bölünür: 1. insanın tabii varlık-sahası; 2. Onun akıl-varlığı sahası. İnsanın tabii varlık-sahası, duyular, duygular, emotional saha, temayüller, bir kelime ile bütün psişik sahadan meydana gelir. İnsanın tabii varlık-sahası, zaman-mekân içinde bulunan her şey gibi, kausalite [nedensellik] ile diğer tabiat kanunlarına tâbidir (Mengüşoğlu, 1965, s. 7,8).

Kant, hem anlama yetisinin yöneldiği şeyler olan nesneleri fenomen ve numen olarak hem de tüm varlık alanını duyulur ve düşünülür olarak ayırmıştır. Böylece insan, Kant tarafından hem doğa hem de bir akıl varlığı olarak, ikili yapısıyla duyulur ve düşünülür varlık alanlarına ait olarak tanımlanmıştır. Kant, insanı bir yönüyle nedenselliğe bağlı ve zorunlu, bir yönüyle de akıl varlığı olarak ele almasıyla deneyci felsefenin açmazlarından biri olan doğadaki nedensellik yasasına bağlı özgürlük sorununa çözüm bulmuştur. Duyulur alanda doğa nedenselliğine bağlı olan insan, düşünülür alanda özgürdür. Bu şu açıdan önemlidir; etik söz konusu olduğunda özgür seçimler devreye gireceği için özgürlüğün olmadığı veya insanın sadece doğadaki nedenselliğe bağlı olduğu durumlarda ahlak ilkelerinin hayata geçmesinden

bahsedilemez, nitekim Kant'ın ifade ettiği gibi; “özgürlük ahlak yasasının koşuludur” (Kant, 2014, s. 4).

Özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olmasının anlamı şudur; istemenin özel belirlenme nedenini (daha önce Hobbes ve Locke'ta görüldüğü gibi) eğilimler, haz, yarar, acı değıl tek başına ahlak yasası belirleyecek, arzulama yetisinin ve mutluluk isteğinin önüne geçebilecektir. Dolayısıyla, insan için ahlak yasasına göre eyleyip eylememek arasında özgür bir seçim olanağı ortaya çıkacaktır. Eğer kişi acı duymasına karşın ahlak yasasına uyuyorsa özgürlüğün mümkün olduğunu; yani istemenin özgürce yapılabildiğini gösterecektir; bu nedenle istemenin özgür olması insan için hem bir olanak hem de bir ayrıcalıktır diyebiliriz; çünkü özgürlük sayesinde insana yakışır bir şekilde isteyip eyleme olanağı doğmaktadır. Mengüşoğlu'na göre Kant'ın dual görüşünden hareketle insan “(...) birbiriyle çarpışan ve birbiriyle çatışma halinde bulunan bu iki âlemin birleştiğı bir mücadele sahasıdır; ancak birincisi içinde bulunan insan hürdür; İkincisi içinde yaşayan insan ise bağılıdır” (Mengüşoğlu, 1965. s. 9). İnsan eylemlerini seçebilme olanağına sahip olmadıkça ya da Kant öncesi düşünürlerde görüldüğü gibi insan sadece doğa yasaları tarafından belirlenmiş fenomenal alanda bir varlık olarak alındığında onun değeri duyan yönünün açığa çıkması mümkün olmayacaktır. İşte Kant, insanın bir yönüyle özerk bir varlık olduğunu görmüş ve felsefesini bu özgür alan üzerinde temellendirmiştir (Mengüşoğlu, 1949, s. 41-42).

Özgürlük düşünülür olanda olduğu için olanağını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir. Özgürlüğün bilincine varmamızın koşulu ise ahlak yasasıdır (Kant, 2014, s. 4-6). Kant ahlak yasasını şöyle ifade etmiştir: “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (2014, s. 35). Kuçuradi'ye göre, ahlak yasasının bu tanımından çıkan sonuç, Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde iyinin ve kötünün tartışmasının olmadığıdır: “(...) o, iyiyle normlar arasındaki bağlantıyı tersine çevirip ancak hareketler için *a priori* bir yasa ortaya koyulduktan sonra neyin iyi veya iyinin ne olduğunun söylenebileceğini işaret eder” (Kuçuradi, 1971, s. 25-26).

Kant'ın *deneysel öğeler* olarak kavramlaştırdığı iyi-kötü, haz-acı gibi istemenin belirlenim nedenleri, kişiden kişiye değişen tercihleri işaret ettiğinden buradan nesnel bir ahlak yasası türetmek mümkün olmayacaktır; bu nedenle ahlak yasası, kesin, zorunlu, her rasyonel varlık için geçerli, yani *sentetik a priori* bir önermedir. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmelidir. İşte bu deneysel koşullardan arındırılmış bağımsızlığın adı *transsendental* anlamda özgürlüktür yani özgürlüğün olanağının koşuludur (Kant, 2014, s. 33-35). Ahlak yasası içeriksizdir, insanın tek bağımlılığı yasaya uygun bir ödevi yerine getirmektir: “Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımlılıktır ki bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme zorlamayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir (...)” (2014, s. 37).

Görüldüğü üzere Kant'a göre özgürlüğün olanağı, insan teklerinin koşulsuz buyruk olan ahlak yasasına göre eyleyebilmeleriyle bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, insanın özgür, değerleri olan, etik bir varlık olması, kendisine yasa koyarak bunlara uygun davranmasına bağlıdır. Bununla birlikte Kant için eylemlerin etik değeri yasaya saygı ve ödev bilincindedir; çünkü: “eylemlerin bütün ahlaksal değeri için esas olan, ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir” (s.79). Ödev, Kant için insan olmanın gereğini yerine getirmek anlamına gelmektedir; ödev yerine getirildiğinde insan olmanın değeri korunmuş olacaktır. İstemenin belirlenim nedeni ödevden dolayı ve ödevine uygun olduğunda; yani bir şey yasaya uygun ve yasaya saygıdan dolayı istendiğinde, isteme iyi istemedir ve ahlak yasası da böyle bir durumda istemenin hem öznel hem de nesnel nedenlerini oluşturmalıdır. Eylem yasa uğruna değil de sadece yasaya uygunluk için yapıldığında ise etik değer taşımayacak, sadece yasallık içermiş olacaktır. Diğer taraftan, “(...) bu yasaya uygun bir niyetin sağlamlığı (...) kişinin her türlü değerinin ilk koşuludur ve bu koşulun karşısında her türlü kibir, yanlış ve yasaya aykırıdır” (s. 81). Kant bu saygıya ahlak duygusu adını vermiş ve ahlak duygusunun yalnızca akıl tarafından meydana getirildiğini belirtmiştir. Kant'a göre “(...) ahlâk duygusu iradenin belirleyici nedeni değil, sonucudur; nitekim böyle bir baskı bizde mevcut olmasaydı, içimizdeki ahlâk yasasının azıcık bile olsa bilincine varamazdık” (Kant, 2010, s. 27).

Kant’a göre belirli bir özel ahlak duygusunu aklın değil de mutluluğun belirlediğini söyleyenlerin iddiası yanlıştır. Bu durumda “(...) erdemin bilinci hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış, böylece her şey yine insanın kendi mutluluğuna indirgenmiş” olacaktır (Kant, 2014, s. 44). Kant’a göre amaç mutluluktan vazgeçmek değil, ahlak ilkesini hayata geçirecek ödev söz konusu olduğunda mutluluğun hiçbir belirleyiciliğinin olmamasıdır (2014, s. 102).

Kant’ın etiğindeki bir diğer önemli nokta, insanın değeri ile ahlaklılığı arasında kurulan yakın ilişkidir. Kant burada deneyci görüşün ahlak anlayışıyla bir karşılaştırma yapmış ve bu tür ahlakı yararçı bulmuştur. Kant’a göre deneycilikte, ödevin yerine eğilimlerden kaynaklanan yarar vardır, deneycilik: “(...) her türlü mistik coşkudan çok daha tehlikelidir”; çünkü bir ilke mertebesine çıkarıldığında insanı değerden düşürür (s.79). Oysa Kant, etiğinde insanın değerinin ortaya çıkarılmasıyla ilgilenmiştir; zira sadece akıl sahibi olması insanın değerini ortaya koymamaktadır. İnsan doğa yasalarından bağımsız eyleyebilmek için önce aklıyla ahlak yasasını ortaya koyacak, sonra da ahlak yasasına göre isteyip, eyleyecektir ve ancak bu durumda insanın değeri ortaya çıkabilecektir.

Buraya kadar anlatılanları toparlarsak, Kant’ın felsefesinden öncelikle insanın bir olanaklar varlığı olduğu sonucu çıkmaktadır. İnsan diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında içgüdülerine bağlı kalmadan akli ile mutlu olma olanağına sahiptir; dolayısıyla doğa mekanizmine tabi değildir, akli ile ulaşacağı özgür seçimleri ve gelişme olanağı taşıyan yetenekleri vardır. Mengüsoğlu’na göre Kant insanı bir olanaklar varlığı olarak görmüştür; çünkü yeteneklerinin gelişmesi insanın kendisine kalmıştır (Mengüsoğlu, 2015, s. 67-68). O halde denilebilir ki yasaya saygı ve ödev bilinciyle, özgürce eylemde bulunan bir insan, etik değeri olan bir kişi mertebesine yükselebilir ve bu olanak insan türünün her bir tekine açıktır.

İnsanın bir olanaklar varlığı olması, belki de Kant’ın hem insanın hem de yaşadığı toplumun geleceğinden hiçbir zaman umudunu kaybetmemesine imkân vermiştir. Kant’ın siyasal topluma ilişkin görüşlerini aktardığı *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz* başlıklı makalesinde “İnsan soyu her yönüyle sevmeye layık mıdır, yoksa onu hayal kırıklığı yaratan bir

şey olarak mı görmeliyiz?” sorusunu sormuş ve olumlu yanıtlamıştır:

(...) insan soyu, (kendi doğal amacı olan) kültür bakımından sürekli ilerlediği için, bu ilerlemeyi soyun kendi varoluşunun ahlaksal amacı bakımından da iyiye doğru bir gelişme olarak tasarlamam ve bunun zaman zaman duraksayan ama asla kesintiye uğramayan bir ilerleme olduğunu varsaymam imkân dahilindedir. (...) kendi doğanın ahlaksal gereklerine uygun olarak olmam gerektiği kadar veya olabileceğim kadar iyi olmasam da benim de doğuştan gelen görevim- gelecek nesilleri sürekli ilerleme sağlayacak biçimde etkilemektir (tam da bu nedenle ilerlemenin mümkün olduğunu varsaymak zorundayız) ve herkes bu görevi bir nesilden diğerine layıkıyla aktarabilir (Kant, 2010, s. 52).

İlerlemenin iyiye doğru gideceğini ve nesilden nesile aktarılabilceğini varsaymak, kuşkusuz “nasıl bir toplum?” sorusunu da beraberinde getirecektir. Kant, insan doğasına ilişkin yukarıda ifade edilen belirlemelerinden hareketle toplum ve siyaset görüşlerini etik kuramıyla temellendirmiştir. Kant, doğrudan toplum kavramını irdelememiş olsa da modern toplumun yasalar yordamıyla örgütlenme biçimi olan devleti ele almış ve sözleşme kuramını tartışmıştır. Çörekçioğlu’na göre Kant’ın tüm kesin buyruk formülleri aklın bir ve aynı biçimsel yasasını ifade ediyorsa onlar aynı zamanda pozitif hukukun temeli olan ahlaksal ilkelerdir ve “açıktır ki, kategorik imperatifin politik ifadesi olarak sözleşme hem yasa koyucuyu hem de bireyleri bağlayan temel prosedürel politik ilke haline gelir” (Çörekçioğlu, 2010, s. 6).

Kant, yukarıda da belirtildiği gibi siyasal toplumun kuruluşunda sözleşmecî geleneği takip etmiştir ve sözleşmelerin bir insan kalabalığını toplum halinde birleştirdiğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte, insanları bir siyasal birlik haline getirme bakımından benzerlikler taşısa da diğer tüm toplumsal sözleşmelerle (pactum sociale) sivil anayasalar (pactum unionis civilis) arasında kökten farklılıklar vardır. Kant’a göre siyasal toplum kendinde bir amaç olarak kurulması gerektiği için bu birlik içinde, “(...) birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekten kaçınamayan insanların bütün dışsal ilişkilerinde koşulsuz ve temel bir görev olarak tesis edilmesine, yalnızca sivil durumu, yani cumhuriyeti kuran bir toplumda rastlanır” (Kant, 2010, s. 33). Nitekim, *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme* başlıklı makalesinde devleti tanımlarken, cumhuriyete gönderme yaparak, sözleşmeyle kurulmuş bir siyasal örgütlenmenin özgür bireylerden oluştuğuna dikkat çekmiştir. Kant’a göre “bir devlet, üzerinde kurulmuş olduğu bir toprak parçası gibi bir mülk (patrimonium)

değildir. Kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin emrine ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğudur” (Kant, 1960, s. 9).

Rousseau’ya benzer şekilde ideal yönetim biçiminin cumhuriyet olduğunu düşünen Kant’a göre yönetim şekli ya bir cumhuriyet ya da despotizm olacaktır. Cumhuriyette icra kuvveti ayrıdır, despotik yönetimde ise devlet başkanının iradesi veya kendi koyduğu kanunlar tüm toplumun iradesinin yerine geçer. Bu bakımdan demokrasi de Kant’a göre zorunlu olarak despotiktir; çünkü oya katılmayanlara karşı da işleyecek bir icra kuvveti kurarak özgürlükle çelişen bir yönetime yol açar (1960, s. 22). Bununla birlikte adil bir cumhuriyetin kuruluşunun çok zor olduğunu da ifade eden Kant, akla aykırı düşmemeyi, iyi bir vatandaş olmayı ve yasanın egemenliği altında birleşmeyi devletin ya da toplumun esasları arasında saymıştır:

Mesele öyle bir devlet kurmaktadır ki (bu da şüphesiz insanların iktidarı içindedir) bu eğilimlerin karşılıklı tesirleri zarar verici neticeleri önlesin veya ortadan kaldırsın; sonunda da, bunlar sanki yokmuş gibi görünerek akla aykırı düşmesin herkes de kendisini, ahlaki bakımdan iyi bir insan saymasa bile, hiç olmazsa iyi bir vatandaş olmak zorunda görsün. (...) insanların uyuşmayan şahsî düşüncelerinin, bir milleti teşkil eden bütün fertleri kanunlara itaat etme zorunda bırakacak, böylece kanunların hâkim olacağı bir barış hali kurduracak şekilde idare etmek için, tabiat mekanizmasından nasıl faydalanılacağıdır (s. 32-33).

Çörekçioğlu’na göre Kant’ın devleti ya da siyasal toplumu sonuçta kategorik imperatife, yani ortak akla, aklın ortak taleplerine bağlıdır. Böylece insanın içindeki özerklikle bağlantılı olan ahlak, hukuk ve siyasetten oluşan dışsal otonomi pratik aklın ilkeleri üzerinde çıkarılır. Böylece Kant, ahlakla hukuk birliğini temel alan siyasal örgütlenmeyi cumhuriyet olarak tanımlar, cumhuriyet ile; “(...) ortak bir amaç altında toplanan ve pratik aklın ilkelerinde akılsal olarak uzlaşan bireylerin oluşturduğu ideal bir topluma gönderme yapar” (Çörekçioğlu, 2010, s. 9). Kant ayrıca, tek tek devletler için öngördüğü ve yasaları kategorik imperatife dayanan ideal toplum fikrini dünya üzerindeki tüm devlet ve toplumlar için de genişletir. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* başlıklı makalesinin ana fikri bir dünya cumhuriyetidir. Kant’a göre devletler arasındaki savaş sona erdirmek için akla uygun tek yol; “(...) dünya milletlerini kucaklayacak bir milletler devleti (civitas gentium) kurmaktır” (Kant, 1960, s. 27).

Kant sözleşmecî geleneği takip etmesine karşın ortak bir kamusal iradeyi ifade eden toplum sözleşmesinin gerçekleşmiş olduğunu varsaymamıştır; çünkü o bir olgu

değil aklın idesidir (Kant, 2010, s. 40). Yasanın egemenliğinde bir araya gelen toplumları birleştirecek olan sözleşme sivil bir anayasadır. Sivil anayasa, sonuçta “baskıcı yasalara tâbi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) özgür insanlar arasındaki bir ilişkidir” (2010, s. 34). Bu sözleşme mutluluk adı altında ifade edilen tüm empirik amaçları dışarıda bırakan ve *a priori* yasa koyan saf aklın bir gereğidir; çünkü Kant’a göre herkesin görüşleri farklı olacağı için deneye dayanan mutluluk hedefi insanları birleştiremez; “(...) bundan dolayı mutluluk söz konusu olduğunda onların iradesi ne belli bir ortak ilke altında ne de herkesin özgürlüğünü uyum içine sokan herhangi bir dışsal yasa üzerinde uzlaşır” (s. 37). Bu nedenle mutluluk; “(...) tek başına, yasama için kesinlikle uygun bir ilke değildir” (s. 41). Kant, burada Hobbes ve Locke gibi kendisinden önceki mutluluk hedefine dayandırılan sözleşmeci siyasal toplum görüşlerini eleştirmektedir. Kant’a göre mutluluğun sınırları belli değildir bu nedenle ahlâk alanında olduğu gibi devlet hukukunda da olumsuz sonuçlara yol açar. Yöneticiler ya da egemen güçler halkı kendi görüşleri doğrultusunda mutlu kılmak isterlerken bir despota dönüşürler (s. 45). Sonuç olarak devlet hukuku mutluluk gibi empirik değil *a priori* ilkeler üzerinde temellenmelidir (s. 49). Diğer taraftan Kant, insanı doğası gereği kötü ve bencil olarak nitelendiren Hobbes’u da eleştirerek insanı “(...) pratik ahlâksal aklın zafer kazanmasına engel teşkil edecek kadar kötünün içine gömülmüş bir şey olarak göremem ve görmeyeceğim; bütün başarısız teşebbüslerine rağmen insanın sevmeye layık olduğunu düşünüyorum” demiştir (s. 56).

Yukarıda “iyi bir vatandaş olma” ile ifade edilen birleştirici toplum fikri Kant tarafından vatanseverlik kavramıyla da açıklanmıştır. Kant’a göre, “vatansever düşünme, devlet içinde yer alan herkes (devlet başkanı da dahil olmak üzere) cumhuriyeti, kendisinden doğduğu ana rahmi veya ülkeyi gelecek nesillere değerli bir miras olarak bırakmak zorunda olduğu bir baba toprağı olarak görür”. Dolayısıyla, ortak iradenin yani cumhuriyet adı altındaki ideal toplumun kanunları tek tek insanların keyfi isteklerinin üzerine çıkmış olur (2010, s. 35).

Sonuç olarak Kant’ın kategorik imperatif ve özgürlük savları temelinde bakıldığında insan ve toplum görüşlerinin erken modern dönem filozoflarından ayrıldığı görülmektedir. İnsanın ve toplumun mutluluğu önem taşımakla birlikte Kant’ta haz yaşamından doğan mutluluğun etik bir değer taşımadığı açıktır. Diğer

tarafından Kant, insanı bir olanaklar varlığı olarak ele almasıyla insan doğasını değişmez, özü gereği bencil ve kötü olarak nitelendiren seleflerinden ayrılmaktadır. Görülmektedir ki Kant, koşulsuz buyrukla temellendirdiği etik görüşünde olduğu gibi toplum için de yasanın egemenliğini savunmuştur. Kant'a göre hem bireylerin hem de toplumun mutluluğu ve özgürlüğü insanların sivil bir anayasa altında birleşmeleriyle mümkün olabilir. Yasanın egemenliği ilkesiyle bir devlet çatısı altında birleşerek siyasal toplumun oluşturulacağı görüşü, diğer sözleşme kuramcıları Hobbes, Locke ve Rousseau'da görülen toplum fikriyle örtüşmesine karşın Kant, ikili insan doğası ve bununla bağlantılı özgürlük görüşü sebebiyle modern dönemin diğer temsilcilerinden ayrılmaktadır.

Yukarıda, Kant'ın etik görüşü temelinde açıklanmaya çalışılan insan ve toplum görüşlerini toparlarsak, öncelikle Kant'ın modern bireyinin etikten ayrı düşünülemeyeceğini söyleyebiliriz. Kant, insansal iyi olarak görülen antik çağın akla ve erdeme uygun eylem fikrini modern dönemin öznesine uygun bir anlayışla sürdürmüş, fakat insanı ağırlıklı olarak akıllı bir varlık olarak ele almıştır. Nitekim, Kant'ın bireyi olanaklar varlığı oluşunu da etik bakımdan aklına borçludur. Hem modern hem de antik dönem düşünürlerinde görüldüğü gibi Kant'ın da peşine düştüğü adil bir toplumdur ve bu hedefe tek tek bireylerin kategorik imperatife uygun eylemleriyle ulaşılabileceğini öne sürmüştür. Bireylerin ahlak yasasına uymalarıyla özgürleşecekleri konusundaki savı kuşkusuz özgür ve adil bir toplum için de geçerlidir. Denilebilir ki Kant için bireylerin siyasal toplum içinde iyi bir vatandaş olarak yasanın egemenliği altında birleşmeleri yurttaşlarının özgür olduğu bir toplum için zorunludur; bu sebeple etik ilişkiler kurulan bir toplum, bireyler için özgür ve anlamlı bir yaşamın koşulu olacaktır. Kant'a göre tek tek insanlar kategorik imperatife (ve toplumsal yasalara) uymalıdır ki yaşam insanca olsun; sadece yasalara uygunluk da etik değeri olan bir yaşam için yeterli olmadığından ödevde saygı, yani ahlak duygusu, yurttaş bilincinde vatanseverlik olarak onları devlete bağlayacak ve toplumları da ulus yapacaktır. O halde, Kant için toplum, etik değerlerin hâkim olacağı bir ulusta birleşmek anlamına gelmektedir. Tek tek bireylerin anlamlı yaşamı ise özgürce etik ilişkiler yaşayabilme olanağında bulunmaktadır.

1.2.5. Bireyin Özgürlüğü için Toplum: J.S. Mill

Modern dönemde Hobbes'tan itibaren bireyin çıkarlarını temel alan değer ve toplum görüşü, Jeremy Bentham'ın (1748-1832) yararçı felsefesiyle (*Utilitarianism*) en fazla sayıda bireye en büyük iyi olan mutluluğu sağlamaya yönelmiştir. Bentham'ın görüşlerini takip eden John Stuart Mill (1806-1873), devletin toplumsal rolünü bireyin özgürlüğü ve yararı lehine küçültmeyi amaçlamış, yararçı görüşün niceliksel hazlara dayalı etiğini niteliksel olarak genişletmiştir.

Felsefesinde bireyin özgürlüğüne geniş yer ayıran Mill, birey ve toplum görüşünü aktardığı *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde yararı tüm etik meselelerde başvurulacak temel ölçüt olarak gördüğünü ve en geniş anlamda yararın insanın sürekli çıkarına dayanması gerektiğini belirtmiştir. Mill'e göre bireyin çıkarları, başkalarına verilecek zararlara karşı koruma sağlayacak yasal engeller dışında desteklenmeli ve serbest bırakılmalıdır (Mill, 2012, s. 18). Nitekim özgürlük, "(...) başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya veya onların mutlu olma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak"tır (2012, s. 20).

Diğer taraftan, yararçı görüşü etik meselelerde temel ölçü olarak aldığını belirtmesine karşın Mill'e göre insanın doğası, kendisinden önceki yararçıların ileri sürdüğü gibi değişmez kabul edilmemelidir; çünkü insan, "(...) bir modele göre üretilip kendisine buyurulacak işi harfiyen görmeye oturtulacak bir makine değildir, kendisi canlı bir şey yapan iç güçlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır" (Mill, 2012, s. 83).

Mill, insanı gelişebilen bir yapıda görmesine karşın diğer yararçı ve deneyci düşünürler gibi insan davranışlarını belirleyen haz ve acı olduğunu kabul etmiştir. Mill'in ayrıldığı nokta, niteliğin önemine vurgu yapmış olmasıdır; zira takipçisi olduğu Bentham'ın yararçı görüşü nicelikselidir. Nicelik bakımından eşit olan hazlar

değer bakımından da eşit olacağı için golf oynamakla siyasetle ilgilenmek aynı derecede iyidir. Tannenbaum'a göre Mill, Bentham gibi erken dönem yararçıların hayvani ve insani hazlar arasında fark gözetmeyen bu anlayışını fazlasıyla basit, bencil ve asosyal bulmuştur (Tannenbaum, 2017, s. 317). Mill, insanı rasyonel bakışın zarar-fayda hesaplarına dayanan etiğinden kurtarmak istemekle birlikte yararçılığın hazza yönelen insan görüşünü benimsemiştir. Mill'in öncüllerinden farkı, hazları derecelendirmiş olmasıdır; örneğin Platon'un *Devlet*'i üzerinde düşünmek yüksek bir hazken bir eğlenceye katılmak düşük derecededir (2017, s. 314-315). Mill'e göre "insanlar hayvani arzulardan daha yüksek yetilere sahiptir ve bunun bilincine vardıkları zaman onların tatminini içermeyen hiçbir şeyi mutluluk olarak saymazlar (...) Bazı hazların diğerlerinden daha arzu edilir ve değerli olduğu gerçeğini kabul etmek yarar ilkesiyle tamamen tutarlıdır" (Aktaran Tannenbaum, 2017, s. 313-314).

İnsan görüşünün merkezinde yarar ilkesi yer alan Mill, başkalarına engel olmadan "kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak" olarak ifade ettiği özgürlük görüşünün hem bireylerin hem de toplumun yararına olduğunu düşünmektedir. Mill'e göre, bireyler özgür oldukları zaman kendilerini gerçekleştirirken insanlığın da toplumsal olarak ilerlemesini sağlarlar; dolayısıyla, özgürlüklerin bireysel ve toplumsal yaşamın kalitesinin artması gibi yararçı bir değeri vardır (Tannenbaum, 2017, s. 318-319). İnsan, yemek, cinsellik gibi nicelik bakımından yüksek hazlar yerine, felsefe, sanat, bilim gibi nitelik bakımından yüksek hazlara yönelmeli, mutluluğu da bu hazlarda aramalıdır. Mill'in mutluluk konusundaki görüşü de niteliği yüksek hazların artırılması ve toplumsal yaşamda mümkün olduğu kadar çok insanın bu mutluluğa ulaşmasıdır; böylece Mill, bireysel yaşamla toplumsal yaşamın amacını birleştirmiş olmaktadır. Diğer taraftan, kendi başına birer değer olan bilim, sanat ve felsefe gibi insan başarıları da Mill tarafından hazza indirgendiği için etik değerlerin kişiye göre değişen sayısız "iyi" etrafında görelî bir niteliğe kavuşmasına kapı açılmaktadır. Özgürlük ise, yine haz temelli bir ilke olarak benimsendiği için bireyin onu mutluluğa yöneltecek hazlara ulaşmasının önündeki engeller kaldırılmalıdır. Haz ve yararı derecelendirmekle birlikte Mill'in insanı, bireysel çıkar ve haz yaşamı üzerinde gelişen bir varlık olarak gördüğünü, özgürlüğü de yine bireyin yararı lehine bir ilke olarak benimsediğini söyleyebiliriz.

İnsanı insan yapan şey bireysel yarar olduğunda, insani değerler, moral ve doğruluk konusunda görelî bir anlayış kaçınılmaz olacaktır.

Mill, tüm bireylerin eşit ve rasyonel varlıklar olduğunu ancak farklı oranlarda geliştirdiklerini savunmasına karşın (Tannembaum, 2017, s. 314-315), küçük bir azınlığın insanlığı ileri götürebilecek dehaya sahip olduğu görüşündedir. Bununla birlikte Mill'e göre, deha sahibi olanların toplumun iyileştirmesine çok az yararı dokunur; çünkü topluma katkıda bulunmaları için onların da özgürlüğe ihtiyaçları vardır (Mill, 2012, s. 90-91). Toplumunun insanları sıradanlaştırdığı, özgürlüklerini kısıtlayarak kendilerini gerçekleştirmelerine engel olduğunu düşünen Mill'e göre devletleri yönetenler, kitlelerin gücüne inandıkları için sıradanlaşmaktan yana eylemde bulunmaktadır; bu nedenle, "siyasette dünyayı şimdi kamuoyunun yönetmekte olduğunu söylemek hemen hemen bir saçmalıktır. Güç demeye değer tek güç, kitlelerin yığınların gücüdür ve kendilerini o yığınların eğilim ve içgüdülerinin yerine getirme aracı kıldıkları sürece de, hükümetlerin gücüdür" (2012, s. 92).

Toplumun istemi Mill'e göre kendilerini çoğunluk olarak kabul ettirmiş kalabalığın istekleridir ve çoğunluk da kendilerinden olmayanlara zulmetmek isteyebilir. Buna karşı önlemler almak ve hem toplumun hem devletin birey üzerindeki yetkilerinin sınırlandırılması gerekir. Demokrasi, Avrupa toplumu içindeki sınıflara hoş görünerek zorlanmadan yerleşmiş olmasına karşın "(...) şimdi genellikle siyasi düşünceler yürütülürken, çoğunluğun zorbalığı, toplumun tetikte bulunmasını gerektirir fenalıklar arasına konulmaktadır (...)" (s. 9). Nitekim Mill'e göre ister demokrasi isterse kalabalık bir aristokrasi olsun, tarihte devletlerin en parlak dönemlerinde egemen olan çokluk ya da yığın "(...) kendilerinden daha yüksek yaradılışı ve daha kültürlü olan bir Tek Adamın ya da bir Azınlığın öğütlerinin ve sözügeçerliğinin kendilerine rehberlik etmesini kabul etmiş"tir (s. 93); çünkü akılcı ve soylu olan eylemleri her zaman bireyler gerçekleştirir. Sıradan insanların övülmeye değer tek yanı soylu ve akılcı bireylere uymaları olabilir. Sıradan çoğunluğun hakimiyetini önlemenin yolu ise bireysel özgürlüklerin artırılarak dehaların ortaya çıkmasına izin vermektir. Bunun da ötesinde, insanların gerçeğin her yönünü tanıyabilmeleri konusundaki yetenekleri daha üstün bir dereceye ulaşınca dek, düşünce çeşitliliği kötülük değil, iyiliktir. Mill'in tanımıyla bireysellik, başkalarını ilgilendirmeyen konularda "ben varım" demelidir. İnsanların

kendi yapılarını değil de gelenekler gibi başkalarının kurallarını referans alarak eylemlerde bulunmaları durumunda ise mutluluğun, bireysel ve toplumsal ilerlemenin başlıca ögesi eksik olacaktır; çünkü bireysellik, mutluluğun ana ögesidir (s. 79-80).

Mill, bireysel özgürlüğü, eğitim, kültürel yaşam, ekonomik refah dahil tüm eylem alanlarında toplumsal ilerlemenin temel taşı olarak görmektedir. Bireycilik, Mill'in insan ve toplum düşüncelerindeki en önemli değerdir. Bireyin özgürlüğü ve mutluluğu düşünürün toplum tasavvurunda “medeniyet” anlamına gelmektedir. Birey, alışılmış yapıların, alışkanlık ve göreneklerin dışına çıkarak farklı olanı denemeyi göze almalı, örneğin geleneğe sadece gelenek olduğu için uymamalıdır; çünkü ona göre bir şeyi başkaları yapıyor diye yapmak ve inanmak insanın yetilerini köreltir: “Kendi yaşama planını seçmeyi dünyaya ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin, maymun gibi öykünme yetisinden başka yetiye ihtiyacı yoktur. Kendi planını kendi seçen kimse bütün yetilerini kullanır” (s. 82).

Mill, toplumsal denetimin de gerekli olduğu görüşündedir, ancak ona göre yönetim erklerinin vicdan özgürlüğünü şu alanlarda geliştirmesi gerekir; düşünce özgürlüğü basın ve inanç özgürlüğü, eğlence ve kariyeri kapsayan kişisel haz ve uğraşlar ile örgütlenme özgürlüğü (Tannenbaum, 2017, s. 319). Düşünce ve düşünceleri ifade etme özgürlüğünün önemi şuradadır: “(...) eğer insanlığa kılavuzluk edenlerin, bilmeleri gereken her şeyi bilmeleri isteniyorsa, her şeyin özgürce yazılıp yayınlanması serbest olmalıdır” (Mill, 2012, s. 55). Yönetim biçimi ne olursa olsun bu özgürlüklere önem verilmeyen bir ülkede toplum tam olarak özgür değildir (2012, s. 20).

Mill'in yararcı felsefesinin kilit taşı birey ve onun özgürlüğüdür. “Özgürlük” ile “hak”ı zaman zaman aynı anlamda kullanan Mill'in söz ettiği bireysel özgürlükler günümüzde temel insan hakları olarak da kabul edilmektedir. Mill'e göre, “bir Devletin değeri, en sonunda, onu birleştiren bireylerin değerinden oluşur” (s.160). Bireyin özgürlüğünün önüne engel koyan her eylem despotizmdir; “(...) bireyselliği çökerten, ezen her şey, zorbalıktır, adı ne olursa olsun, ve ister Allahın istemini yerine getiriyorum desin, isterse insanların buyruklarını” (s.89). Ne toplum ne de

devlet özel eylemlere müdahale etmelidir; “yaşamın bireyi başlıca ilgilendiren bölümü bireye ait olmalıdır, toplumu ilgilendiren bölümü de topluma” (s.104).

Mill’e göre özgürlüklerin kısıtlanacağı durumlar da vardır ancak bunlar yine özgürlükleri engelleyeceği için müdahale edilmesi gereken haller için geçerlidir. Devletin görevi, sadece özgürlüklerin güvencesi olmak adına denetim yapmaktır: “Devlet, her bireyin özellikle kendine ait olan şeyde özgürlüğüne saygı göstermekle beraber, bir kimsenin başkaları üzerinde taşımasına izin verdiği herhangi bir iktidarı onun nasıl kullandığını dikkatlice ve sürekli denetlemekle yükümlüdür” (s.145). Özgürlüklerin kısıtlanmasında Mill’in ölçütü, eylemin dışarıya yansıma biçimidir. Bireysel eylem ve davranışlar dışarıya yansıdığı anda mutsuzluk yaratıyorsa toplum müdahale edebilir, eğer sadece eylemi gerçekleştirirken mutluluğa veya mutsuzluğa neden oluyorsa devletin ya da toplumun engel koymaya hakkı yoktur (Öktem, 1993, s. 247).

Görüldüğü üzere Mill, insan doğasını ele alış bakımından düşünce çizgisini izlediği öncülü rasyonalist, deneyci ve yararcılardan farklılıklar göstermekle birlikte, haz ve mutluluk üzerine kurulu yararcı görüşlerin bireyin ve toplumun gelişmesi için gerekli olduğuna inanmayı sürdürmüştür. Mill’e göre bireyin özgürlüğü ve mutluluğu, toplumun refahı için en yüksek değerdir; dolayısıyla bireyin hazzara ulaşabilmesi için özgürlüklerin önündeki engeller kaldırılmalıdır ve devlet, topluma mümkün olan en asgari düzeyde müdahalede bulunmalıdır (Mill, 2012, s. 160).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında Mill’in insan ve toplum görüşünü değerlendirecek; temelde bireyin özgürlüğü üzerinde geliştiğini söyleyebiliriz. Mill özgürlük görüşünde bireyin yararından yola çıkarak toplumsal refahı amaçladığı için insana özgü olarak gördüğü toplum tasavvuru da öncülü deneycilerden çok da farklı değildir. Mill’in bireysel özgürlük düşüncesinin kapsadığı alanları toparlayacak olursak, birincisi düşünceyi açıklama ve yayma, ikincisi uğraşılarda başkalarına zarar vermemek koşuluyla serbest olma ve hayat planını düzenleyebilme, üçüncüsü yetişkin bireylerin başkalarına zararı olmayan bir amaç için bir araya gelerek eylemde bulunabilmeleridir (Mill, 2012, s. 19-20). Mill, yukarıda da belirtildiği gibi, bu özgürlüklerin sağlanamadığı toplumların ilerleyemeyeceği görüşündedir; yani özgürlük hem birey hem de toplum için yararlıdır. Bu nedenle, Mill’in savunduğu

özgürlük görüşünde bireylerin kendilerini geliştirebilmeleri için gerekenlere karar verme hakkı bulunmaktadır; dolayısıyla bireylerin engellenmeden kendilerini geliştirebilmeleri bir haktır. Mill'in bireysel özgürlüğü, mutluluğun ve toplumsal ilerlemenin temel koşulu olarak görmesi, hakikate ulaşmaya dek her türlü fikrin açıklanmasını ve uygulanmasını savunması, çağdaş toplum görüşlerine de hâkim olan göreliliğe giden yolda önemli bir aşamayı temsil ettiği söylenebilir; çünkü bu görüş, her bir kişinin doğru olana kendisinin karar vermesinin bir hak olduğunu, dolayısıyla da herkesin fikrinin doğru olabileceğini ileri sürmek anlamına gelmektedir. Nitekim, liberal ideolojinin bireyin mutluluğu ile özgürlüğünün birbirini gerektirdiği konusundaki temel varsayımı, her bir görüşün doğru kabul edileceğini savunan bu bireyci fikirler üzerinde yükselmiştir. Oysa bu tür özgürlüğü ve mutluluğu temel alan bir etik görüş antik dönemden miras alınan ölçütlerle çelişmektedir; çünkü her bir insan tekinin kişisel yararı doğrultusunda kendisi için doğru olanı belirleyip uygulama özgürlüğü hazlara dayandığı için insana özgü kabul edilmez. Bireysel çıkarların ön plana alındığı bir toplumun ve insanın değerlerinin yine maddi manevi hazlar üzerinden belirleneceği açıktır.

Sonuç olarak Mill ve takipçisi olduğu yararcı liberal görüşleri savunan düşünürlerin penceresinden insanın, dolayısıyla da toplumun başat değerleri birey ve onun özgürlüğüdür. Bireysel özgürlükleri artırmayı en yüksek insansal değer kabul ederek, bu alanda sınırsız yakın derecede ileri gidilmesinden yana olan çağdaş liberal ve demokrat siyasal toplum görüşlerinin bireycilik ilkesi, göreliliğin yanında hazza dayalı mutluluğun yüceltilmesine de katkıda bulunmuştur. Hazza yönelmiş bu özgürlük, günümüzdeki temel kişi haklarına karşılık gelen özgürlüklerden farklı olarak, engellenmeden, sınırı başkalarına zarar verme noktasına kadar gidebilen eylem ve düşünce hayatıdır. Yararcı görüşün bakışından özgür ve mutlu, dolayısıyla da anlamlı yaşam, kişisel yarar ve hazzardan elde edilen bir şeydir. Bireyin mutluluğu öylesine önemlidir ki antik dönemde tanımlanan ve en yüksek insansal iyi anlamına gelen mutluluk görüşünden, hazza dayalı mutluluk olmadan anlamlı bir yaşam sürülemeyeceği noktasına gelinmiştir. Böyle bir insan görüşüne göre bireyin mutlu olmaktan başka amacı olamaz; bu nedenle de onun mutluluğu için önündeki tüm engeller kaldırılmalıdır. Çağdaş toplumun ele alınacağı bölümde görüleceği gibi haz temelli bir mutluluğa odaklanmış yaşam, günümüzde modern dönemin bireyini tüketiciye, toplumu da kitleye dönüştürecektir.

1.3. Modern Toplum ve Değer Anlayışının Eleştirisi: Friedrich Nietzsche

İnsan ve değerlerinin modern dönemde uğradığı dönüşümü çöküş kültürü (dekadans) olarak tanımlayan Friedrich Nietzsche (1844-1900), önceki başlıklarda açıklanan modern dönemin insan, toplum ve değer görüşlerini eleştiren düşünürlerin başında gelmektedir. Nietzsche, topluma ilişkin görüşlerini ve değer anlayışını, tıpkı antik çağ düşünüşünde görüldüğü gibi tek tek kişilerden yola çıkarak oluşturmuştur. Kuçuradi'ye göre Nietzsche'yi diğer filozoflardan ayıran en önemli nokta da burasıdır; Nietzsche'de “(...) diğer bütün problemler insana göre, yaşayan insana göre, hayatla doğrudan doğruya olan ilgileri bakımından” kavranmış ve değerlendirilmiştir (Kuçuradi, 2016, s.1). Nietzsche'nin insan felsefesine katkılardan biri, “(...) insanı bütünlüğü içinde, hayatı ve yapıp ettikleriyle, ortaya koyduklarıyla bağlantılı bir *değerler* sorunu olarak ele almasıdır”- Nietzsche'nin bu yaklaşımı, insani değerlerin sadece ahlaki değerlerden ibaret olmadığını da anlaşılmasını sağlamıştır (Özcan, 2016, s. 277).

Nietzsche'ye göre Avrupa toplumu değerlerini iyi ve kötü yargılarından türetmeye başlamıştır, oysa iyi, kötü, yararlı, zararlı gibi değer biçmeler yanlış ve sorgulanması gereken bu değer biçmenin kendisidir. Bu iyi-kötü ayrımının temelinde bencil olmayan insan eylemlerinin onaylanması vardır ve bencil olmayan eylemler “(...) sanki iyi oluşları bu eylemlerin kendilerinden geliyormuş gibi” sadece alışkanlık sonucu iyi olarak kabul görmüştür (Nietzsche, 2015a, s. 40). İyi ve kötü sıfatları antik dönemde insanlar ve kişilerin eylemleri için kullanılmıştır; bu nedenle Nietzsche'ye göre “iyi” yargısı iyiliğin gösterildiği yerden kaynaklanmaz çünkü “(...) ‘iyi’ olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhluydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı; eylemleri iyi,

yani birinci sınıftı tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıddına (...)” (2015a, s. 41). Nietzsche’nin bu yargısının kaynağı iyi ve kötü sıfatlarının etimolojisinin izini sürerek kavramsal değişimleri tespit etmiş olmasıdır:

Bana göre, doğru yolu gösteren soru, “iyi”nin değişik dillerde gösterdiği şeyin etimolojik açıdan anlamının gerçekten ne olduğu sorusuydu: Tümünün de aynı kavramsal değişime geri gittiğini buldum - her yerde “soylu”, “asilzade” toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; “iyi” onlardan yola çıkarak “ruhça soylu”, “asilzade”, “ruhça yüksek”, “ruhça ayrıcalıklı” anlamlarında zorunlu gelişime uğradı; Bu gelişim hep diğerleriyle paralel yürüdü; “bayağı”, “köylülük”, “alçak”, sonunda “kötü” kavramına dönüştü (s 43).

Yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi antik dönemde soylu iyi, köylü ise kötü ve sıradan anlamlarını taşımaktadır.

Kuçuradi’ye göre Nietzsche, “(...) İyi - kötü zıtlığına dayanan ve ‘bu dünyadaki’ gerçek hayatı ‘mahkûm eden’ moralin karşısına o, hayatı, olduğu gibi ve bütün haklarıyla yaşayan insan hayatını koyar (...)” (Kuçuradi, 2016, s. 6). Nitekim Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde “(...) değerlerimizi, meyvesini taşıyan, hayırlarımızı, koyduğumuz koşulları, düşüncelerimizi, evetlerimizi bir ağaçtan zorunlulukla devşiririz” der; yani Nietzsche’ye göre insan, tüm evetleri, hayırları hayattan almaktadır (Nietzsche, 2015a, s. 28).

İyi ve kötü yargılarının temelinde inanca dayalı öğretilerin de bulunduğunu belirleyen Nietzsche, küçük yaşta ilahiyatla ilgili önyargılarla ahlaksal olanları ayırmayı öğrendiğini ve kötünün kaynağını artık “dünyanın arkasında” aramadığını belirtmiştir; çünkü Nietzsche’ye göre dünya ötesi hakikat diye bir şey yoktur, öte dünya yoktur (2015a, s. 29). Bu belirleme, Nietzsche’nin etik görüşünün temel ilkelerinden birini oluşturmaktadır. Nietzsche, herhangi bir değeri sorgularken üç sorudan yola çıkmaktadır; “insanlığın ilerlemesini sağlamış mı?”, “bu dünyaya evet mi hayır mı diyor?”, “insan yaşamını zenginleştiriyor mu fakirleştiriyor mu?”. Nitekim, Nietzsche bu üç temel ilkeyi *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*’de şöyle ifade etmiştir:

(...) İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek insanın ilerlemesini engellemiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler? Ya da tersine bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda? (...) (s. 29-30).

Nietzsche'ye göre antik dönemde soylu kişiler bu dünyaya “evet” diyen daha tamamlanmış insanlardı; fakat “üstünlükleri fiziksel güçlerinde değil, öncelikle ruhsal güçlerinde bulunuyordu” (Nietzsche, 2015b, s. 190). İnsanlığın her yükselişinin “dünyaya evet diyen” bu soylu insan tipini yetiştiren aristokratik toplumlar tarafından gerçekleştirildiğini düşünen (2015b, s. 190) Nietzsche'ye göre aristokrasinin çözülmesiyle soylu değerlerin yerine dinsel öğretiler yerleşmiştir. Değerlerin ters yüz edilmesine neden olan bu değişim, aristokratik değer eşitliği olan iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrı'nın sevgilisi yerine “yalnızca sefiller iyidir, yoksullar güçsüzler, yoksunlar, hastalar; acı çekenler, bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrısız (...)” anlayışı yerleşmiştir (Nietzsche, 2015a, s. 47-48). Nietzsche'ye göre soyluların yani efendilerin değerleri ortadan kaldırılarak yerine dinsel ahlak geçirilmiştir; bu yeni ahlak görüşü, insanlığın sıradanlaşmasına, sürüleşmesine ya da yığınlaşmasına sebep olmuştur.

(...) “Efendiler” ortadan kaldırılmış; sıradan insanın ahlakı kazanmıştır: bu zafer aynı zamanda bir kan zehirlenmesi olarak kavranabilir (ırkları birbirine karıştırmıştır). - Çelişmiyorum; ama bu zehirlenme kuşkusuz başarılı olmuştur. İnsan ırkının “kurtuluşu” (yani “efendiler”den ilerliyor); her şey gözle görülür biçimde Yahudileşiyor, Hristiyanlaşıyor, yığınlaşıyor (...) (2015a, s. 50-51).

Nietzsche'ye göre özgür “efendiler”in karşısında semavi dinlerin öğretileriyle yetişen köle ruhlu insan tipi toplumlara egemen olmuş, bu insan tiplerinin niteliklerine bağlı olarak da temelde iki tür ahlak ortaya çıkmıştır; efendi ve köle ahlakı: “(...) bu birinci tür ahlakta “iyi” ve “kötü”nün zıtlığı, yaklaşık olarak “soylu” ile “aşağı” zıtlığı anlamına (...)” gelmektedir (Nietzsche, 2015b, s. 192). Köle ahlakına sahip kişiler “korkak, endişeli, küçük ruhlu, ufak yararlar düşünen, ayrıca özgür olmayan bakışlarıyla güvenilmez olan, kendini küçük gören” insanlardır (2015b, s. 192). Buna karşılık soylu ruhlu kişi kendisini belirleyen, “bana zararlı olan şeyin kendisi zarardır” diye yargıda bulunabilen, değer yaratan kişidir; “böyle bir ahlak kendi kendini yücelten ahlaktır” (s. 192). Köle ruhlu insanın gözleri, soyluların erdemlerine alışık değildir, güvensiz ve kuşkucudur; “orada yüceltilmiş tüm “iyi”ye , mutluluğun bile, sahici olmadığına kendini inandırmak ister (...)” (s.193). Köle ruhlu insanın değerleri; yardımseverlik, sabır, çalışkanlık, alçakgönüllülük, dostluktur; “(...) çünkü bunlar, varlığın baskısına dayanmak için yararlı niteliklerdir ve nerdeyse tek araçtır”. Nietzsche'ye göre köle ahlakı aslında yarar ahlakıdır ve iyi-kötüden

türeyen değer görüşlerinin kaynağı buradadır; köle ruhlular gücün kötude olduğunu hissetmişlerdir, oysa korku yaratan gerçekte yaratıcı ve iyi olanlardır. Bunun dışında, özgürlük özlemi, mutluluk içgüdüğü ve özgürlük duygusu zorunlu olarak köle ahlakına aittir, “sanatlı ve becerikli bir derin saygı ve özveri, aristokratik düşünme biçiminin ve değerlendirmesinin belirtileridir (...)” (s.194). Aristokrasi, bilim, sanat ve felsefeyi yani yüksek kültürü üretmiştir ve her zaman da öyle olacaktır (s. 189). Yüksek değerleri yaratan aristokratik toplum, “(..) toplumu toplum için değil, yalnızca, seçilmiş varlık türlerinin kendilerini daha yüksek görevlere çıkardıkları bir alt yapı ve ön taslak (...)” olarak görmektedir (s. 190).

Değer yaratarak toplumların yüksek kültürünü üreten soylu insan tipi aslında Nietzsche’ye göre hayvan olan insanın insanlaşmış halidir; soylu kendi değerlerini yaratan kişidir, toplum onun için sadece bir araçtır. Soylu ruhlu kişi değer yaratma gücünü hayata “evet” diyen yaşam gücünden almaktadır, köle ise kuşkucu, güvensiz ve zayıftır. Köle ahlakındaki iyi insana “iyi” insan denir, bu iyide genelde “saf”, “alık” anlamları vardır; tehlikesiz, kandırılabilir anlamındadır. Nietzsche’nin burada dikkat çekmek istediği temel nokta, insansal değerleri, iyi ve kötude değil, bu değerlendirme tarzlarının kaynağını öncelikle insan teklerinin yapısal özelliklerinde aramak gerektiğidir. Nitekim, aristokratik toplumlarda soylu ve köle sözcüklerinin hangi anlamlarda kullanıldığını araştıran Nietzsche’ye göre bu ayrıma bağlı olarak, yaratıcı kişilerin (soylu) ve sıradan insanların (köle) değer anlayışlarının izlerini soyluların aşağı tabaka için kullandığı sıfatlarda bulmak mümkündür:

Örneğin Yunan soyluluğunun aşağı tabakayı kendilerinden ayıran tüm sözcüklere yüklediği oldukça iyi niyetli ince ayrıntılar görmezlikten gelinmemeli: Onların nasıl da sürekli olarak, bir çeşit acıma, hoşgörü, gözetme ile karıştırılarak tatlandırıldığını, en sonunda ise sıradan insanla ilgili tüm sözcüklerin “mutsuz”, “acıması” olarak kaldığını unutmamalı (Delios: korkak, değersiz, serseri. Deilaos: Değersiz, önemsiz. Poneros: İşe yaramaz, değersiz, işinin altında ezilmiş, korkak, şerefsiz- bu sözleri karşılaştıran son ikisi sıradan insanı tam iş kölesi ve yük hayvanı olarak gösteriyor) (...) (Nietzsche, 2015a, s. 52).

Aristokratik toplumların çöküşü, soylu değerlerin yerine iyi ve kötü ayrımının “bencil”, “bencil olmayan” zıtlığından türetilmesine sebep olmuştur. Yaratıcı kişi anlamında soylu ruhların ve onların yarattığı büyük eserlerin/değerlerin giderek kaybolmasının nedeni, Nietzsche’nin deyimiyle köle ahlakını yaratan “sürü içgüdüğü”nün toplumlara egemen olmasıdır. Nietzsche sürü içgüdüğüne şöyle açıklamıştır: “(...) aristokratik değer yargılarının çöküşüyle bu tümüyle ‘bencil’,

‘bencil olmayan’ zıtlığı, insan vicdanını gittikçe rahatsız eder oldu- bu zıtlığın sonunda sözcüğe (sözcüklere) kavuşmuş biçimi, benim dilimde sürü içgüdüsüdür” (2015a, s. 41-42). Nietzsche’ye göre sürü içgüdüsünü ortaya çıkaran öncelikle Yahudilikle birlikte inanca dayalı değerlerin yerleşmeye başlamasıdır. Hristiyanlığın yaygınlaşmasıyla da hınç duygusundan doğan köle ahlakı Avrupa’ya yayılmış böylece “iyi” ve “kötü”nün yerine “hayır” ve “şer” geçmiştir (Özcan, 2013, s. 146). Rahipçe yaşama biçiminin Avrupa’ya yaydığı hınç duygusundan kaynaklanan köle ahlakı ile soylu ruhlar arasındaki farklılığı belirleyen Nietzsche, karakter özelliklerini karşılaştırmıştır:

Soylu insan kendine güvenerek açık biçimde yaşarken (...) hınç duygusunun insanı ne gönlü açık ne de çocuksu, dürüst ve yapmacıksızdır kendine karşı. Ruhu şaşkı bakar, tını saklı yerleri, gizli yolları, arka kapıları sever; örtülmüş her şey onu çeker, örtülü dünyası, örtülü güvenliği örtülü ferahlığı; nasıl sessiz kalınacağını, unutmayacağını, bekleyebileceğini, geçici olarak kendini küçültmeyi, alçakgönüllü olmayı bilir. Böyle hınç duygusu olan insanlardan oluşmuş bir ırk, sonunda soylu ırktan daha kurnaz olur; bu kurnazlığı da tümüyle farklı biçimde onurlandırır; yani soylu insanlarda kurnazlık kolayca bir zarif lüks çeşni ve incelmilik kazanırken, onlarda birinci derecede var olma koşulu olarak kalır (...) (2015a, s. 53).

Soylu insan mutlu ve çocuksudur, hınç duygusunun insanı ise yapmacıktır, gizli kapaklı işleri sever. İşte böyle hınç dolu, sıradan insanlar topluluğunu Nietzsche, “sürü” olarak nitelendirmektedir. Nietzsche’ye göre çağının Avrupa ahlakı sürü ahlakıdır; çünkü Avrupa insanı demokrasi eliyle küçültülüp birbirine eşit hale getirilmiştir. Bu Avrupalı insan “küçülürken” kendisine benzemeyenden kuşulanır olmuştur. Nietzsche’nin söz ettiği küçülme, değerlerini yitiren insanın sıradanlaşması, sıradan insanın toplumda egemen hale gelmesidir. Avrupa’nın yazgısı da burada yatmaktadır; “(...) insandan korkuyla birlikte ona olan sevgimizi de yitiriyoruz; ona olan derin saygımızı, umudumuzu, onu istememizi; insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor. - Bugün Hiççilik (Nihilizm) bu değil de nedir? - Bıkkınız insandan...” (s. 58) diyen Nietzsche’ye göre değer üretmeyen, dolayısıyla da yaşama anlam katamayan bu sıradan insan tipinin hakimiyeti Avrupa’da kültürel bir çöküşe (dekadansa) neden olmuştur. İleride detaylandırılacak olan, Nietzsche’nin büyük tehlike olarak gördüğü nihilizm, insanlığı küçülten ve herkesi birbirine benzeten çöküş kültürünün bir sonucudur.

Nietzsche’ye göre siyasal yönetimlerdeki eşitlik savunucularının egemenliği “iyi niyetli, hastalıklı, orta dereceli” insan tipini yani bugünün Avrupalısını ortaya

çıkarmıştır (Nietzsche, 2015b, s. 75). Eşitlik düşüncesine karşılık insanlar arasındaki yapısal farklılığı kabul etmek her güçlü çağın ayırt edici özelliği olmasına karşın çağımızda bunu söylemek neredeyse suç kabul edilmektedir (Nietzsche, 2005, s. 90). Oysa, insanlar arasındaki hiyerarşi, yapısal farklılığı anlatmaktadır; fakat bu yapısal farklılığı görmek için de yeterince soylu bir ruha sahip olmak gerekir. Nietzsche'nin burada dikkat çektiği, modern toplumun sıradan insan anlamında bireyleşen insanının birbirine eşitlenerek küçülmesidir ki bu da demokrasi eliyle olmuştur. Avrupa'nın siyasal ve toplumsal yapısını şekillendiren demokratik hareketi Hristiyanlığın mirası olarak gören Nietzsche'ye göre demokrasi, sadece siyasal kurumları değil değerleri de ortalama bir duruma getirerek insanı küçültmüştür (Nietzsche, 2015b, s. 114-116).

Diğer taraftan, Hristiyanlık ve tüm ahlak öğretileri insanı evcilleştirmeyi amaçlamıştır; ama buna “iyileştirme” denmiştir; gerçekte bu, insan türünün terbiye edilerek evcilleştirilmesi ve sürü kültürünün yaratılmasıdır. Örneğin, hayvanat bahçelerinde hayvanların iyileştirildiği söylenir, ancak orada yırtıcı hayvanlar zayıflatılır, zararsız hale getirilir, “din adamlarının ‘iyileştirdiği’, evcilleşmiş insanın durumu da farklı değildir” (Nietzsche, 2005, s. 50). Bu iyileştirmenin aracı ahlaktır fakat Nietzsche'ye göre “(...) ahlaksal gerçekler diye bir şey yoktur. Ahlaksal yargının dinsel yargıyla ortak yanı: olmayan gerçekliklere inanmasıdır” (2005, s. 49). Ahlaksal gerçekler olmadığı gibi Nietzsche'ye göre iyi veya kötü de yoktur. İyi ve kötü üzerinden değer yargıları dayatan egemen ahlak görüşlerinin ve dinin amacı insanları evcilleştirerek tıpkı hayvanlara yapılanlar gibi güçsüzleştirmektir. İşte ahlak da insanları evcilleştirerek zayıflatır, toplumu sürüleştirir, sürü ahlakı böyle doğar. Avrupa toplumunun siyasal yöneticileri de iki yüzlü ahlaklarını insan sürülerinin hizmetine sunmuşlardır:

(...) Gerçekten de bugünün Avrupa'sının durumu bu: Buyurucuların ikiyüzlü ahlakı diyorum ona, kötü vicdanlarını, daha eski daha yüksek buyruklarının, ataların, anayasaların, hakkın, yasaların, yasanın, hatta Tanrının buyruklarının gerçekleştiricisi tavrını takınmaktan başka bir koruma yolu bilmiyorlar, ya da sürü düşünme biçiminden, sürü özdeyişlerini alıyorlar, örneğin “halkının birinci hizmetçisi” gibi ya da “ortaklaşa refahın aracı” gibi (...) (Nietzsche, 2015b, s. 111).

Nietzsche'ye göre özgürleşmek için, kişi öncelikle ne tanrı ne devlet ne de yukarıda sözü edilen sürünün ahlakının insana niteliklerini vermediğini kabul etmelidir; çünkü “hiç kimse sorumlu değildir, varoluşundan, şu ve şu yapıda

oluşundan, bu koşullarda, bu ortamda oluşundan” (Nietzsche, 2005, s. 47). İnsanın varlığını bir amaca armağan etmek de saçmadır ve gerçekte amaç da yoktur, insanlar uydurmuştur. İnsan sadece vardır ve bütünün bir parçasıdır, onun varlığını; “(...) yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, mahkûm edebilecek bir şey yoktur” (2005, s. 47-48).

Nietzsche’ye göre egemen ahlak anlayışlarıyla sürülemiş insan tipi bağlı tinlidir. Nitekim Nietzsche, soylu ve sürü ahlakındaki ayrıma bağlı olarak insanların temelde özgür ve bağlı tinli olmak üzere ikiye ayıldıklarını belirtmiştir. Bağlı tinlilerin karakter özellikleri ve değer yargıları sürü ahlakına aittir:

Bağlı tinliler dört tür şeyin doğru olduğunu söylerler. Birincisi: kalıcılığı olan tüm şeyler doğrudur; ikincisi: bizi rahatsız etmeyen her şey doğrudur; üçüncüsü: bize yararı dokunan her şey doğrudur; dördüncüsü: uğruna kurban verdiğimiz her şey doğrudur. Bu sonuncu ilke, örneğin halkın isteği dışında başlanmış olan bir savaşın, ilk kurban verildiği andan itibaren coşkuyla sürdürülmesini açıklıyor (Nietzsche, 2003, s. 195).

Alıntıda belirtilen karakter ve ahlaka sahip bağlı tinliler çoğunluktadır; ruh bakımından özgür olanlar ise azınlıktadır, onlar soylu, yaratıcı kişilerdir, bağlı tinliler hep bir ahlaka bağlıdır. Özgür tinliler belli bir ahlak öğretilerine bağlı insanlar değildirler. Özgürler, gelenekten ve egemen olandan kendilerini koparırlar; “(...) kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve makamı temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir. O bir istisnadır, bağlı tinliler kuraldır (...)” (2003, s. 191).

Nietzsche’ye göre özgürlük temelde kendinden sorumlu olma isteğidir. Örneğin özgürlüğün en büyük değer kabul edildiği liberalizmde siyasi kurumlar özgürlüğün önündeki engellerdir, onlar; “(...) ulaşıldıkları andan itibaren, liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz” (Nietzsche, 2005, s. 91); çünkü “dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip” bunu ahlak adı altında yüceltirler oysa yarattıkları zümre “sürü hayvanıdır”. Liberal görüşün özgürlük anlayışı, örneğin J. S. Mill’de görüldüğü gibi bireyin mutluluğunu engellememektir. Oysa özgür tinliler için böyle bir mutluluk anlayışı yoktur:

Özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın, Hristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşağılık refah türünü

ayaklarıyla çiğner. Özgür insan savaşçıdır. - Neyle ölçülür özgürlük, bireylerde ve halklarda? Aşılması gereken direnişle, mal olduğu yukarıda kalma çabasıyla. En yüksek özgür insan tipini, sürekli en yüksek direnişin aşıldığı yerde aramak gerekir: tiranlıktan beş adım ötede, kölelik tehlikesinin hemen eşiğinde (Nietzsche, 2005, s. 92).

Alıntıda belirtildiği gibi, sürekli mutlu olmayı istemek, acıdan kaçınmak, hazza yönelmek böylece özgürleştğini düşünmek Nietzsche'ye göre sadece inekler, İngilizler, esnaf veya demokratların isteyeceği bir şeydir; çünkü bu tür bir özgürlük insana onu hayvandan ayıran bir nitelik kazandırmaz. Özgürlük, engellenmeden haz peşinde koşmak ya da alınan veya verilen bir şey değil, yaratıcı ruhların bir özelliğidir. Özgürlüğün, örneğin Mill ve yararcı (ve deneyci) seleflerinin görüşünden hareketle gelebilmesi için insanların haz yaşamına yönelmeleri gerekir, ancak sıradan insan bağlı tinli olduğu için mutlaka önünde eğilecek kişi ve nesneler bulacaktır. Böyle bir özgürlük ve mutluluk anlayışı tam tersine halkın köleleşmesine, sürüleşmesine yol açacaktır; bu nedenle Nietzsche'ye göre özgür tinli; “esnafın, Hristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri” bu refahı ayaklarıyla çiğner çünkü hazdan türeyen bu özgürlüğü hayvanlar da ister, insana özgü değildir, alay edilmesi, aşağılanması gereken bir şeydir: “ (...) şeylerin değerlerini haz ve acıya göre ölçen, yani, ikincil, yan öğelere göre ölçen, bütün bu düşünme biçimleri, görünüşteki düşünme biçimleridir, yaratıcı gücünün ve sanatçı vicdanının bilincindeki herkesin alay ederek, acımadan aşağı gördüğü çocuksuluklardır” (Nietzsche, 2015b, s. 148-149).

Buraya kadar anlatılan Nietzsche'nin eleştirdiği modern toplumların ahlak anlayışı, kültürel çöküşe (dekadans) yol açmış, insanı değer ve anlamdan yoksun bırakmıştır. İnsanın hayatını anlamsızlaştıran, bir anlamda insanlığını unutturan dekadansın sonucu ise nihilizmdir. Nitekim Nietzsche, *Güç İstenci*'nin önsözüne şöyle başlar: “Benim burada anlatacaklarım, önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım, başka türlü bir şeyin artık olup bitemeyeceğini: *Nihilizmin Yükselişini*” (Nietzsche, 2002, s. 19). Nietzsche burada, atlatılması gereken bir hastalık olarak gördüğü nihilizmin Avrupa'ya egemen olacağını haber vermektedir. Kendisinin de bu hastalığa yakalanmış ve iyileşmiş biri olduğunu belirten Nietzsche; “Avrupa'nın tam anlamıyla ilk nihilisti”dir fakat “nihilizmi kendi içinde sonuna kadar yaşamıştır ve onu geride, kendi altında, kendi dışında bırakmıştır” (2002, s. 19).

Nihilizmin anlamı, “en üst değerlerin değersizleşmesidir” ve Avrupa kültürü bu nedenle hızla felakete sürüklenmektedir (s. 23). Nietzsche’ye göre nihilizmin birinci sebebi, yukarıda da belirtildiği gibi sürülelmeye ve dünyanın anlamsızlaşmasına neden olan Hristiyan ahlakı ve değer anlayışıdır. Örneğin “öte dünya”ya bu dünyadan daha fazla anlam yüklendiğinde yeryüzünün anlamı kalmayacak, değerlerini, dolayısıyla da anlamlarını yitiren insanlık nihilizme sürüklenecektir. Nietzsche’ye göre Hristiyanlık ve diğer tüm inanca dayalı öğretiler insana “çileci ideal”den anlam sunmuşlardır, hatta; “çileci idealin dışında, insanın, hayvan olan insanın, şimdiye dek bir anlamı” olmamıştır (Nietzsche, 2015a, s. 181). İnsan, varlığını anlamlandıran amaçlardan yoksundur; “insana ne gerek var?” sorusu yanıtızsız kalmış, “nakarat olarak koca bir ‘Boşuna!’” çınlamıştır- çileci idealin anlamı da buradadır; insanı saran boşluğu doldurmuş, acı çekmeye anlam kazandırmıştır; “Acının kendisi değil de anlamsızlığı şimdiye dek insanlığın üzerine bir lanet gibi çökmüştür! (...)” (2015a, s. 181). Nietzsche’ye göre sıradan insan çileci idealle acı çekmeyi “varoluşun bedelini ödemek ve karşılığında öte dünyayı güvence altına almak” olarak yorumlayıp anlamlandırmıştı (Özcan, 2015, s. 30). İnsanın trajedisi de budur; mesele acının katlanılabilir hale gelmesi değil, acının kendisi yani insanın dünyadaki varoluşunun bir amacı ve anlamı olup olmadığını sorgulamaktır. Felsefe de henüz çileci idealin yerine bir anlam bulamamıştır; nitekim Nietzsche’nin dekadansa, dolayısıyla da nihilizme yol açtığını düşündüğü, sadece yukarıda sözü edilen din temelli egemen ahlak anlayışı değildir. Nietzsche, Descartes ile başlayıp 19. yüzyılda Hegel ile doruk noktasına ulaşan bilgi temelli modern Avrupa felsefesini, yüksek kültürün çöküşüne yol açarak insanları nihilizme sürüklediği için eleştirmiştir (2015, s. 6). Bu nedenle Nietzsche, günümüz filozoflarının en temel ödevinin; “(...) şimdiye kadar sunulmuş, tek anlam olan bu çileci dünya idealinin yerini alabilecek yeni bir anlam ve değer görüşü getirmek olduğunu, çünkü modern felsefenin bunu başaramadığını bildirir” (s. 30).

Avrupa’nın dini öğretilerden gelen ahlak anlayışındaki gibi insanı değişmez doğası olan bir varlık olarak gören bilim ve felsefe de dekadansa katkıda bulunmuştur. 19. yüzyılda bilim ve teknoloji Avrupa’ya egemen olmuş “aydın” insanlar ortaya çıkmaya başlamıştır; ancak Hristiyanlığa benzer şekilde, dini tamamen reddedenler bu kez bilimi baş değer yaparak, bir anlamda bilimi “dinleştirerek” nihilizmi körüklemişlerdir. Bilim ve felsefe Nietzsche’ye göre

“bugünün dışlanmışları, düşünce temizliği iddiasında olanlar, bu sert, ciddi, yan tutmaz, kahraman ruhlar, çağımızın decalleri, ahlaksızlar, hiççiler (...)” çileci idealden kurtulduklarına inansalar da “bu ideal kesinlikle onların da ideali”dir (Nietzsche, 2015a, s. 169). Felsefe de bilime benzetilmeye çalışılmıştır ancak “her kim felsefeyi kesin bir bilimsel temel üzerine dayandırmaya çalışırsa hakikatin kendisini de baş aşağı çevirmek zorundadır” (2015a, s. 171). Filozofların ortak yanılığı kendi dönemlerindeki insanlara bakıp, insan nedir sorusuna cevap aramaktır. Bu yanılığın sebebi, “tarihsel anlam ve duyu eksikliği”dir. Örneğin filozoflar 19. yüzyılın bilimsel ve deneyci insan tipini idealize ederek insanın tüm zamanlarda hazdan mutlu olan bir tür olduğunu ileri sürerler; çünkü sadece kendi dönemlerindeki siyasal, toplumsal ve kültürel değişimlere odaklanırlar. Oysa insan tarihseldir, sadece şimdide varolan bir varlık değil, aynı zamanda geçmişi olan, geleceğe uzanan üç boyutlu bir varlıktır. Dolayısıyla insan, bir oluşum ürünüdür ve oluşmaya devam etmektedir (Nietzsche, 2003, s. 24-25).

Yukarıda belirtildiği gibi, Nietzsche’ye göre yeryüzünü reddeden, anlamları başka bir dünyada arayan her türlü ahlak anlayışı ve öğreti nihilizme yol açmaktadır (Nietzsche, 2010, s. 25). Nitekim ahlaklılık; “çöküşün içgüdüsüdür; bu şekilde intikamını alan ve efendi rolünü oynayan, tükenmişler ve mirastan yoksun bırakılanlardır” (2010, s. 269). Diğer taraftan “(...) nihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin son mantıklı karışıklığını temsil etmektedir; çünkü bu ‘değerlerin’ gerçekten ne kadar değerli olduklarını anlamak için nihilizmi tecrübe etmemiz gerekir” (2010, s. 22).

İşte Nietzsche’nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* yapıtındaki Zerdüşt, nihilizmi tecrübe eden, sonra özgürleşerek yenen insanı anlatmaktadır. Bu yapıtta ete kemiğe bürünen Nietzsche’nin özgür insanı, köle ahlakına bağlı sıradan insan ile soylu değerlerine sahip üstün insan arasındaki bir ara aşamadır. Nitekim Zerdüşt ön konuşmasında şöyle söyler; “insan aşılması gereken bir şeydir” (Nietzsche, 2017, s. 12). Zerdüşt’e göre solucandan bu yana çok yol almış bir varlık olarak insan “hâlâ pek çok solucanlık” taşımaktadır ve bir zamanlar maymun olmasına karşın “şimdi bile daha fazla maymundur herhangi bir maymundan” (2017, s. 13).

Nietzsche, tıpkı antik dönem filozofları gibi tür olarak insanın aşılması gereken bir varlık olduğunu düşünmektedir. İnsanın aşılması, bir hayvan türü olan insanın diğer hayvanlardan farklılaşması, insanı insan yapan şeyleri ortaya koyması demektir ki bu hem antik dönem düşüncesinde hem de Nietzsche'de değerler yaratan özgür kişi olarak karşımıza çıkmaktadır; "değerlerden söz ettiğimizde" diyor Nietzsche "(...) yaşamın esinlenmesiyle, yaşamın bakış açısıyla konuşuyoruz: dev yaşamın kendisi zorluyor bizi, değerler koymaya, yaşam bizim aracılığıyla değerlendiriliyor, değerleri koyduğumuz zaman..." (Nietzsche, 2005, s. 37).

Değerler yaratan özgür kişi, Nietzsche'nin *Üstün İnsan*'ıdır; o "anlamıdır veryüzünün" (Nietzsche, 2017, s. 6); çünkü yarattığı değerlerle yaşama anlam verir. Değerler yaratan, yaratıcı ruhlar olukları için Nietzsche onlara *üstün insan* demektedir. Solucanlıktan maymuna doğru yol almış olan insan türü, üstün insanlar sayesinde insanlaşabilen yönünün farkına varabilmektedir; çünkü gerçekte "(...) kirli bir ırmaktır insan. Kirli bir ırmağı içine alıp da bozulmadan kalmak için, zaten bir deniz olmak gerekir" (2017, s. 7). Üstün insan da bu denizdir; kirli ırmağı yani çoğunluğun ahlakını yıkan, yerine yeni değerler koyarak sürünün insanlaşması için yol gösteren kişidir.

Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te insanın nihilizmi yenerek özgürleşmeye doğru kat etmesi gereken yolu, insan ruhunu deve, aslan ve çocuğa benzeterek anlatmıştır: Bu analogide insan önce bir deve gibidir, en ağır yükleri üstlenir; "güçlü, dayanıklı, içinde derin bir saygı barındıran tinin pek çok ağır yükü vardır" (s. 19). Bu dayanıklı ruh tıpkı bir deve gibi kendi çölüne doğru yol alır ve bu ıssız çölde ikinci dönüşüm gerçekleşir; ruh aslanlaşır. Aslan, özgürlüğü ele geçirmek ve kendi çölünde efendi olmak ister. Ruhun aslana dönüşümü ilk özgürleşmeyi yani egemen ahlak anlayışlarından kurtuluşu temsil eder. Eski inanışları, sözde değerleri yıkmak için ruh aslana dönüşmüştür; yıkmak ve parçalamak aslanın işidir. Ruh aslana dönüşerek sözde değerleri bırakır, fakat bu bırakış bir boşluğa düşme hali, yani nihilizmdir. Ruhun bir dönüşüm daha geçirerek çocuk olması gerekir; dolayısıyla Zerdüşt sorar: "Ama söyleyin kardeşlerim, aslanın gücünün yetmediği, ama çocuğun yapabileceği ne var ki?" (s. 20). Aslan çocuğa dönüşmelidir çünkü çocuk başlangıç, umut ve masumiyettir. Daha da önemlisi çocuk "isteyendir", zincirleri yoktur; isteklerinin gerçekleşmesini, hatta dünyanın onun istediği gibi olmasını ister. Çocuk "istiyorum"

demekle aslında dünyaya “evet” demiş olur. Aslanın yapamayıp çocuğun yapabildiği şey de dünyaya “evet” diyebilmektir. Bu “evet” özgürleşme için gereklidir; çünkü “(...) kutlu bir Evet-deyiş gerekir yaratma oyununa (...)” (s. 21). Ruh böylece kendi iradesini ortaya çıkarır ve kaybettiği dünyasını kazanır. Deve, köle ruhlu, yığın ya da sürüdür. Egemen değer görüşlerine “hayır” diyen aslan nihilisttir; çölde yalnızlaşarak bağlarını kopartmıştır, ilk büyük özgürleşmeyi yaşayan insanın durumudur. Fakat nihilizmin aşılması için “hayır”ın yerine bu dünya için bir “evet” gerekir ve çocuk “evet istiyorum” diyendir. “Yapmalısınız”ın yerine “istiyorum”u koymak ve buyurmak, emretmek gerekir ki özgürleşmek için yeni değerler yaratılabilsin. Nietzsche *Ecce Hommo*’da bu “evet”in anlamını şöyle açıklar:

Yaşama karşı bu en sonuncu, en sevinçli, en coşkulu ve taşkın “evet” deyiş yalnızca en yüksek değildir bilgeliklerin, hem de en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp destekledikleridir. Var olan hiçbir şey düşünülemez toplamdan, hiçbir şeyden geçilemez. Hristiyanların ve öbür nihilistlerin varlıkta yadsıdıkları yanlar, *décadence* içgüdüsünün bağrına bastığı, basabildiği her şeyden ölçülmez derecede daha yüksek bir yer tutar değerler sırasında. Yürek ister bunu kavramak için; bunun da koşulu güç fazlasıdır. Çünkü yüreklilik nasıl büyüklüğü ölçüsünde ileri atılırsa, güç de tıpkı onun gibi büyüklüğü ölçüsünde doğruya yaklaşır (Nietzsche, 2011, s. 55).

Nietzsche, bu coşkulu “evet”i söyleyebilmek için güçlü olmak gerektiğine dikkat çekmektedir, ona göre “yaşama güç istemidir” (Nietzsche, 2015b, s. 191). Nietzsche’nin *Güç İstenci*’nde söz ettiği “Kudrete/Güce yönelik irade” nihilizmi yenerek özgürleşmek, boşluğun yerine anlamlar koyabilmek için güçlü olmak gerektiğine işaret etmektedir. Bu irade, anlamsızlığı aşarak yeni değerler yaratıp hayatı anlamlı ve yaşanır kılmaya yöneliktir; değersizliğin yerine değer koyabilme gücüdür (Nietzsche, 2002, s. 20).

Sonuç olarak, Nietzsche’nin eleştirisi temelde, modern insanın değerlerden yoksun, dolayısıyla da anlamlarını yitirmiş bir varlığa dönüşümü üzerinedir. Nietzsche’ye göre insan türü artık ne istediğini bilemez durumdadır; bu nedenle *Tan Kızıllığı*’nda şöyle sorar: “Ne istediğinizi biliyor musunuz? – Gerçeği anlamayacağınız korkusu sizi hiç rahatsız etmedi mi?” (Nietzsche, 2013, s. 268) Nietzsche’nin görmemizi istediği, öncelikle insanların hakikat olmayan şeyleri hakikatmış gibi kabul etmeleridir. Modern toplumun bireyleri sahte değerlerin peşinden giderek hakikatten kaçmaktadırlar. Değerler değersizleştiği için tutunacak, yaşamı yaşanır kılacak anlamlar da tükenmektedir. Zerdüşt şöyle seslenir; “(...) tüm

insanlığa hükmetti anlamsızlık, anlamı olmayan. Tininiz ve erdeminiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve tüm şeylerin değerini siz belirleyin yeni baştan” (Nietzsche, 2017, s. 71).

Modern insanın öncelikle hakikatle yüzleşmesi gerekmektedir. Peki yüzleşilmesi gereken hakikat nedir? Belki de hakikat, tüm oluşun karşısına “bilen özne” olarak dikilmiş insan türünün bir surete dönüştüğünü görebilmesidir. Nietzsche bu sebeple, zayıflamış olarak gördüğü insana hakikati görmeye elverişli olup olmadığını sormaktadır; çünkü bu hakikat insan için korkutucu olabilir. Örneğin bugüne dek kendisini üstün, tanrısal bir varlık olarak gören insanın sadece bir hayvan olduğunu anlaması kolay kabul edilebilir bir şey değildir.

Görülmektedir ki, Nietzsche’nin eleştirisi, hakikatle yüzleşmek ve değer yaratmak yerine çileci ideal başta olmak üzere, yaşamını sahte değerlere tutunarak geçiren bu sıradan insanı ortaya çıkaran toplumsal koşullar üzerinedir. Hem modern dönem felsefesi hem de din ve gelenekler insana aradığı anlamı ve değeri sunmaktan uzaktırlar; bu nedenle 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde “ne için?” sorusu, bunca insan başarısı ve düşünce birikimine karşın yanıtsız kalmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM: ÇAĞDAŞ TOPLUM: SANAL TOPLUMDA DEĞERLER VE ANLAM SORUNU

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak, birinci bölümde görüldüğü üzere, düşünce tarihinde Antik Yunan'dan yirminci yüzyılın başlarına kadar insan, toplum ve değer görüşleri yüzyıllar içinde kademe kademe büyük bir değişime uğramıştır. Descartes, Hobbes ve Locke ile bilen, akıllı bir varlık oluşu temel alınarak tüm varlığın karşısında egemen bir rol verilen insan, çıkarları için savaşmak zorunda kalan, değerlerini, dolayısıyla da anlam dünyasını sadece hâkim ahlak görüşleri ya da sahte değerlerle kuran bir birey olmuştur. Modern dönemin bireyi için devlet, insan kalabalıklarının bir arada yaşayarak üretim ve tüketim ilişkilerinde bulunduğu birlik anlamına gelmeye başlamıştır. Yaşama katkısı ağırlıklı olarak ekonomik değer birimleriyle ölçülen sıradan anlamda bireye dönüşen insan, Rousseau ve Kant tarafından yeniden ele alınarak kendisine yasa koyarak özgürleşen bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Anlamli ve değerli yaşamı, eşitsizliğin ortadan kaldırıldığı bir siyasal toplumda gören Rousseau ve antik çağın akla ve erdeme uygun eylem yaşamını modern özneye uygun bir anlayışla sürdüren Kant'ın ardından, düşünce mirasını deneyci ve yararcı görüşlerden alan Mill'le birlikte hazza

dayalı mutluluğun yüceltildiği bireyciliğe geçilmiştir. İnsan, 19. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal toplumun değil, kalabalıklardan oluşan bir yığının parçasıdır artık.

Nietzsche'nin düşüncesinde bu birey, erdemlerini ve değerlerini yitirmiş, yerine de yenilerini koyamayacak bir durumdadır, sonraki iki yüzyılda da böyle olacaktır; çünkü toplum insana değerler üretecek imkanlar sunmamaktadır. Devlet kavramı, antik dönemdeki insanı insan yapan değerleri ve yaratıcı kişileri ortaya çıkaran yönetimler anlamına gelen siyasal toplumu karşılamaktan uzaklaşarak, insanların yaşamsal ihtiyaçları için bir arada bulunduğu yönetim biçimlerine, hatta bireyleri kendisinden korumak zorunda olduğumuz bir canavara dönüşmüştür. Oysa insanların sadece ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla toplu yaşamaları Platon ve Aristoteles için insansal zorunluluklar arasına girmekle birlikte insanlaşmak için yeterli değildi. Arendt'e göre "Aristo ile Platon insanın, insanların oluşturduğu bir topluluğun dışında yaşayamayacağı gerçeğinden ne bihaber diler ne de ona karşı ilgisizdiler, ama bu durumu, insana özgü nitelikler arasında saymıyorlardı"; çünkü birlikte yaşamak hem insan hem de diğer hayvanlar için biyolojik yaşam gereklilikleri açısından ortaklıktı (Arendt, 2016, s. 59). Mengüşoğlu'na göre de bir arada yaşayan hayvanların topluluğu bir toplum değil, sürünün veya yığının hayatıdır. Doğa hayvanlara içgüdüleriyle bu sürü yaşamını dikte ederken "(...) değer- duygusuna sahip olan, kendisine hedefler, amaçlar koyan, planlar tasarlayan, bunları zamanın boyutları içinde gerçekleştiren bir varlık, bir toplum kurabilir, (...) ancak ve yalnız insan böyle bir varlık olabilir (Mengüşoğlu, 2015, s. 150-151).

Antik dönemde görüldüğü gibi Aristoteles'in siyasal hayvanı (*zoon politikon*) olabilmek için insana özgü erdemleri ortaya çıkarabilecek ve bu olanağı sağlayacak bir siyasal toplum veya devlet örgütlenmesi zorunlu görülmüştür. Nitekim Nietzsche'nin Zerdüşt'ü de insanlığa şöyle seslenmektedir; "uçup giden erdemi yeryüzüne geri döndürün, benim yaptığım gibi- evet geri döndürün bedene ve yaşama: yeryüzüne anlamını versin diye, bir insan-anlamı versin diye!" (Nietzsche, 2017, s. 71). Öyleyse, antik çağda felsefi sorgulamaların temel sorusu olan "insanı insan yapan nedir?"in modern ve çağdaş toplumda bireyin toplumsal yaşamdaki ekonomik rolü, kişisel yararı ve bu yararı elde etmek için ihtiyaç duyduğu bireysel

özgürlükleri ile tüketimle elde edeceği hazzardan yola çıkılarak yanıtlandığını söylemek yanlış olmayacaktır.



2.1. Çağdaş Toplum: Toplumdan Kitleye, Bireyden Tüketicie

Modern dönemde görüldüğü üzere, bilimsel devrimlerin de etkisiyle düşünürler, insanı, diğer hayvanlardan ağırlıklı aklı ile farklılaşan bir varlık olarak ele almışlardır. Modern dönemde antik çağın siyasal toplum düşüncesinden kopuşa sebep olan gelişmeler çoğunlukla bilimdeki ilerlemelere bağlı olarak toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel sahalarda aşama aşama yaşanmıştır. Modern çağın insan ve toplum düşüncelerine rengini veren bu gelişmelere kısaca değinmek gerekirse; Orta Çağ'dan moderniteye geçişte dört devrimin belirleyici olduğu söylenebilir. Bunlar, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Jeanniere'e göre bilimsel devrimi başlatan Newton'un yerçekimi kanunudur, çünkü öte dünya ve yeryüzü görüşleri arasında kopuşun gerçekleşmesini ve seküler yaklaşımın doğuşunu sağlamıştır. Tanrı ve meleklerinin düzenlediği doğadan kendisini yöneten doğaya, yani gök mekaniğine geçilmiştir. Bu kopuş diğer devrimlerin de belirleyicisi olmuştur; örneğin siyasal devrim, yukarıda sözü edilen sekülerleşmenin sonuçlarından biridir. İktidarın Tanrı'dan halka geçişi siyasal

yönetimin tek rasyonel biçiminin halk egemenliği (cumhuriyet) olması gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Diğer taraftan, kültürel devrimin ana karakterini sekülerleşme belirlemiş, bir anda ortaya çıkmayan ancak aşama aşama kök salan aydınlanma düşüncesi, bu devrimle felsefe, bilim ve sanata egemen olmuştur (Jeanniere, 2011, s. 113-118).

Aklı temel dayanak olarak alan aydınlanma hareketinin ana niteliklerini Kant'ın 1784'te yayımlanan "*Aydınlanma Nedir?*" başlıklı makalesinde bulmak mümkündür. Kant'a göre "aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır; aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü" (Kant, 2007, s. 18). Aydınlanmada özgürlük en temelde "bilgi" ve "bilgisi ile etkin" olan özne tasarımıyla ortaya çıkarken elbette Rönesans ve Reform gibi daha önce yaşanan, insanın dünyayı kavrayışında onu öte dünya öğretisinden uzaklaştıran gelişmeler de etkili olmuştur. Endüstriyel devrim ise, çalışanların üretim sürecinden aşamalı olarak kopuşu, başka bir ifadeyle üretimin insan emeği yerine makinelerle yapılmasına başlanmasıdır. Üretimin makineleşmesi, 19. yüzyılda görülen siyasal, ekonomik ve toplumsal sonuçlarının ardından bilgisayarlaşma ve robotlaşmaya giden yolu da açmıştır. Bilgi ve emeğin mekanikleştirilebilir olması, insanın büyük ölçüde üretim dışına çıkması anlamına gelmektedir (Jeanniere, 2011, s. 118).

Yukarıda kısaca betimlenen modern çağdaki bilimsel ve siyasal gelişmeler kuşkusuz insanlığın büyük kazanımlarını içinde barındırmakla birlikte Nietzsche'nin eleştirisinde görüldüğü üzere sonuçları itibarıyla, Avrupa'da kültürel bir çöküşü de hazırlamıştır. Bu çöküş, en başta insansal değerlerin yitirilmesi anlamına gelmektedir. Değerlerin yitirilmesi nihilizme yol açarak insan teklerini anlamdan yoksun bırakmıştır. Nietzsche'nin "büyük tehlike" olarak tarif ettiği nihilizmi hazırlayan öncelikle Hristiyanlığın değer anlayışı ve sonrasında bu değer anlayışının terk edilmesiyle ortaya çıkan boşluk ve bu boşluğu dolduran pozitivist görüşler, demokrat ve sosyalist ideolojiler, kısaca; "(...) Tanrı'nın, 'öte dünya'nın yerine 'modern toplum'u koyan değerlendirme tarzıdır" (Kuçuradi, 2016, s. 93).

Nietzsche'nin bir çöküş yaşandığını ileri sürdüğü modern toplum, etkileri günümüze dek sürecek şekilde, halkçı söylemler ve sanayileşmeyle birlikte büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm hem insanlaşma hem de toplumun bireyler için taşıdığı anlam konusunda tehlikeli sonuçlar doğurmuştur. Öncelikle şehirlerdeki nüfusun artması sonucu toplumların “yığınlar” olarak ifade edilmeye başlandığı görülmektedir. İnsan topluluklarının “yığın”lar ve “kitle” sözcükleriyle tanımlanmasında endüstrileşmeyle iş gücünün şehirlere göçü etkili olmuştur. Şehirlerde yeni sınıfların oluştuğu, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlendiği bu dönemde sorunlara çözüm yolları bulmak üzere sosyoloji disiplini doğmuştur. Sosyolojinin kurucuları, toplumu ele alış biçimleriyle tür olarak insanın neliği, toplumsal ilişkiler ve insansal değerler üzerine günümüze kadar etkili olacak görüşlerin temellerini atmışlardır. Çağın genel karakterine uygun biçimde sosyoloji kurulduğu dönemde, insana ve topluma empirik bilimlerin yöntemlerinden yararlanarak pozitivist pencereden bakmıştır. Örneğin olguculuğun kurucusu Auguste Comte, sosyolojiyi “sosyal fizik” olarak nitelendirmiştir. Modern biyolojiden etkilenen Comte’a göre “(...) sosyal fizikteki gerçek düzen ve ilerleme kavramları, bilimsel kaynağı olarak görülen biyolojideki örgütlenme ve yaşamın birbirinden ayrılmazlığı kadar ayrılmaz olmalıdırlar” (Callinicos, 2015, s. 111-112).

Comte ve ardıllarının toplumu bir tür fizik biliminin konusu olarak ele almaları, insanı mekanik dünya görüşünden hareketle açıklayan Hobbes’tan 20. yüzyılın başlarına kadar süren rasyonel ve materyalist düşünce çizgisinin devamı olarak da değerlendirilebilir; çünkü her iki yaklaşım da insanlar arası toplumsal, siyasal ve etik ilişkileri tıpkı fiziki doğadaki ilişkiler gibi sabit, değişmez, öngörülebilir şeyler olarak kabul etmektedir. Bu yanlış kabulün nedeni ise insan araştırmalarında çoğunluğun, kitlenin yapıp etmelerinin dikkate alınmasıdır. Bu nedenle denilebilir ki Hobbes’tan Mill’e kadar insanı sıradan kişi anlamında “birey”e dönüştüren, insan tekleri açısından yaşamın değer ve anlamını haz ve yararda bulan insan anlayışının temelleri modern dönemde atılmıştır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, 19. yüzyılın bireyleri, sanayileşmeyle birlikte bir kitle toplumu oluşturmaya başlamışlardır. Zamanla ürettiği metalara dönüşen yani şeyleşen insan -aydınlanmanın bilgiyle özgürleştiği düşünülen bireyinden çok- oluşturduğu kitlenin bir parçası olarak onunla birlikte hareket eden sıradan bir

bireydir. Endüstrileşmeyle birlikte bir karmaşa ve buhran döneminden geçildiğini belirten Gustave Le Bon'a göre bu karmaşanın iki sebebi vardır; birincisi Avrupa uygarlığının temeli olan dini ve siyasal inançların yıkılmış olması, ikincisi bilimlerin ve tekniğin icatlarıyla birlikte şekillenen yeni yaşam biçimlerinin ortaya çıkışıdır. Le Bon, yaşadığı dönem itibariyle geleceğin hangi fikirler üzerine inşa edileceğini söylemenin zor olduğunu belirtmesine karşın yirminci yüzyılda toplumların oluşmasında “kalabalıkların gücü”nün etkili olacağından emindir. Le Bon'a göre eski inançların sarsılıp yıkılmalarına karşın kalabalıkların baskısı ve kuvveti büyümektedir; “bu bakımdan içine girmekte olduğumuz çağ, gerçekten kelimenin tam anlamıyla *Kitleler Çağı* olacaktır” (Le Bon, 1997, s. 10-11).

Avrupa'da başlayan yığınlaşma, yirminci yüzyılda da devam etmiştir. Endüstrileşmenin sonucu olarak iş gücü göçlerinin artması, toplumsal bir hareketlilik doğurmuş kentler hızla büyümüştür. Kentlerin büyümesine paralel olarak şehirlerde ikamet etmeye başlayan ve iş arayan nüfus, ahlaki değerlerle birlikte toplumsal yapının değişmesine yol açmıştır. Ekonomik ve toplumsal değişimlerin sonucu olarak; “20. yüzyılın başından itibaren 'kitle-toplum, kitle - insan' ve bunların oluşturduğu dünya görüşü, hayat felsefesi, inanç ve değerlerini belirleyen kitle kültürü ortaya çıkmıştır” (Cihan, 2010, s. 94).

Yirminci yüzyılda artan bir hızla devam eden yığınlaşma sorununa değinen düşünürlerden bir diğeri de Jose Ortega Y. Gasset'tir. *Kitlelerin Ayaklanması* adlı eserinde Avrupa toplumunun kamusal alanda geçirdiği değişimi kitlelerin egemenliği olgusuyla açıklayan Gasset'e göre şehirlerin görünümü kalabalıklardan ibarettir:

Öyle bir olgu var ki günümüzde, iyiliği kötülüğü bir yana, Avrupa'nın kamusal yaşamında en büyük önemi almış durumda. Bu olgu topluma tümüyle kitlelerin hâkim olmasıdır. Oysa kitleler, tanımları gereği, kendi yaşantılarını yönetmemelidirler ve yönetemezler, hele topluma hükmetmeleri olacak iş değildir; dolayısıyla Avrupa, halkların, ulusların, kültürlerin başına gelebilecek en ağır bunalımın içine düşmüş bulunuyor. Tarihte birkaç kez ortaya çıkmış bir bunalımdır bu. Çehresi de sonuçları da tanındıktır. Adı da tanındıktır. Kitlelerin ayaklanması denir adına (Gasset, 2010, s. 39).

Daha önce Heraklitos'un “az”larında, Platon'un “bilgisever azınlığı”nda, Aristoteles'in “insanlaşmasını tamamlamış” kişilerinde, Nietzsche'nin soylu ruha sahip “yaratıcı” insanlarında, hatta Rousseau'nun Yasacı'sında gördüğümüz insana anlamı verecek değerleri üretebilme ve siyasal toplumu yönlendirebilme

yeteneklerini Gasset'in de yine seçkin bir azınlıkta gördüğü anlaşılmaktadır. Gasset'e göre bu yetenekler çoğunluğun (kitlenin) bir özelliği değildir, bu nedenle kitle, topluma hükmetme kabiliyetine sahip olamaz; çünkü toplumda sanat, siyasal yönetim ve yargı gibi doğaları gereği özel yetenekler isteyen işleri sıradan insan yapamaz, yapacak yeteneğe kavuştuğunda ise kitle insanı olmaktan çıkar (2010, s. 44).

Gasset'in yirminci yüzyılın başında kalabalıkların elde ettikleri güce bakarak "topluma hükmetmeleri olacak iş değildir" dediği sıradan insanlar, daha önce boş olan kentleri, evleri, otelleri doldurmuştur, kafeler müşterilerle, muayenahaneler hastalarla dolup taşmaktadır. Bu kümelenmenin sonucu olarak; "(...) insanlık kültürünün nispeten süzölmüş eseri olan, sonuçta daha önce azınlıklara ayrılmış bulunan en kalburüstü yerler"e kitle yerleşmiştir; kitle sahnenin gerisindeyken öne geçmiş, başrolü almıştır (s. 41). Gasset'in döneminde yaşanan (günümüzde de devam eden) durumun tehlikesi şudur; kitle, onu kitle yapan özellikleri bırakmadan seçkinlerin yerine geçmekte, siyasete sıradan insanın buyrukları yön vermektedir. Gasset'e göre eskiden kitle, kusurlarının farkındaydı ve politikaya hükmetmesi gereken azınlığın toplumsal sorunları kendisinden daha iyi anlayabildiğini biliyordu, "oysa şimdi kitle kahvehane sohbetlerini dayatma ve onlara yasal geçerlilik tanıma hakkına sahip olduğunu düşünüyor" (s. 45-46).

Gasset'e göre toplumsal kitle kavramının anlaşılması için toplumun her zaman azınlıklar ve kitleler olmak üzere iki dinamiğinin olduğunu kabul etmek gerekir. Azınlıklar nitelikli bireylerdir, kitle ise özel vasıfları olmayan kişilerin toplamıdır. Kitleden sadece işçilerin toplamı anlaşılmamalıdır; çünkü kitle özünde "vasat adam"dır; "(...) benliğinde bir basmakalıp tipi canlandırmasıyla belirlenen insandır" (s. 42). Gasset'in dikkat çektiği nokta, toplumda her zaman seçkin azınlıkların ya da Nietzsche'nin ifadesiyle yaratıcı, soylu ruhların az sayıda, kitle veya sürü insanının çoğunlukta olmasıdır. Gasset'in çağın sorunu olarak gördüğü şey çoğunluk olan ve kendisini bile yönetemeyecek kitle adamı tipinin 19. yüzyıldan itibaren toplumda egemen konuma gelmesidir. Çoğunluk olan sıradan insan anlamında bireyler birleşerek, örgütlenerek, kitleleri oluşturmuş, siyasal yönetimlerde söz sahibi olmuşlardır.

Gasset'in toplumları yönetmemesi gerekenlerin hakimiyeti olarak nitelendirdiği bu kitleselleşme olgusu, Nietzsche'de görüldüğü gibi sürü insanının egemenliğidir. Sürü insanını "kitle adamı" olarak tanımlayan Gasset'e göre bu insan tipinin yirminci yüzyıldaki görünümü şöyledir; "(...) varlığı bir koşuşturmaca olan, bir avuç basit soyutlamadan başka donanımı bulunmayan, bu yüzden de Avrupa'nın bir ucundan öbürüne hep aynı olan bir insan türü". Kitle adamı kalbinde bir geçmiş taşımaz, tarihi boşaltılmıştır, düzene karşı uysaldır, Avrupa kıtasındaki hüznü ve boğucu tekdüzeliğin sorumlusudur; hatta bir insandan çok, "*salt idola fori*'den [topluluk putları] oluşan bir insan kabuğundan ibarettir (s. 12). Nietzsche'nin sürü insanına benzer şekilde Gasset'in kitle adamı da soyluluktan yoksundur, bu nedenle; "(...) kendi yazgısından yana da yoksun olduğundan ötürü, kendisinin yeryüzünde belirli, başkalarınınkiyle değiştirilemez bir yükümlülüğü olduğunu hissetmediği gibi, özel misyonların ve özel mesajların varlığını da kavrama yetisi yoktur" (s. 12-13). Cihan'a göre, Gasset'in kitle insanı, herhangi bir yaşam amacı olmayan biridir, kendisini akıntıya bırakarak yaşamını sürdüren bu insan tipinin toplumun geleceğini belirleyebilmesi en büyük tehlikedir (Cihan, 2010, s. 101).

Diğer taraftan, endüstrileşme sonrası sıradan insan yığınlarının oluşturduğu birlik anlamında toplumda meydana gelen bu dönüşüm, Arendt'e göre yabancılaşmanın bir sonucudur. Yabancılaşmayla birlikte insan için doğa ve tarih anlaşılır olmaktan çıkmış, tür olarak insan tarihinden ve bir geçmişi olduğu duygusundan kopmuştur. Tarihin ve doğanın yitirilmesi; "(...) en geniş anlamıyla insan yaratımlarının kaybı-geride onları hem birleştiren hem de ayıran müşterek bir dünyadan yoksun, ya umutsuz bir terk edilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır". Böylece modern aydınlanmacı toplum, kitleye dönüşmüştür. Arendt'e göre kitle toplumu olmak; "(...) bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş, insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş, yaşamdan başka bir şey değildir" (Arendt, 2012, s. 125). Toplumla kitle toplumu arasındaki en önemli fark ise toplumun kültüre gereksinim duyması, metalaşmış da olsalar kültür ürünlerine değer vermeleriyle, kitle toplumuyla birlikte bu metalar tüketim nesnesinden öte anlam taşımaz olmuştur; çünkü artık kültür, kitleler için bir ihtiyaç değil eğlence nesnesidir. Amaç vakit doldurmaktır, oysa kitle toplumunda boş zaman olarak nitelenen, bir serbest zaman değil sadece yaşamsal gereklilikler yerine

getirildiğinde geriye kalan bir bakiyedir (s. 2012, 242-243). Serbestlik sağladığı düşünülen bu bakiye zamanın daha çok tüketmek ve eğlenmek için kullanıldığı kitle toplumunda insan, birey niteliğini kaybetmiş, bir tüketici olmuştur. Kitle kültürü ise, dünyanın kültür nesnelerinden beslenen bir eğlencedir ve özü tüketim olan böyle bir toplum Arendt'e göre; “(...) ne dünyayı ne de dünyanın görünüş alanına ait şeyleri sakınmayı bilir; çünkü onun bütün nesnelere karşı takındığı temel tavır, tüketici davranışı, değdiği her şeyi birer harabeye dönüştürür” (s. 250).

Kitle kültürünün günümüzdeki yaygın kullanımı “popüler kültür”dür. Kitle kültürünü eleştiren düşünürlerden biri olan Horkheimer'a göre örneğin Beethoven'ın senfonilerinin dahi metalaşarak şeyleşmesi çağdaş toplumda aklın biçimselleşmesinin bir sonucudur. Aklın biçimselleşme süreci sanat yapıtlarını kültürel metalara, “tüketimlerini de gerçek niyet ve amaçlarımızdan kopuk, rasgele, düzensiz bir duygular dizisine” dönüştürmüştür; şeyleşme, ilk toplumsal örgütlenmenin başlangıcına kadar geri götürülebilse de insanın tüm eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan ürünlerin metalaşması sanayi toplumunun doğuşuyla başlamıştır (Horkheimer, 1998, s. 81).

Kültür ürünlerinin kitleselleşmesi ve metalaşmasının toplumun yirminci yüzyılda geçirdiği değişim açısından önemi, insan teklerinin kültür dahil tüketerek hazza yönelmeye başlamış olmalarıdır ki, bu da insanlaşma ve anlamlı yaşam üretme bakımından bir geriye gidiştir. Arendt'in yukarıda belirtilen toplum ve tüketen kitle ayırımına benzer şekilde Bauman da endüstrileşme sonrası çağdaş toplumun tüketim olgusuyla nitelik değiştirdiğini vurgulamıştır. Bauman'a göre “(...) endüstriyel çağın toplumu, 'bir üreticiler toplumu' idiyse, aynı derin ve temel anlamda bizim toplumumuz da bir 'tüketim toplumu'dur” (Bauman, 2012b, s. 84). Tüketim toplumundaki davranışların öğrenmeyle değil, unutmayla ilgili olduğunu belirten Bauman, tüketmenin bir tür oyuna dönüştüğünü vurgulamıştır. Adeta bir haz oyunu olarak yorumlanabilecek bu tüketim oyunu Bauman'a göre “(...) somut anlamda servet biriktirme değil, yeni bir şeyin ve önceden bilinmeyen bir duygunun verdiği heyecan aşkına oynanır. Tüketiciler, her şeyden önce, *heyecan* derleyicileridir; onlar, *şeylerin* ancak tali ve ikincil anlamda koleksiyoncularıdır” (2012b, s. 87). Tüketim oyununda ihtiyaçların giderilmesi amaçlanmaz, tatmin vaadi ve umudu ihtiyaçtan daha çekici ve önceliklidir; tüketiciler “baştan çıkarılma” peşindedir. Sanayi

toplumunun ilk dönemlerinde üretici olan ataları yaşamlarını üretim bandında geçirmişlerdi, çağdaş toplumda tüketiciye dönüşen kitleler ise Bauman’a göre “(...) sırf değişiklik olsun diye, çekici bir şeyden ötekine, bir ayartmadan diğerine, küçük bir yiyecek kırıntısından bir başkasına, bir yemi yutmaktan diğerini yutmaya koşturup duruyor (...)”. Üstelik, tüketici pazaryerine her gelişinde egemenliğin elinde olduğuna inanıyor, binlerce ürün arasında özgürce seçim yaptığını düşünüyor oysa en nihayetinde yaptığı tek şey, sonsuz seçenek içinde bir tanesine daha yakın durmaktır. Bauman’a göre, bir arzunun doyurulması için nesnelerin peşinde koşup duran tüketim toplumundaki bireyler için sahip olmak da anlamını yitirmiştir. Tüketici hareket halinde, her zaman yolda olan kişidir. Yolda olmak, tüketiciye varış noktasında olmaktan daha büyük keyif vermektedir; çünkü “(...) yaşamın anlamı olarak gördüğü her şeyin sonu olacak tekdüzeliğin ve durgunluğun o acı tadı, yolun sonundaki o küf kokusu vardır varış noktasında” (s. 88).

Yukarıda tarif edilen bir tüketiciye dönüşmüş insan tipinin ortaya çıkışının- Mill’de görüldüğü üzere- bireysel mutluluğu ve istediğini yapabilme anlamında özgürlüğü, “başkalarını engellemeden kendi bildiğimiz yolda aramak”ta gören bir yaşam fikrinden filizlendiğini söyleyebiliriz. Öncelikle siyasal kazanımlar için özgürlüklerin artırılması gerektiği düşüncesi üzerinde yükselen mutluluk anlayışı, bireyin tüketiciye dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Oysa Nietzsche’nin eleştirilerinde aktarıldığı gibi, sürekli mutlu olmayı istemek, acıdan kaçınmak, hazzı yönelmek böylece özgürleştiğini düşünmek sadece inekler, İngilizler, esnaf veya demokratların isteyeceği bir şeydir. Bu çalışmada antik dönemden günümüze kadar gösterilmeye çalışıldığı üzere, böyle bir özgürlük ve mutluluk insana özgü değildir; çünkü örneğin Nietzsche’nin dikkat çektiği gibi özgürlük, alınan veya verilen bir şey değil, yaratıcı ruhların özelliğidir. Öyleyse özgürlük ve mutluluğun “özgürce” seçim yaparak satın alındığı düşünülen binlerce metanın sergilendiği pazar yerlerinde bulunamayacağı açıktır. Ne var ki toplumların yönetimini, Gasset’e göre, “uygarlık ilkelerine karşı herhangi bir ilgisi” olmayan bir insan türü ele geçirmiştir. Bu insan türünün ilgisi sadece, kendisini oyalayacak nesnelere, arabalara ve benzer metalara yönelmiştir; oysa nesneler uygarlığın kendisi değil, yalnızca ürünleridir, kitle insanının nesnelere sarılışı da onları üreten uygarlığın ilkelerine olan ilgisizliğini göstermektedir (Gasset, 2010, s. 112).

Bu bölümde, Gasset, Arendt ve Bauman'ın görüşleriyle kısmen betimlenmeye çalışılan çağdaş insan, kalabalığın içinde kaybolmuş, mutluluğu tüketim nesnelerinde arayan sıradan kişi anlamında birey olarak bir tüketicidir. Bauman'ın belirttiği gibi, 19. yüzyıl üretim çağıysa, 20. yüzyıl ve günümüze egemen olan davranış tüketimdir. İlerideki başlıklarda açıklanacağı üzere, günümüzde insan teklerinin yaşam biçimlerine yön veren tüketim olgusu, sadece fiziksel nesne olan metalar için geçerli değildir; bilgi, ilişkiler, başarılar, kimlikler dahil her şey tüketimin nesnesi olabilmektedir. Denilebilir ki çağdaş insan, günümüz toplumlarında kalabalıklar içinde bulamadığı anlam ve değer yerine tüketimi koymuştur. İnsan böylece, tekdüze, her biri birbirine benzeyen milyarlarca öteki arasında meta seçerek ve tüketerek özgürleştiği varsayımıyla hareket etmekte, toplumsal yaşamda elde edemediği anlam ve değeri kısa süreli satın alma hazzında veya ümidinde bulmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan yirminci yüzyılın ortalarından itibaren çağdaş toplumda bireylerin kitleler içinde eriyerek birer tüketiciye dönüşmesinde yazılı ve görsel medyanın, bilgi iletişim teknolojilerinin de etkili olduğu görülmektedir. Giddens'a göre, günümüzün modern toplumu iletişim araçlarından bağımsız ele alınmamalıdır; çünkü "(...) kurumların gelişmesi ve yayılması doğrudan bu iletişim biçimlerinin mümkün kıldığı dolaylı deneyimdeki muazzam artışla bağlantılıdır". Örneğin basılı metinlerin yayılmasını sağlayan matbaanın da modern çağın devlet ve kurumlarının ortaya çıkışında önemli etkileri olmuştur (Giddens, 2010, s. 40-41). Enformasyonun işlenmesinde, yayılmasında kullanılan ve bugün kitlesel yaygınlığa ulaşan bilgi iletişim teknolojileri, küreselleşme olgusunun da bir aracı olarak, insansal ilişkiler, üretim biçimleri, sanat, kültür, siyaset, kısaca toplumların tüm kurumları üzerinde etkili olmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan *sanal toplum*da insanın anlam ve değer sorunu, enformasyon teknolojileri aracılığıyla erişilen sosyal ağlarda inceleneceği için öncelikle, interneti de içine alan *enformasyon toplumu* (bilgi toplumu), postmodernite, *ağ toplumu* ve *sosyal medya* kavramlarını sorgulamak gerekmektedir.



2.2. Sanal Toplum: Enformasyon, Postmodernite, Ağ Toplumu ve Sosyal Medya

Çağdaş sosyolojik ve felsefî yaklaşımlarda toplum tanımları yapılırken ağırlıklı, teknolojik araçların bilgiye erişim, ekonomi, üretim, siyaset, kültür ve sanat üzerindeki etkisinin dikkate alındığı görülmektedir. Toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, iletişimde ve üretimde etkisi yadsınamayacak önemdeki teknolojik gelişmelerin çağdaş düşüncenin ileri sürdüğü gibi toplum türleri oluşturmaları kuşkusuz öncelikle aklın araçsal kullanımının ve teknolojik determinizmin bir sonucudur. Horkheimer’a göre çağdaş toplumda “akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır” (Horkheimer, 1998, s. 67). Aklın araçsallığının yanı sıra sanayi toplumlarında düşünceler de bir eşya gibi ele

alınmaktadır ve “(...) doğa üzerindeki teknik egemenlikten çıkarılanın dışında her türlü doğruluk düşüncesini tasfiye eden, fizikçi değil, kendi faaliyet türünü ‘bütün başarılı olmuş bilimler’ arasına kaydettirmeye çalışan ve fizikçiyi taklit eden filozoftur”. Böylece, kültür de insan yaşamının tüm alanlarına hakim olmaya başlayan pragmatizmden payını alacak, fabrika üretimini “insan varoluşunun prototipi olarak gören” bu anlayışın sonucu olarak montaj hattı üzerindeki nesnelere dönüşecek ve şöyleşecektir (1998, s. 88).

Aklın araçsal değerine öncelik tanıyan yaklaşımların yanında insanın, üretim ve ekonomik ilişkileriyle ilgisinde ele alınması da toplumsal yaşamın teknolojik gelişmelerden yola çıkılarak açıklanmasına katkıda bulunmuştur. Örneğin Karl Marx, insanlığın tarihini üretim ilişkilerinin tarihi olarak nitelendirmiştir. Marx ve modern dönemdeki seleflerinin görüşlerinde insan ve toplum çoğunlukla materyalist bir dünya algısıyla değerlendirilmiştir. İnsanı insan yapan şeyin akıl olduğu düşüncesi etrafında birleşen modern dönem düşüncüsü, bilimsel gelişmeleri insanın değer ve anlam dünyasının merkezine yerleştirmiş, bu nedenle toplumsal olan da çoğunlukla teknolojiyle ilgisinde el alınmıştır. Dolayısıyla sanayileşmeden itibaren toplumsal yaşamın, kitlesel kullanıma ulaşan bilgi teknolojileri üzerinden açıklandığı ve kavramsallaştırıldığı bir döneme girilmiştir.

Sanayileşmeyle birlikte toplumların “sanayi toplumu”, “tarım toplumu” olarak üretim biçimlerine göre tanımlanmalarına benzer şekilde günümüzde *enformasyon toplumu*, kitle iletişim araçları ve bilgi teknolojilerinin gelişmesi ve yaygınlaşmasının ardından sıklıkla başvurulan bir kavram olmuştur. Örneğin Fuchs’a göre, bilgi/enformasyon toplumu, endüstri sonrası toplum, postmodern toplum, ağ toplumu, enformasyonel kapitalizm ve benzeri kavramlar yaşadığımız toplumlarda teknoloji kullanımı ve enformasyonun çağdaş toplumdaki rollerini anlamak için önemli göstergelerdir. Fritz Machlup 1962 yılında bilgi endüstrisi kavramını tanıtarak beş farklı sektör tanımlamıştır. Buna göre, bilgi endüstrisinin beş ana sektörü; eğitim, araştırma ve geliştirme, kitlesel medya, enformasyon teknolojileri ve hizmetleridir (Fuchs, 2008, s. 100). Öyleyse, enformasyon toplumundan söz ettiğimizde bir toplumda bilgi ve iletişim teknolojileri kullanılarak üretilen enformasyon süreçlerinin hemen hemen tamamından bahsetmiş olmaktadır. Nitekim Giddens’a göre de enformasyon toplumu kavramı; “(...) teknolojiye anlayan ve

bilgi işlemdeki, eğlence sektöründeki ve telekomünikasyondaki yeni gelişmeleri kendi gündelik yaşamlarıyla bütünleştirmeye istekli geniş bir tüketici temelinin gelişimi ile ilişkilendirilmiştir” (Giddens, 2012, s. 88). Enformasyon toplumunun sanayi toplumundan farkı ise maddi malların değil bilgi üretiminin ağırlıkta olmasıdır ve üretim, bilgi teknolojileriyle yapılmaktadır (2012, s.1058).

Toplumların enformasyon araçlarını kullanma biçimlerine göre tanımlanmalarının yanında, kitleselleşen ve üyeleri tüketicilere dönüşen Batı toplumlarının incelenmesinde yirminci yüzyılın ortalarından itibaren *postmodern* kavramına da başvurulduğu görülmektedir. Enformasyon teknolojilerini, siyaseti, bilimi, sanatı, mimariyi ve geniş anlamda kültürü de içine alan geniş bir anlam taşımakla birlikte, postmodernin çıkış noktası yine bilişim teknolojilerinin üretim üzerindeki belirleyiciliğini temel alan analizlerdir. Üzerinde birçok tartışmayı da taşıyan postmodernite, aydınlanma düşüncesinin erekselci tarih anlayışından doğan ve çoğunlukla Hegelci ve Marxçı “büyük anlatılar”ın sona erdiğini savlayan görüşleri de kapsamaktadır. 1979 yılında yazdığı *Postmodern Durum*’da kavramın yaygınlaşmasına katkıda bulunan Jean François Lyotard, toplumsal değişimleri enformasyonun ve bilgi teknolojilerinin kullanımı üzerinden açıklayan düşünürlerin başında gelmektedir. Lyotard’a göre postmodern tutum, temelde büyük anlatılara (meta söylem) karşı inançsızlıktır (Lyotard, 2014, s. 8). Postmodern durumda 18. yüzyıl düşünürlerinin bilimsel bilgi ile aydınlanma -Kant’da olduğu gibi özgürleşme- idealleri veya amaçları [üst anlatı] söz konusu değildir. Üst anlatılar, modern dönemin, akıl, birey, insan hakları, toplum sözleşmesi, laiklik, demokrasi, eşitlik, bilimsel düşünce gibi dünya barışına ulaşmayı amaçlayan aydınlanmanın temel kavramlarını da kapsamaktadır. Lyotard’a göre tüm bunlar çağdaş toplumda anlamlarını yitirmiş ve meşruiyetini kaybetmiştir, dahası; “postmodernlikte ‘anlamanın kaybına’ ağıt yakmanın başlıca anlamı bilginin artık anlatısal olmamasına üzülmek demek”tir (2014, s. 55). Bu nedenle, Lyotard’a göre bilginin meşrulaştırılması artık bir üst anlatıya dayandırılmaz; çünkü toplum ve kültürdeki gelişmelerle endüstri sonrası dönemde üst anlatılara duyulan inanç erozyona uğramıştır. Giddens da Lyotard’ı kastederek *Modernliğin Sonuçları* kitabında postmodernitenin bilgi kuramı açısından şöyle tarif edildiğini açıklamıştır:

Onun temsil ettiği biçimde postmodernlik, epistemolojik temellendirmeye yönelik çabalardan ve insanlar tarafından yönlendirilen ilerlemeye yönelik çabalardan bir sapmaya işaret eder. Postmodern durum, bizleri bilinen bir geçmişi ve tahmin edilebilir bir geleceği olan varlıklar olarak tarih içine yerleştiren kapsamlı olaylar dizisinin, “o büyük anlatı”nın uçup gitmesiyle ayırt edilir. Postmodern bakış açısı, bilgiye yönelik heterojen görüşlerin çoğulluğunu kabul eder; bilimin de burada ayrıcalıklı bir yeri yoktur (Giddens, 2014, s. 10).

“Büyük anlatı” olarak tanımlanan felsefi yaklaşımlar, yukarıda Giddens’tan aktarıldığı üzere ilerlemeci (teleolojik) tarih görüşlerini de kapsamaktadır. *Postmodern Durum*’un ardından 1986 yılında *Postmoderni Tanımlamak* başlıklı bir makale kaleme alan Lyotard’a göre ilerleme fikrine duyulan inanç sarsılmıştır. Bilgiyle özgürleşmesi beklenen özne (insan) ise bir anlamda ideolojilere teslim olmuştur.

Genel düşünce açıktır. Son iki yüzyıldır ilerleme fikrine duyulan güvenin bir çeşit zayıflamaya uğradığını söyleyebiliriz. (...) Özgürleşmesi için yardım edeceğimiz özne adı üzerinde liberaller, muhafazakârlar (ing. conservatives) ve solcular (ing. leftists) arasında tartışmalar (ing. disputes), hatta savaşlar gerçekleşti. Tüm bunlara rağmen, bütün bu taraflar, girişimlerin, keşiflerin ve kurumların ancak insanlığın özgürleşmesine katkıda bulundukları sürece meşru oldukları düşüncesini aynen paylaştılar (...) (Lyotard, 2010, s. 454).

Lyotard, bilginin evrensel bir özgürlük vadettiği düşüncesinin gelişen teknolojinin etkisiyle şiddeti artan dünya savaşlarıyla temellerini kaybettiği görüşündedir. Sonuçta, bilimsel bilgiyle teknolojik araçlar geliştirilmiş, “özgürleşmesi için yardım edilecek özne” adına savaşlar yapılmıştır, üstelik toplumları “iyileştirmek” amacıyla olan tüm ideolojiler de meşruiyetlerini özgürleşme vaadinden almıştır. Dolayısıyla Lyotard’a göre insanın bilgiyle özgürleşeceğini öne süren tüm üst anlatılar meşruiyetlerini kaybetmiştir.

Diğer taraftan Lyotard’a göre bilgi süreci bu teknolojik dönüşümlerden işlevi açısından da etkilenmiştir. Alet ve aygıtların küçültülmesiyle bilginin araştırılması, iletilmesi, sınıflanması, kullanıma hazır hale getirilmesi değişime uğramıştır. Bu şartlar altında bilginin mahiyeti de değişmiştir; çünkü bilginin kullanılabilir hale gelmesi ancak “enformasyon niceliklerine” çevrilebilir olmasına bağlıdır. Bilişimin hegemonyasıyla birlikte bilgiden sayılacak söylemlere ilişkin yeni bir kurallar bütünü kendisini dayatacaktır. Bunun da ötesinde Lyotard’a göre artık bilen bilme sürecinin içinde onun nesnesi olarak yer alacaktır (Lyotard, 2014, s. 12-14).

Modern düşüncenin ve aydınlanmanın bilen öznesi Lyotard'ın savunduğu postmodern tutumda şöyleşerek belirsizleşmektedir. Postmodern öznenin önünde, modern dönemin “özgürleştirici” ve “evrenselleştirici” ufku yoktur (Bal, 2015, s. 126). Bilgi ayrıca, kendisi için bir amaç olmaktan çıkmış, “kullanım değerini” yitirmiştir; artık satılmak için üretilmekte, yeni bir üretimde değerlendirilmek için kullanılmakta yani metalaşmaktadır (Lyotard, 2014, s. 15). Üretim gücü için meta biçimini alan bilgi, dünya ölçüsündeki iktidar yarışında çekişme konularından biri haline gelmiştir. Ulus devletlerin, önce topraklara ardından hammadde ve ucuz iş güçlerine hâkim olmak için savaşacakları gibi, bilgi üzerinde egemenlik kurmak için de savaşacaklarını düşünmek mümkündür (2014, s. 15-16).

Eğitim alanında Lyotard'a göre yine enformasyon süreçlerinin hakimiyeti vardır. Bilginin özgürleşmesi üzerine aydınlanma çıkışlı düşünce, performativite (verimlilik) ölçütüyle gücünü yitirmekte olduğu için bilgiyi meşrulaştırmamaktadır. Lyotard'ın *Gayrimeşrulaştırma* olarak nitelendirdiği “üstanlatılara olan inancın sona erdiği” dönemdeki meşrulaştırma bağlamında ise üniversiteler idealler değil, vasıfları yetiştirmek talebini yerine getirmektedirler (s. 98).

Yukarıda da ifade edildiği gibi postmodern kavramı tartışmalıdır; çünkü onu ortaya çıkaran dinamikleri de kapsamaktadır. Giddens'in dikkat çektiği üzere erekselci (ilerlemeci) tarih anlayışına tepki, postmodern kavramının sıklıkla dillendirilmesinde önemli bir etkidir. Postmodern kavramını kullanmamayı tercih eden Giddens'a göre modernliğin radikalleştiği ve evrenselleştiği başka bir dönemden söz etmek gerekir; çünkü “(...) ortaya çıkan parçalanmalar daha çok, gelenek, Tanrısal takdir görüşlerinden geri kalan kalıntıların temizlenmesiyle birlikte modern düşüncenin kendini netleştirmesinden kaynaklanıyormuş gibi görülmelidir” (Giddens, 2014, s. 55).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra toplum analizlerinde önemli bir yer kaplayan *postmodernite* kavramı üzerinde bir uzlaşma olmamakla birlikte günümüzün sanallaşan toplumuna giden gelişmeleri, insan, toplum ve değerlerdeki değişimi içermesi bakımından incelenmeye değer görünmektedir. Yukarıda Lyotard'ın postmodern durumunda açıklanan temel kavramlara ve belirlemelere tekrar bakarsak, bunlar; bilim dahil her bilgi türünün “enformsyona dönüşümü”, bilginin;

“aydınlanmanın üstanlatılarına dayanarak meşrulaştırılamaması”, “metalaşarak kendisi için bir değer olmaktan çıkması”, “aydınlanmanın bilen öznesinin şeyleşmesi” ve enformasyon evreninde “verimliliğin birincil değer” olmasıdır. Özetle; postmodernlik kavramı, diğer çağdaş toplum düşüncelerine benzer şekilde, toplumsal yaşamın tüketim olgusu, metalaşma ve yarar düşüncelerinden yola çıkılarak tanımlanmasıdır diyebiliriz.

Çağdaş topluma ilişkin analizlere dönersek, bilgi teknolojilerinin yirminci yüzyılın son çeyreğinde yaygın kullanıma ulaşmasının bazı yazarlar tarafından *enformasyon teknolojisi devrimi* olarak da yorumlandığını görmekteyiz. Manuel Castells’a göre enformasyon devrimi; “(...) ekonomi, toplum ve kültürün maddi temellerinde bir kesintiye sebep olan, en azından 18. yüzyılın sanayi devrimi boyutunda bir tarihsel olaydır” (Castells, 2005, s. 39). Sanayi devrimlerinde buhar makinesi, elektrik ve diğer fosil enerji kaynaklarının işlevini bugün enformasyon toplumunda bilgi iletişim teknolojileri yerine getirmektedir. Bugünkü teknolojik devrimin diğerlerinden farkı bilginin merkezi önemde olması değil “(...) bilgi ve enformasyonun, bilgi üretimine, bilgi işleme/iletme aygıtlarına uygulanması, yenilik ile yeniliğin kullanımı arasında, ikisinin birbirlerini beslediği bir zincir oluşturmaktadır” (2005, s. 40).

Günümüz toplumlarının tanımlanmasında *Ağ Toplumu* kavramına başvuran Castells’a göre, interneti de kapsayan enformasyon teknolojileri sadece araçlar değil, geliştirilecek süreçlerdir; çünkü kullanıcılar teknoloji üzerinde denetim kurabilirler (s. 41). Bunun da ötesinde, toplumların yapılanmasındaki değişikliğin belirleyicisi büyüyen ağlardır; enformasyon çağında toplumsal işlevler “ağlar etrafında örgütlenmektedir” (s. 621). Enformasyon teknolojilerinin iletim hızı birincil olarak yeni toplum biçimini şekillendirmekle birlikte Castells’a göre ağ, sadece bilgisayar ve telefondan oluşmaz. Finans, siyaset, uyuşturucu ticareti dahil birçok şey ağlar içinde örgütlenmiştir; çünkü “ağ, birbiriyle bağlantılı düğümler dizisidir”.

Düğüm bir bükümün kendi kendini kestiği noktadır. Daha açık konuşacak olursak, düğümün ne olduğu, hangi somut ağlardan bahsettiğimize bağlıdır. Küresel finansal akışlar ağında düğümler, menkul kıymetler piyasalarıdır. Avrupa Birliği’ni yöneten siyasi ağda ise ülkelerin bakanlar konseyleri ve Avrupa Komisyonu üyeleridir. Dünya çapında ekonomilere, toplumlara, devletlere nüfuz eden uyuşturucu kaçakçılığı ağında, kokain ve haşhaş laboratuvarları, gizli laboratuvarlar, gizli havaalanları, sokak çeteleri, para aklayan finansal kurumlardır. Enformasyon

Çağı'nda kültürel ifadenin, kamuoyunun kökenlerinde yer alan yeni medyanın küresel ağında ise bu düğümler, televizyon sistemleri, eğlence stüdyoları, bilgisayar grafiği ortamları, haber ekipleri, sinyaller üreten, gönderen, alan seyyar aygıtlardır (s. 622).

Ağların toplumların yeni sosyal morfolojisini oluşturduğunu ileri süren Castells'a göre, ağlar oluştuğu ve yayıldıkça “üretim, deneyim, iktidar ve kültür” süreçleri büyük bir değişime uğramaktadır; “toplumsal örgütlenmenin ağ biçiminde olması, başka zamanlarda, başka uzamlarda gerçekleşmiş olsa da, yeni teknolojik paradigma, toplumsal yapının tamamına yayılması için gerekli maddi zemini de sağlar” (s. 621); yani, çağdaş toplumun daha öncekilerden temel farklarından birisi ağların, ağsal yapılanmaların, ayırım yapmaksızın bir toplumda yaşayan herkesi kapsayabilmesidir. Bir insanın günümüzde ağların dışında kalması düşünülememektedir. Bu ağları eski dönemlerin cemaatleriyle karşılaştırdığımızda görürüz ki ağdaş olmak aslında belirli kuralları ve kültürü benimsemek anlamına gelmektedir.

Ağda yer almak ya da almamak, her ağın diğerleri karşısındaki dinamikleri, toplumumuzda baskın olmanın ve değişimin başlıca kaynaklarıdır: Bu yüzden de ağ toplumu dememiz yerinde olur bu topluma; sosyal morfolojinin sosyal eyleme üstün olmasının damgasını vurduğu bir toplumdur bu (s. 621).

Giddens'a göre Castells'in burada kastettiği; “(...) örgütlerin -ister büyük anonim şirketler olsunlar, isterse küçük şirketler- bir ağın parçası olmadan varlıklarını sürdürebilmelerinin giderek olanaksız hale geldiğidir. Ağların işler hale gelmesine izin veren ise bilgi teknolojileridir” (Giddens, 2012, s. 719).

Ağ toplumu metaforunun kullanılması, kuşkusuz 1990'lı yıllarda internetin yaygın kullanıma ulaşmasıyla ilgilidir. İnternet, 1960'larda ABD Savunma Bakanlığı tarafından olası bir nükleer savaşta Amerikan iletişim ağlarının SSCB tarafından çökertilmesini önlemek amacıyla geliştirilen teknolojilerden doğmuştur. ABD Savunma Bakanlığı'nın projesinin sonucunda “elektronik bariyerleri aşarak birbirleriyle sayısız biçimde bağlantı kurabilen binlerce özerk bilgisayar ağından oluşan bir ağ mimarisi” ortaya çıkmış, bireyler ve kurumlar tarafından kullanılan bilgisayar ağının sayısı 1996 yılında yirmi milyonken, 2000 yılında üç yüz milyona ulaşmıştır (Castells, 2005, s. 7). 1990'larda ABD'de öncelikle üniversitelerde kullanılmaya başlanan internet, birkaç yılda dünyaya yayılarak “web (www), Net'teki ilgi alanları ve projelerin gruplaşmasını, www öncesi İnternet'in çok zaman

alan karmaşık taranma sürecinin aşılmasını” sağlamıştır (s. 472). Kısaca (www) olarak ifade edilen World Wide Web’in dünyayı saran bir örümcek ağı anlamına gelmesi, siber uzam özelinde düşünüldüğünde *ağ toplumu* metaforunu haklı çıkarmaktadır. “Örümcek ağı”nın büyüdüğünü, internetin yaygın kullanıma eriştiğini gösteren veriler de bu durumu doğrulamaktadır; 2017 yılı aralık ayı itibariyle internet kullanımının, yaklaşık yedi milyar altı yüz milyonluk dünya nüfusunda dört milyar yüz milyon kişiye ulaştığı tahmin edilmektedir¹. Bugün dünya nüfusunun yaklaşık yarısından fazlasının internet erişiminin olduğunu belirten bu istatistik, Castells’in *Ağ Toplumu*’ndaki bireylerin dört milyarı aştığını göstermenin yanında, her ne kadar öngörüsünü televizyon üzerinden yapmış olsa da McLuhan’ın ünlü “global köy”üne ulaşıldığı anlamına geldiği de söylenebilir.

Castells’a göre “internet, şimdiden Enformasyon Çağı’nın evrensel, interaktif, bilgisayarlı iletişim aracıdır” (s. 465). İnternet ve bilgisayar kullanımının kitleselleşmesi, Yunanistan’da MÖ. 700 yıllarında alfabenin bulunmasına yani yazılı kültüre geçişe benzer büyük bir devrimdir. Alfabe, nasıl konuşulan sözü kavramsal söyleme dönüştüren bir devrimse internet ve bilgi teknolojileri de 2 bin 700 yıl sonra çeşitli iletişim biçimlerinin interaktif bir ağ üzerinde bir araya geldiği başka bir teknolojik devrimdir; “bir başka deyişle, tarihte ilk kez insan iletişiminin yazılı, sözlü, görsel-işitsel biçimlerini aynı sistem içinde bütünleştiren bir hipertext ve meta-dil” oluşmuştur (s. 439-440).

Bilgi teknolojilerinin gelişimiyle enformasyon toplumunda ortaya çıkan bu teknoloji dolayımı yeni kitlesel iletişim biçimi, bugün dünya nüfusunun yarısından fazlası tarafından kullanılmaktadır. Bu çalışmada teknoloji dolayımı iletişimin insanın toplumsal yaşamı ve anlam dünyası üzerindeki etkileri tartışılacak olmakla birlikte öncelikle Castells’tan aktarırsak, ona göre; “kültür iletişimle aktarıldığı, iletişimle başlatıldığı için, kültürlerin kendileri- tarihsel olarak üretilmiş inanç sistemlerimiz ve geleneklerimiz- yeni teknolojik sistemle temelden dönüşmüştür (...)” (s. 441). Castells, toplumsal süreçlerdeki bu değişimin tarihsel evrim ve teknolojik değişimin yakınlaşması nedeniyle yaşandığını, dolayısıyla toplumsal örgütlenmenin kültürel biçimine adım atıldığını ileri sürmektedir. Kültürel

1 <https://www.internetworldstats.com/stats.htm> erişim tarihi: 24.03.2018

örgütlenme biçiminde enformasyon, toplumsal örgütlenmenin kilit bileşenidir; ağ toplumunda mesaj ve görüntü akışı bu sebeple toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır. Castells'a göre yeni durum "(...) bir varoluşun, hattâ yeni bir çağın, kültürün varoluşumuzun somut temelleri karşısındaki özerkliğinin damgasını vurduğu Enformasyon Çağı'nın başlangıcı"dır. Diğer taraftan Castells, enformasyon teknolojilerinin belirleyici olduğu yeni çağın getirebileceklerini heyecan verici bulmakla birlikte, yalnızken insani dünyamızda tarihsel gerçekliğin aynasında kendimize baktığımızda gördüklerimizi beğenmeyebileceğimizi de eklemektedir (s. 632).

Bu çalışmanın konusu olan *sanal toplum*, Castells'ın sözünü ettiği bilgi iletişim teknolojileri üzerindeki ağlar aracılığıyla kurulan iletişim biçimleriyle ortaya çıkmaktadır. İnternetin birbirine bağladığı ağlar, etkileşim, hız ve görsel, işitsel enformasyon aktarımındaki çeşitlilik ve içerik oluşturabilme olanakları bakımından, gazete, televizyon ve radyodan oluşan geleneksel medyadan farklılaştığı için *yeni medya* olarak da adlandırılmaktadır. Günümüzde yeni medya olarak tanımlanan araçlar ve bunları imleyen kavramlar şunlardır; "(...) bilgisayar, bilgisayar ağları, bilgisayar dolayimli iletişim, İnternet, web 2.0, çevrimiçi habercilik, çevrimiçi sohbet, laflama odaları, wiki, e-ticaret, e-imza, dijital medya, dijital oyun, dijital kültür, dijital imgeleme, avatar, siber uzam, sanal uzam, sanal gerçek (...)". Binark ve Löker'e göre, bu kavramlarla ifade edilen "(...) toplumsal, kültürel ve ekonomik olgular günlük konuşmalarımızın doğal bir parçası haline gelmiştir. Tüm bu kavramları kapsayan ve birleştiren kavram 'yeni medya' olabilir" (Binark ve Löker, 2011, s. 9).

Yeni medya içinde yer alan *sanal toplum* ise sosyal medya olarak da ifade edilen, bilgisayar ve cep telefonu dolayımıyla erişilen web 2.0 temelli ortamlardır. Web 1.0, 1960'lı yıllarda geliştirilmeye başlanan internetin world wide web (www) olarak Dr. Tim Berners-Lee tarafından 1990'ların başındaki versiyonu için kullanılmaktadır. Web 1.0 döneminde web siteleri statik (durağan) bir yapıya sahiptir yani değiştirilemeyen metin ve görsellerden oluşmaktadır. İçeriğin değiştirebildiği ve internet kullanıcıları tarafından da üretildiği sosyal ağların ortaya çıkışı ise web 2.0 dönemi olarak adlandırılmaktadır. Web 2.0 ile kullanıcılar aktif olarak içerik üretebilmeye, sanal topluluk oluşturup enformasyon paylaşabilmeye başlamışlardır

(Tuncer, 2013, s 8-9). Sosyal medya ile paylaşılan enformasyonun içeriği çok geniş bir yelpazeye yayılmıştır; metin, fotoğraf, grafik, ses, videonun yanı sıra satın alınan bir mal ve hizmetle ilgili görüşlerden politikaya, sanattan ekonomiye kadar her türlü konuda kişisel görüşleri içermektedir (2013, s. 12-13). Sosyal medyanın kısa bir tanımını yapmak gerekirse; “(...) Web 2.0 teknolojileri ve felsefesi üzerine kurulmuş olan, içeriğin tüketicilerce [kullanıcılar tarafından] yaratılmasına ve paylaşılmasına olanak sağlayan İnternet tabanlı uygulamalar” olduğu söylenebilir (s. 15). Tuncer’e göre bu sanal toplum türü içine dahil edilen siber uzam ortamlarını sekiz ana başlık altında toplamak mümkündür:

(...) Bloglar, Mikrobloglar (Twitter gibi), İnternet forumları (Google Grupları gibi, İnceleme ve değerlendirme siteleri (Yelp gibi), Sosyal haber ve sosyal işaretleme siteleri (Digg, StumbleUpon, Pinterest gibi), Sosyal ağ kurma siteleri (Facebook, LinkedIn, Google+ gibi), Medya paylaşım siteleri (YouTube, Flickr, Slideshare gibi), Sanal dünyalar (Second Life gibi) (Tuncer, 2013, s. 15-16).

Sanal toplumun üyeleri çoğunlukla Facebook, Twitter, YouTube, WhatsApp, Facebook Messenger, Instagram gibi sosyal ağları kullanmaktadırlar. İstatistik veriler dünya çapında internet ve sosyal medya kullanımının artmakta olduğunu göstermektedir. We Are Social² adlı sosyal medya ajansının *Digital in 2018 Global Overview* raporuna göre dünya genelinde internet, sosyal medya ve mobil kullanım verileri sürekli artmakta, *sanal toplum* büyümektedir. Son bir yıl içinde her ay bir milyon yeni sosyal medya kullanıcısının eklendiğini tespit eden ajans, 2018 Ocak ayı itibarıyla sanal toplumda (sosyal medya) üç milyardan fazla kullanıcının bulunduğunu belirlemiştir. Üç milyar kullanıcının yaklaşık yüzde onu sanal topluma cep telefonları aracılığıyla erişmektedir. İnternet kullanımı ise her yıl yüzde yedi artarak bugün dört milyarı geçmiş, mobil telefon kullanıcıları beş milyarı aşmıştır. Sanal toplumda geçirilen zaman açısından bakıldığında Türkiye’nin ön sıralarda olduğu rapora göre, kullanıcılar ortalama günde yedi saatlerini internette geçirmekte, bunun üç saatini sosyal medya kanallarında harcamaktadırlar.

İnternet, sosyal medya kullanıcı sayısı ve siber uzamda geçirilen zamanın fazlalığını ifade eden yukarıdaki veriler, çağdaş toplumda bilgisayar ve cep telefonunun gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. İnternet

² <https://wearesocial.com/uk/blog/2018/01/global-digital-report-2018> erişim tarihi: 11.04.2018

kullanımındaki artış, bilgi teknolojileri dolayısıyla kurulan ilişkilere ve üretim biçimlerine işaret etmektedir. Sanal ortamlarda geçirilen zamanın fazlalığı, bireylerin hem kendileri hem de toplumla kurdukları ilişkiye dair algılarında da değişime neden olmaktadır. Fizik çevrenin dışına çıkıldığı algısı yaratan siber uzam deneyimlerinin insan olmak ve bir toplum oluşturma yanında elbette, insanın anlam dünyası ve ilişkileri üzerinde de sonuçları vardır.

Görülmektedir ki modern dönemden günümüze gelinceye dek toplumsal yaşam, insan yığınları anlamında kitleselleşmiş, teknolojik araçların üretim, sosyal ilişkiler, kültür ve tüketim üzerindeki etkileri temel alınarak, enformasyon, ağ toplumu ve postmodernite gibi kavramsallaştırmalara başvurularak açıklanmaya çalışılmıştır. İnternetin kullanıma girmesiyle birlikte içinde sosyal medyanın da bulunduğu siber uzamda, fizik çevre dışında bir toplumsal ağ kurulduğu algısı yaygınlaşmıştır. Bu durumda insandan ya da bireyden anlaşılan şeyler de sanal ağlar üzerinde yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Bu nedenle öncelikle, aydınlanmada özne veya birey kabul edilen, günümüzde ise kalabalıklar içinde bir tüketiciye dönüşen insanın değer ve anlam dünyasını anlamak için sanal topluluklar içindeki konumunu incelemek gerekmektedir.

2.2.1. Sanal Toplum ve Hayalet Bireyler

İlk kez Rheingold tarafından *sanal cemaat* (*virtual community*) olarak tanımlanan sosyal medya ve tüm çevrimiçi gruplar, internet uygulamaları üzerinde *sanal toplum* ya da topluluklar kurulduğu izlenimi vermektedir. Nitekim Rheingold sanal cemaati, “(...) yeterli sayıda insanın, insani duygularla, siber uzamda

kişilerarası ilişkiler kurmak üzere arayüzdeki kamusal tartışmalara yeterince uzun bir süre katılmasıyla ağda oluşan toplumsal kümelenmeler/örgütlenmeler” olarak tanımlamıştır. Rheingold ayrıca, *sanal cemaat*’te iletişim kuranların benzer değerleri, ilgi ve çıkarları ve bunlarla ilgili enformasyonu paylaşan, arkadaşlık yapan gruplar olduğunu ileri sürmüştür (Binark ve Löker, 2011, s. 13).

Yukarıda sözü edilen Web 2.0’ın kullanıma girmesinden itibaren medya kavramı da değişime uğramıştır. Yeni medya kavramı altında toplanan ve Rheingold’un sanal cemaatler olarak tanımladığı çevrimiçi iletişim ortamları (sosyal ağ siteleri) Baym’a göre bilgisayar dolayımı ile iletişim teknolojilerinin gelişiminden bu yana uzun süredir sosyal ilişkilerin kurulabileceği alanlar olarak kabul edilmektedir. “Toplum” ya da “topluluk” kavramları, sosyal medya gibi bireysel ve kurumsal ilişkilerin kurulması anlamında teknoloji ile erişilen bu ortamlar için uygun bulunmuştur. Bununla birlikte, toplum kavramının sanal ortamlar için kullanılmasına eleştirel yaklaşımlar da vardır. Bu eleştirilerin başında internet üzerinde kurulan iletişimin reel dünyanın yerine geçmesi yer almaktadır. Örneğin, Cody ve Joe ‘nin 1997 yılında yaptıkları çalışma, reel toplumda yalnız olanların sanal topluluklar içinde de yalnız olduklarını, daha fazla sosyal ilişkiler yaşayanların da aynı şekilde sanal toplumda daha fazla etkileşim içinde olduklarını göstermektedir. Çalışmanın sonuçları, sanal ilişkilerin reel toplumdaki yaşamın yerine geçmekte olduğuna işaret etmektedir; çünkü iş yaşamı ve televizyon için harcanan zamanı azaltan çevrimiçi (online) etkinlikler insansal ilişkilere ayrılan sürenin de düştüğü anlamına gelmektedir. Bir diğer eleştiri başlığı ise söz konusu sanal toplulukların homojenliği ve etik bağlılıktan yoksun olması üzerinedir; çünkü çoğu internet topluluğu ilgi alanları benzer gruplardan oluşmaktadır (Baym, 1995, s. 36-37).

Sanal ağlar için toplum kavramının kullanımına karşı eleştirel yaklaşımlardan bir diğeri de toplumun mekâna bağlı olduğu savı üzerinedir. Doheny-Farina’ya göre, toplum kavramı için fiziksel bir mekân zorunludur; çünkü “toplum kolaylıkla dahil olabileceğiniz bir yer değildir. Bir topluma, internet üzerindeki tartışma grubuna üye olur gibi abone olamazsınız. Yaşamak zorundadır. Zorunluluklar, çelişkileri barındırır ve tüm duyularımızı içerir” (Aktaran: Jones, 1998, s. 3).

İnternet üzerindeki sanal ağ sitelerinin nasıl bir toplum ya da topluluk olarak algılandıkları sorusuna günümüzde farklı yanıtlar verilmiştir. Örneğin Bauman’a göre; “(...) internet ‘toplulukları’ var oldukları süreyle orantılı olmayı bir kenara bırakın, uzun ömürlülük için kurulmazlar. Onlara katılmak kolaydır; ama aynı şekilde ilginin, sempatinin ve antipatinin, ruh halinin ve modanın farklı bir yöne kayması durumunda terk edilmeleri de kolaydır”. Sanal ağlar, kişisel bağlanma ve bağı kesme dürtüleriyle oluşur, parçalanır ve küçülür. Bu nedenle Bauman’ın “sıvı akışkan modern koşullar” olarak tanımladığı çağdaş toplumda insanlar, böylesi kısa süreli, kırılgan ve parçalanmaya müsait ağları eski topluluklara tercih ederler (Bauman, 2013, s. 119).

Günümüzde bir “toplum” türü olarak tanımlanmaya başlanan sosyal medya ve benzeri sosyal ağ sitelerinde kullanıcıların neler yapabildiklerine yakından bakacak olursak; bu çalışmada *sanal toplum* olarak tanımlanan ağların öncelikle, kamuya açık, birbirini tanımayan kişiler dahil tüm kullanıcılar arasında enformasyon alışverişinin yapılabildiği bilgisayar dolayimli iletişim ortamları olduklarını görmekteyiz. Boyd ve Ellison’a göre, sosyal ağları “benzersiz yapan” kullanıcıların reel toplumda kendilerine yabancı olan kişilerle “tanışma” olanağıdır. Yeni kişilerle etkileşim kurmak her kullanıcının amacı olmamakla birlikte kendi geniş sosyal ağlarıyla iletişimde olmak için de kullanılmaktadırlar. Sosyal ağlara dahil olan kullanıcıların öncelikle bir profil oluşturmaları gerekmektedir. Profili oluşturmak için kullanıcıların yaş, ilgi alanları, yaşanılan yer gibi kişisel soruları yanıtlamaları istenmektedir. Bazı sitelerde kullanıcılar, görsel içeriklerle görünüşlerini değiştirerek kurgu profiller oluşturabilmektedirler (Boyd ve Ellison, 2008, s. 211-213).

Görülmektedir ki sosyal ağ sitelerine üye olarak görsel bir “kimlik” yaratmak mümkündür; üstelik hiçbir kullanıcı doğru bilgiler vermek zorunda değildir. Dolayısıyla her kullanıcının anonim veya kurgusal kimlikler oluşturabilme imkânı vardır. Bunun da ötesinde internet, bir mecra olarak bütünüyle anonim kimliklerin oluşturulmasına imkân vermektedir. Timisi’ye göre, “(...) internette toplumsal iletişimi tanımlayan bir diğer özellik, anonimliğin sınırlarını genişletmesidir”; çünkü özel olanla anonimliğin birbirine karışması söz konusudur. Özel olan; “(...) gizlilik, özerklik, dokunulmazlık ve ihlal edilmemiş bireysellik anlamında insanlığın korumak durumunda olduğu bir değeri” anlatmakla birlikte anonimlik; “(...) birey,

grup, topluluk, kurumlara ait belirli özelliklerin bilinmemesi, gizli kılınması, kamusallaşmaması anlamına gelir” (Timisi, 2005, s. 95). Anonimlik ile özel olanın gizlenmesini karşılaştıran Timisi, internette kimlik gizlenmesi olgusunun kitle iletişiminde alıcıları da anonim kıldığını belirtmiştir:

Anonim ve gizli olma iletişimsel etkinliğin niteliğine göre değişebilir. Doğrudan, aracısız ya da yüzyüze iletişim, tarafların görünürlükleri koşuluna dayalıdır. Bu görünürlük sınırları içerisinde özel, mahrem ve kişisel olan gizlenebilir. Kitle iletişim koşulunda anonimlik taraflardan birinin doğrudan bilinmemesi ancak az çok kestirilmesi anlamında kullanılır. Yani kaynak ve alıcının mevcut olduğu teknoloji dolayımı ile iletişim süreci kaynağı belirgin kılarken, alıcıyı anonim kılar. Çok sayıda, birbirinden farklı heterojen bir topluluk yani kitleler alıcıdır. Bu anlamda kitle anonimdir (2005, s. 95-96).

Kitlenin anonimleşmesinin yani kimlik taşınamamasının anlamı nedir? Öncelikle, söz konusu profillerin kişilerin gerçek fotoğraflarından, isimlerinden değil, hayal ürünü bir karakterden oluştuğu anlamına gelmektedir. Görünüş, yani beden ve isim gizlendiğinde sanal toplumda bireyin başkalarıyla paylaştıkları arasında sadece sözel ve görsel mesajlar yer almaktadır, yani bir sosyal ağ kullanıcısı böyle bir ortamda sadece sözü ile varlık göstermektedir. Timisi’nin yukarıdaki alıntıda yer alan belirlemelerinde dikkat çektiği gibi, gizlilik insansal bir ihtiyaçtır, ne var ki yüz yüze iletişimdeki görünürlüğün önemi ve tek insansal etkinlik olan eylem yaşamı düşünüldüğünde internetteki bu “varlık” biçimini toplum içinde kişi olarak varolmayla bir ve aynı kabul etmemek gerekir.

Özne dilin sınırları içinde tezahür eder. Dilin sabitlemediği özne gerçek değildir ya da yoktur. Beden artık görünenin temsili değildir. Beden dilin kurduğu bedendir. Cinsiyet, ırk, renk dilin sınırları içinde inşa edilir. Siber-uzam dilde açığa çıkan öznenin sınırlanmamış bir toplumsal alanıdır. Yeni slogan "kendini yarat/üret"tir. Kendi dil aracılığı ile üretilir. Bu koşulun tekil bireye etkisi, mevcut pratiklerde varolmayan bir iktidarın ele geçirildiği duygusudur. Bu bir türlü ele geçirilmeyenin “zaptına” ilişkin bir iktidar iken aynı zamanda bireyin kendini yeniden ve çoklu bir biçimde kurmasına olanak veren bir iktidardır. İnternetin sanal dünyası içinde varlık, beden ve mekândan arınmış ve yalnızca kelimelere dönüşmüş bir biçimde vücut bulmaktadır. Bu anlamda İnternet hayal edilmiş ve hayali bir mekân olarak tanımlanabilir ancak aynı zamanda söylemsel etkileşimlerden oluşan ve hayal gücümüzü yapılandıran bir mekandır (2005, s. 97).

Timisi’nin siber uzamda ortaya çıkan bireysel varoluşa ilişkin değerlendirmelerinden hareketle “yeni özne”, *hayalet bireye* benzetilebilir; çünkü bunlar hayatın içinde, gerçek, canlı insanlar değil, sanal ortamda yaratılmış, sanal bireylerdir, varmış gibi görünürler ama realitede yoktur. Denilebilir ki sanal toplumdaki bireylerin büyük bir bölümü, hayal ürünü karakterlerden oluşmaktadır.

Hayalet birey, sanal toplumda söze ve multimedia araçlarına indirgenmiş, kendini farklı kimliklerle, sürekli yeniden inşa eden, geçici bir “profil”dir artık. Timisi’ye göre özne, “(...) bir yap boz oyununun parçasıdır. Kimlikler sabit ve değişmez olmaktan çıkmış, akışkan metinler içinde kurulmaya ve yeniden-kurulmaya başlamıştır”. Öyleyse internet, kendi zamanını barındıran, içinde sözkonusu profillerle iletişim kuran bireylerin deneyim ve sözlerini taşıyan bir anlatıya dönüşmüştür (s. 97).

Bir kimlik mimarı olarak birey kendini yaratmanın ütopyik fantezileri içinde dolanır. Cinsiyet, ırk, yaş, etnik köken, cinsel tercihler, sınıf, eğitim vb. insanı “gerçek” kılan bütün sabitlerner çözülür ve dil kendini konuşan bedeninin sınırlandırılmış sabitlemelerinden bir olanaklar alanına ulaşır. Kişi çevresiyle, toplumdaki konumuna ilişkin olgularla başkalarının gözündeki görünümüyle oynamayı bırakıp, seçilmiş kimlikleriyle birlikte kendisini başkalarına açık kılar. Elektronik ve organik beden arasındaki ilişki dilin sınırları içinde dağılıp gider. Bir organik beden milyon tane elektronik bedene dönüşür (s. 97-98).

Bireyler, sanal toplumda fizik mekandaki kimlikleriyle birlikte bedenlerini de bırakırlar ve kendilerini yeniden, sürekli yaratmaya devam ederler. *Hayalet bireylerin* toplumda bir karşılığı yoktur, *dijital benlikler*dir. Morva’ya göre dijital benlik, “kişinin kullanıcısı olduğu dijital platformlarda yaratmış ya da oluşturmuş olduğu tüm dijital enformasyonun toplamıdır” (Morva, 2016, s. 43). Shanyang Zhao’nun dijital benliklerle ilgili dört nitelik belirlediğini aktaran Morva’ya göre bunlar; içe yönelim, anlatıya dayanma, istendiğinde vazgeçilebilir ya da geri alınabilir olma ve çeşitlilik. Dijital benliklerin anonim olanları için geçerli olan *içe yönelim*, sosyal paylaşım ağları dışında duyguların açığa vurulmasının zor ve utanç verici olduğu durumlarda kullanıcıların kendilerini kolaylıkla ötekilere açabilmesini anlatmaktadır. Dijital benliğin anlatıya dayandığı belirtilen ikinci özellikte kullanıcılar, “kendilerini anlatmaya, özbetitleme yapmaya başladıkları andan itibaren dijital benlik belirlemeye başlar” (2016, s. 44-45). *Anlatıya dayanma* özelliğinde sadece metin değil, görsel tasarımlarla dijital benliği zenginleştirme olanağı da bulunmaktadır. Dijital benliğin üçüncü niteliği olan *vazgeçebilme*, bedensiz bir varlık olmaya gönderme yapar. Sosyal medya kullanıcısının bedeni benliğinin taşıyıcısı değildir, kolaylıkla bırakılabilir; “hoşa gitmeyen, istenmeyen dijital benlik, fiziksel bedenden azade oluşu nedeniyle lokasyon ya da sosyal çevre değişikliğine ihtiyaç olmadan geri alınıp silinebilir ve bir yenisi oluşturulabilir” (2016, s. 45-46). Dijital benliğin *çeşitlilik* niteliği ise, Zhao tarafından toplumsal

çeşitliliğin bir yansıması olarak görülür. Bu çeşitlilik veya çokluk, premodernin homojen yapısının aksine modern toplumların çeşitliliğini imler; bu açıdan dijital benlik “merkezsiz, yayılmış ve süregelen istikrarsızlık içinde çeşitlenip çoğalmış”tır (Aktaran Morva, 2016, s. 47). Morva’ya göre, sosyal ağlarda oluşturulan dijital benliklerle çevrimdışı benlik sürekli temas halindedir:

Benliğin, kişinin hem kendisi hem de öteki kişilerle sürekli etkileşiminden türeyen dinamik bir yapı olduğunu kabul edersek hem dijital benlik hem de çevrimdışı benlik birbirine nesne olma özelliğine sahiptir. Yani günümüzde, çevrimdışı benlik ile dijital benliğin birbirlerinin yapılandırılması ve sürdürülmesinde aktif rol aldıkları varsayılabilir (Morva, 2016, s. 59).

Sanal toplumda bireyin farklı kişiliklere ve hayal ürünü karakterlere dönüşümünü olumlu değerlendiren yazarlardan Sherry Turkle, ise *Life On The Screen* adlı kitabında sanal toplulukları ve kimlik olgusunu inceleyerek sanal toplumda sürekli yeni kimlikler yaratanların, hayal ürünü kişilere dönüştüklerinin bilincinde olduklarını, amaçlarının yaşamda üstlendikleri farklı rollerin ve kişiliklerinin değişik yönlerini yaşamak olduğunu belirtmiştir:

Siber-uzam günlük yaşam için kimliğin akışkanlığı dediğimiz şeyi alıp daha uç bir noktaya taşıyor. Artık insanlar kendilerini ekranda açtıkları pencerelerin toplamından oluşan dağıtılmış varlıklarının bir tür toplamı olarak görme yolundalar. Bilgisayar pencereleri arasında dolaşmak için geliştirilen teknik metafor, benliğin sayfaları arasındaki bağlantı hakkında fikir yürütmek için kullanılan bir metafor halini aldı (Aktaran: Timisi, 2005, s. 99).

Diğer taraftan Turkle, iyimser kişilerin teknolojik ilerlemelere dayanarak, toplumun kablolu bir yer haline gelmesinin tüm sorunları çözebileceğini öne sürdüklerini belirterek, siber uzam hakkındaki bu yaklaşımın ekrandaki yaşamın gerçekliğin yerini almasına yol açabileceğine de dikkat çekmiştir. Turkle’in önerisi, birini diğerine tercih etmek yerine sanal ve gerçeğin birbirine daha fazla nüfuz etmesini sağlamaktır. Bunun yolu ise, sanal bir kişiliğin kendini ifade etme ve yansıtma konusunda bireyler için bir kaynak görevini üstlenmesi ve gerçek toplulukların gelişimi için kullanılabilmesidir (Turkle, 1996, s. 57).

Sanal kimliklerin değişkenliğini yorumlayan yazarlardan Mark Poster da Turkle'a benzer biçimde, siber uzamdaki bireyin durumunu, postmodern kimlik tartışmaları içinde değerlendirmiştir. Daha önce Lyotard’ın postmodern topluma ilişkin görüşleri çerçevesinde aktarıldığı üzere, çağdaş toplumda modern öznenin

silikleştiği ileri sürülmektedir. Poster’a göre sanal toplumdaki birey modernliğin kavramlarıyla açıklanamaz; çünkü postmodern toplumda modern özne parçalanmıştır. Timisi’ye göre Poster, özcü bir özne anlayışının kabul edilemeyeceğini ileri sürmekte, “(...) özne kavramsallaştırmasının ideolojik, yanıltıcı ve nostaljik olduğunu söylemektedir”. Turkle ve Poster’ın “postmodern özne” kavrayışlarının sanal toplumdaki karşılığı kimliklerin seçilebilmesi olanağıdır. Anonimlik, bu anlamda bir özgürlük sağlamaktadır. Özgürlük ise bedenin de coğrafi sınırlardan kurtulması anlamına gelmektedir. Turkle ve Poster’ın seçme özgürlüğü olarak değerlendirdikleri bir diğer alan, ait olunacak toplum veya toplulukların belirlenebilmesidir. Burada internet teknolojilerinin sağladığı olanaklar yeni bir kamusal anlayışın yaratılması olarak değerlendirilmektedir (Timisi, 2005, s. 99). Turkle ve Poster gibi yazarlar için “(...) internet toplulukları, gerçek yaşamlarımızdaki informal kamusal alanların giderek ortadan kalkmasının ve dünyanın her yerindeki insanların, bunun yerine koyabilecekleri yeni ortamları yaratmaları güdüsünün bir sonucudur” (2005, s. 100-101). Bireyin topluluğa ait olmak yerine topluluğu kendisine ait hale getirmesi görüşüne dayanan bu yaklaşımı Rheingold şöyle ifade etmektedir:

Bir sanal mekânda diğerleriyle gevezelik yapıp tartışabilir, sorunlarımızı konuşabilir, duygusal bir destek sağlayabilir, entelektüel bir fikir alışverişi içinde bulunabilir, oyun oynayabilir, ticari bir alışveriş yapabilir, hatta aşık olabilir, arkadaşlar bulup arkadaşları kaybedebiliriz... Dünya üzerinde milyonlarca kişi halihazırda bir ya da birden fazla topluluğun elektronik üyesidir. Bu yerelliğin zaman ve mekân sınırlılığını ortadan kaldıran ve bireylerin kendi topluluklarını diğerleri arasından kendilerinin seçtikleri bir topluluktur (Aktaran: Timisi, 2005, s. 101).

Kimlikleri ve ait olunacak toplulukları seçebilme, sürekli değiştirebilme, tipik bir postmodern tavidir. Kimlik ve topluluk yaratma, bir “ikame gerçeklik” içinde tıpkı oyunlarda veya kurgusal hikayelerde olduğu gibidir. Robins’e göre yeni olan kimlikler değil, sadece teknolojidir (Robins, 2013, s. 153). Sanal ağlardaki kimlik yaratma olgusunun çoğunlukla postmodern görüşlerin öznenin parçalanması ve çözülmesi savlarıyla desteklendiğini belirten Robins, sanal ağların “postmodern, belki de post-insan durumunu çözümlemek için bir sanal laboratuvar” olabileceğini ileri sürmektedir (2013, s. 155).

Diğer taraftan Robins’e göre kimliklerin değişken olması değerlerin paylaşılabileceği etik ilişkiler kurabilmeyi zorlaştırmaktadır. Carlo Mongardini’den

aktaran Robins, yaşamda etik ilişkiler kurabilmek için kimliğin ve toplumsal gerçekliğin sürekli olması gerektiğini belirtmektedir. Kimlikteki bu sürekli değişim, “sevgi, dostluk, cömertlik, özdeşleşme biçimleri gibi kişilikten çok şey bekleyen ilişkiler kurmayı giderek zorlaştıran yoğun bir yabancılaşma duygusu”unun ve gerçekliğin risklerini almak istememenin bir sonucudur (Robins, 2013, s. 159). Robins’e göre “ahlaki yaptırımları ve bağlantıları zorunlu kılan şey, yerleşik kimliğin sürekliliğidir” (2013, s. 163).

Etik ilişkiler kurabilmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığını ileri süren yazarların aksine, internetin aşırı bireyselleşme nedeniyle çözülme sürecinde görülen toplumlardaki bağların güçlendirilmesine katkıda bulunabileceğini savlayan Castells ise sanal ağların gerçek bir toplum olarak kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin soruya “hem evet hem hayır” yanıtını vermiştir (Castells, 2005, s. 96). Castells’a göre bilgisayarlı iletişimle kurulan “toplumsal ilişkiler”, “(...) çekingenlik göstermeden tartışmaya katılmayı teşvik eder; böylece sürece bir samimiyet katar. Ancak bunun bedeli on-line kurulan arkadaşlıklardaki yüksek ölüm oranıdır; hoş gitmeyen bir cümle bağlantının sonsuza dek koparılmasıyla cezalandırılabilir...” (2005, s. 479). Castells’a göre sanal ağlar toplum kabul edilebilir ama fiziksel değildirler çünkü; “(...) fiziksel cemaatlerin izlediği etkileşim ve iletişim kalıplarını izlemezler. Ancak ‘gerçekdışı’ değillerdir, farklı bir gerçeklik düzleminde işlerler” (s. 479-480).

Modern öznenin ya da bireyin çağdaş toplumda bir tüketiciye, günümüzde en nihayetinde, bu çalışmada ele alındığı şekilde, *hayalet bireye* dönüşümünü hazırlayan koşulların başında siyasal ve toplumsal dinamiklerin yer aldığı görülmektedir. Bireyin çoğunlukla bir tüketici olarak varlık gösterdiği kitleye dönüşen çağdaş toplum, Bauman’ın deyimiyle “akışkan”dır. Akışkan kavramını Bauman şöyle açıklamaktadır:

Dünyaya ‘akışkan’ diyorum çünkü tüm sınırlar gibi pek fazla durağan kalamıyor, şeklini koruyamıyor. Bize ait bu dünyadaki her şey ya da hemen hemen her şey durmaksızın değişiyor: takip ettiğimiz akımlar ve ilgilendiğimiz konular (...) hayal ettiklerimiz ve korktuklarımız, imrendiklerimiz ve tiksindiklerimiz, ümitlenme ve endişelenme nedenlerimiz. Ve içinde bulunduğumuz koşullar, geçimimizi sağlamaya ve geleceğimizi planlamaya çalıştığımız koşullar, birilerine bağlanıp başkalarından kopma (ya da koparılma) koşullarımız da sürekli değişir. Bizi daha mutlu edecek fırsatlar ve mutsuz edecek tehditler üzerimize yağar ya da yanımızdan geçip gider ve yer değiştirirler (Bauman, 2012a, s. 8).

Sanal toplum, yukarıda Bauman'dan aktarılan bu akışkan dünyanın fenomenlerinden biri olarak kabul edilebilir; zira sanal topluluklarda görülen davranışlar da akışkandır, kimlik, fikir, bilgi (enformasyon) sürekli değişmektedir; üstelik sanal ortamların bu niteliği bağımlılık yapıcı karakterdedir. New York Üniversitesi'nden Profesör Jonathan Zimmerman'ın görüşlerine dayanarak sanal ağların kullanımı konusundaki yoğunluğa değinen Bauman “(...) her dört Amerikalı gençten üçünün boş vakitlerinin her dakikasını Facebook ya da Myspace gibi internet sitelerine yapışmış halde sohbet odalarında geçirdiklerini” belirtmektedir. Zimmerman'a göre gençler için yeni uyuşturucular internetteki bu sohbet ağlarıdır (2012a, s. 11).

Aksoy'dan aktaran Subaşı'na göre ise sanal toplum mensuplarını mutlu eden niteliklerden biri, seçilen insan [kullanıcı] ve [sanal] gruplarla “sosyalleşme” olanağı elde etmeleridir. Bu anlamda sanal toplum “reel” olanın alternatifi olarak kabul edilmektedir. Sanal topluluklarda buluşanlar; “(...) seçim yaparak sosyalleşmeyi gerçekleştirmektedirler. Ancak burada üyelerin dünyası-küçülme ve içe dönme tehlikesi ile de karşı karşıyadır. Çünkü internette oluşan sanal cemaatlerin buluşma noktası diğerine karşı gösterilen tahammülsüzlüktür” (Subaşı, 2005, s. 115).

Toplumun sanallaşması tartışmalı olsa da en temel doğru, siber uzamda üretilmekte olduğudur. Subaşı'na göre, “(...) ütopycı bir proje olarak da sunulan sanal toplum kavramı çoğunlukla da günümüz toplumsal gerçekliğinin zor ve tehlikeli şartlarına alternatif bir ‘hiçbir yer-herhangi bir yer’ olarak düşünülmektedir”. Kevin Robins'in *İmaj* adlı kitabından sanallık kavramını yorumlayan Subaşı, teknolojinin sunduğu olanaklarla yeni bir hayal dünyasına dahil olarak sanal toplum mensuplarının nasıl istiyorlarsa öyle yaşamayı seçebildiklerini belirtmektedir; “çünkü onda cisimleşmiş varlık ve karşılaşmalar yoktur. Burası sanki ‘öteki’lerle bedenleri yokmuş gibi ilişki kurmaya imkân veren yeni bir sosyal hareket alanıdır” (Subaşı, 2005, s. 110).

Rheingold, Poster ve Turkle'in vurguladıkları çağdaş bireyin “ait olunacak topluluğu seçebilme” ve “topluluğu kendisine ait hale getirme” istekleri, köklerini modern dönemden alan, günümüzde postmodern olarak tanımlanan yaklaşımların genel karakteristiği ile uyumlu görünmektedir; zira bu tutumda bireycilik ve

özgürlüğün aşırı yüceltilmesi söz konusudur. Bu çağdaş birey, özgürlüğü, seçebilme gücünde görmektedir; en büyük değerler arasında “seçebilme” yer almaktadır. Bireyin düşünceleri doğrudur çünkü herkesinki doğrudur, içine doğduğu toplumu değiştiremiyorsa bugün teknoloji ona istediğini inşa etme gücünü yani toplumu da seçebilme yetkisini vermiştir. Bu durumda, Mill’de gördüğümüz birey ve özgürlüğünün yüceltilmesi düşüncesinin günümüzde ulaştığı nokta toplumun, kamunun içinde yaşanan dünyanın önemini yitirmesi olmuştur diyebiliriz; çünkü birey bir tüketicidir ve onun satın alma gücü karşısında toplum ve insanlar arasındaki ortak dünya fikri boyun eğdirilmiştir. Ne var ki bireyin “özgürlüğü” çoğu kez satın alma gücü ile eşitlendiği için günümüzün toplumsallık tasarımlarında bireyin özgürlüğünden çok tüketim eylemlerinden söz etmek mümkündür. Öyleyse, bireyler değil, kalabalıklar içinde alışveriş yapan tüketiciler ya da kendisi ve yaşadığı toplumla ilgili tasavvurlarını ekran dolayımıyla erişilen bir benzeşim dünyasına aktaran hayaletler söz konusudur.

Bu çalışmada sanal toplum içinde *hayalet birey* olarak tanımlanan insan, Lyotard’da yer yer satır aralarında bulunan postmodern özne kavramıyla örtüşmektedir. Lyotard’ın bilginin enformasyona dönüşümü üzerinden yaptığı toplum belirlemelerinde silikleşmeye ve nesneleşmeye başlayan insan, çağdaş toplumun sanal ağlarında bir “profil” veya sosyal medya hesabına dönüşmüştür. Nitekim Timisi’nin ele aldığı şekilde modern dönemde özne olan birey, sanal toplumda dilin sınırları içinde tezahür eder ve elektronik bedene dönüşür.

The Virtual Self’te insanın sanal toplumdaki varlığını yorumlayan Ben Agger ise, sanal benliğin dünyaya enformasyon teknolojileriyle bağlandığını belirterek bu durumun insanları ya özgürleştireceğini ya da tam tersi tutsaklaştıracağını öne sürmektedir. Agger’e göre sanallık, bilgisayar kullanılarak yaşanan bir varlık deneyimidir (Agger, 2004, s. 1). Sanal dünya, karakterlerin, görünüşlerin manipüle edilebilmesi dışında dokunulabilen ve değiştirilebilen bir yer değil, gerçeklikten ayrılan noktadır. Sanal benlikler, gerçek zamanlı veya kesintilerle ya da aralıklı olarak, görüp dokunmadan elektronik bağlarla iletişim kurulan insanlardır. Bununla birlikte Agger’e göre sanal benliklerin varlıkları odanın içinde veya zihinde hissedilebilir. Sanal benlikler, global bağlantı imkânı veren bilgisayar ekranı, mobil telefonlar aracılığıyla, internet diliyle kurulan bir iletişimde, anlam, topluluk ve sevgi

arayan insanlardır, çünkü reel toplumda fiziksel ve sosyal olarak insanlar birbirinden uzaklaşmışlardır. Postmodern durumun da anlamı budur: “Görmediğiniz ancak tahayyül edebileceğiniz insanlarla [hayalet bireylerle] iletişimde olmak” (2004, s. 47).

Sanal toplumdaki bireye ve bu bireyin siber uzamda olduğu öne sürülen varlığına ilişkin algının sanallıkla sınırlı olmadığı görülmektedir. Bu durum, insan teklerinin bir yansıması veya sureti olarak nitelendirilebilecek hayalet bireylerin sanal toplumu, “öte dünya” ya da bir “paralel evren” gibi algıladıklarını göstermektedir. İnsan, başka bir varlık ve oluş alanı aramaktadır; çünkü mevcut toplumsal yapı onun ihtiyaçlarına yanıt vermekten, aradığı anlamları sağlayacak değerler dünyası sunmaktan uzaktır. Bu nedenle, aydınlanmanın bilgiyle özgürleştiği varsayılan insanı, postmodern görüşlerin de etkisiyle enformasyon teknolojilerinin dolayımıyla kurulan ve sayısal niceliklerden oluşan bir iletişim yöntemiyle siber uzamda varlık arayışına girmiştir. O halde, günümüzde insanın değerlerini; hız, görünürlük, yüz yüze yerine ekrandan iletişim, farklı kimlikler seçebilme, bedeni dışarıda bırakarak dilin sınırları içinde tutulan sanal kişilikler kurgulama gibi, elektronik dünyanın olanaklarından türemekte olduğunu söylemek mümkündür. Aranılan anlam ve değerler yukarıda sözü edilen sanal bir toplumda bulunmak isteniyorsa, gerçek şudur ki insan böyle bir “evren” veya “dünya”da var olduğunu tasavvur ettiğinde orada bir hayalet olmaktan başka şansı yoktur. Öyleyse insan, 20. yüzyılın başında kalabalıklar içinde kaybolmaya başlamış, günümüzde ise görünür olmak için başvurduğu ekran dolayımı ilişkiler içinde kimliğini kaybederek ekranlarda “varlık” göstermeye çalışan bir hayalet dönüşmüştür. Görülmektedir ki insan tekleri, kendilerini hem siyasal ve kültürel olarak hem de insani ilişkiler anlamında ifade edemedikleri topluluklarının dışına çıkmayı istemektedirler. Bir sonraki başlıkta inceleneceği gibi, fizik dünyada bulunmayan yeni bir mekân arandığını gösteren bu durum, günümüzde kamusal alanın kaybı ile ilişkilendirilmekte, insanları ekrandan erişilen alanlar inşa etmeye yöneltmektedir.

2.2.2. Agora'dan Boşluğa: Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Ekran

Aristoteles'in siyasal toplum görüşünde değinildiği gibi insan, *zoon politikon* bir varlık olarak, insanlaşabilmek için siyasal bir toplumda, diğer insanlarla etkileşim halinde yaşamak zorundadır; zira antik dönemde devletin ve siyasal toplumun insani yaşamı kurmak için var olduğu kabul ediliyordu. Bu nedenle devlet çatısı altında birleşen her insan topluluğu siyasal kabul edilmemiştir. Modern döneme gelindiğinde ise Hobbes'ta görüldüğü gibi insan, toplum yaşamında güvenliğe öncelik vermeye, bireysel çıkarları için mücadele etmeye, değerlerini, dolayısıyla da anlam dünyasını hakim ahlak görüşlerinden türetmeye başlamıştır. 20. yüzyılın başlarında devlet ve toplum, insan kalabalıklarının bir arada yaşayarak üretim ve tüketim ilişkilerinde bulunduğu birliğe dönüşmüştür. Antik dönemin siyasal toplum kavrayışından uzaklaşıldığı günümüz şartlarında toplum, her ne kadar üzerinde uzlaşma olmayan farklı tanımlamaları içerse de siyasal etkinlikler dahil insanın ereğine ulaşacağı bir toplumsal yaşamda ötekiyle karşılaşılan mekanlara, yani ortaklaşa kullanılan sahalar olan kamusal alanlara gerek duyulmaktadır. Kamusal alanlar Polis'te olduğu gibi insana hem eylem yaşamı hem de toplumsallaşma için gerekli bir uzam işlevi görmektedirler.

Günümüzde kamusal alanların insanlaşma ve toplumsallaşma için gerekli olduğu gerçeği değişmemekle birlikte, kamusal olanın fiziki bir mekânı imleyip imlemediği tartışmaya açılmıştır. Eylem yaşamı için ortak bir alan yaratarak toplumsallaşma imkânı sunan, bireyin mahrem olan özel yaşamının dışında kalan tüm mekanları kamusal alanlar olarak kabul edersek, örneğin antik dönemde karşımıza *agora* çıkmaktadır. Antik dönemin kamusal alanlarından birine karşılık gelen mekanlardan *agora*, alışveriş yapılan bir pazar yerinin dışında “her tür sözün de alışveriş meydanı”ydı (Ağaoğulları ve Arkadaşları, 2015, s. 26). Atina demokrasisinin bir mikro evreni olarak düşünülebilecek *agorada* dolaşan bir yurttaş, “(...) şehirde neler olup bittiğini, en son değişiklikleri, tartışma ve kavga konularını, bunların taraftarlarını, muhaliflerini, vs. hemen her şeyi öğrenme ve tartışma

olanağına da sahip”ti (2015, s. 45-46). Özetle *agora*, insanların birbirleriyle karşılaştıkları fizik çevre olarak siyaset dahil, yurttaşlar için ortak bir dünyayı ifade eden kamusal mekandı.

Kamusal kavramının ilk kullanımlarına baktığımızda ise sanayileşme döneminde olduğunu görmekteyiz. Sennet’a göre “kamusal” olanın neresi olduğu ve kimleri kapsadığı 18. yüzyılın başlarında tartışılmaya başlanmıştır. Bunun en önemli nedeni, şehirlerde burjuva sınıfının karşılaştığı farklı kökenlerden gelen grupların artmakta olmasının kozmopolit bir nüfusa yol açmasıdır. Bu dönemde “kamu” sözcüğü, “(...) artık yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan” anlamını kazanmıştır (Sennet, 2010, s. 33). Böylece “kamu” kavramı günümüzde, antik dönemin aksine bir ülkede yaşayan her yurttaşı kapsamaya başlamış, kamu her bir insan tekine açılmıştır. Antik dönemde ise kamusal olan herkese ait olandır ancak yurttaşların ortak dünyasıdır.

Kimliklerinin silikleştiği kitle toplumunda “kamusal”ın neresi olduğu sorusuna farklı yanıtlar verilmeye başlanmıştır. Özbek’e göre kamusal alan günümüzde iki anlamı barındırmaktadır; birincisi zaman ve mekânı kapsayan, içinde fikirlerin yayıldığı, tartışıldığı toplumsal alanlar, ikincisi ise normatif bir ilkedir:

Birinci yönüyle, mekansal bir kavram: bu yönüyle toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekanlar); bu süreçte ‘ortaya çıkan’ anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe); ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süre içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden, ulusaltı birliklere ve giderek ulusüstü ve küresel düzleme dek uzanan kamuları) tanımlıyor. İkinci yönüyle ise kavram, anlam üretim alanları açısından Normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor: *öffen*, ortak, aleni, açık ve eleştirel: alan anlamına geliyor (kamusal) (Özbek, 2004, s. 40-41).

Kamusal kavramının ikinci anlamının Özbek’in ifade ettiği şekilde açık ve aleni olanın açığa çıktığı yere karşılık gelmesi, Bauman tarafından “girmek isteyen herkese açık bir mekân” olarak tanımlanmıştır. Bauman’a göre kamusal, “herkes tarafından duyulabilir ve görülebilir” anlamına da gelmektedir. Bu nedenle kamusal olanla mahrem olan birbirine muhaliftir (Bauman, 2012a, s. 32).

Görüldüğü gibi çağdaş toplumda kamusalın anlamı, herkesin dahline açık, yurttaş olmayı gerektirmeyen, etkileşilebilme olanağı olan ortak alanları imlemeye başlamıştır. Ne var ki bir kitle toplumu olduğumuz göz önüne alındığında kalabalıklar içinde “herkes”in “hiç kimse” anlamına gelebileceği de söylenebilir, zira böyle bir toplum içinde “herkes”in gördüğü çoğunlukla “hiç kimse” tarafından görülmemiştir; çünkü tek tek insanı, nesneleri ve onlar hakkındaki bilgiyi birbirinden ayırmak zorlaşmıştır.

Arendt ise “kamu” teriminin iki görüngüye işaret ettiğini belirtmiştir. Birincisi “gözükten her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir” anlamına gelmektedir. Burada her şey herkese açıktır ve “gerçekliği oluşturan görünüştür- tarafımızdan olduğu kadar başkalarınca da görülen ve duyulan bir şey”dir (Arendt, 2016, s. 92). Kamu alanının ikinci görüngüsü ise herkes için ortak bir dünyanın varlığına işaret etmektedir:

(...) bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekân ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla özdeş değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma [şeylerle], insani yapıtlarla ilintilidir. Bu dünyada birarada yaşamak özünde şu anlama gelir; Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır (2016, s. 95).

Çağdaş toplum görüşlerindeki kamusal alan (*public sphere*) kavramında ise fizik mekânın dışına çıkılmaya başlanmıştır. Günümüzde kamudan anlaşılan şeyler mekânsal sınırları aşmakta, aleniyet temelinde genişlemektedir. 1960’lardan itibaren kavramın demokrat görüşlerin fikir yayma özgürlüğü ilkesiyle birlikte anılmasına katkıda bulunan düşünürlerden Jürgen Habermas, kamusal ile “kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı” kastettiğini belirtmiştir. Habermas, “özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur” diyerek belirli bir mekânda toplanma ve yüz yüze iletişim zorunluluğuna işaret etmemiş, kamusal alana kitle iletişim araçlarını da dahil etmiştir:

Bu tür bir biraradalık durumundaki bireylerin davranışları ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de her devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama

özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal gövde içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgül araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler radyo ve televizyon kamusal alanın iletişim araçlarıdır (Habermas, 2004, s. 95).

Habermas'ın kamusal alan kavramı, düşünceyi ifade etme, yayma ve fikirlerin herkesin erişimine açık olması gibi liberal demokrat ilkeleri kapsamaktadır. Daha önce Mill'de görüldüğü gibi fikirlerin özgürce yayılması esasına dayanan bu görüş, kitle iletişim araçlarının farklı düşüncelerin hızla ve çok sayıda insanla paylaşılmasını sağlayacağı varsayımından hareket etmektedir. Habermas'ın fikir özgürlüğü ilkesine dayanarak kitle iletişim araçlarını kamusal alana dahil etmesi, günümüzün sanal ağlarının da kamusal alandan sayılabileceği yorumlarına temel oluşturan görüşler arasında sayılabilir.

Ne var ki kamusal alanı Arendt'in deyimiyle “ortak dünya” yapan; değerler, gelenekler, kültür gibi toplumları birbirine bağlayan bazen de ayıran paydaşıklardır; çünkü “başkalarınca görülen ve duyulanlar, anlamlarını, herkesin farklı bir konumdan görüyor ve duyuyor olmasından alır” (Arendt, 2016, s. 101). Bu durumda “sanal toplumda ortak bir değer, kültür, gelenek bulmak mümkün müdür?” sorusuna yanıt aramak gerekir. Bauman'a göre, geleneksel anlamda kamusal alan olmadığında bir toplumun değerlerini konuşmasının olanağı yoktur; “kamusal mekânı kalmamış bir yöre, normların tartışılmasına, değerlere karşı çıkılmasına, karşılaştırılıp müzakere edilmesine pek şans tanımaz”. Dolayısıyla, “doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, uygun ve uygunsuz, faydalı ve faydasız gibi hükümler ancak yükseklerden, en delici gözler dışında hiç bir şeyin nüfuz edemeyeceği âlemlerden inebilir (...)” (Bauman, 2012b, s. 32).

Habermas'ın öne sürdüğü gibi, bir kitle iletişim araçları kamusal alan kabul edildiğinde doğrunun, güzelin, uygun veya faydasızın günümüzün sanal ağlarında; tıklanma, beğeni alma sayılarıyla belirlenmesinin yolunun açılacağı beklenmelidir. Ayrıca, sanal topluluklarda kamuoyu oluşturmak, çoğunluğun beğenisini kazanmakla mümkün olacaktır. Demokrat görüşler tarafından desteklenen çoğunluğun tercihini doğru kabul etmek, bu çalışmada daha önce ele alındığı gibi, Mill dahil, aralarında Rousseau ve Kant'ın da bulunduğu düşünürler tarafından eleştirilmiştir.

Diğer taraftan, günümüzde sosyal medya olarak tanımlanan sanal toplulukların yoğun kullanımları nedeniyle gündelik yaşamın bir parçası haline gelmesi, eylem yaşamını da değiştirmeye zorlayarak siyasal ve kültürel etkinlikleri içine almaya başladığı görülmektedir. Kamusal alanların ekranlara aktarıldığı anlamına gelen bu yaklaşımla birlikte yurttaş hareketleri dahil, siyasal etkinliğin günümüzde taşıdığı anlamlar bilgi teknolojilerinden türetilen kavramlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Örneğin, *dijital aktivizm* olarak tanımlanan olgu, siyasal katılım, temsil ve eylemin sosyal ağlar aracılığıyla kurulan iletişim biçimleriyle gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Binark ve Löker'e göre dijital aktivizm; "internet ortamının, belli siyasal, toplumsal, ekonomik amaçlar doğrultusunda örgütler tarafından kullanılması ve örgütün çevrimdışı etkinliklerinin ve varoluşunun desteklenmesidir" (Binark ve Löker, 2011, s. 16). Dijital aktivizmin yurttaş hareketlerine dahil edilerek "demokratik" eylemliliğin destekleneceği de ileri sürülmektedir. Manuel Castells'in *Ağ Toplumu* olarak kavramsallaştırdığı yeni bir toplum biçimini imleyen bu görüşler, sanal ağlar üzerindeki mesafesiz ve zamansız iletişimle gerçekleşen siyasal katılımın "devrim" etkisi yaratacak büyük dönüşümlere yol açabileceğini ileri sürmektedirler. Örneğin, medyada sıklıkla Arap Baharı olarak adlandırılan kitlesel hareketlerde, Occupy Wallstreet ve Gezi Parkı eylemlerinde sanal ağlardaki örgütlenme biçimlerinin etkili olduğu düşünülmektedir. *İsyen ve Umut Ağları* adlı kitabında sosyal ağ sitelerinin siyasal değişimlerde etkili olduğunu savunan Castells, yeni bir tür demokrasinin yerleşmekte olduğunu ileri sürmüştür:

Ağ temelli bu sosyal hareketler, demokrasinin yeni biçimleridir. Yerel alanlar ve internet ağlarının kesişim noktasında özerk mekanlar olarak inşa edilmiş bu yeni demokratik hareketler kamusal alanı yeniden yapılandırmakta, parlamento temelli karar alma süreçlerini deneyimleyerek insansal etkileşimin esası olan güveni yeniden tesis etmektedir (Castells, 2015, s. 316).

Castells'in demokratik rejimlerin yapısal olarak yenilenmesi anlamına gelebilecek bu yorumu, sanal toplumun bir kamusal alan olduğu önkabulüne dayanmaktadır. Castells, *Ağ Toplumu* fikrinden hareketle, siyasal eylemliliğin tekniğin ötesine geçerek kültürü ve iktidarı da derinden etkilediğini öne sürmüştür, zira ona göre ağ toplumunda kültür de tarihten ve coğrafyadan soyutlanır, "(...) ağırlıklı olarak, elektronik iletişim hatlarıyla aktarılır hale gelir (...)". Sonuçta siyaset, izleyicinin etkileşim kurabildiği bu elektronik ağlara dahil olan medya alanında yapılmaya başlanır:

Enformasyon ve iletişim çeşitlilik gösteren, fakat kapsamlı bir medya sistemi içinde dolaşımda olduğundan siyaset de giderek medya alanında oynanır. Liderlik kişiselleşir, imaj yapımı da iktidar yapımıdır. Siyasetin tamamının medya efektine indirgenebilmesi, değerlerin ve çıkarların siyasi sonuçlarla ilgisiz olması değildir söz konusu olan. Fakat siyasi aktörler kim olursa olsun, hedefleri ne olursa olsun iktidar oyununda, medya üzerinden, medya sayesinde, giderek daha fazla farklılığı içinde barındıran, bilgisayarlı iletişim ağlarını da kapsayan medya sisteminin çeşitliliği içinde varolurlar (Castells, 2005, s. 630).

Bilgisayar dolayımı ile iletişimin toplumsal yapılar, insansal ilişkiler, siyasal eylem biçimleri ve insan teklerinin değer duyguları üzerindeki etkilerinin zamanın akışında ortaya çıkacağı açık olmakla birlikte Castells'ın siyasal etkinlik anlamında elektronik ağlardan beklentilerini aşırı bulan yazarlardan Fuchs, internetin harekete geçirme kapasitesine bu kadar güçlü vurgu yapılmaması gerektiği görüşündedir. Fuchs, Castells'ın *İsyan ve Umut Ağları* kitabında “internet ve kablosuz platformlar üzerine kurulu dijital sosyal ağların, seferberlik, örgütlenme, kafa yorma, koordine olma ve karar verme konusunda belirleyici araçlar” olduğu konusundaki savlarının internet olmadığı zamanlarda hiçbir sokak hareketinin olamayacağı anlamına geldiğini ileri sürmüştür (Fuchs, 2016, s. 119).

Siyasetin “mekân” olarak elektronik ağlara veya medyaya geçişini onaylayan, internet iletişiminin kitle eylemlerinden ayrı düşünölemeyeceği görüşünü savunan yazarlardan Özgür Uçkan'a göre ise “artık interneti kullanamayan herhangi bir aktivizm türü mümkün değil”dir, sosyal ağların “Tunus ve Mısır'da ‘Arap Baharı’nı başlatan isyanların ayrılmaz bir parçası” olması bu gerçeği açıkça göstermiştir. Bununla birlikte, Uçkan'a göre dijital aktivizm, sokakla buluştuğu zaman gerçek etkisini yaratabilecektir. Arap ölkelerindeki kitle hareketlerinin “Facebook devrimi” veya “Twitter isyanı” olarak adlandırılması, Batılı gazetecilerin kullandıkları medyatik dilin bir yansımasıdır (Uçkan, 2013, s. 55). İnternetin siyasal faaliyetler için güçlü potansiyeller taşıdığını da savunan Uçkan, anlık akış özelliği bakımından *agora* işlevi gördüğünü ve küresel bir meydan anlamında kamusal alan olduğunu öne sürmüştür:

İnternetin bir politika alanı olmasından daha doğal bir şey olamaz, çünkü orası kamusal bir alan, bir topluluklar mekanı. çünkü, Bruce Sterling³’in dediği gibi, “topluluk (community) ve iletişim (communication) sözcükleri aynı köke sahiptir.” İletişim ve topluluk arasındaki ortaklık, ortaklığın, ortak olanın ta kendisi. Ancak bir ortaklık temelinde topluluk kurabilirsiniz ve ancak ortak bir dil

³ Ayrıntılı bilgi için: Bruce Sterling, *The Hacker Crackdown* s. 21
<https://ebooks.adelaide.edu.au/s/sterling/bruce/hacker/complete.html> erişim tarihi: 06.05.2018

ile iletişimde bulunabilirsiniz... İletişim topluluğu oluşturan ortaklık bağıni hayatta tutar ve toplumun örgütlenmesi için gerekli alışveriş, etkileşim zeminini kurar (Uçkan, 2013, s. 63).

Ortak olanın dil ile paylaşılabilceği açık olmakla birlikte sanal ortamlarda kültürün bir taşıyıcısı olarak dil, hangi değerleri iletmemize yardımcı olmaktadır? Çağımızda yanıt aradığımız sorulardan biri de budur: Sosyal ağlarda veya sanal topluluklarda ortak olan, paylaşılan nedir?

Çoğunlukla, herkesin fikrini paylaşma özgürlüğünün, doğru veya yanlış ayırt etmeden her görüşe saygı duyulmasının bir demokratik değer kabul edildiği görülmektedir. Böylece, anketleri tıklayarak veya dijital ortamlarda e-imza atarak kamuoyu oluşturulduğu öne sürülen sanal ağlarda demokratik süreçlere katılım sağlandığı algısı oluşmaktadır; oysa demokratik eylemlilik kitlesel hareketlere katılmak anlamına gelmektedir. Nitekim, dijital aktivizm olgusunun demokratik süreçlere katılmak için yeterli olmadığını savunan Benjamin Barber bu “eylem” biçiminin *klavye aktivizmine* dönüşebileceğini savunmuştur. Barber’a göre; “her şey fast food tarzında hızlı yaşanmamalı ve kararlar hızlı bir şekilde ‘evet-hayır’ ikiliğine sınırlandırılmamalıdır. Tüm bunlar, aynı zamanda bireyi evinde oturup demokratik süreçlere bilgisayar başından dahil olma olanağı vermektedir ki, bu da münzevi bireylere yol açar” (Aktaran: Binark ve Löker, 2011, s. 12).

Ekranların kamusal alan kabul edilip edilmeyeceği tartışmalı olsa da siyasal eylem biçimlerini etkilediği görülmektedir. Bu etki özellikle enformasyon teknolojilerinin anlık iletim özelliği sayesinde mesafeleri geçersiz hale getirmesiyle birlikte hissedilmektedir. Bauman’a göre günümüzde “(...) inşa edilmiş mekân üzerine bir üçüncü mekân, insan dünyasının sibernetik [siber uzam] mekânı bindirilmiştir”, ancak siber uzamda bulunduğu varsayılan “mekân”, boyutsuzdur. Paul Virilio’nun sibernetik mekân tanımını yorumlayan Bauman, günümüzde insanların artık fiziksel ve zamansal olarak ayrılmadığı fikrinin, insanlık durumunu hep aynı kabul eden çoğu önerme gibi yanlış olduğunu belirtmiştir; çünkü “(...) eskiden de olduğu gibi bazı insanlar -aslında sayıları pek çoktur- hâlâ “fiziksel engeller ve zamansal uzaklıklarla birbirinden ayrılabilir, ancak bu ayrım eskiye kıyasla şimdi çok daha acımasız ve psikolojik etkileri bakımından çok daha derindir” (Bauman, 2012b, s. 24).

Toparlayacak olursak, insan bedeni dahil, fiziksel çevrenin ekranlardaki bir yansıması olarak düşünülebilecek sanal toplumun, insansal değerlerin tartışılarak yaşama ilişkin anlamların üretilebildiği kamusal alanı da içine almaya başladığı görülmektedir. Oysa insanların birbirleriyle karşılaştıkları mekân anlamında kamusal alan, Arendt'in deyimiyle insanlar arasındaki “ortak dünya”dır. Kamusal alanla insanları hem bağlayan hem de ayıran ortak bir dünyayı, “çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa” olarak tanımlayan (Arendt, 2016, s. 95) Arendt göre kamusal alan, bir araya gelmemizi sağladığı gibi “birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler” çünkü; kitle toplumunu dayanılmaz yapan insan sayısının fazlalığı değil, “aralarını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır” (2016, s. 96). Gerçeklik duygumuz görünüme bağlı olduğu için karanlıkta kalmış olanlar sadece kamu alanının varlığında ortaya çıkabilir. Ancak bu ortaya çıkış yalnızca görülmeye, duyulmaya değer şeyler için geçerlidir, münasebetsiz olanlar özel veya mahrem olana dahildir (s. 94).

Arendt'e göre kamusal alan modern çağın doğuşuyla birlikte unutulmaya başlanmıştır; çünkü özel olan genişlemiş, kamusal olanla mahrem iç içe geçmiştir. Sanal toplum özelinde baktığımızda da özel olanla kamunun dahlini gerektiren her türlü meselenin tartışıldığı, özel alanlara ait fotoğraf ve görüntülerin paylaşıldığı Facebook, Twitter gibi internet topluluklarında kamu-özel ayrımının tamamen kalktığı görülmektedir. Binlerce ekrana aynı anda düşen kamusal ve özel olana ait görüntüler, bilgiler ve görüşler iç içe geçmiş bir enformasyon yığını olarak akmaktadır. Ne var ki, her bir insan tekinin özel yaşamının aleniyet kazanması olanağı, gerçekte kamusal olan aleyhinedir; çünkü özel olanın sınırlarının genişlemesi, Arendt'e göre bir insan topluluğunu kamu haline getirmez “(...) olsa olsa büyüklüğün her alanda yerini cezbe bırakmasına sebep olacak şekilde kamu alanının neredeyse tümüyle söndüğü anlamına gelir; zira kamu alanı yüce olabilir ama sevimli olamaz, çünkü kayıtsız olanı içinde barındırmaktan acizdir” (2016, s. 95). Örneğin dostluk, kamunun dahlini kaldırabilirken aşk gibi özel bir duygu kamusal olamaz çünkü; “(...) kamu alanına çıkarıldığı anda öldürülmüş, daha doğrusu yok edilmiş demektir” (s. 94).

Arendt'in bilgisayar dolayımı toplum fikrinden önce belirttiği kamusal alanın çöküşü, modern dönemde başlamıştır. Arendt'e göre antik dönemde kamusal ortak dünyanın önemi öncelikle insanın dünyadaki geçiciliğiyle ilgiliydi; çünkü insan dünyaya sadece birlikte bir yaşam süreci geçirdikleriyle değil, daha önce yaşamış ve gelecekte de yaşayacaklarla ortak olarak sahiptir, ancak "(...) böyle bir ortak dünya nesiller boyunca yalnızca kamuda görüldüğü ölçüde varlığını sürdürebilirdi" (s. 99). Modern dönemden önceki çağlarda insanların kamu alanına girmelerinin nedeni işte bu ortak dünyayı nesiller boyu diğerleriyle paylaşabilmek, dolayısıyla da dünyevi ölümsüzlüğü yakalayabilme arzusuyla. Bu nedenle, Romalılar için *res publica*, Yunanlılar için de Polis, ölümlü yaşama karşı bir teminat, ölümsüzlüğe çare olmasa da kalıcı olmak için ayrılmış bir mekandı (s. 100). Modern dönemde ise dünyevi ölümsüzlüğe olan ilgi azalmıştır çünkü "kamunun hayranlığı" da tüketilecek bir şeydir; "(...) yiyecek nasıl bir gereksinmeyi karşılamaktaysa statüler de bir ihtiyaca karşılık gelirler: Bir yiyeceğin aç biri tarafından tüketilmesi gibi kamunun hayranlığı da bireysel kibir tarafından tüketilir" (s. 100-101).

Kamusal alanı mahrem olandan ayıran temel niteliklerden bir diğeri de Arendt'e göre dünyevi gerçekliği kalabalığın içinde, kimliklerimizi değiştirmeden fark ediyor olmamızdır:

Özel olanın özneliği aile içinde genelleştirilebilir de çoklaştırılabilir de, hatta ağırlığını kamusal alanda hissettirecek kadar güçlü de olabilir; ama bu aile "dünyası", bir nesnenin kendini yığınla izleyiciye sunduğu yönlerinin özet toplamından oluşan gerçekliğin yerini hiçbir zaman alamaz. Dünyevi gerçekliğin hakiki ve güvenilir bir yoldan kendini gösterebileceği yegâne yer, şeylerin çevrelerinde toplananları bütün bu farklılığı içinde aynılığı gördüklerini bilecek şekilde, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlenebildiği yerdir (s. 102).

Yukarıdaki alıntıda ifade edilen gerçekliği hissedebilme yetisi Arendt'e göre kitle toplumunda mümkün değildir; çünkü bütün nesnelerin birbirine benzediği bir toplumda insanlığın ortak doğası ve dünyası tahribata uğramıştır. Kitle toplumunda her bir insan teki kendi öznel yaşamının içine çekilmiş "(...) başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmişlerdir" (s. 102).

Arendt'in kitleselleşme olgusuna ilişkin belirlemelerinden hareketle sanal toplumda insanın durumunu değerlendirirsek, bireylerin hem kimliklerini hem de mekanlarını yitirmiş olduklarını görmekteyiz. Bu nedenle, siber uzam ve üzerinde

var olduğu savlanan sanal toplum, boyutları olmadığı için *boşluk*, toplumu oluşturduğu öne sürülen insan tekleri ise, *hayalet* metaforlarıyla ifade edilebilir. Bir önceki başlıkta açıklandığı gibi, sanal toplumun bireyleri çoğunlukla anonim, bedensiz ve sözleriyle varlığını hissettiren sosyal medya hesapları olarak görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu sanal mekânın kamu kavramıyla örtüşen yönleri de bulunmaktadır; birincisi siber uzam kamusal anlamda herkesin erişimine ve katılımına açıktır. İkincisi, her sözün ve verinin doğruluğu tartışmalı olsa da herkes tarafından görülebilir, duyulabilir olmasıdır. Ne var ki sanal toplum insanlığın ortak dünyası anlamında bir kamusal alan olarak kabul edilecekse, Arendt’in belirttiği şekilde tarihselliği ve nesilden nesile aktarılabilecek ortak değerleri barındırmayacağını, dolayısıyla da dünyevi ölümsüzlüğü içermeyeceğini kabul etmemiz gerekecektir. Bu nedenle ortak insansal değerlerin ve bu değerleri korumayı amaçlayan, aynı zamanda toplumsal uzlaşmayı gerektiren herkes tarafından benimsenmiş yasaların bulunmadığı “kamusallık”, insan dünyası için anlam taşımaktan uzaktır. Sanal kamusallık herkese açıktır yani alenidir ancak herkesin görüşlerini iletebilmesini yaşamı anlamlı yapacak bir değer kabul etmek mümkün değildir, bunun da ötesinde insansal olmayan bir yerin insanlığın ortak dünyası olması da beklenmemelidir.

Sanal toplumdaki kamusallık anlayışının, ortak değer ve normların paylaşıldığı bir alandan çok, ağırlıkla aleniyet temelinde ele alınmasının bir diğer sonucu da mahrem olanla herkesin duyması ve görmesi gereken kamusalın iç içe geçmesidir. Sanal ağlarda görüldüğü gibi insanlar, her an ne yaptıklarını başkalarına bildirme gayreti içinde anonim veya açık kimlikleriyle her sıradan anlarını fotoğraflayarak kamuya açmaktadırlar; oysa yukarıda Arendt’ten aktarıldığı üzere, kamusallık yalnızca görülmeye, duyulmaya değer şeyler için geçerlidir, münasebetsiz olanlar özel veya mahrem olana dahildir. Arendt’in kamusal alan tanımlamasından yola çıkarak söylersek özel olanın bu şekilde genişlemesi insan topluluklarının paylaşım alanlarını kamusal yapmaz sadece kamuya açık hale getirebilir.

Diğer taraftan her olağan durumumuzu “kamu”yla paylaşma ihtiyacı, yüz yüze iletişimin geri planda kalmakta olduğunu da kanıtlar nitelikte bir yoğunluğa ulaşmıştır. Ne var ki paylaşılan enformasyon çoğunlukla eylemlerin bildirilmesi ve görüntülerinden ibarettir. Bauman’a göre bu durum, “eylemlerin amacını, sebeplerini

ve hissedilenleri ifade etmekteki utancımızı bir erdeme dönüştürmektedir (Bauman, 2012a, s. 24). Yaşamdaki sıradan anların kamusal olmadığına herkes tarafından farkında olunmasına karşın asıl mesele görünür olmaktır. Öyleyse, günümüzde fiziksel mekanlarla çevrili bir toplum içinde fark edilmenin zorlaştığı sonucuna da ulaşılabilir; belki de kamusal alanın kaybedilişi, siber uzamda onu yeniden inşa etme ihtiyacını doğurmuştur. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, insan teklerinin değerlerini ve dolayısıyla da anlamlarını ortaya çıkaracakları bir ortak dünyanın ekranlarda kurulabileceğini söylemek en azından şimdilik mümkün görünmemektedir; çünkü her şeyden önce diğerlerinin varlığının görüntüden öte hissedilemediği bir alan insansal değildir, insan varlığı ağırlıklı olarak söze indirgenmiştir. Her söz ve her görüntü ekrana yazıldığında çağın karakterine uygun şekilde tüketilecektir.

Buraya kadar anlatılanları değerlendirecek olursak, modern dönemde insanın akıllı bir varlık oluşu temel alınarak haz yaşamından elde edilecek mutluluklar üzerinden tanımlanmaya başlanan “anamlı” yaşam arayışlarında tüketim olgusunun öne çıktığı görülmektedir. Günümüze egemen olan insan davranışı tüketim olmasına karşın insan yaşamını anlamlı kılacak değerlerin pazar yerlerinde bulunamayacağı açıktır. İnsan tekleri, siber uzamda inşa edilmeye çalışılan “toplum” simülasyonlarında marketlerde bulunamayan değerleri ve anlamları aranmaya girişmişlerdir. Oysa, bilgi, ilişkiler, başarılar, kimlikler dahil her şey tüketimin nesnesi olabilmektedir ve sanal toplum da bu nesnelerin suretlerini üretmek için ekran dolayımı bir alan işlevi görmeye başlamıştır. Sanal toplumun sağladığı teknolojiyle hızlı iletişim kurmak, görünür olmak, kurgusal kişilikler ve enformasyon iletmek, benzer “profillerden” oluşan topluluklar kurmak mümkündür. Ne var ki “reel” olarak tabir edilen toplumdan memnun olmayan insanlar, sanal toplumda kurgusal, benzetilmiş, ütöpik bir evrenle karşı karşıya kalmışlardır. Robins’in deyimiyle “dokunuşa karşılık görüş” vardır çünkü teknoloji bize “dünyayla doğrudan temasın vereceği rahatsızlıktan tecrit edecek araçlar sağlar” (Robins, 2013, s. 47). Belki de Hobbes’un felsefesinde öne çıkan güvenlik ihtiyacı, bugün dünyaya dokunmama ve tecrit etmeye kadar ulaşmıştır; çünkü sanal toplumda bedenlerimiz güvendedir, fakat sanal toplum, üretilen gerçekliklerin ürünü, hakikatin ise gönüllü olarak aranmadığı bir uzamdır.

2.2.3. Üretilen Gerçeklik ve Doğru Bilgiye İhtiyaç Duymayan Kalabalıklar

Sosyal medya ya da sanal topluluklar olarak adlandırılan bilgi iletişim teknolojileriyle erişilen iletişim ortamlarının görüntü, ses, mesaj iletimiyle “orada bulunma” hissini yaşatması, kullanıcıları farklı bir “gerçeklik” içinde bulundukları yanılsamasına götürmektedir. Bu yanılsama, sanal ve reel ayrımı ile ifade edilen, çoğunlukla “gerçek” (asıl) ve “suret”leri anlamında bir ayrıma da yol açmaktadır. Farklı bir gerçeklik algısına ilişkin görüşler, televizyon, kamera, bilgisayar ve cep telefonu teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte zaman ve mekânın toplumlar üzerindeki belirleyici etkisinin kalkmaya başladığı fikrinden hareketle ileri sürülmektedir.

Zaman ve mekânın boşalması olgusunu, *zaman ve mekân sıkışması* olarak kavramlaştıran David Harvey’e göre dünyasal mekân, telekomünikasyon araçlarının yol açtığı ‘küresel köy’e ve “ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir “uzay gemisi dünya”ya doğru küçülmekte, zaman algımız ise “an”a indirgenmektedir. Zaman ve mekân sıkışmasının bireyleri strese sokması ve tedirgin etmesinin yanında toplumsal, kültürel ve siyasal tepkileri harekete geçiren sonuçları da bulunmaktadır (Harvey, 2014, s. 270). Virilio’ya göre ise karşı karşıya olduğumuz şey, “(...) modern çağın telekomünikasyon araçlarının elektronik atmosferi içine sıkışmış küçük bir gezegenin, ‘mekânın sonu’nun başlamış olmasıdır” (Virilio, 2003, s. 12). Virilio, mekânın sonunun başlamasıyla birlikte coğrafyanın da sonuna geldiğini ileri sürmüştür (2003, s. 14). *Enformasyon Bombası*’nda “coğrafyanın sonu” tezine

dayanak oluşturacak şekilde, fizik mekanların görüntülerinin ekranlardan izlenebildiğini anlatan Virilio, San Francisco Körfezi'nden Kudüs'teki ağlama duvarına kadar dünyanın her yerine, internet aracılığıyla erişilebilen ve canlı yayın yapan kameralar yerleştirildiğini belirterek bilgisayar ekranının coğrafyayı sanallaştırdığına dikkat çekmiştir:

Bilgisayar ekranı nihai bir pencere haline getirilmiştir. Ancak bu pencere çeşitli verileri almaya değil küreselleşmenin ufkunu seyretmeye, küreselleşmenin giderek hızlanan sanallaşmasının mekanını seyretmeye yarar bir haldedir... (...) bilgisayar yalnızca bilgiyle ilgili olarak kullanılan bir makina değil, otomatik bir *görme makinasıdır* ve tümüyle sanallaştırılan bir coğrafi gerçeklik mekanının içinde faaliyet göstermektedir (2003, s. 20).

Diğer taraftan çağdaş toplumun yapısına ilişkin saptamalarını kitle iletişim araçları dolayısıyla kurulan iletişimin yönlendirdiği tüketim toplumu üzerinden yapan Jean Baudrillard, gerçeğe sanalın iç içe geçtiğini ileri sürmüştür. Savlarını *simülasyon* ve *simulakrum* kavramlarıyla açıklayan Baudrillard'a göre, gerçeklik bir daha asla geri dönmeyecek şekilde yitirilmiştir. Simülasyon evreni, toplumun bir göstergeler veya görünümler dünyasına dönüşümünü anlatmaktadır; böyle bir toplum, kitleselleşmiş ve anlamlarını yitirmiştir. Adanır'a göre, Baudrillard'ın simülasyon evreni; "(...) bir görünüm evrenidir, yani gerçekliğin egemen olduğu evrende bir biçim ve içeriğe sahip olan göstergeler (gösterge: gösteren/gösterilen) bu evrende içeriklerini yitirmişler ve kendilerine rağmen ya da sözde birer gösterge olarak adlandırılacak birer görünüme dönüşmüşlerdir" (Adanır, 2008, s. 15-16).

Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon* kitabının başında bir simülasyon alegorisi sunarak teorisinin temel kavramlarına açıklayıcı bir giriş yapmıştır. Alegoride kısa bir Borges masalı vardır. Masala göre imparatorluğun hizmetindeki haritacıların çizdikleri harita sonunda ülkenin topraklarına birebir eşit boyutlara sahip bir belgeye dönüşmektedir, ancak imparatorluğun çökmesiyle birlikte harita da lime lime olmaya başlamıştır. Bu harap olmuş soyut güzelliğin, imparatorluğun şanına yakışan bir görünüme sahip olduğu ve eskidikçe gerçeğiyle birbirine karıştırılan sahtesi gibi imparatorluğun da çürüdükçe özüne yani toprağa dönüştüğü görülmektedir. Baudrillard'a göre, simülasyon kavramı da masaldaki bu durumu anlatmaktadır; çünkü haritanın bir toprak parçası, bir töz ya da referans sistemiyle ilişkisi kalmamıştır. Nitekim, hipergerçek ya da simülasyon "bir köken ya da bir

gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi” anlamına gelmektedir (Baudrillard, 2016, s. 13).

Zaman-mekân sıkışması, coğrafyanın sonu ve simülasyon evreni gibi ekranlardan algılanan bir gerçekliğin sunulmakta olduğuna ilişkin görüşler günümüzde sanal ağlar, hatta bütünüyle internet için de ileri sürülmektedir. Ağlarda “gerçeklik” inşa edildiği algısı, toplumsal karşılaşmaların yerine ekranlardan iletişimin geçmesi nedeniyle öncelikle zaman ve uzamın aşılabilirliği üzerinden savunulmuştur. Örneğin, Castells’a göre ağ toplumdaki yeni iletişim biçimleriyle “yerellikler, kültürel, tarihsel, coğrafi anlamlarından kopar, işlevsel ağlar ya da imaj kolajları olarak yeniden birleşirler; böylece mekanların uzamının yerini bir akışlar uzamı alır”. Akışlar uzamında aynı mesaj içinde geçmiş, şimdi ve gelecek bulunur, böylece zaman silinir, yeni bir kültürün temelleri atılır. Bu kültür, “kurgunun, kurmaya duyulan inanç olduğu gerçek sanallık kültürü”dür (Castells, 2005, s. 501).

Castells’in *gerçek sanallık* olarak tanımladığı, görüntülerden, yazılı ve sesli mesajlardan oluşan, enformasyonun sembolik temsillerinin aktarıldığı, “ekran gerçekliği” de diyebileceğimiz durum, sanal toplumun kurgusal niteliğini ortaya koymaktadır. Castells, farklı bir varlık alanı ileri sürmemekle birlikte “gerçeklik” ile ekrandaki sembolik temsil arasında bir ayrım olmadığına inanmaktadır; çünkü ona göre “kültürler, iletişim süreçlerinden oluşur. Bütün iletişim biçimleri de Roland Barthes’ın ve Jean Baudrillard’ın bize yıllar önce öğrettiği gibi, göstergelerin üretimi ve tüketimine dayalıdır. Bu yüzden ‘gerçeklik’ ile sembolik temsil arasında bir ayrım yoktur”. Castells’a göre elektronik iletişimde tanık olduğumuz sanal gerçeklik değil, *gerçek sanallık* kültürüdür çünkü sanal olan uygulamada gerçekleşmesine karşın, kesin olarak var olmayan, gerçek ise fiilen varolandır; “dolayısıyla gerçeklik, deneyimlediğimiz biçimiyle hep sanal olmuştur, çünkü her zaman pratiği, doğru semantik tanımları kaçırarak bir anlamla çevreleyen sembollerle algılanır” (2005, s. 497). Castells, *gerçek sanallık* kavramıyla bir anlamda gerçekliğin sanal olarak algılandığını ileri sürmektedir. Castells’in sanal gerçeklik kavramını ters yüz ederek kullandığı *gerçek sanallık*; “gerçekliğin kendisinin (insanların maddi/sembolik varlığının) tümüyle yakalandığı, tamamen sanal bir görüntü ortamına, görüntülerin yalnızca deneyimlerin iletildiği ekran üzerinde kalmadığı, ama bizzat deneyim haline geldiği bir farz etme dünyasına yedirildiği bir sistemdir” (s. 498).

Sanal terimine biraz daha yakından bakarsak, Subaşı'na göre daha çok bilgisayarlı iletişimde kullanılan sanal, "(...) gerçekte olmayıp zihinde tasarlanan, mevhum, farazi, tahmini 'şeyler'i hatırlatmaktadır" (Subaşı, 2015, s. 109). Binark ve Löker'e göre ise sanallık; "arayüzey ile kullanıcının kurduğu iletişimin niteliğini açıklamaktadır", bu anlamıyla sanallık, "orada olma hissini" sağlamaktadır (Binark ve Löker, 2011, s.12).

Bu tür tartışmalarda geçen sanallık ve gerçeklik ayrımını değerlendirebilmek için, öncelikle gerçeklik ve doğruluk kavramları arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Tepe'ye göre gerçeklik, varolanlarla, doğruluk ise bilgiler, ifadeler veya savlarla ilgilidir. Bu nedenle; "gerçeklik, bilenden, bilinçten bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin bir özellik iken, 'doğruluk' varlığını bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye borçludur" (Tepe, 2003, s. 21). Mengüşoğlu'na göre de real-gerçeklik asıl ontik varlık tarzını ifade etmektedir; çünkü "reel-gerçeklik, 'varolan' bir şeydir ve bilinip bilinmemesine karşı tümüyle kayıtsızdır. (...)". Mengüşoğlu, bu ayrımın özellikle varlığın bütünü düşünüldüğünde daha iyi kavranacağını belirtmiştir; çünkü "(...) dünyanın varoluşu ne bir temele ne de bir koşula dayanır" (Mengüşoğlu, 2014, s. 172).

Bu ayrımdan hareketle, Castells'ın yukarıda belirtilen "gerçeklik" tanımlarındaki, enformasyonun sembollerle veya simüle edilerek aktarılmasının sanal toplumun farklı bir varlık alanı olarak algılanmasına yol açması durumunu değerlendirirsek, öncelikle bunun ontik bir mesele değil, epistemik olduğunu belirtmemiz gerekir, zira, ne tür sembollerle iletilirse iletilsin aktarılan enformasyonun sadece doğruluğu veya yanlışlığı tartışılabilir.

Doğruluk birincil anlamıyla, varolana (var olan bir şeye, şeyler arasında var olan bir bağlantıya veya bir şeyin o an var olan durumuna) ilişkin bir iddia dile getiren önermelerin bir özelliğidir; yani doğru veya yanlış olabilen şey, var olan bir şey değil, asıl var olana ilişkin bir önerme, bir iddia olabilir ancak (Özcan, 2015, s. 13).

Yukarıda açıklanan gerçeklik ve doğruluk ayrımının ışığında sanallığa yüklenen anlamları değerlendirirsek, bilgisayar veya geniş anlamıyla araç dolayımıyla kurulan etkileşimin "sanal" olarak nitelendirilmesinin öncelikle fiilen enformasyonun iletilmediği anlamına gelmediğini söylemek gerekir. Bu durumda,

“sanal” olarak ifade edilen, bilgisayar, telefon gibi araçların değil, iletilen mesajların bir özelliğidir ya da aktarılan bilginin doğru, yanlış veya kurgusal olup olmadığı tartışılabilir anlamına gelmektedir; çünkü bilgisayar ve telefon da kitap gibi duyulur alana ait birer nesnedirler ve duyularla algılanan mesajları iletmektedirler. İletilen mesajların (veya bilgi ve enformasyonun) içeriği sembolik temsilleri kapsıyor olsa da fiilen insan aklıyla kavranabilen niteliktedirler. “Orada olma hissi” ise teknolojinin yardımıyla fizik çevreyi simüle ederek ekranlara yansıtabilme, anlık, mekânsız iletişim gibi özelliklerden kaynaklanıyor olabilir. Nitekim Aristoteles’in varlık ve bilgi görüşlerinden çıkaracağımız sonuçlarla değerlendirecek, ontik gerçeklik gibi, bilgi teknolojileriyle iletilen enformasyon dahil, düşünce ürünü olan her şey (tıpkı bir kitaptaki yazılı metinler gibi) vardır ve var olana ilişkin iddiaları dile getirirler. Öyleyse asıl mesele varolanlara ilişkin sanal veya reel ayrımı gibi bir karşıtlığın çözüme kavuşturulması değil, elektronik olarak aktarılan enformasyonun doğruluğu veya yanlışlığıdır; zira sanallık kavramı fizik çevreyle kurulan bir benzerlik olarak düşünülmelidir. Bu çalışmada sosyal ağların *sanal toplum* olarak ifade edilmesi, fizik çevredeki toplumsal ilişkilerle benzeşim kurulduğu, teknolojik araçların yardımıyla taklit edildiği fikrine dayanmaktadır.

Binark ve Löker’e göre de sanallık ile ilgili kavrayışımızda dikkat edilmesi gereken husus bireylerin siber uzamda günlük hayatlarından, aidiyet duygularına ilişkin öğelerden farklılaşarak varlık göstermediğidir. Yaşanan değişiklik, araçların özelliklerinden kaynaklanan iletişim biçimleridir:

Siberuzamda iki tür iletişim gerçekleşebilir: Makine/yapay zekâ ile insan arasında ve arayüzdeki farklı insanlar arasında. Bu özellikler, kullanıcının yeni medya metinleri/ortamlarıyla kurduğu ilişkiyi, geleneksel medya metinleri ile kullanıcı/tüketicinin kurduğu tek yönlü iletişimden farklılaştırmaktadır. Arayüzeyle, arayüzeye dahil olan diğer bireylerle ve arayüzeyde kurulan çevrimdışı uzamdan beslenen ya da sanal cemaatlerle olan yeni iletişim biçimlerini kavramamız gerekir (Binark ve Löker, 2011, s. 12-13).

Diğer taraftan, kimlikler dahil, sanal ağlar üzerinden aktarılan enformatik bilginin kurgusal olabilmesi nedeniyle insan teklerinin zaman ve uzamın hissedilmediği ekranlarda toplumsal ilişkilerini *üretilmiş bir gerçeklik* olarak algılamaları da doğaldır. Bunun sebebi, modern dönemde bilgi ve varlığın iç içe geçecek şekilde ele alınmış olmasında aranabilir. Mengüşoğlu’na göre modern dönemde gerçekliğin algıyla eşitlendiği hatta duyusal olarak gelen verilerle gerçeğin

bir tutulduğu zamanlar olmuştur; “fakat duyu-verileri, bütün gerçekliğin verileri değildirler; tersine belli bir gerçeklik-tarzının verileridir. Bundan başka duyu-verileri, bize sadece gerçek olanı verirler; fakat bu veriler, gerçekliğin kendisi değildir” (Mengüşoğlu, 2014, s. 172). Sanal toplumdaki enformasyon paylaşımının da Mengüşoğlu’nun dikkat çektiği bilgi ve varlığın içe içe geçmesine benzer şekilde “gerçeklik” algısı yarattığı söylenebilir; zira siber uzamda dokunma hariç, duyu verileriyle gelen her şey “gerçeklik” veya ikamesi olarak değerlendirilmektedir. Oysa aktarılanlar, varolanlar veya kurgusal olanlara ilişkin yargılardır.

Enformatik bilgi üzerinden varılan bu “gerçeklik” algısının ontik bir niteliği olmasa da etik ilişkiler, siyasal eylemlilik, insanın değer ve anlam dünyası üzerinde sonuçları olduğu açıktır. Her zaman doğru bilginin aktarılmadığı sanal ağların yoğun kullanımından çıkarılacak sonuç belki de kitlelerin ya da kalabalıkların günümüzde gerçeklere ilişkin nesnel bilgilere ve doğrulara değil, kurgusal olana ihtiyaç duyabilmeleridir. Nitekim toplumsal yaşamda temel hak ve özgürlükleri askıya alınmış bir insan, elektronik ortamda kurulan sanal topluluklardaki kişilerle ilişkisinde kendini “daha özgür” hissettiğinde veya gerçek yaşamda tek bir dostu bile olmayan bir kişi Facebook’ta yüzlerce “arkadaş” edindiğinde gerçek ve doğru olanı değil, sanal olanı tercih edebilecektir. Aynı şekilde, kitlesel yurttaş hareketlerinin kısıtlandığı bir toplumda “tıklayarak” imza toplamak, Twitter’da sokaklarda söylenmesi yasaklanan sloganları “hashtag” olarak gündeme taşımak, gerçek siyasal eylemliliğin yerine koyulabilecektir.

19. yüzyılın sonlarından itibaren insan kalabalıkları anlamında kitleler olarak tanımlanmaya başlayan toplumun bu değişen yapısı içinde sözkonusu teknolojik araçlarla iletilen bilginin kurgusal, dezenformatif olması meselesine gelirsek; Binark ve Bayraktutan’ın derinlemesine görüşme ve literatür taraması yöntemleriyle 2012 yılında yaptıkları *Yeni Medyada Etik Sorunları ve İlkeleri Saptamak* isimli çalışmalarına göre sanal toplumda enformasyonun yanıltıcı nitelikleri anlamında en sık görülen etik sorunların; içeriğin asıl kaynağının gösterilmemesi, üretilen içeriklerin olgunlaşmadan ve doğruluğunun teyit edilmeden yayılması, manipülatif içerik üretimi, yanıltıcı etiketleme ve başlıklandırma, nefret söylemi, trollük olgusu, siber zorbalık olduğu belirtilmiştir (Binark ve Bayraktutan, 2013, s. 39-67-72). Yanlış veya maksatlı dezenformatif bilginin hızla yayılmasının en önemli

sebeplerinin başında söz konusu sosyal ağlarda kullanıcı üretimi içeriklerin ağırlıkta olması ve araçların içeriği kopyalayıp-yapıştırma özellikleri gelmektedir. YouTube, Vimeo, Dailymotion ve Facebook, Orkut, Hi5, Myspace benzeri sosyal ağlardaki metinler ve bağlantılar kopyalama yapıştırma ile hızla internette yayılmaktadır (Binark ve Löker, 2011, s. 12). İnternet üzerindeki enformasyonun ve haber nitelikli içeriklerin doğrulanması konusundaki girişimlerden biri olan ve European Journalism Centre tarafından hazırlanan *Doğrulama El Kitabı*'nda medya profesyonellerinin insani hatalarının yanı sıra kullanıcıların da kasıtlı ya da “şaka” maksatlı veya “beğeni almak”, takipçi kazanmak için yanlış bilgi yaydıkları da belirtilmiştir (Silverman, 2016, s. 7).

Çevrimiçi sanal topluluklarda yanlış ve dezenformatif bilginin hızla yayılması araçların yaygın deyimle “tık hızında” kopyalama özelliğinden kaynaklanmasının yanı sıra doğru olmayan enformasyonu ileten kullanıcıların gönüllü eylemlerinin de sonucu olduğu ileri sürülebilir. Söz konusu topluluklarda anonim ya da kurgusal kişilikler sergileyen bu kitlenin sansasyonel bir duyuru yaparak dikkat çekmek ve bu sayede takipçi kazanmak istediği bir yerde her zaman doğru bilgiye ihtiyaç duyulmadığı açıktır. Daha önce kitle kültürü bahsinde belirtildiği gibi günümüzün elektronik medya ortamlarında bilgilenmekten çok eğlenmenin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Eğlenmenin de ötesinde, dijital enformasyon ya da malumatın işlevi, Castells'in dikkat çektiği gibi “tüketicinin güdülerine ya da üreticinin kararlarına göre bilgiye, ifadeye, algıya” ulaşmaktır (Castells, 2005, s. 610). Öyleyse, elektronik ortamlarda “bilgi” paylaşımının hazza dayalı, ancak araçların nitelikleri nedeniyle, çok kısa süreli hazlara dayalı tarafları bulunmaktadır.

Diğer taraftan, bilginin enformasyona dönüşümü ve iletilen verinin fazlalığı da göz önüne alındığında kitlelerin bir enformasyon yığınıyla karşı karşıya bırakıldığı da görülmektedir. Bir yığın söz konusu olduğunda doğrunun bulunması, değerli ve anlamlı olanın hissedilmesi de zorlaşacaktır. Bauman'a göre “bilgi her zaman için dünyayı aslına uygun biçimde temsil etmesi nedeniyle değer görmüştür” (Bauman, 2012a, s. 99) sanal toplumun elektronik temsilleri arasındaki yığın içinde ise doğru bilgi insanları heyecanlandırmamaktadır.

(...) O bilgi kullanılabilir ve ulaşılabilir halde, olduğu gibi elimizin altındadır, ama alay edercesine bizi çileden çıkararak içine girme, hazmetme ve sindirme

yönündeki serüvenci gayretlerimizden kaçır (...) Birikmiş bilgi yığını düzensizlik ve kaosun çağdaş simgesi haline gelmiştir. Bu yığının içinde, gizemli kozmik kara delikler gibi, bütün geleneksel düzenleme aygıtları- güncellik, önem sıralaması, faydasızlığı belirleyen gereksinimler ve değeri belirleyen otoriteler- aşamalı olarak gömülmüş, yutulmuş ve çözünmüştür. Yığın, içindekileri tek tip ve renksiz gösterir. Bu yığında her bilgi kırıntısının aynı yoğunlukta aktığı söylenebilir (2012a, s. 107).

Bu çalışmada *sanal toplum* olarak tanımlanan ağırlıkla sosyal ağlar ve aslında bütünüyle interneti kapsayan elektronik iletişim ortamlarında bilginin (ya da malumat anlamında enformasyonun), hızlı erişim nedeniyle övülen ve tercih edilen ancak aynı sebeple de doğruluğundan ve güvenilirliğinden şüphe edilen bir metaya dönüştüğü görülmektedir. Bilginin dezenformasyon gibi bir manipölasyon aracı olması internetten önce de görülmekle birlikte- insani hataları dışarıda bırakarak söylemek gerekirse- bugün yaşananların farkı artık her internet kullanıcısının kurgusal nitelikli bilgiyi yayma gücünün olmasıdır.

Lyotard'dan Castells'a kadar bilginin üretim aracına dönüşümüne vurgu yapan yazarların haklı oldukları açıktır; ancak bu tür (dijital) bilgi aynı zamanda bir tüketim nesnesine ve eğlence aracına da dönüşmüştür. Bauman'ın dikkat çektiği bilginin yığınsallaşması olgusu ise, güvenilirliğinin tartışılmalı olmasından sonra bilginin değersizleşmesine katkıda bulunan ikinci önemli neden olarak görülmektedir. O halde, modern dönemden miras aldığımız bir değer olan bilginin enformasyonla eşitlenerek bugün, üç ana nedenle önemini yitirmekte olduğunu tespit edebiliriz; birincisi güvenilirliğin kaybı, ikincisi, yığınsallaşma olarak da tanımlanan enformasyon yükü, üçüncüsü metalaşmayla birlikte -kitle kültürünün karakterine uygun şekilde- eğlence nesnesine dönüşümdür. Lyotard'da görüldüğü gibi bilimsel bilgi de bir söyleme dönüşmüş, her söz enformasyon niceliklerine çevrilmiştir; öyleyse siber uzamda paylaşılan bilgi değil, doğruluğu çoğunlukla sorgulanmaya muhtaç malumdur.

Günümüzün enformasyon çağı olarak tanımlanması, enformasyonun değersizleştiği bir dünyada şimdi ironik bir kavramsallaştırma olarak durmaktadır; çünkü ne kadar hızlı iletilirse iletilsin, aktarılan sözün doğruluğu ve bir değeri kalmadığında insan dünyasına katacağı bir anlam da olmayacaktır. Nitekim sanal toplulukların görsel ağırlıklı ve kısa metinlerle yapılan iletişim biçimi, Virilio tarafından bir "toplumsallık arızası" olarak nitelendirilmiştir:

Yeni Elektronik Babil Kulesi, dillerin çoğalması değil, kaybolması nedeniyle ortadan kalkacaktır (...) Teknolojik hızlanma ilk önce yazılıdan sözlüye geçmeyi, mektup ve kitaptan telefon ve radyoya geçmeyi sağlamıştı... Bugün ise gerçek zamandaki görüntünün anlık niteliği karşısında söz (kelam) ortadan kalkıyor. Yazılı metinleri okuyamama, yazma becerisini sahip olmama ile birlikte sessiz mikrofonlar çağı beliriyor yavaş yavaş. Bu durumun nedeni teknik bir arıza değil, bir toplumsallık arızası. Çünkü çok yakında birbirimize söyleyecek hiçbir şeyimiz kalmayacak. Her şeyden önce de dinlemek ya da bir şey söylemek için ne yapmamız gerektiğini bilemeyeceğiz. Tıpkı mektup yazmayı hızlandıracağı söylenen faks devrimi karşısında nasıl yazı yazacağımızı bilemediğimiz gibi (Virilio, 2003, s. 71-72).

Virilio'nun dikkat çektiği olguyu günümüzde insanları sanal topluma yönelten nedenlerden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Daha önce kamusal alanın kaybı bahsinde ifade edildiği gibi, Arendt'in ifadesiyle “insanların ortak dünyası” olan alanın yitimi, kitleleri siber uzamda toplumsal ilişkilerin taklidine dayanan bir “mekân” inşa etmeye yöneltmiştir. Bu mekân, başta hız olmak üzere, sözden fazlasının iletilebileceği bir alan olarak yüceltilmiş olmasına karşın doğruluk içerdiği şüpheli hale gelmiştir. Diğer taraftan, kurgusal malumatın fizik mekânın sınırlarını aşarak gerçek zamanlı olarak iletilebilmesi, farklı bir gerçeklik kurulduğuna ilişkin yanılgıya da götürmektedir, ancak gerçeklikten şüphe etmek anlamsız görünmektedir; çünkü elektronik ortam denilen yer gerçektir, insan ürünüdür; fakat görüldüğü üzere, bedenin ve mekânın dışarıda bırakıldığı bu siberetik alanın kimlik, fikir ve bilginin doğru olanının arandığı bir yer olmadığı açıktır. Günümüzde bilginin enformasyona dönüşerek, doğruluğunun şüpheli hale gelmesinin kanıtlarından biri de Oxford Sözlüğü⁴’ne yakın zamanda dahil edilen ve 2016 yılında yılın sözcüğü seçilen *post-truth* sıfatının yaygın kullanıma ulaşmasıdır. Çoğunlukla Türkçe’ye gerçek-ötesi veya hakikat-sonrası olarak çevrilen *post-truth*, kamunun görüşlerini oluşturan nesnel gerçeklerin ve durumların, kişilerin duygu ve kişisel inançlarından daha az belirleyici hale gelmesi anlamını taşımaktadır. Günümüzü “hakikat sonrası çağ” (*post-truth era*) olarak nitelendiren Ralph Keyes’e göre doğruluğun önemsenmediği bu durum etik olarak bir alacakaranlık kuşağıdır; çünkü yalancılar her zaman var olmuş olsalar da yalan tereddütle söylenirdi hakikat sonrası çağ ise, “yalancı olduğumuzu düşünmeden gerçeği gizlememizi” sağlamaktadır (Keyes, 2017, s. 22).

Sonuç olarak, yukarıda açıklandığı şekilde bilginin doğruluğuna olan inanç ve güvendeki değişim ışığında, nesnel gerçeklerin ve asıl anlamda bilginin yerini

⁴ <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> erişim tarihi: 29.05.2018

hayalet bireylerin, kurgularının, hayallerinin, beklentilerinin, hatta safsatalarının almaya başladığını söyleyebiliriz. Bu durum, sanal toplumun mensuplarının (aslında kitleler) öncelik verdikleri şeylerin farklılaştığını, doğruluğa ihtiyaç duymayabildiklerini göstermektedir; tıpkı Postman'ın Orwell'in değil, Huxley'in haklı çıktığını öne sürdüğü *Televizyon Öldüren Eğlence* kitabının önsözünde belirttiği şekilde: “Orwell bizi enformasyonsuz bırakacak olanlardan, Huxley pasifliğe ve egoizme sürükleyecek kadar enformasyon yağmuruna tutacak olanlardan korkuyordu. Orwell hakikatin bizden gizlenmesinden, Huxley hakikatin umursamazlık denizinde boğulmasından korkuyordu” (Postman, 1994, s. 8).

Günümüzde Postman'ın belirttiği gibi Huxley'in enformasyon yağmuru korkusunu haklı çıkaran gelişmelerin yaşandığını söyleyebiliriz. Toplumun ekranlardan ulaşılabilen bir yer olduğu algısı, doğru bilgi için de geçerlilik kazanmış, enformasyonun hızlı iletim ve eğlence niteliği, “değer” olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Dünya üzerindeki milyarlarca ekran üzerinden enformasyon akmakta ve geçip gitmektedir. Gerçeklik ise araç dolayımı ile iletişim ortamlarında enformatik bilgiyle eşitlenerek kurgusal nitelik kazanmış ve kitle eğlencesinin bir parçası olmuştur. Öyleyse denilebilir ki bilgi, enformasyon niceliklerine dönüşerek değerini yitirmeye başlamış, insanın bilgisinden bağımsız olan ontik gerçeklik ile birbirine karışmıştır. “Sanallaşan” toplumda, modern dönemin özneyi özgürleştirdiği düşünülen bilimsel “bilgi”si, bilgi niteliği taşımayan enformasyonla eşitlenmiş, iletim hızından ve enformasyon metalarının tüketiminden elde edilecek hazlar, doğruluk ve hakikat arayışlarının yerini almaya başlamıştır.

2.3. Çağdaş ve Sanal Toplumda Bireyin Anlam ve Değer Sorunu

Viktor Emil Frankl, çok satan (bestseller) kitabı *İnsanın Anlam Arayışı*'nın önsözünde kitabın on dokuz dile çevrildiğini ve iki buçuk milyona yakın bir satış sayısına ulaştığını belirterek şöyle söyler:

Bunlar kuru gerçekler ve Amerikan gazetelerinin ve özellikle de Amerikan TV istasyonlarının muhabirlerinin röportajlarında bu gerçekleri dinledikten sonra sık sık “Dr. Frankl, kitabınız gerçek bir bestseller oldu. Böylesine büyük bir başarı için ne hissediyorsunuz?” diye sormalarının nedeni belki de bu kuru gerçeklerdir. Bu soruya benim tepkim, her şeyden önce bugün bestseller (en çok satan kitap) konumundaki kitabımı, kendi açımdan bir başarı olarak değil, daha çok, çağımızın içinde bulunduğu açmaz durumun bir dışavurumu olarak gördüğümü söylemekten ibarettir; eğer yüz binlerce insan, yaşamın anlamına ilişkin çok az şey vaat eden bir kitaba yöneliyorsa, bu, insanların iliklerinde hissettikleri kavurucu bir sorun demektir (Frankl, 2009, s. 13).

Frankl'ın yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi, insanın anlam arayışının doruğa ulaştığı bir dönem yaşanmaktadır. Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı üzere, antik dönemden bugüne insan, toplum ve değer kavrayışlarındaki değişimin insan teklerinin anlam dünyasında da sonuçları olmuştur. Daha önce belirtildiği gibi, antik çağda erdemli bireyin ortaya çıkmasına olanak sağlayacak bir çevre olarak düşünülen toplumun, modern dönemde güvenlik ve bireysel yarar öncelikli bir alana dönüştüğünü, günümüzde ise- modern dönemin bir uzantısı olarak- ekonomik, kültürel ve sosyal ilişkileri kapsayan fizik çevrenin yanı sıra ekran aracılığıyla siber uzamda bedensiz ve mekânız iletişim biçimlerinin yürütüldüğü bir arayüz olarak da kabul edilmeye başlandığını söyleyebiliriz.

Anlam ve değerin örtüştüğü, iç içe geçerek birbirini ürettiği gerçeğinden hareketle insanın “hiçlik” diyebileceğimiz bir duygu yaşamasına neden olan en önemli sebeplerden biri yaşamı anlamlı kılacak değerleri yaratabileceği bir zemin olan toplumdaki dönüşümdür. Modern dönemde anlatıldığı gibi, Rönesans’ın ardından 20. yüzyıla gelinceye dek aşama aşama insan ve değer anlayışı, bireysel yarar üzerine odaklanmaya başlamıştır. Ne var ki bu bireyci görüş, özgürlükten çok, insan teklerinin varlıklarını sürdürmesini, yarar ve hazza dayalı mutluluğu ve güvenliği ön plana çıkartmıştır. Günümüze gelindiğinde hazzın merkezine tüketim yerleşmiş, böylece insan dahil nesneleşmiş bir dünya tasarımının hakimiyeti, insanın kendi doğasına yabancılaşmasına neden olmuştur.

Daha önce de değinildiği gibi kitle toplumunun en belirgin özelliklerinden biri 19. yüzyıldan itibaren üretimin makineleşmesiyle ortaya çıkan ve etkisini günümüzde de hissettiğimiz yabancılaşma olgusu ve şeyleşmedir. Şeyleşme ve yabancılaşmayı sanayileşme sonrası işçi sınıfının ortaya çıkışıyla birlikte ele alan Marx’a göre toplumda insan dahil her şey metalar dünyası içinde kaybolarak şeyleşmektedir. Düşünürün çağından bu yana iş yapma biçimleri değişmekle birlikte günümüz bireylerinde de gözlemlemeye devam ettiğimiz, Marx’ın anlam ve değerden yoksun bırakan üç tür yabancılaşmaya ilişkin saptamaları halen geçerliliğini korumaktadır; birinci tür yabancılaşma işçinin kendi ürettiği nesneye yabancılaşması, ikincisi, sıradan bireyin kendisine yabancılaşmasıdır; bu tür yabancılaşma işçinin (bireyin) çalışırken kendini olumlamaması yani mutsuz olması nedeniyle benliğini yitirmesidir; çünkü çalışmak, yaşamsal gereksinimleri karşılamak amacıyla zorunluluktan doğan bir eylemdir. Çalışan birey kendine değil başkasına aittir, adeta benliğini yitirmiştir; “(...) bunların sonucunda insan (işçi) yalnız hayvansal işlevlerinde (fonksiyonlarında), yani yerken, içerken, çocuk yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde, vb. serbestçe etkin olabilir; insani işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır” (Marx, 2013, s. 78). Marx’a göre yabancılaşmanın bir üçüncü görünümü daha vardır ki o da bu çalışmanın konusunu oluşturan sanal toplumu ortaya çıkaran başlıca nedenlerden biri sayılabilecek, insanın kendi türüne yabancılaşmasıdır (2013, s.79). Çalışarak sadece yaşamını sürdürecektir araçları sağlayabilen insan böyle bir hayatta sadece karın doyurmaktadır; “oyun üretici hayat türün hayatıdır. Hayat- doğuran hayattır. Türün bütün özelliği-türsel özelliği-hayat-etkinliğinin özelliğinde bulunmaktadır; özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel

özelliğidir” Bu haliyle insan, sadece hayatta kalmaya çalışan bir hayvana benzemeye başlar. Hayvan kendini yaşamından ayıramaz, yalnız yaşamsal gereksinimleri için üretir. İnsan ise ancak bu gereksinimden kurtulduğu zaman üretici olabilir. Bunun sebebi insandaki bilinç ya da akıldır; “bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca hayat-etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. İşte bundan ötürü insan bir tür varlığıdır. Ya da sadece bir tür varlığı olduğu için Bilinçli bir Varlık'tır, yani, kendi hayatı insan için bir nesnedir” (s. 81). İnsanın çalışma (emek) etkinliğinin amacı türsel yaşamının nesnelleştirilmesidir. Böylece insan sadece düşünsel olarak değil gerçeklikte de kendisini bir kez daha yaratır, bu sayede “kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir”. İnsandan kendi ürettiğinin nesnesi alındığında ise kendi türsel nesnellüğünden de koparılmış olur. Sonuçta insan, hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü kaybeder ve kendi türüne yani diğer insanlara yabancılaşır. Böylece insan hem doğaya hem kendi özüne hem de bedenine yabancılaşır (s. 82).

Günümüzde bilişim teknolojilerinin olanaklarıyla çalışanların her an erişilebilir olmaları, uzun çalışma saatleri düşünüldüğünde kendilerini gerçekleştirebilecekleri zamanın azlığı ortaya çıkmaktadır. Yaşamsal gereklilikler yerine getirildiğinde, Arendt'in bakiye zaman olarak nitelediği bu süre içinde geriye sadece biraz rahatlamak için eğlence ihtiyacını ekranlar üzerinden giderebilmek, sanal ağlar üzerinden temas kurabilmek kalmıştır; çünkü insanların karşılaşma olanakları da azalmış onları birleştiren, birlikte olunduğunda anlam kazanacak ortak bir dünya olanağı tükenmeye başlamıştır. Diğer taraftan üretim araçlarının bilişim teknolojilerine dayanması da insanı kendi türüne yabancılaştıran bir nedendir çünkü insan böyle bir dünyada kendisini değil suretini izleyebilir.

Yukarıda sayılan sebeplerle bugün dünyada sayısı milyarlara yaklaşan kullanıcı sosyal ağları, fizik çevrenin dışına çıkma ve alanlar inşa etme imkânı olarak görerek bizzat bedenleriyle değil, kurgusal kişilikleriyle ekranlardan ulaşabilecekleri bir toplumsal ve kamusal alan olarak algılamaya başlamıştır. Bu alan, toplumsal yükümlülükler ve bedenin yükünün bırakıldığı, değer duygusuna ihtiyaç hissedilmeyen, doğruluğun ise çoğunlukla sorgulanma gereği duyulmadığı, fizik çevrenin karşısına koyulan, adresi belirsiz, siber uzamda bir “hiçbir yer”dir (nowhere). Siber uzam bu açıdan insanlara beden, kişilik, fikir inşa ederek kendi gelip geçici ütopyaları içinde yaşama imkânı sunmaktadır.

Dünya dışı olarak algılanan bir “yer” ihtiyacı, daha önce değinildiği gibi, kamusal alanların kaybı ve özel olanın genişlemesiyle insanın diğerleriyle karşılaşma olanağının azaldığı gerçeğiyle ilgisi azımsanmayacak kadar çok olmakla birlikte Nietzsche’de görüldüğü gibi, insanların anlamı ve değeri, dünya dışında aramalarının da bir sonucudur; değerlerin değersizleşmesi anlamına gelen nihilizmde dünya yoktur, çünkü anlam ve değer yoktur. Var olduğu düşünülenler de gerçekliklerini yitirmişlerdir:

Bir nihilist olduğu gibi dünya üzerine yargıda bulunur, o mevcut değildir. Buna göre orada var oluş (davranmak, acı çekmek, istemek, hissetmek) hiçbir anlam taşımaz: Boşuna'nın pathosu nihilistlerin pathosudur-üstelik aynı zamanda pathos (tutkulu heyecan olarak nihilistlerin mantıksızlığıdır. İradesini nesnelerin içine koyması başaramayan kişi iradesiz ve güçsüz kimse en azından anlamı onların içine yerleştirir, yani içinde bir iradenin var olduğu inancını sokar onların içine (...)) Kısmen, anlam yaratmak için olan güç yaratıcı güç azalmıştır ve düş kırıklığı egemen olan ruh durumu haline gelir (Nietzsche, 2002, s. 297-298).

Dünyanın bir düş kırıklığı olarak algılanması, egemen Hristiyan ahlakına olan inancın yitirilmesi sonucu nihilizmin yaratıcısıdır. Nietzsche’nin 19. yüzyılda, “yaklaşmakta olan tehlike” olarak gördüğü ve sonraki iki yüzyılı etkileyeceğini öngördüğü nihilizm, günümüz insanını da etkilemekte, yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya yol açmaktadır. Anlamı ve değeri dünyanın dışında arayanları “sürü ahlakı” ile özdeşleştiren Nietzsche’den yüzyılı aşkın bir süre sonra yine yeryüzünü yadsıyan bir kitle ile karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz, zira Bauman’ın *Küreselleşme*’de belirttiği üzere, sanal-reel toplum ya da çevrimiçi-çevrimdışı “yaşam” ayrımı dünyevi ve uhrevi ayrımına benzemektedir. Bauman’a göre “(...) ‘sibermekân’da vücut bulan ‘yeni özgürlük’e düzülen ortak methiyede kaydedilen şey, bu yeni seçkinler için gücün - kadiri mutlaklık, fiziksellikten arınmışlık ve gerçeklik karışımının - dünyevi olmayışı deneyimidir”. Margaret Wertheim’in Hristiyanlığın cennet anlayışı ile siber uzam arasında bir benzerlik kurduğunu belirten Bauman, bu savın idealleştirilmiş bir öte dünya vaadi olduğunu şöyle aktarmıştır:

Nasıl ilk Hristiyanlar cenneti maddi dünyanın kaosu ve kokuşmuşluğunun ötesinde, idealleştirilmiş bir âlem olarak hayal ettilerse- ki bu, çevrelerindeki imparatorluk un ufak olurken fazlasıyla aşikâr bir çözülmeydi- bu toplumsal ve çevresel dağılma çağında, günümüz sibermekân misyonerleri de kendi âlemlerini maddi dünyanın sorunları “üzerinde” ve “ötesinde” bir yer olarak sunuyorlar. İlk Hristiyanlar cenneti insan ruhunun bedeninin zaafından ve yanılgılarından kurtulacağı bir âlem olarak tanıtırken, sibermekânın günümüz savunucuları ise

sibermekânı benliğin fiziksel bedenın sınırlarından kurtulacağı bir yer olarak ayakta alkışlıyorlar (Aktaran Bauman, 2012b, s. 26).

Bedenin ve dünyanın yükünden azade bir öte dünya beklentisi gibi, sanal toplum mensuplarının reel olandan kaçış olarak bir toplum illüzyonu yarattıklarına ilişkin bir kanıt da toplumsal ilişkilerde kullanılan kavramların siber uzama aktarılıyor olmasında bulunabilir. Bauman’a göre “‘bağlantı’, ‘randevu’, ‘buluşma’, ‘iletişim kurma’, ‘topluluk’ ya da ‘arkadaşlık’ gibi kavramlar- her biri kişilerarası ilişkilere ve sosyal bağlara gönderme - bunların içinde en göze çarpanları”dır (Bauman, 2012a, s. 22). Bauman, *Akışkan Modern Dünya’dan 44 Mektup*’ta kavramlarla birlikte çevrimdışı (reel toplum) olanın yerine geçmeye başladığına işaret ettiği sanal toplumdaki iletişim türlerine sık kullanılan sosyal ağ sitelerinden biri olan Twitter’daki yazışmaları örnek göstermiştir. İronik bir benzetme yapan Bauman, ötücü kuşlara İngilizce’de Twitter denildiğini belirterek ötmenin bu tür kuşların yaşamında diğer kuşlarla bağlantıda olmak dışında bir işlevi bulunmadığını, bu açıdan insan dünyasındaki bir sanal ağ sitesi olan Twitter’daki iletişim biçimiyle benzerlik gösterdiğini belirtmiştir. 2018 yılı itibariyle iki yüz seksen karaktere çıkmış olsa da Bauman’ın eseri kaleme aldığı dönemde yüz kırk karakter sınırlamasıyla yazışma yapılabilen Twitter’ın yöneticileri, “(...) dostlar, aileler ve iş arkadaşlarının, ‘Ne yapıyorsun?’ gibi basit bir soruya karşılıklı olarak hızlı ve sık yanıt vererek iletişim kurup bağlantıda kalmaları için verilen bir hizmet olduğunu” belirtmişlerdir. Soru ve cevapların kısa olması zorunlu olduğuna göre “(...) öttüğünüz ‘eylem’, ‘peynirli pizza yiyorum’ ya da ‘camdan bakıyorum’ ya da ‘uykum geldi, yatıyorum’ ya da ‘ölesiye sıkılıyorum’ gibi cümlelerden öteye gidemez” (2012a, s. 24). Bu durum Bauman’a göre, eylemlerin amacını, sebeplerini ve hissedilenleri ifade etmekteki utancımızı bir erdeme dönüştürmektedir. Bunun da ötesinde, Twitter gibi bir sanal ağın kullanım biçimi, bize benzeyen herkese “şu veya bu anda ne yaptığımızı bilmemizin ve başkalarına da bildirmemizin çok önemli bir mesele olduğu”nu göstermektedir. Ne var ki gerçekte asıl mesele görünür olmaktır;” Descartes’in meşhur ‘varoluş kanıtı’ yani ‘Düşünüyorum öyleyse varım!’ sözünün yerini, kitle iletişiminden ibaret çağımıza uygun şekilde güncellenmiş hali almış: ‘Görülüyorum öyleyse varım’a dönüşmüştür” (s. 25). Görünür olmayı önemsemek, Bauman’a göre sadece varlıklarına dikkat çekilmesini seven ünlü kişilerin davranışlarına benzemektedir. Twitter ve benzeri sanal ağlar sıradan insanlara görünür olma imkânı sunmaktadır. Magazin dergilerinin manşetlerinde boy gösteren

nller için bu renkli mecraların önemi, sosyal ağlardaki sıradan insanlar için de geçerlilik kazanmıştır (s. 26). Bu durumda “neyi neden yaptığımız ve ne düşündüğümüz, amaçladığımız, düşlediğimiz, neden keyif aldığımız ya da yapmaktan sıkıntı duyduğumuz ya da hatta bizi varlığımızı bildirmekten farklı bir şey söylemeye/ötmeye iten başka nedenler” önem taşımamaktadır. Bauman’a göre iletişimin yukarıda ifade edildiği şekilde yzeyssel olmasının nedeni, yüz yüze ilişkinin yerini ekrandan ekrana ilişkininin geçmesidir; “bunun sonucundaysa insani temastaki ve ilişkilerdeki içtenlik, derinlik ve süreklilik zarar” görmüştür (s. 24).

Sanal ağların yaygın kullanımında ve bir varlık alanı gibi algılanmasında öncelikle modern insanın yalnızlığının önemli bir payı olduğu söylenebilir. Arendt’in sözünü ettiği ortak dünyanın kaybedilişiyle ortaya çıkan boşluğu Ortaçağ’da erken dönem Hıristiyan felsefesi doldurmuş, güçlü bir bağ bulmuştur; “Augustine’nin yalnızca Hıristiyan ‘kardeşlik’ini değil, bütün insan ilişkilerini şefkat üzerine kurmayı önermesi bununla ilgilidir. Dünya dışılığıyla bu şefkatin genel insani sevgi deneyimine karşılık geldiği açıktır ama (dünya gibi) insanlar arası birşey olmak bakımından ondan ayrıldığı da kesindir (...)” (Arendt, 2016, s. 96-97). Günümüzde ise bu bağı yeniden kurmak için teknolojinin yardımına başvurulmaktadır. Ne var ki kamusal alanın ya da ortak dünyanın ekranlara aktarılmasının hem tek tek bireyler hem de toplum açısından en önemli sonucu toplum içinde yaşanılan anlamsızlık ve yalnızlık duygularının derinleşmesidir.

İnternet ortamındaki sanal topluluk türlerinde yaşananları Walkman adı verilen mobil müzik aları örnek göstererek açıklayan Bauman’a göre sanal topluma yönelişin en önemli nedenlerinden biri insansızlaşma yani yalnızlaşmadır. Walkman’ın piyasaya sürüldüğü günlerde reklam sloganlarının “Bir daha asla yalnız kalmayacaksınız!” olduğunu belirten Bauman’a göre bu cihazı geliştirenler ve reklamcılar “sokaklarda milyonlarca insanın yalnızlık çektiğini, üzücü ve aykırı buldukları için kendi yalnızlıklarından tiksindiklerini biliyorlardı. İnsanlar sadece arkadaştan yoksun değildiler. Arkadaşsızlıktan kahroluyorlardı”. Zamanla evlerdeki aile sıcaklığının hissedildiği sohbetlerin, sofraların yerine televizyon geçti. Arkadaşlığa ihtiyaç duymalarına karşın insanlar dostluğa olan inançlarını da kaybetmeye başladılar. Walkman adı verilen bir uğultudan medet ummak ise yalnızlığı derinleştirmeye yol açtı. İnternetin kullanıma girmesiyle “(...) bu boşluk

unutulabilir ya da hasıraltı edilebilir ve dolayısıyla zararlı etkileri giderilebilirdi. En azından çektirdiği acılardan kurtulmak mümkün görünüyordu” (Bauman, 2012a, s. 12) ve dostlar kapılarda değil ekranlarda göründü:

Yalnızlıktan kıvranan insanlar bu yeni tarzı, tedavülden kalkmış yüz yüze ve el ele ilişki tarzının makul ölçülerde iyileşmesi gibi gördüler. Büyük oranda unutulmuş ya da hiç edinilmemiş yüz yüze iletişim becerisi yanında, çevrimiçi olmanın kusuru sayılabilecek sanal ‘bağlantı’ bir avantaj sayıldı. Facebook, Myspace ve benzerlerinin sunduğu hizmetse her iki dünya adına göklere çıkarıldı. Bari bu yüzden, uzun zamandır çaresizce sıcak bir dostluğun hasretini çekenler sanal alemin içine girdiklerinde kendilerini daha da rahatsız, beceriksiz ve talihsiz hissetmeseydiler (2012a, s. 13).

Sanal toplumda yalnızlık duygusu giderilmeye çalışılırken insanlar kendilerini daha da rahatsız hissetmeye başlamışlardır; çünkü kalabalıklar içindeki arkadaşlar da artık fazlalıktır: her zaman ulaşılabilir olduğunda insan bir daha hiç yalnız kalamaz, kitap okumak, resim yapmak, pencereden dışarı bakmak ve hayal kurmak, çevreyle iletişim kurmak zorlaşır (2012a, s. 14).

Bauman’ın tespitleri sanal olanın yüz yüze ilişkilere tercih edilmeye başladığı yönündedir; çünkü “acil durumlardan ibaret hayat”ta sanal olan, gerçekliğin yerine kolaylıkla geçebilmektedir, oysa insanları sürekli hareket halinde tutan esas olarak reel hayattır: “Elektronik ortamın bireylerarası karşılaşmaları kısa, yüzeysel ve her şeyden önce gözden çıkarılabilir hale getirerek çoğaltma gücü olmasaydı, bu gibi zorlamalar hiçbir işe yaramazdı”. Bauman’a göre sanal ilişkiler, özen ve zaman isteyen yüz yüze ilişkinin zorlu sonuçları için ‘sil’ ve ‘spam’ tuşlarıyla koruma sağlamaktadır; bu nedenle, özellikle gençler için sanal toplumu cazip kılan, reel dünyanın çelişki ve karışıklıklarını içermemesidir. Siber uzamda sonsuz bağlantı vardır, ancak ulaşım süresi kısaldıkça bağlar zayıflamaktadır (Bauman, 2012a, s. 20).

Bu çevrimiçi dünyada hiç kimse asla uzak değil, herkes sürekli diğerinin emrine ve çağrısına hazır. Hatta biri yanlışlıkla uyuyakalsa bile onun geçici yokluğunun hissedilmeden atlatılması mümkün, çünkü mesajlar gönderilecek, birkaç saniyeliğine karşılıklı tweet’leşilecek (ötüşülecek) yeterince insan var. İkincisi, başka insanlarla ille de belaya davetiye çıkaracak, istenmeyen yollara sapacak muhabbetlere girmeden de ‘bağlantı’ kurulabilmesi. Sohbetin nafoş bir yöne döndüğünü hissettiren ilk işaretle “bağlantı” koparılabilir. Hiç risk yoktur, dolayısıyla mazeretler, özürler, yalanlar uydurmak da gerekmez. Tamamen acısız ve risksiz hafif bir parmak dokunuşu yeterli gelir (2012a, s. 13).

Yukarıdaki alıntıda tarif edilen siber uzamdaki “toplumsal ilişki” biçimi çağdaş toplumun bireyleri arasında sıklıkla görülen risksiz, hızlı ve tüketime bağımlı

karakterini özetler niteliktedir. Milyonlarca “profil” arasından kendilerine en yakın özellikteki sanal ağ kullanıcılarını arkadaş veya sevgili olarak seçerek ekran üzerinden iletişim kurmak, yüz yüze ilişkilerdeki yanlış bir adım atmaktan duyulan korkuları, utanç verici durumların yaratacağı hisleri ve bağlılığı içermemesi açısından tercih edilmektedir. Örneğin, gündelik hayatta emek harcamadan kendilerinin kopyası gibi bir sevgili bulmak isteyen bireyler için sanal toplum adeta bir “hazine” gibidir. Sanal toplum, etkileşimde olunan diğer profillere ve gündeme göre sürekli değişebilen ideolojik tutumlar, sahte fotoğraflar (avatar) ve ünlü filozofların olup olmadığı tartışmalı aforizmalarıyla renklendirilen profillerle kurgu kişilikler üreten kullanıcıların risksiz, acısız “dostluklar” kurma isteklerine fazlasıyla yanıt vermektedir; çünkü hem bağlantı kurmak hem de bağı koparmak birkaç tık ötede durmaktadır. Bu açıdan bireyleri, yüz yüze ilişkilerde mümkün olmayanların- hatta yanlış olanların- sanal toplumda gerçekleşebildiği yanılgısına götürmektedir. Denilebilir ki, sıradan insanın günlük hayatta tercih ettiği insan ilişkilerinin, tüketim ve hız tutkusuna da yanıt verebilen, sadakatten yoksun bir simülasyonu sanal toplumda bulunabilmektedir. Nitekim, Bauman’ın “akışkan modernlik” olarak nitelendirdiği çağdaş toplumun değişken yapısı sosyal ağların da temel karakteridir. Bu nedenle, kimlik, değerler, dünya, toplum ve insan tasavvurlarından oluşan bir anlam dünyasıyla birlikte varolan insanın yerine *hayalet bireylerin* oluşturduğu sanal toplumun, sıradan insanın tercihi olmasının belki de en önemli nedeni insani değerlerin arandığı ve bulunabildiği bir yer olmamasıdır; zira sanal topluluklarda bağlılık yeminleri edilmemektedir ve tek geçerli “değer” sürekli ulaşılabilirliktir (2012a, s. 14).

Görülmektedir ki sadakatsizlik, çağdaş toplumun ve “sanal” olanın temel niteliğidir; oysa Bauman’a göre günümüzde bu geçiciliğin dışında kalan “eski tipler”, mensubu oldukları topluluklarda diğerlerinin davranışlarını gözlerler ve yakından izlerler; “(...) sadakatsizliklerinin her belirtisiyle, hatta anlık kötü davranışlarıyla mücadele ederler ve fikir değiştirmeyi ya da gruptan çıkmaya karar vermeyi ya imkânsız kılarlar ya da bunun bedelini çok yükseltirler”. Sürekli geçiciliğin yaşandığı sanal toplumun ise bağlılık, sadakat ve disiplin gerektirmemesi, milyarlarca kişi için bu alanı çekici yapan özelliklerdir (Bauman, 2013, s. 119).

Sanal alanların kullanımındaki artışın fiziksel mekanların geri planda kalmasına yol açtığı da gözlemlenmektedir. Fizik mekanların bu şekilde kaybedilişinin dünya algımız ve anlam dünyamız üzerinde sonuçları bulunduğunu düşünen Bauman'a göre örneğin fiziksel çevrede konumları belirten “‘iç’ ve ‘dış’; ‘burası’ ve ‘orası’; ‘yakın’ ve ‘uzak’ karşıtlıkları, bizi çevreleyen dünyanın (insan yapımı olan ve de olmayan) çeşitli kısımlarının uysallaştırılma, evcilleştirilme ve bildik olma ölçüsünü gösteriyordu”. Mekân bu anlamda boyutlarıyla, birlikte insan dünyası için anlamlar barındırıyordu; yakın, “el altında, alışlageldik, aşına olduğumuz, açık ve net şekilde bildik olan şeydir”, “evde hissetmektir”. Uzak terimi ise, “(...) kişinin ancak zaman zaman girebildiği ya da hiç giremediği, içinde kişinin öngöremediği ya da kavrayamadığı şeylerin meydana geldiği ve o zaman da nasıl tepki vereceğini bilemediği bir mekân”ı anlatmaktadır (Bauman, 2012b, s. 20).

Sanal toplumda mekân ve zaman boşaltılmış, hız artmıştır. Bu durum, insanların birbirleriyle etkileşimini hızlandırırken, yüz yüze iletişimi azaltarak topluluk fikrine de zarar vermiştir. Anlaşılan şudur ki insanları geleneksel toplumlarda bir arada tutan, günümüze kıyasla iletişimde yaşadıkları zorluklardı, başka bir ifadeyle insanlar arasındaki mesafelerdi. Diğer taraftan fiziksel mekânın çevrelediği bir geleneksel topluluğun insan bedeninin varlığında anlam kazandığı gerçeği dilde de çeşitli metaforlarla ifade edilmişti. Timothy W. Luke'tan aktaran Bauman, araçların devreye girmesiyle bedeni dışarıda bırakan bu süreçlerin insani eylemler olan çatışmaları, dayanışmayı, kavgaları, görüşmeleri ve adaleti insan gözünün ve kolunun erişimine kapadığı görüşündedir:

(...) geleneksel toplumların mekânsallığı, sıradan insan bedenlerinin büyük ölçüde dolayimsız olabilmeleri etrafında örgütlenmiştir: Geleneksel eylem anlayışında eylemleri tasvir etmek için genelde organik metaforlara başvurulur: Çatışma burun buruna, kavga göğüs göğüse yapılır. Adalet göze göz, dişe diştir. Görüşmelerde kalp kalbe karşıdır. Dayanışma omuz omuzadır, insanlar yüz yüzedir. Dostluk kol kola yürür. Ve değişim adım adım, yavaş yavaştır (Aktaran Bauman, 2012b, s. 23).

İnsan bedeni ve mekân devreden çıktığında, birey sözlerine hapsedildiğinde yukarıdaki alıntıda aktarılan insani yaşamın temel eylemlerinin çoğunun anlamını yitireceği söylenebilir; çünkü tekniklerle inşa edilen mekân artık doğal değil, yapaydır. Bauman'a göre sonuçta yaşanan; enformasyonun, taşıyıcısı olan insandan bağımsız hareket edebilmesi ve “(...) anlamları ve ilişkileri yeniden düzenlemek için

bedenlerin fiziksel mekân içinde yer değiştirmesi”nin artık gereksiz hale gelmesidir (2012b, s. 24-25).

Gör÷lmektedir ki bireyler sanal olarak algılanan, kurgusal bir dünya yaratarak gerçeklik ve doğruluktan kaçmak istemektedirler. Örneğin Robins’e göre “sanal gerçeklik ideali alternatif ve ideal bir öteki dünyanın teknolojik olarak vaat edilmesidir” (Robins, 2013, s. 11). İnsan tekleri sorunlarla dolu fizik çevrenin dışına çıkarak kurgusal diyebileceğimiz bir alanda anlamlar üretmeye çalışmaktadırlar. Bu nedenle Robins, bireylerin cisimsiz bir doğa ihtiyacında olduğunu belirtmektedir:

Olması istenen şey, alternatif bir “cisimsiz doğa” gerçekliğidir. Dokunamayacağımız, onun da bize dokunamayacağı bir gerçeklik. Bu denetlenme isteği aynı zamanda, “fiziksel şeylerin” kusurlarından ve düzensizliklerinden kaçma isteğinin bir ifadesidir (Robins, 2013, s. 38).

Sanal toplum olarak nitelendirdiğimiz, Robins’in ifadesiyle “cisimsiz doğa” olarak algılanan siber uzam, teknolojinin yardımıyla herkese kendi ütopyasını gerçekleştirebilme olanağı vaat etmektedir. Ütopyalar Robins’e göre “gerçeklikten kaçış olarak da gör÷lebilir” çünkü “yapay ortamların yaratılması, gerçek toplumsal ortamdaki zorlukları yok sayarak üstesinden gelme çabası olarak da anlaşılabilir”. Öyleyse, bu kaçış isteği belki de daha derinlerde insanın doğaya ve kendi doğasına karşı bir kùskünlüğün ifadesi olarak kabul edilebilir (2013, s. 42-43).

İnsanın toplum içinde kendisini gerçekleştirebileceği bir yer bulmakta zorlandığı anlamına gelebilecek bu kùskünlük, onu her anlamda bir boşluğa itmektedir. Bauman’ın dikkat çektiği gibi insanların normlarını tartıştıkları alanlar kaybedildiğinde geriye, bireylerin birbirine dokunamadığı, yüzlerini göremediği, değerlerin duyulamayacağı bir boşluk kalmaktadır. Çağdaş toplumun haz temelli karakteri, bireylerin hıza ve geçiciliğe düşkünlüğü ve görelilik düşün÷ldüğünde değer ve anlam üretmenin zorluğu açıktır. Sanal toplum ile çağdaş toplum bu özellikleri bakımından aynıdır, dolayısıyla gerçekte “sanal toplum” diye bir yer yoktur. Sanal ağların bir toplum olarak kabul edilip edilmeyeceğini değerlendiren Robins de sanal ağlarda toplum değil bir cemaat oluşturma gayreti olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, yerleşik sakinler bulunmadığı için toplumsal karşılaşma yoktur;

Hat bağlantısıyla oluşan bir topluluk var ama hiper-alanın yerleşik sakinleri yok. Bu da bir başka sentetik dünya, burada da tarih dondurulmuş olarak bulunuyor. Eski dayanışma ve cemaat biçimlerinin benzetim yoluyla kurulması söz konusu. Sonuçta alternatif bir toplum değil, topluma alternatif bir durum (Robins, 2013, s. 171).

Denilebilir ki sanal toplumu, alternatif bir toplum kurma ideali olarak kabul edersek, toplumların bireylerin ihtiyaç duydukları anlam ve değeri üretecek bir zemin olma niteliğini yitirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmanın Nietzsche bahsinde belirtildiği üzere, modern dönemde toplumun değer yaratacak insan tipini ortaya çıkarmaktan uzaklaşması, günümüzde kitleselleşme kavramıyla karşılanan bir olgudur. Modern toplumların kültürel çöküşü, günümüzde insan teklerini homojen kitleler içinde değer ve anlamdan yoksun bırakmıştır. İnsanın hayatını anlamsızlaştıran, bu çöküşün sonucu nihilizm olmuştur. Bugün, kurgusal veya Robins'in deyiimiyle cisimsiz-doğa gibi bir alternatif toplum arayışının temellerinin burada bulunduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki değerlerin değersizleşerek anlamların yitirilmesi olarak nihilizm, derin bir boşluktur. İronik bir şekilde, toplum içinde anlamsızlık ve değersizlik olarak hissedilen bu boşluk, bireyleri başka bir boşluğa yani sanal topluma sürüklemiştir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu çalışmada, antik dönemden günümüze felsefi düşünüşe yön veren filozofların ve teorisyenlerin penceresinden, insan, toplum ve değer kavrayışındaki değişim ve bunların insanın anlam arayışı üzerindeki etkileri incelenmiştir. İnsan ve toplum görüşlerinde antik dönemin bitişiyle birlikte, erdemli kişiden sıradan bireye, insansal iyiyi ortaya çıkaracak toplumdan yaşamsal ihtiyaçlarının karşılandığı sözde siyasal birliklere ve sonra da kitleye doğru, etkisini günümüze dek sürdüren bir dönüşümün gerçekleştiği görülmüştür. Toplum ve değerlerde yaşanan bu dönüşüm üzerinde en temelde, insan kavrayışlarındaki değişimin etkili olduğu tespit edilmiştir.

Antik dönemde görüldüğü gibi, insansal yaşama uygun bir toplum biçimi arayışına yanıtlar, insanın neliği ve değerleri üzerine yapılan felsefi sorgulamalardan yola çıkılarak verilmiş, bu arayışta insanı diğer varlıklardan ayırt eden özelliklerin, yani insanı insan yapan şeylerin neler olduğu konusundaki sorgulamalar belirleyici olmuştur. Nitekim, antik dönemin filozofları, anlamlı yaşamın varolanlardan hareketle sorgulanabilir ve insanın neliğinden yola çıkılarak temellendirilebilir bir değerler sistemi üzerinde yükseldebileceğini ortaya koymuşlardır. Görülmektedir ki insani bir yaşamın koşullarına ulaşabilmek için öncelikle “insanın değerleri nedir?”

sorusunun yanıtı verilmelidir; çünkü insan ve değerleri, doğrudan “insan nedir?” sorusu ile ilişkilidir. İnsan ve değerlerinin felsefi düşünüşle ilgisi ise anlam arayışıyla iç içe geçmiştir çünkü: “Bütün olarak felsefi uğraş, insanın kendini tanıma çabası, insanın evrendeki yerinin ne olduğunu öğrenme isteği ve yapıp etmelerine, yaşamına bir anlam verme çabasıdır” (Özcan, 2016, s. 11).

Felsefi sorgulamalarına bu çabanın yön verdiği Platon ve Aristoteles’in aklın yanı sıra etik değerler üzerinde temellenen insansal yaşam arayışlarında da “insan nedir?” sorusundan yola çıktıkları görülmektedir. Her iki filozof da Sokrates ve öncesi doğa araştırmaları döneminden miras aldıkları felsefi geleneği sistemleştirerek insanın “iyi yaşamı nasıl olmalıdır?” sorusunu yanıtlamaya çalışmışlardır. Platon ve Aristoteles, insana özgü olanı (insansal iyiyi) ararken, onun diğer varlıklarda bulunmayan özelliklerini ortaya koymuşlar, sadece siyasetin insana ait olabilecek bir iyiyi amaçladığını belirlemişlerdir. Bütün toplumsal yaşamın amacının insansal iyinin gerçekleştirilmesi olduğu görüşünde birleşen Platon ve Aristoteles, değerlerin bilgisiyle eylemde bulunan kişilerin erdemli yaşamı olmadan anlamlı yaşama ve bunu sağlayacak bir toplum düzenine ulaşılamayacağını savunmuşlardır.

Platon ve Aristoteles’in insan ruhunu araştırarak ulaştıkları insana özgü yaşamı sağlayacak toplum görüşünde, bugün anlamı iç içe geçen “toplum” ve “siyasal toplum” kavramlarındaki ayrım önemlidir; zira her iki filozof için de insanların bir araya gelerek ekonomik ve toplumsal ilişkiler kurdukları her topluluk siyasal değildir. Bir toplumu siyasal yapan, akla ve erdeme uygun yaşayacak bireyleri ortaya çıkaran, onların yetişmesini sağlayacak koşulları yaratmak amacıyla bir araya gelme isteğidir; ancak bu istek doğrultusunda kurulan bir birlik siyasal birlik anlamında devlete karşılık gelebilir ve böyle bir devletin varlığında, o toplumun üyeleri için insana yakışır (insana özgü) bir yaşamın koşulları sunulabilir. Bu nedenle Aristoteles’e göre kişilerin soylu ve erdemli bir hayat yaşaması için gerekli koşulları yaratmak amacıyla kurulan siyasal birliğe devlet denilir; çünkü “iyi yaşam demek mutlu ve soylu yaşamaktır”. Öyleyse Aristoteles’e göre devlet adı verilen siyasal birlik yalnızca bir arada yaşamak için değil soylu eylemlerde bulunabilmek için kurulmuştur; Hobbes’ta ve Locke’ta görüldüğü gibi sadece can ve mal güvenliğini sağlamak amacıyla kurulan bir devlet gerçek anlamda siyasal bir toplum değildir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde incelendiği gibi hem Platon hem de Aristoteles, insanca yaşayabilmek için adalet değerinin hayata geçirilmesini siyasal toplumun temel direği olarak ele almışlar, böyle bir devleti yönetmesi ve siyasal topluma katılması gereken yurttaşlar arasında -demokraside olduğu gibi- eşitliği zorunlu bulmamışlardır. Her iki düşünür için de liyakat, siyasal topluma katılımı birincil önemdedir; çünkü yönetebilmek, hiçbir zaman çoğunluğun işi olmamalıdır. Siyasal toplumu yönlendirebilme yeteneği ve bilgisi, Platon'un "bilgisever azınlığı"nda, Aristoteles'in "insanlaşmasını tamamlamış" kişilerinde bulunabilir. Nitekim, siyasal toplumun da amacı bu kişilerin yetişebileceği toplumsal koşulları sağlamak olmalıdır.

Modern dönemde açıklanmaya çalışıldığı gibi yukarıda özetlenen antik dönemin başta insan görüşü olmak üzere siyasal toplum fikrinden zamanla uzaklaşmıştır. Bilimdeki gelişmelere paralel olarak insanı insan yapan şeyin akıl olduğu düşüncesi modern dönemin siyasal yönetim fikirlerine ve toplumların şekillenmesine yön vermiştir Hobbes'ta görüldüğü üzere insan, özü gereği "bencil" bir varlık olarak ele alınmış, yaşamını sürdürebilmesi yani hayvansal devinimini devam ettirebilmesi için sürekli istek içinde olması gerektiği görüşü egemen olmuştur. Antik dönemde olduğu gibi, insan için en yüksek iyinin mutluluk olduğu düşüncesini taşıyan filozoflar, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, mutluluğun haz yaşamıyla elde edilebileceğini savunmuşlardır; dolayısıyla bilgi, para, mevki-makam gibi gerçekte araç olan değerler, bireysel mutluluğun önünü açmak için araç olmaktan çıkıp hem amaç hem de değer haline gelmiştir.

Çağdaş toplumu belirleyen gelişmelerin yaşandığı modern dönemde, yukarıda belirtilen değer anlayışlarındaki değişime paralel olarak toplumsal yaşamın amaç ve anlamı da dönüşüme uğramış, güvenlik, mülkiyet, eşitlik ve bireysel özgürlükler siyasal toplumu şekillendiren temel kavramlar olmuştur. Dolayısıyla, antik dönemde siyasal topluma yön vermesi beklenen erdemli kişilerin yerini diğer hayvanlardan nispeten fazla olan zekasıyla farklılaşan, değer ve anlam dünyasının merkezine can ve mal güvenliği başta olmak üzere, üretim ve mülkiyet ilişkileri ile siyasal topluma katılmasını sağlayacak eşitlik ve özgürlüğü yerleştiren birey almıştır. İnsan kavrayışındaki bu değişime koşut şekilde toplum da zamanla "siyasal" niteliğini kaybederek, yaşamsal ihtiyaçların karşılandığı bir topluluk türüne dönüşmüştür.

Örneğin, Locke bahsinde değinildiği gibi insanların devletlerde birleşmelerinin amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır. İnsanın, başta mülkiyet olmak üzere, hayatta kalması için gereken araçları değer yaptığı bir toplumda aradığı anlamlar da nesnelerden türemeye başlamıştır. Özetle, modern dönemde “siyasal toplum”dan anlaşılan; bir devlet çatısı altında, ekonomik iş birliği, güvenlik ve mülkiyetin korunmasını amaçlayan bir toplu yaşam olmuştur.

Çağdaş toplumlarda liberal demokratik yönetimler, hazcı/yararcı ahlak anlayışı, usçuluk, bireycilik, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar temel alınarak gelişmiş ve değerler de yine aynı kavramlardan alınmış olmasına karşın içleri boşalmıştır. Dolayısıyla, sanayileşme döneminden itibaren, kitleselleşme olgusuyla birlikte anılmaya başlanan toplumlar, yararcı ahlak, akılcılık, bireycilik, eşitlik ve özgürlüğü “değer”leştirirken, akılcılık ve bilim; teknolojiye, bireycilik, kişisel çıkar ve göreliliğe, özgürlük, tüketme ve mülk edinme serbestliğine dönüşmüştür. Ne var ki bu özgürlük anlayışı ve moral yaklaşımlar, insanı doğa yasaları içindeki nedenselliğe mahkûm gören düşüncenin bir sonucudur; Kant’tan önceki empirist felsefenin de savı budur; insan, doğanın kölesi ve tutkularının esiridir. İnsan sadece tutku ve isteklerinin esiri, doğa yasaları tarafından belirlenmiş fenomenal alanda bir varlık olarak ele alındığında değerleri duyan yönü açığa çıkamayacak, kısaca etik ilişkiler kurabilen özgür bir birey olamayacaktır. Bu haliyle toplumsal varlığı bir “tüketici”den öteye gidemeyen insan, sadece arzulama yetisinin sesine kulak vererek, bir nesneden diğerine sürekli koşturmaya devam edecektir; nitekim günümüzde yaşanmakta olan durum da budur.

Yukarıda belirtilen özgürlük, akılcılık, bireycilik gibi değerlerin günümüzde taşıdıkları anlamlar ve yol açtığı sonuçlar, günümüz insanının içinde bulunduğu bunalım ya da Nietzsche’nin deyişiyle “dekadans” göz önüne alındığında insanlaşmak için yol gösterici olamayacakları sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim antik dönemde görüldüğü gibi insanın akıl yetisiyle diğer hayvanlar karşısında bir üstünlüğe sahip olduğu kabul edilmesine karşın akıl, insanlaşmak için yeterli bir nitelik sayılmamıştır. Bunun da ötesinde akıl, bir değer olarak tanımlanmamıştır; çünkü örneğin Aristoteles’te görüldüğü gibi “insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği”dir, bu nedenle akıl, erdemlerden ayrı bir değer değil, erdemli yaşamayı ya da insanlaşmayı sağlayacak bir araçtır. Diğer taraftan özgürlük, Nietzsche’nin

felsefesinde alınan veya verilen bir şey olarak değil, özgür ruhların bir özelliği olarak değerlendirilmiştir; çünkü çağdaş toplumda hazdan elde edildiği düşünülen mutluluk ve özgürlük anlayışı insana özgü değil, “alay edilmesi, aşağılanması” gereken bir şeydir. Rousseau’ya göre de sadece isteklerin emrine girmek özgürlük değil köleliğin kendisidir; “(...) kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür” (2017b, s. 18-19).

İkinci bölümde açıklandığı gibi akıl yetisi insan yeteneklerinin en üstünü kabul edildiğinde ve “değer”leştirildiğinde, insan zekasının ürünü teknolojik araçların da “değer” haline getirildiği görülmektedir. Bu nedenle teknoloji ile üretilen tüm nesneler ve teknolojik araçlar, sıradanlaşan bireylerin oluşturduğu kitle toplumlarında “değer”leştirilmiştir, oysa örneğin Gasset’in belirttiği gibi o nesneler uygarlığın ürünleridir, uygarlığın kendisi değildir (Gasset, 2010, s. 112).

Teknolojinin uygarlığın ürünlerini ortaya çıkaran bir araç değil, neredeyse kendi başına bir değer kabul edilmesi, bu çalışmada ele alınan *sanal toplum* içinde de kendini hissettirmektedir. Günümüzde Castells’in deyiimiyle “ağ toplum”una geçilmiş, bilgisayar dolayımı bu iletişim biçimine katılmak değerli ve kazançlı, katılmamak ise “bedeli ödenecek bir hata” olarak görülmeye başlanmıştır. Sonuç olarak, tüketiciye dönüşmüş olan kitle toplumlarının bireyleri sanal ağlarda daha fazla “varlık” göstermeye, ekran dolayımı iletişimi yüz yüze olanın yerine koymaya başlamışlardır. Fizik çevre içindeki kamusal alanlara tercih edilmeye başlanan siber uzam ve üzerindeki sanal sosyal ağlarda her tür siyasal, toplumsal, ekonomik, sanatsal görüşün ağırlıkla güncel olay ve yorumlar üzerinden, temellendirilmeden ifade edilerek savunulduğu görülmektedir. Paylaşılan enformasyon içeriği açısından değerlendirildiğinde Gasset’in tehlike olarak gördüğü kiteselleşme olgusunun sanal toplumda da açığa çıktığı söylenebilir. Gasset’in dönemindeki gibi, “(...) kahvehane sohbetlerini dayatma ve onlara yasal geçerlilik tanıma hakkına sahip olduğunu” düşünen ve aslında kusurlarının da farkında olmayan kitleler, günümüzde diğerleriyle iletişimde siber uzama ağırlık vermeye başlamışlardır (Gasset, 2010, s. 44-45).

Günümüzde insan tekleri, fizik çevredeki karşılaşmalar ve eylem yaşamı yerine sanal ağlarla daha fazla zaman geçirdikçe, değerlerini de hız, görünürlük, farklı

kimlikler seçebilme, bedeni dışarıda bırakarak dilin sınırları içinde tutulan sanal kişilikler kurgulama gibi, siber uzamın olanaklarından türetmektedirler. Bireyler, anonim, kurgusal kişilikler yaratabilme, benzer profillerle etkileşim kurma ve hızlı iletişim uğruna bir “hayalet” olmayı tercih etmektedirler. Oysa, daha önce belirtildiği gibi “ahlaki yaptırımları ve bağlantıları zorunlu kılan şey, yerleşik kimliğin sürekliliğidir” (Robins, 2013, s. 163). Bunun da ötesinde, insan değer ve anlam bağı içinde toplumsal ilişkiler kurduğunda “kimlik” tüketilecek bir nesne olarak düşünülemez.

Modern dönemin “bilen” öznesinin yıkıldığını öne süren postmodern görüşlerin de katkıda bulunduğu insan kavrayışındaki bu değişimde, kimlikleri ve ait olunacak grubu veya toplumu seçebilmek gibi, sanal toplumların “özgürlük” vaatleri etkili olmaktadır. Mark Poster ve Sherry Turkle gibi sanal topluluklardaki bireyi postmodern kimlik tartışmaları içinde ele alan yazarlar, günümüzde “özne” kavramsallaştırmasının özcü ve nostaljik olduğunu ileri sürmüşlerdir (Timisi, 2005, s. 99). Oysa, özne veya birey, adı ne olursa olsun, insan tanımları çağdan çağa değişmesine karşın, insanı insan yapan değerler değişmemiştir; Nietzsche’nin “yaratıcı ruh”larını ortaya çıkaracak toplumlar değiştikçe insanlar sıradanlaşmaya başlamış, büyük yığınların parçası olmuşlardır. Toplumların kültürel çöküşü, sıradan insanın hakimiyetine yol açmış, Nietzsche’nin çağında tutunacak değer bulamadığı için nihilizme sürüklenen kitleler, günümüzde de anlam ve değeri sanal toplumda aramaya başlamışlardır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren kalabalıkların içinde kaybolan bireylerin günümüzde görünür olmak, yaşamlarına değer ve anlam katacakları bir uzam bulabilmek için sanal topluma yöneldiklerini, çünkü kendilerini hem siyasal ve kültürel hem de insani ilişkiler anlamında toplum içinde ifade edemediklerini, bu nedenle de kurgusal alanlar ve kişilikler ya da kimlikler yaratmak ihtiyacı duyduklarını söyleyebiliriz.

Ekran dolayımıyla kurulan toplumsal ilişkiler içinde tür olarak insanın dönüşümünü değerlendirirsek hem açık hem de anonim bir kimlikle sanal bir toplumda “varlık” göstermenin insana has eylem yaşamının ve etik ilişkilerin yerine geçemeyeceğini ileri sürmek mümkündür. Sanal toplumda, zaman, mekân ve beden dışarıda bırakılmış, kamusal alan ekranlara taşınmış, insanın yerini sureti almıştır. Gerçekte, tür olarak insan, tarihsel, tek bir insan (birey) ise zaman ve mekânda yani

duyulur alandaki eylem yaşamıyla, başarıları, siyasal etkinlikleriyle şekillenen bir varlıktır. Tür olarak insanın diğer hayvanlarda görülmeyen özellikleri tarihsel varlık alanında ortaya çıkmaktadır;

(...) tür olarak insanı, diğer hayvan türlerinin hiçbirisinde rastlamadığımız (a) bilme, değerlendirme, geleceği planlama gibi özelliklerinden (b) ve tarihsel varlık alanı denilen insansal dünyayı oluşturan bilim, sanat, din, felsefe gibi *etkinliklerinden*, bir hukuk sistemi geliştirebilmesi, bir devlet kurabilmesi gibi *başarılarından* ve adalet, dürüstlük ve özgürlük gibi *etik değerleri* hayata geçirebilmesinden hareketle tanımlarız. Yukarıda belirttiğimiz gibi tür olarak insanın doğasını veya özünü oluşturan bu tür özellik, başarı ve etkinlikler insanlık tarihinde farklı kültürlerin ve farklı insanların çeşitli düzeylerdeki katkılarıyla yavaş yavaş şekillenmiş ve bugünkü hâlini almıştır. İşte, bu anlamda olmak üzere biz, “insan tarihsel bir varlıktır” diyoruz (Özcan, 2014b, s. 14).

Tek bir insanın zamansal olmasına karşın, tür olarak insanın tarihselliği, yapıp etmelerini, başarılarını başka nesillere, kültürlere aktarabilmesinden kaynaklanmaktadır; çünkü Mengüşoğlu’nun belirttiği gibi tek bir insan bütün insanlığın ürünlerini taşıyamaz: “(...) insan başarıları dün ve önceki gün, uzak veya daha uzak bir geçmişte yaşamış olan birçok insan gruplarının, ulusların bıraktığı bir kalıttır (...) İnsanın yapıp-etmeleriyle her alanda elde ettiği, elde edebileceği her şey, kesintisiz bir oluş içindedir. İnsan başarılarının bu oluşu, tarihsel oluşturmaya” (Mengüşoğlu, 2015, s. 224-225). O halde insan ekranlarda bir suret olduğunda yani zaman ve mekân, kamusal alan çıktığında, tarihsel varlık alanı içinde yer alamayacak, dolayısıyla da etkinliklerini aktaramayacaktır. Nitekim, bir insan teki ontik gerçekliğe, yani maddi yapıya sahiptir ve bilinmesine ihtiyaç duymadan varlık gösterir. Oysa kavram olarak insan, yani tür olarak insan “(...) epistemik (veya düşünsel) bir gerçekliğe sahiptir, yani maddi değil, düşünülür (bilişsel) bir var olandır ve tek tek insanlardan bağımsız olarak bir varlığa sahip değildir”. Bununla birlikte, tek tek bireyler tarihsel değil zamansaldır, geçiciliğinin farkında olarak yaşarlar, bu nedenle de ölümlü olduklarının bilincinde oldukları için hayatlarını anlamlandırmak isterler (Özcan, 2014b, s. 14-15). Öyleyse, bilim, sanat, din, felsefe gibi etkinliklerinden, bir hukuk sistemi geliştirebilmesi, bir devlet kurabilmesi gibi başarılarından ve adalet, dürüstlük ve özgürlük gibi etik değerleri hayata geçirebilmesinden hareketle tanımlayacağımız tür olarak insanın sürekli farklı kimlikler edinmesini, bedensizleşmesini ve sadece sözlerine indirgenmiş bir sanal ağ profiline dönüşmesini insanı insan yapan özellikler arasında saymak, buradan da herhangi bir insani değere ulaşmak mümkün değildir. Siber uzamda yukarıda sayılan

etkinlikler hayata geçirilemeyeceği için; örneğin “tıklayarak” sosyal sorumluluk kampanyası yapan, kurgusal enformasyon yayan bir insanın ne Kant’ın kategorik imperatifi ile özgürleşen bireyine ne antik dönemdeki erdemli kişisine ne de Nietzsche’nin yaratıcı ruhlarına dönüşmesini bekleyebiliriz.

İnsan kavrayışındaki değişimin yanında, sanal ağlar ve tüm bilgisayar dolayımı ile iletişim biçimlerinin yaygınlaşması ve bireylerin yaşamında geniş yer alması sonucu bu çalışmada tespit edilen temel sorunlardan bir diğeri, kullanıcıların siber uzamı fizik dünyaya alternatif bir toplum ve varlık alanı olarak algılamaya başlamalarıdır. Sanal toplumda farklı bir kimlik ve kişilik edinen bireyler, kendilerine benzediğini düşündükleri diğer kullanıcılar arasında seçimler yaparak topluluk kurmakta, dostlar, sevgililer edinerek fizik çevrelerine alternatif bir “sosyal çevre” oluşturmaktadırlar. Fizik çevredeki iletişimi sanal ağların teknolojik imkanlarıyla ekranlara yansıtılma olanağı “orada olma hissi” vermektedir. Gerçekte tanık olunan ise görsel ve metinlerden oluşan bir arayüzdür. Bilişim teknolojilerinin olanaklarıyla fizik çevreyi simüle edebilen bu arayüzler de maddi nesnelerdir. Bilgisayar veya telefon ekranları var olanlara veya kurgulanan düşüncelere ilişkin enformasyon veya iddiaları ileten araçlardır; öyleyse tartışılabilir olan sanal-reel karşıtlığı değil, iletilerin doğruluğu veya yanlışlığıdır. Sanal ağlarda fizik çevredeki toplumsal ilişkilerle benzeşim kurulduğu, teknolojik araçların yardımıyla taklit edildiği doğrudur, ne var ki aktarılan enformasyon çoğunlukla kurgu ürünüdür. Bu nedenle sorunun kökeni bireylerin toplumda anlam ve değer sorunu yaşamalarında aranmalıdır; anlam ve değeri yeryüzünde bulamayanlar, kendilerini gerçekleştirebilmek için yeni bir alan arayışındadırlar ve bu alanı bilişim teknolojileriyle inşa etmek istemektedirler. Önümüzde durmakta olan sorun, yeryüzünden ümidini kesmiş olan bireylerin bir bölümünün siber uzama yani bir boşluğa yönelmiş olmaları, Nietzsche’nin saptadığı gibi sahte değerlerin peşinden giderek hakikatten kaçmalarıdır; zira değerler değersizleştiği için tutunacak, yaşamı yaşanır kılacak anlamlar da tükenmiştir. Nietzsche’nin sözleriyle ifade edecek olursak: “Bedendi yeryüzünden ümidi kesen- varlığın karnının kendisine seslendiğini duydu. Bunun üzerine başını son duvarlardan öteye uzatmak istedi, - sadece başını da değil - ‘öbür dünyaya’ geçmek istedi” (Nietzsche, 2017, s. 53).

Belki de bugün, sayısı milyarları bulan sosyal ağ kullanıcısı da yaşamlarını anlamlı kılacak başka bir “gerçeklik” bulmak amacıyla başını siber uzama uzatmaktadırlar. Ne var ki siber uzam, yerleşik insanlardan değil *hayalet birey*lerden oluşan, doğruluk değil kurgu içeren, mekân değil bir *boşluktur*. Öyleyse, anlam ve değer aranan sanal ağları sadece iletişim amaçlı bir platform olarak kullanmak, araçtan öte bir anlam yüklememek gerekmektedir. Gerçekte, gündelik yaşamı kolaylaştıran tüm araçlar için yapılması gereken de budur.

Doğa filozoflarının mitolojiden felsefeye geçerken yaptıkları gibi, öncelikle insan tekleri bakışlarını yeryüzüne çevirmeli, yüz yüze iletişim ağırlıkta olmak üzere ilişkilerini toplum içinde kurmalı, sosyal, siyasal, kültürel, eylemlerini ve başarılarını tarihsel varlık alanında gerçekleştirmeye devam etmelidirler; çünkü adalet, dürüstlük, özgürlük gibi yüksek insani değerleri hayata geçirebilmenin başka bir yolu görünmemektedir. Nitekim bir hayvan türü olan insanın, insanlaşabilmesi için kendisini diğer varlıklardan ayırt eden niteliklerinin farkına varması gerekmektedir ki bu da yalnızca değerlerin bilgisiyle ortaya çıkmaktadır; sadece insan, değerleri üreten, hayata geçiren ve böylece yaşamı iyi, soylu ve anlamlı kılmaya ehil bir canlıdır. Bunun için ne siber uzamda bir toplum inşa etmeye ne de kimlikten kimliğe girerek farklı kişilikler kurgulamaya gerek vardır. Toplumu meydana getiren de insanlardır; Kuçuradi’ye göre insanların amacının bilincinde gerçekleştirdikleri eylemlerde değerlerinin bilgisini edinmemizi sağlayan insan tekleridir; “toplumsal ilişkilerde insanların, insanın olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin koşullarının bu bilgisi, bireyin değerlerini ya da ‘toplumsal değerler’i” oluştururlar (Kuçuradi, 2015 s. 179).

Sonuç olarak denilebilir ki insanı insan yapan olanakların başında gelen değerlerin bilgisiyle eylemde bulunan kişilerin erdemli yaşamı ve etik ilişkileri olmadan insansal, anlamlı bir yaşam sürdürülemez; çünkü sadece insanın değerlerinin bilgisinin farkında olarak kurduğu etik ilişkiler yaşamı anlamlı ve değerli kılmamanın olanaklarını taşımaktadır. Bu ilişkilerin yaşanacağı, dolayısıyla da anlamlı ve değerli bir yaşamın ortaya çıkacağı yer de siber uzam veya başka bir “evren” değil, bildiğimiz dünyadır, yeryüzüdür. Bu nedenle, “belki de bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde ‘yaşamak’ ve ‘insanlar arasında olmak’ (*inter homines esse*) ile ‘ölmek’ ve ‘insanlar arasından çıkmak’ (*inter homines esse*)

desinere) sözcükleri eşanlamli olarak kullanılmaktaydı” (Arendt, 2016, s. 36). Öyleyse insan, ister siber uzamda isterse öte dünyada, yani yeryüzünden başka bir yerde anlam ve değer aradığında, biyolojik olarak hayatta olsa bile üzerine bastığı toprak onun için yaşanılır bir yer ya da onu taşıyan bir zemin olmaktan çıkmış, insan yersizleşmiş, yurtsuzlaşmış demektir.



KAYNAKLAR

Adanır, Oğuz. (2008). *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. İstanbul: Hayal Et Kitap.

Agger, Ben. (2004). *The Virtual Self*. Comwall, UK: Blackwell Publishing.

Ağaoğulları M. Ali, Köker Levent. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, Mehmet Ali. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları ve Arkadaşları. (2015). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akarsu, Bedia. (1970). *Ahlak Öğretileri I. Mutluluk Ahlakı (Eudaimonism)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Arendt, Hannah. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Bahadır Sina Şener. (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah. (2016). *İnsanlık Durumu*. Bahadır Sina Şener. (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür. (Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aristoteles. (2014a). *Politika*. Mete Tunçay. (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles. (2014b). *Ruh Üzerine*. Zeki Özcan. (Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.

Aristoteles. (2015). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür. (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.

Baudrillard, Jean. (2016). *Simülakrlar ve Simülasyon*. Oğuz Adanır. (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (2013). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*. F. Doruk Ergun (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (2012a) *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. Pelin Sıral. (Çev.). İstanbul: Habitus Yayıncılık.

Bauman, Zygmunt. (2012b). *Küreselleşme*. Abdullah Yılmaz. (Çev.). İstanbul:

Ayrıntı Yayınları.

Baym, Nancy K. (1998). *The Emergence of On-Line Community. CyberSociety 2.0: Revisiting computer-mediated communication and Community* içinde (s. 35-68). Steven G. Jones. (Ed.).USA: Sage Publications.

Binark, Mutlu ve Bayraktutan, Günseli. (2013). *Ayin Karanlık Yüzü: Yeni Medya ve Etik*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Callinicos, Alex. (2015). *Toplum Kuramı*. Yasemin Tezgiden. (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Castells, Manuell. (2005). *Ağ Toplumunun Yükselişi*. Ebru Kılıç. (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, Manuell. (2015). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. USA: Polity Press.

Cihan, Mustafa. (2010). *Jose Ortega Y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Çörekçioğlu, Hakan (2010). *Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku. Kant Felsefesi'nin Politik Evreni* içinde. (s.1-15). Hakan Çörekçioğlu. (Der.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Frankl, Viktor Emil. (2009). *İnsanın Anlam Arayışı*. Selçuk Budak. (Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

Fuchs, Christian. (2008). *Internet and Society: Social Theory in the Internet Age*. UK: Routledge.

Fuchs, Christian. (2016). *Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş*. İlker Kalaycı, Diyar Saraçoğlu. (Çev.). Ankara: NotaBene Yayınları.

Gasset, Jose Y Ortega, (2010) *Kitlelerin Ayaklanması*. Niyyire Gül Işık. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Giddens, Anthony. (2010). *Modernite ve Bireysel- Kimlik*. Ümit Tatlıcan. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Giddens, Anthony (2012) *Sosyoloji*. Hüseyin Özel, Abdülkadir Sönmez, Zeynep Mercan, İsmail Yılmaz, Eren Rızvanoğlu, Mehmet Ali Sarı, Şebnem Pala Güzel, Muttalıp Özcan. (Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Giddens, Anthony (2014) *Modernliğin Sonuçları*. Ersin Kuşdil. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gökberk, Macit (1994). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Habermas, Jürgen. (2004). *Kamusal Alan*. *Kamusal Alan* içinde (s. 95-102) Meral Özbek. (Çev.). İstanbul: Hil Yayın.

Harvey, David. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. Sungur Savran. (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Hobbes, Thomas. (2007). *Leviathan*. Semih Lim. (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Horkheimer, Max. (1998). *Akıl Tutulması*. Orhan Koçak. (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Jeanniere, Abel (2011). *Modernite Nedir?*. *Modernite versus Postmodernite*. içinde (s. 111-124). Mehmet Küçük. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Kranz, Walther (2014). *Antik Felsefe*. Suat Y. Baydur. (Çev.). İstanbul: Cinius – Sosyal Yayınlar.

Kant, Immanuel (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray. (Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Kant, Immanuel. (2007) *Aydınlanma Nedir?* Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı içinde. Sayı: 11. (S. 17-21). Nejat Bozkurt. (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kant, Immanuel. (2010). *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz. Kant Felsefesi'nin Politik Evreni* içinde. Hakan Çörekçioğlu (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kant, Immanuel. (2000). *Prolegomena*. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek. (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Keyes, Ralph. (2017). *Hakikat Sonrası Çağ*. Deniz Özçetin. (Çev.). Ankara: Delidolu Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. (1971). *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. (2014). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. (2016). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (2015). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Le Bon, Gustave (2015). *Kitleler Psikolojisi*. Hasan Can. (Çev.). Ankara: Tutku Yayınevi.

Locke, John (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Fahri Bakırcı. (Çev.). İstanbul: Eksi Kitaplar.

- Locke, John (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Vehbi Hacıkadıroğlu. (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Jones, Steven G. (1998). *Information, Internet, and Community: Notes Toward an Understanding of Community in the Information Age. CyberSociety 2.0: Revisiting computer-mediated communication and Community* içinde (s. 1-34). Ed. Steven G. Jones. USA: Sage Publications.
- Lyotard, Jean-François. (2014). *Postmodern Durum*. İsmet Birkan. (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Marx, Karl. (2013). *1844 El Yazmaları*. Murat Belge. (Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (1949). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: Pulhan Matbaası.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, (1965). *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar: Felsefi Etik için Kritik Bir Hazırlık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2014). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. (2015). *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mill, John Stuart. (2012). *Özgürlük Üzerine*. Tuncay Türk. (Çev.). İstanbul: Oda Yayınları.
- Mill, John Stuart. (2014). *Özgürlük Üzerine ve Seçme Yazılar*. Alime Ertan. (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Morva, Oya. (2016). *Ben, Kendim ve Dijital Benliğim: Dijital İletişim Çağında Benlik Kavramsallaştırması Üzerine. Dijital: Kavramlar, Olanaklar, Deneyimler* içinde (s. 41-60) Der. Nilüfer Timisi. İstanbul: Kalkedon Yayınları.

- Nietzsche, Friedrich. (2002). *Güç İstenci*. Sedat Umran. (Çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). *İnsanca Pek İnsanca I*. Mustafa Tüzel. (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2005). *Putların Batışı Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Mustafa Tüzel. (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2010). *Güç İstenci*. Nilüfer Epçeli. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2011). *Ecce Homo*. Mustafa Tüzel. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2013). *Tan Kızılığ*. Özden Saatçi. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Ahmet İnam. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Ahmet İnam. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Mustafa Tüzel. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Öktem, Niyazi. (1993). *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*. İstanbul: Der Yayınevi.
- Özbek, Meral. (2004). *Kamusal Alanın Sınırları*. *Kamusal Alan* içinde (s. 19-89). Meral Özbek. (Ed.). İstanbul: Hil Yayın.
- Özcan, Muttalip. (2014a). *Felsefe, İnsan ve Toplum*. *Atatürk Üniversitesi AÖF İnsan ve Toplum Felsefesi Ders Kitabı* içinde.

Özcan, Muttalip. (2014b). *Felsefe, İnsan ve Toplum*. Atatürk Üniversitesi AÖF İnsan ve Toplum Felsefesi Ders Kitabı içinde.

Özcan, Muttalip (2016). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

Platon (2012). *Sokrates'in Savunması*. Ari Çokona. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (2015). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu M. Ali Cimcoz. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Postman, Neil. (1994). *Televizyon: Öldüren Eğlence Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. Osman Akınhay. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

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

Rousseau, Jean Jacques. (2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Rasih Nuri İleri. (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques. (2017a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. Sabahattin Eyüboğlu. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques. (2017b). *Toplum Sözleşmesi*. Vedat Günyol. (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sennet, Richard. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz. (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Subaşı, Necdet. (2005). *İnternet ve Sanal Cemaat Tartışmaları*. *İnternet, Toplum, Kültür* içinde. (s. 106-117). Mutlu Binark, Barış Kılıçbay (Der.). Ankara: Epos Yayınları.

Tannenbaum, Donald G. (2017). *Siyasi Düşünce Tarihi*. Doç. Dr. Özgüç Orhan.

(Çev.). İstanbul: BB101 Yayınları.

Tepe, Harun. (2003). *Platon'tan Habermas'a: Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*. Ankara: İmge Kitabevi.

Timisi, Nilüfer. (2005) *Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Alanlarına Girişi. İnternet, Toplum, Kültür* içinde. (s. 89-105). Mutlu Binark, Barış Kılıçbay (Der.). Ankara: Epos Yayınları.

Tuncer, Selim. (2013). *Sosyal Medyanın Gelişimi. Sosyal Medya* içinde. (s. 2 – 24). Yrd. Doç. Dr. F. Zeynep Özata (Ed.). Eskişehir: Açık Öğretim Fakültesi Yayını.

Tunçel, Ahu (2010). *Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Virilio, Paul. (2003). *Enformasyon Bombası*. Kaya Şahin. (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Bal, Metin (2015). *Postmodernizmin Düşünce ve Sanat Dünyasında Tanımı*. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Mavi Atlas içinde Sayı: 4 (S.120-135). Erişim Tarihi: 25.06.2018.

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas/article/view/5000113719>

Binark, Mutlu ve Löker, Koray. (2011). *Sivil Toplum Örgütleri için Bilişim Rehberi* Erişim tarihi: 10.04.2018

<http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/b/i/bilisimkitapweb.pdf>

Boyd Dannah M. ve Ellison, Nicole B. (2007). *Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship*. Journal of Computer-Mediated Communication içinde (s. 210- 230). Erişim Tarihi: 22.04.2018.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1083-6101.2007.00393.x>

Lyotard, Jean-François (2010). *Postmoderni Tanımlamak*. Afşar Timuçin'e Armağan'ın içinde. Metin Bal. (Çev.). (s. 453-456). İstanbul: Etik Yayınları. Erişim Tarihi: 02.07.2018.

http://metinbal.net/metin_yayinlar/postmoderni_tanimlamak_Lyotard_defining_the_postmodern.htm#_ftn1

Özcan, Muttalip (2013). *Efendilik ve Kölelik*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi içinde. (s. 129-160). Cilt: 30. Sayı:2.

<http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/view/845>

Özcan, Muttalip (2015). “*Nietzsche ve Derrida: Hakikat ve Değer(ler)*”. Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi içinde (s. 5-38).

<http://fefnew.maltepe.edu.tr/sites/default/files/files/FEFDergi20151%2B1bas%C4%B1m2.pdf#page=5>

Silverman, Craig. (Ed.). (2016). *Doğrulama El Kitabı*. Gürkan Özturan, Gülşah Deniz, Emre Sorkun, Onurcan Önal, Berk Göbekcioğlu, Volkan Hatem, Şafak Erol, Atakan Tatar, Şevket Uyanık. (Çev.). Erişim Tarihi: 25.04.2018.

https://teyit.org/wp-content/uploads/2016/12/dogrulama_el_kitabi-baski.pdf

Turkle, Sherry. (1996). *Virtualities and Its Discontents*, The American Prospect içinde (s. 50 -57). 1996. Number: 24, Winter. Erişim Tarihi: 20.01.2018.

http://web.mit.edu/sturkle/www/pdfsforstwebpage/ST_Virtuality%20and%20its%20discontents.pdf

Uçkan, Özgür. (2013). *Dijital Aktivizmin Sınır Boyunda Hacktivizm: Anonymous ve RedHack örnekleri... Hack Kültürü ve Hacktivizm: Yeni Bir Siyaset Biçimi* içinde. (s. 53-79). Ali Rıza Keleş, Yetkin Sal (Der.). İstanbul: Alternatif

Bilişim Derneği. Erişim Tarihi: 20.05.2108.

<https://ekitap.alternatifbilisim.org/files/hack-kulturu-ve-hacktivizm.pdf>

