

Keyifli Okumalar Dileriz

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

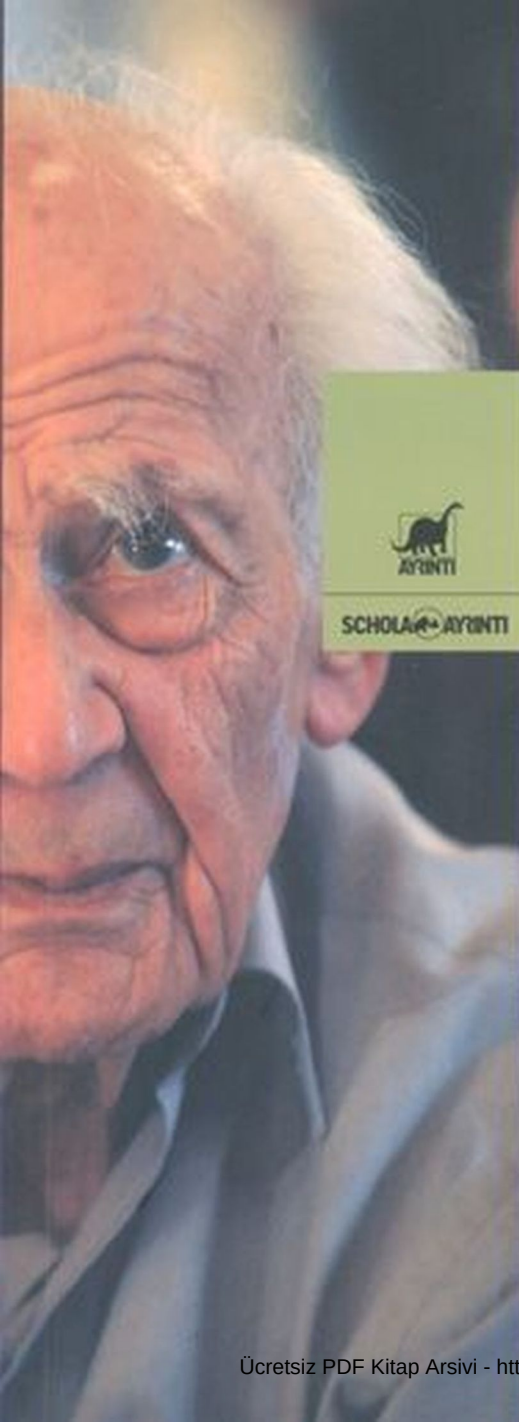
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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



SCHOLAR AYRINTI

Bauman Sosyolojisi

Derleyen: Zülküf Kara

ZÜLKÜF KARA

1976 yılında Van'da doğan yazar, 1998 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2002 yılında, "Modern Türk Sosyolojisi Literatüründe Osmanlı Dinselliği" çalışmasıyla yüksek lisansını, 2009 yılında, "Ölüm Sosyolojisi" teziyle doktora-sını tamamladı. Beden Sosyolojisi, Beden Fenomenolojisi, Toplum-sal Cinsiyet ve Din Sosyolojisi alanlarında çalışmalarını sürdüren yazar, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Ayrıntı: 713
ScholaAyrıntı Dizisi: 15

Bauman Sosyolojisi
Der. Zülküf Kara

Düzeltili
Mücella Üvet

© 2013, Zülküf Kara

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Michal Cizek/AFP/Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok
No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım 2013
Baskı Adedi 1000

ISBN 978-975-539-747-4
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

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

Bauman Sosyolojisi

Der. Zülküf Kara



ScholaAyrıntı Dizisi

Romantik Muamma

Besim F. Dellaloğlu

Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi

Editör: Mehmet Kanar

Medya Mahrem

Editör: Hüseyin Köse

Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık

Dr. Deniz Sezgin

Uç(ur)amayan Balon

Derleyen: Hayri Kozanoğlu

Nefret Söylemi

Derleyen: Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu

Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari

Lütfi Sunar

Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya

Besim F. Dellaloğlu

Ortak Benlik

Nörofelsefi Temellendirme

Tahir M. Ceylan

Kamusal Alan

Der. Éric Dacheux

İletişim Bilimlerinin Serüveni

Michel Bourse-Halime Yücel

Varlık Tutulması

Ahmet Bozkurt

Nesne Benliğı

Psikofelsefi Bütünleştirme

Tahir M. Ceylan

İmgeden Yoruma

Halime Yücel

İçindekiler

Editörden.....	7
----------------	---

I

Epistemolojik Çerçeve

Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar/Yrd. Doç. Dr. Zülküf Kara.....	13
Sosyolojiye Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji/Yrd. Doç. Dr. Sıtkı Karadeniz	39

II

Toplum

Zaman-Mekân Sıkışması: Küreselleşme, Risk ve Belirsizlik/Özgür Tüzün	59
Tüketici Ayartma ya da Yoksullaşarak Tüketme/Yrd. Doç. Dr. Musa Öztürk	85
Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar/Arş. Gör. Doğa Başer.....	111

III

Etik

Postmodern Ahlak'ın İmkânı/Mehmet Ali Uluç.....	141
Kâbil Etiğinden Levinas Etiğine/Dr. Ayşegül Sabuktay	159
Negatif Teoloji ya da Postmodern Tinsellik/Yrd. Doç. Dr. Tahir Pekasil	171
Akışkan Sınırlar: Bir Modern İlişki Eleştirmeni Olarak Bauman/Prof. Erol Göka	189

IV

Politika

Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust/Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Göktolga.....	209
Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet/Yrd. Doç. Dr. Güney Çeğin	227
Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük/Arş. Gör. Mustafa Demirtaş..	243
Yazarlar Listesi	264
Dizin.....	265

Editörden

Pozitivist sosyolojinin bilim dünyamızı çepeçevre kuşattığı zamanları henüz çok gerilerde bırakmamışken “anlamaya” dönük entelektüel gayretin mirası üzerinden insanlık adına sorumluluk üstlenerek aralıksız düşünce üreten bir fikir insanı ile karşı karşıyayız. Toplumsal epistemimizi egemenlerin hizmetine sunan girişimlere karşı sıkı bir tavır ortaya koyarak kalemini keskince kullanan Zygmunt Bauman, sosyolojinin son direngen kalesini adım adım inşa eden düşünürlerin başında gelmektedir. Bauman, Türkçe’ye çevrilmiş yirmiye yakın kitabıyla ülkemizin düşünce hayatını derinden etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Metodolojik tapınmalar eşliğinde özelleştirilen, sadece ölçülebilirliğe indirgenen sosyoloji girişimlerine şiddetle karşı çıkarak geçiren

bir bilimden yana tavır alan Bauman'ın düşüncelerini Türkiye gerçekliğinde bir süzgeçten geçiren elinizdeki kitap, kolektif bir emeğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Cornelius Castoriadis'ten Emmanuel Levinas'a, Ulrich Beck'ten Michel Foucault'a uzanan düşünce çizgisinde Marksizm ve yeni-likçi sol fikriyatın akışkanlığına da kapılarak bir fikirler sentezine varan Bauman'ın düşünceleri, kolektif düşünceler topluluğu gibidir. Bu çalışma, Bauman'ın düşünce hayatımıza kazandırdığı, "bir kişinin özgür olabilmesi için en az iki kişi gereklidir" sözünü rehber edinen Ayrıntı Yayınları'nın tarihsel, toplumsal ve siyasal dünyamızı anlama gayretlerine yaptığı katkının devamı niteliğindedir.

Bauman'ın genel düşünce çizgisini, sosyoloji perspektifini ve entelektüel anlamda beslendiği kaynakları metaforik uğraklar eşliğinde değerlendiren Zülküf Kara'nın *Bauman'ın İzinde* yazısı, kitabın hemen girişinde okuyucuya geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektif bizleri Levinas, Gramsci ve Camus arasında bir Bauman'la karşılaştırmaktadır. Metodolojik engellemelere karşı direncini metaforik sistemle kuran usta sosyologu anlamamıza ilk kapının açılmasıyla ezberlerimiz bozulur ve hermeneutik, insani çaba eşliğinde bilim adına anlam kazanır.

Sıtkı Karadeniz, söz konusu girişimin devamını bir "meydan okuma" alanına kaydırıp *Sosyolojik Düşünmek* ya da "bize rağmen bizim için" anlatılan hikâyelerin eleştirisine odaklanarak modernite sorunsalına ulaşır. Endüstrileşmiş modern toplumun bilimi olarak görülen sosyolojiyi tekrardan diriltmek artık Bauman'ın şiirsel entelektüel çabasıyla ortaya çıkacaktır.

Çizilen bu kısa epistemolojik çerçeve üzerinden toplum olgusunu, Ulrich Beck'in *Risk Toplumu* analizinin Bauman sosyolojisiindeki toplumsal maliyetlerine eğilerek yapmak zorunlu görünmektedir. Özgür Tüzün, *küreselleşme* perspektifi ve Bauman'ın kendine özgün yaklaşım biçimi üzerinden modernist mi yoksa postmodern bir küreselleşme mi sorusuna yanıt aradığı bölümde, David Harvey'in *zaman-mekân sıkışması* kavramına referansla ulus devlet olgusuna ve bugünkü egemenlik kurgularına dikkat çekmeye çalışacaktır.

Küreselleşme ve sonuçlarının doğurduğu *yoksulluk* sorununa sosyolojinin derin teorik perspektifinden yaklaşan Musa Öztürk, Bauman'ın çalışma etiği ve tüketicilik sorunsalına yaklaşım biçimini sorguladığı bölümde, yoksulların zorla işe koşulmasıyla başla-

yan sürecin nihai anlamda dünyayı belirsizliğin hüküm sürdüğü bir yere dönüştürdüğüne dair düşüncelerini bizlerle paylaşmaktadır.

Doğa Başer, *Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar* başlığı altında, arka planda sürekli olarak bir müphemlik-belirsizlik vurgusu yapan Bauman'ın anahtar kavramları, tipleri ve düşünce yapısı üzerine bir incelemede bulunmaktadır. “Kesinlik ve düzen dayatıcı” düşüncelerin ve pratiklerin modern dönemle ilişkili olarak, “belirsizliğin ve müphemliğin kişisel deneyiminin” ise postmodern akışkan dönemle ilişkili olarak ön plana çıkması, Bauman'a yapılan eleştiriler çerçevesinde bu yazıda değerlendirilmektedir.

Bauman sosyolojisi nereden bakarsanız bakın *etik* problemine çıkmaktadır. Mehmet Ali Uluç, kaleme aldığı bölümde bu probleme bir giriş yazısı sunmakta, modern etik ile postmodern etik arasındaki farklılığa eğilmektedir. Ayşegül Sabuktay da aynı izden hareketle *Kâbil Ahlakından Levinas Etiğine* nasıl varıldığını ve ortaya ne çıktığını irdeleyerek *Postmodern Etik*'in, doğrudan Levinas'ın felsefesiyle sosyoloji arasında diyalog oluşturma çabası içerdiğini; Bauman'ın etiği sosyolojinin alanına çektiğini ancak aynı zamanda etiğe dayalı politik bir proje geliştirdiğinin altını çizmektedir.

Etik, bir yerde gelip teolojinin ağma takılır. Bu noktada Tahir Pekasil, ilgilerini din ekseninde konumlandıran Durkheim'in tersine, Bauman'ın ilgilerinin daha çok teolojik olduğu gerçekliğinden hareketle “ifşa edilmemiş”, “örtük” ve “negatif” bir *teolojiden* söz ederek farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Modernitenin “kötülüklerine” karşı “özgürlük” üzerinden bir etik çaba içerisinde olan Bauman'ı teolojik açıdan çözümleyen bu bölüm, örtük teolojisinde “aşkın” bir varlığa referansta bulunmayı reddeden ve kudret sahibi “özne” varlık olarak insanı gören Bauman'ı daha ayırtıtlı tanımamıza yardımcı olmaktadır.

Tüm insanlık adına, çeperleri belirsiz bir “etik”ten postmodern zamanların *Akışkan Sınırlar*'ına varırız. Erol Göka etiğin günlük ilişkilerimizde nasıl yer aldığını aşk kavramı üzerinden değerlendirmekte ve insan ilişkileri üzerinden bir Bauman anlatısı geliştirmekte, Bauman'ı somut hayatlarımıza misafir etmektedir.

Politika olgusu ve Bauman'ın *Siyaset Arayışı* tüm bunlarla birlikte, modernitenin *Holocaust*larıyla bağlantılıdır. Oğuzhan Gök-tolga, kaleme aldığı bölümde modernliğin bu büyük günahına

dair Bauman'ın yaklaşımını çözümlemektedir. Holocaust'un kendi başına bir amaç olmadığını, kusursuzluğa ulaşmak için gerçekleştirmesinin gerektiği düşünülen bir süreç olduğunu belirten Bauman'ın yine aynı şekilde toplumsal özerkliğin ve dolayısıyla onun yansması olan siyasal çoğunluğun mevcudiyetini bize çözüm olarak sunduğunu aktarmaktadır.

Güney Çeğin başka bir Holocaust'a dikkatimizi çektiği bölümde, modern Türkiye tarihinin en kanlı süreçlerinden biri olan Dersim sorununa Bauman'ı bir bakış geliştirmektedir. *Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet* başlıklı bölüm, yüksek modernist inancı kurucu ideolojilerinden biri olarak benimseyen Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren müphem olana, yani devletin görüş mıntıkası açısından belirsizlik imgesi taşıyan her şeye nasıl yaklaştığına dair fikirlerini devlet raporları üzerinden değerlendirmektedir.

Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük başlıklı Mustafa Demirtaş tarafından kaleme alınan son bölüm, Bauman'ın "Kısıtlananlar olduğu sürece özgürlük iktidardır" vecizesiyle özgürlük arayışını agora, öteki için var olma sorumluluğu, hoşgörü ve dayanışma, hayatı sorgulama ve eğitim kavramları üzerinden sorgular. Tüm toplumsal ilişki alanlarında kapsamlı ve derin bir şekilde sorgulamalarımızı sürdürme ve hayatın rutin düzenine müdahale edici ve hatta yıkıcı girişimlerin açığa çıkması için sorumluluk sahibi, kolektif ve farklılığa dayalı bir bireyleşme ve toplumsallaşma sürecini hayata geçirmemiz gerektiğini önermektedir.

Yazarları ve metinlerinin tümü ile farklı bakış açılarını birleştiren bu kitap, Türkiye'de Bauman hakkında yazılan ilk kitap olma özelliği taşımaktadır. Çalışmanın sosyoloji biliminin yerini sağlamlaştırma konusunda önemli bir kilometre taşı olacağı kanaatindeyiz. Yazarlarının hem fikir olduğu bir düşünceler toplamından ziyade, birbirinden bağımsız fakat birbirini tamamlayan tartışma metinlerinden oluşan bu çalışmanın okuyucuya farklı bir deneyim kazandıracağına inanıyoruz.

Bu çalışmanın her aşamasında özveriyle çalışan bütün yazarlara ve başından beri bu projeyi destekleyip bizleri cesaretlendiren sayın Abdullah Yılmaz'ın şahsında Ayrıntı Yayınları'na çok teşekkür ederim.

Yrd. Doç. Dr. Zülküf KARA

25 Mart 2013 / MARDİN

I Epistemolojik Çerçeve

Bauman'ın İzinden: Metaforik Uğraklar

Yrd. Doç. Dr. Zülküf Kara

Bauman'ın sosyoloji perspektifi, kendisiyle ilgili tanımlama çeperlerini oldukça genişletmiştir. O, çoğu zaman bir sosyalist, yapısalcı, eleştirel kuramcı; bazen hümanist bir Marksist ya da varoluşçu bir düşünür; sık sık yorumlayıcı bir sosyolog, aşikâr bir şekilde postmodernist ya da sosyolojiyle şiir sınırında dolaşan şair-entelektüel olarak görünür. Bauman'ın teorik yönelimlerinin farklılığı, çalışmalarını belirli bir sosyolojik merkeze sabitlemeyi güç kılmaktadır. Yine düşünce okulları arasındaki bariyerleri ısrarlı bir şekilde ortadan kaldırmaya, bölmeye hatta parçalamaya çalışması, onu teorik düzeyde takip etmeyi de zorlaştırmaktadır. Fakat bu zorluk, bir yerde verimliliğe de zemin hazırlamaktadır. Bauman sosyolojisi, çoğu yerde, yalnızca modernlik-postmodernlik ekseninde takip edilmektedir. Oysa birbiriyle ilgisiz te-

maları bir araya getirip dağınık düşünce kümelerini belli sosyolojik teoriler ekseninde toparlamaya çalışmak, Bauman'ı anlama konusundaki çabayı daha da kısırlaştırır. Çünkü Bauman'ın sosyoloji tutkusu, bir disiplin olarak sosyal bilim kasnağını germe-yi ve kurulu kalıp yargıların çeperini olabildiğince genişletmeyi gerektirir.

Kendisini besleyen entelektüel izden Bauman sosyolojisinin ana hatlarını çıkarmak mümkündür. 1980'lerin başına kadar özellikle Karl Marx, Albert Camus, Antonio Gramsci ve Jürgen Habermas'tan etkilenen Bauman, sosyolojik düşünme kapasitesini 1980'lerden sonra Micheal Foucault, Theodor Adorno, Cornelius Castoriadis ve Emmanuel Levinas gibi düşünürlerin kavramlarıyla daha da genişletmiştir (Smith, 1999: 27).

Dünyayı anlamlandırma konusunda Marx'ı takip eden Bauman, özellikle kapitalist hegemonya tarafından sömürülen ve yabancılaştırılan insanların acısına kayıtsız kalmamıştır. Bauman'a göre dünyayı yeniden kurmak için bu yabancılaşmanın sona ermesi gerekmektedir. Şeylerin doğasına dönüp dünyayı yeniden anlamlandırmak için gerçekçi adımların atılması zorunludur. Bu yüzden Bauman'a göre "Marx, epistemolojiden sosyolojiye dönmüştür" (2010). Böylece sosyoloji, kalpsiz bir dünyanın kalbine yeniden kan pompalayabilecekti. Kapitalizmin üretim ve tüketim ağı içine hapsedtiği insanları yabancılaştırarak varlıklarına dair ontolojik zemini kaydırdığını dile getiren Marx, yabancılaşma, tüketim, yoksulluk, kapitalizm gibi kavramları Bauman'a miras bırakmıştır.

Topluma ilişkin Marx'tan kazandığı duyarlılık derecesini Albert Camus ile daha da arttıran Bauman, çoğu çalışmasında Camus gibi konuşur. Özgürlük, ahlak ve isyanın insani gerekçeleri ve bir isyan ahlakının zorunluluğu konusunda Camus ile aynı dili kullanır. İsyanın "hayır" demekle başlayacağını belirten Camus'ya göre (1953: 19) ahlak, tam tersine "evet" demektir. Çünkü ahlakta genelde bir değere uygun eylemde bulunma hali vardır. Bir ahlak eylemiyle isyan eylemini ortak kılan özellikler, isyan eylemini ahlak eylemi biçiminde anlamamıza imkân tanır. Bir eylemi ahlaksal kılan özellikler; eylemin düşünülüp taşınılmış, belli bir amaca yönelik olan ve kaynağında bir sorumluluk bulunan ve gerçekleşmesi esnasında özgürlüğü açığa çıkaran fiiller olmalıdır. Bu tür eylemler, bir değerler dünyası içerisinde anlam kazanarak

bir değeri temsil eder. İsyan eyleminde, bu sayılan özelliklerin bulunup bulunmaması daha çok niçin isyan edildiğiyle ilgilidir (Gündoğan, 1997: 2011).

Bauman'a göre isyan, sadece kendimize yapılmış bir haksızlığa karşı girişilmiş bir protesto değildir. Eğer sadece âsi olanın kendisini doğrulamaya yönelik bir isyanı söz konusu olursa isyan edenin kendi benliğinin tutsağı olduğu bir durum yaşanır. Böyle bir isyan, ahlak eylemi adını alamaz. Çünkü ahlak, bizi kendimizden çıkaran ve başkalarının dünyasına bağlayan ve hatta o dünyayı da daha üst amaçlar için aşan bir eyleme halidir. Bu nedenle isyanın, başka birinin ezilişini görmekten de doğabileceğini belirtmek gerekir. Kendisi için isyan eden, sadece kendi sorumluluğunu üstlenir. Oysa isyanda herkesin sorumluluğunu üstlenen birey, aynı zamanda eylemini bütün insanlığa yayar (Bauman, 2011a&Gündoğan, 1997). Camus'un isyanı iki tür isyandır: Birincisi tarihi, diğeri ise metafizik isyandır. Ona göre metafizik isyan, dünyayı bir çeşit protesto etme türüdür ve Tanrı'nın yeryüzündeki hâkimiyetini, karar vericiliğini ve tek yetkili oluşunu inkârdır. Dünyanın dört bir tarafını saran adaletsizliğe karşı yeni bir adalet imkânıyla savaş açmak gerekmektedir. Bauman'da metafizik isyanın izi, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*'da sürülebilir (Bauman, 2003).

Bir isyan eylemini hakiki bir ahlak eylemi haline dönüştüren, her ikisinin kaynağında da sorumluluk idealinin bulunmasıdır. Eyleme geçmemekten veya hayır dememekten ötürü iradenin kendisini suçladığı bir durumda ortaya çıkacak olan eylem, hem ahlaki eylem hem de bir isyan eylemi olabilir. Bu eylem, gerçekleşme halinde özgürlüğünü ortaya çıkarır ve özgürlük bir nedenden ziyade bir ideal olarak görünür. Sorumluluktan dolayı seçme ve eylemde bulunma diye nitelendirilebilecek olan özgürlük, bizi ahlakiliğe bağlar. İyi ölçütüne göre değerli olan her fiil, bizde ahlak gücünü artırır; her kötü fiil de bizi demoralize ederek köleleştirir. Öyleyse eylemlerimize değer biçen sorumluluğun yaratıcı mekanizması sayesinde özgür olunmaktadır. Böyle bir ahlakı, Camus'un saçmadan başkaldırıya giden ve dayanışmacı bir hümanizm oluşturan niteliksel ahlakında ve Bauman'ın "ötekine karşı mutlak anlamda sorumluyum" savunusunda bulabiliriz:

“Kabul etsek de etmesek de ben kardeşimden sorumluyum ve onun iyi olması benim ona yardım edip etmememe bağlıdır. Ben ahlaklı biri olduğumdan dolayı bana bağımlı olduğunun farkında olarak sorumluluğumun bilincindeyim. Niçin bunu yapmam gerektiğine dair sayısız nedenlerim vardır; fakat bu sorumluluğumu reddedersem ne kadar ahlaklı olabilirim ki?” (2011b: 93).

Bauman’ı etkileyen diğer bir isim olan Gramsci, Batı Marksizmi’nin temel düşünürlerinden birisi olarak, 20. yüzyılın en önemli kuramcıları arasında gelmektedir. Hapiste olduğu sürece 30’dan fazla defter ve toplam 3000 sayfa tarih ve analiz yazısı yazmış ve bu yazılar, *Hapishane Defterleri* olarak adlandırılmıştır. *Hapishane Defterleri*, Marksist ve eleştirel kuram ile kendi adıyla anılan eğitim kuramıyla ilgili bazı düşünceleri içerir. Gramsci’nin ele aldığı temel konular arasında hegemonya, işçi eğitimi, siyasi toplum (polis, ordu, yasal sistem), sivil toplum (aile, eğitim sistemi, sendikalar), mutlak tarihçilik, ekonomik determinizm eleştirisi ve felsefi maddecilik yer almaktadır.

Bauman, *Hapishane Defterleri*’ni (1971) okuduktan sonra hayatında önemli değişikliklerin olduğunu belirtir. Defterler, 1940’ların sonu ve 1950’lerin başında İtalyan entelektüel çevrelerinde iyi bilinirdi ve notlar, aktif sosyalizmin Marksist eleştirisini ve tarihsel determinizmi sorgulamak için sıklıkla kullanılırdı. Leszek Kolakowski, bu notlardan hareketle hiçbir bireyin tarihsel süreçlerin sonuçlarından sorumlu olmamasına rağmen aslında her bir sorumluluğun kişilere bölüşülmesi gerekliliğini savunmuştur (1969:88). Ona göre konuşulabilen, anlamlı bütün gerçeklikler insanlığın ortak bileşenleridir. İnsan pratiği, bilginin tüm bileşenlerini anlamlı hale getirir. Bilimsel bilgi ile insani bilgi arasında temelde bir fark yoktur ve aslında tüm bilgiler insancıdır. Bu yüzden dünyanın bilgisi, spekülasyona değil eyleme dayanır. Bilgi, dünyayı yalnızca yorumlamak anlamına gelmez, aksine onu değiştirmeyi de içerir (Kolakowski, 1978: 249-50). Nitekim Gramsci’ye göre bütün anlam, *insanın pratik etkinliği* (praxis) ile bir parçası olduğu nesnel tarih ve sosyal süreçler arası ilişkiden kaynaklanmaktadır. Düşünceler, toplumsal ve tarihi içerikleri dışında, işlev ve kökenlerinden ayrı anlaşılamazlar. Dünyayla ilgili bilgilerimizi düzenlediğimiz kavramlar, temelde bizim şeylerle olan ilişkilerimizle değil, aksine bu kavramları kullananların top-

lumsal ilişkileriyle şekillenir. Sonuçta, insan doğası gibi değişmeyen bir şey yoktur, tarihsel olarak değişiklik gösteren düşünce vardır. Bu bağlamda felsefe ve bilim, insandan bağımsız bir gerçekliği yansıtmazlar (Tester, 2002: 55-71).

Gramsci, gerçekliğin organizasyon olmaktan çok, bir eylem alanı olarak esnek ve akışkan olduğunu göstermeye çalışarak bize koşullar ve durumlar çerçevesinde bir gerçek dayatıldığını belirtir ve *Hangisi daha gerçek?* sorusunu sorar. Bakışımızı, bilim ve doğadan güç/iktidar ve kültüre, ekonomiden politikaya çevirmememiz gerektiğini vurgular. Bu yüzden Bauman, “Sıkı bir şekilde inanılmış gücün/iktidarın ve gerçekliğin nasıl kurulduğunu ve nasıl görünür hale geldiğini anlamak için kültüre ilgi duydum” (1992: 206) demektedir. Gramsci’nin Bauman’ı tarihi anlama konusunda derinden etkilediği söylenebilir. Tarihi, zorunluluktan çok, insan eylemlerinin bir sonucu olarak okuması ve Gramsci gibi “Dünya böyle olmak zorunda değil, bir alternatifi vardır” sorusunu sorması bunun açık bir göstergesidir. Gramsci’nin yapılar ve koşullara dikkat çekerek insanlık onurunun ancak ötekine karşı sorumlulukla kurtarılabilceği yargısı da bunu desteklemektedir. Gramsci, *Hapishane Defterleri*’nde yaygın kanaati gündemine almış ve onu “felsefeci olmayanların felsefesi” olarak tarif etmiştir.

“Sağduyu, dünyayı eleştirisiz olarak kavramak için ortalama bir insan tarafından geliştirilmiş ve farklı sosyal/kültürel çevrelerde ahlaki bireysellik olarak kanıksanmış bir şeydir. Sağduyu tek başına bir kavrama olmayıp zaman ve mekâna içkindir” (1971: 419).

Gramsci’nin sağduyudan hareketle bireysellik üzerine bu odaklanma biçimi, kuşkusuz Bauman’ın bireycilik ilgisine de zemin hazırlamıştır. Bauman’a göre sağduyu, muhafazakâr düşünme formları üzerinden bireye yaygın kanaati aşılır. Böylece dünyayı kavrama konusunda herkes gibi davranmaya başlayan birey, bir süre sonra gerçeği sorgulamaksızın kabul etmiş olur. Burada asıl sorulması gereken, ortalama bir insanın ahlaki bireysel tavrının oluşmasında sosyal ve kültürel çevre ne kadar etkilidir ve gücün kendisi bu tavrın doğallaşmasında nasıl bir işleve sahiptir? Sağduyu, Bauman’ın bireyi analiz etmede kullandığı anahtar kavramlardan biridir. Ancak insan eylemlerinin bir ürünü olarak tanımladığı tarihi, yedeğine aldığı ütopya kavramıyla *insanlık adına* açıklar. Ütopya, sağdu-

yu gibi genel kabullerden ziyade; olanı, denetime açıp sorgulamayı sağlar, dünyayı olduğu gibi görmez ya da göstermez, aksine insanlık bileşenlerini sorumluluk çatısı altında birleştirir. Gerçekliğin her zaman *gerçek* olmadığını ütopya sayesinde öğreniriz. Gelecek tahayyülü açısından ütopyalar politik olmaktan çok kültürelidir.

“Ütopyalar elbette ki seçim platformları ya da uzun vadeli siyasi programlardan farklıdır. ...Ütopyalar mevcut durumu eleştiriye tâbi tutarak insanın kötü gidişatını tersine çevirebilen bir teşebbüstür” (Bauman, 1976: 13).

Bauman'ın sosyolojideki hermeneutik çabasına önemli katkılarda bulunan Habermas, diğer önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Baskı ve sömürüye dayanan bütün güç ilişkilerini tanımlamaya ve çözümlemeye çalışan Habermas; sınıflar, milletler ve etnik gurupların içerisinde mündemiç olan kültürel bilimlerin, anlamları (değerler, hedefler, duyarlılıklar, dünya görüşleri) sadeleştirmesi gerektiğini savunur. Ayrıca bu anlamların gerçekliğin standart yorumlarına kurban edilmemesinde ısrarlıdır. Buradan hareketle Bauman, farklı sosyal gurupların, milletlerin, sınıfların ve etnik gurupların bir masa etrafında toplanıp otorite, adalet ve şiddet gibi konuları konuşabileceği konusunda ümitlidir. Böylece yaşamın farklı formlarını içinde barındıran ve ötekini anlamayı kolaylaştıran “sosyolojik hermenutik” kavramı açığa çıkmış olmaktadır.

1980'lerin sonlarına doğru Bauman, kapitalist hegemonyanın alt edilmesi ve modernliğin yeniden yapılandırılması konusunda karamsardır. Bu yüzden sonraki çalışmalarında Foucault'un “panoptikon” kavramı öne çıkar. Foucault'un yorumlarından mülahem, bu kavrama bir de “sinoptikon” kavramını katarak bu iki kavramı birlikte okumaya çalışır.

“Panoptikon özel olana açılmış yıpratma savaşına, özel olanı kamusal olan içinde çözümdürme ya da en azından özel olanın kamusal olarak kabul edilebilir bir biçime sokulmaya direnen bütün parçacıklarını hasıraltı etme çabasına karşılık geliyorduydu, Sinoptikon da kamusal olanın yok oluş edimini, kamusal alanın özel olan tarafından işgal edilmesini, fethe dilmesini, istila edilmesini ve parça parça ama amansızca sömürgeleştirilmesini yansıtır. Özelle kamusalı birbirinden ayıran/birbirine bağlayan sınır hattına uygulanan baskılar tersine çevrilmiştir” (Bauman, 2000:81).

Artık Gramsci'nin (hegemonya) yerini Foucault (disiplin) almıştır. Bauman, "disiplin"i kapitalist pazarda insanları fazlasıyla etkileyen fakat insanların çoğu zaman farkında olmadıkları bir "güç" olarak düşünür. Öyle ki insan istemese de alışveriş merkezlerinin kaygan zemininde büyülenerek harikalar diyarındaki vitrinlere tav olmaktadır.

Bauman'ın sosyoloji serüveninde bir süre sonra Habermas, Adorno tarafından yerinden edilir. Adorno, yaşadığı sürgünlerin entelektüel verimliliğinden tıpkı Bauman gibi fazlasıyla istifade eder. Özellikle "yabancı" rolü üzerinde durarak ideolojik kabullenmeleri tartışmaya açmıştır. Adorno'nun en büyük düşmanı ise entelektüel bir hareket olarak doğan ve daha sonra rasyonelliğin vazgeçilmez temsilcisi olarak bilinen Aydınlanma olmuştur (Adorno&Horkheimer, 1979). Adorno'ya göre Aydınlanma, insanlara gereksiz bir şekilde "yabancı" korkusu pompalamıştır. Bunun yanında bilim, gerçekliğin temel referansı kabul edilerek Tanrı ekarte edilmiş ve inancın temelini din olduğu fikri ortadan kaldırılmıştır. Dahası, entelektüeller sayesinde doğa kanunları her yerde geçerli bilim kabul edilerek, toplumlar buna göre organize edilmeye çalışılmıştır. Adorno, yine aklın nesnel olmadığını, insanın da bu anlamda kendi öznesi olamadığını savunurak, bugüne kadarki felsefenin foyasını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre bürokrasi, idare ve teknokrasinin kuşattığı toplumda bireyin kendisi, bizzat geçmişte kalmıştır. Yoğunlaşmış sermaye, planlama ve kitle kültürü, bireysel özgürlükleri büyük oranda tahrip etmiş ve eleştirel düşünme yeteneği, yerini tümüyle şeyleşmiş bir toplum bilincine bırakmıştır. "Düşünen insan saldırgan olamaz" şeklinde kışkırtıcı tarzıyla ideolojilerin etkisini kırmayı, aforizmalar biçiminde yazılmış metinleriyle de kapalı düşünce sistemlerinin temellerini sarsmayı amaç edinmiştir. Bu sıra dışı tavrı, toplumun olduğu gibi olumlanmasının önüne geçmeyi amaçlayarak okurun sadece düşünmesini değil, düşüncelerini eleştirel bir biçimde yeniden kurmasını hedeflemektedir.

Cornelius Castoriadis ise daha özgün boyutuyla kendini faşizm ve kominizm karşısında konumlandıran Bauman'ın sosyalist yönünü temsil eder. Ama bu sosyalizm, kendine has bir Castoriadis sosyalizmidir. Özellikle toplum ve birey özerkliği, yaderklik, paideia, agora ve ecclesia'nın rolü, yeni siyaset arayışları konusunda Bauman'a rehberlik eden Cornelius Castoriadis'tir. Uygarlığın

en önemli krizinin kendisini sorgulamayı bırakması gerçeğinden ibaret olduğunu savunurken ve bunun karşısına özgürlük, özerklik olgularını yerleştirirken Bauman'ın temel referansı olan Castoriadis (1997: 190), "...Eğer özerklik sorunu öznenin kendinde, 'kendine ait olmayan bir anlamla karşılaşması ve onu kullanarak dönüştürme durumunda kalmasıysa; eğer özerklik, içinde ötekilerin her zaman öznenin ötekiliği ve kendiliği olarak varolabildiği bir ilişkiyse; o zaman özerklik, henüz felsefi olarak bile, ancak toplumsal bir sorun ve bir ilişki olarak düşünülebilir" der. Bauman'ın (2000) bunu vardığı nokta şudur:

"Bireyler özgürlüklerini arttıran ve kollayan bir toplum kurmakta özgür olmadıkça, hep birlikte bunu başaracak bir fail oluşturmamakla özgür olamazlar. Demek ki gündemdeki görev, ecclesia'nın agora tarafından tekrar ele geçirilmesidir".

Burada, Bauman'ın çok da belirgin olmayan özgürlükçü siyaset projesi öne çıkmaktadır. Castoriadis'in izi burada belirgindir.

İzleri takip ettiğimizde Bauman sosyolojisinin Levinas ile daha da derinleştiğini görebiliriz. Modern dünyanın araçsal rasyonalitesi ve büyük anlatılarıyla Yahudi soykırımına çanak tuttuğunu hiçbir zaman aklından çıkarmayan Bauman, Camus'nun tarihi ve metafizik isyanını hatırlatırken Holocaust'ta, Levinas ahlakından bahseder ve Yahudi soykırımına verilen ahlaki onayın, insanlık onurunu parçaladığından söz eder. Onaylayıcı unsur olarak kültürün suça ortak olduğunu ve ötekine karşı sorumluluk duygusu olmadan yeni insanlık katliamlarının kaçınılmazlığını dile getirir (Bauman, 2007). Ahlaki sorumluluğun kilise ve devlet eliyle bireylerden alındığı modern dönemlerle birlikte ahlaki kriz baş göstermiştir. Bu krizi aşmak için sosyolojik ahlak teorilerinde yeni bir arayışın zorunluluğunu dile getiren Bauman, aşkın öznelikten öznelerarasılığa geçişi etik üzerinden okuyan Levinas'ta karar kılar:

"Öznelerarası ilişki asimetrik bir ilişkidir. Bu anlamda ben, karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam da başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tâbiyim ve esasen bu anlamda özneyim" (Levinas, 2003: 332).

Levinas, insanlararası ilişkiyi sorumluluk temelinde çözümle-
mekte ve başkasının yüzündeki ifadenin de ona hizmet etmeyi
emreden anlam olduğunu dile getirmektedir. Onun için sorum-
luluk her türlü diyalogtan önce gelen bir hizmettir. Sorumluluk-
larını yerini getirme kendisini, yüzün çıplaklığındaki ve sefalet-
indeki yakarmayla açığa çıkarmaktadır (Levinas, 2003:137-138).
Karşımda değil, üstümde olan bu yüz, beni sorguya çekmektedir
ve buyruğuyla beni etişe davet etmektedir. Çünkü yüz olarak
başkası'yla ilişki doğrudan etik bir ilişkidir. "Kişiler arası ilişkide,
benle başkasını bir arada düşünmek değil, yüz-yüze düşünmek
söz konusudur. Gerçek birleşme veya gerçek birliktelik bir sen-
tez birlikteliği değil, yüz yüze birlikteliğidir" (Levinas, 2003:323).
Etik varolandan ötedir. Varolanın şiddet dolu biçimlendirmeler-
inden hep bir başkası için işleyen gizemli sorumluluğa geçiştir.
Ben başkası'nın başkalığından dolayı özne olur ve kendisini farklı
bir birey olarak konumlandırabilir. Başkası'ndan sorumlu olma,
kişinin kendi kararıyla başlamayan fakat kendisini içinde buldu-
ğu sınırsız ve doğal bir sorumluluk şeklinde açığa çıkmaktadır. Bu
sorumluluk zihinsel ya da kavramsal bir şekilde anlamlandırılan
bir şey değildir, daha çok ilk bakışta hissedilen bir duyarlılıktır.
Levinas'ın bu mikro etik düşüncesini Bauman, adalet sorunsalına
dönüştürmektedir. Sermayenin etik talepleri parçaladığını vurgu-
layarak yoksullar aleyhine işleyen ekonomik çarpıklığın tolerans-
la giderilebileceği ve ancak toleransın daha sonra dayanışmaya/
makro etişe dönüşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Levinas'ın
mikro boyutta bıraktığı etik anlayışı, Bauman için tüm dünya
üzerindeki adalet namına makro boyutta tesis edilmelidir.

Metaforik Uğraklar

Birbirinden oldukça farklı entelektüel kaynaklardan beslenen
Bauman'ın çalışmaları; zarif nesir, edebi referanslar, parlak anla-
tılar ve ilk bakışta hemen fark edilen hassas ve güçlü metaforlarla
aşılansız görünmektedir. Bauman bilinçli ve tutarlı bir şekilde,
edebi anlam ve şiirsel ilham teknikleriyle teori ve metot arasında-
ki çizgiyi bulanıklaştırır. Bu yüzden onun sosyolojik muhayyilesi
aynı zamanda şiirsel bir tını taşır. Kendisi de zaten sosyolojik ve
sanatsal meslekler arasında gözle görülür şekilde benzerlik oldu-
ğunu vurgular. Ona göre ikisi de aynı zeminde çalışır, aynı tablo-
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

dan birbirlerini tamamlayacak ya da düzelterek şekilde beslenir ki ancak aralarında en fazla tatlı bir rekabet söz konusu olabilir. Çoğu çağdaş biyografist, yorumcu ve sosyologun (Keith Tester, Peter Beilharz, Dennis Smith, Tony Blackshaw) onun sıra dışı sosyoloji pratiklerine odaklanması bu açıdan şaşırtıcı olmasa gerektir.

Sanatsal zıtlıkları metinlerinde bilinçli olarak eriten ve sosyolojik bir sese dönüştüren Bauman, toplumsal sahnede yavan sosyoloji sergisi açmak yerine parlak bir şiir okumayı tercih eder (Jacobsen, Marshman&Tester 2007). Tony Blackshaw, onu şair-entelektüel olarak nitelerken hiç de haksız sayılmaz, elbette bu; Bauman'm, gerçeği, fantastik ve büyümlü olanla karıştıran kararsız bir sosyolog olduğunu düşünmek anlamına da gelmez (2006:295). O, sosyologların artık klasikleşmiş pozitivist metodolojik tapınmalarından uzaklaşarak bilim, sanat ve edebiyat arasında çoğu zaman reddedilen doğal yakınlığı olabildiğince kucaklar. Alman sosyolog Nijhoff'a göre:

“Bauman'ın metinleri, birbiriyle bağlantılı kavramların oluşturduğu belirgin ve dar bir yoldan akmaz. Onun söylemi, farklı bağlamlardan oluşan metaforları ve terminolojiyi (somut ve soyut, argo ve edebi, anlatı ve analitik) birleştirir” (Nijhoff, 1998: 96).

Bauman, metaforik etiketleri önererek sosyal yapı ve gündelik deneyimler arasındaki karmaşık bağlantıları elverişli noktalarından yakalamayı amaçlar. Bir sosyologu ayrıcalıklı kılan, yalnızca seçtiği konu, çalışma alanları ya da kullandığı metodoloji değil, Bauman'da olduğu gibi sosyolojik ve ahlaki tasavvuru bir araya getirebilme yetisidir. Aslında o, ne edebiyat ve bilim dünyası arasındaki mesafeyi kapatmıştır ne de çalışmalarını araştırma tekniklerinin sorumluluk alanına indirgemıştır. Charles Wright Mills'in tabiriyle onun yaptığı şey, halihazırdaki bilimsel metodolojiyi “ince değirmen”inde öğütme olmuştur (Mills 1959: 72). Mills de Bauman gibi “insan mühendisliği”, “toplumsal tahmin” ve “bürokratik ruh” gibi kavramlarla insanın varoluşsal ve ahlaki konumunu kirleten sosyolojik modeli acımasızca eleştiriye tâbi tutar. Ona göre insan mühendisliği için kullanılan *tahmin* mekanizması, ahlaki seçim olanaklarımızı azaltmaktadır (1959:117).

Kullandığı metoforik sistemi kuru bir teknikten çok, metodolojik engellemelere karşı olağanüstü bir direnç olarak tarif eden

Bauman, bilimin de aşk gibi teknik detaylara odaklandığında zayıflayacağı fikrine fazlasıyla katılır (Berger 1963: 24) ki bu görüşünü yalnızca edebi ve sosyolojik yaklaşımlarında kullanmaz; dahası, metaforlar aracılığıyla *insanileşmeye* bir adım daha atma teşebbüsünde bulunur. Bu bağlamda metaforlar, bize ortak insanlığımızın *başkası* adına sorumluluk üstlenme güdüsünü bahşettiği için önemlidir. Öyle ki sosyolojik tasavvura ilham olan şiirsellik dahi aslında, yalnızca hermeneutik anlamının tohumlarını ekmez, aynı zamanda politik hareketlilik ve toplumsal dönüşümü de tetikler. Bauman'ın pratik sosyoloji yazılarının, gündelik hayat ve dünya hakkındaki yaygın sıradan insan kanaatlerini ve baskın akademik yargıları *sosyolojik fantazi* düzeyinde yıkması eleştiri konusu olsa da sosyolojiyi, toplumsal eylemleri kışkırtan ve etik değerleri harekete geçiren dönüştürücü bir güce çevirmesi bu eleştirileri zayıflatmaktadır.

Bauman, metaforların *gerçeklik* üzerinde dört temel gücünün olduğunu söyler. Bunlar dönüştürücü, nakledici, değiştirici ve aşkın güçtür. *Dönüştürücü* güçte metafor, halihazırdaki gerçeklik sınırlarını zorlayarak tanıdık dünyayı yaratıcı bir gerçeklik ile yeniden kavramamıza olanak sağlar. *Nakledici* güçte metafor; dili, Erving Goffman'ın gündelik yaşamdaki sosyal etkileşimleri tiyatro sahnesine taşıması gibi yararlı benzerlikler adına bir başka kişiye nakleder. *Değiştirici* güçte metafor, kökleşmiş fikir ve vazgeçemediğimiz tabularımızı yeniden organize etme olanağı sunar. *Aşkın* güçte metafor, yosun bağlamış yaygın kanaatlerimiz ve geleneksel akademik sanrılarımızı yepyeni perspektiflerle aşmamıza imkân tanır. Kısacası metaforlar olmadan sosyolojik muhayyilenin genişliğinden ve derinliğinden söz edilemez (Jacobsen & Marshman, 2008: 19-41). Bu tanımlamalar çerçevesinde Bauman sosyolojisinde metaforların izi dört katmanda takip edilebilir: Bunlardan ilki, ezber bozma eylemini gerçekleştirecek olan *olasılığın sosyolojisi*dir. Bununla Bauman, bir balıkçı gibi toplumsal dünyaya “metaforik ağ”larını atarak gündelik yaşam denizinden *anımlar* çıkarmaya çalışır. İkinci katmanda, geçirgen bir bilim olarak *pratik sosyoloji* yer almaktadır. Bauman kendisini her sorunun cevabını bilen uzman olarak tanıtmaz. Aksine o, daima diyalog, iletişim ve anlam arayışı peşindedir. Fakat bu koşuda yaygın kanaatler ve geleneksel kalıplara ait yola hiç girilmez. Örneğin ahlaklı olmak, ona göre sosyal iklimin dayattığı evrenden çıkmayı gerektirir. “Açıkkası ahlak,

toplumsal olarak düzenlenmiş normları takip etmekten çok, onlara karşı çıkmak anlamına gelir” (Bauman in Bauman & Tester 2001: 53). Üçüncü katmanda yer alan *ahlak*, doğurgan bir değer olarak kendini göstermektedir. Bauman’ın metaforik düzeninde ahlaki içerik, birey ve toplum adına daha insanca bir sosyal düzen oluşturmak için olmazsa olmaz şartlardan biridir. Bu düzen için dünyanın her yerinde süregiden insani acılara karşı duyarlı olmak zorundayız. Dördüncü ve son katman ise ideal bir değerler sistemini inşa edecek olan *insanileşme* katmanıdır. Bauman, kurduğu bütün metaforik ağda dünyayı insan üzerinden okuyarak bilimsel çabaların tümünün *ahlaklı insan* resmine katkı sunması gerektiğini düşünür.

Birinci Metaforik Katman:

Ezber Bozma ya da Hermeneutik Sosyoloji

Bauman, metaforu *olasılık sosyolojisi*nin bir parçası olarak, edebi ve sanatsal teknik destekle birlikte dünyayı doğallığından çıkaran her türlü araç yerine yeni ufuklar açmak için kullanır. Metaforlar yalnızca kavramsal araçlar olmayıp aynı zamanda dünyanın nasıl olduğu, nasıl olması gerektiği ya da nasıl olabileceğine ilişkin yıkıcı gerçeklik imajıyla varlık kazanırlar. Bu yüzden metaforlar, Bauman’ın *pratik etik* sosyolojisinde anahtar rol oynamaktadırlar. O, metaforları pratik ve eleştirel sosyolojik düşünceyi geliştirmek için kullanır. Ayrıca dünyanın etrafımızda dolaştığına ilişkin kanaatini dile getirerek etik bir unsur olarak metaforun, ötekine karşı ahlaki sorumluluğumuzu ve açık gözlemlenebilir gerçekliğin arkasındaki saklı olasılıkları hatırlattığını belirtir. Yine insanları esir alan mekanik modeller, matematiksel nedenler ya da rasyonel tartışmalar yerine, dünyayı yeniden bü-yüsüne kavuşturacak yeni bir tür gerçeklik heyecanından bahseder. Bu heyecan *paralel gerçeklikler* yaratarak olasılık sosyolojisinin metotlarını ve stratejilerini belirler. Böylece Bauman’ın favori metaforları doğmuş olur: *defamiliarization* (ezber bozma) ve *sociological hermeneutics* (sosyolojik hermeneutik).

Çalışmalarında alışık olduğumuz dünyayı bozma girişiminde bulunan Bauman’a göre tarihi yapılandırmayla süreç içerisinde anlamı yerleşik hale gelen bütün *anlama biçimlerimizin* sarsılması gerekmektedir. Çünkü her yeni deneyimin benzer dünya kümelerine dahil edilmesi, alışık kategorilerin doğmasına yol

açar ki böylece *farklı* olan benzeştirilmeye çalışılır (1982:192). Bauman, tam da bu benzeşme eğilimine karşı *defamiliarization* ve *sociological hermeneutics* kavramlarıyla derin anlamayı ve yenilikçi bir sosyolojik muhayyileyi özellikle hermeneutik yükseliş eşliğinde sunar (2010:12-30). Benzerlik, sosyolojik dürtüyü, keşfi ve dönüşümü gizlediği ve engellediği için sosyolog, benzeşmeleri bozmak zorundadır. Ona göre, “sürdürdüğü hayatı daha bilinçli yaşamak isteyen herkes için bu yüzden sosyoloji iyi bir rehberdir” (Bauman & May 2001:10). Bauman, ezber bozma işini, yalnızca üniversitelere has bir akademik tavır olmaktan ziyade akademi sınırında dolaşan herkes için önerir. Ezber bozma eylemi, her yeni deneyimi anlama ve yaşama konusundaki en büyük engel olan yaygın kanaati yıkar, ayrıştırır ve parçalar. Bu yüzden ezber bozma, bir anlamda heretik bir put yıkıcılığıdır. Sosyolojik hermeneutik de aynı ısrarlı sorgulama niteliği taşır, öyle ki dünyaya aktif katılımı ve gerçekliğin toplumsal merkezini araştırmayı öngörür. Çünkü düşünce ve eylemlerin anlamını takip etmek istediğimizde ilk bakacağımız yer, aynı düşünce ve eylemlerin konumlandığı sosyolojik konumlar olacaktır (Jacobsen & Tester 2007: 324). Bu bağlamda Bauman’ın sosyolojik hermeneutik’i, C.Wright Mills’in (1959) “sosyolojik hayal”ine benzer ki bu hayal gücü, bireysel problemlerin çetrefilliliğine ve toplumsal ayartmalara kanmadan tarihsel biyografi ve yapısal gelişmeleri göz önüne alarak şekillenebilecek bir tasarımıdır. Dolayısıyla bu tasarım, toplumdaki faaliyetlerin nasıl örnek hale geldiği, toplumun insanlık tarihindeki konumu ve aynı toplumun ne tür insan tipi ürettiğiyle ilgilenmesi bakımından sosyolojik hermeneutik ile aynı çizgide görülebilir.

Bauman’ın metaforları Holocaust ve küreselleşme gibi büyük sorunlarla ilgilidir; ancak bu ilgi, gündelik yaşamın içine kadar uzanarak paylaştığımız insanlık ortak zemininde faydalı bir bilgiye dönüşür. Örneğin Bauman, insanlar için turistler, aylaklar, kumarbazlar; toplumlar için katı ve akışkan modern; ütopyalar için; oyun tutucu, bahçıvan ve avcılık gibi metaforları kullanarak bize, insanlık tarihinin felaketlerini ve yıkımlarını hatırlatır, böylece geçmişten ders çıkararak günümüze ait sorumluluklarımızın etik çerçevesini çizer. Yine tipik metaforlardan “inside” ve “outside” kavramları; kimin sosyal evrende dışlandığını kimin bu evrene dahil edildiğini, kimlerin sonsuz ideal düzen etrafında kümelenildiğini gösterir.

“Düzen inşası, yabancılara ve yabancı olana karşı yürütülen bir aşındırma savaşıdır. Bu savaşta (Levi-Strauss’un kavramlarını kullanmak gerekirse) aralı olarak, alternatif olmakla beraber birbirini tamamlayıcı iki strateji kullanıldı. Biri *antropofajik*’ti: Yabancıları yutarak ve ardından da bunları metabolik olarak kişinin kendisinden ayırt edilemez bir doku haline dönüştürerek yok etmek. Bu asimilasyon stratejisiydi: Farklıyı benzer kılma; kültürel ya da dilsel ayrımları yumuşatmak; yeni ve her şeyi kuşatan düzene uyumluluğu besleyenler dışında tüm gelenekler ve bağlılıkları yasaklamak; bir ve sadece tek bir uyumluluk ölçütünü dayatmak. Diğer strateji ise *antropoemik*’ti: Yabancıları kusmak, düzenli dünyanın sınırları dışına sürmek ve bunların içindekilerle olan tüm iletişimlerini kesmek. Bu, yabancıları gettoların görünür duvarlarının içine ya da görünmeyen fakat en az bu duvarlar kadar somut olan commensalitiy (birlikte yemek yeme), connubium (evlilik) ve commercium (ticaret) yasaklarının ardına hapsetme; ‘temizleyen’ bunları idare edilen ve edilebilen toprakların sınırları dışına süren ya da –bu iki önlem de uygulanamadığı takdirde– yabancıları fizik olarak telef eden *dışlanma* stratejisiydi” (Bauman, 1997: 31).

Bauman’a göre bu dışlanma stratejisiyle akışkan modernlik, insanları “atık” haline getirmiştir. Böylece Yahudiler “yabani otlar”, Nazi gibi liderler ise “bahçıvanlar”a dönüştü. Bahçıvanlar metaforuyla Bauman, Holocaust’un modern dünyanın bir ürünü olduğunu ve modernitenin bu soykırımı doğallaştırdığına işaret eder. Modern toplum, ayırık otları temizlenmiş, sıkı bir plan çerçevesinde mükemmel bir toplumun doğasını bozacak yabani-likten uzak bir bahçe gibi düzenlenmiştir. Modernite, bahçıvanları (Nazi) aracılığıyla uyumlu tavırlar, uygun kamuoyu ve iğrenç kakafoniyle oluşturduğu harmoniyi bozacak ayırık otlarını (Yahudi) temizlemiştir (Bauman, 2007).

“Adiaphorization ile homojenlik tohumları bilinçli olarak ekilmiş ve bu bir baskı aracına dönüşerek ‘sınıflandırılmış’ insanlar, ahlaki ve sosyal düzenden dışlanmışlardır. Böylece ‘bize benzemeyen insanlar’ dolaşımdan kaldırılmıştır. Adiaforizasyonun amacına ulaşması, bazı insan sınıflarının ahlaki öznel alanından çıkarılması, parça parça hareketlerle eşgüdümlü hareketlerin nihai sonucu arasındaki bağın gizlenmesi ya da prosedür disiplininin ve kişisel bağlılığın, ahlaki performansın tek ölçütü yapılmasıyla gerçekleşir” (Bauman, 2001: 198).

Akışkan modernlik/postmodernlik çalışmalarıyla Bauman, yeni ayırık otların nasıl yaratıldığını ve kapitalist tüketim toplu-

mundan kimlerin dışlandığını açıkça göstermektedir. Ona göre zayıflar ve fakirler herhangi bir amaçtan yoksun kabul edilip *etiketlenirler*. Dilenciler, evsizler, uyuşturucu müptelaları, yalnız anneler ve kaçak göçmenlerin tümü, *altsınıf* olarak kategorizasyona tâbi tutularak kriminal suçlu muamelesi görürler. “Fakirlikle herhangi bir bağlantı, kişinin ahlaki zorunluluklar evreninde dışlanması için yeterli bir sebep oluşturmaktadır” (Bauman 1998a:77). Altsınıf mensupları, akışkan ya da katı zaman dilimlerinde topluma eziyet eden yabancı otları teşkil ederler. Katı modernlikte örneğin Yahudiler, paradigmatik olarak yabancı ot muamelesi görmüşlerdir. Günümüzün akışkan modern zamanlarında ise bekâr anneler, uyuşturucu bağımlıları, sığınmacılar da aynı muameleye maruz kalırlar. Bauman’a göre altsınıflar, hiyerarşinin çağrıştırdığı sınıflardan çok, toplum tarafından tekrar kabul şansı bulamayan sınıfları oluşturdukları gibi hayatın geri kalanına herhangi bir yararlı katkı sağlayamayan ve toplumsal telafi mekanizmalarından yoksun insanlardır (1998b:66). Metaforlarının işlevselliği, ahlak sosyolojisi bağlamında değerlendirildiğinde cevaplanması zor olan sorular gündeme gelir. Bauman’ın ürettiği derin insani metaforlar, toplum ve kültürel düzenlerimize ilişkin olarak farklı düşünme ve ahlaki sorumluluk kanalları açar. “Fakirler bizimle birlikte yaşayabilmeliler yanımızda ve bizden birileri olarak” (Bauman 1998b:1). Sekülerlik öncesinde fakirlere, Tanrı’nın talihsiz çocukları olmaları sebebiyle sahip çıkılmasına rağmen akışkan modernlik zamanlarında aynı yoksullar, yalnızca kusurlu tüketiciler olarak bilinmeye başlandı.

Bauman sosyolojisindeki metaforların akışkanlığı aslında Marshall Berman’ın modernite düşüncesinden etkilenmiştir. Berman’a göre katı modernlik, bizi daimi parçalanma, muğlaklık ve yenilenme girdabına sürüklemektedir (1991: 15). Bu dünyada hiçbir şey ne aynı kalır ne de sınırların pıhtılaşması söz konusudur. Böylesi akışkanlık Bauman’ın da çalışmalarının merkezinde olan küreselleşme ve bireyselleşmenin gücü ile olanaklı hale gelmiştir. Ulus, devlet ve coğrafi bölgeleri kapsayan katı modern kurumların çökmesi, içinde yalnızca elitlerin kendilerini evlerinde hissedecekleri yeni bir dünya düzenini doğurmuştur. Zira küreselleşmeyle bir araya gelen bireyselleşme, sosyal olanı, akışkan koşullar lehine parçalanmıştır. “Akışkan hayat, sürekli belirsizlik koşulları altında yaşanan kararsız hayattır” (Bauman 2005:2). Turistler, ay-

laklar ve kusurlu tüketiciler gibi metaforlar, burada acılarına karşı insanın tabakalaşmasındaki ısrarına ışık tutması bakımından akışkan modernliğin eşitsizliğini net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

“Aylak, erken modernliğin başının belası ve yöneticiler ve felsefecileri düzenleme ve yasama çılgınlığına iten ucubeydi. Aylak *efendisiz* ve efendisiz (denetim dışı, çerçeve dışı, başıboş) olmak da modernliğin kaldıramayacağı bir durumdu ve modernlik de zaten bütün bir tarihi boyunca bununla mücadele etti. Aylağı bu derece tehlikeli kılan şey, hareket etme özgürlüğü ve dolayısıyla da daha önce yerel olarak temeli atılan denetim ağından kaçma özgürlüğüydü” (Bauman, 2001: 128).

Tıpkı aylak gibi turist de bir zamanlar “doğru toplumsal” hareketin marjinlerinde bulunmaktaydı; fakat artık merkeze kaymıştır. Tıpkı aylak gibi turist de hareket halindedir ve gittiği hiçbir yerde *oralı* olmamıştır. Küreselleşmeyle çok sayıda olanakların önlerine serildiği turistler artık “haz toplayıcılar” olarak dünyanın dört bir tarafını dolaşmaktalar:

“Turist, bilinçli ve sistematik bir deneyim arayıcısıdır; yeni ve farklı bir deneyim, farklılık ve yenilik deneyimi arayıcısı. Bildik şeylerden alınan zevk azaldıkça ve çekiciliğini yitirdikçe yeni deneyimler arar. Turistler kendilerini yabancı ve garip öğelere daldırmak isterler (Bu, kişinin kendisini denizin dalgalarına bırakması gibi, müphem bir tehlikeyle kurtuluşun tadını harmanlamaktaki gibi hoş, gıdıklayıcı ve tazelik verici bir duygudur.); fakat bunu, haz verme yetisi sürdüğü sürece ve istekleri an çıkmak üzere yaparlar. Atlayacakları bu öğeleri seçerken de bunların ne denli tuhaf fakat aynı zamanda da ne kadar zararsız olduklarına bakarlar. Turistlerin favori uğrak yerlerini, şamatacı, fiyakalı (özenle süslenmiş) acaipliklerinden ve aynı zamanda da can yeleklerinin bolluğundan ve çok iyi belirlenmiş kaçış yollarından tanırırsınız” (2001: 131).

Oysa serseri ya da kusurlu tüketiciler olarak etiketlenen yoksullar için akışkan dünya oyun alanından çok bir hapishane hükümdededir. Bauman, akışkan modernliğin insani olmayan sonuçlarını ortaya koyduktan sonra dalgalı, hızlı ve parçalı bir dünyanın herkes için aynı derecede imkân ve şans üretmediğini belirtir. Bauman’ın turist ve aylak metaforu, aslında çağdaş toplumların saklı gerçekliğini gözler önüne sermesi bakımından oldukça ilgi

çekicidir. Akışkan modernlikte hareketlilik, temelde toplumsal kategorizasyonun ve tabakalaşmanın zeminini oluşturmaktadır. Bu yüzden ülkeler arası “salınım”, seçme özgürlüğüyle bu özgürlüğü kullanamayanların arasını daha da açmaktadır.

İkinci Metaforik Katman: Geçirgen Bilim Olarak Sosyoloji

Sosyal bilim ve edebiyat arasında *melez* bir sosyolojik çabanın içinde olduğunu söyleyen Bauman, disiplinlerin ancak gözenekli sınırlara sahip olduğunda verimli sonuçlar elde edebileceğini belirtir. Sosyoloji, üniversite binalarında belli departmanlara sıkıştırılmış bölümler ya da akademisyenlerin komşu bilimlere burun kıvrıldığı bir bilim olmaktan ziyade, insan deneyimiyle ilgili sürekli konuşmak anlamına gelen ve ne kadar zor olursa olsun asla bağımsızlık savaşı veremeyecek bir bilim dalıdır (Bauman in Bauman & Tester 2001:40).

Bauman sosyolojisi, geleneksel sosyolojik metodolojinin doğrulama, değerlendirme, geçerlilik ve güvenilirlik gibi katı ölçme kriterlerine karşı bir tehdit ya da güç gösterisi olarak değerlendirilebilir. Onun metaforları dünyayı yeniden keşfetmeyi, insan davranışlarını açıklamada kullandığımız anlık duysal tecrübelerimizi bir kenara bırakıp bakışımızı *anlamaya* doğru çevirmeyi önerir (Bauman & May 2001: 11). Bu bağlamda metaforlar, insani olanı anlama konusunda “gerekçe” bağlamından “keşif” bağlamına evrilerek edebi ya da şiirsel ikna düzeyine çıkabilir. Bauman, bu keşfin pratik hayatın zaman ve mekân aralıklarında sürmesi gerektiğini belirterek yaşadığımız akışkan modernlikteki insan deneyimlerine dikkat çeker. O insanlar arasındaki bağların zayıf ve iletişimin kırılğan olduğunu belirterek, “ölüm” ve “aşk” metaforlarına odaklanır. Aşk ve ölüm, hikâyemizin iki temel karakteri, bir olay örgüsüne ya da sona sahip olmasalar da yaşamın hengâmesinin büyük bölümünü kendilerinde toplayarak tefekküre, okumaya ve yazmaya başka her şeyden daha fazla imkân tanır. Tamamına ermiş aşk ile ölüm kadar birbirine yakın pek az şey vardır. İkisinin her biri biricik ama aynı zamanda kesindir. Tekrara tahammülü yoktur, hiçbir çağrıya cevap vermez ve hiçbir erteleme vaat etmez. Her biri tek başına ayakta durmalıdır ve durur da. Her biri her zaman hiçlikten doğarak geçmişsiz ya da gele-

ceksiz, varlık olmayanın karanlıklarından gelip ortaya çıktığında ilk kez ya da yeniden doğmuş olur. Aşk da ölüm de her seferinde baştan başlar, geçmiş tasarıların gereksizliğini ve gelecekteki bütün tasarıların da boşunalığını net bir şekilde ortaya koyar. Ne aşka ne de ölüme iki kez girilebilir. Herakleitos'un ırmağından bile az girilir. Gerçekten de onlar kendi kendilerinin başı ve kuyruklarıdır; diğer her şey karşısında ve ihmalkârlık gösterirler. Aşk ölüm kadar ürkütücü olabilir. Çoğu zaman da böyledir zaten; ancak ölümün tersine, arzu ve heyecanla bu hakikati gizler. Aşk ile ölüm arasındaki farkı çekme ve itme terimleriyle kavramak uygun düşer. Fakat iyi düşünüldüğünde bu o kadar da kesin değildir. Aşk vaatleri, genellikle lütuflarından daha az muğlaktır. Dolayısıyla âşık olmanın cazibesi büyük ve karşı konulmazdır; ama kaçmanın çekiciliği de böyledir. Aşk'ın bu ölümcül hali, akışkan modernlikte kendini en çok evliliklerde göstermektedir.

On yıl öncesine kadar dahi evliliklere çok uzun sürmesi ümidi ve ölüm bizi ayırıncaya dek sözüyle başlanırken, modern zamanlarda evlilikler bir sonraki durağa kadar devam eden saydam ilişkilere evrilmiştir. Boşanma, bir tür dulluğa; ölüm, yaşamımızın yalnızca bir parçasına; evlilik, arkadaşlık ve iş, giderken yakasına "benim için öldün" notu iliştirdiğimiz geçici heveslere dönüşmüştür. Evlilikler öldüğünde ya da arkadaşlıklar sarpa sardığında "metaforik ölümler" doğallaşır:

"Her metaforik (mecazi) ölümün arakasında iyi niyetli olsun ya da olmasın aktör olarak bir insan vardır. İlişkinin karşılıklı rıza üzerine sonlanması –ki bu da kırk yılda bir olur– ise her iki tarafın da ayrılıktan aynı derecede etkilenmesi ihtimaliyle mümkün olmaktadır" (Bauman, 2006: 46).

Akışkan modernliğin anlık zevk ve doyum hisleri, Bauman'ın "dışlanma" metaforuyla yakından ilgilidir. Etiketlenme yani dışlanma, hatırlanacağı üzere yoksulluk, işsizlik ya da buna benzer yoksunluk türleriyle ilişkili olarak kullanılmıştır. Fakat buradaki dışlanma, kadının kocasından, kocanın da karısının yaşamından dışlanacağı korkusudur. Kişinin dışlanma korkusu aslında ölümün iki halini tatma korkusundan ileri gelmektedir. Bu yüzden ölüm, kişiyi yakınlarından, sevgilisinden ya da eşinden ayrılmaya zorlar. Bunu yap(a)madığı takdirde pek yakın bir zamanda ken-

disinin de bir başkasının gözünde ölmesi içten bile değildir (Bauman, 2006: 47). Bauman'a göre romantik ilişkiler arabalar seviyesine düşürülmüşlerdir. Niçin akışkan modernliğin ilişki uzmanı sürücüleri, geçmişlerinde verdikleri sözlere sadık kalsınlar ki? Bauman'ın cevabı çarpıcıdır:

“Daha yeni bir kadın/erkek, en iyisinden arabalar, daha yakışıklı ya da çekici kadın ya da erkekler ve kolayca elde edilebilecek daha hassas bedenler. Değişimi düşünmenin ve atık arabayı elden çıkarmanın zamanı gelmiştir artık” (2004: 123).

Elden çıkarma, çoğu zaman kurulan *sanal ilişkilerle* mümkün olmaktadır. Eski tarz ilişkilerin tersine (taahhüt edilmiş ilişkiler, uzun vadeli bağlantılar) akışkan modern yaşam ortamına uygundur. Bu ortamda romantik olasılıkların giderek hız kazanacağı sayıca asla azalmayacağı, birbirlerini sahne dışına iteceği ve daha hoşnut ve tatmin edici olma vaadiyle birbirleriyle yarışacağı umulur ve varsayılır. Gerçek ilişkilerin tersine sanal ilişkiye girmek ve bu ilişkiden çıkmak kolaydır.

Üçüncü Metaforik Katman:

Doğurgan Bir Değer Olarak Ahlak

Bauman'ın sosyolojik çalışmalarını besleyen metaforların çoğunun *doğal* olduğu söylenemez. Bundan dolayı o, insan sorumluluğunu hatırlatan “ahlak” kavramını sıkça kullanır. Bulanık durumlar, gündelik çelişkiler ve sosyal dünyayı tanımlama zorluğu baş gösterdiğinde ahlak estetikle birleşerek sorumluluk üstlenir. Bauman, örneğin refahın bölüşülmesi söz konusu olduğunda “kusurlu tüketici” ya da “akışkan modernlik” gibi metaforik öğeleri kullanmaktansa meselenin kalbine açık ve net bir şekilde “insani” olanı koyar. O, çalışmalarının merkezine çoğu yerde yoksulları ve onları “atık” haline getiren katı ve akışkan modernliğin iki bin yıllık tarihini yerleştirir. İnsanlar “refah rezervleri”ni ölüm onları ayırincaya kadar yoksullardan uzak tutarlar. “Ben fakirleri doyurmak ya da barındırmak zorunda mıyım?” sorusu akışkan modernlikte sıkça karşılaşılan bir yakınmadır. “Oysa kabul etsek de etmesek de ben kardeşimden sorumluyum ve onun iyi olması benim ona yardım edip etmememe bağlıdır. Ben ahlaklı biri olduğumdan dolayı bana bağımlı olduğunun farkında olarak sorum-

luluğumun bilincindeyim. Niçin bunu yapmam gerektiğine dair sayısız nedenlerim vardır; fakat bu sorumluluğumu reddedersem ne kadar ahlaklı olabilirim ki?” (2011b: 93).

Yoksulların ve serserilerin etiketlenmesi onların yalnızca fakirliklerinden ileri gelmektedir. “Yoksulların suçları, onlar gibi davranma olanaklarına asla kavuşamayacaklarını bilmelerine rağmen turistler gibi olmak istemelerinden kaynaklanmaktadır” (Bauman 1998b: 185). Refah sisteminin kendilerini tam anlamıyla kategorize ettiği yoksullar, etkili bir şekilde dışlanmak zorunda bırakılırlar. Bu sistem ayrıca yoksulların tüketim toplumu üyeliğini engellemek için sayısız tedbiri öngörür. Yoksullar beceriksiz, gevşek ve sakıncalı olduklarından onlar bizler gibi gündelik zorlukları aşıp refaha ulaşmayı hak etmemektedirler. Bauman’a göre alt sınıf ve yoksul insanlara ihtiyaç duymamak ve onları refah kaynaklarından uzak tutmak rasyonel bir meseleden çok, ahlaki bir meseledir. Fakat rasyonel araçsal akıl ile savunmasız etik arasında derin çatlaklar bulunmaktadır. Bu yüzden, “ben kardeşimin bekçisi miyim?” sorusu daha gür bir sesle dillendirilmektedir. Öyle ki sorumluluğun ve ahlaki davranışın bir fiyatının olup olmadığı hesap edilmeye başlanmıştır Merhametli biri olmak için dahi paraya ihtiyaç vardır, eğer paran yoksa merhametli olup olmadığına ilişkin endişe duymana gerek yoktur. Zaten, “para ilişkisi kent tipi ilişkisinin (yani bilişsel olarak kötü beslenen ilişkinin) en önemli örneğidir. Niteliği yalnızca düşmanlığa ve kötülüğe karşı değil, dostluğa ve sempatiye karşı da korunmalıdır” (Bauman, 2011b:187).

Bauman, bütün çalışmaları boyunca metaforik dil aracılığıyla bizi, insanlığımıza geri dönmeye çağırmaktadır. Ötekine karşı sorumluluk duygusu için rasyonel gerekçelendirmeye asla ihtiyacımızın olmadığını bize hatırlatmaktadır:

“Bir köprünün taşıma kapasitesi en zayıf ayağının gücüyle ölçülür. Bir toplumun insan kalitesinin, en zayıf üyelerinin hayat kalitesiyle ölçülmesi gerekir. Ve ahlakın özü, insanların, başkalarının insanlığı için üstlendikleri sorumluluk olduğu için bu, toplumun etik standardının da ölçüsüdür” (2011b: 101-102).

Bizim için önemli herhangi bir dini neden, pratik hedef ya da potansiyel fayda için değil bizzat ahlak aşkı için sorumluluk duygusuna sahip olmamız gerekmektedir:

“Evet itiraf etmeliyiz ki sorumluluk üstlenmek, hizmet vermek ve ahlaklı olmak konusunda hiçbir ‘makul sebep’ bulunmamaktadır. Ahlakın tek destekçisi ahlakın kendisidir: İnsanları daha zengin ve şirketleri daha kârlı hale getirmeyecek olsa da hizmet etmek, ellerini yıkayıp gitmekten; mutsuz olan ötekiyle dayanışma, kayıtsız kalmaktan daha iyidir; yani ahlaklı olmak tamamen daha iyidir” (2011b: 82).

Bauman’a göre bir ahlak uygulanacaksa bunun anti sosyal, fazlasıyla parçalanmış ve bireyselleşmiş, duyarsız ve bir o kadar da dışlamaya meraklı akışkan modern toplumlarda adam akıllı uygulanması gerekir. Zira bu bireyselleşmiş ve atomize olmuş toplum, turistleri ve serserileri doğurmuştur. Fakat turistler ne pahasına olursa olsun asla serserilerden sorumlu değildir. Akışkan modern toplum ve kültürel düzenler, *kendi başımıza olduğumuz* kabulünden hareketle turistlere, fiziksel yakınlık içerisinde bulunsalar dahi aylaklardan ruhsal anlamda uzak durmalarını öğütler. Oysa sorumluluk için mutlaka bir neden olması gerektiğini düşünen modern dünyayı ahlaki nihilizm beklemektedir.

İnsani ilişkiler öteki kişinin refahı ve iyiliği için duyulan bir sorumluluk temelinde yürütüldüğü oranda ahlakidir ve ahlakın kurucu edimi, öteki için sınırsız sorumluluktur. Buradaki öteki, Levinas’ın ötekisidir. Öteki, dışlanan biri olmadığı gibi onun için sorumluluk duyulandır artık ve bu ahlaki sorumluluk; çıkar gözetmeyen, ceza korkusu olmayan ya da kazanç hesabı gütmeyen bir sorumluluktur. İmzalanmış bir sözleşme gereği bir beklenti söz konusu olmadığı gibi akla ya da bilgiye, sava ya da kanaate ihtiyacı yoktur. Ona duyulan sorumluluk, ötekinin ne yaptığına ya da ne tür bir kişi olduğuna da bağlı değildir. Bencillikten tümüyle arınmış ve koşulsuz olmadıkça ahlaki olamayacak bir sorumluluktur. Sorumluluk, onu vazifem olarak gördüğüm müddetçe ahlakidir; müzakere edilemez, başkasına devredilemez. Kendimden bu yükümlülük dışında bahsedemem ve dünya yüzünde hiçbir güç beni bu sorumluluğu taşımaktan kurtaramaz. Sırf insan olduğundan dolayı öteki için, herhangi bir öteki insan için duyulan sorumluluğun ve özel olarak bunu izleyen yardım etme ve derdine deva olma yönündeki ahlaki dürtünün argümana, meşrulaştırmaya ya da kanıta ihtiyacı yoktur. O halde insanlığın etik aracılığıyla yeniden düzenlenmesi gerekmekte ve bütün toplumsal kanunlara etik kod işlenerek iyi ile kötü “etik uzmanlarınca” belirlenmelidir (Jacobsen & Marshman, 2008:34).

Dördüncü Metaforik Katman:
İdeal Bir Hedef Olarak İnsanileşme

Bauman, turist ya da aylak olsun insan deneyimlerinden hareketle dünyayı insanileştirme uğraşındadır. Bu yüzden metaforik ağların ahlaki tarafı, “insanileşme” çabası ile örtüşmektedir. Ona göre, örneğin küreselleşmeden bahsettiğimizde konuştuğumuz, finansal/mali işlemler ya da kurumsal değişimlerden çok, küreselleşmenin insani sonuçlarıdır. Pratik sosyolojik yaklaşımın temelini oluşturan insani olanı açığa çıkarma işlemi sayesinde alışık olduğumuz sosyal gerçekliği, keskin sosyolojik bıçaklarla parçalara ayırarak mümkün olacaktır. Böylece toplumsal olanın dip akıntılarını görme ve derin yapıları analiz etme imkânını yakalamış oluruz. İnsanileşme metaforuyla Bauman, belirsiz sosyal süreçleri, eş zamanlı olarak sorumluluk ve olasılık lehine çevirir, sosyal yapıları kişiler düzeyinde ete kemiğe büründürerek metaforik üretkenliği; dünyayı yorumlamaya anlamaya ve eyleme açarak okura kaçınılmaz olarak ahlaki sorumluluğu dayatır. Bu anlatı ya da kurguya dayanan metaforik strateji, çoğu zaman okuru da kendisinin bir parçası yapar. Metaforlar kompleks olanı anlaşılır kılar, birbiriyle ilgisiz bağlamları ayrıntılar üzerinden derin yorumları da katarak yakınlaştırır ve ahlaki doğamızın hareket alanını genişleterek etkin/duyarlı bir sorumluluk bilinci geliştirir. Kısacası kurgusal anlatılar; farazi nesneleri, olayları, kişileri ve eylemleri yaşadığımız dünyayı daha yakından görmemizi sağlayacak bir imaja dönüştürür (Denham, 2000: 352-353).

Pratik sosyolojideki gayesini, insani olana vurgu yapmak olarak belirleyen Bauman, Jean-Francois Lyotard’ın çocuk metaforunu hatırlatarak tüm insanlığın *rasyonel yetişkin*lerden çocuk hümanistlere dönüşmesi gerektiğini söyler. İnsanlık tarihinin uzun yolculuğunda yitirilen bu çocuk ruhunun, saf insani tarafı açığa çıkaracağı ümidiyle çağrısını yineler. Bizi ötekinin hakları ve ihtiyaçlarına kapatan ve çocuk kalma potansiyelimizi dumura uğratan gerçekliklere ağıt yakmamız gerekmektedir. Bununla birlikte katı modernliğin, kurnaz insan projesine karşı ahlaki uyanıklık içerisinde olarak insanın, *insanlığının* verili bir şey olmadığını da ima hatırında tutması gerekmektedir. Bauman sosyolojisinin ayırt edici özelliği, toplumsal gelişmenin *insani sonuçları* ile ilgilenmesiyle özetlenebilir. O, soyut sosyal gelişmelerle ilgilenmekten ziyade kendi hayatında da derin izler bırakmış olan gerçekçi, somut

ve keskin toplumsal dönüşümlerle iç içe olmuştur. Bauman'ın cevaplamaya çalıştığı soru, bu dönüşümlerin acı, hafıza, ahlak, mutsuzluk ve aşk kavramları üzerinden gündelik insan deneyimlerine nasıl yansdığıdır. (Blackshaw 2005:16). Özellikle modernlik tecrübesinin insan yaşamında bıraktığı yoğun ve kapsayıcı etkileri derin sosyolojik analizlerle ortaya koymuştur ki bu da onu mikro ölçekli sosyoloji yapmaktan çok makro düzeyde çıkarımlara götürmüştür. “Uzunca bir süre aynı soruların bir cevabını aradım, eğer bulmamış olsaydım başka bir yere kayardım. Fakat tüm soruların cevabını yanımda buldum” (Bauman 1992: 207).

Bu yüzden Bauman, tüm dikkatini modernliğin sonuçlarına doğru yöneltmiştir. Öyle ki kendi metodolojisi hakkında, “Bütün kitaplarımda sürekli olarak aynı odaya girerim, aynı odaya fakat farklı kapılardan. [...] Aslında aynı şeyi görmek isterim; fakat aynı mobilyayı farklı açılardan” demektedir (Welzer, 2002: 109).

Bauman, modernliğin dönüşüm hikâyesini saklayan bu mobilyalı odaya farklı kapılardan (Holocaust, ahlak, küreselleşme, özgürlük, tüketim, ütopya, muğlaklık, sınıf, entelektüeller, topluluk, ölüm, cinsiyet, aşk, yabancılaşma) girer. Tüm bu kapılar aynı odaya çıksa da kapıların farklı konumları, mobilya üzerinde farklı perspektiflere imkân tanımıştır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1979), *Dialectic of Enlightenment*, Verso Published, Londra.
- Bauman, Zygmunt (1976), *Socialism: The Active Utopia*, Londra: George Allen & Unwin.
- Bauman, Zygmunt (1992), *Intimations of Postmodernity*, Londra: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Postmoderlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1998a), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Zygmunt (1998b), *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt & Keith Tester (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt & Tim May (2001), *Thinking Sociologically*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (2002), "Cultural Variety or Variety of Cultures?", *Critical Studies*, 20: 319-329.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2004), *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Liquid Life*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Liquid Fear*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Hermeneutics and Social Science*, Taylor & Francis e-Library.
- Bauman, Zygmunt (2011a), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011b), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Berger, Peter L. (1963), *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Berman, Marshall (1991), *All That Is Solid Melts into Air*, Londra: Verso.
- Blackshaw, Tony (2005), *Zygmunt Bauman*, Londra: Routledge.
- Blackshaw, Tony (2006), "Too Good for Sociology", *Polish Sociological Review*, 3, (155): 293-306.

- Camus, Albert (1953), *The Rebel*, Çev. Anthony Bower, Londra: Hamish Hamilton.
- Castoriadis, Cornelius (1997), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram*, Çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Denham, Alison E. (2000), *Metaphor and Moral Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Der. ve Çev. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, Londra: Lawrence & Wishart.
- Gündoğan, Ali Osman (2011), *Ahlaktan Siyasete*, MKM Yayınları, İstanbul.
- Gündoğan, Ali Osman (1997), *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Birey Yayınları, İstanbul.
- Jacobsen, Michael Hviid & Poul Poder (2008), "The Sociology of Zygmunt Bauman, Challenges and Critique", *The Sociology of Zygmunt Bauman* içinde, Ashgate Publishing, 1-19.
- Jacobsen, Michael Hviid (2004), "From Solid Modern Utopia to Liquid Modern, Anti-Utopia?: Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman", *Utopian Studies*, 15 (1): 63-87.
- Jacobsen, Michael Hviid (2006), "The Activating Presence, What Prospects for Utopia in Times of Uncertainty?", *The Polish Sociological Review*, 3 (155): 337-349.
- Jacobsen, Michael Hviid & Sophia Marshman (2008), "Bauman's Metaphors", *Current Sociology*.
- Jacobsen, Michael Hviid & Sophia Marshman & Keith Tester (2007), *Bauman Beyond, Postmodernity: Critical Appraisals, Conversations and Annotated Bibliography, 1989-2005*, Aalborg: Aalborg University Press.
- Kolakowski, Leszek (1969), *Marxism and Beyond. On Historical Understanding and Individual Responsibility*, Çev. Jane Zielonko Peel, Londra: Pall Mall Press.
- Kolakowski, Leszek (1978), *Main Currents of Marxism. Volume III: The Breakdown*, Çev. P. S. Falla, Oxford: Clarendon Press.
- Lepenes, Wolf (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, Emmanuel (2003), *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul.
- Mills, Charles Wright (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Musil, Robert (1953/1996), *The Man Without Qualities*, Volume I: 1930-1942, Londra: Minerva.
- Nijhoff, Pieter (1998), "The Right to Inconsistency", *Theory, Culture & Society*, 15 (1): 87-112.
- Nisbet, Robert (1976), *Sociology as an Art Form*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

- Rothenburg, Albert (1979), *The Emerging Goddess: The Creative Process in Art, Science and Other Fields*, Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Dennis (1999), *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, Blackwell Publishers, İngiltere.
- Sontag, Susan (2001), *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York: Picador.
- Tester, Keith (2004), *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Londra: Palgrave/ Macmillan.
- Tester, Keith (2002), "Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought", *Thesis Eleven*, 70, (1): 55-71, Sage Publications, Londra.
- Welzer, Harald (2002), "On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman", *Thesis Eleven*, 70: 100-112.

Sosyolojiye Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji

Yrd. Doç. Dr. Sıtkı Karadeniz

Giriş

Bauman sosyolojisinin temellerini bulacağımız çalışması, aslında *Sosyolojik Düşünmek* adlı kitabıdır. Sonraki hemen tüm çalışmalarında da Bauman, bu kitabında geliştirdiği kavram ve izlekleri geliştirmiş görünüyor. Bu nedenle yazımıza onun sosyolojisine de bir “giriş” niteliğindeki bu kavrama işaret etmekle başlamak isabetli olacaktır. *Sosyolojik Düşünmek*, bir “modern toplum(un) bilimi olarak kurulan sosyolojinin” (Giddens), postmodern zamanlarda aşınmaya başladığı ya da en azından kriz halinde olduğu tartışmalarının koyulaştığı bir döneme denk gelmiştir. O dönemlerde, özellikle “postmodern”in etrafında dönen tartışmalar, toplumbilimlerinin içinden ya da dışından konuşan-

ların büyük ölçüde uçlara savruldukları bir zemin yaratmıştır. “*Toplumsallığın sonu*”nun (Baudrillard) ilanından, “tamamlanmamış bir aydınlanma projesi olarak modernite” (Habermas) ya da “radikal modernlik” (Giddens) arasında, farklı güzergâhlar şekillenmeye başlamıştır. Sosyolojiye dair bu eşzamanlı düşünumsellik, aynı zamanda onun bir yol ayırımında olduğunun da belirtileri arasında sayılabilir.

Bir anlamda “sosyolojiyi savunmak” ve “modernlikte ısrar etmek” cephenin bir tarafını oluştururken, postmodernite içerisinde konuşmak ise sosyolojiden vazgeçmeyi tercih meselesi haline getirmiş görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle sosyoloji ile postmodernite arasında, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirdiği bir durumun ortaya çıktığı söylenebilir. Belki de Bauman’ın sosyolojisini ilginç kılan şeylerden en önemlisi, hem postmodernin içinden konuşuyor olması hem de sosyolojiden vazgeçmemiş olmasıdır. Aksine O, sosyolojiyi postmodern dile tercüme etmiş görünüyor ve onu “postmodern toplum”un da bilimi haline getirmeye gayret ediyor izlenimi veriyor.

Bauman’ın kendisine biçtiği bu rolü hangi araçlarla gerçekleştirdiği sorusunun imdadına ise *hermeneutik* koşuyor. Postmodernizmin sulandırdığı epistemolojik zeminde, pozitivistimin “katı” dilinin işlevselliğini yitirdiği ve artık başka bir dilin geliştirilmesi ihtiyacının hissediliyor olması, Bauman’ı bu “akışkan” dili örmeye sevk etmiş görünüyor.¹ Ya da tersinden söyleyecek olursak, Bauman’ın ördüğü dil, bu “akışkan” zeminle tesanüt halinde olmuştur. İşte kanaatimizce, Bauman’ın sosyolojisini önemli kılan şey de bu dilin, yeni ontolojik ve epistemolojik duruma uygun bir güzergâhta şekillenen hermeneutik’in içerisinde geliştirilmiş olmasıdır. Bu dil, aynı zamanda klasik/Ortodoks/pozitivist sosyolojinin dışarıda bıraktığı etik, aşk, ideal gelecek tasavvuru, insanlık onuru gibi konularda daha rahat söz söyleme imkânı da doğurmuştur. Böylece yeni duruma uygun bir dilin konuşulmasının konuşulur kılınmasında gördüğü anahtar işlevinin, hermeneutik’in içerisinde geliştirildiği bir sosyolojiyle karşılaşmış bu-

1. Bauman, bu durumu “akışkan modernlik”, öncekini de “katı modernlik” olarak tanımlamaktadır; ancak bu kavramsallaştırmalar, yaygın kabule göre “modernlik” ve “postmodernlik”e denk düşmektedir. O da zaten modernliğin yeni hali için “postmodern” terimini uygun gördüğünü söyleyecektir.

lunmaktayız. Bu nedenle Bauman'ın hermeneutik sosyolojisinin nasıl bir çaba olduğu ve bu çabanın sunduğu imkânlar üzerinde birtakım mülahazalarda bulunmak kayda değer bir anlam ifade edebilir.

Sosyolojik Düşünmenin İmkânlarına Dair

Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* (1998) adlı kitabının giriş bölümünü, “Sosyoloji ama ne için?” alt başlığıyla açar. Bu, prensipte “sosyolojiye evet” anlamına gelmektedir; fakat bu “evet” şarta bağlanmıştır. Sosyolojinin bize vaat ettiği şeyin, onun varlığına katlanmanın degeceği bir şey olması gerekmektedir. Zira Ortodoks sosyolojinin bugüne dek yapageldiği şey, “bize rağmen bizim için” hikâyeler anlatmak oldu. Öyleyse yaşamasına izin vereceğimiz yeni sosyolojinin, hepimizin hayatına dokunacak ve bizden biri olarak aramızda dolaşacak bir şey olması gerekir. Bu sosyolojinin bize sunduğu bilgi, “Dünyaya dair değil, dünyayla ilişkimize dair bir bilgidir” (Bauman, 1998: 13). Bu yüzden o, “bize dair bilginin bir biçimi” olarak bizim dışımızda; fakat biz imgesine mündemiç olarak içimizdedir. Bauman'ın sosyolojisi, bu nedenle sosyolojik teori olmaktan öte, bir “muhayyile”dir; insan olmaklığımız ortak paydasında üretilen bir muhayyile.

Bauman'ın, *sosyolojik düşünmenin* gerektirdiği şeyin, kendimizi başkasının yerine koyma çabası olduğunu göstermeye çalışırken yaptığı şey tam da budur. Başka bir ifadeyle bu gereklilik, kendi kimliklerimizi ortaya çıkarmak için sosyolojik muhayyilenin kullanılması anlamına gelir. *Sosyolojik düşünmenin* metodu; sadece hissiyatımız, empatimiz, uhuvvetimiz ve nezaketimiz üzerine temellenmez; aynı zamanda bu sayede insanlığın ürettiği bütün kültürel farklılıklarda, birbirimize karşı sorumlu olduğumuza da bizi ikna eder. Çünkü nihayetinde biz, insan olmanın ortak paydasında tek bir türüz. Bauman, *insanî nezakette* ısrarcı olarak, insan yüzünün her şeyden önce geldiğini öne sürer. Zira, diğerleriyle yüz yüze gelerek bir nevi “daima karşılaşma hali”nde olduğumuz bize hatırlatılır. Böylece onun sosyolojisinin ahlaki mesajı bizi, “öteki” için hissetmeye ve insanî nezaket yetimize dokunabilmeye yönlendirir. Başka bir ifadeyle *sosyolojik düşünmek*, derin olanın açığa çıkması ve duygunun karmaşık bir kavranışıdır (Blackshaw, 2010: 82). Bu kavrayışın karmaşıklığı, hayatın bitim-

sizce akma halindeyken akışı tüm zerrelere kadar hissederek, kıyıya hep beraber sağ salim varmamızı temin edecek güzergâhlar keşfetme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu çaba, gücünü insan özgürlüğüne adanmışlığından alır.

Sosyolojik düşünmek, sahip olmak istediğimiz toplum tasavvurunun içinde yaşadığımız toplumun dışında üretmektir. Bauman, sosyolojisinin iskeletini, kavramların dikotomik karşıtlığından ziyade, onların karşılıklı münasebetinden; *sosyal bilimlerden, edebiyattan ve toplumdaki* devşirilen fikirlerden oluşturur. O'nun bahsettiği toplum vizyonu, sadece sınıflandırmaya direnmekle kalmaz, aynı zamanda gerçek ile kurgu, akademik olanla edebî olan, sosyoloji ile diğer sosyal bilimler gibi dikotomiler arasına çizilen ayırıcı çizgilere de bulaşır. Kurgu ve gerçek arasındaki çizgi, Bauman'ın devamlı bir şekilde, içinde ve dışında yürümeyi tercih ettiği bir kapiya benzer. Çoğu sosyolog, dünyayı olduğu gibi kavrayarak işe başlarken, Bauman sosyolojisinin başlangıç noktası, bizim sahip olmamızı istediği bir dünya tahayyülüdür. O, çalışmalarına dünyayı nasıl gördüğü ile değil, nasıl inşa ettiği ile başlar. Başka bir ifadeyle onun başlangıç noktası muhayyilesidir ve bu muhayyile, gündelik tecrübeler ekseninde çalışır. Hatta onun sosyolojisinin, sosyolojik muhayyilesinin bir çıktısı olduğu söylenebilir (Blackshaw, 2010: 75-76). Diğer birçok sosyologun aksine Bauman, dünyanın diğer yüzlerini yeniden üretmeye çalışmaz; o, gündelik olanın ve kültürün içerisinde, modern hayatın varoluşsal iç yapısına nüfuz etmeye çalışır. Esasen, onun omurgasını oluşturan sosyolojik muhayyilesi, sosyal teori ile ampirik bulgu arasındaki dikotomiyle uzlaşmaz. Bu karşıtlık, birleştirilebilir; ama sosyolojik muhayyile, bu dikotomi pahasına zenginleşir. Bauman, işaret ettiği “gerçek” dünya ve algı arasındaki farkı, büyük bir maharetle deşer (Blackshaw, 2010: 82). Böylece gündelik tecrübelerle beslenen muhayyile, ilişkiler dünyamıza dair daha geniş perspektiflerle yeniden beslenerek daha güçlü bir biçimde geri döner. İşte *sosyolojik düşünmek*, bu gel-gitler arasında kurulan bağlantıların bir muhayyile etrafında organize olma hali olarak tasavvur edilebilir.

Bu işleyiş, onu klasik sosyolojinin kurucularına yaklaştırır. Bu yaklaşma, onun tabiriyle klasiklerin söylediklerini tekrar etmek değildir kuşkusuz; fakat yeniden benzer türde bir sosyoloji yapmak anlamına gelir. Bauman (2002a: 62-63), klasik sosyolog-

ların ayırt edici özelliğinin, kendi zamanlarının büyük sorunlarıyla ilgilenmeleri olduğunu dile getirir. Zira Weber, Durkheim ve Simmel geleneğinde olan budur. Onların, içine atıldıkları bir kent toplumunda, kadın ve erkeğin zor durumunu anlamaya çalışmaları, bunun en bariz örneğidir. Dolayısıyla bugün onlardan alınacak bir şey varsa o da bu sosyolojinin bir benzerini yapmaktır. Öyleyse burada, hem bir devamlılıktan hem de kopukluktan söz etmek mümkündür. Benzerlik ya da devamlılık, onların yaptığı gibi sosyoloji yapmakken, kopukluk ise onların kendi toplumlarını algılama biçimleriyle bizim kendi toplumlarımızı algılama biçimlerimiz arasında kapanamaz farklılıkların söz konusu olmasıdır. Onların, rasyonel olarak organize olmuş bir topluma doğru ilerlediğimize ve tarihin, bir ilerleme olduğuna inanmalarına karşın biz artık bunlara inanmıyoruz. Bize göre tarih, önceden verilmiş istikametleri olmayan bağımsız bir olaylar dizisidir ve bizim toplumlarımızın en karakteristik özellikleri akıcılık, akışkanlık ve değişebilirliktir. Bu yüzden, belirsizlik ve olasılığın hep burada, bizimle kalacağını biliyoruz (Bauman, 2002a: 54-55). Bu nedenle Bauman, hiçbir şekilde gerçek, spesifik veya kesin çıkarımlarda bulunmaz. Kendi ifadeleriyle “Sosyolojideki en büyük şarlatanlar, okura ‘olayların gerçekten’ nasıl meydana geldiğini söylemeyi iddia eden realistler ve ampiristlerdir” (Blackshaw, 2010: 76).

Bizim toplumlarımızda, “gerçekten gerçek olmanın anlamı, bir ekranda görünmektir; gerçekliğin bir yansıması olarak kullanılan şey, gerçekliğin standardı haline gelmiştir. Belirsizlik ve olasılığının yayılmasının diğer bir örneği, kuşkunun yarattığı gerilimin artık geçici bir fenomen değil, kalıcı bir durum olmasıdır. Simülasyon (sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmak) ve dissimülasyon (sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmak) erozyona uğratılmıştır ve bundan ötürü Baudrillard, simülasyon ve dissimülasyon yerine simulacrumdan (-miş gibi olan/gerçek-miş gibi...) söz eder. Biz artık taklit ile gerçeklik arasındaki farkın o kadar da önemli olmadığını düşünüyoruz” (Bauman, 2002a: 59). Bizim toplumumuz, hem yeni bir toplumdur hem de sosyolojik söylemi harekete geçiren toplumdan farklı bir toplumdur (Bauman, 2002b: 123). Bu toplumdaki hayatlar ise Blackshaw’ın (2010: 89-90) dediği gibi merkezsiz, episodik, parçalanmış, tüketici ve bazen de büyüleyicidir; ama her zaman da belirsizliğe, endişeye,

mütereddit hale ve değişime bağlıdır. Başka bir ifadeyle sosyolojinin ihtiyaç duyduğu şey, erkek ve kadınların bugün izinden gidebileceği dünyayı ifade etme biçimleridir. Bu yöntem, bireyleri gündelik varoluşlarının parçası olan şeylerin farkına varmaya yöneltecektir.

Modernitenin Sosyolojisinden
Postmodernitenin Sosyolojisine

Bauman, “kurucu babalar”ın metafor grameriyle desteklenmiş bir sosyolojinin, son zamanlarda moderniteyle birlikte meydana gelen değişimlerle baş edebilecek kapsayıcı, sade ve yeterli kavrayışa haiz olmadığını, üstelik her geçen gün daha bazı sosyal gerçeklerden daha fazla koptuğunu öne sürer. Çünkü onların kendi dünyaları için kurdukları sosyolojik dilin artık bizim dünyamızla herhangi bir bağı kalmamıştır. Bu nedenle Bauman, bu öncü sosyologlardan tamamen vazgeçememekle birlikte, ne pahasına olursa olsun, onların pratize ettiği sosyolojinin bu çeşidine direnmememiz gerektiğini düşünür (Blackshaw, 2010: 72-73). Onların içlerinden konuştukları modernite, Bauman’a (2002a:53) göre kendi yanlış bilincinin ötesine geçmiştir ve aslında başından beri yaptığı şey, belirsizlik ve çoğulculuk üretimiye, rasyonel düzen ve mutlak hakikat gibi en başta belirlenmiş amaçlara ulaşma gayreti içerisine girmiştir. Oysa bugün, buna asla ulaşamayacağı gerçeğinin farkına varmıştır. Bazı sosyal bilimcilerin, bu durumu “geç modernite” olarak adlandırmasına karşılık, kendisinin postmodernite terimini tercih ettiğini ifade eder. Zira bu kavram, Bauman’a göre daha fazla entelektüel cesaret sağlar ve modern zamanlara özgü belirli söylemlerce sınırlandırılmamıza izin vermez. Böylece kendimizi bir yana bırakıp neler olup bittiğine dışarıdan bakmaya ve yeni kavramlar, yeni ifadeler ve yeni modellerle ortaya çıkmaya çalışabileceğimizi söyler.

Modern sosyolojik söylem; biri, devlet iktidarının (daha da genel olarak toplumsal iktidarın), diğeri ise bireysel hayatın rasyonalizasyonunu amaçlayan bu iki bilgi türü tarafından ortaya çıkmıştır (Bauman, 2002b: 120). Oysa bugün, içerisinde yaşadığımız “iki uluslu, iki markalı toplumu; sosyal kontrol, entegrasyon ve egemenliğin yeniden üretiminin araçları olarak “baştan çıkarma” ve “baskı altına alma” arasındaki karşıtlık oluşturur. İlki “pazara

bağımlılık”ta temellenmiştir: Eski yaşama hünerlerinin yerine, pazarın aracılığı bulunmaksızın fiilen kullanılamayan yeni yaşama hünerlerinin geçmesinde; memnuniyetsizlik ve çatışmanın politik mücadele alanından çıkarak meta ve eğlence alanına geçmesinde; rasyonalite ve güvenlik ihtiyaçlarının yeniden uygun istikamet almasında ve sistemik kontekstin diğer veçhelerini görünmezlikten ve sübjektiflikten çıkararak hayat faaliyetinin bütününe içine alacak tarzda pazar merkezli dünyanın kapsamının giderek artmasında. İkincisi, özerk aktörler olarak normatif düzenlemenin öznelerini güçsüzleştirerek, şimdiye kadar görülmedik bir artma hızıyla ‘özel’ alana nüfuz ederek uçlara sürükleyen bir normatif düzenlemede temellenir. Bu iki sosyal kontrol aracının birbirleriyle nasıl kombine olduklarını ve birbirlerini nasıl desteklediklerini anlamak önemlidir; düalitelerinin politik iktidarın, demokratik kurumların ve yurttaşlığın istikameti konusunda muhtemel etkileri olacaktır.

“İnsan, baskı-yoluyla-kontrol özerkliği ve dayanışmayı tahrip ediyor-ken, baştan çıkarma-yoluyla-kontrolün hem özerklik hem de dayanışma hedefine ulaşmanın (eğer ulaşılmamışsa) pazarlanabilir araçlarını sağlayacağını ve dolayısıyla bu tür bir hedefin doğurduğu baskıları politik alanın dışına atacağını –aynı zamanda onları sermaye egemenliğinin yeniden düzenlenmesi amacıyla kullanarak– düşünebilir. Bu yüzden postmodern toplumdaki yaşama stratejilerinin ufkunu ve yörüngesini belirleyen karşıt alternatif, sistemik yeniden üretime, tatmin edilmemiş özerklikten ve dayanışma tutkularından gelebilecek muhtemel bir tehdidi ortadan kaldıracaktır. O nedenle bu alternatiflerin, postmodernite fenomenini ciddi biçimde ele alma arzusundaki bir sosyoloji tarafından araştırılması gerekir. Keşfettiği postmodern durumun bilincinde bu tür bir sosyoloji, ancak ustalıkla gerçekleştireceği zihin meşguliyetlerine ‘tarihsel süreç’ içinde merkezilik talebinde bulunmaya yeltenmeyecektir” (Bauman, 2002b: 124).

Postmodern bir dünyada, Seidman’ın (2002: 84) dediği gibi zaten rakip ontolojik ve epistemolojik tezler, yalnızca pratik çıkarlara veya belirli hayat formlarına bağlanabildikleri ölçüde anlam kazanırlar. Bugün, postmodern şartlar altındaki bir sosyolojinin sahip olması gereken temel strateji de sosyolojik söylemin tarihi boyunca odağına yerleştirdiği şeyin kendisi üzerinde odaklaşmak olacaktır ve bunu, saydam olmayı saydam hale getirerek, görü-

lebilir biyografileri görünmez toplumsal süreçlere bağlayan bağları ifşa ederek, toplumun mümkün mertebe daha “özgürleştirici” tarzda işlemlerini sağlayan şeyi anlayarak yapacaktır.

“Postmodern şartlar altında modern ilgilerin sürdürülmesinde kararlı bir sosyoloji, diğer postmodern stratejilerin iddia ettikleri gibi sosyolojik çalışmanın yeni prosedürleri ve amaçlarıyla değil, tersine yeni bir araştırma ‘nesnesi’yle ayırt edilebilir. Bu stratejiyle ilgili olduğu kadarıyla önem teşkil eden şey, toplumun (onun nesnesinin) değişmiş olmasıdır; onun zorunlu olarak, daha önceki çabalarının yanlış olduğunu ve boşa gittiğini, durumundaki can alıcı yeniliğin eski sosyoloji yapma tarzlarının terki ve sosyoloji yapmanın yeni yollarının ‘keşfi’ olduğunu kabullenmesi gerekmiyor. Bu yüzden, ilgili stratejiyi takip eden bir sosyolojiyi tanımlamak için insan, tabiri caizse bir post-Wittgensteinci sosyolojiden veya bir post-Gadamerci sosyolojiden çok, sosyolojinin bir ‘post-tam-istihdamı’ndan veya bir ‘tüketim toplumu sosyolojisi’nden söz etmelidir. Başka bir söyleyişle bu strateji, postmodern sosyolojiden çok, postmodernitenin sosyolojisine işaret eder” (Bauman, 2002b: 123).

Açık Bir Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji

Sosyolojik pozitivizm, toplumda da doğal dünyada olduğu gibi değişmez yasaların bulunduğunu, bu yasaların yapı üzerinden kendini ortaya çıkardığını ve sosyolojinin görevinin de bu yapılara içkin yasaların keşfi olduğunu varsaymıştır (Durkheim, 1994). Ancak II. Dünya Savaşı sonrası dönemde, Batıda yaşanan problemler karşısında, sosyolojik teorinin nesnesi ve metodolojisinde değişim yaşanmış ve yapı merkezli teorilerden eylem merkezli teorilere doğru bir kayma olmuştur. Bunda, yaşanan sorunların daha çok bireysel düzeyde kendini göstermesi ve çözümün de bireyin eylemini anlamayı gerekli kılmasının etkisi söz konusudur. Böylece, yapıyı merkeze alan pozitivizmin yerini, eylemi merkeze alan hermeneutik almaya başlamıştır. Bauman’ın sosyolojik perspektifini oluşturan temel unsur olan hermeneutiğin amacı, insan eylemini tarihsel ve kültürel bağlamı içinde anlamaktır. Zira toplum denen şey, tümüyle insan eylemlerinin bir ürünüdür. İnsanın biricikliğine göndermede bulunan hermeneutik, onu diğer tüm nesnelerden ayıran kendine özgü nitelikleriyle anlamaya çalışır. Sosyal yaşamdaki semboller, kültürel anlamlar ve değerler insan tarafından inşa edilmiştir. Hermeneutik sosyoloji, yaptığı analizlerde başat unsur olarak insan ve onun yapıp ettiklerini merkeze alır (Esgin, 2005:

426-7). Özellikle de postmodernizmin, bilimsel paradigma olarak pozitivizmin ördüğü katı modernlik duvarlarını yıkmalarıyla hermeneutik, yeni dönemin dili olarak daha çok işler duruma gelmiştir.

Bu durumun yeniliği, kendini sosyal incelemenin görevleri-ne ve stratejilerine radikal bir yeniden istikamet verme ihtiyacı-nı açıkça veya zımnen kabul eden sosyolojide; Heidegger, Witt-genstein, Gadamer ve diğer hermeneutik temalar eşliğinde, yorumlama hüneri olarak gösterir². Buna göre, dile getirilebilir tecrübe her ne olursa olsun, sosyal incelemenin nesnesi olabilir. Dile getirilebilir olan bu şey, kendi hayat dünyası; komünal ge-leceği, pozitif ideolojisi, hayat formu, dil oyunu içinde cisimleşir. Aslında tecrübenin içinde şekillendiği bu “bir şeyin”in adları çok sayıda ve farklıdır; ancak gerçekte dile getirdikleri şeyler adlar de-ğil; tersine, bütün bu adların başka herhangi bir şeyden çok daha vurguladıkları, bu “bir şeyin” içkin plüralizmidir. Bu yüzden çok sayıda “hayat-dünyaları”, “gelenek” ve “dil-oyunu” vardır. Bu çe-şitliliğin indirgenebileceği algılanabilir hiçbir harici bakış noktası olamaz. Bu yüzden makul ve biricik anlama, bilme stratejisi en iyi Geertz’in “kaba tasvir” (thick description) fikrinde dile geti-rilmiştir: Yabancınnın tecrübesinin anlamının, önce onu oluşturan geleneğin (hayat-dünyası veya hayat formunun vs) kavranması; sonra da mümkün mertebe az hasar verilerek, birinin kendi ge-leneğince (hayat-dünyası, hayat-formu vs) asimile edilebilir bir forma tercüme edilmesi aracılığıyla yeniden keşfi. Bu, kendine dönüştürmekten çok Ortodoks sosyal bilimin kontekstinde bir kültürlerarası karşılaşmanın görevi olabilir. Bir kişinin kendi ge-leneğinin içine, o zamana kadar girilemez ve tecrübe edilemez durumdaki başka bir geleneği alarak zenginleştirme umududur

2. Hermeneutiğin sosyal bilimlerdeki seyriyle ilgili, Bauman’ın *Hermeneutics and Social Science; Approaches to Understanding* ([1978] 2010) adlı kitabına bakılabilir. Her ne kadar Bauman, hermeneutik ile ilgili tartışmayı, başlangıcından günümüze kadar takip edeceğini amaçlamadığını ifade etse de aslında kitap, en azından sosyal bilimsel güzergâhta, hızlı ama önemli uğrakları da atlamadan bir özet sunmaktadır. Bauman (2010), hermeneutüğün kökeni olarak, açıklama ile ilgili; açıklama, açıklığa kavuşturma anlamlarına gelen Yunanca *hermeneutikós* sözcüğünden geldiğini ve yüzyıllar boyunca filolojinin bir alt disiplini olarak kaldığını belirtir. Hristiyan dün-yasında önemli olduğu kabul edilen metinlerin kopyalanma zincirleri sürecinde çelişkili versiyonların ortaya çıkardığı sorunlara bir çözüm olarak geliştiğini, 16. yüzyıla gelindiğinde ise Katolik-Protestan tartışması esnasında önemini iyice hisset-tirdiğini, sosyal bilimlere ise Husserl, Schutz, Heidegger ve Gadamer üzerinden in-tikal ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca bkz. Gadamer, 2002.

bu ve yorumlayıcı sosyoloji projesinin uygulamaya yüklediği anlam da budur (Bauman, 2002b: 117-8). Bauman'ın yorumlayıcı sosyoloji projesine yüklediği bu misyonun ayak izleri takip edildiğinde bizi, doğruca Gadamer hermeneutiğinin temel argümanlarına götürdüğü görülür.

Gadamer'in (2002: 19), metodik yabancılaşmanın giderilmesine yönelik bir strateji olarak önerdiği “ufukların kaynaşması”, tam da yöneldiğimiz ya da karşılaştığımız, başka bir ifadeyle, bilincimize giren her neyse onun (öznel) düşünce geleneğini, kendi (öznel) düşünce geleneğimizin içine almak suretiyle aradaki mesafeyi kapatarak “zenginleştirme” umudunu canlı tutabilir. Zaten Gadamer'e (2002: 18) göre hermeneutik de bilince giren bir şeyin bütünüyle bilincine varılmasını gerçekleştirme görevini yerine getirmek üzere vardır. Böylece bilince giriş vasıtası olarak *tecrübe*, “öteki” ile karşılaşma sayesinde ortaya çıkan bir şey olarak, daimî/biteviye bir hal ile ifade edilebilir. Anlama, ancak öteki ile yaşanan tecrübenin bilinç düzleminde, Gadamer'in ön anlamalar dediği mekânda sükûn bulmasıyla mümkün olabilir. Fakat bu tecrübe, bir yönüyle daima yanlış anlaşılmaya yatkındır. Bu nedenle tecrübenin yorumlanmasının ürünü olan anlama da, her zaman için bir “doğru anlama” olarak gerçekleşmez. Gadamer bunun, zaten hermeneutiğin de kaynağı olan ve bize tarihsel olarak intikal etmiş bulunan metinler için de geçerli olduğunu ifade eder:

“Bu metinlerin doğrudan doğruya anlaşılabilirlikten yoksunluğu ya da onların yanlış anlaşılmış olmaya yatkınlığı, gerçekte bütün insani dünyaya atöpon (yabancı) –tecrübeye dayanan geleneksel beklentiler düzenimize ‘uymayan’ bir şey olarak– yönelimlerde karşılaşılmaması kaçınılmaz olan şeyin özel bir durumudur yalnızca. Hermeneutik sadece dikkatimizi bu fenomene çeker. Tıpkı anlamada ilerledikçe mirabilia'nın [mucize/harika, S.K] yabancılığını yitirmesi gibi geleneğin her başarılı kendine maledilişi de bize ait ve bizim kendisine ait olduğumuz yeni ve farklı bir aşinalıkta eriyerek kaybolur. Onların her ikisi de geçmişle şimdiyi içine alan linguistik ifadesini insanın insanla konuşmasında bulan bir benimsenmiş ve paylaşılmış dünyada bir araya gelirler” (2002: 7).

İçinde varlığımızı sürdürdüğümüz ve kendisiyle dünyamızı algıladığımız ortam ya da vasıta ise dildir. Aynı zamanda geleneğin hazinesi de olan dil, yalnızca elimizdeki bir nesne değildir. O, anlaşılabilen varlıktır; fakat anonim bir varlık olmanın ötesinde,

“Daha çok kendi başına gündelik hayatta hepimizin angaje olduğum yorum oyunudur. Bu oyunda hiç kimse başka herkesin üzerinde ve başka herkesten öncelikli değildir: Herkes merkezdedir ve bu oyundaki ‘odur. Bu nedenle o daima yorum olma eğilimindedir. Bu yorumlama süreci, ‘anladığımız’ her durumda gerçekleşir, özellikle de önyargılarımızla baktığımızda ya da gerçekliği gizleyen sahte tavrın foyasını ortaya çıkardığımızda. Gerçekten de anlama orada varlık kazanır. Bu düşünce, atapon yani yabancı hakkında söylediğimiz şeyi hatırlatır; çünkü biz onunla garip ve anlaşılmaz görünen bir şeyin ‘hakikatini’ görürüz: Onu linguistik dünyamıza sürükleriz” (Gadamer, 2002: 11-13).

Ancak bir yorumcu olarak sosyolog Bauman (2002b: 118), yorumladığı tecrübenin hakikatinin sorgulanmasına pek ilgi duymayacağını ima eder. Çünkü ona göre hakikat, ne nihaidir ne de yorumlamadır. Bu yorumlamadan çıkacak her yeni anlamlandırma ve formülasyon, sahip olduğumuz anlamları değiştirmeye yönelik amil bir potansiyele sahiptir³ (Blackshaw, 2010: 76). Bu bağlamda hermeneutik sosyoloji, gerçekliğin kısmen de olsa sonsuz sayıdaki farklı yüzlerini yaratmak için bazen birbiriyle kesişen çoklu alternatif âlemler olan dünyanın farkındadır. Hermeneutik sosyolojinin açık bir şekilde ima ettiği şey ise, her şeyi bilemeyeceğimiz için –ki zaten her şeyi bilemeyiz– buna rağmen onun gerçek etkisi ve başarısı farklı birtakım şeyler öne sürmesidir: Hermeneutiğin, hakikat fikrini yok etmekten ziyade kabul etmesi ve bir şeyin gerçekten nasıl meydana geldiğini ifade etmenin zorluğu, hermeneutik sosyolojinin ortaya koyduğu şeyi çürütmez, aksine doğruluğunu kanıtlar. Hermeneutik sosyolojinin

3. Bu da bizi, postmodernin hakikat eleştirisine götürür. Postmodernite, sosyal bilimin doğruluk iddialarının kesin olan hiçbir dikkat çekiciliği ya da bilişsel ayrıcalığı olmadığına, anlatıcının gerçeklik ya da diğer meseleler hakkında dilediği hikâyeyi anlatmakta serbest olduğuna ve bu hikâyelerin, hiçbir kesinliğin olmadığı bir ortamda, izleyici bulabilmek için mücadele ettiğine inanır (Marshall, 1999: 594). Bunun temelinde, Lyotard’ın betimlediği “postmodern toplum”daki bireylerin, çeşitlilik ve çatışma ortamdaki çeşitli dil oyunları içerisinde mücadele verdikleri düşüncesi yer alır (Sarup, 1997: 217). Bu toplumun yaşadığı dünyanın parçalı, altüst edilmiş, düzensiz, kesintiye uğramış ve istikrarsızlıklarla dolu bir yer olduğuna inanılır (Rosenau, 1997: 271-2). Onun için de mutlakçı doğrulamalara başvurmak yerine, bir kavramsal stratejiyi doğrulayacak teorik mantıklar ve epistemik safsatalar inşa ederek, bunları bağlamından çıkararak evrensel hakikatler alanına yükseltmek yerine, kavramsal yaklaşımlarımız için lokal, pragmatik kural ve nedenlerle tatmin olmakla yetinmemiz gerektiği salık verilir (Seidman, 2002: 87).

parolası, kendi olumsuzluğunun farkında olma halidir. Başka bir ifadeyle dünya hakkında söylediğiyle dünyada olması muhtemel şeyler arasındaki doldurulamaz boşluğun farkındalığına duyulan ihtiyaçtır. Aslında bu, anlam üretimi ve hakikatin tasdiki bağlamındaki bir tür sorumluluğun kabulüdür. Yani hermeneutik sosyologların yorumlayıcı konumuna getirilmeleri ve bir tür kültür araçları olma halindeki spesifik rolleri, farklı kültürler arasındaki etkileşimi kolaylaştırmaktır (Blackshaw, 2010: 83).

Hermeneutik sosyologlar, sadece araştırmalar neticesinde ortaya konan bulguların her daim kısmiliğini kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda metne dökülen bir araştırmanın Ortodoks sosyolojik formlarının da sınırlılığının bilincindedirler. Aslında hermeneutik sosyologlar, sosyolojinin sorguladığı dünyaları yansıtmaya çabasına haiz yazma teknikleri geliştirmenin arayışındadırlar. Hermeneutik sosyolojinin inşa etmeye çalıştığı epistemoloji, okura gerçekliği doğrudan vermeye çalışmaz. Bunun yerine en iyi sosyoloji, yazarın maharetinde vücut bulan sosyolojinin büyüğü ile okuru, gerçekliği sorgulama yoluyla *ikna etmek* gibi bir temelle dayanır⁴. Fakat onun gerçek gücü, araştırmacının sosyolojik muhayyilesinde mevcuttur. Bu epistemoloji, sosyolojik jargona ve fikirlere hapsedilmemelidir. Aksine, gündelik hayatın yıldan yıla, haftadan haftaya, günden güne aktüel hissiyatı anımsatma yoluyla birey hayatının gerçek ve mahrem olanına katılma melekmesine sahip olmalıdır. Hermeneutik sosyoloji, sadece bilinçlilik hali veya ortak bilincin çevresi olup olmadığından ziyade –hatta akışkan modern yaşamın bilinçlilik hali olsa bile stabil olmaktan öte– biçimin değişimidir. O, başka bir yolla bulunamayan, araştırmacıların hakikatin derin katmanlarına ulaşabileceği bir evredir. Çünkü hermeneutik sosyoloji; belli bir kaderi, spekülasyonu, düşünceyi, isteği, algıyı paylaşan insanların hayatı nasıl yaşadıklarını okurlarına anlatmaktan haz alır (Blackshaw, 2010: 84).

Durmak bilmeyen modernlik süreciyle birlikte meydana gelen değişimleri göz önüne aldığımızda Bauman'ın, “ağır” ve “katı”, “donanım odaklı” moderniteden “hafif” ve “akışkan”, “yazılım odaklı” moderniteye doğru bir değişimi tartıştığını görürüz. Bi-

4. Bauman'ın hermeneutik sosyolojisinin satır aralarında çok sık bir biçimde Gadamer'e rastlamak mümkündür: “İspatlamaya muktedir olmaksızın inandırma ve ikna etme, konuşma ve ikna sanatının ölçüsü ve amacı oldukları kadar anlama ve yorumun da amacı ve ölçüsüdürler” (Gadamer, 2002: 7).

çimini değiştirmeye direnip direnmemesi fark etmeksizin, akışkan modernitenin katı moderniteden farklı olarak konumlandığı düzlem, bir sosyal biçimlenme oluşudur. Bizim hayatımızı katı modernitedeki muadillerinden ayıran şey, onların söze dökülen olumsuzluğudur: Bugünkü şartlarımızın veya bizim bireysel olarak şu anki hayatımız hakkında kesin olarak hissettiğimiz şeylerin önemi olmaksızın her şey, her zaman farklılaşabilir. Şu andan itibaren iki saat içerisinde, gelecek hafta veya 20 yıl içerisinde tecrübe edebiliriz ve bu bizi, doğruca yeni ve daha evvel tasavvur edilememiş bir mekânda konumlandıracaktır. Doğru zamandaki bir tecrübe her şeyi değiştirebilir. Bauman'ın öne sürdüğü akışkan bir hayat, hiçbir zaman özgür bir şekilde tercih edilmiş hissiyatını vermez. Belli bir zaman dilimi düşünülürse bu zamanın, muhtemelen onunla karşılaşmış olabileceğimiz sabit bir varlığa benzeceği görülür; bireysel koşullarımız göz önünde bulundurulduğunda bütün bunlar, ani ve beklenmedik bir şekilde değişebilir. Akışkan modernite, zorunluluğu olumsuzluğa dönüştürür; yani *habitusumuz*, beklenenden ziyade, tesadüfi bir biçimde tecrübe edilir. Kuşkusuz, Bauman, akışkan modern hayatların tamamıyla sahip oldukları sosyal sınıf, cinsiyet ve etnik statülerinden arı olmadığını bilse de diğer taraftan, kimliğin bu belirleyici unsurlarının ve aradaki farkların çok uzak olmayan bir geçmişte yaptıklarından çok daha fazla birbiri içerisine aktıklarını da bilir. Başka bir ifadeyle akışkan modern hayat, katı bir ontolojik konuma sahip değildir (Sosyoloji de böyle bir düzlemde konumlanabilir.), yani bazı şeyler verili veya kaçınılmazdır, bizler ise buna maruz kalıyoruz veya sebatkâr bir biçimde iman ediyoruz. Herhangi bir sabit yer çekimi merkezi olmaksızın, akışkan modern hayat, bireyin görünebilir otoritesini merkeze alır. Bu hayat, bireyleri görünür kılmak için kendi kimliklerini performe etmeye zorlar. Bazı hayatlar şüphe yok ki diğerlerinden daha akıcıdır ve bazı bireyler, kendi kimliklerini performe etmekte diğerlerine göre daha beceriklidirler (Blackshaw, 2010: 79-80).

Ampirik araştırmaların gerçek manada Bauman'ın ilgisini çekmemesi aşikârdır; zira ampirik araştırmalar, onun sosyolojik muhayyilesi için yetersizdir. Ortodoks ampirik sosyoloji, sadece zamanda ve mekânda “varolan” erkek ve kadının gündelik hayatını tasvir eder. Hermeneutik sosyoloji ise gündelik hayatın dünyada bulunamayacağı fikrini öne sürerek, Ortodoks ampirik sosyolo-

jinin düşüncelerini yıkar. Süreç içerisinde hermeneutik sosyoloji, objektif bir gerçeklik olarak, sosyoloji alanında karşılaşılan dünyayı belirleme ve tanımlama çabasında bulunmaz; aslında sıradan bir dil aracılığıyla onu yaşamaya davet ederek, ona kendi mevcudiyetini vermeye çalışır. Hermeneutik sosyoloji, herhangi bir biçimde katılamadıkları insan yaşamına dair birtakım şeyleri okurlarına anlatabilme melekesine sahip olma gibi bir varsayım ile çalışır. Bu sezgisel kavramayla beraber hermeneutik sosyoloji, keskin bir ahlaki farkındalıkla işler. Çünkü hermeneutik sosyoloji, aslında sonsuz sayıdaki topluluklardan, kültürlerden ve dünyalardan müteşekkil olan küreselliğin oluşturduğu bir sorgulama nesnesi olarak dünyanın farkına varır (Blackshaw, 2010: 82-3). Bu, zaten insan olmağımız ve toplumsallığımız gereği hep olagelen bir şey olmasına karşın bu farkına varış, ancak postmodernitenin, pozitivizmin katı modernite içerisinde ördüğü ağırları kaldırmasıyla mümkün olabilmektedir. Böylece, Bauman'ın tanımlamasıyla akışkan modernite ya da yine onun kavramsal tercihi olan postmodernitenin sunduğu insanî veya toplumsal yeni görünümlere uygun bir sosyal bilim dili olarak hermeneutik sosyolojinin işlerlik kazandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Sosyolojinin, endüstrileşmiş modern toplumun bilimi olduğunu biliyoruz. Nitekim Giddens (2011: 14) sosyolojiyi, “her şeyden önce moderniteyle modern ya da sanayileşmiş toplumların karakteri ve dinamikleriyle ilgilenen, genelleyici bir disiplin” olarak tanımlıyor. Yani sosyoloji, modern toplumun varlığı ile mukayyet görülüyor. Oysa Baudrillard, yaşadığımız çağda enformasyon kültürünün bir ürünü olarak artık toplumsaldan söz etmemizin bir geçerliliğinin olmadığını söylüyor. Baudrillard, toplumsal üreten kitle iletişim araçları ya da enformasyonun, aynı zamanda onu yıktığını ve ürettiği kitleler tarafından emildiğini, sonuçta “toplumsal”ın anlamsız bir tanıma dönüşmekte olduğunu ifade ediyor (Baudrillard, 2003: 56). Öyleyse “toplumsallığın sonu”nun⁵

5. Alain Touraine (2010), “Toplum öldüğüne göre, artık sosyolojinin de bir anlamı kalmadı... O da öldü” diyerek, Baudrillard’a farklı argümanlarla desteğini geç de olsa sunmuş görünüyor: “Batı dünyasında girildiğini düşündüğüm dönemin en temel özelliği, toplumsal olmayan çeşitli güçlerin ortaya çıkması, ekonomi gibi, teknoloji gibi, bilgiler gibi... Yani siyasalın ve toplumsalın ortadan kalkması ve ekonominin baskın konuma gelmesi söz konusu”.

ilan edildiği böyle bir çağda, sosyolojinin de sorgulanması gereken bir bunalıma sahip olduğu söylenebilir. Bauman (2002b: 117), bir kriz ya da bunalımın var olduğunu ve bunun hakiki bir bunalım olduğunu; ancak, onun ampirik sosyolojiye ait olduğunu söylüyor. Bauman (2002a: 62), zaten müşterisi olmadığını ve bu durumdan kaygı duymadığını ifade ettiği bu sosyolojinin, özellikle baskın Amerikan formu içerisinde onun, kamu idarecilerine, ekonomik ve siyasal hayata yardım edebileceği gibi bir yalan vatten neşet ettiğini öne sürüyor. Amerikan savaş ve refah bürokrasisinin beslediği bu sosyolojinin, toplumsal çatışmaları çözmek; grevleri, isyanları ve muhalefeti engellemek gibi pratik amaçları olan bir ampirik sosyoloji olduğunu; ancak soğuk savaşın bitişi, bireyselci serbest piyasa toplumuna geçiş ve refah devletinin çökmesi ve her iki bürokrasinin de büyük bir kriz içerisinde olması nedeniyle bu sosyolojinin geleneksel temellerinin de yavaş yavaş aşındığını ve hatta yok olma sürecinde olduğunu öne sürüyor.

Aslında klasik sosyolojik geleneğin bu krizinin sebebinin onun, modernlik ve modernliğin sonuçlarının kavranması konusunda yetersiz kalmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bauman'ın klasik sosyolojik geleneğe, "kendisine nesne kıldığı şey" için temelde iki itirazının olduğu görülüyor: İlki, zaten geçmişte de toplumun, bu sosyolojinin tasavvur ettiği gibi bir şey olmadığıdır. Diğeri ise bugün geçmiştekinden de farklılaşan bir toplumda yaşıyor olduğumuzdur. Bunun da temelde iki sonucunun olduğu görülüyor. Evvela Bauman'ın, bu sosyolojik geleneğin "nesne"siyle doğru bir ilişki kurduğuna inanmadığını görüyoruz. Bu sosyoloji, nesnesi olan insanı/ötekiyi anlamak ve özgürleştirici bir özne kılacak araçlara ulaşmasını temin etmek yerine, tanımlanabilir ve üzerinde kontrol kurulabilir bir varlık haline gelmesinin önünü açacak analiz biçimlerine ve kavramsallaştırmalara başvurmaktan kendini beri kılamadı. İkincisi, ilkiyle bağlantılı olarak, nesnesinin süreç içerisinde yaşadığı değişimi doğru okumaktan aciz kaldığından, yeni ontolojik duruma uygun bir epistemoloji üretemeyerek kendi sonunu getirdi. Zaten başından beri tasavvur ettiği toplumun tarihsel güzergâhlarını kalın gözlüklerle okumuş olduğundan, ona karşı sezgilerini önemli ölçüde yitirmişti.

Zygmunt Bauman, uzun ömrü ve kişisel hikâyesinin sunduğu engin tecrübenin de avantajlarına sahip bir şair-entellektüel olarak (Jacobsen ve Poder, 2008), çağının yaşadığı değişimi derinden

hissetmiştir. Hem bu niteliği hem de içinden yetiştiği özellikle Alman ve Fransız düşünce geleneğinin sağladığı donanım sayesinde, olgun dönemlerine denk düşen postmodern dalgayı erken fark etmeyi başarmıştır. Hermeneutikle olan bağı, postmodernite şartları altındaki epistemolojik kaymadan maksimum faydayla çıkmasına imkân sağlamıştır. Aslında Bauman, kurduğu hermeneutik sosyoloji dili sayesinde epistemolojik bir yükü taşımaya niyetli olmayan postmodernitenin yükünü de hafifletmiş ve postmoderniteye borç takmamıştır.

Her ne kadar Habermas, Giddens gibi zamanımızın önde gelen sosyologları da hermeneutiğe yönelseler de (Tırnovalı, 2005) Bauman'la paralel bir çizgi tutturamamalarının en temel nedeni, pozitivizm ya da modernlikten tamamen vazgeçememiş olmalarında bulunabilir. Yoksa Gadamer'in (2002: 8) dediği gibi Habermas'ın, hermeneutiği sosyal bilimler metodolojisine hizmet etmek üzere istihdam etmesi, başlı başına büyük öneme haizdir. Yine Giddens'in kendi yöntemini "açıklayıcı hermeneutik" (Akpolat, 2007) olarak tanımlaması da zikredilebilir. Ancak her ikisinin de, moderniteden vazgeçemeyişlerinin tabii neticesi olarak, onun biliminin alışkanlıklarını bütün revizyonlarına karşın sürdürüyor oldukları görülmektedir.

Bugün, Bauman'ın hermeneutik çabasının, Giddens'in "açıklayıcı hermeneutik"iyle küçük bir karşılaştırması yapıldığında, Bauman sosyolojisinin yükselen cazibesine rağmen, Türkiye'de, Giddens'a daha çok referans verildiği görülecektir. Bunun basit bir değerlendirmesi bile, Türkiye sosyolojisi hakkında genel bir kanaate varmayı mümkün kılacaktır. Kaba bir gözlemle şunları söylemek mümkündür: Türkiye sosyolojisi, uluslararası sosyolojik trendlerin paralelinde de olsa hermeneutik, postmodernite, yerlilik, özgünlük gibi eğilimleri metinler üzerinden tartışırken bile, pozitivist sosyolojinin alışkanlıklarını biteviye sürdürmektedir.

Kaynakça

- Akpolat, Yıldız (2007), "Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 2, s. 53-87. <http://e-dergi.atauni.edu.tr/index.php/SBED/issue/view/28>
- Baudrillard, Jean (2003), *Sessiz Yığınların Gölgesinde-Toplumsalın Sonu*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt ([1978] 2010), *Hermeneutics and Social Science; Approaches to Understanding*, Londra: [Routledge] Taylor & Francis e-Library.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrintı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2002a), "Modernite, Postmodernite ve Etik", *Doğu Batı*, Sayı: 19, s. 53-63.
- Bauman, Zygmunt (2002b), "Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır?", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 105-125.
- Blackshaw, Tony (2010), "Bauman's Challenge to Sociology", Der. Mark Davis & Keith Tester, *Bauman's Challenge; Sociological Issues for the 21st Century* içinde, Palgrave Macmillan, New York, s. 70-91.
- Durkheim, Emile (1994), *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Esgin, Ali (2005), *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 1-22.
- Giddens, Anthony (2001), *Sosyoloji: Eleştirel Bir Giriş*, Çev. Ülgen Yıldız, Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Giddens, Anthony (2011), *Sosyolojinin Savunusu*, Çev. İbrahim Kaya, Say Yayınları, İstanbul.
- Habermas, Jürgen (1994a), "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" *Post-modernizm*, Der: Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul.
- Jacobsen, Michael Hviid & Poul Poder (2008), "Introduction: The Sociology of Zygmunt Bauman -Challenges and Critique-", Der. Michael Hviid Jacobsen & Poul Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman -Challenges and Critique-*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, s. 1-15.
- Seidman, Steven (2002), "Sosyolojik Teorinin Sonu", *Retorik Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 79-103.
- Tırnovalı, Aslı (2005), *Hermeneutik ve Çağdaş Hermeneutiğe Habermas'ın Katkıları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı.
- Touraine, Alain (2010), "Batı Toplumlari Öldü: Sosyoloji Öldü: Büyük Kriz Kapıda!", Kürşad Oğuz'un Söyleşisi, *Habertürk*, 01/11/2010, http://www.yaklasansaat.com/haberdosya/2010_haberleri/kasim_2010/kasim1.asp

II Toplum

Zaman-Mekân Sıkışması:
Küreselleşme, Risk ve Belirsizlik
Özgür Tüzün

Her ne kadar Türkiye’de küresele derinden bağlanma ve neo-liberalizmin yoğunlaştığı günümüzde, ortaya atılan Neo-Osmanlıcılık revaçta olsa da yaşayan bir ulus devlette, Bauman ve/veya Baumancı sosyoloji algısı, kanımca en çok küreselleşme ve ulus devlet tartışmaları üzerinden kendini gösterir. Stratejik araştırma kurumlarından üniversitelere, entelektüel pratiklerden siyasi yazına kadar can çekişen ulus devlet etrafında yürütülen tartışmalara Baumancı düşünce evreni üzerinden müdahil olan pek çok yazı ve tez üretimine tanık olmaktadır. Küreselleşme ağında jeo-stratejik bir konumda bulunan ve 90 yıllık ulus devlet kabuğu çatırdamaya başlayan bir yumurtadan ne çıkacağı merakı,

şüphesi ve/veya tedirginliği ile yürütülen tartışmalar, konumuz olmamakla birlikte ilgi çekicidir. Ne var ki bizi burada birincil de-recede ilgilendiren, Bauman'ın küreselleşme olgusuna yaklaşımı ve toplumsal maliyetlerine ilişkin sosyolojik analizleridir.

Her şeyden önce toplumsal gelişimini en doğal hali ve iç dinamikleriyle deneyimleyen ve sömürgecilikle doğrudan didişmeyen halklar, küreselleşme sürecine kadar üretim biçimleri, üretim ilişkileri ve bu mefhumlar karşısındaki kümelenişleri itibariyle çok karmaşık süreçler yaşamamışlardır. Onlar için pozitivist paradigmanın öngördüğü biçimde, gayet anlaşılabilir bir yol izlediler denebilir. Ne var ki 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başı, dünya sisteminde küreselleşme olgusunu da kendine katarak kaosu en çarpışık ilişkiler bağlamında su yüzüne çıktığı bir sürecin başlangıcı ya da derinleşmesi olmuştur. Dolayısıyla bu halkların pozitivist bağlamda ilerlemesi farklılıklar içermeye, kaos içinde parçalı bir hal almaya başlamıştır.

Fordist üretimin otomasyonla birlikte post-fordizme dönüşümü, burjuvazinin yerel niteliklerinin giderek silikleşip uluslararası karakterini tekelleşme biçiminde açığa vurması, dev şirket evlilikleri, borsa spekülâtörlerinin para üzerindeki tasarrufları vb'den günümüzün dünya ekonomik krizine kadar pek çok süreç, bu yeni değişim-dönüşüm bağlamında tartışma konusu olmaya başlamıştır. 20. yüzyılın sonlarında hararetle tartışılmaya başlanan küreselleşme olgusunun 70'li yıllarda fordizmin aşılmasıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Fordizmden esnek birikime doğru akan kapitalist ekonomik gelişim süreci, küresel ekonomik örgütlenmeleri ön plana çıkarmıştır. Üretimde yeni teknikler ve örgütlenme biçimleri, yeniden yapılanmalara yol açmış ve problem çözmeyi, hızlı ve uzmanlaşmış iş gücünü, *know-how*'ı gerektiren yapılanmalara, yeni esnek üretim sistemine geçilmiştir. Otomasyonla üretimde yeni teknolojiler ve Just-in-time (tam zamanlı teslimat; üretim akışının sürmesi için gerekli stokların radikal biçimde azaltılması) envanter-akım teslimat gibi yeni örgütlenme biçimleri kullanıma çıkmıştır. David Harvey'in altını çizdiği gibi:

“Söz gelişi tipik bir fordist ürünün yarı-hayatı beş ile yedi yıl arasındaydı; oysa esnek birikim bunu bazı sektörlerde (örneğin tekstil ve konfeksiyonda) yarı yarıya azaltmıştır, bazı başka sektörlerde ise (örneğin ‘düşünüm’ [thoughtware] adı takılmış olan sanayilerde, yani video

oyunlarında, bilgisayar yazılım programlarında v.b) yarı-hayat on sekiz ayın altına inmiştir. Yani esnek birikim, tüketim cephesinde, çabucak değişen modaya çok daha büyük bir dikkat ve ihtiyaç uyarma yolunda her türlü göz boyamanın seferber edilmesi ve bunun gerekli kıldığı kültürel dönüşüm ile el ele gitmiştir. Fordist modernizmin görelî olarak istikrarlı estetiği yerini; farklılığı, gelip geçiciliği, gösteriyi, modayı ve kültürel biçimlerin metalaşmasını inceleyen Postmodernist estetiğin bütün mayalanmasına, istikrarsızlığına ve bir yanıp bir sönen özelliklerine bırakır” (Harvey, 1996: 180).

Bu özellikleriyle giderek merkezden dünyanın periferisine yayılan olgu, emek süreçleri, iş gücü ve tüketici piyasalarında esneklik gösteren ve coğrafi akışkanlık kazanan kapitalizmin küreselleşme gerçekliğidir. Bu gerçeklik içinde modern ulus devlete, büyük şirketlere ve kişisel finansmana karşı bankacılık ve finans sektörü güç kazanmıştır. Bütün ulus devletler ya sermaye akımlarının etkisi altında ya da doğrudan kurumsal yöntemlerle finansal disiplin mekanizmalarının tutsağı haline gelmiştir. Fordizm ve Keynesçiliğin çöküşü, ulus devlet karşısında finans sermayesinin güçlenmesi anlamına geliyordu (Harvey, 1996: 189). Dolayısıyla fordizm ile birlikte aşıldığı söylenen kapitalist modernite, küreselleşme olgusunun ateşlenen fitilini söndürmenin tam tersi pozisyonadadır.

“Zamanı ve mekânı fiilen ortadan kaldıran teknolojiler, mekânı çok kısa sürede soyup yoksullaştırırlar. Bu teknolojiler sermayeyi gerçek anlamda küreselleştirir; sermayenin yeni göçebe âdetlerini ne izleyebilen ne de engelleyebilen insanları, geçim kaynaklarının ellerinden kayıp gidişini ve yok oluşunu çaresiz seyretmeye ve belanın nereden gelmiş olabileceğini kara kara düşünmeye mahkûm eder. Finans kaynaklarının küresel yolculukları da maddilikten, üzerinde yolculuk ettikleri elektronik şebeke kadar kurtulmuştur belki; ama yolculuklarının yerel izleri –‘niteliksel nüfus azaltımı’ bir zamanlar insanların besleyebilen yerel ekonomilerin yıkımı, yeni küresel ekonomiye dahil olmaktan aciz milyonların dışlanması– acı verecek kadar somut ve gerçektir” (Bauman, 2012: 79).

Bu gerçeklik zaman-mekân sıkışmasının (*time/space compression*) bir yansıması durumdadır. Ünlü sosyolog David Harvey’in öne sürdüğü bu kavram, aslında bilimsel-teknik devrimle mekânın za-

man aracılığıyla ortadan kaldırılmasını kasteder. Örneğin 1500 ile 1840 yılları arasında atlı arabaların ve yelkenli gemilerin hız ortalamasının saatte 16 km olduğu, 1960'lardan sonra jet uçaklarla saatte 800 ile 1100 km hız almanın mümkün olduğu gerçekliğinden hareketle mekânın küçüldüğünü, fethinin kolaylaştığını anlatır zaman-mekân sıkışması. Bauman bu kavramın “insanlık durumunun parametrelerinde süregiden çok yönlü dönüşüm”ü özetlediğini belirtir (2012: 8). Mekânı kat etmenin aldığı zaman burada öne çıkar. Harvey, “...Mekân ve zamanın nesnel niteliklerinde öyle devrimci değişimler olur ki dünyayı görüş tarzımızı, bazen çok köklü biçimlerde değiştirmek zorunda kalırız” der (Harvey, 1996: 270-72). İşte bu değişim sürecinin en can alıcı ortamında bulunuyoruz. Riskler, belirsizlikler üreten bu ortam, bizi analogiler kurmaya, gelişme halinde olan dünya düzeni ya da düzensizliklerini farklı açılardan izlemeye-yorumlamaya zorlamaktadır.

Le Dérèglement du monde¹

Uygarlık tarihinde insanlık durumunun parametrelerinde şimdiye kadar üç büyük dönüşüm hareketi yaşanmıştır. Bunlardan birincisi M.Ö. 10.000'lerde Mezopotamya'da yaşanan Tarım Devrimi, ikincisi Sanayi Devrimi, üçüncüsü ise 1970'lerde başlayan ve etkileriyle birlikte günümüzde tüm hızıyla devam eden küreselleşmedir. Elbette küreselleşme kapitalizmden bağımsız bir süreç değil, aksine onun yeni biçimidir. Ortaya çıkan bu yeni biçim eskisinden çok daha geniş kapsamlı ve derin etkilere sahiptir. Yoksulluk, işsizlik, eşitsizlik, sosyal güvencesizlik gibi dezavantajlı sınıfları, gurupları, bireyleri niteleyen, aşına olduğumuz kavramlar bu defa karşımıza küresel bir düzeyde ve daha ağır bir biçimde çıkmaktadır. Bir bakıma insanlık Sanayi Devrimi'nde olduğu gibi aynı manzarayı daha derin bakışla tekrar izlemektedir.

Küreselleşmeyi, sadece çağdaş Batı toplumlarında yaşanan politik ve ekonomik dönüşümün bütün küreye olan yansıması

1. Amin Maalouf'un Yapı Kredi Yayınları tarafından Türkçeleştirilip yayımlanan eserinin orijinal adı: *Çivisi Çıkış Dünya* (Uygarlıklarımız Tükendiğinde). *Le Dérèglement Du Monde* adlı eserinde yazar, “medeniyetler çatışması” adı altında kuramsallaşıp yasallaşan ve dünyadaki bütün kültürler ve halklar için felakete yol açacak politikaları eleştirerek küreselleşmenin tahribatlarına dikkat çeker. Amin Maalouf, *Çivisi Çıkış Dünya* (Uygarlıklarımız Tükendiğinde), Yapı Kredi Yayınları, Çev. Orçun Türkay, 2012: İstanbul.

bağlamında değil, bu olgunun aynı zamanda 19. yüzyılın verili siyasal düzenini de hedef alan sermayeyi siyasetten, emeği de yereleden koparmayı amaçlayan evrensel bir dönüşüm projesi olarak değerlendiren Bauman, küreselleşmeyi, modernitenin dayandığı ekonomik ve kültürel düzene karşı bir başkaldırı hareketi ve bugüne kadar varolan dünyayı algılama ve kavrama biçimlerimizi altüst eden epistemik bir kırılmanın yankısı olarak görür. Bu açıdan küreselleşmeyi, klasik kapitalizmin dayandığı fordist üretim, sermaye ve emek ilişkisinde meydana gelen devrimsel dönüşümü bir “dünya sistemi kuramı” çerçevesinde değerlendiren Wallerstein, Polanyi, Robertson ve Giddens gibi (Ancak bu düşünürlerle arasındaki temel fark, onun, bu olguya karşı hiçbir radikal kabul ve retle yaklaşmamasıdır.) hem yapısal ve ekonomik özellikleriyle hem de küreselleşen bir dünya sisteminin ekonomi-politiğiyle, kültürel görüngüleriyle açıklamaya çalışmış ve bu durumu iki açıdan değerlendirmiştir.

Dünya ölçeğinde deneyimlenen bu yeni sürece metaforik bir göndermeyle, göçebeliliğin yerleşik düzen karşısında kaybettiği savaşın intikamını alması olarak bakan Bauman’a göre küreselleşme, “Dünyada düzen, iktidarsızlık ve tâbi olmanın göstergesi haline gelir. Yeni küresel iktidar yapısı hareketlilik ile yerleşiklik, olumsuzluk ile rutin, kısıtlamaların seyrekliği ile yoğunluğu arasındaki zıtlıklarla işler. Yerleşikliğin göçebelilik karşısında zaferiyle başlayan uzun bir tarihsel zaman dilimi sanki artık sona ermektedir...” der ve başka tanımlardan daha iyi olmasa da aynı derecede yerinde bir tanım yapar; “göçebelerin intikamı” (Bauman, 2011b: 48-9). Bu, Baumancı terminolojide aynı zamanda tarihin ironik bir seyri içinde gerçekleşen “ikinci barbarlaşma”dır: İrrasyonallite ve piyasa rekabetinin ahlaki körlüğüne verilen öncelik; sermaye ve finansa bahşedilen sınırsız özgürlük; toplumsal olarak örülen ve idame ettirilen güvenlik ağlarının darmadağın oluşu; ekonomik akıldışındaki tüm akılların reddedilmesi. Demek ki modernleşme, izlediği süreç ve gelişen teknolojik alt yapı ile küresel boyutta ulaşmıştır ve modernlik, yalnızca çıkış idealleriyle değil, ortaya çıkan sapmalarıyla da küreselleşmiştir. Bu da modern tahakküm biçimlerinin toplum ve birey üzerinde lokal bağlamından kopup küresel boyutta gerçekleşmesine işaret etmektedir ki bunun post-modern tahakküm olduğunu iddia etmek de mümkün görünmektedir.

Le Dérèglement du monde'un (Çivisi çıkmış dünya) küreselleşme olarak adlandırılmasına çeşitli itirazlar gelse de, bu moda deyim, Alman kömür endüstrisindeki gerilemeden, Japon gençlerinin cinsel alışkanlıklarını açıklamaya kadar geniş bir alanda kullanılan bir "klişe"ye dönüşmüştür. Bauman'ın tabiriyle hızla bir parolaya, sihirli bir sözcüğe, geçmiş ve gelecek tüm gizlerin kapılarını açacak bir anahtara dönüşür ve kaçamayacağımız kader gibi kendini dayatır durumdadır. Küreselleşme fikrinin taşıdığı en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, ele avuca sığmaz ve kendi başına buyruk doğasıdır. Yani bir merkezin, bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun ve bir idari büronun yokluğudur; bir kaostur. Kimsenin sorumluluk üstlenmediği, kontrolü eline almadığı ya da alamadığı, plansız, akışkan, dengesiz bir olgudur. Yani düzen değil, kaostur. Yine başka bir ifadeyle Jowitt'in kitabının başlığı "yeni dünya düzensizliği"dir (Bauman, 2012: 7-64).

Fütüristlerin başka bir tabirle "üçüncü dalga" olarak ifade ettikleri bu süreç, şüphesiz neolitik dönemi başlatan Tarım Devrimi ve kapitalist dönemi başlatan Sanayi Devrimi gibi kendi evrimi içerisinde sosyal, siyasal, ekonomik vb yapılar üzerinde belli dönüşüm etkilerine/gücüne sahiptir. Alt yapının değişimi, toplumsal kuruluşun sınıflara bölünen insan kümelerini de kendi sarmalı içerisine almaktadır. Kaldı ki kimi araştırmacılarca bu süreç, sanayi sonrası kapitalizmi olarak da adlandırılmaktadır. Castells (1989), "Aslında sanayileşme sonrası üretim biçimi ve deneyimi, endüstriyel ve bilişimsel gelişim biçimlerinin kuvvetli bileşimi ile bağlantılıdır" demektedir.

Tam da bu noktada, sanayi üretiminin, bugünün kapitalizminin üretim-dolaşım-tüketim örüntülerinde hâkim rolünü kaybetmiş olduğu; hizmet, enformasyon ve Hardt ve Negri'nin *materyal olmayan üretim* biçiminde tanımladıkları duygu/bakım/biopolitik alana kaymış olduğu yönündeki tespitlerinin altını çizmek gerekir ki feodalizm olarak adlandırdığımız toprağa dayalı üretim biçiminin sanayi devrimiyle birlikte hemen ortadan kalkmaması, günümüzde de varlığını sürdürmesi gibi bir süreçtir yaşanan ve ekonomik anlamda da bir iç içe geçmişlik söz konusudur. Ekonomik modeller dallanıp budaklanmakta, üretim biçimleri bin bir görünüm altında devam etmektedir. Enformasyon devrimi olarak da adlandırılan ve/veya buna dahil olan küreselleşme sürecinde, bütün üretim çeşitleri "dünya pazarı ağları içinde ve bilişimsel

üretim hizmetlerinin hâkimiyetinde” işleyişini sürdürmektedir (Hardt&Negri, 2000: 287).

Post-endüstriyel (sanayileşme sonrası) dönem ile birlikte hizmet sektörü büyümüş, uygulamalı bilimsel ve teknolojik bilgi, yani enformatizasyon önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Şu anki üretim biçimi, Hardt ve Negri’nin bahsettiği (Hardt&Negri, 2000: 285-6) enformasyonel-endüstriyel model gibi esas olarak enformatizasyon ile şekillenmiş hizmet üretimi haline gelmiştir. Giddens (1996) genelleşen elektronik iletişimler yüzünden sosyal mekânın yeni nitelikler kazanmak durumunda olduğu konusunda ısrar etmekte; ancak bunun sadece dünyanın ağı dahil olan bölgelerinde gerçekleşeceğini belirtmektedir. Büyük fabrikalara dayalı üretim yerine kârlılığı daha çok olan finans ve hizmete dayalı bir ekonomi yönelimi küreselleşmenin özelliğidir. Taşeronlaşma, bununla bağlantılı olarak ortaya çıkmış ve emeğin örgütlenmesini zayıflatıp üretim ve hizmet sektörlerinde iş hızını artırarak kâr marjını yükseltmiştir.

Bilindiği gibi küreselleşme esas itibarıyla ekonomik değerin dünya çapında serbestçe ve hızla dolaşımını ifade eder. Bilgisayar ve elektronik iletişim teknolojilerindeki devrimsel gelişmeler, finans akımlarının gecikmesiz uluslararası eşgüdümüne çok büyük bir önem kazandırmıştır. *Paranın dolaşım hızı, düşüncenin dolaşım hızına erişmiştir*. Zaman ve yer, yine paranın cinsine karşı bankacılık kayıtsız hale gelmiştir. Marx’ın öngördüğü kapitalist çelişkilerin (kapitalizmin kendine özgü hastalığının bir boyutu olarak tanımlanan döngüsel krizlerin ötesinde) en derin krizi de bu dolaşımın hızıyla doğmuştur. “Marx hiç bilgisayar görmemişti; ama değerin dolaşım hızının, düşüncenin beyindeki dolaşım hızına ulaştığında krizin çözülemez hale geleceğini yazmıştı” (Mutman, 2001).

Bu hız ve hareket sadece paranın, metanın, sermayenin değil, zaman-mekân sıkışmasının yarattığı ve çok boyutlu toplumsal sonuçları olan bir hızdır ki Bauman bunu “göçebelik” olgusu üzerinden değerlendirir. Geç-modern (Giddens), ikinci-modern (Beck), sür-modern (Balandier), modernizmin krizi (Harvey) ya da postmodern olarak adlandırılan güncel toplumsal evrede göçebelik, bütün toplumsal sınıfların toplumsal varoluşunu betimleyen bir durum değildir. Deneyim farklarından kaynaklı olarak Bauman burada “birinci dünya” ve “ikinci dünya” ayırımına gider;

birinci dünya, küresel işadamlarının, küresel kültür yöneticileri ya da küresel akademisyenlerin giderek daha fazla kozmopolit hale gelen yersiz yurtsuz dünyasıdır; ikinci dünya ise “yerel olarak bağlı” olanların hareket etmesi yasaklanmış ve bu yüzden bağlı oldukları yerelliğe dayatılacak her türlü değişimin yükünü pasif olarak çekmeye mecbur olanların dünyasıdır, yani yoksulların. Birinci dünyadakiler küresel çapta hareket edebilen, mekânı hem “gerçek” ve hem de “sanal” haliyle arşınlayan “turist”lerdir. Bunlar düşüncenin beyindeki dolaşım hızıyla parayı dolaşıma sokanlardır. İkinci dünyadakiler hızla daralan gerçek mekânda sıkışan yoksullardır, onlar “ayak takımı”dır, “aylak”tır; sanal olmayan gerçeklikte inatla aşılamaz kalan mesafelerin “sanal olarak katedilebilirliği”nin ve mekân fetihlerinin medya tarafından göze sokarcasına sergilenmesine maruz kalırlar. Birinci dünyalılar *zaman* içinde, ikinci dünyalılar *mekân* içinde yaşarlar; birinciler için anlık mesafeden ibaret olan mekân, ikinciler için zamanı zapteden ve kendi kontrolleri dışında tutan ağır, daim, dokunulmaz bir hapisanedir. Zaman, birincilerin içinde yaşadığı “hipergerçeklik” (Baudrillard) iken, ikinciler için sanaldır; bu sanal zamanda yaşayanların, yavaş yavaş kendilerini öldüren zamana karşı yapabildikleri tek şey zaman öldürmektir (Bauman, 2012: 91-96).

Sınıflar ve Küresel Çelişkiler

Otomasyon, post-fordizm ya da bilişimsel üretim, kapitalizmin kendi krizi içerisinde bir ara süreç gibi görünen, tam olarak yerine oturmadiğı için komprese alınmış bir dünya sistemi izlenimi veren bugünkü toplumsal kuruluş içerisinde sınıf dediğimiz olgu da klasik sosyolojinin belirlediğı sınırlardan taşmıştır. Üretim ilişkileri içinde sermaye sahibi sınıf, değerin sınırsız dolaşımının sağladığı imkânlar dahilinde kendine uluslar ötesi bir kıyafet biçmiştir. Sermayenin bu sınırsızlığı, coğrafi sınırları belli bir toplumsal yapılanma dahilindeki işçi sınıfının işvereni olmasını, aynı düzlemde o işçi sınıfının ulusal değil uluslararası burjuvazinin tahakkümü ve sömürüsü altında olması sonucunu doğurmuştur. Çin, Hindistan gibi spesifik örneklerle birlikte Asya’nın pek çok ülkesi bu açıdan, özellikle görece ucuz emek gücü açısından incelenmiştir. Elbette küreselleşmenin ulus devlet üzerindeki etkilerinin bir sonucu olarak ele almak gerekir bu ko-

nuyu. Ama bunu ulusal ya da yerel burjuvazinin tümünden ortadan kalkması olarak değerlendiremeyiz. Ulus devletlerin dönüşümü, hâkim sınıflar üzerinde de dönüşüme sebebiyet vermiştir. Artık küresel dolaşıma yerel burjuvaların da ayak uydurması zorunlu hale gelmiştir. Bir anlamıyla yerel burjuvaziler, ulus ötesi burjuvaların acenteleri, işbirlikçileri konumuna evrilmişlerdir, demek yanlış olmayacaktır. İleri kapitalist ülkelerin firmaları; Dünya Ticaret Örgütü (WTO), Hizmet Ticaret Genel Anlaşması (GATS) gibi ulus-üstü kurumların liberalleştirici düzenlemeleri sayesinde, yüksek katma değerli ürünlerini ve teknolojilerini geliştirmek olan ülkelere satmakta; bu ülkelerden ise düşük katma değerli ürünler satın almaktadırlar.

Dünya Ticaret Örgütü'nün (WTO) 2006 Dünya Ticaret Raporu'nda 2005 yılı bölgelere göre ticari mal ve hizmetlerin dünyadaki dağılımında; ticari malların ihracat kompozisyonundan %44 Avrupa, %27 Asya, %15 Kuzey Amerika, %5 Orta Doğu, %3 Güney ve Merkezi Amerika, %3 İngiliz Milletler Topluluğu, %3 Afrika'nın pay aldığı gözükmemektedir. Ticari malların ithalat kompozisyonunda ise %43 Avrupa, %25 Asya, %22 Kuzey Amerika, %3 Güney ve Merkezi Amerika, %3 Orta Doğu, %2 İngiliz Milletler Topluluğu ve %2 Afrika dağılımı görülmektedir (Aktel vd, 2007).

Bu oranlar bağlamında 2015 yılı yoksulluğunun bölgesel dağılımına baktığımızda; yoksulluğun en çok Aşağı Sahra Afrika'sında yoğunlaştığı ve sırasıyla %15'i aşan oranda Güney Asya, %10'un altında Latin Amerika, %5'in üzerinde Doğu Asya, %2 civarında Avrupa ve Orta Doğu'da yoğunlaştığı görülmektedir. Bölgelere göre yoksulların sayısına baktığımızda, 400 milyon kişi Aşağı Sahra Afrika'sında, 300 milyonun altında yoksulun Güney Asya'da, 100 milyonun altında Doğu Asya ve Latin Amerika'da, en düşük yoksul kişi sayısı ise Avrupa ve Orta Doğu'da bulunmaktadır (www.worldbank.org; Aktel ve diğerleri, 2007).²

Gelişmiş ülkeler için sürdürülebilir büyüme, gelişmekte olan ülkeler için yoksullaştırıcı büyüme anlamına gelmektedir. IMF, Dünya Bankası vb bu sürece eklemlenince yerel burjuvaların giderek uluslar ötesi burjuvaların sömürüsü altına girdiğini ve bu

2. Yoksulların sayısını söylemek zor görünmektedir. Uluslar arasında yoksulluk oranı karşılaştırmasını yapmak daha da zordur. Üstelik yoksulluk fikri, her topluma özgü yoksulluk tasarımıyla anlam kazanmaktadır (Lautier, 1998: 115).

durumun daha da pekiştiğini görüyoruz. Bunun acısı da yoksul halk kesimlerinden çıkarılmaktadır. İşsizlik artınca doğal olarak artık işçi sınıfından çok, bir işsizler sınıfı söz konusu olur. Bu noktada küreselleşmenin sınıf yapıları üzerindeki kutuplaştırıcı etkisi ortaya çıkar: yoksul-zengin çelişkisi. Artık klasik Marksist ifadeyle emek-sermaye çelişkisi başat konumda değildir; zira emeğini pazarlayacak alan bulamayan, emeğini bile satamayan insan kümeleri söz konusudur. Buna proletarya mı diyeceğiz? Etimolojik bir tartışmaya girmenin sırası değil belki; ama proletarya (Latince *proles* –döl– kelimesinden gelir) alt sosyal sınıfı tanımlamak için kullanılmıştır. İlk olarak oğullarından başka malı olmayan insanları tanımlamak için kullanılan aşağılayıcı bir kelimedir; fakat Marksist teoride, emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan anlamında, işçi sınıfını tanımlamak için kullanılmıştır. Bugünün giderek büyüyen otomasyona dayalı üretim sahalarında istihdam alanını daraltan faktörlerin başında, otomasyona dayalı üretimin; entelektüel emeği, uzmanlaşmış, eğitilmiş iş gücünü şart koşması gelmektedir. Yüz kişinin yapacağı işi bir makine yapmakta, onu da bilgisayar üzerinden bir mühendis idare etmektedir. Dolayısıyla klasik proleter sınıf, toplumsal bir fail olarak giderek silikleşmektedir, sanayi toplumunun en büyük kesimini oluşturan örgütlü endüstriyel işçi sınıfı artık oldukça küçülmüş durumdadır. Entelektüel işçi dediğimiz kesimin de üretimden aldığı pay ve bireysel tüketim ve yaşam stratejileri, onu bir işçi sınıfı üyesi değil, orta sınıf aktörüne dönüştürmektedir. Dev boyutlardaki işsizlik ise daha çok yoksullaşmaya yol açmakta, dolayısıyla yoksul-zengin kutuplaşması artmaktadır.

Küreselleşme, beraberinde sınıfları silikleştirip giderek ortadan kaybolacakları izlenimi yaratırken, küresel çelişkilere neden olmaktadır. Artık sınıfsal çelişki dediğimiz olgu, genel bir şekle bürünür. Kimileri bunu kuzey-güney, kimileri yoksul-zengin çelişkisi diye ifade ederken bölgeler arası eşitsizlikler artar. Küresel olarak dünya toplumu, 21. yüzyılın başında 1960'lara kıyasla iki kez daha eşitsiz hale gelmiştir. Nitekim 1960'da dünya nüfusunun % 20 oranındaki en zengin insanların elde ettikleri gelir, en yoksul 1 milyar kişinin gelirinden yaklaşık 30 kat fazlayken 1990'lı yılların sonunda oran 1'e 60 olmuş ve zengin ülkeler dünya gelirinin beşte dördünü elde etmişlerdir (Bessis, 2001). En zengin % 20 ile en yoksul % 10 arasındaki fark, 1997'de 1'e 74 olurken, en

zengin üç kişinin toplam servetleri 600 milyon insanın yaşadığı en yoksul ülkelerin toplam GSMH'sinin üstünde gerçekleşmiştir (Yıldızoğlu, 21.01.1999; Aktel vd, 2007). 1999'a gelindiğinde dünyanın en zengin 200 insanının toplam serveti 1 trilyon dolara ulaşmış ve bu rakam en fakir 43 ülkede yaşayan 582 milyon insanın, toplam 146 milyar dolar olan servetinden neredeyse 5 misli fazla olmuştur (Özdemir, 1998: 181). Daha çarpıcı bir ifadeyle dünyada hâlâ 1,2 milyar insanın günde 1 dolardan daha az gelire sahip olduğu ve yaklaşık 850 milyon insanın her gece aç yattığı bir durum gözlemlenmektedir (UNDP, 2008).

Bilgi iletişim teknolojileri ve internet kullanımında gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olanlar arasındaki mevcut farklılığı vurgulamak üzere kullanılan *dijital divide* (dijital bölünme) kavramının, küreselleşmeyle birlikte giderek *dijital abyss* (dijital uçurum) haline dönüştüğü eleştirileri son yıllarda sıkça yankı bulmaktadır. Günümüzde dünya nüfusunun % 80'inin en temel haberleşme olanaklarından yoksun olduğu ve Afrika kıtasında yaşayanların sadece % 2'sinin telefon hattına sahip bulundukları hususu; yine Bauman'ın zengin ama endişeli ve güvensiz yirmi kadar ülkenin dünyanın geri kalanı ile karşı karşıya kalma hali olarak ifadelendirildiği gerçeklik, bu uçurumu göstermesi nedeniyle önemlidir. Ancak enformasyon teknolojilerinin kullanımındaki bölgesel eşitsizlik, bir tür ilerlemecilik tuzağı da yaratabilmektedir. Buna dikkat çekip devam edelim.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gerçekliklerden hareketle sınıfsal yapıların ortadan kalktığı yanılgısına düşmemiz gerekmez. Zira değişime de uğrasa halen toplumsal bir gerçeklik olarak sınıflar vardır ve bunun kanıtı da ihtiyacı yoktur. Ama silikleşme ile beraber sınıfların 19. yüzyıldaki yapısını görmek mümkün değildir. Bilim-teknoloji devrimi, halkların ve emekçilerin mücadelesi, dünyayı belli bir düzeye getirdiği gibi küreselleşme olgusunun eşlik ettiği gelişmeler, yeni bir dünya gerçekliği inşa etmiştir. Küreselleşme ideolojisi olarak neo-liberalizm, bu durumdan hareketle sınıflaşma yerine bireyselleşmeyi ikâme ettirmektedir. Toplumsal sınıflaşma keskin ve kategorik toplumsal bölünmeler yarattığı ve genel olarak burjuvazinin iktidarını tehdit ettiği için absorbe etme ve kendi sistemini telafi yeteneğini geliştirerek yerini de sağlamlaştırmış gibidir. Sosyo-kültürel düzlemde ekonomik muhtevası bulunan, yani emek-sermaye çelişkisine dayanan bir

sınıflaşma, şüphesiz küreselleşmenin temellerini sarsma, hatta onu ortadan kaldırma olanağını kendi içinde barındıracaktır. Bu nedenle liberalizm, devlet eksenli bir ekonomik sistemin piyasaları belirlemesinden doğacak sınıflaşmanın önüne set çekme girişimleri ile bireyselleşmeyi liberal piyasa ekseninde öne çıkarmaktadır. Friedman'ın belirttiği gibi sınıflar arası kutuplaşmanın yanı sıra, bu sınıfların bir dönüşüme de uğraması küreselleşmenin ya da sanayileşme sonrası dönemin en önemli özelliğidir (Friedman, 2000: 636-56).

Güvensizlik, Belirsizlik, Emniyetsizlik:
İğretlik ve Pelican Bay

Bireyselleşmiş Toplum adlı yapıtında Bauman, “emeğin yükselişi ve düşüşü” başlığı altında sermayenin emekle olan bağımlılık ilişkisini kestiğini anlatır (2011b: 37). Küresel kapitalizmle birlikte iş güvencesinin yitirilmesi, işsizlik sigortasının sınırlandırılması ya da tamamen kaldırılması, eğitim ve sağlık kurumlarının özelleştirilmesi ve ulusal devletlerin kendi denetimi altındaki topraklarda yaşayan nüfusa küresel kapitalizm tarafından teşvik edilen bölgesel dengesizlikler karşısındaki zayıflığı nedeniyle egemen olamamasıyla risk olgusu gündelik hayatın bir parçası haline gelir. Kısa vadeli sözleşmeler, güvencesiz çalışma koşulları, sözleşmesiz çalışmanın çoğalması ve bunun giderek “refah devleti” olgusunu dönüşüme uğratması, Ulrich Beck'in *Risk Toplumu* diye adlandırdığı durumu açığa çıkarır. Bauman belki de en çok, küreselleşmenin yarattığı bu risklerle ilgilenir. *Bireyselleşmiş Toplum*, bu risk olgusu üzerinden inşa edilen düşünceler bütünüdür. “Çalışanlardan oluşan bireyselleşmiş toplumun yanında, sınıflı toplum önemsizleşerek sönüp gidecek” (Beck, 2011: 152) diyen Ulrich Beck'in *Risk Toplumu*, Bauman için ilham kaynağıdır.

Öyle ki nükleer veya kimya sanayinin, gen teknolojilerinin yarattığı ve yaratabileceği felaketler, hesaplanabilecek boyutları çoktan aşmış bulunuyor. Çernobil ya da Fukuşima I Nükleer Santrali benzeri büyük ölçekli felaketlerin etkilerinin ne zaman sona ereceği, parayla nasıl telafi edilebileceği ölçülememektedir. Felaketlerin çapı, ulusal devletleri aştığından geleneksel risk yönetimi olanaksızdır. Küreselleşen toplumları betimlemek için üç kavrama (güvensizlik, belirsizlik, emniyetsizlik) gönderme yapan

Bauman (2000: 13-4) bu durumu, pilot-yolcu metaforuyla tasvir etmeye çalışır. Risk toplumunda yaşamının getirdiği güvensizliği, bir uçaktaki yolcuların pilot kabininin boş olduğunu, kaptanın dostane sesinin aslında önceden kaydedilmiş bir mesajın teypten çalınmasından ibaret olduğunu keşfettiklerinde yaşayabilecekleri hisse benzetir (Bauman, 29). Bu, bir korku toplumu yaratır aslında. Öyle bir güvensizlik, belirsizlik ve emniyetsizlik halidir ki bu, “En korkunç felaketler kurbanlarını artık tuhaf bir mantıkla ya da hiçbir mantık olmadan seçerek, darbelerini keyfi biçimde rastgele vurmaktadır; öyle ki kimin korkunç bir sona uğrayacağını, kimin kurtulacağını kestirmenin hiçbir yolu yoktur. Bugünkü belirsizlik etkili bir bireyselleştirici güçtür. Birleştirecek yerde böler...” (2011b: 36). Bunun üzerinden Bauman, “iğretilik” olgusuna açıklık getirmeye çalışır.

Pierre Bourdieu’nün 1997’de Grenoble’da sunduğu “İğretilik Bugün Her Yerdedir” başlıklı tebliğini³ Bauman, uluslarüstü sermayenin “iğretileştirme” siyaseti ekseninde okur. Ona göre iğretilik, küresel iktidar hiyerarşisinin başlıca yapı taşı ve toplumsal denetimin temel tekniğidir (2011b: 50). Geleceğe dair her şeyi belirsiz hale getiren ve en ufak umudu bile engelleyen iğretilik durumu, güvensiz ve de emniyetsiz küresel dünyanın bir gerçeği olarak yeni tür bir panoptik disiplin sisteminden öte anlamlara işaret eder. Zira hapse atılmak, mekânsal bir sınırlamadır. Mahpusun düşü sınırsızdır, mekâna sığmaz. Disiplin altına alınmak, tam kontrollü bir gözetim altında panoptikonda bulunmak ıslah amaçlıdır. Kendi tabiriyle panoptikon, “disipline sokulmuş emek gücü fabrikaları”dır. Panoptikonda bulunan mahkûm, dışarıya uyumlu hale getirilmeye çalışılırken, iğretilik durumu “dışarı”yı varsaymaz aksine umudu tüketir. Bu, Mark Poster’in sibermekândaki “süper-panoptikon”unu da aşar; Thomas Mathieses’in *synopticon*’uyla kesişir ve *Pelican Bay*’a kadar uzanır.

3. Pierre Bourdieu, *La précarité est aujourd’hui partout*, Contrefeux (Paris: Liber-Raisons d’Agir, 1998). Akt: Bauman, Z. (2011b): *Bireyselleşmiş Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 184. “İğretilik, geleceği bütünüyle belirsiz kılarak bütün mantıklı beklentileri, özellikle daha da dayanılmaz biçimde, bilhassa kolektif olarak, şimdiye karşı isyan etmekten başka yapacak işi kalmamış olması gereken geleceğe duyulan bu minimum inancı ve umudu engelledi.” “Devrimci bir proje, başka deyişle şimdiye tasarlanmış bir geleceği göz önünde bulundurarak değiştirme yönünde düşünce üretimi sağlayan bir ihtiras tasarlamak için, şimdiyi minimum düzeyde de olsa ele geçirmek gerekir.”

Amerika'nın California eyaletinde bulunan ve "sanat hari-kası" olarak görülen Pelican Bay hapishane modelini, 1 Mayıs 1990 tarihli *Los Angeles Time* gazetesinden şöyle aktarır Bauman: "Baştan sona otomatiktir ve mahkûmları ne gardiyanlarla ne de öteki mahkûmlarla neredeyse hiç yüz yüze getirmeyecek şekilde planlanmıştır... (Mahkûmlar) hapishane atölyelerinde çalışmıyorlar; havalandırma yok... (Gardiyanlar) camla kaplı ve kilitli kontrol noktalarında duruyor ve mahkûmlarla bir konuşma sistemi yoluyla iletişim kuruyorlar." Buna yorumu oldukça yerindedir: "Mahkûmların hâlâ yediklerini ve sıçıktıklarını bilmesek, hücrelerini tabut sanırdık" (2012: 111). Tabuttan farkı olmayan bu acımasız cezalandırma sisteminin cenderesinde olan mahkûmun yaptıklarına karşı kayıtsız, dışlayıcı bir sistem vardır. Nüfusun kontrol edilemeyen kesimlerine karşı, yani "aylak"lara, yani yoksullara ve yerellere karşı geliştirilen bu model bile küreselin yerelden korkunç intikamını, göçebeliğin yerleşiklikten nefretini anlamamıza yeter.

Panoptikon, bu noktada ne kadar modernizm ile ilişkili ise Pelican Bay da küreselleşme ve postmodern tüketim toplumu ile doğrudan ilişkilidir. Küresel sermayenin artık büyük ordulara, zengin olmak için yoksullara, kitlesel üretime ve buna katılacak iş gücüne ihtiyacı yoktur. Onun için "esnek emek gücü" ve küresel tüketiciler gereklidir. Dolayısıyla hapishanelerin maliyeti yüksek doğrudan denetim mekanizmalarına sahip olmasına, "disipline sokulmuş emek gücü fabrikaları" olmalarına gerek kalmamıştır. O halde coşkuyla "*Yaşasın Pelican Bay!*" diye haykırmalarının zamanıdır. Zira küreseller, turistler ya da göçebeler, şimdi daha huzurludurlar; aylaklar dışlanmış, sokaklar-caddeler temizlenmiştir. Satın alma gücü olmayan, dolayısıyla tüketici olmayı bile doğru dürüst beceremeyenler, "sanat eseri" Pelican Bay'da gözden uzaktırlar. Bauman'ın ifadesiyle "Mevcut koşullarda cezaevleri, istihdamın bir alternatifidir; üretici olarak ihtiyaç duyulmayan ve 'geri alınacakları' bir işleri olmayan yığınla insandan kurtulmanın ya da onları etkisiz hale getirmenin bir yoludur" Pelican Bay, "bir dışlama ve dışlanmışlık statüsüne alıştırılmış insan fabrikası"dır. Zaman mekân sıkışmasında dışlanmışlığın göstergesi hareketsizliktir. Pelican Bay, küreselleşmenin ıskartaya çıkardıkları ve atıkları üzerinde mekân sınırlaması tekniklerini sınırdığı ve sınırlarını ölçtüğü laboratuvarıdır (Bauman, 2012: 114-116).

Dışlanmışlığın bu uç noktası, Bourdieu'nün "İğretlik bugün her yerdedir" dediği gerçekliğin bir görüngüsünü sunar bizlere. Dolayısıyla yoksulların, farkında olsunlar ya da olmasınlar, kendilerini *süper-panoptikon* ve/veya *synopticon*larla aldatsın ya da aldatmasınlar, içinde yaşadıkları dünya Pelican Bay'dır. İğretiliğin hapsettiği yer burasıdır. Ulus devlet ya da modern devlet de buna göre yeniden biçimlendirilme sürecindedir. Bu biçimlenmede Kant'ın "dünya vatandaşı"lığında simgelenen evrensellik ideali ya da evrensel düzen tasarımı, yerini küresel kaosa bırakmaktadır.

Evrensellik ve Ulus Devlet

Kant'ın "dünya vatandaşı" olarak düşlediği proje, insani ve etik temelliydi; küreselleşmenin 'dünya vatandaşı'ları ise ekonomik süreçlerin ayrılmaz bir parçasıdılar. Evrensel ile yereli kaynaştırma, farklılıkla homojenliği birleştirme, yabancılıkla evcilliği melezleştirme küreselleşmenin belli başlı paradokslarıdır. Bu paradokslar aşılmadığı müddetçe Aydınlanma döneminden itibaren süregelen belirsizlik ve güvensizliğin döngüsel krizi derinleşerek devam etme eğilimindedir. Kaldı ki zaman-mekân deneyimleri, bu krizi hepimizin kapısı önüne sürüklemiş, "ben"liklerde içselleştirmiş bulunmaktadır.

"Modernlik bir zamanlar kendisini evrensel görüyordu. Şimdi ise kendisini küresel sayıyor. Bu sıfat değişikliğinin arkasında modern öz bilinç ve özgüven tarihindeki bir dönüm noktası gizlidir. Evrensellik, aklın hâkimiyetinde olmak demektir; duygulara köleliğin yerine rasyonel varlıkların özerkliğini, hurafe ve cehaletin yerine hakikati, sürüklenen planktonun sıkıntılarının yerine kendi kendisini yaratan ve tamamen gözetlenen tasarım ürünü tarihi koyacak olan şeyler düzeni demektir. Küresellik tersine, sadece herkesin her yerde McDonald's burgerleriyle beslenip TV'de en yeni belgesel dramayı izleyebileceği anlamına geliyor. Evrensellik, gurur duyulan bir projeydi, gerçekleştirilecek Herkülvari bir misyondur. Küresellik ise tam tersine dışarıda olup bitenlere koyun gibi rıza gösterme, 'bükemediğin bileği öpeceksin' türü bir öz-teselli nasihati ile şekillendirilse de daima kapitülasyon acılığı ile karışan bir kabullenmedir. Evrensellik felsefecilerin koltuklarını kabartan bir başarıydı. Küresellik ise felsefecileri çıplak bırakarak yeniden evrensellik'in kendilerini kurtarmayı vaat ettiği çöle sürgün ediyor" (Bauman, 2001: 38).

Aydınlanmanın doğurduğu modernite ideali, şüphesiz ulus devlet çatısı altında evrensel dünya birlikteliği idi. Geçmiş imparatorluk deneyimleri, kısıtlı olsa da bulundukları bölgelerde askeri, siyasi, ekonomik bir “küreselleşme” meydana getirmişler ya da getirmeye çalışmışlardı. Bunları günümüz küreselleşmesinden ayıran şey, zaman ve mekânın bu denli aşılabilirlik özelliği kazanmış olmasıdır. Artık imparatorlukların kuşatan, düzenleyen ya da hâkim olan dünya siyaseti yoktur. İstikrarlı olmaktan uzak, anlık değişimlerin yönlendirdiği ve zaman-mekânsal olarak bu değişimler alanının dışında kalamayan bir dünya vardır.

Uluslararası çok boyutlu etkileşim ve karşılıklı bağımlılıkların arttığı bu küresel dünyada modern ulus devletlerin manipüle ettiği toplumsal bağlar, zayıflayarak bir yandan ulus-üstü bir kimliğin oluşumuna, diğer yandan paradoksal olarak yerel kimliklerin ön plana çıkmasına yol açmaktadır. Bu, siyasetin sınıf eksenli doğasının kimlik eksenli dönüşümüne de işaret eder. Bir zamanların emek ve sınıf ekseninde şekillenen siyaseti, yerini kimliklerin dayattığı farklılıkların vurgulanmasına bırakır. Bauman, “Şimdi artık karşımızda, –bırakın egemenlik haklarından zor yoluyla vazgeçirilmeyi– onları etkin bir şekilde ve canı gönülden teslim etme peşinde koşan ve egemenliklerinin ellerinden alınması ve devletler üstü oluşumlarda erimek için yalvaran devletler vardı. Ayrıca, adı sanı duyulmamış ya da unutulmuş yerel ‘etnik gruplar’ vardı sahnede; bunlar çoktan mevta olmuş ama şimdi yeniden doğmuş...” diye anlatır bu süreci (Bauman, 2012: 69).

Küreselleşme ile sermayeden arındırılan ulus devlet ve/veya sermayenin ulus devletten bağımsızlaşması, ulus devletleri ekonomiye müdahale ederek görelî bir denge sağlama çalışmalarının dışına itmiş; bu, yerini, sermayeyi çekecek koşulları yaratan devlete bırakmıştır. Ulus devlet, ekonomi düzlemindeki yetkilerini giderek ulus-üstü kurumlara devretme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Bunun bir ayağını ulus-üstü, neredeyse küresel çapta üyesi olan örgütler çerçevesinde alınan kararlar oluşturuyor. Dünya Bankası, IMF, OECD ve GATT gibi örgütler, burada başat rol oynamaktadır. GATT, Dünya Ticaret Örgütüne (DTÖ) dönüşerek (1994) denetim ve yargılama erkine de kavuşmuştur. İkinci ayak ise yerel yönetimlerin güçlendirilmesidir. Yerel yönetimlerin giderek mali, idari, ekonomik düzlemde özerkleşmesi, merkezi devlete bağlılığın azaltılmasını amaçlamaktadır. Böylece ulus

devletin, erki tepeden ve tabandan aşındırılması yoluyla sadece bir “ara örgüt” haline dönüşmesi süreci başlamıştır. Bu süreçte ulus devlet olgusunun misyonu, küresel ekonominin işleyişini güvence altına almak olmuştur. Bu yeni görevi yerine getirebilen ulus devletler pasif biçimde, yerel yönetim statüsünde yaşamını sürdürebilmektedir. Küreselleşmenin bu paradoksu, hem kimlik politikalarının popülerliğiyle hem de ulus devletlerinin gerekliliğiyle ilgilidir. Denilebilir ki bir zamanların “Bahçıvan Devleti” deneyimi yerini, “Bekçi Devlet” deneyimine bırakmıştır. Salt sermaye bekçiliği görevine indirgenen devlet, tebaasının maruz kaldığı kolektif tehlikelere karşı, aktif bir siyasal mekanizmadan yoksun bırakılmış olur.

Marx’ın “Vatanı yoktur” dediği sermaye, akışkanlığı ile modern devleti aşmış durumdadır. Oysa biliyoruz ki modern devlet, sermayeyi egemenliği altına almak için var olmuştu. Ama şimdi sermaye, akışkan yapısıyla uygun ortamı yakalamış ve küreselleşerek ulus devletin tepesine oturmuştur. Küreselleşme için ‘sermaye hareketlerinin serbest olduğu, ulusal ekonomilerin daha çok küresel finansal piyasalar ve çok uluslu şirketlerin hâkimiyeti altına girdiği düzen’ (Soros, 2002: viii) tanımını yapan George Soros, yine sibermekânı “sürtünmesiz kapitalizm” imkânını açan bir şey olarak görüp öven Bill Gates⁴, elbette hepimizden daha çok bu durumun farkındadır. Ulus devletlerin, küresel sermayenin erişim kanallarını engellediği için ulus ötesi şirketler tarafından ortadan kaldırılmaya çalışıldığını düşünen Bauman, bunları

4. Bkz. Žižek, Slavoj (2011), *Kırılğan Temas, Slavoj Žižek’ten Seçme Yazılar*, Yay. Haz. Bülent Somay-Tuncay Birkan, Çev. Tuncay Birkan, *Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantiği* içinde. Metis Yay. s. 270. “...Bu ifade sibermekân kapitalizmi ideolojisinin, maddi ataletin son izinin de silindiği bütünüyle saydam, etervari bir mübadele aracı fikrinin temelinde yatan toplumsal fantaziyi kusursuz bir biçimde aktarmaktadır. Burada canalcı nokta, ‘sürtünmesiz kapitalizm’ fantazisinde bir kenara attığımız ‘sürtünme’nin, sadece her türlü mübadele sürecini ayakta tutan maddi engellerin gerçekliğine değil, öncelikle toplumsal mübadele mekânına patolojik bir damga vuran travmatik toplumsal antagonizmaların, iktidar ilişkilerinin vs gerçek’ine de karşılık geliyor olmasıdır. Marx, Grundrisse elyazmalarında, bir 19. yüzyıl sınai üretim yerinin maddi yerleşim tarzının, kapitalist tahakküm ilişkisini dolaysız bir biçimde maddileştirdiğine dikkat çekmiştir. İşçi kapitalistin mülkiyetindeki makinelerle tâbi bir ekten ibarettir; aynı şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, sibermekân için de geçerlidir. Geç kapitalizmin toplumsal koşullarında, sibermekânın maddiliğinin kendisi, otomatik olarak katılımcıların toplumsal konumunun tikelliğinin ortadan kalktığı, yanılısamaya dayalı, soyut ‘sürtünmesiz’ mübadele mekânını yaratır”.

küreselleşmenin yıkıcı özelliğine bağlar. Ancak belki de bu, bir zamanlar modern pratik olandı, şimdi ise küresel bir *yaratıcı yıkımdır*.

Otoriter ve baskıcı bir inşa süreci sonucu kurulan ulus devletlerin, küreselleşme süreciyle birlikte miadını doldurduğu ve basit birer yapıya dönüştüğü konusundaki tartışmalara temkinli yaklaşan Bauman, reel politik gelişmelerin de bu örgütlenme modeline fazla ömür biçmediğini ve bu konuda yeterince kanıtın var olduğunu düşünmektedir. Ona göre artık ulus devletler, “Bir zamanlar sahip oldukları mutlak iktisadi, askeri, kültürel ve siyasal egemenliklerle korunmamaktadırlar. Bu türden bütün egemenlikler, teker teker, küreselleşen güçlerin baskısına teslim olmak zorundadır... Ulus olmak artık savunulması gereken ve rakip iddialara karşı etkin biçimde savunulabilen nadir bir ayrıcalık değildir” (Bauman, 2011b:296). Bu açıdan, kimlik eksenli ve bölgesel merkezli politik oluşumlara gebe olan dünyamız, küreselleşme süreciyle birlikte özellikle akademik camiada en fazla bireysel kimlikler ve azınlık hakları konularını gündeme gelmiştir. Ulusal bağların zayıflaması ve “dünya vatandaşlığı” kavramının geliştirilmesi ekseninde yürüyen bu tartışmalar, ulus devletlerin de yumuşak karnını oluşturmaktadır. Bu bağlamda kimlik sorunu her ne kadar bir temel insan hakkı ve özgürlük konusu olarak öne çıkarılmış olsa da ulus devletin, bireyi vatandaş sıfatıyla kendine bağımlı kılmaya çalışması durumunu ortadan kaldırmayı da gündeme getirmiştir. Ancak bu durum paradoksal olarak, sermayenin ulus devlete hiçbir biçimde ihtiyacı olmadığını göstermez. Sermayenin belki de paradoksal olarak, günümüzde daha fazla ulus devlete ihtiyacı vardır. Ancak bir farkla: Sermayenin ihtiyaç duyduğu devletlerin; küçük, zayıf, hem sermayeye bekçilik yapacak hem de onu tehdit edebilecek bir güce sahip olmayacak bir nitelikte olması şartıyla. Dolayısıyla günümüzün kimlik eksenli politikaları, özellikle de ‘devletsiz ulusların’ mücadeleleri, küreselleşme çağında yepyeni bir bağlam kazanır ve sermayenin buna yaşamsal derecede ihtiyacı vardır.

Bauman, küresel politikada etkisi giderek azalan ve bu anlamda siyasi bir unsur olmaktan uzaklaşan ve vatandaşları üzerinde yönetme kabiliyetini yitirmeye başlayan ulus devletlerin meşru bir temeli bulunmadığını düşünmektedir. Onun deyişiyle modern ulus devletlerin inşası, “Görece az sayıda becerikli ve başarılı

etnisitenin, henüz olgunlaşmamış, daha küçük ve talihsiz etnisiteler yığını –‘olabilecek’ ama ‘asla olmayan’ uluslar– üzerinde sürdürdüğü bir şiddet öyküsüdür...” (Bauman, 2011b: 261).

Bauman modern ulus devlet tavrını, bahçeci devlet metaforuyla açıklar ve bu tutumu, “bahçıvanlık duruşu” olarak tanımlar. Çünkü ona göre ulus devletler,

“Nüfusun mevcut (yabani, terbiye edilmemiş) durumunu gayri meşru sayıp, varolan yeniden üretim mekanizmalarını elden çıkarmıştır. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamete yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirmiştir... Bu ölçütlere göre, nüfusu ikiye bölmüş: Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler ve yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar. Bu ölçütlere göre, (bahçıvanın tasarımınca belirlenen) faydalı bitkilerin gereksinimleri el üstünde tutulmuş, yabani ot ilan edilenler ise yok sayılmış. Bu ölçütler, bu kategorilerin her ikisini de kendi eğilimini nesneleri olarak aldı, her ikisinin de kendilerine belirleme haklarını reddetti” (Bauman, 2003: 34).

Bir söyleşisinde, küreselleşme ve Avrupa’nın geleceği üzerine bir soruyu Bauman şöyle yanıtlar:

“Bugün Avrupa’daki en önemli fenomen, ulus devletin yavaş yavaş zayıflayarak yok olmaya yüz tutmasıdır. Ulus devlet, ekonomik yönetimi, siyasî otoriteyi ve kültürel hegemonyayı birleştiren, tarihte bir eşi daha olmayan bir kurumdu. Bugün ekonomik küreselleşmesinden dolayı ekonominin dümeni ulus devletten uzaklaşmaktadır ve ulus devlet, artık kendi kendisine yetebilen ekonomik bir sistem değildir. Kültürel hegemonya ise devletten aşağıya doğru kaymaktadır: Bu hareket, ekonomi gibi yukarıya doğru değil; sosyal hareketler, topluluklar, etnik gruplar yönünde aşağı doğrudur. Ulus devletten geriye kalan, ekonomik yönetim ve kültürel hegemonyaca desteklenmeyen saf siyasî otoritedir. Aca bu kurgu (saf siyasî otorite), diğer iki sütunu olmaksızın daha ne kadar varlığını sürdürebilir, merak ediyorum. Her halükârda, galiba ulus devletin sonuna yaklaşmaktayız. Ama hangi sonuçlarla olduğunu söylemek zor. Bizler, zıt yönlerde başı çeken, ekonomik küreselleşme ve kültürel kabileleşmeye aynı anda tanıklık ediyoruz. Nasıl ele alacağımızı bilemediğimiz, yeni bir durumdur bu. Çünkü bütün bir sosyoloji, bu üç unsuru (siyasî otorite, kültürel hegemonya ve ekonomik yönetim) da kapsayan bir duruma alıştı; ama beklenmedik bir anda, her birinin kendine ait bir mekânı oldu ve aralarındaki etkileşimin nasıl olacağı şimdilik belirsizdir” (Cantell & Pedersen, 2002).

Küreselleşme ve Postmodernizm

Görüldüğü gibi bir yandan ulus devleti eleştiren, diğer yandan ulus devletsizliğin yarattığı ‘olumsuzluklar’a değinen, küreselleşmeye de aynı yaklaşımı gösteren Bauman’ın esas referans noktası, Levinas etiğinin fail konumuna ulaşmasıdır. Levinas’ın etik sistemini postmodern olarak niteleyip “postmodern çağ”ın Levinas etiği için bir olanak olduğu iddia ve olanaklarını araştıran Bauman, küreselleşmenin yarattığı sonuçlar üzerinden bir toplum savunusu, Levinasçı bir ahlak savunusu geliştirir. *Bireyselleşmiş Toplum* yapıtında, “Ben kardeşimim bekçisi miyim?” diye Tanrının sorusunu kızgınca yanıtlayan Kâbil’e dönerek, “Evet” der Bauman, “sen kardeşinin bekçisisin!”

Tevrat’taki Habil ve Kâbil hikâyesi üzerinden Levinas ahlakına teorik bağlılığını geliştiren Bauman için küreselleşme, bir yandan “refah devleti”ni ortadan kaldırarak kardeşinin bekçisi olmayan Kâbilleri çoğaltmış, iktidarı siyasetten arındırarak yerele, toprağa bağlı kılmış; ekonomi, siyasetten ayrıştırılarak siyasetin düzenleyici müdahalesinden muaf tutulmuş ve bu da siyasetin güçten düşürülmesi, iktidardan yoksun bırakılmasıyla sonuçlanmıştır. “Levinas’ın, adaletin ilerletilmesi için umut bağladığı devlet, gerçekleşmeyecek bir düşünceye ilişkin soyutlama haline gelir” der Bauman ve çağdaş dünyanın temel sorununu, Levinas etiğinin bir fail olarak iş başına gelmemesi olarak görür (Bauman, 2011b: 230). Küreselleşmenin bugünün dünyasını Levinas etiğine daha az uygun hale getirdiğini belirterek küresel bir iktidar ihtiyacından söz eder.

Küreselleşen ekonomik biçimler, Levinas etiğinin (aynı zamanda Bauman’a göre postmodern etik) failini ortadan kaldırmak kadar siyasetten yaşam tarzına dek her şeyi etkilerken, aynı şekilde postmodern kültüre yol açmıştır. Küreselleşme ve postmodernite ilişkisi hakkında Robertson, bu ilişkinin çift taraflı olduğunu belirtir. Bir taraftan küreselleşme, postmodernlik kavrayışına ilişkin düşüncelerin görece bir kaynağı iken (Robertson, 1999: 276), diğer taraftan postmodernite küreselleşme denen olgunun ortaya çıkmasında en az modernite kadar bir role sahiptir (1999: 92). Modernite, küreselleşmenin “evrenselin tikelleşmesi” yönünü temsil ederken, postmodernite “tikelin evrenselleştiği” süreci temsil etmektedir (1999: 169). Robertson, küreselleşmenin hem modern hem de postmodern yönünün bir arada olduğunu

vurgulamaktadır. Bu noktada, aynı zamanda postmodernizmin peygamberi olarak da anılan Bauman'ın kendinden tam da emin olmayan itirazı işitilmektedir:

“Postmodernitenin küreselleşmeye uygun olup olmadığı konusunda pek emin değilim. Postmodernite, dünyanın ayrıcalıklı bir bölümüne ait bir kültürdür ve dünyanın bu bölümünün tipik bir özelliği olan, üst derecede tüketim ve zenginliğe bağlıdır. Bu, herkesin hayat tarzına uydurulamaz. Normalde uyarıcılar (stimuli), üzerinde yükseldikleri ekonomik ve sosyal temeller olmaksızın hareket ederler, bir tür bağımsızlık kazanırlar. Onların başarılı olmaları için gerekli olan şartlar sağlanmasa da başka yerlerde de uyarıcı olurlar. Ama uyarıcılar tek başlarına, sosyo-ekonomik temeller olmaksızın hareket ettiklerinde öngörülemez sonuçlar doğurabilirler” (Cantell&Pedersen, 2002).

Bu emin olmama tavrı *Postmodern Etik* kitabında evrenselleşme meselesini değerlendirirken farklı bir hal alır:

“Evrenselleşme historisophy'sinin' postmodern versiyonu küreselleşme perspektifidir; politik, kültürel ve ahlaki otoritelerin ekümenizasyonunu içermediği apaçık görülmek üzere bilginin, teknolojinin ve karşılıklı ekonomik bağımlılığın küresel olarak yayılması görüşü (küreselleştiği var sayılan faktörlerin uluslararası ya da uluslarüstü değil, ulusal olmayan faktörler oldukları düşünülür). Yeni historisophy'nin tek yaptığı, uygarlaşma sürecinin yayılmasının yarattığı ahlaki evrensellik ümitlerini uzak ve belirsiz hale getirmektir” (Bauman, 2011a: 58).

Kant'ın “dünya vatandaşı”lığı flulaşmış, Levinas etiği failini yitirmiştir artık. Bu noktada oluş halinde olan postmodernizm ise Bauman'a göre küreselleşme ne olmaktadır? Ya da küreselleşme oluş halinde ise varlık postmodern midir? Bauman, postmodernizmi “kominizmin panzehiri” olarak ifadelendirirken (Cantell&Pedersen, 2002) nereye ya da neye varmak istemektedir? Sorular çoğaltılabilir; ama genellemeleri seven bir sosyolog olarak Bauman'ın bir yere veya şeye varmak istemediği açıktır.

“Estetik ve kültürel biçimler” der Harvey, “Varlıkla Oluş arasında simsarlık yapar hep” (Harvey, 1996: 361). İşte bu simsar, mekân ve zaman deneyimlerine özel duyarlılığından ötürü, zaman ve mekânın nesnel niteliklerindeki devrimci değişimler or-

* Tarihin hükümranlığı. (ç.n.)

taya çıktığında başkalaşıma uğrar, değişir, yeni bir biçim kazanır ya da biçimsizleşir; bu da dünyayı görüş tarzımızı köklü biçimlerde değiştirir. Küreselleşme ve onun esas kültürel bir biçimi olarak postmodernizm kendini bu oluş içinde var eder. Dolayısıyla Bauman'ın modernizmin küreselleştiği savı, yabana atılmayacak kadar önemli ama bir o kadar da eksiktir. Zira, modernizm küreselleşirken postmodern biçim kazanmıştır.

1980'li yıllarda gelişmiş kapitalist ülkelerin kültüründe yaşanan derin halet-i ruhiye değişimi, postmodernizmin kendisi idi. Bunu, küreselleşme eksenli tartışmalardan koparmak mümkün olmasa gerek. Harvey'in ifadeleriyle "Zaman ve mekân deneyimi değişmiş, bilimsel ve ahlaki yargıların bağıntısı konusundaki güven çökmüş, toplumsal ve entelektüel ilginin ana kaynağı olarak estetik, etiğe galebe çalmış; imgeler anlatılara göre üstün bir konuma yükselmiş, gelip geçicilik ve parçalanma ebedi hakikatler ve bütünsel politikanın karşısında öncelik kazanmış ve dünyayı açıklama çabası maddi ve politik-ekonomik temellendirmeler alanından özerk kültürel ve politik pratikler yönüne kaymıştır" (Harvey, 1996: 362).

Sonuç

Özetlemek gerekirse zaman-mekân sıkışması içinde küreselleşmenin üç önemli ayağından söz edilebilir: Birincisi, teknolojik gelişme ve bilimsel alanda ilerleme. İkincisi, ekonomik dönüşüm. Üçüncüsü, ulus devletin siyasal egemenliğini kaybetmesi, yani ulus ötesi aktörlerin ortaya çıkması. Bauman, sosyolojinin derin köklerine sarılarak pek çok genel sorun gibi bu konuda da değerli bir çaba ortaya koymuş, küreselleşme ve toplumsal sonuçları üzerinden ciddi bir sosyolojik praksis sergilemiştir. Radikal bir küreselleşme karşıtı pozisyonuna düşmemekle birlikte, küreselleşme yanlısı eğilimlere de prim vermemiştir. Diğer yandan Bauman'ın modernizmin küreselleştiği savı, yabana atılmayacak kadar önemli görünmektedir; fakat postmodernizm ile ilişkisini kurma konusunda eksiktir. Öz itibarıyla Bauman, üzerine çokça kitap ve makale bulunan, ciddi akademik tartışmalar yürütülen küreselleşme konusunda, aslında bizlere yeni bir şeyler söylememektedir. Ama dikkatlerimizi küreselleşmenin toplumsal sonuçlarına yoğunlaştırarak sosyolojiye alan açmaktadır. Küreselleşme-

nin yarattığı olumsuzluklar ve kaos üzerinden Levinas ahlakına kapı aralamaya çalışmaktadır. Teleolojik bir görüngü sergilemese de iğretlik, belirsizlik, kaos üzerinden karamsar bir tablo çizse de, Levinas üzerinden postmodern etik çabaları sürmektedir. Ama ne var ki pek çok sosyal bilimcinin aksine küreselleşme konusunda bir çözüm önermemekte, hatta çözüm öneren Bourdieu gibi sosyal bilimcilere de karşı çıkmaktadır⁵.

Bauman için küreselleşme konusunda bilgimiz artıkça belirsizlik de artmaktadır. Şöyle demektedir:

“...İmal edilmiş bir belirsizliktir bizimkisi. Belirsizlik onardığımız bir şey değil, yarattığımız, hem de hep yeni baştan ve daha büyük miktarlarda yarattığımız, onu onarma çabalarımız sayesinde yarattığımız bir şeydir” (Bauman, 2000: 154).

5. Bkz. Bauman, Z. (2011b), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.138-184. Henry Ford ile Pierre Bourdieu’yu birbirine benzeştiren Bauman, “Ford, Pierre Bourdieu’nün yakınlarda üzüntüyle vardığı sonucu (*Contre-feu*’de) muzaffer bir tavırla ilan eder: ‘Geleceğe hükmetmek için şimdiki zamana tutunmak gerekir’ ” der (s.138). Burada aslında aleni bir “ilerlemecilik” eleştirisinin yanında Bauman, Bourdieu’nün devrimci projesine karşı çıkmaktadır.

Kaynakça

- Aktel, Mehmet & Kerman, Uysal & Altan, Yakup (2007), *Küreselleşme Sürecinde Yoksulluğun Değişen Yüzü, IV. Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi Küresel Yoksulluk Bildiriler Kitabı*, T.C. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 19-21 Ekim 2007, Çanakkale, s. 11-20.
- Bauman, Zygmunt (2012), *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011a), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011b), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beck, Ulrich (2011), *Risk Toplumu, Başka bir Modernliğe Doğru*, Çev. K. Özdoğan & B. Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bessis, Sophie (2001), *Yoksullar ve Zenginler Arasında Giderek Büyüyen Uçurum*, <http://www.ideapolitika.com/arsiv/9/sophie.htm>, 02.04.2001
- Bilgin, V. (2003), "Küreselleşme Sürecinde Kültür ve Milliyetçilik, Türkiye ve Siyaset", Yorum ve İnceleme, Sayı.13, Ankara.
- Cantell & Pedersen, (2002), "Yeni Düşünce Hareketleri Modernite Postmodernite ve Etik" *Zygmunt Bauman ile Söyleşi*, Çev. Aytaç Yıldız, Doğu Batı, Sayı: 19, Mayıs-Temmuz 2002.
- Castells, Manuel (1989), *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Friedman, Jonathan (2000), *Globalization, Class and Culture in Global Systems*, Journal of World-Systems Research 6, s. 636-56.
- Giddens, Anthony (1996), *Introduction to Sociology*, New York: Norton.
- Harvey, D. (1996). *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul.
- Hardt, Michael & Antonio Negri (2000), *The Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mutman, Mahmut (2001), "Marksizmin Diyeceği Var mı?" http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=587, 2001.
- Robertson, R. (1999), *Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev. Ü. H. Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Özdemir, Sadi (1998), *Medya Emperyalizmi ve Küreselleşme*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Soros, George (2002), *On Globalization*, Public Affairs.

UNDP, *Strategies and Policies for Poverty Reduction*, <http://www.undp.org/poverty/propoor.htm>, (07.11.2008).

www.worldbank.org, 03.07.2007.

Yıldızoğlu, Ergin (1999), *Cumhuriyet gazetesi*, 21.01.1999.

Tüketici Ayartma ya da Yoksullaşarak Tüketme

Yrd. Doç. Dr. Musa Öztürk

Giriş

Modernliğin dünyasında tesadüflere yer yoktur. Her şeyin rasyonalite dahilinde belli bir izahı vardır. Bauman, Tanrı'nın öldürüldüğü yetim bir dünyaya gözlerini açmış olsa da Tanrısız bir dünyanın nasıl bir “yere” benzediği konusunda uzun yıllar kafa yorduktan sonra onu geri çağıran düşüncenin yıldızının parladığı bir dönemde sahneye çıkmıştır. Bauman, modernliğin sonuçlarını çok geniş bir yelpazede tartışmakla birlikte bizlere herhangi bir kesin, net öneride bulunmak bir yana karamsarlığın her geçen gün daha artacağına dair “belirgin bir belirsizlik” tablosu çizmektedir. Bu açıdan Bauman belirsizliğin en güçlü teoris-

yenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Eserlerinde somut bir çözüm önerisi sunmaktan ziyade belirsizliğin her geçen gün daha da kuşatıcı hale geldiğinin altını çizmektedir.

Başta *Sosyolojik Düşünmek* (2010) isimli eseri başta olmak üzere çalışmalarında korku, güvenlik, endişe, belirsizlik, emniyet, tüketim, yoksulluk, dışlanma, vb temalara oldukça geniş yer vermektedir. Yoksulluk ve tüketim ilişkisi açısından şu saptamada bulunmaktadır: Yoksullar her zaman bizimle olacaklar. Fakat yoksul olmanın ne demek olduğu, onların birlikte olacakları “biz”in ne tür olduğuna bağlıdır. Her bir yetişkin üyesini üretici emeğe katmak zorunda olan bir toplumda fakir olmakla yüzyıllar boyu emekle biriken güç sayesinde, üyelerinin giderek artan geniş bir bölümünü emeğe katmadan gerekli her şeyi üretebilen bir toplumda fakir olmak aynı şey değildir. Evrensel istihdam ve üreticiler toplumunda fakir olmak başka bir şeydir. Yaşam projelerinin çalışma, mesleki uzmanlık ve işten daha çok tüketici tercihleri etrafında kurulduğu tüketim toplumunda fakir olmak çok daha farklı bir şeydir. Yoksul olmak, bir zamanlar anlamını işsiz olma durumundan alsa da bugün anlamını esas olarak yeterince tüketemiyor olma durumundan almaktadır (Bauman, 1999: 9-10). Yoksulluk aslında göreceli bir kavramdır. Yoksulluk araştırmalarında sıklıkla bahsedilen mutlak yoksulluk/görelî yoksulluk tasnifi buna karşılık gelmektedir. Bauman da çalışmalarında “yeni yoksullar” olarak kavramsallaştırdığı görelî yoksulluk durumundan bahsetmektedir. Bu çalışmada yoksulluk ve tüketim ilişkisi ele alınırken kitlelerin yoksul olarak etiketlenerek çalışma etiği altında disiplin etiği üzerinden işe koşulmasından hareketle bunun nasıl hayata geçirildiği ve yol açmış olduğu sonuçlar üzerinde durulacaktır.

Yoksulları Zorla İşe Koşma Aracı Olarak “Disiplin Etiği”nin İcadı

Bauman, eserlerinde tüketim ve yoksulluk ilişkisine dair derin çözümlemeler yapmakla birlikte tüketimin mi yoksulluğu, yoksulluğun mu tüketimi belirlediği ve bu ikisi arasındaki korelasyonun nasıl kurulabileceğine ilişkin bir çözümlemeye gittiğini söyleyebiliriz. O, yoksulluğu oldukça geniş bir varyantta ele aldığından yeni yoksulları, tüketim üzerinden değerlendirmekte ve

onları yeterince tüketemeyenler olarak tanımlamaktadır. Fakat bu bir nedenden ziyade, sonuçtur aslında. İndirgemeci bir bakış açısıyla mutluluğun tüketmekle ve sahip olmayla özdeş hale getirilmesi, tüketimin mi yoksulluğu yoksa yoksulluğun mu tüketimi belirlediği sorusuna net bir cevap verebilmeyi zorlaştırmaktadır. Bu açıdan kapitalizmin palazlanma evresinde çalışmaya bir kutsallık atfedilerek, çalışmamanın yoksullukla özdeşleştirilerek çalışma etiği üzerinden kitlelerin işe koşulması sürecinin iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Günümüzle mukayese edildiğinde modern öncesi dönemlerde ücret karşılığı herhangi bir işte çalışmanın iradi bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Biz genel olarak işsizi, çalışma iradesine ve kudretine sahip olup da iş aradığı halde iş bulmayan insan olarak tanımlarken; çalışabilecek durumda olup da iş aramayan, halihazırdaki hayatından memnun olan bir kimseyi işsiz olarak nitelendiremeyiz. Kapitalizmin gelişim evresinde emek doğal kaynakların bir tamamlayıcısı olduğundan, emekle üretim arasında doğrusal bir ilişki vardır. Daha fazla üretmek için daha fazla sayıda kişinin iş gücünü belli bir ücret karşılığında arz etmesine ihtiyaç vardır. Eğer insanlar, gönüllü olarak emeklerini belli bir ücret karşılığında arz etmeme noktasında direnirlerse onlar çalışmaya zorlanabilmeliydiler. Kadenci bir bakış açısıyla durumlarını *takdiri ilahi* olarak uysalca kabul eden ve sefaletten kurtulma noktasında herhangi bir çaba göstermeyen yoksullar, fabrikada çalışma kandırmacalarına kulak asmamakta ve bazı doğal ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra emeklerini satmayı reddedebilmekteydiler. Kapitalistler tarafından yoksul olarak tanımlanan iş gücünün, mevcut durumu olduğu gibi kabullenerek emeklerini arz etmeme noktasında direnmeleri, sinai girişimcilerin kâbusu haline gelmişti. Ücret karşılığında düzenli olarak herhangi bir işte çalışmaya alışmamış bu kitleler, ücret teşviklerine karşı duyarsız davranmakta, günü kurtaracak kadar eklemek bulduklarında saatler sürecekle külfete katlanmak için herhangi bir sebep görmemektedirler (Bauman, 1999: 128). Bu süreçte zorla işe koşma aracı olarak çalışma etiği icat edilmiştir. Bu yeni etik anlayışı üzerinden işçiler bir yandan iyi yaptıkları herhangi bir işin gururundan mahrum bırakılırken diğer yandan anlamını kavrayamadıkları bir görevi zorla yerine getirmek için düşünmeksizin itaat etmeye zorlanmışlardır (Bauman, 1999: 16-17). Esasında elde edilen ücret

retin tatmin edici olup olmaması bir yana, çalışma etiği vasıtasıyla insanlar ücret karşılığı herhangi bir işte çalışmaya zorlanmışlardır. Emeğin metalaştırılarak ücret karşılığında mübadele edilebilir hale getirilmesi, belli bir ücret karşılığında özgürlüğün ya da en azından çalışmama özgürlüğünün teslim alınması anlamına gelmektedir.

Bauman (1999: 13-14), çalışma etiğinin kısaca iki açık önerme ve iki dolaylı varsayımdan oluştuğunu belirtmektedir. Buna göre birinci açık önerme, kişinin canlı kalmak ve mutlu olmak için başkalarının değerli bulduğu ve karşılığını ödemeye değer gördüğü bir şey yapması gerektiğidir. Karşılıksız hiçbir şey yoktur. Her zaman misliyle mukabele (*quid pro quo*) almak için öncelikle vermemiz gerekir. İkinci açık önerme ise kişinin sahip olduğuyla yetinmesinin ve böylece daha fazla yerine daha aza razı olmasının yanlış, aptalca ve ahlaki açıdan zararlı olduğudur. Kişinin tatmin olduğunda kendini aşırı derecede yormayı ve germeyi bırakmasının değersiz ve mantıksız olduğu ve daha fazla çalışmak için güç toplamak şartıyla değilse dinlenmenin, yakışık almayan bir davranış olduğu böylece vurgulanmaktadır. Diğer bir ifadeyle çalışmak; başlı başına bir değer, asil bir faaliyettir. Hemen ardından emir gelir: Sahip olmadığın veya ihtiyacın olduğunu düşünmediğin neler getireceğini göremesen bile çalışmaya devam etmelisin. Çalışmak iyidir, çalışmamak kötüdür. Bu önermelerin dolaylı varsayımları ise çoğu insanın çalışma yeteneğini satmak zorunda olduğu ve gerçekte hayatlarını bu yeteneği satarak ve karşılığında hak ettiklerini alarak kazandıklarıdır. Onların sahip oldukları şey, geçmiş çalışmaları ve çalışmaya devam etme hevesleri karşılığında aldıkları ödüldür. Çalışmak tüm insanların normal durumu olup çalışmamak anormaldir. Çoğu insan görevini yerine getirir. Bu insanlardan elde ettiklerini ya da kazançlarını; görevlerini yerine getirebilecek haldeyken herhangi bir sebeple bunu yapamayan başkalarıyla paylaşımlarını istemek haksızlık olacaktır. Diğer dolaylı varsayım ise maaşa ya da ücrete layık olan, satılan ve satın alınması muhtemel olan bu emeğin, başkaları tarafından kabul gördüğü, çalışma etiğinin takdir ettiği ahlaki değere sahip olduğudur. Kısacası bu, modern toplumda çalışma etiğinin aldığı şeklin kısa bir özetidir.

Bauman, çalışma etiğinin aslında bir kandırmacadan ibaret olduğunu ileri sürmekte olup çalışma etiği adı altında gayet bilinçli

olarak insanları zorla işe koşmak için “disiplin etiği” (1999: 16) üretildiğine işaret etmektedir. Fakat çalışmalarında ağırlıklı olarak disiplin etiğinden bahsetmekten ziyade, örtük olarak tüketim ve çalışma etiğinin disipline edici yönleri üzerinde durmaktadır. Ona göre 19. yüzyılın başlarında çalışma etiği vaizleri aslında “çalışma etiği”nden tam olarak neyi kastettiklerini gayet iyi bilmektedirler. Çalışma etiği vaizlerine göre toplum, daha fazla üretmeye can atan girişimcilerle, çalışmaya ve girişimcilerin ifadesiyle üretmeye isteksiz yoksullardan oluşan iki büyük sınıftan oluşmaktadır. Çalışma etiği, mantıksal olarak bu iki sınıfın birleşmesini sağlayan bir tutkal olarak işlev görebilirdi ki bu aynı zamanda merkantilist dönemde hem ulusal zenginleşmeye giden bir yol ve hem de bireysel sefaletten kurtuluş olarak çalışma fikrini daha da yüceltiyordu (Bauman, 1999: 93).

Geleneksel toplumlarda insanlar, ihtiyaçları karşılandıktan sonra çalışmaya devam etmek veya daha fazla para kazanmaya mantıksal açıdan bir kutsallık atfetmemektedirler. Çünkü bu tip toplumlarda tatminkâr yaşamın eşiği alçak tutulmuş olup aşılması yasaktır. Bu eşiğe varıldığında daha yukarı tırmanmak için hiçbir dürtü yoktur. Çalışma etiği, bir anlamda bu düşünceye ve bunun beraberinde getirmiş olduğu hayat tarzına karşı açılmış bir savaştır (Bauman, 1999: 15). Gelenğin beslediği bu algının kırılması gerekmektedir. Gelenek karşısında çalışma etiğinin meşruiyetinin sağlanması noktasında modernleşmenin öncülleri, onu yapı bozumuna uğratarak aşağılık bir konuma indirgemiş; çalışma etiğinin karşı çıktığı, ahlaki açıdan utanç verici, kınanacak eğilimlerle özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Dün sahip olduklarına bugün de razı olan, daha fazlasını elde etmek için herhangi bir çaba göstermeyi kabalık olarak gören, nefret uyandıran ve mantık dışı olan alışılmamış bir düzene boyun eğmek gerektiğinde daha iyiyle ilgilenmemek gibi alışkanlıkları olan kişilerin eğilimleri olarak tanımlanmak suretiyle iyiden iyiye itibardan düşürülmüştür. Bu anlamda çalışma etiği üzerinden sanayi öncesi dönemin alçakgönüllülüğüne, mütevaziliğine ve insani arzuların bayağılığına karşı savaş açılmıştır. Gerçekte ise en vahşi ve acımasız savaşlar, fabrika işçisi olacakların ya da olmaya zorlananların arzulamadıkları, anlamadıkları ve en önemlisi de kendi iradeleriyle seçmedikleri çalışma düzeninin huzursuzluğu ve onursuzluğuna katlanma isteksizliğine karşı açılmıştır (Bauman, 1999: 22).

Uygun, edepli ve övülmeye değer davranışlar için sunulan tüm diğer ahlaki prensipler gibi çalışma etiği de hem yapıcı bir görüş hem de yok olan hizmetlere yönelik bir reçete olarak sunulmuştur. Etik cihat, insanların sahip olduğu tutkuların, tercihlerin ve alışkanlıkların meşruluğunu tanımamakta ve alternatif olarak doğru davranış türünün yolunu göstermektedir. Ama hepsinden önemlisi, etik eğitim için belirlenmiş insanların eğitim dışındayken zorlama olmadan yapabilecekleri her şeye şüpheyile bakılmakta ve onların eğilimlerine güvenilmemektedir. İstedikleri gibi davranmakta serbest kaldıklarında, kendi arzu ve hevesleriyle baş başa bırakıldıklarında çaba sarf etmektense açlıktan ölürlər; kendilerini geliştirmeye çalışmaktansa pislik içinde yaşarlar; bir anlık geçici bir eğlenceyi daha uzak fakat kalıcı bir mutluluğa yeğ tutarlar; sonuçta iş yapmak yerine hiçbir iş yapmamayı tercih ederler. Tüm bu iğrenç, denetimsiz dürtüler, doğmakta olan endüstrinin karşı çıktığı, savaştığı ve sonunda yok etmek zorunda olduğu geleceğin bir parçasıdır (1999: 21).

Bauman, yoksulların büyük ölçüde azalmasını sağlayan girişimlerde çalışma etiğinin katkısının gerçekten paha biçilmez boyutlarda olduğuna işaret etmektedir. Bu etik, iş gücü ücretleriyle desteklenen her çeşit hayatın, ne kadar sefil olursa olsun, ahlaki yücelik taşıdığını zorla kabul ettirmiştir. Böyle bir ahlaki ölçütle yola çıkan, iyi dileklerde bulunan reformcular, toplumun yoksullarına sunabileceği “çalışarak kazanılmamış” tüm yardımların “daha az münasip olduğu” ilkesini ileri sürebilmişler ve bu ilkeye daha uygar bir toplum yolunda atılan büyük bir adım gözüyle bakmışlardır. Daha az münasip olma, ücretler yerine sadakalara bel bağlayan insanlara sağlanan koşulların, onların hayatını, içgüdülerini kiralayan emekçiler arasında en sefil, en berbat durumda olanlarınkinden daha az cazibeli olması demektir. Burada verilmiş istenilen mesaj, çalışmayan fakirin hayatı daha da sefilleştikçe ve yoksulluğa daha da battıkça, iş güçlerini en sefil ücretler karşılığında satan, çalışan fakirlerin talihleri onlara daha çekici ya da en azından daha katlanılır gelsin. Böylece çalışma etiği davasına destek olunabilir ve zafere daha da yaklaşabilirdi (1999: 24). Ücretlerin günlük ihtiyaçları karşılayacak seviyede tutulması ve çalışmayanların kapatılarak, damgalanarak disipline edilme yoluna gidilmesi “iş”e devamlılığın ve çalışmanın sürdürülebilirliğinin sağlanmasında oldukça etkili olmuştur.

Sennet, Max Weber'in "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*" adlı kitabının ekonomi tarihi açısından hatalarla dolu olduğunu ve ekonomik analiz noktasında kapitalist sistemde tüketicinin bir itici güç olarak oynadığı rolü garip bir biçimde göz ardı ettiğine işaret etmektedir (2010: 111). Çalışma etiği, kapitalizmin gelişim evresinde kitlelerin işe koşulmasında ve emeğe aç fabrikaların doldurulmasında oldukça başarılı olsa da süreç içerisinde sistemin makas değiştirerek emek-sermaye yoğun bir yapıdan sermaye-teknoloji yoğun bir yöne evrilmesiyle eski cazibesini kaybetmiştir. Sistemin, kârı ve üretim hacmini eşzamanlı arttırmayı başararak günümüz ekonomisinin kitlesel emek gücüne ihtiyacı kalmamıştır. Disiplin ve itaat sağlamada oldukça işlevsel olan çalışma etiği, yeni dönemde yerini mal piyasalarının cazibe ve ayartmalarıyla desteklenen tüketim estetiğine bırakmıştır.

Kitleleri Tüketime Koşmanın Amentüsü:

Tüketim Estetiği

Bütün ekonomik sistemlerde üretimin sürekliliği, tüketicinin sürekliliğine bağlıdır. Eğer tüketim ya da tüketici kitle, başarıyla üretilemezse üretimin sürekliliğinin sağlanması mümkün değildir. Çalışma etiği adı altında dinden, kültürden ve gelenekten beslenen kanaatkârlık, alçakgönüllülük, tevazu gibi kadim değerlerden doğan hayat tarzına karşı savaş açılarak, yoksul olarak tanımlananlar yani aylaklar işe koşularak büyük miktarda üretim çıktısı elde edilmiştir. Mesele bir dereceye kadar halledilmiş gibi gözükse de ortaya yeni bir durum çıkmıştır. Bu süreçte tüketim piyasasının karşılaşmış olduğu en büyük düşman, sadece ihtiyaçlarını karşılamak için alışveriş yapan ve bunlar karşılandığında alışverişi bitiren geleneksel tüketicidir (Bauman, 2010b: 127). Sistem, bu algının kırılarak döngünün sürekliliğinin sağlanması için kitlelerin tüketime zorlanması noktasında ihtiyaçlar hiyerarşisini ters yüz ederek, insanın biyolojisinin yerine psikolojisini ikâme etmek suretiyle söz konusu tikanıklığı aşmaya çalışmıştır. Bauman (1999: 51), çalışma etiğinin yerini tüketim estetiğine bıraktığına işaret etmektedir. Ona göre tüketim toplumunu tamamlamakta, rotada tutmakta ve onu sık sık krizden kurtarmakta kullanılan şey, etik değil estetikdir.

Berman (2009: 134)'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, tarihte burjuvazinin başardığı en büyük işlerden birisi, insanın gelişme, sürekli değişme, kişisel ve toplumsal hayatın her alanında sürekli yenilenme kapasite ve güdüsünü özgürleştirilmesi olmuştur. Tüketim toplumunda sosyal ve duygusal bağılıklar da dahil her şey, “meta” olarak görüldüğünden her insan, potansiyel bir tüketici olarak görülmekte ve ona göre üretim yapılmaktadır. Tüketici davranışı zincirleme olarak bir sorundan diğerine, adım adım hayatın tamamını piyasaya bağladığından her arzuyu ya da her çabayı, satın alınabilecek bir araç ya da bir uzmanlık arayışına yöneltmektedir. Hayatın geniş kurgusu içindeki denetim sorunu ilke olarak erişebileceğimiz çok sayıda küçük satın alma edimlerine indirgenmektedir (Bauman: 2010a: 226). Birey, yapabileceği en basit işleri bile yapamaz hale gelerek piyasaya ve uzmanlık sistemlerine bağımlı hale gelmektedir. Bauman, strateji gereği piyasanın adım adım tüketiciyi kendine bağımlı hale getirdiğine işaret etmektedir. Wolfgang Fritz Haug'un yerinde ifadesiyle, önce yeni ürünler günlük işleri çok daha kolay hale getirmekte sonra da günlük işler yardımsız yapılamayacak kadar güç hale gelmektedir. Örneğin; kamu ulaşımının çökmesiyle birlikte özel arabalar şehirleri yok edici bir bombardıman kadar etkili bir biçimde parçalamakta ve artık arabasız aşılması olanaksız mesafeler yaratmaktadır. Burada iki durum karşımıza çıkmaktadır. Yeni ürünlerin piyasaya sürülmesinin beraberinde getirdiği becerilerin yok edilmesi olgusu nedeniyle ilk önerme doğrudur; yeni ürünün benimsenmesinin getirdiği çevrenin yeniden yapılandırılması olgusu nedeniyle de ikinci önerme doğrudur. Her iki durumda da yeni mallar kendilerini vazgeçilmez hale getirmekte, kendi zorunluluklarını yaratmaktadırlar. Çözümleyiciler zaman zaman bunu pazarın yapay gereksinimler yaratma yetisi olarak açıklasalar da Bauman, bu olguyu pazarın yeni gereksinimleri doğal gereksinimlerden ayırt edilemeyecek hale getirme yetisi kapsamında açıklamanın çok daha yerinde olacağına işaret etmektedir (2003a: 195).

Toplumsal becerilerin yokluğunun yarattığı boşluk, piyasa tarafından doldurulmaktadır. Ürünler ve hizmetler ilk etapta kendilerini gerçek insani sorunların çözümleri olarak sunmakta; fakat mallara ve hizmetlere olan bağıllık kısa sürede “pazar bağımlılığı”na dönüştüğünden sorunlara pazar eksenli çözüm aranmaktadır. Örneğin; herhangi bir çabaya girmeksizin karşı

cinsin ilgisini çekmenin bir aracı olarak yeni bir marka parfüm, parti konuklarının birbirleriyle kaynaşmasını ve birbirlerini ilginç bulmasını sağlayan yeni marka bir şarap... Tüm bunlar her insani sorun için dükkânda bir yerlerde bekleyen bir çözümün var olduğunu göstermektedir Bu inanç, tüketicileri mallara ve onların vaatlerine karşı daha da dikkatli hale getirdiğinden, bağımlılığı derinleşmektedir (Bauman, 2003a: 196). Yine gittikçe büyüyen belirsizliğin adeta bir ahtapot gibi etrafımızı kuşattığı yönünde güçlü bir psikolojik baskı oluşturularak insani duygular sömürülmektedir. Hayatta kalmanın yüceltilmesiyle insanlar uzmanlık sistemlerinin kucağına itilmektedir. Netice itibariyle kişi, satın aldığı ve sahip olduğu çok sayıda şeyden oluşmuş bir kişiye dönüşmektedir. “Bana ne satın aldığını, hangi dükkândan satın aldığını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim” (Bauman: 2010: 227). Baudrillard’ın ifadesiyle “kullan, at” kültürü gezegenimizi çöp kutusu uygarlığına dönüştürmektedir. Bu endüstrinin dallanıp budaklanması, dünyadaki birçok alanı çöplüğe dönüştürmüştür ki kesin olarak bunların hepsi birer “insanlık atığı”dır (Bauman, 2007).

Tüketim toplumunda “şeyler”, işlevselci bir bakış açısıyla ihtiyaçları ya da arzuları tatmin etme açısından değerlendirilmektedir. Şeylerin, tüketim nesnesi olarak görülmesi, onların yok edilmesi yönünde bir yaşam felsefesini de beraberinde getirmektedir. Tüketici olmak; tüketime ayrılmış şeylerin çoğunu kendine tahsis etmek, onları satın almak, onlar için para harcamak ve böylece başkalarının bunları izin almadan kullanmasını yasaklayarak özel mülk[iyet] haline getirmek demektir (Bauman, 1999: 39). Tüketici yaşam, sadece elde etmek ve sahip olmakla ilgili olmak bir yana, önceki gün elde edilen şeyden kurtulmak ve bir sonraki gün bundan dolayı gurur içinde gösteriş yapmak bile değildir. Tüketici yaşamın ilk ve en önemli veçhesi, sürekli hareket halinde olmaktır. Thomas Hylland Eriksen’in ifadesiyle söyleyecek olursak tüketim toplumunda hem geçmiş hem de gelecek “anın tiranlığı” tarafından tehdit edilmektedir. Bauman’a göre eğer Max Weber haklıysa yani üretici yaşamın etik ilkesi, tatminin ertelenmesi ise tüketici yaşamın etik ilkesi (eğer açıkça ifade edilebilecek zerre kadar bir etik ilkesi olabilirse) memnun kalmanın, tatmin edilmiş olmanın aldaticılığıdır. Niyet ve amacını müşteri memnuniyeti olarak ifade eden bir topluma en büyük tehdit memnun edilmiş müşteridir

(2010b: 128-137). Pazarın ihtiyaçlar yelpazesinin genişletmesiyle psikolojik yoksulluk/yoksunluk sınırı sürekli ileri çekilerek tatmin ertelenmektedir. Taksitli alışveriş, borçlandırma vb alternatif ödeme ve finansman yöntemlerinin geliştirilmesiyle tüketicilerin bir zamanların üreticilerinden daha sıkı bir şekilde geleceklerini ipotek ederek piyasaya bağımlılıkları sürekli hale getirilmektedir. Tüketim toplumunda biriktirmek, tasarruf etmek ya da yatırım yapmak sadece tüketici tercihinin gelecekte genişlemesi vadedinden dolayı bir anlam ifade etmektedir. Bununla birlikte bunlar, sıradan tüketicilerin çoğunluğu tarafından tercih edilen seçenekler değildir. Gerçek bir tüketim toplumunda tasarruf yapmak neredeyse imkânsızdır. Eğer tüketicilerin çoğunluğu tasarrufa yönelirse bu sistem açısından bir felaket habercisidir. Çünkü artan tasarruflar ve azalan kredi alımları piyasalar için kötü haberlerdir. Tüketici kredilerinin kabarması “işlerin doğru yönde ilerlediğinin” kesin işareti olarak görülür. Bir tüketim toplumu, zevki erteleme çağrısını nazikçe karşılamayacaktır. *Tüketim toplumu bir tasarruf cüzdanı değil, kredi kartları toplumudur.* Tüketim toplumu bir “şimdi” toplumudur, bekleyen bir toplum değildir; isteyen bir toplumdur (Bauman, 1999: 50). 19. yüzyılda para olmadan herhangi bir şeyi satın almak ahlaksızlık olarak nitelendirilirken 20. yüzyılda parası yetmese de ödemede sağlanan kolaylıklardan dolayı bir şeyi alamamak ayıp sayılmaktadır (Fromm, 2004: 65-66). Genelde dinin, özel olarak da püriten mirasın öğrettiği çileci rejimlere, çalışkanlık, basiret ve tutumluluğa tam zıt giden “Şimdi yaşa, sonra öde” felsefesi tinsel fakirliğe ve hedonistik bencillığe yol açmaktadır (Featherstone, 1996: 188).

Bu toplumda “normal yaşam”, zevkli duyumlar ile parlak deneyim fırsatlarının görkemli bir gösteri şeklindeki kamusal teşhiri arasında tercihlerini yapmakla meşgul tüketicilerin yaşamıdır. “Mutlu bir yaşam”, birçok fırsatı yakalamak ve çok azını kaçırmakla ya da hiçbirini kaçırmamakla özdeşleştirilmektedir. En fazla bahsedilen, en çok arzu edilen fırsatları yakalamak ve bunları başkalarından daha geç değil, tercihen daha erken yakalamak, (Bauman, 1999: 60) mutluluğun mottosu haline gelmiştir. Ürünler verebileceklerinden daha fazlasını vaat ettikleri ve tüketiciler er geç, tek tek her ürünün görünüşteki kullanım değeriyle gerçek kullanım değeri arasındaki bağdaşmazlığı fark edeceği için söz konusu inanç, yeni ve geliştirilmiş vaatler ve bunların mad-

di kanıtlarıyla sürekli olarak pekiştirilmektedir. “İçsel eskimişlik” şeklinde ayrıntılı olarak betimlenmiş görüngü buradan kaynaklanmaktadır. Planlanmış eskitme stratejisi gereği yeni ürünlerin asıl rolü, dünün ürünlerini eskimiş göstermektir. Eski/yeni ürünlerle birlikte onların gerçekleşmemiş vaatlerinin de anısı silinip gitmektedir (Bauman, 2003a: 196-197). Postmodern tüketicinin yaşam oyununda, oyunun kuralları oyun oynanırken sürekli değişmektedir. Dolayısıyla burada strateji gereği her oyunun kısa tutulması gerekmektedir. Böyle olunca mantıklı bir biçimde oynanan hayat oyunu, çok büyük riskler taşıyan kapsamlı bir oyunun küçük riskler taşıyan bir dizi kısa ve dar oyun şeklinde bölünmesini beraberinde getirmektedir (Bauman, 2000a: 121). Oyunun kuralları sürekli değiştiğinden her an ayartıcı bir şeyin tüm çıplaklığı ile belirmesi ve görünüşte erişilir olması ihtimali, başarı sevincini kursakta bırakmaktadır. Çünkü sınır, engin gökyüzü olunca yeryüzündeki hiçbir hedef sizi tatmin etmeye yetmemektedir (Bauman, 2010a: 231).

Bu toplumun “iç şeytanları”nı, tüketici piyasasının ayartıcı güçleri doğurmaktadır. Nasıl ki normatif düzenleme olmaksızın üreticiler toplumu bir şey yapamazsa tüketiciler toplumu da bu ayartma olmaksızın bir şey yapamaz. Böyle bir toplumda tüketiciler arzularını ve rüyalarını çılgınca ve sonsuza dek körükleyen piyasa eğilimine karşı bırakın savaşmayı, bunu akıllarından bile geçiremezler (Bauman, 2000a: 59). Umudun hiçbir engellemeye uğramadan sürekli coşku seviyesinde tutulması depresif bir duruma yol açmaktadır. Simmel (2005: 173)’in ifadesiyle, “sınırsız zevk arayışı içerisinde bir hayat, insanı budala yapar. Çünkü sonunda hepsine karşı tepki gösteremeyecek kadar uzun süre sınırları en güçlü tepkiyle tahrip eder”. Bireysel tüketimin artması, sistemin irrasyonelitesini örttüğünden bu sistemsel meşrulaştırma üzerindeki baskıyı hafifletmektedir. Böylece, bütüncül rasyonel bir planın yokluğu ile bağlantılı gerilimler yer değiştirmektedir. Modern toplumun rasyonel değerlerinin ve amaçlarının söylemsel olarak kurtarılması için zorunlu bir baskı oluşturmak yerine, bu gerilimler özel tüketimi ve tüketimin gerektirdiği meta arzını arttırması dürtüsüyle sonuçlanmaktadır. Bireysel özerklik biçimindeki modern proje, pazarın tanımladığı ve pazarın yönlendirdiği bir tüketici seçim özgürlüğü tarafından boyunduruk altına alınmıştır (Bauman, 2003a: 225).

Tüketim toplumunda yoksulluk, görünürde gayet demokratik yollardan kontrol edilerek baskı altına alınmaktadır. Malların üzerindeki fiyat etiketleri, sembolik olarak hangi malın kimin için üretildiğine işaret etmektedir. Bunlar, tüketicilerin alacakları kararları doğrudan etkilemeseler bile en azından gerçeğe uygun olanla uygulanabilir olan arasına ince bir hat çizmektedir. Piyasanın öne çıkardığı ve reklamını yaptığı görünürdeki eşit şansın arkasında tüketicilerin pratikteki eşitsizliği son derece profesyonel bir şekilde gizlenmektedir. Piyasa, görünürde son derece demokratik bir kurum olarak eşitliğin bayraktarlığını yapıyor görünse de fiyat mekanizması yoluyla eşitsizlikler sürekli canlı tutularak durmaksızın yeniden üretilmektedir. Burada baskı ve dürtü, mekanik olarak birbirini beslediğinden sürekli kendisini hissettirmektedir. Pazarlanan hayat tarzları, peşine düşenlere ayrıcalık bahşederken fiyat etiketleri, onlara yeterli düzeyde ödeme gücü olmayanların erişmesini gayet kibar bir şekilde engellemektedir. Bu ayrıcalık bahşedici işlev, onların çekim gücünü arttırdığından fiyatların sürekli yükselmesine yol açmaktadır (Bauman, 2010a: 233-234). Ayartmanın bir iktidar aracı olarak kullanılması, bir yandan piyasaya bağımlılığı arttırırken diğer yandan psikolojik yoksulluk sınırını daha da ileriye çekmekte ve bireye yoksul olduğu, çalışması gerektiği sürekli hatırlatılarak motivasyonunun devamlılığı sağlanmaktadır.

Kültürün tüketicilik evresinin en derinlikli çözümleyicilerinden biri olan Pierre Bourdieu, tüketici egemenliğinin, toplumsal bütünleşme ve egemenlik anlayışında ciddi bir değişimi beraberinde getirdiğine işaret etmektedir. Ona göre yeni egemenlik tarzının ayırt edici özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Bastırmanın yerini baştan çıkarma, zorla düzenlemenin yerini halkla ilişkiler, otoritenin yerini reklamcılık, kurallar dayatmanın yerini ise gereksinim yaratma almıştır. Neo-liberalizm, toplum diye bir şeyi kabul etmediğinden erkek ve kadınlardan oluşan bireyleri esas almaktadır. Modern toplum, üyelerini birer tüketici olarak gördüğünden esas olarak onların birer tüketici olarak etkinlikleri, tüketim çevresinde düzenlenmiş yaşamlarıyla ilgilenmektedir. Bundan dolayı bireylerin davranışlarındaki haz ilkesine bağımlı kılma yönündeki doğal güdülerinin ve eğilimlerinin bastırılmasına, gözetim ve denetim altında tutulmalarına gerek yoktur. Bu işlevi yeni dönemde pazar üstlenmiştir. Jacques Attali'nin ifadesiyle; bilgi teknolojilerinin özel tüketimin nesnesi haline getirilmesiyle

“Gözetimli toplum yerini kendini gözetim altında tutan topluma bırakmıştır” (Bauman, 2003a: 200). Böylece baştan çıkarma, halkla ilişkiler, reklamcılık gibi mekanizmalar üzerinden bireylerin tercihleri manipüle edilmektedir. Tercih özgürlüğü adı altında seçenek bolluğuna boğulan birey, meşruiyetle ilgili inançlara gereksinim duyma gereği hissetmemektedir. Nasıl ki geleneksel faillerin iflas etmesiyle modern bir iktidar tekniği olarak panoptikon devreye girdiyse panoptikonun da eski işlevini kaybederek yerini sinoptikona bıraktığı görülmektedir.

Panoptikon’dan Sinoptikon’a ya da Baskıdan Ayartmaya

Panoptikon, azınlığın çoğunluğu gözetlemesine dayanırken; sinoptikon, çoğunluğun azınlığı gözetmesine işaret etmektedir. Michel Foucault (2007), mikro iktidar alanlarına odaklanarak göz üzerinden modernizm eleştirisi yaparken, görülmeden görme/gören üzerine odaklanmaktadır. Bilimin gelişmesiyle iktidar çok daha spesifik yollara başvurmaktadır. Ona göre “Rasyonelleşme sözcüğü tehlikeli bir sözcüktür. Bizim yapmamız gereken, daima rasyonelleşmenin genel ilerlemesine başvurmaktan ziyade, spesifik rasyoneliteri analiz etmek olmalıdır” (Foucault, 2011: 60-61). Bauman, gözetlemenin, izleme yoluyla disipline etmenin yeni bir şey olmadığını, bunun sadece modern hayatın anonimliğiyle yer değiştirdiğini belirtmektedir (Bauman, 2002: 56). Ona göre modernlik öncesi çağda yaşayanların güvenliklerini savunmak ve tehlikeye karşı savaşmak için kullanmayı öğrendikleri tek silah, ne kadar güçsüz olsa da kendi yoğun sosyallikleri, insan ilişkilerinin karmaşık oyunu idi.

“Köylüler de kasabalarda oturanlar da kendi güvenliklerini korumak için kendilerinden destek almak zorundaydılar. Psikolojik açıdan olduğu kadar fiziksel açıdan da. Güvenlik, bir dizi toplumsal dayanışma aracılığıyla sağlanmaya çalışılıyordu. Ayazdan korunmak için bedenlerine giysiler giyindikleri gibi, kendilerini aile, akrabalık, köy ya da kasaba cemaati adını verdikleri, birbiri ardı sıra gelen insan ilişkileri katmanlarıyla kuşattılar. ...Kasaba cemaati, aile, dostluk, komşuluk ve çeşitli meclisler gibi tüm boyutlarıyla etkili ve gerçek dayanışma ilişkilerine nihai biçimini verdi. Şehrin simgesi surlar gibi bunlar, tehlikeli dışarı ile çeşitli topluluk bağlarının insanları birbirine bağladığı içerisi arasındaki

sınırları belirliyordu. ...Bu, dönemin sosyalliğinin kendisini tam olarak ifade edebilmek için, görece kısıtlı bir alana, yakın ve sık temaslara, çok sayıda ya da çok uzak olmayan buluşma mekânlarına gerek duyduğu anlamına gelmektedir” (Bauman, 2003a: 51).

Bauman’a göre cemaat dünyasının tablosunda bize en çarpıcı gelen nokta, geleneksel ortamda ne kadar etkili olmuş olursa olsunlar, güvenlik üreten mevcut araçların toplumsal mekânların genişlemesine hemen hiç ayak uyduramamış olmalarıdır. Doğaları gereği cemaatvari ilişkiler ancak küçük gruplar içinde, görece sınırları belli sahalarda işlev görebilmektedirler. Bunlar aynı zamanda, referans noktalarının, dayanışma ilişkilerinin oluşturduğu sağlam ağ içindeki öteki katılımcıların, uzun bir zaman dilimi boyunca sabit kaldığı, birbirlerini yakinen tanıdıkları, görece istikrarlı bir ortama ayarlıdırlar ve aynı zamanda bu ortamın da bir ürünüdürler. Yoğun sosyallik zeminine dayalı güvenliğin, genişletilmiş ya da akışkan bir toplumsal ortama aktarılması mümkün değildir. Bu ortamın üretiminde kullanılan temel beceri, ötekini bilinir kılmak, onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmektir. Bu tür bir iktidar ancak tam olarak görüş alanı içinde kaldıkları sürece tüm ötekilere uygulanabilmektedir (2003a: 51-52). Kapalı toplumlar, modern toplumlar gibi karmaşık olmadığından, gündelik hayatın akışı içerisinde insanlar karşılaşabilecekleri muhtemel kişileri genellikle tanıdığından, gözetleme ve izleme son derece etkili bir sosyal baskı aracı olarak işlev görebilmektedir. Bu tür yapılarda sistem, kendisini izleme üzerinden üretmekte ve düzeni sağlamaktadır. Cemaatin her üyesinin tavır ve davranışları, birbirlerinin görsel denetimine açık olduğundan şeffaflık kaçınılmazdır. Fakat bu aynı zamanda üretilen güvenliğe ve güvenli ortama bir hudut çizmektedir. Çünkü sistem “tanıdık” olma üzerine kurulu olduğundan bir insanın tanıyabileceği kişi sayısı sınırlıdır. Kırsaldan yaşanan göçlerle birlikte efendisiz insanlar, *aylaklar*, yerel cemaatlerin küçük ve esnek olmayan dünyasına akmaya başlayan bu kütleli fazlalık, daha önce pürüzsüz şekilde işleyen “Ben seni gözlüyorum, sen beni gözlüyorsun” şeklindeki otokontrol sistemi, son derece zayıflatmıştır. Modern dönemde geleneksel failer iflas ettiğinden, geçmişte olduğu gibi disipline dayalı denetimin sıradan bir şey olarak yapılması artık mümkün değildir (Bauman, 2003a:

55). Yeni sorunların eski yöntemlerle çözülememesi, güvenlik açığının arttırdığından iktidar tekniklerinin yeniden düzenlenmesini ve devletin olaya müdahil olmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.

Thomas Mathiesen, modernliğin *Sturm and Drunk* safhasını aşip son safhasına geçerken panoptikonun, yerini yavaş yavaş sinoptikona bıraktığını ileri sürmektedir. Günümüzde azınlığın çoğunluğu gözetlemesi değil, çoğunluğun azınlığı gözetlemesi gibi tersi bir durum söz konusudur. Kamusal erdemleri öğretecek kaynakların ortadan kaybolmasının yarattığı boşluk, özel cesaretin ve bu cesaretin getirdiği ödüllerin görünür örnekleri tarafından doldurulmaya çalışılmaktadır. Bundan dolayı çoğunluğun azınlığı seyretmekten başka seçeneği yoktur. Tüketim toplumunda çoğunluk, azınlığı isteyerek beğeniyle seyrederek ve seyredilecek buna benzer daha çok şey olmasını yüksek sesle ve açık açık talep eder. Özel hayatın kamunun bakışından gizlenmesi artık kamunun çıkarına değildir. Mühim ve ünlü olanlar ya da ünlü oldukları için mühim olanlar, artık bir çobanın iktidarına sahip olma hevesinde olmadıklarından, kamusal erdemler hakkında eğitim de vermemektedirler. Eski sürülerine verebilecekleri son hizmet, başkaları hayran olabilsin; ama aynı zamanda taklit etmeyi isteyip umabilsin diye kendi hayatlarını seyre çıkarmaktadır (Bauman, 2000b: 80-81).

Panoptikon, özel olana açılmış yıpratma savaşma, özel olanı kamusal olan içinde çözümdürme ya da en azından özel olanın kamusal olarak kabul edilebilir bir biçime sokulmaya direnen bütün parçacıklarını hasıraltı etme çabasına karşılık gelirken; sinoptikon, kamusal olanın yok oluş edimini, kamusal alanın özel olan tarafından işgal edilmesini, fethedilmesini, istila edilmesini ve parça parça ama amansızca sömürgeleştirilmesini yansıtmaktadır. Panoptikonun yerini sinoptikona bırakmasıyla özel alanla kamusal alanı birbirinden ayıran/birbirine bağlayan sınır hattına uygulanan baskılar da tersine dönmüştür (Bauman, 2000b: 81). Postmoderniteyle birlikte görsellik ve tüketim kültürünün ön plana çıkması, "öteki" diye tabir edilen insanların hayatları, deşifre etmiştir. Özel olanın/alanın kamusal hale gelmesiyle öteki insanların hayatları gizlilik içinde yaşanmadığından, bu yaşamlar göz kamaştırıcı bir şekilde ulaşılabilir, erişilebilir ideal bir yaşam tarzı olarak lanse edilmektedir. Bu örneklem üzerinden kitlelerin kendilerine çeki düzen vermeleri, frekanslarını davetkâr ve ayartıcı simülasyonlara göre ayarlamaları gerektiği yönünde güçlü bir algı oluşturulmaktadır.

Modern dönemde iktidarın denetleyici, yönetici, terbiye edici angajmanının postmodern dönemde yerini uzak durma, kaçma ve kaçınma yeteneğine bıraktığı görülmektedir. Bu yetenek her türlü angajmanı gereksizleştirerek, başta panoptik angajman biçimi olmak üzere gözetleme, talim ettirme ve disipline etme yoluyla kurulan angajman biçimlerini bir kenara atılabilir hale getirmiştir. Günümüzde panoptikon tarzı kontrollere yapılan ödemeler gereksiz görüldüğünden, bunlar bir kayıp olarak değerlendirilmekte ve tamamen ortadan kaldırılması gerekmektedir. Çünkü çoğunluğu gözetlemek için bir azınlık tutmaktansa çoğunluğu azınlığa hayranlıkla bakmaya cezp eden bir tür kendin yap panoptikonu ya da sinoptikon çok daha etkili ve ekonomik bir kontrol aracıdır. Postmodern toplumda eski tarz panoptikonun rolü, yeni hareketlilik zevkini takip etmesi istenmeyen kesimlerin yerli yerinde tutulmasıyla sınırlandırılmıştır (Bauman, 2000b: 133). Artık tahakkümü güvence altına almak için normatif düzenlemelere gerek yoktur. Yönetme arzusunda olanlar derin bir nefes alabilir. Normatif düzenlemeler hantal, karışık ve pahalı teknikleri gerektirdiğinden iktisadi açıdan rasyonel görülmemektedir. Panoptikonlarla disiplini sağlamak için uygulanan pahalı ve zahmetli talim yöntemleriyle kıyaslandığında kısıtlamaların yokluğu, kuralsızlık ve esneklik ileriye doğru atılmış dev bir adım olarak görülmektedir (Bauman, 2005: 49).

Tüketim toplumu zengini, gösterişli tüketiciyi bir patron, bir sömürücü, farklı bir sınıfın üyesi olarak değil, davranış modelini belirleyen izlenmesi gereken bir örnek; ulaşılması, aşılması ve geride bırakılması gereken bir hedef, herkesin izlemeye öykünmesi gereken yolda bir öncü ve öykünülmesi gerçekçi olan bir olumlama olarak lanse etmekte ve kendi yoksullarını üretmektedir. Seabrook'un ifadesiyle söyleyecek olursak "Bizim yoksulluğumuz öyle bir tarzda yeniden tanımlanmıştır ki insanları yoksulluktan kurtarmak için neyin gerekli olduğunu belirleme yönünde tüm girişimler sonuçsuz ve ulaşılamaz görünmektedir, umutsuz bir biçimde, gözümüzü korkutacak ölçüde yüksek maliyetlidir; bunun nedeni ise; yoksulluğun ihtiyaca göre değil, sınırsız bir üretim ve satma kapasitesine göre belirlenmesidir" (Bauman, 2003a: 222). Bauman'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, iğretilik her yerde olduğu zaman panoptikona gerek yoktur. Onlar artık terk edilebilir ve sökülebilirler. İnsanlar onların vaazları olmadan da işlerini aynı

ölçüde iyi yapabilirler. İğretilik, onlar olmadan daha iyi durumda olur. Çünkü teslimiyetin yeni gerekçesi olan iğretilik, her zaman-kindenden daha büyük olduğu için insanlar mevcut koşullarını elde tutma ve geleceği değiştirme düşüncelerini teşvik edecek kadar güçlü bir kavrayış söz konusu olduğunda acınacak derecede yetersiz kalan kendi aygıtlarıyla baş başa bırakılmışlardır. Tüketim toplumunda tüketicilerin ayartılması, baştan çıkarılması, tesadüfi ya da arızî bir durum olmaktan ziyade gayet bilinçli bir stratejinin ürünüdür. Piyasanın işleyebilmesi için malların kullanım süresi mümkün olduğunca kısa tutulmaktadır. Fakat bu döngünün düzenli olarak işleyebilmesi için baştan çıkartılmaya hazır ve istekli tüketici bir kitleye ihtiyaç vardır. Gereği gibi işleyen bir tüketim toplumunda tüketiciler, faal olarak baştan çıkartılma peşinde olduklarından sürekli hareket halindedirler. Cazibeden cazibeye, ayartılmadan ayartılmaya, bir yemden diğerine atılarak/atlayarak yaşarlar. Bu döngünün sürekliliğini sağlamak için kullanılan her yeni cazibe, ayartı ve yem bir öncekinden biraz farklı, belki biraz daha güçlüdür (Bauman, 1999: 43). Televizyonlarda gösterime sunulan kitlesel hayırseverlik gösterileri, her günkü sükûnet ve ahlaki kayıtsızlığı daha da katlanılabilir hale getirmekte ve yoksulların etik sürgününü doğrulayan inançları güçlendirmektedir (Bauman, 1999: 116). Böylece tüketim toplumunu ayakta tutmak için düzenlenen tüm şölenlerin, karnavalların eleştiri süzgecinden geçirilmeden kabul edilmesi yönünde güçlü bir zihinsel altyapı oluşturulmaktadır. Sosyal sınıflar arasındaki sınır çizgileri, belirsiz hale geldikçe üst sınıf tarafından empoze edilen itibar normu zorlayıcı etkisini sosyal yapının alt katmanlarına doğru az bir genellemeyle genişletebilmektedir. Bireyler üst katmanın moda olan hayat tarzını kendi görgü ideali olarak kabullenerek, enerjisini bu ideale göre yaşamaya hasretmektedir (Veblen, 2005: 66).

Tüketim oyununa dahi olamama durumunda fatura bireyle-re kesilmekte ve bireyler bunun hiç tartışmasız kendi hatalarının sonucu olduğuna inandırılmaktadırlar. Bireylerin yetersiz olduk-larının aşırı derecede vurgulanması, onların kendilerine olan gü-venlerini kaybetme riskini beraberinde getirmektedir ki bu, sis-tem için son derece arzu edilir bir durumdur. Uyum sağlamayan herkes ekonomik yoksunluğa mahkûm edilir ve bu, garip mün-zevilere atfedilen zihinsel yetersizlikle sürdürülür. İnsan bir kez işleyen sistemin dışına atıldı mı, onu yetersizlikle suçlamak artık

kolaydır (Adorno, 2009: 64). “Dikkatli ol yoksa başına geleceklere katlanırsın!” ilkesi üzerinden “kurbanlık psikolojisi” içselleştirilmek suretiyle insan iradesinin rolü minimize edilmektedir. İnsanların kendi kaderlerini çizen varlıklar olarak değil de hayatta kalmayı başarmaya odaklanmış varlıklar olarak sınırlandırılması (Furedi, 2001: 219) aslında kendisini değil başkalarını hedef almaktadır. Biz kendi ölümümüze tanık olmasak da başka insanların ölümlerine tanık oluruz. Başkalarının ölümü bizim başarılarımıza anlam katar ki bu; biz ölmemiştir, halâ yaşıyoruz anlamına gelmektedir (Bauman, 2012: 48). Bauman, yetersizliklerini fark eden insanların; yanlışın kendi yetersizliklerinin sonucuna varacaklarını, muhtemelen hatalı kişiliklerinin tamiri için bir uzmandan yardım isteyeceklerini ileri sürmektedir:

“Uzman onların kuşkularını doğrulayacaktır. Evet, koşullarda yanlış bir şey yok, kusur içerde, onları kuşkusuz hep orada olan fırsatları yakalamaktan alıkoyan yenilmiş olanın parçalanmış benliğinde gizli. Uzman, hayal kırıklığına uğramış kişiye hayal kırıklığını yeniden yansıtabilir. Hayal kırıklığının doğurduğu öfke böylelikle yayılmayacak ve dış dünyaya yöneltilmeyecektir” (2010a: 231-232).

Böylece sistemin irrasyonallitesi gayet rasyonel bir şekilde ör-tülerek kişiye neo-liberalizmin “alternatif yok amentüsü”nü (Bauman, 2000b: 12) kabul etmesinden başka bir seçeneğinin olmadığını gayet net bir şekilde ifade edilmektedir.

Gündelik hayatın maksatlı bir şekilde kullanıma açılmasıyla eskiden karşılıklı olarak konuşmayla, anlayışla kazanılan becerilerin pek çoğu kaybolmaya yüz tutmuştur. İnsanlar mutlu olmak için ihtiyaç duymadıkları şeylere sahip olmak için para kazanmaya zorlandıkça, ailelerine ve çevrelerine ayıracak yeterli zaman bulamamaktadırlar. Medya teknolojisi ve reklamlar aracılığıyla teşhir edilen ideal yaşam tarzlarına karşı sürekli ayartılma baskısı altında sevgi, saygı, diğerkâmlık, duyarlılık, sadakat, vb insani duygu ve ilişkiler, doğal bağlarından koparak mübadele süreçlerinin nesnesi haline gelmektedir. İnsani bağlılıklar da dahil her şeyin tüketilecek bir meta konumuna indirgenmesi duygusallıktan ve sosyallikten doğan boşluğun metalar tarafından doldurulması gibi bir duruma yol açarak sevgiyi metalaştırmaktadır.

Piyasalaşmanın Sosyal Maliyeti: İnsani Atık

Bauman (2005: 70-71) günümüz siyasal ekonomisinin başlıca vasfının iktidarın siyasetten kaçması olduğuna işaret etmektedir. Bu kaçış geleneksel siyasal denetim kurumları ve özellikle de devletlerin hükümetleri tarafından tezgâhlanan kuralsızlaştırma ve çoğu kez özelleştirme siyasetleri aracılığıyla kısıktılmaktadır. Manuel Castells'in ifadesiyle söyleyecek olursak iktidar akmakta ama siyaset yere/yerele bağlı kalmaktadır. İktidarın küresel ve ülkelerüstü akışkan bir hal alması, bütün yerleşik siyasal kurumları yerellik girdabına hapsetmektedir. Bir zamanlar büyüme, işsizliğin sona erdirilmesi ya da azaltılması anlamına gelirken günümüzde artık küçülerek büyüme (iş gücünü azaltma, şubeleri kapatma), yatırımcılar tarafından ödüllendirilmektedir. Günün modası, işi esnek kılmayı gerekli kılmaktadır (Bauman, 2000a: 55). Roger Friedland'ın ifadesiyle tepedekiler, "ötekilerin acı çektiği durumları kutluyorlar". Büyüleyici ve isteyerek benimsenen var olmanın hafifliği, toplumsal merdivenin alt basamaklarına doğru inildiğinde gaddar ve üstüne üstlük alt edilemez bir kader lanetine dönüşmektedir (Bauman, 2005: 54). "Yoksullar zenginlerden farklı bir kültür içinde yaşamazlar, onlar da paralıların yararına kurulu bu dünya düzeninde yaşamak zorundadırlar. Ve yoksullukları, gerileme ve durgunlukla pekişip, ekonomik büyümeyle artar" (Bauman 2006: 109).

Günümüzde hareketsizlik derecesi, toplumsal yoksunluğun başlıca ölçüsü ve özgürlükten yoksunluğun temel boyutu haline gelmiştir. Yoksullar, hayatlarını sürdürmek için küresel filonun kaprisli hava trafiğine güvenmek zorundadırlar. Hareket etme ve yer değiştirme özgürlüğünün kısıtlanması, haz peşinde koşan, halinden memnun turistler ya da yeni iş fırsatları peşindeki gezgin iş adamlarıyla geçim derdindeki kızgın ekonomik göçmenler arasındaki uçurumu iyiden iyiye arttırmaktadır (Bauman, 2005: 51-53). Hareket özgürlüğü ve kaç(ın)ma yeteneği korunduğu sürece yabancıların varlığı kısıtlanamayacaktır. Ancak böyle bir durumda yabancılarının varlığının sağladığı çeşitli heyecan verici deneyim şansları memnunlukla karşılanabilir ve zevk verebilir. Bu durumda seçme özgürlüğünün tatlı meyveleri toplanabilir ve tam olarak tadılabilir. Sınırlar, ötekilerin bir şey yapmasını engellerken, aynı şeyi kendi iradesiyle yapılabilmesini sağlayanlara muazzam bir haz verebilir (Bauman, 2005: 114-115).

Bauman'a göre çağdaş toplum, üyelerini esasen tüketici olarak görmektedir. Toplumun iyi eğitilmiş bir üyesi olabilmek için kimin tarafından oluşturulduğuna bakılmaksızın sosyal norma uymak gerekmektedir. Bu toplumda insanlardan tüketim piyasasının ayartmalarına anında cevap vermesi, arz temizleyici talebe katkıda bulunması ve iktisadi bunalım dönemlerinde tüketici önderliğinde iyileşmenin bir parçası olması beklenmektedir. Tatminkâr bir gelirden, kredi kartlarından ve daha güzel bir yaşam umudundan yoksun olanlar bunları yapmaya uygun değildir. Dolayısıyla bugün yoksulların ihlal ettiği norm, ihlal edilmesinin ihlal edenleri “anormal” kıldığı norm, çalışma değil tüketici ehliyeti ya da yeteneği normudur. Bugünün yoksulları özellikle işsiz değil, tüketici olmayanlardır. Onların yerine getiremedikleri sosyal yükümlülüklerin en önemlisi, pazarın sunduğu mal ve hizmetlerin aktif ve etkili alıcısı olmak olduğundan, onları öncelikle tanımlayan şey “defolu tüketiciler” olmalarıdır (1999: 132). Tüketim toplumunda yoksullar etkisiz eleman olarak görüldüğünden değerlendirilmeye alınmamakta ve benzer durumda olanlar yeni bir kategori olarak sınıfdışı çatısı altında toplanmaktadır. Myrdal (Bauman, 1999: 101)'in ifadesiyle, “sınıfdışının üyeleri dışlanmanın kurbanlarıdır. Onların yeni statüsü dışarıda kalmayı tercih etmenin bir sonucu değildir. Dışlama iktisadi mantığın ürünüdür ve dışlananların bu mantık üzerinde hiçbir etki ve denetimi yoktur”.

Yazılı olmamakla birlikte tüketim toplumunun temel kuralı, tercih etmekte özgür olmanın ehliyet gerektirdiğidir. Bauman (2001: 130-131) postmodern toplumda katmanları birbirinden ayıran faktörün açık arayla seçme özgürlüğü olduğuna işaret etmekte ve insanın seçme özgürlüğünün arttığı oranda postmodern toplum hiyerarşisindeki yerinin yükseldiğini belirtmektedir. Tercih özgürlüğünü kullanabilme becerisi, tercihte bulunanların tüm tercihlerini doğru yaptığı anlamına gelmemektedir. Çünkü iyi tercihler olduğu kadar kötü tercihler de vardır. Yapılan tercihin türü, ehliyetin ve ehliyet yokluğunun kanıtı olarak ele alındığından, yanlış tercihte bulunanlar ya da tercih etme özgürlüğünü kötüye kullananlar sınıfdışına itilmektedirler. Bauman (1999: 105) tüketim toplumunda yaşayan bireylerin iradi davranmalarının bir kandırmacadan ibaret olduğuna işaret ederek, yanlış tercihlerinin ve tercih ehliyetsizliğinin üzerinden faturanın bireylere

kesildiğine işaret etmektedir. Tüketim toplumunda karar verme hakkı/seçme özgürlüğü, sahip olanla olmayan arasındaki ayırımın özünü oluşturmaktadır. Sahip olmakla olmamak arasındaki fark, özgürlükle bağımlılık arasındaki farka eşit olduğundan; şeylere sahip olmak, onlara sahip olmayanların ne yapmaları gerektiğine karar vermekte de özgür olmak demektir (Bauman, 2010a: 144). Pratikte bunun varlığı nokta mülk-güç bileşiminin oluşturduğu sinerjiyle sahip olmayanların mülkün kullanımından dışlanmalarıdır.

Bauman (1999: 97-98) sınıfdışının, devrimci bir ruh taşıyan işçi sınıfından veya sosyal hareketliliği merkeze alan alt sınıftan farklı bir toplumsal kategori olduğunu belirtmektedir. Sınıfdışı, kuşatıcı ve kapsayıcı olmayan, parçalarının toplamından daha küçük bir toplumun betimlenmesine aittir. Bunların diğer insanların yaşamlarına hiçbir faydalı katkılarının olamayacağı ve genel olarak ıslah edilemez oldukları kabul edilmektedir. Bunlar, sınıfların ötesinde ve hiyerarşinin dışında, ne yeniden içeri alınma şansı ne de zorunluluğu olan insanlardan oluşan ayrı bir sınıfı çağrıştırmaktadırlar. Sınıfdışına itilen insanlar, sokakların ve kamusal alanların dışlama aracı olarak kullanılmasıyla buradan uzak tutularak görüş alanı dışına itilmektedirler. Gözden ırak olan gönülden ırak olur misali, görmeme üzerinden güvenli bir yaşam alanı oluşturma aslında mekânın değişmesiyle zihinsel önceliklerin de değiştiğini göstermektedir. Eşitsizliğin artmasıyla ahlaki kaygılar da bastırılmaktadır. Bauman (1999: 136-137) ötekine acı çektirmenin sebep olduğu herhangi bir etik kaygının ortadan kaldıramadığı, hatta hafifletemediği tam bir baş belasına indirgenen fenomenden hep birlikte kurtulmaya yönelik çok güçlü bir istek olduğuna işaret etmektedir.

Günümüzde tehlike, neredeyse tamamen kentsel alanlara kaymıştır. Artık esrarengiz yabancılar kent sokaklarında birbirlerine karışmakta ve birbirleriyle temasa geçmektedirler. Güvensizliğe ve bilhassa da kişisel güvenliğe yönelik tehlikelere karşı açılan savaş artık kentin içinde sürdürülmekte ve hatta kentin içinde savaş alanları kurulmakta, cephe hatları çizilmektedir (Bauman, 2010b: 59). Kent sakinleri yabancıların varlığını göz ardı edebilmelerine ve işaretleri görülen tehlikeleri etkisiz hale getirebilme derecelerine göre tabakalaşmışlardır. Çağdaş kentlerde ikâmet eden pek çok kişi, uygulanabilir bir kaçınma stratejisi olmaksızın tek

başlarına kalırlar. Genellikle yaşanabilir alanları sıkı bir kuşatma altındaki gettolaştırılmış alanlarla sınırlamak zorunda kalırlar. Onlar, en iyi durumda, kent sakinlerinin geri kalanını sınırların ötesinde tutmaya çalışabilirler. Ünlü, “girilemez alanlar”, kişinin onlara hangi taraftan baktığına bağlı olarak farklı görünür. Çünkü dışarıda dolaşacak kadar talihli olanlar için oralar “girilmez alanlar”dır. Ama içeridekiler için girilemez, aynı zamanda çıkılmaz anlamına gelmektedir (Bauman, 2005: 115). Seçkinlerin bu yurtsuzluğu baş döndürücü bir yurtsuzluk hissi verirken, diğerlerinin yurt temelli oluşu evde değil hapiste olma hissi vermektedir. Ötekilerin hareket özgürlüğü bu kadar göze batarken yurt temelli olmak çok daha aşağılayıcıdır. “Çakılı kalma”, canının istediği gibi hareket edememe, yoksulluğu daha da derinleştirmektedir (Bauman, 2006: 32).

Günümüzde mekânsal ayrıştırma en güzel ifadesini gettolarda bulmaktadır. Gettolar yerli halkın yabancı kabul ettiği ve yabancılık statüsünün ilelebet sürmesini istediği, karışmayı reddettiği insanların ikâmetine ayrılmış belli alanlarda bulunmaktadır. Bazı istisnai durumlar haricinde buralara giriş-çıkış görünürde serbest olsa da pratikte oralarda oturanlar kapatıldıkları bölgeden dışarı çıkamazlar. Dışarının koşullarının katlanılmaz hale getirilmesi ve sefalet düzeyindeki yaşamlarının güçlerinin yetebildiği standardın tek olması onların hareket alanını daraltmaktadır (Bauman, 2010a: 73-74). Kontrol noktalarını, resepsiyon ve güvenlik görevlilerinin hepsi, dışlamanın belirgin simgeleri olup denetledikleri yere ancak seçilmiş insanların girebileceği anlamına gelmektedir. Seçim kıstasları ise değişmektedir. Kontrol noktası örneğinde para en önemli kıstas olsa da uygun kıyafet ya da doğru deri rengi gibi talepleri karşılamayan birine giriş bileti verilmeyebilir. Görevliler, girmek isteyen kişinin buna hakkı olup olmadığına karar verirler. Kanıt gösterme yükümlülüğü bütünüyle girmek isteyeneye ait olduğundan girmek isteyen kişi, içeride olmaya hakkı olduğunu kamtlamalıdır (Bauman, 2010a: 77). Ancak kendince yeterli kanıt göstermek ölçü değildir. Önemli olan gösterilen kanıtın denetleyici tarafından muteber kabul edilmesidir. Teşhir edilen mallar arasında gezinmek, etrafa göz gezdirirken hiçbir şeyi kaçırmamak, kalabalığın akışını kesintiye uğratmaksızın rastgele hareket etmek, denetimli bir iştiaqla ve bezgin bir görünüşle etrafa göz gezdirmek, başkaları tarafından görülmeksizin başkalarını gözet-

lemek, bedenlerin birbirlerine yakın durmasına rahatsızlık hissetmeksizin tahammül etmek, disiplin ve denetime ihtiyaç duymaktadır. Kısacası kent uzamlarında hareket etmek ya da konulu parkların ve müzelerin gösterilerini yaşantılamak “duyguların denetimli bir denetimsizliği”ni gerekli kılmaktadır (Featherstone, 1996: 54-55). Eğer yabancılar başka bir nedeni olmasa bile yalnızca sayıları nedeniyle evcilleştirilerek komşulara dönüştürülemiyorlarsa onlarla birlikte yaşamak için sahte karşılaşma sanatında ustalaşmak gerekmektedir (Bauman, 1998: 188). Bauman burada Erving Goffman’a atfen “sivil dikkatsizlik”in bir iktidar aracı olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Goffman, sivil dikkatsizliği bir şehirde yaşamayı mümkün kılan teknikler arasında en başta saymaktadır. Sivil dikkatsizlik, kişinin bakmıyor veya dinlemiyor gibi yaparak çevredekilerin yapıp ettikleriyle ilgilenmiyormuş gibi görünerek ortamı denetlemesiyle ortaya çıkmakta ve en yalın haliyle kendini göz göze gelmekten kaçınmakla ortaya koymaktadır. Gözlerin karşılaşması, her zaman yabancılar arasında izin verilebilir olandan daha kişisel bir ilişkiye davet anlamına gelmektedir. Kişinin anomim kalma hakkından vazgeçmesi, başka insanların gözünde görünmez kalma yönündeki varsayılan hakkından ve kararlılığından feragat ettiği ya da bunları askıya aldığı anlamına gelmektedir. Göz göze gelmekten itinayla sakınmak kişinin gözleri ara sıra kazara başka birine kaysa bile, dikkat etmediğinin alenen ilanı anlamına gelmektedir. Sivil dikkatsizliğin gayet kibar bir biçimde iktidar aracı olarak kullanılmasıyla görünürde yabancılara düşman muamelesi yapılmamakta ve böylece çoğu zaman düşmanın başına gelebilecek akıbetlerden de kurtulmaktadırlar (Bauman, 2010a: 82).

Bütün incelikli ayırım yöntemlerine rağmen davet edilmedikleri halde çevremizde dolanan, geliş ve gidişlerini kontrol edemediğimiz insanların bize eşlik etmesinden kaçmak bir yana, özellikle kamusal mekânlarda onların varlığını her an hissederiz. Onlar dünyanın uzamsal düzenini baltalarlar. Fiziksel ve ruhsal mesafe arasındaki uyumu bozarak, yalnızca uzaklarda olduğu düşünülen ve oralardayken hoşgörülen farklılık ve ötekilik türünü birincil yakınlık dairesinin içine sokarlar. Bundan dolayı yabancılar, hoşagitmeyen bir yakınlık ve uzaklık sentezini temsil etmektedirler (Bauman, 2003b: 83). Onların mevcudiyetinin hiçbir saldırı tehlikesi taşımadığından asla emin olamayız. Sürekli olarak gözlerin

üzerimizde olduğunu ve izlendiğimizi fark ettiğimiz için eylemlerimizin bizi gözleyenlerin bizim hakkımızdaki imgesini nasıl etkileyeceğini merak ederiz. Dolayısıyla onların görüş alanlarında kaldığımız sürece tek yapabileceğimiz ya da yapmamız gereken şey, dikkat çekmekten kaçınmak olmalıdır (Bauman, 2010a: 78-79).

Sonuç

Bauman, çalışma etiği adı altında yoksulların zorla işe koşulmasıyla başlayan sürecin nihai anlamda dünyayı belirsizliğin hüküm sürdüğü bir yere dönüştürdüğüne işaret etmekte; fakat bunun sürdürülebilirliği noktasında somut bir eylem planı ortaya koymamaktadır. Ekonominin siyasetten ayrılarak ülkeler ve hükümetler üstü akışkan bir iktidar konumuna yükselmesi, eşitsizlikleri daha da arttırmaktadır. Sermaye sahiplerinin sosyal ve ahlaki sorumluluklarını bir kenara iterek iktidarlarnı sağlamlaştırma yoluna gitmeleri yoksulluğu derinleştirmektedir. Bastırılan duyguların ve artan sefaletin beslediği belirsizlik üzerinden sürdürülmeye çalışılan küresel düzenin meşruiyeti tartışmalıdır. Çünkü sistem, insanı, adaleti ve eşitliği merkeze almaktan ziyade yoksulluk ve sefaletten beslenen belirsizliğe bel bağlamış görünmektedir.

“Ötekiler” insanlık dışı bir konuma indirgenerek talihsizlikleri kendi bireysel hatalarının bir sonucu olarak lanse edilmektedir. Başarısızlıkları ve bunun beraberinde getirdiği yoksullukları insan gibi davranmayışlarına bağlanarak ve rasyonalize edilme yoluna gidilerek, fatura yoksullara kesilmektedir. Burada şunu söyleyebiliriz: Her ne pahasına olursa olsun, ayırım gözetilmeksizin bütün insanların, insan onuruna uygun bir şekilde hayatlarını sürdürebilmelerinin yolu açılmalıdır. Gerek sermaye sahipleri ve gerek devletlerin hükümetleri, herkesin refahtan adil bir şekilde pay alabilmesi için gerekli düzenlemeleri hayata geçirmelidirler. Gelir dağılımdaki adaletsizliği özetlemesi açısından şunu söyleyebiliriz: Günümüzde dünya iki sınıf insandan oluşmaktadır: tokluktan uyuyamayanlar ve açların korkusundan uyuyamayanlar. Aslında yoksulların kötü yaşam koşulları, gündelik hayatlarındaki sıkıntıları, bakmasını bilenler için güçlü bir meydan okuyuş içermektedir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor, W. (2009), *Kültür Endüstrisi*, Çev. Mustafa Tüzel & Nihat Ülner & Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar*, Çev. Ümit Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000a), *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000b), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2002), “Modernite, Postmodernite ve Etik”, Çev. Aytaç Yıldız, *Doğu Batı*, Yıl: 6, Sayı: 19.
- Bauman, Zygmunt (2003a), *Yasa Koyucular ile Yorumlayıcılar*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003b), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2007), “Bir Modern Endüstri Krizi: İnsani Atık”, Çev. Tuğba Barış, *Sosyoloji Notları*, Temmuz-Ağustos-Eylül.
- Bauman, Zygmunt (2010a), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, Çev. Funda Çoban & İnci Katırcı, De Ki Yayınları, Ankara.
- Bauman, Zygmunt (2012), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Berman, Marshall (2009), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ & Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Featherstone, Mike (1996), *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fromm, Erich (2004), *Çağdaş Toplumların Geleceği*, Çev. Aydın Arıtan & Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul.
- Furedi, Frank (2001), *Korku Kültürü*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2007), *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Foucault, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sennet, Richard (2010), *Karakter Aşınması*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Simmel, Georg (2005), "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Şehir ve Cemiyet*, Haz. Ahmet Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul.
- Veblen, Thorstein (2005), *Aylak Sınıfın Teorisi*, Çev. Zeynep Gültekin & Cumhur Atay, Babil Yayınları, İstanbul.

Dayatılan Düzenlerden Deneyimlenen Belirsizliklere: Ajanlar ve Araçlar

Arş. Gör. Doğa Başer

Giriş

Zygmunt Bauman'ın çalışmaları günümüz dünyasının anlaşılması ve yorumlanması açısından önemlidir (Kellner, 1998: 78; Tarkowska, 2006: 360; Smith, 1999: 3). Bu bölümde Bauman'ın *modernlik* (katı modernlik) ve *postmodernlik* (akışkan modernlik) kavram çiftleri, onun sosyolojik tahayyülünü oluşturan *müphemlik* (ambivalence) ve *belirsizlik* (ambiguity, uncertainty) kavramları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu açıdan Bauman'ın metinlerinde, “kesinlik ve düzen dayatıcı” düşüncelerin ve pratiklerin, modern dönemle ilişkili olarak, “belirsizliğin ve müphemliğin kişisel deneyiminin” ise postmodern

akışkan dönemle ilişkili olarak ön plana çıkması üzerinde odaklanılmaktadır. Müphemliğin yansımasındaki bu farklılık, Bauman'a yapılan eleştiriler çerçevesinde (Atkinson, 2008; Best, 2010; Jay, 2010; Kellner, 1998; Lee, 2005) yorumlanmaktadır. Söz konusu farklılığın anlaşılması amacıyla Bauman'ın görüşleri, *müphemliğe bakış, kesinlik ajanları, belirsizlik ajanları ve kesinlik araçları* temaları çerçevesinde irdelenmektedir.

Öncelikle Bauman'ın entelektüel müphemliğinden bahsetmek yerinde olacaktır. Bauman faşist, komünist ve liberal rejimleri deneyimlemiş; fakat bütün bu sistemlere eleştirel bir mesafede bulunmaya dikkat etmiştir. Bu müphem mesafe ve deneyimlerinin zenginliği, onun analitik çerçevesinin ve sosyolojik kavrayışının kaynaklarını oluşturmuştur (Kilminster ve Varcoe, 2002: 2). Nitekim o, entelektüel çerçevede kendini yabancı olarak görmektedir, öyle ki onun bir ekole, düzene veya entelektüel birlikteliğe bağlılığı yoktur (Dawes, 2011: 131; Kilminster ve Varcoe, 1998: 26). Bu çerçevede onun sosyolojik analizlerinin kendi yaşam öyküsüyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

İflah Olmaz Müphemlik

Bauman'ın müphemlik kavramı onun, modernliği analiz etmesiyle belirir. Onun akademik başarısı, 1980'lerden bu yana modernlik-postmodernlik tartışmasına odaklanmasıyla gerçekleşmiştir. Bu durum az ya da çok, emekli oluşuyla da bağlantılıdır. Emekli olduktan sonra, eski zihinsel varsayımlarını ve ahlaki sorumluluklarını, komünizmin düşüşü ve son zamanlardaki diğer önemli sosyal dönüşümler ışığında düşünme fırsatı bulmuştur (Kilminster ve Varcoe, 1998: 26). Bu anlamda Bauman'ın 1980 sonrası yapıtları modernliğin, teknolojinin, sınıflandırıcı aklın eleştirisine katkı olarak değerlendirilebilir (Beilharz, 2006: 109).

Bauman'ın sosyolojisinde birçok anahtar kavram (*biz ve onlar, yabancı, sorumluluk, güç vb*) ve tip (*yabancı, turist, aylak vb*) bulunmakla birlikte arka planda sürekli olarak bir müphemlik-belirsizlik vurgusu mevcuttur. O, eserlerinde doğrudan müphemliği-belirsizliği tartışmaz, kişilerin yaşam durumları (yoksulluk, özgürlük) çerçevesinde müphemlik-belirsizlik hallerini tartışır. Nitekim Marotta'nın (2002: 42) da ifade ettiği üzere düzen ve müphemlik, Bauman'ın modernliği ve postmodernliği kavrama-

sı ve yorumlaması açısından önemli temalardır. Bauman'ın metinlerinde müphemlik-belirsizlik temasını analiz eden çalışma sayısı sınırlıdır. Bunlar arasında özellikle Junge'un Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence (2008) adlı çalışması ufuk açıcıdır. Junge'a (2008: 52) göre Bauman'ın çalışmalarında belirsizlik ve müphemlik, bir fenomenin iki yüzü olarak görünür. Belirsizlik (ambiguity), bilişsel sınıflandırmalara ve bilgi düzeyine gönderme yaparken, müphemlik (ambivalence), eylem ve deneyimlere ilişkin bir durumdur. Bu ikisi ancak birlikte anlaşılabilir. Kısaca, bilgi düzeyi ve sınıflandırma azaldıkça belirsizlikle birlikte müphemlik de artmakta, bilgi düzeyi ve sınıflandırma arttıkça belirsizlik ve müphemlik de azalmakta; fakat asla tamamen ortadan kalkmamaktadır.

Çalışmada müphemlik ve belirsizlik, birbirine yakın kavramlar olarak görülmektedir. Nitekim iki kavramın da ortak noktası, düzen ve kesinlikle olan mutlak karşıtlıklarıdır. Müphemlik-belirsizlik kavramları insanların *sınıflandırma* ve *rutinleştirme* pratikleriyle ilişkilidir. Bu iki pratiğin varlığı, düzeni; yokluğu ise kaosu gösterir. Bauman'ın düşüncesinde fail ve dış gerçeklik sürekli bir çatışma içindedir ve failer söz konusu dış gerçekliğe bir şekil vermeye çalışırlar (Bauman, 2011: 84). Burada sınıflandırma pratiği dille de bağlantılandırılan, dünyada karşıtlıklar kuran (içeri-dışarı vb) ve faile dış dünya hakkında bilgi sağlayan bilişsel bir süreci ifade eder (Bauman, 2006: 21; 2003a: 9-10; 2004: 13). Rutinleştirme ise daha çok eylemsel olana gönderme yaparak dış gerçekliğin öngörülen ve kontrol altında olan bir yapıya kavuşturulmasını belirtir. Rutin bozulduğunda bilişsel süreçler ve eylemler tekrar gündeme gelir (Bauman, 2007: 285-286; 2004: 124). Bu anlayış çerçevesinde kişilerin gündelik hayatlarındaki rutin eylemleri, Bauman'ın sosyolojisinin konusu olur (Blackshaw, 2005: 3). Onun metinlerinde sınıflandırma, rutin, kaos, düzen, yapı, öngörülebilirlik vb kavramlar failerin içsel deneyimini anlatmaktan toplumsal dönüşümlerin etkilerini (modernliğin düzen ödevi gibi) belirtmeye kadar çok geniş bir anlam aralığında kullanılmaktadır.

Gündelik yaşama odaklanan müphemlik-belirsizlik kavrayışının oluşumunda yorumlayıcı sosyolojinin ve ahlak merkezli perspektifin etkisi vardır. Bauman'ın sosyal yaşamı anlama tarzı, Harold Garfinkel ve Alfred Schutz'un yorumsamacı sosyolojileri üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayışta insanlar, kontrol edilemeyen

ve karmaşık bir habitat içinde konumlandırılmıştır (Best, 1998: 314). Nitekim Tester, Bauman'ın yapıtlarındaki insan imajının, aktif, yaratıcı, öngörülemez ve irrasyonel nitelikte olduğunu (Tester, 2004: 32) altını çizmekle birlikte; Bauman'ın sosyolojik tahayyülünü Jorge Luis Borges'in *Yolları Çatallanan Bahçe* öyküsüne benzetir. Bauman'ın sosyolojik düşüncesi, bireylerin ve kolektivitelerin tarihsel koşullar tarafından karşı çıkamayacakları tek bir yola yerleştirilmelerine; yani tek biçimleştirici, alternatif olmayan bir dünya düşüncesine karşıdır (Tester, 2002: 55). Bauman'da ahlak birincil problemdir. O, eserlerinde bir yandan mevcut insanlık durumlarını değerlendirirken diğer yandan alternatif bir dünyanın ve insan ilişkilerinin imkânını ben ve öteki açısından kritik eder. Bauman'da alternatif bir dünya teması, ahlakı merkeze alan ve bencillığe, ötekileştirmelere, gruplaşmalara, baskıya, faşist yaşam biçimlerine karşı çıkan bir nitelik taşır.

Bauman'a göre insani varoluş, ahlaki özelliklerinden dolayı müphem boyuttur. İnsan doğasına yönelik "evrensel iyi" ya da "evrensel kötü" türü açıklamalar gereksizdir (Bauman, 1998: 20-21; 2000a: 115; 2001: 77). Burada onun Hannah Arendt çizgisinde bir görüş belirttiği; belirli bir "insan özü" kavramından (Tormey, 1992: 86) kaçındığı anlaşılmaktadır. Bauman'ın sosyolojik tahayyülünde belirsizlik; kişinin seçim, karar, risk, pişmanlık, arzu ve sorumluluk unsurlarıyla ortaya çıkar (Bauman, 2011: 85). İnsanın iyiliği de kötülüğü de söz konusu unsurlar çerçevesinde sorgulanabilir.

Sınıflandırma ve rutinleştirme pratikleri dikkate alındığında müphemlik bu pratiğin alaşağı edilmesidir. Müphemlik, dilin ve bilişsel süreçlerin kurduğu karşıtlıklara uyum sağlamayan fakat kendi başına da bir sınıf yaratmayan şeydir. "Ne o ne de şu" olan durumda her türlü karşıtlık, "bilgiyi ve eylemi mümkün kılar" iken müphemlik bu imkânı alaşağı eder. Bir anlamda karşıtlıkların işleviyle birlikte bilişsel faaliyeti ve eylemi de bozguna uğratar (Bauman, 2003a: 77-78). Bilişsel süreçler özelinde karşıtlığın olmayışı bir bilgisizlik durumuyla paralel gider. Öngörülebilirliğin ortadan kalkmasıyla yapılacak eylemde seçimler ve sonuçlar başlı başına sıkıntı yaratır. Bu durumda sürekli tekrar edilen, rutinleşen alışkanlıklar ve eylem kalıpları işe yaramaz (Bauman, 2005: 77). Söz konusu sınıflandırma, bilgi, seçim ve sorumluluk unsurları çoktan seçmeli sınavlara benzetilebilir. İki şıkkın da doğru

olarak düşünülmesi, ya sorudaki bir hataya ya da failin bilgi eksikliğine gönderme yapar. Emin olmama durumu kaygı yaratır. İşaretleyeceği şık onun seçimidir ve doğru ya da yanlış onun sorumluluğudur.

Bauman'ın metinlerinde müphemlik, sosyal yaşamdaki gruplaşmalara (biz-onlar/dost-düşman) uymayan *yabancı* (2003a: 77; 2004: 66), düşünilemeyen-kavranamayan olmasıyla ölüm (2000b: 25), güvenlikle sürekli bir çelişkiye düşmesi sebebiyle özgürlük (2010: 17; 2004: 33) temalarında görülmektedir. Junge'un (2008: 51) da belirttiği üzere Bauman'ın teorik gelişim stratejisi, adım adım sosyal yaşamın yeni müphemlik boyutlarını göstermektedir. Kültürel düzenin analiziyle başlayan çalışmaları, sosyal düzende müphemliğin tartışılmasıyla devam etmiş, sonra ahlaki düzenin müphemliğine kaymış, son olarak sosyal süreçlerin müphemliğine yönelmiştir. Ek olarak Junge (2008: 43), müphemliğin anlaşılmasında dört boyutun önemli olduğunu belirtir. Müphemlik kavramı, sosyal düzene odaklanır, sosyal ve kültürel dünyaya uyumu açıklamaya çalışır. Müphemlik marksist literatürdeki gibi birbirini yok edecek karşıtların olduğu bir zıtlığı ifade etmez, tam aksine zıtlık, bir gerekliliktir. Müphemlikle Bauman, kavrayışın ya da bilginin ve eylemle deneyimin sosyal düzenin kuruluş sürecinin iki tarafı olduğunu ifade eden bir sosyal teori üretmeye çalışır. Son olarak Bauman, müphemlik kavramıyla bireylerin içsel deneyiminin sosyal anlamına ulaşmaya çalışır. İçsel deneyim sosyolojik analizde önemli bir tema olmamasına rağmen Bauman günümüz dünyasında bireylerin içsel deneyimine önem vermektedir. Böylece Bauman'ın toplumsal dünyayı anlama ve yorumlama tarzının müphemlik kavramı aracılığıyla sıra dışı bir nitelik kazandığı söylenebilir.

Modern Dünyada Katı Düzen Hayalleri

Sosyolojide modernlik, modern öncesi yaşam biçimleriyle olan karşıtlığı sayesinde anlam kazanmaktadır. Bauman müphemlik-belirsizlik temasını modernlikle birlikte ele almasına karşın bu durum, modern öncesi dünyada müphemliğin-belirsizliğin olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Bauman'a göre (2003b: 17-19) belirsizlik, insanlık açısından her zaman önemli bir korku ve huzursuzluk unsuru olmuştur. Büyücüler ve rahipler

güvenilir bilgi kaynağı olarak rol almışlar, bu durumlarıyla diğer insanları kendilerine bağımlı kılmışlardır. Bilgi, belirsizlik ve güç ilişkisinin ilkel topluma kadar uzanan bir ilişki olduğu söylenebilir.

Her ne kadar belirsizlik, tarihin her döneminde insan yaşamında var olmuşsa da bunun algılanmasında bir takım farklılıklar söz konusudur. Bauman'ın metinlerinde modern öncesi dünya tasviri dinle temellenir. Modern öncesi dünyada Tanrı, insan eylemlerinin sınırlarını ve kurallarını koymuştur (Bauman, 2000a: 173; 2007: 291-292). Bu dünyada düzen, sağlanacak bir şey değil, zaten sağlanmış bir şeydir (Bauman, 2000b: 122-123; 2003b: 101). Toplumsal düzene yönelik zihniyet, Bauman'ın metinlerinde anahtar düşüncelerden biridir. Söz konusu zihniyet, kurumların oluşumundan bireylerin eylemlerine kadar çoğu şeye etki eder.

Bauman'ın modern öncesi, modern ve postmodern kavramsallaştırmalarına anlam veren referans noktası, onun rasyonellikle bağlantılı modernlik ve düzen arayışı analizidir. Bauman sosyolojiye yönelik pek çok katkısının yanında en çok, geliştirdiği ikiliklerle tanınmaktadır (modernlik-postmodernlik, yasa koyucular-yorumcular, katı modernlik-akışkan modernlik vb) (Mestrovic, 2010: 37). O, modernliği 17. yüzyılda Aydınlanma'yla başlayan sosyo-ekonomik ve zihinsel dönüşümler olarak görür; modernliğin en büyük özelliği, düzeni görev edinmesidir. Denilebilir ki Aydınlanma'yla birlikte düzen bir tasarım ve eylem meselesi haline gelmiştir. Düzenin tasarım ve eylem olarak benimsenmesi, modernliği "manipülasyon, mühendislik, yönetim" faaliyetlerine sürüklemiştir (Bauman, 2003a: 13-17). Modernliğin düzen arayışının en radikal örneği, kendisini ütopyalarda gösterir. Ütopyalar, her şeyin düzenli, kesin ve öngörülebilir olduğu bir dünyayı ifade eder (Bauman, 2000a: 22; 2001: 172; 2011: 74). Düzene insanlar tarafından sağlanacak bir şey açısından bakıldığında ve müphemlik yok edilecek bir şey olarak değerlendirildiğinde ajan olarak *bahçeci devlet pratiği* ve *yasa koyuculuk etkinliği*, araç olarak ise *bilim ve felsefe* çıkmıştır.

Bauman'ın modernlik ve düzen arayışı kritiği, geniş bir sosyolojik-felsefi arka plandan etkilenir; söz konusu kritik, rasyonelliğin ele alınmasıyla Weberyan perspektife gönderme yapar. Weberyan perspektifte rasyonelleşme tekniği, hesaplamayı, denetlemeyi ve insanın kontrol gücünü belirtir (Weber, 2006:

214). Ayrıca Horkheimer ve Adorno'nun (1995) *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ndeki rasyonellik, bilim ve mit ilişkisi çerçevesinde gelişen Aydınlanma eleştirisi de Bauman'ın modernlik analizinde ön plandadır. Nitekim o, *Modernlik ve Müphemlik*'in (2003a) önsözünde bu eserden etkilendiğini belirtir. Buna ek olarak Horkheimer'in *Akıl Tutulması*'nın (1994) da kapsamlı bir rasyonellik eleştirisi bakımından ufuk açıcı olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte Flanagan'ın (2010: 98) da ifade ettiği gibi Bauman'ın modernliğe bir hayal kırıklığı olarak olumsuz yaklaşımında Polonyalı Katolik filozof Leszek Kolakowski'nin etkisi ön plandadır. Bauman'ı eklektik konumuyla okumak çok geniş bir literatüre atıf yapmasından dolayı zor fakat; okura modernliğe yönelik farklı perspektiflere dayalı eleştirel konumlar sağlaması açısından işlevseldir.

Düzen sağlama aracı olarak felsefenin önemli bir yer tuttuğu ifade edilmişti. Modernliğin düzen paradigmasının arka planında *epistemolojik kaygının* olduğu söylenebilir. Bauman, ilahi temele dayalı söylemlerin geçerlilik sorunu yaşaması ve modernliğin seküler dünya algılamasının yerleşmesi sürecinde hakikati sunabilecek ölçütlerde büyük belirsizliklerin ortaya çıktığını ileri sürer (Bauman, 2003b: 104). Böylece Descartes'in öncülük yaptığı modern çağla birlikte kesinlik, felsefi söylemin temel amaçlarından biri haline gelmiştir (Bauman, 2003b: 107; 2000b: 237). Söz konusu epistemolojik kaygı Foucault'nun çalışmalarında öznenin yaratım süreci açısından da analiz edilir. Foucault'ya göre iktidar, "kendi keyfi kavrayışlarını doğruluk olarak benimsetir" ve "özne, modern iktidar/bilgi sarmalının bir yapıntısı olarak işlev görür" (Hülür, 2008: 150). O, 17. yüzyılda "gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir" şeylere yönelen bir "bilme istenci"ni tasvir eder (Foucault, 1993: 14); bu istenç, akıllı hakikat bilir ve akıldan uzaklaşan her şeyi ötekileştirme stratejisi izler (Revel, 2006: 29). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta bu istencin dış dünyadan bağımsız bir şekilde kendiliğinden oluşmadığıdır. Nitekim Burke'un (2001: 200-204) da ifade ettiği gibi modern düşüncede doğruyu yalandan ayırma kaygısının yer etmesinde enformasyon artışı önemli bir etkindir. Bu anlamda bilgisizliğin yanında aşırı bilgi de kesinlik için bir problemidir.

Düzen arayışı, felsefi çerçevede sadece epistemolojinin konusu değildir, siyaset felsefesi açısından da düzen ve kesinlik tartışılan

bir durumdur. Hobbes'un "doğal durum imgesi", tam da modern çağın doğuşunda geleneksel dünyanın denetim mekanizmalarının çözülüşü sonucu oluşan boşluk (kaos) durumuyla bağlantılıdır (Bauman, 2010: 72; 2003b: 68). Nitekim Bezci'nin (2006: 20) de vurguladığı üzere: "Politik düşünce tarihinde modern devlet, ilk defa hakkında en son karar verici egemen olarak Hobbes'un *Leviathan* kavramında karşılığını bulmuştur". Böylece modernlik "bir düzenin parçalanması" ve bu parçalanmış düzenin yerine "bir amaca göre inşa edilmiş, akıl ve mantığın standartlarına uyan" düzenin geçirilmesi sürecidir (Bauman, 2005: 177). Bununla birlikte Bauman, Hobbescu düzen problemini ve onunla ilişkili Aydınlanma'nın insan imajını eleştirir (Kaulingfreks, 2005: 25). Bauman, müphem insani var oluş düşüncesiyle Hobbes'un insanların özünde kötü olduklarına yönelik argümanına (İnsan insanın kurdudur.) karşı çıkar.

Modernliğin kusursuz düzen amacıyla felsefeyle birlikte bilim de kullanılan bir araçtır. Bilimin rolü ve görevi rasyonel bir planla iyi, sağlıklı, düzenli bir toplum vizyonu kurmaktır (Bauman, 2003a: 44). Modernliğin siyasi söylemi, bilimsel uygulamalarla uyum sergiler. Nitekim ırkçılık, bilimsel arka planı olmadan düşünülemeyen bir olgudur (Bauman, 2007: 92). Nazi döneminde "teorik kavramlarla tıbbi uygulamalar, taksonomik operasyonlarla cerrahi operasyonlar, kavramsal karşıtlıklarla bölme eylemleri, soyut değerlendirmelerle toplumsal ayrımcılık" paralel ve uyumlu bir süreç içinde olmuştur (2003a: 67-68). Modern bilimin faaliyetleri Bauman'ın ahlaki bir perspektifle en çok eleştirdiği unsurlardır. O, İkinci Dünya Savaşı'ndan örneklerle karamsar bir insanlık tablosu çizer.

Çitli Toplum ve Ajanları

Modernliğin kesinlik araçlarından olan bilim ve felsefe, bunları kullanacak bir ajan ya da ajanların varlığını gerektirir. Bauman'ın sosyolojisinde bunlar, *bahçeci devlet pratiği* ve *yasa koyuculuk etkinliği*dir. Burada Bauman'ın metaforik bir dile başvurduğu gözlenir. Nitekim Jacobsen ve Marshman'ın da ifade ettiği üzere (2006: 308), Bauman tarihsel dönüşümlerin, sosyal tabakalaşmanın anlatımında metaforları kullanan bir düşünürdür. Bu, onu geleneksel sosyolojik metodolojiden ayıran bir niteliktir.

Bahçeci devlet metaforuyla Bauman, bahçıvanın bahçe üzerindeki iktidarı gibi modern devletin de uyruklarını aklın ilkeleri çerçevesinde zararlı otlar-faydalı otlar olarak ayırma tâbi tutuğu, bahçeyi gözettiği ve kontrol ettiği, bir iktidarı tasvir eder (2003a: 34). Bauman'ın bahçeci devlet metaforunun Foucault'nun biyopolitik kavramıyla birlikte okunması, onun düşüncesini kavramamıza katkı sağlar. Bu anlamda biyopolitik, “nüfus olarak ortaya çıkan bir canlılar topluluğuna özgü fenomenlerin (sağlık, sağlık koruma, doğum, uzun yaşam, ırklar) hükümet uygulamalarının karşısına çıkardığı sorunların nasıl akılsallaştırılmaya çalışıldığını” irdeleyen bir alandır (Foucault, 1993: 101-109). Biyopolitik, öncelikli olarak düzenlemeyi ve normalleşmeyi ifade eder. Hülür'ün ileri sürdüğü gibi Foucault'nun biyopolitik düşüncesi, var olmanın faşist biçimlerinin üretilmesine açıklık getirir: “Biyoihtidar teknolojilerinin bireyleştirerek ve özneleştirerek yarattığı totalite, istikrar, uyum ve normalleşmeye dayalı işleyiş, yaşamın içinde benlikleri oluşturarak dolaşan mikro-faşist bir işleyiştir” (Hülür, 2009b: 468). Foucault'nun düşüncesindeki disiplin ve normalleşme temasına benzer bir şekilde bahçeci devletin temel kaygılarından biri de “tek tipleştirme”dir. Modern devlet, belirlenmiş bir hukuksal yapı içinde belirlenen vatandaşlarla “yapay olarak tasarlanan” bir düzenin kurulmasını amaç edinmektedir (Bauman, 2003a: 140). Bahçıvanın toplumda etkin ve belirleyici olması; toplumun “çitlerle çevrilmesi”, tek tipleştirilmesi, normalleştirilmesi, sınırlandırılması ve denetim altında tutulması demektir. Bu bağlamda, dünyanın çitlerin dışında kalan kısmının tehlikeli görülmesinin yanında çitlerin içi de tam bir denetim ve gözetim altında tutulur.

Bahçeci devletin aklın kuralları doğrultusunda uygulamaya geçmesine benzer şekilde yasa koyuculuk etkinliğini üstlenen yasa koyucular da modern toplumda aklın sözcüsü olarak kural koyan bir sınıfa ifade eder. Yasa koyucular “hakikat ile yalanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etme” ve “kaosu tespit edip yerine düzeni koyma” eylemini gerçekleştiren felsefecileri ve yöneticileri kapsar (Bauman, 2003a: 36-38). Bauman modern devletin doğuşuyla entelektüel pratiklerin aynı yönde ortaya çıktığını ve devletin, entelektüellerle bağlantılı olduğunu ifade eder (Bauman, 2003b: 190; 2001: 295). Yasa koyucuların genel olarak iki temel problemi olduğu söylenebilir: Birincisi, özgür insan varsayımıyla

paralel giden “kötüyü seçme” olasılığı ve buna yönelik etik kod arayışdır (Bauman, 1998: 15-16); diğeri ise *efendisiz insanlar* denen aylaklar, serseriler suçlular vb bahçenin yabancı otları için norm oluşturma faaliyetidir (Bauman, 2003a: 45; 2003b: 56-57). Burada dikkat çeken nokta, modernliğin aslında kendi yarattığı sorunlarla ilgilenmesidir. Modernliğin belirsizlik ajanları, efendisiz insanlardır.

Yasa koyucularla efendisiz insanlar arasında karşılıklı bir etkileşim olduğu söylenebilir. Hacking (2005: 15-16), *insanları tertipleme* kavramsallaştırmasıyla, insanlar hakkında veri toplama eyleminin kategoriler yaratma eylemini de gerektirdiğinin altını çizer; ayrıca o, istatistiğin gelişiminde sapmış bir alt nüfusu sınıflandırma, denetleme ve düzenleme fikrinin olduğunu belirtir. Bu çerçevede bir kelime oyunu olarak “yasa koyucuların”, “yasak oyuncuları” da ortaya çıkardığı söylenebilir.

Bauman, bahçeci devlet ve yasa koyuculuk metaforlarını Holocaust analizinde doğrulamaya çalışır. Ona göre Yahudiler, “bahçelerden oluşan dünyada kendiliklerinden biten zararlı otlar” olarak “nihai uygunsuzluk” durumunu ve herhangi bir ulusa ait olmamalarıyla “evrensel yabancılık” deneyimini yaşamaktaydılar (Bauman, 2003a: 113-114). Holocaust, “irrasyonel bir eylem”den ziyade müphemlikten kurtulmayı ve “homojenliği” amaç edinen “rasyonel bir toplum mühendisliği”nin açık örneğidir (Bauman, 2003a: 55). Bu anlamda Holocaust analizinin Bauman’ın sosyolojisinde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Bununla birlikte yasa koyuculuk etkinliği ve bahçeci devlet pratiği kavramsallaştırmalarında felsefe, bilim, düşünce ve akla aşırı vurgu yapılıyor gibi görünebilir; oysa yapay düzen düşüncesi, bir ekonomik arka plan ve kimlik oluşumuyla birlikte ele alınmalıdır.

Katı Modernlik ve Üretim

Modernliğin düzen ödevi, sosyo-ekonomik bir yapı içinde belirir. Bahçeci devletin düzen faaliyetleri, üretimin ön planda olduğu katı modernlik evresine denk gelmektedir. Katı modernlikte devlet, egemenliğini ekonomik, askeri, kültürel temeller üzerine kurmuştur (Bauman, 2006: 72). Modern devletin fonksiyonlarından biri, zenginliğin sermayeye, bireylerin de iş gücüne dönüştürülmesine destek olmaktır (Bauman, 1997: 103; 2005: 95; 2005:

32-33). Modern toplumdaki iktidar araçlarının ve stratejilerinin gelişiminde de üretimin önem kazandığı söylenebilir; nitekim Foucault, metinlerinde gözetleme merkezli panoptik tekniğin, sapkın davranışları alt etmenin yanında uyrukların üretim süreçlerine kusursuz bir uyum sağlamasını amaçladığını ifade etmektedir (Foucault, 2006: 305-306; 2003: 101; 1993: 68). Bauman'ın metinlerinde de pantoptikona vurgu ön plana çıkar. O, modern toplumda düzenin sağlanmasında panoptik tekniklerin ve yasa-laştırmanın seçkinler tarafından kullanıldığını belirtir (Bauman, 2000b: 140). Onun, panoptikonun devletle ilişkisini kurduğu, panoptikonla devleti bağdaştırdığı görülmektedir (Bauman, 2003b: 55; 2003a: 122; 2001: 147). Oysaki Foucault'nun perspektifinde panoptikon mekanizmayı devlet aygıtıyla bağdaştırmak olanaksızdır (Revel: 2006: 146). Foucault, disiplin toplumunda “biyo-iktidarın işleyişini” sağlamada söylem ve panoptik gözetime hayati bir rol yükler (Hülür, 2009a: 121). O, çağdaş toplumda egemen olan iktidarı ve faşizmi, herhangi bir siyasal ideolojinin veya grubun devleti ele geçirmesi olarak değil “bedenin ve benliğin, eylemin ve düşüncenin denetime girmesi” olarak görür. Bu anlamda, devletin kendisi de “beden ve benlik üzerindeki disiplin ve düzenlemeye göre belirlenir” (Hülür, 2009b: 447). Böylece, Bauman'ın yaklaşımında panoptikonun, devletin toplum üzerinde bir denetim aygıtı olmasına işaret ettiği halde Foucault'ya göre panoptikonun, yaşamın içinde gözetim teknolojilerinin egemen hale gelmesini, beden ve eylemin denetim sürecine tâbi olmasını ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Katı modernlik, modernliğin ekonomi, istihdam, örgütlenme ve kimlik boyutlarında belirli bir biçimini belirtir. Katı modernlik, bir yandan yönetsel anlamda geleneksel otoriteden yasal-bürokratik otoriteye geçişi (Lee, 2005: 63) diğer yandan ekonomi ve örgütlenme alanında kitlesel üretimi ve bürokrasiyi ifade eder (Bauman, 2005: 128-129). Katı modernlik, planlılığı ön plana çıkartır. Burada taylorizmin ve fordizmin üretimi planlama ve yönetme düşünceleri hâkimdir (Bauman, 2003a: 270). Üretim üzerinden temellenen ve fabrikayla şekillenen yapının kimlikler üzerinde etkisi söz konusudur.

Modern toplumda çalışma etkinliği ve fabrika, kimlik oluşumunun unsurudur, Bauman'a göre modern toplumda kimlik, çalışmayla kazanılır ve kişi bu kimlikle bir ömür boyunca yaşayabi-

lır (1999: 45). İş yeri sayesinde birey sosyal karakterini inşa eder, bu karakter devletin düzen vizyonuna uygun “uysal ve itaatkâr uyruk” olarak şekillenir. Özellikle erkek egemen (koca, baba, ustabaşı, çavuş) modeller ön plandadır (1999: 30-32). Üretim ve rasyonellik açısından Bauman, kapitalizm-sosyalizm ayrımı yapmaz. Bauman’a göre sosyalizm ve kapitalizm modern bir paranın iki yüzüdür, benzer varsayımları paylaşmaktadırlar; bu anlamda sorun kapitalizm ya da sosyalizm sorunu değildir, modernliğin kendisidir (Varcoe ve Kilminster, 2002: 240). Bauman’ın bu düşünceleri üzerinde Weber’in etkisi görülebilir, nitekim Weber (2006: 92), sosyalizmi planlı ve rasyonel bir düzen olarak değerlendirir, aynı şekilde Lefebvre (1998: 52) de rasyonellik açısından kapitalizm ve sosyalizm arasında fark görmez. Dolayısıyla Bauman’ın metinlerinde rasyonelliğe yönelik değerlendirmeler sosyalizmi de kapsamalıdır.

Bauman’ın rasyonelliği ve yapay düzen problemini merkeze alan analizleri, modern toplumun kavramlaştırılmasında ufuk açıcı niteliğe sahip olmakla birlikte; rasyonellik ve yapay düzen argümanlarının mutlaklaştırılması söz konusudur. Nitekim Morawski’ye göre Bauman’ın modernlik kavrayışı kısıtlayıcıdır ve bütün sosyal ilişkilerin, modernleşme mekanizmasına yönelik Weberyan görüşün bir radikalleşmesi (Morawski, 1998: 35) olarak değerlendirilebilir. Bauman modernliğin rasyonelliğine aşırı vurgu yapmaktadır; oysa modern olanın zorunlu olarak rasyonel olması gerektiği sonucu çıkartılamaz. Weberyan perspektifte, “dünyanın entellektüalizasyonunun en rasyonel formlarında bile irrasyonel” unsurların bulunabileceği kabul edilmektedir (Çiğdem, 1997: 37). Buna ek olarak Du Gay (2002: 76), Bauman’ın rasyonellik eleştirisinin aşırı kötümser olduğu ve belirli bir tarihsel ortamla sınırlandırılmadığı için çok genel kaldığını belirtmiştir. Du Gay’ın bu eleştirisi, büyük olasılıkla Bauman’ın Holocaust analizini görmezden gelmektedir; çünkü Bauman, İkinci Dünya Savaşı’nı en radikal örnek olarak değerlendirmektedir.

Bauman’ın rasyonelliğe aşırı odaklanması, modernliğin diğer unsurlarını gözden kaçırmayı tehlikesini gündeme getirmektedir. Kellner’a göre Bauman, modernliği sadece aşamalarından biriyle (kartezyen felsefe ve Aydınlanma) tanımlar, özetler ve bütünleştirir. Modern zihniyet, düzeni ve kesinliği görev edinen rasyonalizme indirgenir, böylece Bauman modernliğin içindeki çeşitli farklı

tartışmaların, modern düşüncedeki farklı dönemlerin, paradig-
maların mücadelesinin, kavramların ve entelektüel alanın göste-
rilmesinde başarısız olur. Dahası Bauman'ın modernlik analizi-
nin bilginin durumuna ve entelektüelin rolüne aşırı odaklandığı;
sosyo-ekonomik, kurumsal, yapısal ve maddi belirleyicilere ilgisiz
kaldığı belirtilebilir. Bauman'ın görüşü yüksek derecede kültür-
cüdür; metinlerinde kültüre, modernliğin diğer eleştirel sosyal
teorisyenlerin ekonomi, politika, kurumsal yapı ve düzene odak-
lanmasının aksine, belirgin bir özellik olarak yer tanınır (Kellner,
1998: 77). Görüldüğü gibi rasyonellik analizi, Bauman'ın hem en
güçlü hem de en zayıf yanını oluşturur.

Rasyonellik tezinin geçerliliğiyle birlikte, modernliğin düzen
ödevinin ve müphemliği tasfiye etme pratiğinin 17. yüzyıl Avru-
pa'sıyla başlatılması da Batı dışı toplumların yaşadıkları süreçler
açısından bir soru işareti oluşturmaktadır. Modernlik ve bununla
bağlantılı modernleşmenin farklı toplumlardaki görünümü (ya-
pay düzen bilinci, entelektüel pratikler, kimliğin durumu, üretim
mekanizmaları) Batı'yla ne derece benzerdir? Bu konuda özellikle
Lee (2005: 67). Bauman'ın modernlik sorunsalının özel olarak
modernleşen toplumlar sorunuyla ilgili olmadığını, onun eser-
lerinde modernleşen toplumlara yönelik bir referans bulmanın
güç olduğunu ifade etmektedir. Toplumsal düzen pratiklerinin
müphemliği açısından ise Schiel (2005: 85), Bauman'ın modern-
lik ve müphemlik tezinin evrenselliğini ifade etmekte, kolonya-
lizm-postkolonyalizm tartışması çerçevesinde savaş öncesi Al-
man Yahudileri gibi Endonezya'da da "Pribumi" adı verilen ve
ulusal değerlerin antitezi olan müphem bir azınlık olduğunu be-
lirtmektedir. Bu anlamda dost, düşman sınıflandırması yapmanın
bütün toplumlarda olabileceği, bu eylemin sınıflandırma dışında
kalan müphem azınlıkları (yabancı) doğurabileceği söylenebilir.
Bununla birlikte İkinci Dünya Savaşı'ndaki müphem azınlıklara
bakış açısında ulus söyleminin yanında teknik ve bilimsel bir arka
plan da mevcuttur.

Bauman'ın rasyonelliğe, düzenleme faaliyetlerine ve modern-
liğe yönelik kötümser tutumu bir irrasyonelizm savunusu olarak
algılanmamalıdır. Smart'a (2000: 337) göre, postmodern söylemin
epistemolojik boyutunda yer alan rasyonalizme yönelik eleştirel
tutum, açıkça bir irrasyonelizm savunusu değil daha çok yerleşik
kabullere ve ortodoks düşünce temellerine karşı verilmiş "rasyo-

nel bir meydan okuma” olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Bauman da “akıl kötü kullanımları” (2001: 214) kavramıyla, modernliğin sorununun onun rasyonelliğinde değil, onun kullanılma biçiminde olduğunun altını çizmektedir. Bauman’ın perspektifinde akıl, “İnsan en etkin şekilde nasıl öldürülebilir?” sorusundan önce “İnsanları öldürmemiz ahlaki midir?” sorusunu çözmelidir.

Postmodern Dünyada Akışkanlık Algılaması

Bauman, günümüz dünyasına çok boyutlu yaklaşan bir düşünürdür; öyle ki postmodernlik, risk toplumu, küreselleşme, tüketim toplumu, akışkan modernlik kavramları onun analizlerinde birbiriyle ilişkili bir şekilde yer alır. Bununla birlikte Bauman’ın son zamanlarda postmodernlik kavramından uzaklaştığı ve akışkan modernlik kavramına yöneldiği görülmektedir, dolayısıyla onun postmodernlik kavramını geçici olarak kullandığı anlaşılmaktadır (Gane ve Bauman, 2004: 17). Bu anlamda Bauman, modernlik-postmodernlik tartışmasını ele almakla birlikte, kendi modernlik kavrayışını daha iyi anlatan katı-akışkan modernlik kavramsallaştırmasını oluşturmuştur

Onun postmodernlik kavramını kullanmaktan vazgeçmesi, kavramın önemini azaltmaz. Nitekim Bauman’ın postmodernlik kavramına yaklaşımı da farklıdır. Genel olarak postmodern söylem kültür ve estetik alanına göndermeler yapmaktayken, Bauman ahlak tartışmasını ön planda tutar (Bauman ve Tester, 2011: 3; Best, 1998: 315). Bauman’ın sanat tartışmasından tamamen kopuk olduğu söylenemez. O, *Yasa Koyucular ve Yorumcular*’da (2003b: 153-178) ve *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*’nda (2000a: 133-158) avangard sanat, modernist resim vb temalara değinir fakat; söz konusu temalara kendi modernlik ve postmodernlik analizi çerçevesinde yer verir.

Bauman’ın perspektifinde postmodernlik, “entelektüel iklimin belirgin bir niteliğine, belirgin olarak yeni bir kültür ötesi duruşa, çağın belirgin bilinçliliğine göndermede bulunmaktadır” (Bauman, 2003b: 144). Bauman zihinsel duruşa yönelik bir değerlendirmeye odaklanmaktadır. Onun metinlerinde postmodernlik kavramı bir ilerleme sürecini ya da modernliğin etkilerinin yok olduğu bir durumu ifade etmemekte (Bauman, 2003b: 13), post-endüstriyel ya da post-kapitalist toplum görüşüne de gönderme

yapmamaktadır (Bauman, 2003b: 9). Bu perspektifte her ne kadar eserlerinde atıflarda bulunsa da Bauman'ın kavrayışı Jean Baudrillard, David Harvey ve Fredric Jameson'dan farklı bir konumdadır. Nitekim Kellner'in de ifade ettiği üzere söz konusu düşünürler postmodernliği tümüyle yeni bir ekonomi, toplum, kültür, politika hatta ruhun oluşturduğu tarihsel, sosyal bir bütünlük olarak görürken, Bauman postmodernliği birincil olarak zihniyet, yeni dünya görüşü, teorik çalışmalarda entelektüel ve ahlaki fikirlerde değişikliklerin gerekli olduğu yeni bir teorik konum olarak görür (Kellner, 1998: 82). Bauman'ın düşüncesinde karşıtlık kurmaktan ziyade birlikte düşünme eğilimi vardır; modern ancak postmodernle birlikte düşünülür, böylece belirli metaforlar ve tiplerin durumu üzerinden toplumsal yaşamdaki değişimler, sonuçlar gözlenir ve yorumlanır.

Anlaşılabileceği üzere postmodernlik, Bauman'ın temel temalarından olan düzen, müphemlik, belirsizlik sorununa farklı bakan bir zihin durumuna (postmodern bilinç) gönderme yapar. Postmodern bilinç, müphemliğin-belirsizliğin üstesinden gelerek kutsalsuz bir toplumsal düzenin sağlanması çabasıyla vazgeçmeyi ifade eder (Bauman, 2003a: 131; 2005: 131; 1998: 295). Söz konusu bilinç durumunun tasvirinde Lyotard'ın büyük anlatılar tezine benzerlik gözlenmektedir. Lyotard (2000: 11-12) modern terimini kendini özgürlüğe, akılcılığa, ilerlemeye yönelik büyük anlatısal söylemlere gönderme yaparak meşrulaştıran herhangi bir bilimi belirlemek üzere kullanmaktadır. Bu anlamda postmodern de bu tür büyük anlatılara inanmama durumu olarak ortaya çıkmaktadır.

Akışkan modernlik kavramı ise katı modernlik kavramıyla anlam kazanır. Bauman katı-akışkan modernlik kavramlarını bir dikotomi olarak düşünmez, bunlar diyalektik bağı olan ayrılmaz çiftlerdir. Kısaca modernliğin katı evresinin kalbinde geleceği kontrol etmek ve düzeltmek varken; akışkan evrenin temel ilgisi, uzun vadeli yatırımlardan ve geleceğe yönelik öngörülerden kaçınmaktır (Dawes, 2011: 132-133). Akışkanlığın temel vurgusu, artan hareketlilik ve canlanan belirsizlik duygusuna gönderme yapmakta, Fordist ve Keynesyan sistemle ilişkili sağlam kurumların çözülüşünü anlatmaktadır (Beilharz, 2010: 62). Günümüz toplumları, kurumsal yapıların parçalandığı ve alternatiflerinin de olmadığı bir durumla karşı karşıyadır (Bauman, 2005: 258; Jay,

2010: 98). Burada bir kırılma noktası yoktur; fakat genel olarak son 20-30 yıldır akışkan modernliğin varlığından söz edilebilir (Bauman, 2010: 172). Günümüzde modern öncesi dünyadan modernliğe geçiş gibi katı modernlikten akışkan modernliğe geçiş vardır. Bununla birlikte bu argüman modernliğin sonu şeklinde anlaşılmamalıdır.

Katı modernlik kavramı, kurumlar perspektifinde oluşan bir dünyayı ifade etmekte iken akışkan modernlik bireyselleşmiş bir toplumu betimler. Dolayısıyla akışkan modernlik kişilerin yaşadıkları yaşam deneyimlerini tasvir eder (Jay, 2010: 98; Peterson, 2010: 14). Bauman'ın perspektifinde akışkanlığın ilk anlamı, sosyal formların (seçimler, rutinler, davranışlar) uzun süre varlığını sürdürememesidir. İkincisi, siyaset ve iktidar arasındaki bağlantının kopuşudur. Üçüncüsü ise Kolektifliğin azalmasıyla birlikte bireyselliğin artışı, toplumun bir yapıdan ziyade ağ olarak değerlendirilmesi, uzun vadeli düşünmenin ve planlamanın çöküşü, bireylerin özgür seçimler yapabilmesi fakat bütün sonuçlarına da kendilerinin katlanmasıdır (Bauman, 2008a: 1-4). Yapısal olarak katı; sağlam, güçlü, şekli olan bir yapıyı ifade ederken, akışkan; sıvı, şekil alamayan ya da her şekli alabilen, ne şekil alacağı belirli olmayan olarak da düşünülebilir.

Bauman'ın akışkan modernliğe yönelik belirsizlik yaklaşımı, sosyal yaşamda failler arasındaki güç dağılımıyla ilişkilidir. Belirli kişilerin verdikleri kararlarla belirsizliği denetim altına almaları, başka insanların karar vermelerinde ve seçim yapmalarında bir belirsizlik alanı yaratır. Kişilerin kararları ve seçimleri, diğer kişilerin karar ve seçimlerine bağımlı olur. Böylece bağımlı kişilerin özgürlüğü kısıtlanır (Bauman, 2004: 31). Günümüzün belirsizlik algılaması açısından söz konusu ilişki önemlidir. Bu ilişki çerçevesinde günümüzün güç kaybeden kesinlik ajanları ve araçlarına paralel güç kazanan belirsizlik ajanları, kesinlik ajanları ve kesinlik araçları olarak değerlendirilebilir.

Çitsiz Toplum ve Sonuçları

Bauman'ın perspektifinde günümüz toplumlarının ayırt edici özelliği, modern toplumun kesinlik ajanlarından bahçeci devlet etkinliğindeki ve yasa koyuculuk pratiğindeki güç kaybıdır. Bauman, ulus devletin küresel ekonomik süreçlere olan bağımlılığına

ve siyasetle iktidar arasındaki kopukluğa atıfta bulunur (Bauman, 2005: 247; 2005: 236; 2000c: 83). Buna ek olarak yasa koyuculuk pratiğinde de piyasanın kültüre hâkim olması kaynaklı bir düşüşün altı çizilir (Bauman, 2003b: 188; 2001: 309). Piyasanın çıkarları ve ekonomik verimlilik, günümüzün temel anlamlılık göstergesidir (Bauman, 2000a: 66; 2003b: 227). Bahçıvanın güç kaybetmesiyle bahçenin çitleri de ortadan kalkmıştır. Böylece belirsizliğin dinamikleri, alan değiştirmiştir.

Günümüzün belirsizlik ajanı teknik gelişmeyle birlikte üretimin kolaylaşmasına paralel olarak şirketlerin kâr merkezli olarak izlediği, istihdamı azaltma ve esnekleştirme zemininde gelişen, yarı zamanlı-geçici, güvenceden-haklardan yoksun iş ortamı politikasıdır (Bauman, 2003b: 211-212; 2005: 149-150). Anlaşılabileceği üzere üretim, bir yaşam politikası, kimlik ve kesinlik yaratma aracı olarak değer kaybeden bir konumdadır. Ayrıca günümüz dünyasında belirsizlik küresellik ve yerellik düzleminde ortaya çıkmakta, küresel olabilenler, bağımsızlaşma ve önünü görebilme gücünü yaşarken, yerellikte takılıp kalanlar bağımlılığın ve hareket alanının daralmasının sefaletini ve kendinden daha özgür olanların vereceği kararların belirsizliğinin kaygısını yaşamaktadırlar (Bauman, 2000c: 35-36). Bu anlamda Bauman, müphemlik-belirsizlik kavramını küreselleşme tartışmalarıyla birlikte ele almaktadır.

Söz konusu kesinlik ajanlarının gerileyişi ve yeni belirsizlik ajanlarının yükselişi, kesinliğin de farklı zeminlerde aranmasına neden olmuştur. Bauman günümüzde devletin ve kamu kurumlarının toplumsal yaşam alanından çekilerek, toplumsal yaşamın saf bir belirsizlik içine girdiğini savunur. Ona göre artık sorunlar sadece “Kendi işini kendin gör” mantığıyla çözülebilmekte, bu da birey üzerinde büyük bir yük oluşturmaktadır (Bauman, 2001: 152; 2003a: 334-335). Günümüzde müphemlik “kamusaldan özel alana” geçmiştir. Bu anlamda “amaç ve anlamın kesinliğine ulaşmak, bireysel bir iş ve kişisel bir sorumluluk” olarak ortaya çıkmaktadır (Bauman, 2003a: 252). Kişisel kimlik siyaseti bireylerin seçimi değil, toplumsal düzensizlik süreçlerinin sonucudur (Bauman, 2011: 88). Anlaşılabileceği üzere akışkan dünyada kesinlik ajanı, “bireyselleşmiş toplumun bireyi”dir. Bununla birlikte bireyselleşme; sosyal sınıf, cinsiyet ve etnik statünün yok oluşu anlamına gelmemektedir, kimlik oluşumunda belirli bir merke-

zin etkisinin azalmasını ifade etmektedir (Blackshaw, 2010: 80). Burada benzerlik-farklılık bağlantısını iyi kurmak gerekmektedir. Bauman'a göre kişisel yaşam politikası anlamında bireyler müphemlikle savaştığı için hâlâ moderndir fakat; günümüzü postmodern ya da akışkan kılan şey, müphemlikle savaşmanın bireylerin üzerine kalması durumudur (Bauman, 2008b: 239). Bir anlamda bireylerin nasıl yaşayacakları konusunda birçok seçeneklerinin olduğu fakat bu cevabı zorunlu olarak vermeleri gerektiğinin altı çizilmektedir.

Akışkan dönemde bireylerin belirsizlik algılaması, onların yeteneklerini, insan ilişkilerini ve planlarını etkilemektedir. İş yaşamındaki süreksizlik ve esneklik koşulları, bireylerin yaşam siyasetinde de kısa vadeli ve gelip geçicilik temalarını ön plana çıkarmaktadır. Kişiler arası ilişkilerde uzun vadeli taahhütler ve sorumluluklar değer kaybetmektedir (Bauman, 2005: 194; 2001: 122-123). Güvencesizlik, türlü toplumsal mevkilerin ve statülerin istikrarsız olduğu, kimsenin ayrıcalıklı olmadığı bir dünya tablosu çizmektedir (Bauman, 2000c: 181; 2005: 69; 2000b: 227-228). Böylesi belirsiz bir dünyada kararsız yaşam stratejileriyle birlikte bireyler, umutla korkunun karışımı hislere sahiptirler (Bauman ve Tester, 2011: 29). En rasyonel olan beceri, esnekliktir; yani farklı beceri ve alışkanlıkları öğrenebilme, unutulabilme ve dünyanın değişimine ayak uydurabilmektir (Gane ve Bauman, 2004: 22; Bauman, 2005: 156). Anlaşılacağı üzere akışkan dünyada birey, belirsizliğe uyum sağlamaya çalışan bir karakteri ifade eder.

Akışkan Modernlik ve Tüketim

Bauman'ın günümüz toplumlarına yönelik yaptığı analizde tüketim toplumu kavramı önemli bir yer tutar. Tüketim toplumu modern toplumun üretim toplumu olarak değerlendirilmesi, norm ve rollerinde bu çerçevede değer kazanmasıyla ön plana çıkar. Tüketim toplumu, üretimin tamamen yok olduğu değil, vurgunun üretimden tüketime kaydığı bir toplumu ifade eder (Bauman, 1999: 40; 2006: 92; Abrahamson, 2004: 172). Tüketim etkinliğinin günümüzde ayırt edici özelliği, tüketilen nesnelerin akılsallığın örneği olmalarıyla bireyin kimliğini, yaşam tarzını oluşturmadaki garantisidir (Bauman, 1997: 89-91). Kimliğe verilen bu güvencenin arka planında tüketim nesnelerinin "bi-

limsel kesinlik ve doğruluk” niteliği yer almaktadır (Bauman, 2003a: 253). Günümüzde kimlik, mağazalardan satın almayla kesinleşir; fakat bu geçici bir kesinliktir (Bauman, 2011: 23). Bu anlamda tüketim faaliyeti, günümüzde bireyler tarafından kullanılan bir kesinlik aracıdır. Çağın ruhuna uygun geçicilik temasını taşır ve yaşam siyasetinin bu yönünü destekler, ayrıca bireyselleşmeye de tam uyum sağlar. Nitekim üretim “kolektif” bir durum iken tüketim “bireysel”dir (Bauman, 1999: 49). Tüketim etkinliği sayesinde Bauman, üretimle karşıtlık kurarak bireysel algılamalarla sosyo-ekonomik yapı arasında bir bağ kurar ve eserlerinde bu bağı yorumlar.

Tüketim etkinliği kendine özgü mekânsal kesinlik algılamaları yaratır. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki düzen arayışından vazgeçme ve belirsizliğin yükselişi, rasyonelliğin bitişi demek değildir. Örneğin rasyonelliğin ve düzenleme uğraşısının günümüzde en etkin olarak gözlemlendiği yerler alışveriş merkezleridir. Burada teknik, yapay düzen, ayırma ve soyutlama üst düzeydedir (Bauman, 2003a: 288-289). Ayrıca tüketim toplumunda ödeme gücü, yabancılarla ne derecede ve nasıl karşılaşılacağını yani ne kadar belirsizlikten uzak bir bölgede yaşanılacağını seçme özgürlüğü verir. Ödeme gücüne sahip olmayanların yaşam alanı bir tuzak ve çatışma ortamıdır (Bauman, 2005: 116-117). Anlaşılacağı üzere akışkan modernliğin temel dinamiği tüketim gücüdür ve bu güç, belirsizliği kontrol altına alma yetisini kazandırır.

Bauman’ın postmodernlik ve akışkan modernlik argümanları literatürde çeşitli eleştirilere maruz kalmakta, söz konusu eleştiriler yeni tartışmalara kapı aralamaktadır. Bauman’ın dönemleştirmesinde bir bütünlük var mıdır? Kellner, Bauman’ın günümüz toplumlarına yönelik analizlerinin tam ve bütünlüklü olmadığını ifade eder. Ona göre Bauman; teknoloji, bilim ve kapitalizme yönelik açıklamalarında yetersiz kalmaktadır ve dönemselleştirmelerinde kimi unsurları karşılaştırmamaktadır. Örneğin, modern dönem açıklanırken bilime aşırı önem verilmesine rağmen postmodern dönemdeki gelişmelere yer verilmemektedir (Kellner, 1998: 81-83). Bauman’ın metinlerinde teknolojinin gelişiminin doğrudan ele alınmadığı, teknolojinin arkasındaki spesifik düşünme biçimine odaklanıldığı (araçsal rasyonalite ve özellikle Jacques Ellul’un (2003) *Teknoloji Toplumu*’ndaki argümanları çerçevesinde) görülmektedir. Buna ek olarak onun odaklandığı

nokta, teknolojinin bireylerin yaşam deneyimlerindeki etkileri ve sonuçlarıdır. O, kişiler arası ilişkileri mercek altına alır. Nitekim Pollock'un da ifade ettiği üzere (2007: 114) akışkanlık kavramıyla Bauman, internet ve cep telefonlarının olduğu öznelliklerin eylemlerle yeniden tanımlandığı büyük ve büyüleyici yeni teknolojilerin olduğu bir dünyayı keşfetmeye çalışır.

Bauman'ın bireyselleşme tezinin farklılık ve benzerliklerine odaklanmak, bir değerlendirme için gerekli görülmektedir. Onun bireyselleşme tezi, Ulrich Beck ve Anthony Giddens'la benzer bir çizgidedir; fakat onun yaklaşımı daha eleştirel ve politik eylemi de hesaba katan niteliktedir. Giddens daha iyimser bir bakış açısı sunarken, Beck bireyselleşmeyi refah devletiyle bağlantılandırır, Bauman ise üretim-tüketim toplumu ayrımlarına gider (Dawson, 2012: 306). Atkinson Bauman'ın bireyselleşme argümanlarında derinlemesine olmayan, genellemeci, soyut bir tarzın bulunduğunu belirtir (Atkinson, 2008: 8). Akışkan modernleşme süreçleri her yerde aynı şekilde bir seyir mi izlemektedir? Bauman'ın argümanlarını geliştirmekte olan ülkeler bazında inceleyen Lee (2005: 75) günümüzde, geliştirmekte olan ülkelerde katı ve akışkan modernlik deneyimlerinin aynı anda yaşandığını ifade etmektedir, burada basitten karmaşığa bir ilerlemeye karşıt olarak bir arada kalmışlık durumu mevcuttur. Bazı bölgelerde yaşanan hayatların bir kısmı katı, bir kısmı akışkan ya da melez olabilmektedir.

Bauman'ın bireyselleşmiş toplumda çizdiği karakter tipi belirsizlikler içinde kesinlikler arayan, planlar yapamayan, bağlılıklar oluşturmamayan bir nitelik taşır. Söz konusu bireysellik tasviri ne kadar yaygın olabilir? Funk (2007: 7-8), bireylerin karakterini yansıtacak bir tipoloji yaratma eyleminin kusurlu bir şekilde farklılıklara değil, tipik olana yöneldiğini belirtmektedir. Kendi çalışmasında ifade ettiği *ben odaklı* karakter yapısı, Almanya'daki araştırmalar dikkate alındığında ancak %8 ile %12'lik bir oranda yayılım göstermektedir. Ayrıca Best (2010: 693) modernliğin akışkan evresinde alturistik örneklerin de bulunduğunu belirtmektedir. Onun intihar bombacılığına yönelik öykü analizi çalışması, yaşam siyasetinin alternatif şekillenmelerine örnek oluşturmaktadır. Bununla birlikte o; ekolojistler, futbol fanları, hayvan hakları savunucularının da akışkanlığı reddeden oluşumlar olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak bireyselleşme tezinin günümüz toplumunu anlama kapasitesi tartışmalarla geliştirilmelidir.

Akışkan modernlik içinde devletin durumu bir çıkmazı ifade eder. Bauman, bahçeci devlet pratiği metaforuyla ulus devleti eleştirir ve günümüzde bahçeci devlet pratiğinin değer kaybettiğini ileri sürer; fakat bir taraftan da refah devletini savunur (Bauman, 1999: 67-68). Yaşam güvencesi sağlayan devletle yaşama müdahale eden devlet arasındaki fark, tam olarak belirlenebilir mi? Nitekim Akça'nın (2011) da belirttiği üzere ulus devletin yasal düzenlemelerle bireylerin haklarını ve sorumluluklarını korumalarına destek verdiği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Bauman'ın devlet eleştirisi okunurken rasyonellik teması unutulmamalıdır. Bauman doğrudan devleti eleştirmez, onun odaklandığı nokta, modern düzen bilinci ve bunun ürünü olan devlettir. Rasyonelliğin modernlikle birlikte yaşamın her alanına yayıldığına dikkat edilmelidir.

Tüketim faaliyetinin bir yaşam siyaseti oluşturması, akışkan modernliğin önemli bir özelliğidir. Tüketim teması farklı biçimlerde yorumlanabilir mi? Warde (1994: 887), Bauman'ın tüketim ve bireyselleşme argümanlarını Durkheimci intihar modeli üzerinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede tüketim, bir yandan bireyselleşmiş niteliğiyle toplumsal bütünleşmenin yokluğunu ve egoistik bir eylemi; diğer yandan bireyin kendilik imajı üzerinde baskıda bulunan moda akımları ve üslupların bulunuşu nedeniyle kadercı bir eylemi temsil etmektedir. Warde'nin çalışması, tüketim faaliyetinin çevreyle bütünleşmesiyle birlikte, bireye dayatılan kurallar perspektifinde de incelenmesinin altını çizmektedir. Tüketime kusursuz bir kimlik sağlayabileceği belirtilmiştir; bu argüman ne derece geçerlidir? Lee (2005: 71), tüketimin irrasyonel süreçleri de gündeme getirebileceğini ifade etmektedir; nitekim Mısırlı gençlerin bilgisayar oyunlarında olumsuz Arap kimlik kalıplarıyla karşılaşmaları, oyunun baş döndürücü heyecanı ile paralel gitmektedir. Bu durum akışkan modernlik çağında gelenek ve tüketim arasındaki çelişkiyi ifade etmektedir. Anlaşılacağı üzere akışkan modernliğin tüketim pratikleri, küresellik-yerellik eksenine gönderme yapmaktadır. Gelenekle tüketim arasındaki bu çelişki, Hülür'ün (2000a: 30), "Batılı olmayan insanlar için yaşanan süreçler" in bir boyutu olarak vurguladığı "geçmiş ile şimdi arasındaki kopma"ya koşut gelişen ve bu kopmanın tarihsel olanaklarını oluşturan Batı kültürünün spesifik yaratılarının tahakkümüyle birlikte gerçeklik kazanmıştır. Ancak yine Hülür'ün

(2000b:114) vurguladığı gibi bu süreç sonucunda yerellikler, “küresel tekbiçimleştirici teknobilimsel dönüşümüne maruz” kalarak özgüllüklerini kaybetmişlerdir, bu nedenle Batı-Doğu ayrımı günümüzde artık pek geçerli değildir.

Bauman'ın günümüz toplumlarına yönelik bireyselleşme tezi ve akışkan modernlik analizi, üretim ilişkilerine değinmediği gerekçesiyle de eleştirilmektedir. Atkinson'a göre Bauman'ın sınıf analizi, Marksist sınıf analizini görmezden gelir. Bauman, neo-liberal kapitalizmi betimlemektedir. Bu betimlemede o, kamu ve özel sektördeki küçülme politikalarıyla kültür arasında ilişki kurarken Ulrich Beck, Pierre Bourdieu ve Richard Sennet'in görüşlerinden yararlanmaktadır. Buna karşın iş ortamındaki güvensizlik ve esneklik, insan ilişkilerindeki geçicilikten ziyade en düşük seviyede çalışan sınıfın baskınlığını betimlemektedir (Atkinson, 2008: 12-13). Ayrıca kimliğin tüketimle bireysel hale gelişi de klasik Marksist görüşün kimlik tanımlamasını görmezden gelmektedir. Nitekim klasik Marksizm, bireylerin kimliklerini sınıflara olan aidiyetiyle belirler. Oysa tüketim kapitalizmi; ani değişimler, moda ve derin ekonomik ilişkilerle kimliği bireysel bir hale sokar. Ek olarak tüketimin artışı, dünya çapında kabul edilebilecek bir argüman değildir. Nitekim Çin ekonomisi, üretimin tüketimden daha ön planda olduğu bir ekonomiyi gösterir (Jay, 2010: 99-100). Çin'in durumu tüketim paradigmasında bir problemdir ve Bauman'ın kendisine de sorulan bir sorudur. Bauman'a göre Çin'in durumu da bir güvensizlik ortamını betimler. Ona göre Çin'de muazzam sosyal bölünme, düzensizlik, hoşnutsuzluk ve aşırı sosyal kutuplaşmayla sonuçlanan “ilkel sermaye birikimi”nin zorlukları mevcuttur (Dawes, 2011: 135). Bu anlamda tüketimin hâkim olduğu bir dünyada tüketilenleri üretme koşulları da büyük dengesizlikler yaratmaktadır.

Sonuç: Müphemliğin Sosyolojisi

Weber (2006: 219), *Bir Meslek Olarak Bilim* adlı çalışmasında Tolstoy'un argümanına yer verir: “Bilim anlamsızdır; çünkü sorumuza bizim için tek önemli soruya, cevap veremiyor: “Ne yapacağız ve nasıl yaşayacağız”. Teknik ve bilimin yol göstericiliğiyle (kullanma kılavuzlu çözümler, garantiler) bile olsa bugün ne yapacağımız ve nasıl yaşayacağımız başlı başına bir sorundur.

Bryant göre (2007: 130) Bauman'ın akışkan modernlik metaforunu daha iyi anlayabilmek için onu "türbülans" metaforuyla birlikte düşünmek gerekmektedir. Türbülans, öngörülemeyen ve matematiksel modellemesinde herhangi bir doğruluğu mümkün olmayan düzensizlik durumunu anlatır. Akışın kimi nereye götüreceği belli değildir ve her zaman yönü değişebilir. Akışkan modern koşullar, türbülansın olduğu bir dünyayı anlatır. Davis (2011: 190), Bauman'ın yapıtlarının dünyanın karmaşıklıkları ve belirsizlikleri içinde kendimizi yönlendirmenin hayati yollarını anlayabilmek için bir yol gösterici olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Akışkan modernlik tezi, eleştirilere, mutlaklaştırmalarına ve genellemelerine rağmen günümüz toplumlarındaki bireylerin yaşam deneyimlerini, korkularını ve hayallerini tasvir etmektedir. Bauman'ın gösterdiği çıkış yolu, her zaman Levinascı felsefede temellendirilen ahlaka ve sorumluluğa çıkar, kişinin içsel deneyimine ve vicdanına seslenir; fakat akışkan bireyler, belirsizlikten dayanışma oluşturmak için bu yükü kaldırabilecek midir?

Sosyolojik Düşünmek'te Bauman (2004: 25-26) sosyolojiye yerleşik kabulleri kritik etme ve farklı dünyaları tanıma görevi yükler, günümüz dünyasının belirsizlik ve müphemlikle dolup taşıdığı düşünüldüğünde, söz konusu süreçlere odaklanan "müphemliğin sosyolojisi"ne yönelik kavrayışlar geliştirilebilir. Nitekim Junge, müphemlik kavramının teorik sınırları ve klasik dikotomileri aşmaya imkân sağladığı görüşündedir. Klasik dikotomiler yararsız değildir; fakat toplumsal çelişkilerin saptanmasında bir engel teşkil edebilmektedir (Junge, 2008: 44). Bu anlamda müphemliğin sosyolojisi, toplumsal yaşamdaki çelişkilere, düzen arayışlarına, düzen arayışında ayrıştırılanlara odaklanabilir. Böylece Bauman'ın sürekli olarak atıfta bulunduğu ünlü Levinascı ahlak da farklı biçimlerde yorumlanabilir.

Akışkan modernlik durumunun yaygınlığı tartışmalı bir durumdur. Bireyselleşmenin farklı boyutları ve algılamaları bulunabilir. Hem akışkan hem katı dünya aynı anda var olabilir. Buradaki yaşam farklarını yorumlayabilmek için teorik arka planı olan örnek olay çalışmaları önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Abrahamson, P. (2004), Review Essay Liquid Modernity : Bauman on Contemporary Welfare Society, *Acta Sociologica*, 47 (2), s. 171-179.
- Akça, G. (2011), "Küreselleşme Anaforunda Ulus Devletler, Milletler ve Milliyetçilikler", İ. Vurucu, & M. Yiğit, *Kamu Ruhu: Postmodern Kimlik-sizliğe Karşıt Duruşlar* içinde, s. 77-133, Palet Yayınları, İstanbul.
- Atkinson, W. (2008), "Not All That Was Solid Has Melted Into Air (Or Liquid): A Critique of Bauman on Individualization and Class in Liquid Modernity", *The Sociological Review*, 56 (1), s. 1-17.
- Bauman, Z. (2009), *Akışkan Aşk İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*, Çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul.
- Bauman, Z. (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (1999), *Çalışma Tüketecilik ve Yeni Yoksullar*, Çev. Ü. Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Bauman, Z. (2010), *Etğin Tüketeciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, Çev. Funda Çoban & İnci Katırcı, De Ki Yayınları, Ankara.
- Bauman, Z. (1997), *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, Londra, Gregg Revivals.
- Bauman, Z. (2006), *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2008a), *Liquid Times Living in an Age of Uncertainty*, İngiltere, Polity Press.
- Bauman, Z. (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap, İstanbul.
- Bauman, Z. (2003a), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2000), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirören, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2000b), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirören, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (1997), *Özgürlük*, Çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Bauman, Z. (2001), *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (1998), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2000a), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2008b), "Postscript Bauman on Bauman-Pro Domo Sua", Der. M. H. Jacobsen & P. Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique* içinde, s. 231-240, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.

- Bauman, Z. (2008b), "Postscript Bauman on Bauman-Pro Domo Sua", Der. M. H. Jacobsen & P. Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman*, s. 231-240, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Bauman, Z. (2008), Postscript: Bauman on Bauman, Der. M. H. Jacobsen & P. Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman Challenges and Critique* içinde, s. 231-240, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Bauman, Z. (2000), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2000c), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2004), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2003b), *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2011), *Yaşam Sanatı*, Çev. A. Sarı, Versus Kitap, İstanbul.
- Bauman, Z. & Tester, K. (2011), On the Postmodernism Debate, Der. P. Goulmari, *Postmodernism. What Moment?* s. 22-31, Manchester University Press.
- Beilharz, P. (2010), "Another Bauman: The Anthropological Imagination", Der. M. Davis & K. Tester, *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, s. 62-69, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Beilharz, P. (1998), "Reading Zygmunt Bauman: Looking for Clues", *Thesis Eleven*, 54 (1), s. 25-36.
- Beilharz, P. (2006), "Zygmunt Bauman-To Build Anew", *Thesis Eleven*, 86 (1), s. 107-113.
- Best, S. (2010), "Liquid Terrorism: Altruistic Fundamentalism in the Context of Liquid", *Sociology*, 44 (4), s. 678-694.
- Best, S. (1998), "Zygmunt Bauman: Personal Reflections within the Mainstream of Modernity", *The British Journal of Sociology*, 49 (2), s. 311-320.
- Bezci, B. (2006), *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Blackshaw, T. (2010), "Bauman's Challenge to Sociology", Der. M. Davis & K. Tester, *Bauman's Challenge Sociological* içinde, s. 70-91, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Blackshaw, T. (2005), *Zygmunt Bauman*, New York: Routledge Press.
- Bryant, A. (2007) "Liquid Modernity, Complexity and Turbulence", *Theory, Culture & Society*, 24 (1), s. 127-135.
- Burke, P. (2001), *Bilginin Toplumsal Tarihi*, Çev. Mete Tuncay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (1997), *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Davis, M. (2011), "Bauman's compass: Navigating the current interregnum", *Acta Sociologica*, 54 (2), s. 183-194.

- Davis, M. & Tester, K. (2010), "Editors' Introduction", Der. M. Davis & K. Tester, *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, s. XI-XII, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Dawes, S. (2011), "The Role of the Intellectual in Liquid Modernity: An Interview with Zygmunt Bauman", *Theory, Culture & Society*, 28 (3), s. 130-148.
- Dawson, M. (2012), "Reviewing the critique of individualization The dis-embedded and embedded theses", *Acta Sociologica*, 55 (4), s. 305-319.
- Du Gay, P. (2002), *Bürokrasiye Övgü*, Çev. E. Yıldırım & Ş. Çalış & S. Bayraktar, Değişim Yayınları, İstanbul.
- Ellul, J. (2003), *Teknoloji Toplumu*, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul.
- Flanagan, K. (2010), "Bauman's Implicit Theology", Der. M. Davis & K. Tester, *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, s. 92-126, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1993), *Ders Özetleri 1970-1982*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2006), *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Foucault, M. (2003), *İktidarın Gözü*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2005), *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Funk, R. (2007), *Ben ve Biz Postmodern İnsanın Psikanalizi*, Çev. Çağlar Tanyeri, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gane, N. & Bauman, Z. (2004), "Zygmunt Bauman: Liquid Sociality", Der. *Future of Social Theory* içinde, s. 17-44, Londra, Continuum Publish.
- Gay, P. D. (2002), *Bürokrasiye Övgü*, Çev. E. Yıldırım & Ş. Çalış & S. Bayraktar, Değişim Yayınları, İstanbul.
- Hacking, I. (2005), *Şansın Terbiye Edilişi*, Çev. M. Morali, Metis Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, M. (1994), *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1995), *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I.*, Çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Hülür, H. (2000), "Küreselleşme ve Toplumbilimsel Kuramlaştırma Sorunu", *Selçuk İletişim*, 1 (2), 27-36.
- Jacobsen, M. H., & Marshman, S. (2006), "Metaphorically Speaking-Metaphors as Methodological and Moral Signifiers of the Sociology of Zygmunt Bauman", *Polish Sociological Review*, 3 (155), s. 307-325.
- Jay, M. (2010), "Liquidity Crisis: Zygmunt Bauman and the Incredible Lightness of Modernity", *Theory, Culture & Society*, 27 (6), s. 95-106.

- Junge, M. (2008), "Bauman on Ambivalence-Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence", Der. M. H. Jacobsen & P. Poder, *The Sociology of Zygmunt Bauman* içinde, s. 41-56, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Kaulingfreks, R. (2005), "Are we all good? Zygmunt Bauman's response to Hobbes", *The Sociological Review*, 53 (1), s. 30-45.
- Kellner, D. (1998), "Zygmunt Bauman's Postmodern Turn", *Theory, Culture & Society*, 15 (1), s. 73-86.
- Kilminster, R., & Varcoe, I. (2002), "Introduction: Intellectual Migration and Sociological Insight", R. Kilminster & I. Varcoe, *Culture, Modernity and Revolution Essays in Honour of Zygmunt Bauman* içinde, s. 1-24, Taylor & Francis e-Library.
- Kilminster, R. & Varcoe, I. (1998), "Three Appreciations of Zygmunt Bauman", *Theory, Culture & Society*, 15 (1), s. 23-28.
- Lee, R. L. (2005), "Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development", *Thesis Eleven*, 83 (1), 61-77.
- Lefebvre, H. (1998), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, İstanbul.
- Lyotard, J. F. (2000), *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara.
- Marotta, V. (2002), "Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom", *Thesis Eleven*, 70 (1), s. 36-54.
- Marx, K. (2006), *Sosyoloji ve Felsefe*, Çev. Ardaşes Margosyan, Belge Uluslararası Yayınevi, İstanbul.
- Mestrovic, S. G. (2010), "Bauman and the Drama of Abu Ghraib", Der. M. Davis & K. Tester, *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, s. 37-61, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Morawski, S. (1998), "Bauman's Ways of Seeing the World", *Theory, Culture & Society*, 15 (1), s. 29-38.
- Peterson, A. (2010), "The Use-Value of Human Waste and the Currency of Waste-Disposal Sites in Liquid Modernity", *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, s. 14-36, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pollock, G. (2007), "Liquid Modernity and Cultural Analysis: An Introduction to a Transdisciplinary Encounter", *Theory, Culture & Society*, 24 (1), s. 111-116.
- Revel, J. (2005), *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Revel, J. (2006), *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Schiell, T. (2005), "Modernity, Ambivalence and the Gardening State", *Thesis Eleven*, 83 (1), s. 78-89.
- Smart, B. (2000), *Postmodern Toplum Teorisi*, M. Küçük, *Modernite Versus Postmodernite* içinde, s. 317-366, Vadi Yayınları, Ankara.

- Smith, D. (2006), "Zygmunt Bauman", Der. J. Scott, *The Fifty Key Sociologists: The Contemporary Theorists*. Taylor & Francis e-Library.
- Smith, D. (1999), *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*, İngiltere, Polity Press.
- Tarkowska, E. (2006), "Zygmunt Bauman on Time and Detemporalisation Processes", *Polish Sociological Review*, 3 (155), s. 357-374.
- Tester, K. (2002), "Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought", *Thesis Eleven*, 70 (1), s. 55-71.
- Tester, K. (2004), *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, Houndmiles: Palgrave Macmillan.
- Tormey, S. (1992), *Totalitarizm*, Çev. Abdullah Yılmaz & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Varcoe, I., & Kilminster, R. (2002), "Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman", Der. R. Kilminster & I. Varcoe, *Culture, Modernity and Revolution Essays in Honour of Zygmunt Bauman* içinde, s. 215-247, Taylor & Francis e-Library.
- Warde, A. (1994), "Consumption, Identity-Formation and Uncertainty", *Sociology*, 28 (4), s. 877-898.
- Weber, M. (2006), *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul.

III Etik

Postmodern Ahlakın İmkânı

Mehmet Ali Uluç

“Şayet insanın, yaşamak ve ölmek üzerine hesap kitap yaparak değerli olduğunu düşünüyorsan yanılıyorsun dostum; insanın değeri her eyleminin doğru mu yanlış mı olduğunu tartmasında, yani iyi bir insan olmasındadır.”

Sokrates

Bir varoluş kipi olarak etik, Yunanca aslı anlamına bağlı olarak, bilgece düzenlenmiş bir eylem yolunun felsefi göstereni olarak koyutlanır. Bilgece bir eylem yolu, ancak bilgece düşünebilen bir kişinin stratejileri tarafından tespit edilebilir. Bu bağlamda Etik’in nihai amacı toplumsal ve her türlü insani deneyimi bir *iyi*

kategorisi etrafında örgütlemektir. Burada iyi kategorisinin kilit dolayımı dikkatle vurgulandığında Etik felsefenin merkezi bir disiplini haline gelir. Gerek modern öncesi dönemde gerek modernliğin en radikal dönemlerinde olsun etik, daima felsefi çabanın merkezinde olmuştur¹.

Bir iyi kategorisi etrafında örgütlenmeye çalışılan insan eylemlerinin, bir etik çaba olarak modern ve geleneksel ele alınışları, birbirinden paradigmatik düzeyde farklılıklar gösterir. Bu paradigmatik farklılık, her çağın *ruhunun* insan öznesine yönelik felsefi bakışında gömülüdür. Sokrates'le başlayıp Platon ve Aristoteles ile sistematikleşmeye başlayan çabalarda görünür olan etik *naiflik*, antikitenin iyilik *ethosunun* kendiliğinden ifadesini net bir biçimde sergiler. Bu naif çabanın etik açısından biricikliği; insanı, bilgi ve erdemle donanmış bir varlık olarak ahlaklı kılmaya yönelik felsefi çabada gizlidir. Böyle bir iyilik tasarımı somutlaştığı bağlam da Aristoteles ile birlikte artık toplumun kendisidir². Dolayısıyla artık insanın, ahlaki bir varlık olarak iyilik yapma problemi, etik açısından ancak toplumsal olanla birlikte ele alındığında gerçekçi bir çaba statüsüne yükselmiştir. Hristiyanlığın bir kurtuluş ideali olarak ortaya çıktığı Roma çağında, felsefi etik çaba, uzun bir dönem askıya alınıp "teolojik bir statü"de devam etmiş olsa da modern dönemle birlikte en radikal boyuta taşınmıştır. Dini teolojik idealin parçalanmaya uğradığı modern dönemde, ahlakın toplumsal olanda filizlenebileceği fikri, modern etik çabalarda hiçbir sorguya yer bırakmaksızın kabul görmüş ve desteklenmiştir. Bu bağlamda Bauman'ın etik çabası, sosyolojik ve felsefi bir mücadele biçiminde, insan öznesini ahlaki bir varlık kılabilmeye yönelik etik çabanın kalbinde yatan bu modern *ethos*'tur. Zira insanlık tarihinde, zamansal olarak görece kısa bir yer işgal etmiş olsa da modernlik, toplumsal ve düşünsel anlamda muazzam bir kopuşlar ve dönüşümler deneyimidir. Bauman, bu kopuş ve dönüşümlerin insan öznesini daha ahlaklı bir varlık kılmadığını, aksine modernliğin kötülüğün ve ahlaksızlığın sistematik üretiminde hiç olmadığı kadar kolaylaştırıcı bir rol üst-

1. Etik ve "iyi" kategorilerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Alain Badiou, *Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2010.

2. Etik çabaların farklı disiplinler açısından geniş bir değerlendirmesi için bkz. An-nemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, Çev. G. Sezer & V. Ataman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

lendiğini belirtir. O, “sorumluluğun sesi, insan bireyinin doğum çığılığıdır” (Bauman, 2000: 287) sloganıyla çıktığı bu yolculukta, insanın kendisiyle ve toplumla kurduğu ilişkinin tamamen ahlaki bir meseleye dönüştüğü ve modernliğin, bu sorunun altından kalkamayacak kadar çelişki içinde olduğu iddiasındadır. Modernlik; onun etik çabasında, ahlaki bir birey olarak edimde bulunmayı imkânsız kılan karakteriyle, doğuşuyla mahkemelik olan ve ömrü –davacı ya da davalı olarak– mahkemelerde geçen bir zihniyet (Bauman, 2003: 327) olarak sanık sandalyesinde. Bu bağlamda postmodern çok tanrılı gerçekliğin dayattığı özgürlüğün; suçluların tersine, ahlaki nihilizm demek olmadığı fikrinde ısrar eder.

Sosyoloji ve Ahlak

Bauman, *Telos Dergisi* için, Cantell ve Pederson’a verdiği bir mülakatta, sosyolojinin güncel durumu hakkında sorulan bir soruya Walter Benjamin’in “Tarih, bir olasılıklar mezarlığıdır” önermesine atıfla şöyle cevap vermişti: “Sosyoloji, olasılıklar mezarlığında canlı kalan olasılıkları canlı tutmaya dair bir girişimdir” (Bauman, 2002: 62). Tarihi her gelişme, insanlık durumuna dair birçok olasılığın katledildiği anlamına gelir. Bu bağlamda farklılık yaratan bir farklılık olarak sosyolojik deneyim³, tarihin akışı içerisinde gerçekleşme imkânı bulamamış, diğer tüm olasılıklar tarafından baskı altına alınmış, somut toplumsallık olarak deneyimlenen insanlık durumuna çaresizce razı olmamayı gerektirir. Böyle bir sosyoloji anlayışı, hayatın olumsuzluğuyla ve belirsizlikle barışık bir öykünün tasviridir ve edebi olandan farklı biçimde bu özel öykünün mesajı; anlattığımız ve inandığımız, sadece biri mümkünmüş gibi görünen öykülerin her birinin ortaya koyduğundan daha çok yaşama tarzının var olduğudur (Bauman, 2005: 24).

3. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 25: Bu bağlamda Bauman, aynı zamanda bir düşünme biçimi olarak sosyolojinin temel işlevinin, insanları insani ve toplumsal varoluşa karşı daha duyarlı kılmak olduğunu ifade eder: Sosyolojik düşünmek, denebilir ki kendi başına bir güç, sabitleme karşıtı bir güçtür. Besbelli sabitlenmiş haliyle o güne kadar baskıcı olan dünyayı yeniden esnekleştirir; bize dünyanın şimdi olduğundan farklı bir dünya olabileceğini gösterir.

Analiz nesnesine dair gerçekliği, thanatolojik bir güdüyle ortaya koymaya çalışan ortodoksinin alternatifi olan bu sosyolojinin biricik görevi, sosyoloji için bir son arayışında olmak değil, yeni açılışların peşinden koşmak, insanlık durumuna dair yeni imkân kapılarını aralamaktır. Bu görev, insani gerçekliğin doğru temsiliyi yasa olarak koymaktan ibaret değildir. Görevin özü kapanış değil, açılış yapmaktır. Peşinden koşmaya değer insani imkânların seçilmesi değil, onların haczedilmesini, elden çıkarılmasını ya da gözden kaybedilmesini önlemektir. Günümüzde sosyolojinin çağrısı, insani dünyanın sürekli olarak söylemsel kontrole tâbi tutulan kısmını genişletmek ve bu genişliği korumak, böylece onu, “seçim hakkı” tanımayan durum içinde kemikleşmekten kurmaktır (Bauman, 2005: 23). Dolayısıyla bu deneyim tasviri, tüm bir sosyoloji geleneğinin teorik mirasını reddetmese bile onunla paylaşılabilir çok az şeyin olduğu mesajını iletir. Zira toplumsal ve insani her türlü varoluşu teorik evreninin katı duvarlarıyla çevreleyen bir sosyolojik gelenek –ki bu geleneğin son mümessili Talcott Parsons’tu– insani ve toplumsal varoluşa için her türlü olasılık ve olasılığın meşru ürünleri olan *müphemlik* ve *olumsallık* mefhumunu dışlamak üzerine kurulu bir teorik tutarlılık ve indirgemecilik çabasında olmuştur.

Sosyoloji, bir deneyim ve pratik olarak, modernite ve modern toplumla eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak eş zamanlı bu ortaya çıkış, onun analiz nesnesiyle *mimetik* bir ilişkide olmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Bauman’a göre oluşum halinde olan rasyonel modern toplumun rasyonel modern bilim dalı olarak sosyoloji, kaçınılmaz bir biçimde:

“Doğası ve tarzı tıpkı kuramsallaştırdığı modern toplumunkine göre yapılanmıştır; sosyoloji doğumundan beri konusu olan şeyle –daha doğrusu o konunun, kendi incelemesinin çerçevesi olarak oluşturduğu benimsediği imajıyla– taklitsel bir ilişki içine girmiştir. Ve sosyoloji kendine en uygun ölçüler olarak, söylem konusunun yapısal özelliği olarak gördüğü mantıksal eylem ilkelerinin aynısını geliştirmiştir. Ayrıca, kendi söyleminin bağlayıcı kuralı olarak da toplumsal olarak desteklenen ideoloji dışındaki, dolayısıyla (bilimsel, mantıklı) sosyolojik söylemden farklı yapıda etik kuşkuların kabul edilemezliği kuralını oluşturmuştur” (Bauman, 2007: 47).

Modern toplumsal örgütlenmenin alametifarikası olan mantıksal ve rasyonel eylem konvansiyonlarını mesleki pratiğinde ilke haline getirmekle sosyoloji, pozitivist tektanrıcılığın himayesindeki modern bilimsel kültüre eklemelenmekten başka bir kaygı içinde olmamıştır. Bauman'ın ısrarla ifade ettiği gibi, bu modern bilimsel kültür ve dolayısıyla sosyoloji, “modern rasyonellik ediminin bir parçası olarak” ahlaki bağlamda tekrar gözden geçirilmekten hiçbir şekilde kaçamaz. Zira bilimin ve sosyolojinin kendi kendine kabul ettiği ahlaki her türlü ketumluk; Auschwitz’de, Hiroşima’da, Halepçe’de yani modernitenin bağrında işlenmiş bütün kategorik toplu katliamlarda yeni suskunluklara kapı araladı. İnsanlık durumuna dair her türlü acıyı ve insan dışılığı bir uzmanlık meselesi olarak kavrayarak, her türlü insan dışılığın ve şiddet ediminin aynı zamanda bir ahlaksızlık edimi olduğunu görmekten uzak kalarak sosyoloji, ahlaki fenomenlere dair bir körlük ve kayıtsızlık *habitusunu* edinmiştir.

Bu modern sosyolojik geleneğin, üzerinde düşünmeden kabul ettiği ve verili bir gerçek olarak benimsediği değişmez kabul ise ahlaki tüm edimlerin toplumsal normların doğal ürünü olduğu kanaatidir. Bu ortodoks kanaate göre, ahlaki normlar toplum tarafından üretilen, toplum tarafından üretildiği için de işlevsel olan ürünlerdir. Bauman'ın ifadesiyle Durkheim'in toplum bilimsel pratiğe yaptığı en büyük etkilerin belki de en korkuncu, toplumun etkin bir ahlaklaştırıcı güç olarak görülmesidir (Bauman, 2007: 233). O, Hobbes'in, doğal insanlık durumundan aldığı felsefi mirası sosyolojiye taşıyarak, toplumu ahlak üreten sistematik ve semantik bir yapı olarak değerlendirip sosyolojiyi, ahlaki fenomenleri analiz etme ve ahlaksızlığın ve kötülüğün toplumsal üretimine karşı bilimsel bir duyarlılık geliştirme bağlamında silahsız bırakmıştır:

“Haklar ve özgürlükler aslında insan doğasına içkin şeyler değildir. Toplum, bireyi kutsamış ve onu özellikle saygıdeğer kılmıştır. Onun giderek özgürleşmesi, toplumsal bağların zayıfladığını değil dönüştüğünü gösterir. Birey iradesini topluma teslim eder ve bu teslimiyet onun özgürleşmesinin koşuludur. Özgürlük, insanın kör düşüncesiz fiziksel güçlerden kurtulmasını gerektirir; o, bunu söz konusu güçlere toplumu meydana getiren büyük ve zeki güç temelinde karşı çıkarak –onun ko-

runmasına sığınarak- başarır. Toplumun kanatları altına sığınarak ayrıca kendini belirli ölçüde ona bağımlı kılar. Ancak bu, özgürleştirici bir bağımlılıktır” (Durkheim, 1965: 72; Akt: Giddens, 2010: 192).

Bauman’ın *Modernite ve Holuoust’ta*, Durkheimci sosyolojinin “kendiliğinden felsefesine” yaptığı bu vurgu, yeni bir ahlak sosyolojisine duyulan ihtiyacın, bu ihtiyacın hangi saiklere dayandığının ifadesi olarak okunabilir. Zira toplumu, ahlaki fenomenleri üreten ve ahlakın meşru tek kaynağı olan yapı olarak sunan bu modern anlayış; Holocaust gibi, Aschuwitz gibi, Halepçe gibi iğrenç insanlık deneyimlerinin bütün bir toplumun kamusal katılımıyla ve hiçbir ciddi toplumsal direnişe imkân göstermeden yaşanmasını mümkün ve meşru kılmıştır. Üstelik bu katliamların ahlaki açıdan mümkün ve meşru olduğu bu modern anlayış, böylesi katliamların hâlâ devam edebileceği bir süreklilik fikrini de içkin bir biçimde yapısında taşır. Bauman’ın biraz da endişeli bir biçimde ifade ettiği gibi, böylesi bir süreklilikten daha korkuncu, bizim böyle insanlık dışı katliamların nesnesi olabilmemiz değil, bu katliamların bizzat öznelerine dönüşebilme ihtimalimizdir. Dolayısıyla rasyonel mantığıyla, bilimsel kültürüyle ve ahlaki fenomenlere ilişkin körlüğüyle meşhur bu doxanın ihtimal dahilindeki yeni insanlık dışı şiddet edimlerini imkânsız kılacak mekanizmalara karşı alınabilecek yegâne önlem; sosyolojinin ifşasını sağlayacağı “utancın özgürleştirici” etkisi ile insan öznelerinin ve aynı biçimde toplumların da ahlaki olarak yükseltilmesidir. Bunun biricik ifadesi de Kantçı felsefe ile Durkheimci sosyolojinin zıddını ima eden ve toplumsallaşmaya direnmenin ahlaki boyutlarını keşfettiği Levinascı etik evrendir. Zira ona göre mantıkla ahlakın ters yönleri gösterdiği bu sistemden en büyük zararlar çıkan insanlık için Levinas etiği biricik şanstır.

Bauman’ın etik çabasının mücadele alanı olan ahlakın bu modern ele alınışında, sosyoloji bir bilim olarak elbette yalnız değildir. Felsefecilerin etiği ele alışındaki modern haz, modern sosyolojiye muazzam bir felsefi kaynak stoku sunmuştur. Bu bağlamda ahlakın modern imkânsızlığında belki de sosyolojiden daha da fazla bir biçimde felsefe suçlanmalıdır. Bu nedenle Bauman, *Modernite ve Holocaust* kitabı dışında, ahlakı ele alan diğer eserlerinde sosyolojiyle doğrudan bir hesaplaşma girişimine neredeyse hiç gitmemiştir. Onun hedefi; vaizler, eğitimciler ve felsefecilerdir.

Modernite ve Etik

Daha önce de belirttiğimiz gibi modernlik, muazzam bir kopuş ve dönüşümler deneyimidir. Dinselliğin bir imkânı olan ve her türlü hakikatin doğal garantörlüğünün biricik koşulu olan Tanrı imajının reddi ve gelenekle tüm bağların kesilmesiyle gerçekleşen kopuş, etik çabaya yepyeni bir epistemolojik ve ontolojik zemin sağlamıştır. Bu zeminde Tanrı imajını ve geleneksel yaşam stratejilerini radikal bir biçimde reddeden felsefe, bir dizi antropolojik ön kabulle; özcü, soyut ve tarih dışı çıkarsamalarla insan doğasına dair bir takım genellemeler üretti. Bu çıkarımlardan üretilen genellemelere göre somut bir özne olarak bir insanın eğilimleri, soyut bir kategori olarak bütün bir insanlığın doğal eğilimi idi. Agnes Heller'e göre 17. yüzyılda geliştiği şekliyle modern Batı felsefesi, ahlaki olguları (normlar, idea'lar, yükümlülükler, doğru ve iyinin tasvirleri) birkaç antropolojik varsayımdan, yani genelde insan doğasının ebedi yüklemelerinden çıkardı. Soyut ve tarih dışı bir antropolojik evrenselcilik, yeni bir oluşuma kefil olmaktaydı. Bu oluşumda söz konusu olan, tüm insanların doğal eğilimleri idi ve yalnızca toplum sözleşmesinin, özel ve somut bir türün ahlaki ödev ve yükümlülüklerini doğurabileceğine inanılmaktaydı. Bununla birlikte tekil sıfatıyla devlete mensup yurttaş, etik olarak devletle ilintiliydi (Heller, 2010: 196).

Ahlaki davranışı bir dizi ödev ve norma uygun hareket etmek olarak koyutlayan modern felsefenin üstesinden gelmek için en fazla çaba harcadığı problem, insan öznesinin tüm bir insan varlığına etik bir bağla henüz iliştilirilmemiş olmasıydı. Zira tikel insani öznelere henüz herhangi soyut, birleşik bir evrensel insanlık modeli inşa edememişti. Dolayısıyla bir insanın kategorik bir insani bütüne ait olmasından dolayı üstleneceği etik yükümlülük ve ödevler henüz mevcut değildi. Bu, felsefecilerin evrensel bir etik için ihtiraslı bir evrensel temel bulma arayışının itici gücü oldu. Locke'tan Rousseau'ya, Hegel'den Kant'a süregelen bu modern evrensellik arayışının etik çaba açısından önemi; insanların yönetici bir otorite ve izleyebilecekleri bir evrensel etik kodun yokluğunda, ahlaki bir varlık olarak ahlaki hiçbir edimi gerçekleştiremeyecek olmalarıydı. Bauman'a göre Tanrısal gerçekliğin sunduğu evrensel temellerin modern ve seküler versiyonunu bulma arayışı-

şındaki felsefecilerin dağınık haldeki korku ve kaygılarını Dostoyevski özetliyordu: “Tanrı yoksa her şey mübahtır.”⁴

“İnsan iradesinden ve insan direnişinden daha güçlü ve insani benlikleri ahlaki olmaya zorlayabilme yetisi olan bir güç yoktur; aynı şekilde, insanların kendi önsezilerinden daha soylu ve güvenilir olan, insanların görgülü, adil ve doğru –ahlaklı– gördükleri eylemlerin gerçekten de öyle olduğunu onaylayacak ve bunları saptıkları zaman yanlış yoldan kurtaracak hiçbir otorite yoktur. Eğer böyle bir güç ve böyle bir otorite yoksa o zaman insanlar kendi akıl ve kasları ile baş başa kalıyorlar. Ve bunlar da felsefeciler ve vaizlerin sürekli vurguladığı gibi insanları yalnızca günah ve kötülüğe götürüyor ve ilahiyatçıların gayet ikna edici şekilde söyledikleri gibi, bunlar doğru davranışa varmak ya da doğru yargıya geçmek için güvenilebilecek şeyler değildir” (Bauman, 2001: 31).

Hobbescu doğal insanlık durumunun *de facto* karşılığı olan bu kaotik toplumsal durum, bütün bir modern felsefe geleneğinin bilinçaltına işleyen otorite boşluğunun yarattığı korku, *ahlaki olanla olmayan arasındaki farkı bir yasa biçiminde ifade eden modern yaşamacı etik çabanın biricik lokomotif gücü* oldu. Aynı zamanda bu modern çabanın paradoksu, aklını kullanarak özerkliğine kavuşacak olan insanın, evrensel etik temeller yokluğunda ahlaki bir birey olamayacağı korkusudur. Bu arayışta Kant, bu belirsiz ve kaotik durum üstesinden gelebilecek evrensel bir temel bulma yolunda felsefeye uzun bir dönem damgasını vuracak modern etik çabanın en radikal adımını atmıştır:

“Öyle davran ki senin iradenin maximi her zaman aynı zamanda genel bir kanunun ilkesi olarak geçebilsin. Öyle davran ki bu davranışında insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde her zaman bir amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın. Öyle bir biçimde hareket et ki insanlığı ister kendi adına ister diğer insanlar adına olsun sadece bir araç olarak değil aynı zamanda bir amaç olarak görebilesin” (Kant, 1995: 46).

4. Dostoyevski deyişi ile ilgili farklı bir okuma için bkz. Agnes Heller, *Modernitedeki Ahlaki Durum*, Çev. Elif Çırakman, *Modernite Versus Postmodernite* (iç), Say Yayınları, İstanbul, 2010. Agnes Heller, Dostoyevski formülünün hâkim yorumlanışını şöyle açıklar: İlahi Tanrı'nın olmadığı bir dünyada otoriter ahlaki gelenek tarafından geçmişte yasaklanmış eylemlerin yapılmasına izin verilebileceği, daha önce izin verilen eylemlerin de gelecekte yasaklanabileceği söylenebilir. Heller'e göre özellikle Nazizm ve Stalinizm deneyimlerinin bu durumu aynen bu şekilde yorumladığını ifa eder.

Bu evrensel etik kategorik buyruk, evrensel bir önerme olarak her türlü akıldışılığı reddeder. Birey bu etik buyruğa, sırf rasyonel bir birey olduğu için uymalı, kendi davranışlarını ahlaki olmak bağlamında bu evrensel rasyonel önermenin evrensel ilkesine göre ayarlamalıdır. Bauman'a göre ahlaki bir *ben* olarak bireyi, bütünsel bir kategori olarak etik *biz* içinde eriten ve nesneleştiren bu doxanın meşru tek dayanağı olan aklın; edimlerin ahlaki bağlamda değerlendirilmesi adına başvuru olan otorite statüsüne yükselmesi, ahlaki problemlerde normların eylemleri öncelemesini, normların da bireyin ahlaki kapasitesinin dışsal bir biçimde üretilmesini etik bir ilke haline getirdi. Zira felsefeciler, vaizler ve eğitimcilerle göre ahlaki ilkeler olmazsa ahlak da olamazdı; çünkü bir ilkeye göre hareket etmedikçe hiçbir edim ahlaki olamazdı (Bauman, 1998: 85).

“Edimin ahlaki olarak doğru olup olmadığını bilmek için, edimin sonuçlarının iyi olup olmadığını anlama zahmetine girmeye gerek olmadığını ileri süren (Ahlaki davranışın fiilen kurallarla yönetilmeyle özdeşleştirildiği düşünüldüğünde iyi’yi kurallara sadakatle uyulup uyulmadığı sorusundan bağımsız olarak tanımlamak zaten çok zor bir iş olacaktır) ‘deontolojik’ ahlak anlayışına göre edimin, bu tür eylem için emredilen kurallara uygun olup olmadığını bilmek yeterlidir. Dolayısıyla ahlakın ölçütleri, en uç biçiminde, aktörün ahlaki vicdanının tamamen konu dışı olduğunu ilan eden ve araçları amaçlardan; davranışın iyiliğini, sonucun iyiliğinden; ahlak sorununu iyilik yapma sorunundan ayıran saf prosedüralizme indirgenir. Dolayısıyla bu prosedüralizm⁵ ve deontolojik⁶ ahlaki anlayış, ahlaki bireyin özerk duygu bağlarından koparılıyor fakat dış erk kaynaklı kuralların koşumları boynuna geçiriliyordu. Benliğin ahlaki kapasitesine duyulan güvensizlikten başlayan arayış, sonunda benliğin ahlaki yargı hakkının yadsınmasına varır” (Bauman, 1998: 90).

Bu deontolojik ve prosedüral etik mantığının, ahlaki davranışların ortaya çıkabilmesi adına ürettiği etik kodlar ve evrensel ilkelere göre belli bir etik ilke izlenmedikçe ve o evrensel ilk rehber olarak benimsenmedikçe hiçbir eylemin ahlaki olma statüsü söz konusu

5. Kurallara uygunluğu esas alma.

6. Deontoloji: Teleolojik etiğin karşısında yer alan ve ahlaki ödev ve yükümlülüğün doğası üzerinde duran, bazı eylemlerin sonuçlarına bakılmaksızın, ahlaki bakımdan yapılması gereken eylemler olduğunu savunan normatif etik anlayışı (Cevizci, 2000: 234).

olamaz. Bu etik kod ve evrensel ilkelerin neredeyse tamamı insan öznesine ait sorumluluğu geçersiz kılmıştır. Anlık ve irrasyonel olarak duygusal akıntılardan kaynaklanan bireysel duyguların hiçbir biçimde ahlaki bir öneme sahip olmadığı, yalnızca akıl yürütme, davranışlar gerçekleştirilirken mantıklı bir hesaplama ve aklın emrettiği evrensel normları izleyen bireyin, ahlaki bir varlık olabileceği *a priori* olarak koyutlanır. Dolayısıyla insani olan ve toplumsal varoluş ile modern etik çabaların mantığı arasında, Bauman'ın ifadesiyle muazzam bir ahenk mevcuttur. Modernlik, özgün toplumsal örgütlenme mantığıyla faillerin bireysel sorumluluklarını toplumsal ve kurumsal olarak inşa edilen ve yönetilen bireyüstü kurum ve yapılara naklederek hiçbir bireyin tek başına hiçbir işten sorumlu olmadığı onun bireysel sorumluluğunu, rasyonel modern bürokratik örgütün epizodik işleyişinde eritmesi ile geleneksel toplumsal örgütlenmelerin toplumsal karakterinden ayrılır. Modern toplumun karakteristik fenomeni bürokrasi, bireysel ahlaki sorumluluğun yerine bir takım rasyonel kuralların izlendiği, eylemin birbirinden bağımsız küçük parçalara ayrılarak hiçbir bireyin tek başına hiçbir işin tamamından sorumlu olmadığı ve eylemlerle, eylemlerin sonuçları arasında muazzam bir toplumsal ve psikolojik uzaklığın toplumsal olarak üretildiği spesifik bir örgütlenme modelidir. Dolayısıyla tamamen rasyonel bir yapılanma olan bürokratik bir örgütlenme modelinde hiçbir iş ve uygulama, ahlaki bir değerlendirmenin konusu değildir; biricik referans, verimlilik ve rasyonelliktir. Bu bağlamda bürokratik örgütlenme modeli ile felsefi etik çabaların “ontolojik suç ortaklığı” ile uyum içinde gerçekleşen modern uygarlaşma projesinin başarısı da Bauman'a göre özerk ve sorumlu bir birey olarak ahlaki edimde bulunmanın somut imkânsızlığıdır: Bir yandan özerk bireylerin ahlaki duygu, eğilim ve itkilerinin yerine kural ve kodlar demetinden oluşturulan evrensel etik ilkesi, diğer yandan da “adiforizasyon” –yani insani hareketlerin önemli bir kısmının ahlaki yargı ve hatta ahlaki anlamdan muaf tutulması– eğilimi (Bauman, 2001: 136). “Etik, insani tarz ve ideallerin çoğunluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini ise düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönem boyunca ahlak felsefecilerinin çabaları çoğulluğun azaltılması ve ahlaki müphemliğin def edilmesi hedefine yönelikti. Modernlik koşulları altında yaşayan çoğu erkek ve kadın gibi modern etik modern ahlakın gündelik

yaşam' pratiğinde kalıba döküldüğü tatsız durumdan bir çıkış yolu aramıştır" (Bauman, 1998: 33).

Ancak yaşadığımız çağda Bauman'ın postmodern olarak adlandırdığı dönemde, toplumsal ve kurumsal her türlü yapı, büyük bir meşruiyet sorgulamasına dönüşmüştür. Bireylerin varolan her türlü kuruma yönelik kuşku ve sorgulamaları, etik çabaları da etkilemiştir. Bauman'ın yüksüzleştirilmiş, sorumluluğu gasp edilmiş bireylerin üretimi ile özdeşleştirdiği ve suçladığı modernite, bu bağlamda etik paradigma değişimi ile birlikte bu yaşamacı etik kod arayışından geri çekilmiştir. Ona göre belirsizlik ve müphemliğin toplumsal ve düşünsel alanda kendini hiç olmadığı kadar hissettirmesiyle ve bunlarla barışık bir yapı taşımasıyla özgün varoluşa sahip olan postmodernlik, ahlaki sorumluluğun asli yerine, bireyin sorumluluğuna geçebileceği koşulların bir bileşimi, yeni bir imkânın doğuşu olarak bir *ahlak çağı* olarak nitelendirilmektedir.

Postmodernite ve Ahlak

Evrensel etik ilke ve kod arayışının ve bu yolda yılmaz bir yasa pratiğinin hâkim olduğu modernlikte, bireysel sorumluluk bir dizi norm ve etik kodla yer değiştirdi. Ancak günümüze postmodern etik krizi olarak da yansıyan durumun toplumsal ve düşünsel *ethosu* tarafından modernlik, güçlü bir biçimde aşındırılmaya başlandı. Birçok düşünür tarafından farklı kavramsallaştırmayla dile getirilen bu yeni düşünsel *ethos*, Ulrich Beck'in *Risk Toplumu*, Antony Giddens'in *Düşünsel Modernlik* ya da pek çok düşünürün dile getirdiği *Geç Modernlik* gibi farklı kavramsallaştırılmalarla ifade edildi. Ne var ki bu farklı kavramsallaştırmaların ortak zemini, çağdaş toplumsal varoluş konvansiyonlarının modernlik deneyiminden ayrı bir ruhu temsil ettiğidir. Felsefeciler tarafından güncel ahlaki nihilizm olarak farklı tepkiler ve yorumlarla karşılanan bu postmodern etik krizi, çoğunlukla negatif bir biçimde tartışılmıştır.⁷ Abartılı kurallar çokluğu ve evrensel idealinin ciddi bir biçimde sorguya çekildiği bu postmodern dönemde, postmodern bireylerin yaşam deneyimlerinin, kişisel

7. Bu konuda farklı bir yorum getiren ve postmodern olarak nitelendirilen çağın özgün ahlaki edim perspektifini, kişilik etiği kavramsallaştırmasıyla "varoluşsal seçim" çerçevesinde kuramsallaştıran Heller'in çalışması için bkz. Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, Çev. A. Yılmaz, E. Demirel, K. Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

ve ahlaki sorumluluklarının dayanacağı otorite boşluğu, bireysel ahlaki edimi etik değerlendirmeden yoksun bırakmıştır. Modern ulus devletlerin de küreselleşme pratiğiyle birlikte yasama kabiliyetini büyük ölçüde yitirdiği ve siyasetin, sermayenin akışkanlığıyla iktidarsızlaştırıldığı çağda, müphemlik olgusu kendini büyük bir olasılıklar zinciri olarak dayatır. Dolayısıyla böylesi bir müphem olasılıklar çağında bireyler isteseler de belli bir etik koda ve norma yönelip, sorumluluklarının devriyle gerçekleştirebilecek ahlaki vicdan konformizmine hiçbir biçimde bel bağlayamazlar:

“Bu, postmodern çağ zamansal olarak daha önce deneyimlenen hiçbir çağda sahip olunmadığı kadar bir seçim örüntüsünün olduğu bir çağdır. Ancak alternatif kuralların bol olduğu bu postmodern çağ aynı zamanda, ahlaki bir birey olmak bağlamında müthiş ıstıraplı bir tereddüt deneyiminin koşullarının da hazırlayıcısıdır. Postmodern çağın sakinleri, deyim yerindeyse kendi ahlaki özerklikleriyle ve dolayısıyla da kendi ahlaki sorumluluklarıyla yüzleşmeye zorlanıyorlar. Bugün yaşanan ahlaki acının sebebi budur. Bu aynı zamanda ahlaki benliklerin şimdiye dek hiç karşılaşmadıkları bir şanstır” (Bauman, 2001: 63).

Bu şans, postmodern çağın Levinas etiği için bir olanak olduğu, iddia ve olanaklarını araştırdığı yazılarında somut bir bağlama oturur⁸:

“Postmodernlik, modernliğin radikal bir şekilde peşinden koşulan özelemlerinin bizi getirdiği çıkmaz sokaklardan bir geri çekilişe postmodern etik, ötekini bir komşu olarak, ele ve zihne yakın olarak, sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlaki benliğin çekirdeğine yeniden kabul edecek bir etik, yakınlığın özerk anlamını yeniden kuran bir etik; ötekini, ahlaki benliğin layık olduğu mevkiye eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuran bir etik olacaktır” (Bauman, 1998: 108).

Modernliğin boğuştuğu ahlaki krizi dillendiren Dostoyevski’nin “Tanrı yoksa her şey mübahtır.” deyişi filozofların evrensel ve deontolojik etik çabalarının ilhamı olarak özetlenirse

8. Bauman, postmodern etik analizinde Levinas’ın etik sistemini ele almadan önce, Jean Paul Sartre’nin benlik-gölge benlik ikilemindeki ahlaki boyutu, ahlaki fenomenlerin postmodern dönemde yeniden ele alınışı için tartışmaya değer görür; ancak Sartreci gölge benliğin ahlaki etkisinin negatif ortaya konuşundan ötürü; ahlaki bir sorumluluktan ziyade, sınırlandırıcı bir iradeyle düzenlemesi nedeniyle, bu negatif ahlaka mesafeli durur.

postmodern etik çabaların edebi özeti de Levinas'ın sürekli vurgu yaptığı bir başka Dostoyevski deyişidir. Karamazov Kardeşler romanında Alyoşa karakterinin: “Hepimiz, her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum.” cümlesini sürekli vurgulayan Levinas, sorumluluğu kendi etik evreninde, ötekinin eşsiz yüzüyle karşılaşma anında özsel, ilksel ve temel unsur olarak inşa eder. Levinas'a göre ahlaki ilişkinin, dolayısıyla sorumluluğun başladığı biricik mekân iki kişilik yüz yüze ilişkidir. Kişi ötekiyle iki kişilik bu *yüz yüze* karşılaşma anında, ötekinin yüzüne şahit olmakla deneyimlediği aşkınlıkla, sınırsız bir sorumluluk yüküyle yüklenir. Bu sınırsız sorumluluk, Levinas'ın deyişiyle, sanki kendimi kendime adanmış olmamdan evvel kendimi başkasına adanmışçasına, ötekine yapmış olabileceğim ya da olmayabileceğim şeyden, faili bizzat kendim olduğum ya da olmadığım edimlerin ötesine giden [ya da] varlıktan önce başkasının ölümüne bir karşılık vermem gerekiyormuşçasına (Bernasconi, 2011: 15) büyük bir sorumluluktur:

“Öznelerarası ilişki bakışlımlı olamayan (asimetrik) bir ilişkidir. Bu anlamda ben, karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. Ben, tam da başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tâbiyim ve esasen bu anlamda özneyim” (Levinas, 2003: 332).

Ahlaki duruş, ötekiyle eşitsiz bir ilişki biçimi doğurur. Karşılaşmayı ahlaki kılan da bu eşitsizlik, bu karşılık beklememe, herhangi bir çıkar gözetmeme halidir.

“Kişinin kendisine –neden ahlaklı olmalıyım– sorusunu sormaya başladığı anı, ahlakın değil, ahlaksızlığın kaçınılmaz ortaya çıkışı olarak iddia eden Levinas, ahlaki bir edimde bulunmanın düşünmeden, akıl yürütmeden ve her türlü geçerli varsayım ve gerekçeden önce, ötekinin eşsiz mevcudiyetinin yansıması olan yüzüyle karşılaşma ediminden, kendiliğinden devreye girdiğini ısrarla vurgular: Başkası bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk yüklenmek zorunda olmasam da ben ondan sorumlu olurum; onun sorumluluğu üzerime kalır. Bu benim işim olan her şeyin ötesine giden bir sorumluluktur. Alışlagelen, bizim yaptığımız şeyden sorumlu olmamızdır. [Ancak] sorumluluk, aslen başkası için sorumluluktur. Bu benim kendi sorumluluğumdan da sorumlu olduğum anlamına gelir” (Levinas, 2003:331).

Verili herhangi bir varlık biçiminden özsel niteliğiyle ayrılan ve kendisini *ötekinin* yüzü olarak sunduğu sürece etik bir anlam taşıyan yüz, salt bir görünümü ya da nesneyi ifade etmediği ve bir maske olarak ele alınamadığından ötürü, bütün çıplaklığıyla sorumluluğu meydana getirir. Yüz, görülemeyecek kadar zayıftır. Hatta karşılaşma anında yüzde görünen şey bir iz değil, adeta izin silinmesinin izi kadar belirsiz ve müphemdir. Yüz, hep terk edilmişliğin izini gösterir. Telafisi olmayan geçmişten gelen izleri barındırır (Çırakman, 2001: 186):

“İlkin yüzün bizatihi doğruluğu, onun doğru, savunmasız sergilenişi vardır. Yüzün teni en çıplak, en yoksun kalandır. En çıplak, evet; ama münasip bir çıplaklıktır bu. Ve evet, en yoksun: Yüzde özsel bir yoksulluk vardır, poz ve tavırlar takınılarak bu yoksulluğun maskelenmeye çalışılması bunun kanıtıdır. Yüz maruz bırakılmıştır, tehdit altındadır, sanki bizi bir şiddet edimine davet eder gibidir. Aynı zamanda bize öldürmeyi yasaklayandır” (Levinas, 2003:326).

Tamamen etik bir içerikle donatılmış olan yüz, çoğul anlamlarla ifade edilir, mutlak bir ifadeyi ve etik buyruğu içerir. *Ötekinin* bakmak, onun yüzü ile dolaysız bir biçimde karşılaşmak, sınırsız sorumluluğun kendiliğinden ortaya çıktığı an, ahlaki bir özne olarak *ötekinin* bütün sorumluluğunu almaktır. *Öteki*, bir yüz olarak konuşur ve etik buyruklarda bulunur. Yüzün kendisinden ve kendiliğinden beliren bakış ve ifade ediş, *ötekinin* içinden çıkıp geldiği dünyadan bir iz, bir ahlaki buyruk içerir: “Asla öldürmeyeceksin!” yüzün ilk sözüdür. Bu bir emirdir. Yüzün belirmesinde bir emir vardır; sanki bir efendi, benimle konuşuyormuş gibi. Ama aynı zamanda yoksundur bu başkasının yüzü; yüz, kendisi için her şeyi yapabileceğim ve kendisine her şeyi borçlu olduğum yoksuldur. Ve ben, kim olursam olayım ‘birinci şahıs’ olarak, çağrıya yanıt vermek için kendimde kaynaklar bulurum (Levinas, 2003: 328).

Levinas’ın merhamet düzeni, azizlik düzeyi olarak da tanımlandığı iki kişilik yüz yüze karşılaşmanın, ahlaki sorumluluğun gerçekleştirilmesinin asli kaynağı, ahlaki edimlerin tek nedeni ve koşulu olarak varsayılması, doğal ve kaçınılmaz olarak onun etiği için, bir ‘üçüncü problemini’ gündeme getirir. Ahlakın “asal sahnesi” olan bu iki kişilik yüz yüze ilişkide, üçüncünün ortaya çıkmasıy-

la birlikte yapısal ve derin değişimler görülür. Zira iki kişilik yüz yüze ahlaki ilişkinin yapısal niteliği olan karşılıksızlık, asimetriklik ve dolaysızlık, üçüncü kişinin katılımıyla beraber, çıkar hesaplarının, rasyonel düşünme gerekliliğinin tehdidi altına girer ve iki kişilik ilişkideki “eşsiz” öteki, anonimleşmeye ve yüzleşmeye, ahlaki ilişkinin mümkün olduğu tek bağlam olan “ahlakın asal sahnesinin” “iki kişilik ahlaki partinin” parçalanmasına, “karşılaştırılamayanın karşılaştırılmasına” neden olur. Bu aynı zamanda normlarla, yasalarla, kurallarla yönetilen, kendini bunlarla yeniden üreten toplumsallığa geçiştir. Ve Levinas’a göre toplumsal alan, mikro etğin alanından, yani iki kişilik ilişkinin mümkün kıldığı ahlaki ilişkinin alanından makro etğin alanına, yani adaletle yönetilen genelleşmiş ötekilerin ve anonim ötekilerin alanına geçiştir:

“Dünyada yalnızca iki insan olsaydı mahkemeye ihtiyaç olmazdı; çünkü ben başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olurum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin tümleyici, söylemi içerisine girer” (Levinas, 2001: 195).

Genelleşmiş ötekilerin çokluğuyla ölçülen toplumsal alanda, ahlaki ilişkinin koşulu olan iki kişilik yüz yüze ilişki ve bu iki kişilik ilişkideki yüz yüze karşılaşma anında ortaya çıkan sonsuz sorumluluk, yerini toplumsal adalet fikrine bırakır. Dolayısıyla önemle vurgulanması gereken boyut, modern felsefe ve sosyolojinin, toplumun kaynaklarına ilişkin yaygın önermelerin aksine toplumun etik bir ilişkinin sınırlanmasından ortaya çıkması ihtimalidir:

“Erimin yaygın anlamıyla toplumun, ‘insanın, insanın kurdu olduğu’ ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu yoksa tersine ‘insanın insan için olduğu’ ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu olduğunu bilmek son derece önemlidir. Kurumları, evrensel biçimleri ve yasalarıyla sosyal olan insanlar arasındaki savaşın sonuçlarının sınırlandırılması olgusundan mı yoksa insan insana etik ilişkide kendini açan sonsuzun sınırlandırılması olgusundan mı kaynaklanır?” (Levinas, 2003: 325).

Levinas hiçbir zaman net bir biçimde ortaya koymasa da ikinci yoruma daha yakın gibi görünür. O, etik evrenini inşa eder-

ken toplumu; ancak iki kişilik yüz yüze ilişkinin mümkün kıldığı ahlaki sorumluluğu, insanın üstesinden gelebileceği ve edimde bulunma kabiliyetine daha yakın bir düzeyde bir dizi norm ve düzenlemeye indirgeme amaçlı bir “yapılanma” olarak görür. Bu bağlamda normatif toplumsal düzenlemenin temel işlevi ve kaçınılmazlığının asıl nedeni, sınırsız ahlaki sorumluluğun yerine getirilebilmesini amprik insanlar için gerçekçi bir pratik haline getirmektir. Böylece Levinas’ın savunduğu şekliyle toplumun, etik sorumluluğun kısıtlanması biçiminde bir işlevi vardır. Özetle toplum, hiçbir biçimde ahlaki fenomenlerin üreticisi ve kaynağı değil, ahlaki sorumluluğun manipüle edildiği sınırlandırıldığı yerdir.

Ancak Bauman’a göre postmodern çağdaş toplumun hayat stratejileri, hem Levinas’ı hem de onun karşıt varsayımını dile getiren Hobbes’un toplumun kaynaklarına ilişkin varsayımlarını çürütecek derecede müphem bir varoluşu izler. Bauman’a göre her iki argüman da farklı nedenlerden dolayı bugün geçerliliğini yitirmiştir. Freud’un bir zamanlar iddia ettiğinin tam tersine, haz ilkesinin, gerçeklik hissini bastırdığı, toplumsal güvenlik ile bireysel özgürlük arasındaki dengenin özgürlük lehine değişim gösterdiği postmodern toplumsal varoluş, Hobbes’un iddia ettiği tarzda da bir varoluşu izlememiştir. Zira devletin bir fail olarak toplumsal normatif düzenleme pratiğinden vazgeçisi ile birlikte onun öngördüğü herhangi bir trajik sonuç gerçekleşmemiştir. *De facto* ve *de jure* bireysel faillerin tüketici konvansiyonlarına ve arayışlarına kilitlenen modern ulus devletin panoptik uygulamalardan geri çekildiği ve özelleşmiş serbest piyasanın egemenliğindeki toplumsal ortamda; her türlü seçimin ana sorumluluğu, doğrudan bireysel faillerin omuzlarına bırakılır. Bu toplumsal varoluşta kendi bireysel seçimleri ve sonuçlarıyla baş başa kalan bireyci sorumluluk, onun düşünsel evreninde hem ahlakın hem de özgürlüğün kendisidir: Özgür olmak, hiçbir seçimin bu seçimi yapan kişiyi kendisinin doğuracağı sonuçların sorumluluğundan kurtarmayacağını bilmesidir. Ayrıca seçmiş olmanın seçme sorununu ebediyen çözmüş olma ya da kendi vicdanını rahatlatma hakkına erişme anlamına gelmediğini bilmesi demektir.

Kaynakça

- Baidou, Alain (2010), *Etik: Kötülük Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2002), *Modernite, Postmodernite ve Etik*, Çev. Aytaç Yıldız, Doğu Batı: Yeni Düşünce Hareketleri, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik Ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Etiğin Tüketiciler Arasında Bir Yeri Var mı?*, Çev. Funda Çoban & İnci Katırcı, De Ki Yayınları, Ankara.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011), *Yaşam Sanatı*, Çev. Akın Sarı, Versus Yayınları, İstanbul.
- Bernasconi, Robert (2011), *Levinas Okumaları*, Çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2000), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Çırakman, E (2001), "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu Batı*, Yıl: 4, Sayı: 13, s. 179-99.
- Giddens Anthony (2010), *Antony Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Heller, Agnes (2006), *Bir Ahlak Kuramı*, Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü & Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Heller, Agnes (2011), "Modernitedeki Ahlaki Durum", Çev. Elif Çırakman, *Modernite Versus Postmodernite* içinde, Say Yayınları, İstanbul.
- Kant, Immanuel (1999), "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 273-263.
- Kant, Immanuel, (1995), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Levinas, Emmanuel (2003), "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklı* içinde, Haz. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul.
- Levinas, Emmanuel (2001), *Emmanuel Levinas ile Fenomenolojiden Etiğe*, Tezkire, s. 187-205.
- Pieper, Annemarie (2012), *Etiğe Giriş*, Çev. Gönül Sezer & Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kâbil Ahlakından Levinas Etiğine

Dr. Ayşegül Sabuktay

EVET, KARDEŞİMİN ÇOBANİYİM

“Yüzyılımızın en büyük etik filozofu Emmanuel Levinas, kızgın Kâbil’in sorusuyla ahlakdışılığın başladığı yorumunu yapmıştı. Elbette kardeşimin *çobanırım* ve bunun için özel bir nedene gerek duymadığım sürece ahlaklı bir insan olurum ve öyle kalırım” (Bauman, 2010: 5).

Tanrı, Kâbil’e kardeşinin nerede olduğunu sorduğunda, Kâbil’in verdiği cevabın, “Ben kardeşimin çobanı mıyım?” olduğu söylenir. Zygmunt Bauman, dinsel metinlere konu olmuş

bu hikâyeyi 'yüzyılın en büyük etik filozofu' olarak tanımladığı Levinas'tan aktararak anlatmıştır. Emmanuel Levinas'ın metinlerinde sık sık Eski Ahit'ten hikâyelere rastlarız. Kâbil-Habil hikâyesi de böyle temel bir hikâyedir.¹ Bauman'ın gözünde yüzyılın en büyük etik filozofu olan Levinas', *Modernity and Holocaust* kitabından itibaren Bauman'ın çalışmalarında vazgeçilmez bir köşe taşı olmuştur. Bauman, Levinas'ın düşüncesiyle tanıştıktan itibaren hemen hemen her yapıtında Levinas'ın felsefesinin izini sürer. Bauman'ın düşüncesinde Levinas'ın felsefesinin yerini tanımlamak istersek herhalde buna uygun bir sözcük bulmakta zorlanırsınız. Belki de Levinas'ın düşüncesini gündelik dile tercüme edip bu kadar operasyonel, bilinir, anlaşılır hale getiren bir başka sosyal bilim insanı bulmak zordur.

Zygmunt Bauman'ın Emmanuel Levinas'ın felsefesiyle tanışması 1989 yılında basılan *Modernity and Holocaust* kitabının taslağını yayıncıya gönderdiği zamana denk düşer (Bauman, Tester, 2001: 55). Bauman, zaman içinde giderek Levinas felsefesinin içine gömülmüş, etik-sosyoloji ilişkisini Levinas'ın etik felsefesi üzerinden derinleştirmiştir. *Modernity and Ambivalence*'da (Bauman, 1991) modern kent hayatının zorunlu koşulu haline gelen yabancıyla birlikte yaşamanın ikircikli halindeki ahlaki yakınlık ihtimalini Levinas'a referansla anlatır (Bauman, 1991: 60) *Sosyolojik Düşünmek*'in giriş bölümünde de ahlakiliği doğrudan Emmanuel Levinas'ın düşüncesini izleyerek tanımlamıştır (Bauman, 1998). Ahlaki sorumluluğun ayırıcı özelliği, bir başkasının davranışına dayanmaması, ceza ya da ödül beklentisinden bağımsız olmasıdır: "İnsani ilişkiler öteki kişinin refahı ve iyiliği için duyulan bir sorumluluk temelinde yürütüldüğü oranda ahlakidir" (Bauman, 1998: 81). Bu tanım, Levinas'ın anlattığı "ahlaki yakınlık" ilişkisindeki "sorumluluk"tur. Sorumluluk, ben-başkası ilişki-

1. Levinas teolog olmasa da sık sık dinsel metinlere gönderme yaparak temel yapıtlarını ortaya çıkarmıştır. Gerçi Levinas'ın Franz Rosenzweig'in metinlerini dönüştürerek aktardığı ve tanrı-kul ilişkisindeki tanrının yerine başkayı koyduğu yolunda değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bu iddia Levinas'ın düşüncesindeki Musevi mesyanizminin izlerini taşıyan vurgunun 1951'den sonra değişmesiyle biraz da boşlukta kalmıştır. Gerçi Levinas'ın etik filozofu değil, teolog olduğunu düşünenler yok değil. Bu konudaki tartışmaların derli toplu bir özeti için bakınız Nathan Bracher'in Samuel Moyn'un kitabını değerlendirdiği makalesi, <http://www.h-france.net/vol-6reviews/bracher.html> Erişim tarihi: 20.02.2013.

* *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap, 2007. (y.h.n.)

** *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2003. (y.h.n.)

sinde, görmezden gelerek es geçemediğim biriyle karşılaştığımda, kendimi içine düşmüş bulduğum belki de “girdap” metaforuyla tarif edebileceğim bir durumdur. Bir başka insanla görmezden gelerek, gözümü kaçırarak yok sayamayacağım biçimde “karşılaştığımda” kendimi ahlaki yakınlık içinde bulurum. Onun benim için ne yapıp yapmayacağından bağımsız olarak onun için kaygılanırım. Bauman’ın Levinas’tan aktardığı Kâbil-Habil hikâyesine döneceksek olursak bu, Kâbil’in kardeşinden ve başka insanlardan sorumlu olmasıdır.²

Bauman açısından Kâbil-Habil hikâyesinin kısasa değeri, Kâbil’in sorumsuzluk talebinden gelir. Kâbil kardeşinin kendisine sorulmasını istemez. Levinas, Kâbil’in üstlenmeyi reddettiği sorumluluğun; kendimizi vazgeçilmez biçime, hiçbir “makul” nedene dayanmasa da başkasından sorumlu tutma halimizin fenomenolojisini yapmıştır. Levinas’ın sözettiği ahlaki ilişki, daha varolduğunda başkasıyla birlikte varolan yalnız olmayan öznenin perspektifinden anlatılmıştır. Bu ilişki asimetrik bir ilişkidir, karşılıklılık gerektirmez ve ilişkideki kişilerin birbirlerine karşı konumları farklıdır.

Bu durumda bir başınalığın, başına buyrukluğun mümkün olmadığı bir ontolojiyle karşı karşıya kalırız. Bu felsefedeki özne, ancak başkasına karşı duyduğu ahlaki sorumlulukla özne haline gelir. Bu kurgu ego üzerine kurulmuş olan, ‘ben’in ontolojisine takılıp kalan Batı düşüncesine bir reddiyedir. Levinas’ı Bauman açısından yüzyılımızın en büyük etik filozofu yapan, Batı felsefesi geleneğine bu meydan okuyuşudur.

Levinas felsefesinde, bir başına tanımlanan bir öznenen değil, başkasıyla ilişki içinde tanımlanan bir özne; ahlaki yakınlıktaki sorumluluğu ile biricik hale gelen, gerçek anlamda bir özne haline gelen birinden söz edilir. Levinas’ın söz ettiği özne, başkalarından sorumlu olduğu için özne niteliği kazanır. Levinas’ın tanımladığı öznellik, Kâbil’e “Kardeşimin çobanı mıyım?” cevabını verme serbestisi tanımayan bir öznelliktir. “Öznellik”, benim tam da başkasına duyduğum sorumluluğu üçüncü bir kişiye devredememem, kendimi bu durumdan kurtaramamamdır. Bu anlamıyla kendimi özgür hissetmediğim halde bu yükümlülüğün zora koşulma, teh-

2. Burada Kâbil’in kardeşinden söz etmiş olsa da Levinas (1989), ahlak, yakınlık içinde tarif ettiği ben-başkası ilişkisindeki ‘başkası’nın akraba olmadığını özellikle belirtmiştir.

dit ya da ödöl beklentisine de dayanmamasıdır öznellik. Kâbil'in Tanrı korkusu, cezalandırma korkusu olmadan kardeşini, komşusunu gözetmesi; bir karşılık gözetmeksizin düşünüp gözetmesidir. Sosyoloji açısından bu insan davranışındaki ahlaki nedendir. Ancak, söz konusu olan; bu ilişkileri esnetme, reddetme, modern toplumun bireylere serbest alan tanımayan yükümlölüklerine rağmen başkasının sorumluluğunu üstlenebilmek anlamında bir ahlaki nedendir.

Bauman'a göre modern toplum ve devlet, çok sık karşılaşmadığımızı düşündüğümüz bu öngörülemez insan davranışının ortadan kaldırılması, öngörülemez olanın devreden çıkarılması çabası üzerine kurulmuştur. Modernitenin araçsal rasyonalitesi, içerikten bağımsız olarak bizleri teknik rasyonaliteye mahkûm eder. Bauman açısından kritik bir tema olan toplama kampları ve soykırım, tam da kişilerin ahlaki kapasitelerinin bireylerin toplumsal düzene tâbi kılınmalarıyla ortadan kaldırılması sayesinde mümkün olmuştur. Yani Levinas'ın anlattığı ben-başkası arasındaki ahlaki yakınlık durumuyla pek de sık karşılaşmıyor olduğumuzu fark etmemiz, belki de ikili ilişkideki yakınlığın toplumsal hayattan özenle dışlanmış olmasından kaynaklıdır.

Sosyolojik Düşünmek'de kısaca değinilip geçilen Levinas felsefesi, *Postmodern Etik* (Bauman, 1998) kitabına damgasını vurmuştur. *Postmodern Etik*, doğrudan Levinas'ın felsefesiyle sosyoloji arasında diyalog oluşturma çabasıdır. Levinas'ı Bauman'ın kaleminden okuduğumuzda, modernitenin ahlakının ikili ilişkideki ahlaki yakınlığın ortadan kaldırılmasıyla kurulduğunu, kişisel ahlaki sorumluluğun ortadan kaldırıldığı bir kültürün inşa edildiğini kişisel inisiyatifin modern devletin işleyişine tehdit olarak görülüp, normatif bir düzen oluşturularak "ahlaki yakınlığın" ortaya çıkardığı tekinsiz davranışların bilinmezliğinden kaçınmaya çalışıldığını farkedebiliriz (Bauman, 1998). Postmodernitenin ahlakı, tam da bu anonimleştirici ahlaki yakınlığı olanaksız hale getiren modernitenin toplumsallığının sürdürülmesinin olanaksız hale gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Bauman'ın (1998: 108) sözleriyle:

"Postmodernlik, modernliğin radikal bir şekilde peşinden koşulan özlemlerinin bizi getirdiği çıkmaz sokaklardan bir geri çekilişe, postmodern bir etik, ötekini bir komşu olarak, ele ve zihne yakın olarak,

sürüldüğü hesaplı çıkarlar dünyasından ahlaki benliğin çekirdeğine yeniden kabul edecek bir etik; yakınlığın özerk ahlaki anlamını yeniden kuran bir etik; ötekini, ahlaki benliğin layık olduğu mevkie eriştiği süreçte çok önemli bir karakter olarak yeniden kuran bir etik olacaktır”.

Bu saptama ya da yeni bir etik için duyulan bu umut, Bauman’ı (1998: 108) şöyle düşünmeye itmiştir: “Levinas’ın etiği postmodern bir etikdir.” Ancak Bauman, *Postmodern Etik*’te Levinas’ın “ahlaki yakınlık” kavramına itibar etmesine rağmen Geogre Simmel’in ve Erving Goffman’ın kavramsallaştırdığı modern kent hayatının ahlaki yakınlığı olanaksız kılan, ahlaki yakınlık olmaksızın fiziksel yakınlık içinde bulunduğumuz yabancılarla karşılaşmayı zorunlu kılan koşullarının bu durumu ikircikli hale getirdiğini vurgulamaktan da geri durmaz. Bauman Levinas’ın anlatılandığı yakınlık ilişkisini, “ahlaki yakınlığı” metafor olarak kullanarak kent hayatını incelediğinde Levinas’ın anlattığı ahlaki yakınlık durumunun imkânsızlığında gezinir.

Bauman’ın hayatımızdan uzaklaştırıldığını söylediği bu yakınlık hali sayesinde belki de en sık, ahlaki yakınlıktan kaçtığımız bir durumla karşı karşıya kalırız. Başkasıyla karşı karşıya gelmemeye onun durumuna duyarsız kalmaya kendimizi zorlarken ahlaki yakınlıktan kaçınırız. Yabancılarla bir arada olmayı gerektiren kent hayatı ve modern toplumsal düzen, bu kaçınma, başkasını anonim bir kimliğe dönüştürme ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu düzen, ancak Levinas’ın söz ettiği anlamdaki öznenin tekensizliğinin ortadan kaldırılmasıyla korunabilir. Bu sayede ‘biri’, herhangi bir ilişki içinde olmadığı, hatta hiç tanımadığı birini nesneleştirebilir ve hatta öldürebilir. Bauman, *Postmodern Etik*’te Levinas’ın tanımını tekrarlayarak, etik ilişkiyi başkasıyla yüzyüze kaldığımızdaki ilişki olarak kurgular. Ancak Richard Sennett’e referansla, başkası ne bir düşman ne de kendimize yakın bulduğumuz bir komşuysa bu durumda nasıl bir ilişki gelişeceğini gözler önüne serer. Başkası, komşum olamayacak kadar uzak ancak düşman olarak da tanımlayamadığım, hep karşılaşmak durumunda kalıp, yüzyüze gelmekten kaçındığım kişiye? Ahlaki yakınlık yine de mümkündür...

Levinas’a göre ahlaki yakınlık, bütün temellendirmelere direnen bir temele dayanır. Bu haliyle Bauman (1995),* *Life in*

* *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001. (y.h.n.)

Fragments'da tarif ettiği “birardalığın formlarından biri olarak” yine Levinas’ın “başkası için olma” haline dönmüştür (Bauman, 1995). Sokaklarda kimseyle karşılaşmadan ya da işyerinde belirli ilişkiler içinde, bir siyasal gösteride vs, yani kişisel haklarımızdan vazgeçmeksizin parçalı episodlar halinde birileriyle bir arada olabileceğimiz gibi; tercih etmediğimiz ve vazgeçemeyeceğimiz biçimde “başkası için olarak” da başkalarıyla olabiliriz (Bauman, 1995:44-71). Bu durum, bir sözleşmeden kaynaklı bir ilişki ya da bir yükümlülük değil, belki de kaçınmadığımız “duygusal bir bağlantı”dır (*emotional engagement*). Bauman, bu durumu “kötü”yle “iyi” arasındaki sınır olarak tanımlanan “etik” ve bu sınıra referansla oluşan “ahlaki davranıştan” farklı görür. Bauman (1995:60-62), bir adım daha atmış, “duygusal bağlantı”nın ortaya çıkmasının aşamalarını da tanımlamış, Levinas’ın anlattığı “başkası-için-olma” durumunu davranışın nasıl değiştiğinin aşamalarına yoğunlaşarak sosyal bilimlerin diline tercüme etmiştir.

Life in Fragments'da Levinas’ın düşünce izleğini takip eden Bauman (1995), artık Levinas’ın düşüncesinin ayrıntılarında dolaşır hale gelir. “Duygusal bağlantı”, önce başkayı sözleşmeler dünyasından azat ederek kurulur. Böylece başkası, birlikte olduğumuz kişiler grubunun dışına çıkmış olur. İkinci aşamada “duygu” başkayı sonlu, basmakalıp yargılarla anladığımız, bildiğimiz kişilerden biri olmaktan çıkarır. Sonuncu aşama da bilinen, anlaşılan insanlardan biri olmaktan çıkan “Başka”yı, duygusal bağlantı dolayımıyla bilinmez, evrensel kuralların, normların işlemmediği yüz-yüze duruma taşır (Bauman, 1995: 62). Bauman’ın davranış olarak tanımladığı bu aşamalar, Levinas’ın felsefesinde, aklın ötesinde bir alanda gerçekleşen bir deneyimdir; çünkü ahlaki boyut “bilincine varma” ile ilişkili de olsa onun ötesindedir. Levinas’ın sözleriyle “bilincine varma” pratiğinden radikal olarak farklı olan başkası ile “yakınlık”ta, kişinin kendi ağırlık merkezi, kendinin dışındadır. Başkayı kendime katamam. Ahlaki boyutta başka, benle bütünleştirilemez. “Aynının özgür istenci”, özgürlüğü, “yalnızca kendisini haksızlığını bildiğinde başka tarafından sorgulanır ve haklılaştırılmadığı ortaya çıkarılır. ...Aynı, artık başkaya karşı kendi önceliğini tekrar bulamaz, barış içinde kendine yaslanamaz, artık ilke değildir” (Levinas, 1993: 99). Levinas (1981) “bilinçliliği”, ayrı varlığın niyetliliklerle örülü, aynının

kendinden kaynaklı niyetleriyle başkaya dokunduğu ve başkanın bilincine vardığı, başkayı kendinde sentezlediği, kendine indirgediği bir oyun olarak tanımlar. Oysa başkanın yüzü, aynının sentezleyip kapsayabileceğinden fazlasıdır. Akılcı ahlaki yapılar bile bütün temelleri öncelemesi anlamında temel öncesi olan “an-archaic” üzerinde yükselirler; başka ile yakınlık içinde pasif olarak ahlakıyızdır. Başka ile yakınlıkta, ahlaki boyutta başkayı kendimde bir temsil haline getiremem ve onu bilinçlilik düzeyine taşıyamam. Onu bir bilgi nesnesi olarak “anlaşılar kılamam”. Başka bir nötr tarafından dolayımılmaz, onun yabancılığının üstünden geçip gidemem. Levinas (1969) düşüncesinde, ancak başkası (başka insan) tarafından bir insan olarak üretilebilirim. Benim spontanlığım başkası tarafından sorgulanır (Levinas, 1969: 171). Bu, katılanların evrensel bir iletişim alanını paylaştıkları “kolektif eyleme” (Arendt, 1994) ya da “aklın kamusal kullanımına” (Habermas, 1994) yönelik bir eylemlilik değildir. Levinasçı iletişim, bu anlamda bir kamusal alana gönderme yapmaz. Eğer etik, bilince tercüme edilemezse ve iletişim kamusal alana gönderme yaparak eşit olmayan ancak eşit konuşma hakkına sahip olanlar arasındaki özneler arası diyalog olarak anlaşılamazsa, Levinasçı ahlaka ve iletişime nasıl bakabiliriz? Bu soruya cevabı, ahlaki yakınlık anlamındaki etiğin, kamusal alanlarda ve bütün bilinç temelli pratiklerde içkin olduğu, bu pratiklerin kendilerini dağıtacak derecede öznellikte dolu hale gelebilecekleri cevabı verilebilir.

Does Ethics have a Chance in a World of Consumers? kitabında Bauman (2008b: 45), Levinas’ın son dönem yazdıklarında ve röportajlarında ikili ilişkiye dönük tanımladığı etiği, üçüncü kişilerin gündeme geldiği durumu, Danimarkalı ahlak kuramcısı Knud Løgstrup’un yorumuyla gündeme getirmiştir. Üçüncüler gündeme geldiğinde ahlaki normlara, yasalara, kurumlara ihtiyaç duyarız ve toplumsal adalet vazgeçemediğimiz bir biçimde hayatımızın parçasıdır (Bauman, 2008b:45). Bu kitapta Bauman (2008b), üçüncüyle birlikte toplumsallık olarak kurulan ilişkinin ne ölçüde özgürlüğün sınırlanmasına ve normatif düzenlemelerin zor yoluyla uygulanmasına dayanması gerektiği görüşüyle hesaplaşmaya girişmiştir. Bu hesaplaşma, Thomas Hobbes’tan itibaren karşılaştığımız “baskı olmadan uygarlığın ve toplumsallığın mümkün olmadığı” düşüncesiyle yüzleşmek anlamına gelir

(Bauman, 2008b: 46-47). Bauman'a (2008b:48) göre bu görüşün karşı kutbunda Emmanuel Levinas yer alır. Burada sorumuz; toplumun, bencil bireylerin özgürlüğünün sınırlanmasına mı, ahlaki sorumluluğun sınırlanmasına mı dayandığı sorusudur (Bauman, 2008b:48). Belki de Levinas'ın etik felsefesi Bauman'ın, kişinin ahlaki kapasitesinin sosyalliğe dayandığı düşüncesini reddedip, sosyalliğe rağmen mümkün olduğu düşüncesini dile getirebilmesine olanak sağlamıştır (Bauman, Tester, 2001:55). Keith Tester'ın yorumuna göre bu düşünce, Durkheimci sosyoloji geleneğinin temel tezinin reddi anlamına gelir (Bauman ve Tester, 2001).

Zygmunt Bauman, Emmanuel Levinas'ın ilk dönemde oluşturduğu olağanüstü etik felsefesini, toplumsal olanın özenle dışarıda bırakıldığı bir ütöpik durum olarak da sosyolojinin alanına tercüme ederken, Bauman'ın Levinas düşüncesiyle serüveni, onu kültür alanında yorumlamakta, ikili ilişkinin olanaksızlığı gösteren bir metafor olarak ahlaki yakınlığı sosyallik alanına çekmektedir. Levinas'ın, ilk dönem yapıtlarında ikili ilişki üzerine yazdıklarından zaman içinde uzaklaşıp üçüncüyü ve anonim ilişkisiyi de içerecek biçimde adalet sorununu gündeme getirdiğini teslim etmeyi de ihmal etmez. Aslında, belki de Levinas felsefesi Bauman için iradi, politik bir çıkış noktasıdır.

Bauman'ın (2008b) da belirttiği gibi Levinas'ın ben-başkası arasında bir tür kaza gibi ortaya çıkan etik ilişkiyi tanımlamakla yetindiğini söyleyemeyiz. Levinas üçüncüyü de düşünür ve adalet kavramı üzerinde de durur. Levinas, adaletin ve karşılaştırılmaz olanların karşılaştırılmasının gerekliliğinden söz eder (Levinas, 1998:104). Nesnellik ve adalet için kurumların ve siyasal otoritenin zorunlu olduğunu belirtir. İnsanların ayrılığını onaylayıp, bütünlüğe karşı öznelliği savunsa da devletin ve kurumların gerekliliğine karşı çıkmaz. Yine de devletin ve kurumların adalet için gerekli olduğuna dikkat çeker. Ancak vatandaşlığın ve adaletin de "başkası" ile ilişki üzerine kurulu olduğunu vurgular:

"Adalet devleti gerektirir ve tesis eder. Hiç kuşkusuz insan biricikliğinin insan türünün bir bireyine, vatandaş konumuna indirgenmesi söz konusudur. Bir türev. Ancak yine de onun buyruğunun motivasyonu biricik ve karşılaştırılmaz olan başka insanın hakkına kayıt düşülmüştür" (Levinas, 1998: 196).

Levinas, yüz yüze ilişkinin, adaletin ve devletin meşruiyetinin dayandığı temel olduğunu belirtir: “Ancak öte yandan, devletin meşruluğu ya da gayrimeşruluğundan yüz ilişkisi anlamında ya da başkası huzurundaki benimle ilişkili olarak söz edebiliriz” (Levinas, 1998: 105). Başka ile yakınlıkta adalet çağrılımı, kurumlar ve devlet benim başka ile ilişkim üzerine kuruludur (Levinas, 1981: 47). Yine de, bu kurumların ve zorluğun olduğu bir dünyada yaşamak demektir:

“Adalet açısından belirli bir ölçüde şiddet gereklidir; ancak kişi adaletten söz ediyorsa yargıçlara olanak tanımak, kurumlara ve devlete olanak tanımak, yalnızca yüz yüzelik düzeninde değil vatandaşlar dünyasında yaşamak gereklidir” (Levinas, 1998: 105).

Levinas (1998: 120), ahlakla devlet arasında bir uyumun mümkün olduğunu belirtir, “kişiler arası ilişkinin mümkün olmadığı bir devleti” “totaliter devlet” olarak tanımlar (Levinas, 1998: 105). Emmanuel Levinas’ın söz ettiği “ahlaki yakınlık” aslında Bauman (2000) için Musevi-Hristiyan hümanist kültürünün bir tezahürüdür. Bugünlerde refah devleti eleştirisiyle hedef tahtasına konan da aslında bu kültürdür.

Does Ethics have a Chance in a World of Consumers’la* aynı yıl Bauman (2008a)** *The Art of Life*’i yayınlar. Bu kitapta, yine Levinas’ın izinden gitmektedir. Ancak konuyu biraz da politik/iradi bir seçim sorunu olarak tanımlamıştır. Neitzche ve Levinas’ın felsefelerinin izinden mutluluğa ulaşmanın yollarının nasıl farklı yorumlanabileceğini göstermiştir. Neitzche’nin egonun güçlendirilmesine dayalı felsefesinin “modern zamanların sivilleşmiş hayatı”na uygun düştüğünü belirterek, bugünlerde hayat felsefesi popüler hale gelen Neitzche’nin “üstün insanı” ile Levinas’ın ahlaki öznesini yan yana getirir (Bauman, 2008a). Levinas’ın sorumluluk düşüncesine ve başkasına dayalı bir hayat felsefesinin günlük seçimlere dayandığını, bunun bir anlamda kendine yol bularak yaşama sanatı anlamına geldiğini vurgulayan Bauman (2008a), egoya dayalı mutluluk ve Neitzche’ye dayalı bir yaşam felsefesini değil; başka için olmaya dayalı mutluluğu ve Levinas’a dayalı bir yaşam felsefesini tercih eder.

* *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şans Var mı?*, Çev. Funda Çoban, De Ki Yay., 2010. (y.h.n.)

** *Yaşam Sanatı*, Çev. Akın Sarı, Versus Kitap, 2012. (y.h.n.)

Yeniden Hâbil’le Kâbil’in hikâyesine dönecek olursak, Bauman açısından bugün refah devleti düzeninin ortadan kalktığı koşullarda en sık karşılaştığımız durum, “Kardeşimin çobanı mıyım?” sorusundaki sorumluluğun reddidir. Başkasından, komşudan, göçmenden, mülteciden, yabancıdan, işsizden sorumlu olmak tahammül edilemez görülmektedir. Artık ihtiyaç duyulmayan, yedek iş gücü olma niteliğini kaybetmiş insan yığınları değersizleşmiş, bu yeni durum “toplumsal” olanı da çözmüştür (Bauman, 2000). Tüketim toplumunda, tüketici konumunu sürdüremeyecek olanlara yer ve hayat hakkı kalmamıştır; işsizler artık yalnızca doyurulması gereken “fazlalıklar” olarak görülürler (Bauman, 2000:6-8). Risk toplumunda, “esnek istihdam” gereği her an işsiz kalmamıza ramak kalmış olarak yaşarken, sosyal yardımlarla bu risklerden azad olanlara tahammül edemeyiz, yedek iş gücü ordusu olarak da göremeyeceğimiz bu alt sınıfın hayatını sürdürmesi için “rasyonel” bir neden de kalmamış görünür (Bauman, 2000:8, 9). İşte bu noktada Bauman çareyi Levinas’a başvurmakta bulur. Kâbil-Habil hikâyesindeki “kardeşimin çobanı mıyım?” repliği, Bauman (2000) için artık hem başvurulması gereken hümanist geleneğin köklerine bir gönderme hem de iradi/politik bir perspektifin kurulacağı zeminin, etik olanın kültürel tanımıdır.

Bauman’a göre refah devletinin hedef tahtasına oturtulması, sosyal yardımlara ayrılan her kuruşun boşa harcanmış sayılması ve “bağımlı” yaşayanların hayatının gereksiz, anlamsız hayatlar haline gelmesi Levinas’ın söz ettiği “ahlaki yakınlığın” imkânsızlaşmasından kaynaklıdır. Ancak ahlaki yakınlığın ortadan kalkması yeni bir durum değil, bizahiti modernitenin ve modern devletin kuruluşuna, bir anlamda toplumsal olanın kuruluşuna dayanır. Modern toplum ve devlet tam da ikili ilişkinin tekinsizliğinin, öngörülemez sonuçlarının dışarıda bırakılması ihtimaliyle mümkün hale gelmiştir. Zygmund Bauman’ın modernitenin ahlaki kurgusuna ilişkin bu temel tezi, Emmanuel Levinas’ın söz ettiği ben ve başkası arasındaki ahlaki yakınlık ihtimaline dayanır.

Bauman (2000), refah devletinin sorumluluğun toplumsallaştığı düzeninin hem toplumsal mücadelelerle kazanılmış hem de idealist temelde hümanist geleneğin etkisiyle ortaya çıkmış olan bir düzen olduğunu belirtir. Aynı biçimde Levinas’ın ahlak felse-

fesinin Musevi-Hıristiyan ve –herhalde bu iki kültürle ilişkili olan İslam geleneğinin– kültürel geleneğin bir uzantısı olarak görülüp, bu hümanist gelenekten kaynaklı bir talep olarak savunulması gerektiğini düşünür. Bauman, nihayetinde Levinas’ın düşüncesini yine Musevi-Hıristiyan kültürel mirasıyla ilişkili olarak yorumlamış, böylece etiği sosyolojinin alanına çekmiş; ancak aynı zamanda etiğe dayalı politik bir proje geliştirmiştir.

Bauman’ın (2000: 11) kendi sözleriyle “insanlığın büyük kazanımlarından biri olan refah devletinin geleceği” ahlaki savaşın ön cephesindedir. Öte yandan rasyonel argümanlar aramak da işe yaramaz. Kardeşimin çobanı olmamın da iyi bir açıklaması olamaz.

Kaynakça

- Arendt, Hannah (1994), *İnsanlık Durumu*, İstanbul, İletişim.
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, New York.
- Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (1999), "The world inhospitable to Levinas", *Philosophy Today*; Yaz 1999; 43, 2; Arts & Humanities Full Text, s. 151.
- Bauman, Zygmunt (2000), "Am I my brother's keeper?", *European Journal of Social Work*, Cilt: 3, Sayı: 1, s. 5-11 2000.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (2008), *Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?* Harvard University Press, Cambridge, Londra.
- Bauman, Zygmunt (2008), *The Art of Life*, Polity, Cambridge & Malden.
- Bauman, Zygmunt, Tester, K. (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press, Oxford.
- Bracher, Nathan (2005), "Review article of the book: Samuel Moyn, Origins of the Other: Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics, Ithaca and Londra: Cornell University Press." *H-France Review*, Cilt: 6 (Ağustos 2006), Sayı: 88. Texas A & M University. <http://www.h-france.net/vol6-reviews/bracher.html>, Erişim Tarihi: 20.02.2013.
- Habermas, J. (1994), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Çev. Thomas Burger, Cambridge, MIT Press.
- Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity*, Çev. Alphonso Lingis, The Hauge, Martinus Nijhoof.
- Levinas, Emmanuel (1981), *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, Çev. Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoof.
- Levinas, Emmanuel (1989), "Judaism and the Present", Der. S. Hand, *The Levinas Reader* içinde, Oxford: Blackwell Publishers.
- Levinas, Emmanuel (1993), "Text and Commentary-Philosophy and the Idea of the Infinite", Der. A. Paperzak, *To the Other*, West Lafayette, Purdue University Press.
- Levinas, Emmanuel (1994), *Outside the Subject*, Çev. Michael Smith. California, Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel (1998), *Entre-Nous: On Thinking-of-the-Other* Emmanuel Levinas, Çev. Michael B. Smith & Barbara Harshav, European Perspectives, New York: Columbia University Press.

Negatif Teoloji ya da Postmodern Tinsellik

Yrd. Doç. Dr. Tahir Pekasil

Giriş

Bauman, modernite ve bürokrasi eleştirisini Holacaust üzerinden keskin bir dille ifade etmektedir. Bauman, düzenliliği ve homojenliği sağlama adına araçsal aklın ve bunun uzantısı olan bürokratik yapının, “sapkın” gördüğü kimseleri dışladığını ve söz konusu bürokratik aygıtın kişiyi ahlaki kaygılarından arındırdığını ifade etmektedir. O, Holacaust üzerinden gerçekleştirilen “kö-tülüğün”, modernitenin ürünü bir bilim olan sosyoloji tarafından yeterince ifade edilemediğinin altını kalın çizgilerle çizmektedir. Ona göre bu, moderniteden postmoderniteye evrilen kişinin, ötekine karşı gerekli ilgi ve sorumluluğu nasıl gerçekleştireceğine dair endişesini “hesaplaşmaya” dönüştürmektedir. Durkheim’ın vizyonuna ve sosyoloji için bitmemiş çabasına geri dönen bu endişe,

toplumun ne adına ayakta durduğuna ya da toplumu neyin ayakta tuttuğuna dair soruların sayısını da arttırmaktadır. Bauman, moderniteyi bizzat dağılmaya mahkûm gördüğünden namevcut¹ bir Tanrı'nın eylemlerine de doğal olarak şüpheyle yaklaşmaktadır (Flanagan, 2013: 8). İlgilerini din ekseninde konumlandıran Durkheim'ın tersine, Bauman'ın ilgileri daha çok teolojiktir. O, etiği ontolojinin yerine ikâme etmek suretiyle Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi, ontolojik zeminden etik zemine kaydırmaktadır. Dolayısıyla burada ontolojiye dayalı bir teoloji reddedilmiş olup “ifşa edilmemiş”, “örtük” ve “negatif” bir teoloji söz konusudur.

Düzen ve kaosun modernitenin ikizleri olduğu düşünülürken düzenin ötekisi'nin eşanlamlıları, doğal olarak tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, karmaşa ve müphemlik olarak öne çıkmaktadır. İnsani varoluş; tasarım, manipülasyon, yönetim ve mühendisliğin etkisi altında olduğu müddetçe modernitenin belki de en büyük başarısının/başarısızlığının, parçalanarak lime lime olmuş bir dünyayı yönetilebilir hale getirmesinde yattığı söylenilebilir. Egemen failler, düzeni tanımlama ve bunun sonucu olarak da tanımlamadan kaçan “artık”lar olan kaosu bir tarafa itme hakkına sahiptirler. Müphemliğin kökünü kazıma çabası, tipik modern bir pratiktir, diğer bir ifadeyle modern siyasetin, modern aklın ve modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlanamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesi çabasıdır. Dolayısıyla hoşgörüsüzlük, modern pratiğin doğal bir eğilimidir. Düzen kaygısı, katılma ve kabul edilme(me)nin sınırlarını çizmektedir. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini –ötekinin gayri meşrulaştırılmasını– istemektedir. Modern devletin egemenliği, aynı zamanda bir tanımlama ve tanımlananları da sabitleme iktidarındır. Buna göre kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasından kaçan her şey sapkındır, anormaldir. Bu egemenliğin ötekisi ise yasak bölgeler, huzursuzluk ve itaatsizliktir. Yasa ve düzenin çöküşüdür. Modern devlet, sadece düzen yaratmaya devam etmek için bile olsa hem modern akla hem de kaosa ihtiyaç duymaktadır. Diğer bir ifadeyle zorla olumsuzlama, modern kültürün olumluluğudur (Bauman, 2003: 18-20).

1. Buradaki namevcut kavramı, yok olan anlamında değil; yeryüzünden soyutlanan, kötülöklere müdahil olmayan anlamına gelmektedir.

Bauman'a göre araçsal akıl, toplumsal eylemi hem ahlaktan muaf tutmakta hem de onu *adiaforize* ederek etkinliğini teknik başarıya indirgemektedir. Örgütsel düzenlemeler ahlakdışı davranışı teşvik etmediği gibi iyi olanı da desteklememektedir. Eylemin sadece teknik değerlerle ölçülebilirliği esas alınmaktadır (2007: 277-288). Bürokratik örgütlenme, eylemi *adiaforize* etmektedir. Modernite, seçkin karakteriyle toplumda mükemmel bir birlik-telik tesis etmek için iş bölümü, teknik rasyonalite ve bürokratikleşme üzerinden bahçedeki ayırık otlarını temizleyerek ahlaki alanı inşaaya yönelmiştir. Örgütsel yapılar aracılığıyla eylemlerin sonuçları gayri şahsileştirilmek suretiyle eylemin sorumluluğu, bireyin elinden alınarak eylem, ahlaki kaygılardan soyutlamıştır. Bundan dolayı Bauman, "araçsal aklı" eylemi *adiaforize* ettiği için reddetmektedir (2011a: 155).

Negatif Teoloji

Bauman, etiği ontolojinin yerine ikâme ederek "ben" ve "öteki" dikotomisinden hareketle özgürlüğe dayalı bir benlik yaratma azminde olduğundan, mevcut Tanrı anlayışlarını reddederek dini, kutsaldan ayırmaktadır. Dini, insanın çaresizliği ile ilişkilendirirken dini kurumları da grup üyelerine sağladıkları toplumsal çekim gücüyle bağlantılı görmektedir. Bauman dini, postmodern yansımalarıyla okumaya çalıştığından onu, köktenci din algısından hareketle postmodern dönemin haz toplayıcılarına karşı şekillenen bir düşünce sistemi olarak göstermektedir. Ona göre: "Dinsel köktencilik, postmodernliğin hem keyiflerinden hem de ıstıraplarından doğmuş ve hem başarılarının hem de endişelerinin mirasçısı olan meşru bir çocuğudur" (2000: 262). Ona göre köktencilik, başarısız tüketicilere, yani yaşamında yapması gereken tercihleri yapamayarak seçimlerden korkan kimselerin sadece kendine güvenebileceğine inanan kişilere sunulan bir sığınaktır. Köktencilik, modernite öncesinden kalan bir hatıra değildir. Aksine o, bireyin kendi kimliğini oluşturması ve kendi seçimlerini yapması gereken bir kültürde korku duyan kişiler için güvenli bir sığınaktır. Bu öncüle dayalı olarak Bauman, postmodern toplumda çok sayıda dindar bireyin yer aldığı grupların var olma-ya devam edeceğini ileri sürmektedir. Onun; dini, köktencilikle özdeşleştirme eğiliminde olduğunu söyleyebiliriz. Onun yeni ve

daha sıcak bir ahlaka doğru postmodern açıklıkla ilgili betimlemelerine dayanarak bazı sosyologlar, postmodern toplumun aslında moderniteden daha çok, dine açık olduğunu iddia etmektedir (Furseth & Repstad, 2011: 136).

Flanagan (2010: 98), Bauman'ın sosyolojisine atıfla örtük teolojinin üç özelliğine dikkat çekmektedir.

“Örtük teolojinin ilk ilkesi Yahudi filozof Emmanuel Levinas'ın formüllemesine çok şey borçlu olduğu 'öteki'ne yönelik kendini feda etme konusundaki vurgudur. İkincisi, daha yüksek bir ifade etme biçimini gerektiren 'karşılıklılık' idrak etmesidir. Bu, Victor Turner'ın 'ortaklaşmacı ruh' (communitas) kavramında bulunabilir. Bu kavram, sadece dayanışma metaforlarını değil, aynı zamanda ondan daha yüksek bir şeyi, komünyonu (communion) akla getirir. Üçüncüsü, *Purity and Danger* adlı çalışmasıyla Mary Douglas, Bauman'ın sosyal üretimi ve kararsızlığın etkilerini kavramasını temin eder. Hem Turner hem de Douglas Katolik'ti ve onların dini inançları antropolojilerini şekillendirmede derin bir etkiye sahipti. Bauman'ın sosyolojisine örtük bir teoloji atfetme konusunda can alıcı öneme sahip olan, son bahsedilendir. Belirsizlik, onun çalışmalarındaki çelişkili hedeflere hizmet eder. Belirsizlik, bir taraftan akla baskın çıkar (aklın işleyişini engeller) ve tercih yapma ihtiyacını daimileştirir. Fakat diğer taraftan modernitenin sırnaşık rahatsız ediciliğine işaret eder: Belirlenmemişlik/Zorunsuzluk. Kaderin, belirlenmemişliğin özelliklerinden biri olduğu anlaşılmaya çalışılabilir ve bu anlamda belirlenmemişlik karar vermek için sosyolojik göndermenin ötesine uzanır. Söz konusu belirsizlikte bu açılım örtük bir sosyolojinin konularını ortaya çıkarır.”

Bauman, Tanrı'ya inanma ihtimallerinin sınırlanmaması gerekliliğini vurgulayarak, Tanrı adının felsefi olduğu kadar siyasal kullanımının da söz konusu olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre “bir” ve “tek” olma düşüncesi, bütün sayısız yorum ve biçimiyle “Benden başka hiçbir Tanrın olmayacak” yargısıyla temsil edilmektedir: Tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek (bilimsel) ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe; tüm bu bağlamlarda “bir” ve “tek” ibaresi bir/lik ve tek/lik mesaj taşımaktadır: Bazıları için iktidarı tekeline bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğü (2000: 286). Bauman, herhangi bir dine inanmanın ya da herhangi bir dini cemaate bağlanmanın, sosyal çevrenin belirlediği şartlar

dahilinde gerçekleştiğine işaret ederek din ve cemaat tarafından kişinin iradesinin sınırlandırılacağını ileri sürmektedir. Bunun yerine alternatif olarak bireylerin özgür seçimlerinden oluşan etik temelli insan ilişkilerinin esas alınmasının gerektiğini ileri sürerek postmodern bir etik önerisinde bulunmaktadır. Bauman (2009: 32-33), “özgürlük teolojisi”nde kişinin herhangi bir grubun içerisinde yer alırken bir yandan özgürlüğünü yaşadığını diğer taraftan ise her türlü grupsal bağlarla sınırlandırıldığını vurgulamaktadır. Cemaat veya grup, kendi hedeflerini insanların kendi seçimleri haline getirdiğinden ya da dışarıdan bir baskıyla bireye dayattığından birey bunlara itiraz edememekte ve bu konumda olan birey, iradesini özgürce kullanamamaktadır. Ona göre burada liberal “farklılık”, bireysel özgürlüğü temsil ederken cemaatçi “farklılık”, grubun bireysel özgürlüğü sınırlama gücünü temsil etmektedir (2000: 268).

Bauman, rollerin tümünün “gerçek benliği” kuşatamayacağını, “gerçek benliğin”, bireyin özgürlüğünün ve sorumluluğunun temeli olduğunu düşünmektedir. O’na göre:

“Davranış kodu ve bir rolün oynanmasına ilişkin seçimlerin kuralları, gerçek benliği ele geçirecek kadar genişletilemez. Gerçek benlik özgürdür. Bu özgürlük sevincin ama aynı zamanda hiç de küçük olmayan acının da bir nedenidir. Burada salt rol yapmaktan uzak olarak, gerçekten kendimizizdir. Bu nedenle biz ve yalnızca biz eylemimizden sorumluyuz” (2011a: 30-31).

Bauman, böyle bir durumda kişilerin özgürlük ile bağımlılık arasında çelişki yaşadıklarına işaret ederek, sosyal olarak denetlenebilen bir terbiyenin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın doğal eğilimlerinin terbiye edilmemesi durumunda bir arada yaşamanın imkânsız hale geleceğini, dahası bunun kabul edilmeyecek kadar kaba ve tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini ileri sürmektedir. Örneğin; Bauman, cinsellik ve saldırganlık gibi dürtülerin özgür bırakılacağı bir toplumun sonunun felaketle sonuçlanacağına işaret etmektedir (2009: 39-40). Bauman, diyalektik bir mantıkla postmoderniteki “özgürlük” argümanı üzerinden modernitenin, araçsal aklın, bürokratik yapılaşmanın sonuçlarının yanı sıra örgütleri, cemaatleri, sözleşmeleri ve kalabalıkları eleştirmektedir. Modernitenin “kötülüklerine” karşı “özgürlük”

üzerinden bir etik çaba içerisinde olan Bauman, “ben” ve “öteki” ilişkisinden hareketle postmodern etiği bir çıkış yolu olarak sunmaktadır. Burada herhangi bir kılavuz ya da rehber olmadığından kişinin kendi aklı, vicdanı, bilişsel uyanıklığı ve tecrübeleri öne çıkmaktadır.

Yaratıcı/Doğurgan Etik

Bauman’a göre ahlaki benlikten önce hiçbir benlik yoktur. Ahlak nihai, belirlenmemiş mevcudiyettir. Diğer bir ifadeyle ahlak, eğer varsa *ex nihilo* (hiçlikten, boşluktan) yaratım edimidir (2011a: 24). Bauman’ın, ahlaki belirlenmemiş mevcudiyet gören bu anlayışı, ontolojiyi olumsuzlamaktadır. Levinas’tan hareketle etiği “varlık olarak değil, varlıktan daha iyi olmak” anlamında görmektedir. Ahlakın hiçbir zemini olmadığını ileri süren Bauman, ahlakın; aşkınlık ediminde, kendini “varlığın gerçeklikleri”, “durumun olguları” üzerine yükselterek ve her ikisine de bağlı olmayarak doğacağını ve öleceğini söyler. Ona göre *personaya* sahip bir kişi anlamında değil, yüz olarak “öteki” ile karşılaşmak aşkınlık edimidir. Çünkü varlık olma sıfatıyla “öteki”ne ait olan her şey, “yüz” olarak “öteki”nde yoktur. “Öteki”nin benim üzerimde iktidarı olamaz; böyle bir iktidarı varsa, artık bir yüz değil, ontolojik bir varlık haline gelir (Bauman, 2011a: 93-94). Bauman’ın, Levinas’ın etik felsefesinden oldukça etkilendiği ve bu felsefeyi daha da geliştirdiğini söyleyebiliriz:

“İlk felsefe bir etikdir... Etik ontolojiden önce gelir... Ahlaki ilişkiler varlıktan önce gelir... Ahlaki durumun öncesi ontolojik olmayan bir öncedir, ontolojinin müdahale etmediği bir durumdur. Bu, müdahalenin reddedildiği ve orada değilmiş gibi göz ardı edildiği bir durumdur. Ontolojinin otoritesi, aynı zamanda ‘önce’ ve ‘sonra’ üzerindeki, ‘birlikte’ ve ‘tek başına’ üzerindeki otorite tanınmaz ve dayanak noktasını yitirir... Ahlakın ‘önce’si ontolojinin yokluğuyla değil, rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlak varlığın bir aşkınlığıdır; daha doğrusu ahlak böyle bir aşkınlık ihtimalidir” (Bauman, 2011a: 92-93).

Bauman, Levinas’ın “etik ontolojiden önce gelir” iddiasının hiçbir amprik/ontolojik statü iddiasında bulunmadığını, bunun yerine, biri fenomenolojik, diğeri de etik olan iki önermeyi aktardığını belirtir: Bunlardan ilkinin, etiğin anlamını kavramak

için önceki bütün ontoloji bilgisinin ilgisizlik gerekçesiyle askıya alınması gerekir. İkincisi, varlık açısından kendini haklı çıkarması gereken etik değildir. Aksine onu kanıtlama görevi varlıkta yatar. Etik ile anlaşmasını kanıtlaması gereken, varlıktır. Diğer bir ifadeyle olması gerekeni olandan türetemezsiniz. Fakat bu yüzden endişeye kapılmamalısınız. Çünkü olması gerekenle bağlantısına ilişkin endişelenmesi gereken, olandır. “Etik, ontolojiden önce gelir” iddiası, etik terimlerle okunmayı gerektirir. O zaman şunu söyleyebiliriz: Etik ontolojiden daha iyidir (Bauman, 2011b: 208-209).

Levinas’ın fikirlerini benimseyen Bauman’a göre Heidegger’in *Mitsein*’i (yanında var olmak) başlangıçtan itibaren bir simetri varsayımı taşımaktadır. “Biz” –ben ve öteki– “beraberce onun içinde olduğumuz” sürece ben ötekiyle birlikteyim. Bauman, Heidegger’i eleştirenlere katılmakta ve bizi “birleştiren”in sadece ontolojik açmazın ortaklığı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yoksullaştırılmış; içeriksiz birliktelikten, ahlaki önceliktен yoksun bir etik, kaçınılmaz olarak telafisi imkânsız etik taraf-sızlık suçlamasına maruz kalacaktır. Levinas’ın *Miteinandersein* (yan yana var olmak), bir başkasıyla birlikte olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir anından başka bir şey olmadığından merkezi bir yer tutmaz. *Mit*, yanında olmak anlamına gelirken yüzle karşılaşmak değildir; *zusammensein* (birlikte var olmak), belki de *zusammenmarschieren* (birlikte yürümek)’dir. Levinas’a göre mit, ontolojiyi oluşturan şeydir. Ontoloji ahlakın olmadığı bölgedir. Bundan dolayı ontoloji perspektifinden ahlaki ilişki, ancak sonraki bir ilişki olabilir.

“Olmaması gereken hiçbir zaman ‘olan’dan türetilemez, değerleri olgulardan yola çıkıp tartışamayız. Ontolojiden yola çıkan kişi ahlaki kurmaya girişemez. Bunun yerine varlıktan önce ve olgulardan önce ‘verilmiş’ olan ahlakın yetkisini elinden almaya girişir ve böylece ahlakın yerine yasanın ve yasaya benzeyen etiğin geçirilmesini kaçınılmaz sonuç haline getirir... Ontolojik ‘birlikte olma’ durumundan hareketle oluşturulan şey, ahlak değildir... ‘İçin olmak,’ ‘ile olmak’tan önce gelir... ‘Aşkınlık’ terimi tam da Tanrı’yı ve varlığı birlikte düşünememeyi belirtir. Kişiler arası ilişkilerde de mesele, ego ile ötekini birlikte düşünme değil, yüz yüze gelme meselesidir. Gerçek birlik ya da gerçek birliktelik, sentezin birlikteliği değildir, yüz yüzenin birlikteliğidir” (Bauman, 2011a: 91-92 & 2001: 64-93).

Levinas, “için olma”yı “ile olma” ve “birlikte olma”nın önüne geçirir. Aşkın varlığa inanan kişi, *için olma* ile *ile olma*’yı (manen birlikte olma duygusu) bir araya getirebilir. Levinas’ta komşunun yüzü, dinlerdeki Tanrı rızasını çağrıştırmaktadır.² Ona göre bir komşunun yüzü, her özgür rızayı, her anlaşılmayı, her sözleşmeyi önceleyen, istisnai bir sorumluluk anlamına gelir. Bauman’a göre ise toplumun bir kural ya da yasal bir yükümlülük biçiminde dondurmaya bildiği herhangi bir taahhüde girmeden önce de sorumluyumdur. Fakat bu sorumluluk ötekinin ilk görünüşüyle güç kazanırken henüz hiçbir kural yazılı hale getirilmediğinden, bu sorumluluğun içeriği boştur: Ne yapılması gerektiğine dair hiçbir şey söylemez. Sadece şu anda yapılan her şeyin öteki üzerinde yarattığı etkiye bağımlı olarak doğru ya da yanlış hissedileceğini söyler. Öteki ile birlikte yaşamının beraberinde getirdiği bütün bilinemeyen ve kestirilemeyen sonuçlara razı olmayı gerektiren her şey, –belirtilmemişlik eylemlerle doldurulacak her şey– boş bir çek olarak etiğin alanını oluşturur (2011b: 209).

Ontolojiyi olumsuzlayan ve ötekinin niteliklerine veya iktidarına bağlı ahlakı reddederek bir “negatif teoloji” inşa eden Bauman, dinlerdeki Tanrı ile insan arasındaki aşkınlık edimini “ben” ile “öteki” arasındaki edime uyarlamaktadır. Sözü edilen ilişkide, “yüz”, “aşk” ve “okşama” metaforlarıyla açıklanmaya çalışılırken, “yakın ilişki” içerisinde “öteki”nin sorumluluğunu alan (ben kardeşimin bekçisiyim) ve kendini rehine olarak “öteki”ne vererek yüksek bir fedakârlıkla “kamil” bir ahlakın “öteki” üzerinden gerçekleştirildiği dünyevi bir aşkınlık, vecd ve tinsellik göze çarpmaktadır (2011a: 96-163). Hali hazırda postmodern etiğe dair yüksek bir beklenti ve idealizmle karşı karşıyayız. Öteki için kendini rehin vermek ve ötekinin iyiliği için de kendi egosunu bir tarafa bırakmak, dindeki “kendisini kardeşine tercih etmek” (isar) ve Tanrı’nın varlığında “ben’in” erimesinin İslam tasavvufundaki “fenafillah” kavramıyla benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Bauman, felsefesini belirsizlik, çoğulculuk ve özgürlük üzerine inşa ettiğinden iki ya da daha fazla inancın varlığının, insanı her ikisinin gücünden kurtaracak gülen ya da ağlayan bir üçüncü yapacağına işaret etmektedir. Ona göre birçok kanaate, pek çok geleneğe, tarihe ve bir bedende birden çok ruha sahip olunabilir. Birey aç-

2. Kur’anda geçen “li vechillahi” mecazen “Tanrı’nın yüzü için” ifadesi, Tanrı’nın rızası, sevgisi için anlamına gelmektedir.

sından düşünöldüğünde birçok Tanrı'ya ve pek çok oryantasyon noktasına sahip olmak iyi bir şeydir. Ona göre:

“Eğer tektanrıcılık özgür olmamayı ifade ediyorsa çoktanrıçı gerçeklik-ten doğan özgürlük de suçlamaların tersine nihilizm demek değildir. Özgür olmak hiçbir şeye inanmamak demek değildir. Özgür olmak pek çok şeye –körü körüne itaatin ruhsal konforu için aşırı derece çok şeye– inanmaktır. Özgür olmak, aralarında yapılacak sorumlu seçim görevine karşı kayıtsız ya da nihilist bir tavır almayı mümkün kılacak kadar çok sayıda eşit öneme ya da inandırıcılığa sahip inancın olduğunu bilmektir. Özgür olmak, hiçbir seçimin bu seçimi yapan kişiyi kendisinin doğura-cağı sonuçların sorumluluğundan kurtarmayacağını ve dolayısıyla da seçmiş olmanın seçme sorununu ebediyen çözmüş olma ya da kendi vicdanını rahatlatma hakkına erişme anlamına gelmediğini bilmektir” (2000: 286-287).

Bauman, modernitedeki öznenin “etik otonomluğu” yerine postmodern etik önerisiyle “ben”i, “öteki” ile ilişkisine bağımlı kı-larak, “öteki”ne kendini feda ederek, “öteki” üzerinden dolaşarak öznenin tekil otonomluğunu aşmaya çalışmaktadır. Bauman’ın buradan iki kişinin ilişkisini, etik “otonomik” yeterliğe ulaşma imkân ve ihtimali üzerinden ortaya koyduğunu anlıyoruz. Çün-kü kişinin hayat boyu, değerlerle ilgili bir değerlendirme ve se-çimde bulunması, kendisini kişi ötesi bir üst otorite ve otonom aktör haline getirmesi anlamına gelecektir (1992: 202-203). Eti-ği, ontolojinin yerine koyan bu yaklaşım, gerçek ahlaki benliğin var olmasının “öteki” üzerinden, “öteki” ile gerçekleşebileceğine işaret etmektedir. İdealize edilen bu postmodern etik, “iki kişilik etik” ya da “iki kişilik ahlak partisi”dir. Bauman, Levinas’tan ha-reketle etiğin doğum yerinin ve etik benliğin tüm hayat gıdasının “ben” ve “öteki” arasındaki ahlak dünyası olduğunu, ahlaki dra-manın her zaman iki kişilik ahlak partisinde oynandığını ifade etmektedir. Bununla birlikte o, “İki kişilik parti serasında doğan ve büyüyen etik çaba, üçüncü kişinin saldırısına karşı koyabilir mi? Ve –daha açıkçası– Yüz olarak ötekine yönelik sorumlulu-ğun ölçümü için tasarlanan ahlaki kapasite, tamamen farklı bir sorumluluk yükü olan, “böyle bir öteki” için, yüz-süz Öteki için sorumluluğu taşıyacak kadar güçlü, yetkin ya da sağlam olabilir mi?” diye sormaktadır (Bauman, 2000: 67-69). Bauman, önerdiği postmodern etik bağlamında “iki kişilik ahlak partisi”nin üçüncü

kişinin “yüzsüz Ötekinin müdahalesi”ne karşı yeterli kapasitede olmadığını itiraf etmektedir.

Steven Best & Douglas Kellner (2011: 347)’e göre öznenin postmodern estetikleştirimi, öznenin merkezleştirilmiş bir varoluşa indirgenerek, çok boyutlu bir eylemlilik ve praxis biçimi olarak öznenin yadsınmasının sadece başka bir yoldur. Aslında, postmodern estetikleştirilmiş öznelcilik, öznesiz bir öznellik politikası paradoksunu sunarken toplum teorisinin öznellik konusunda daha zengin açıklamalar sunmasına ihtiyaç olduğuna dikkati çekmektedir. Hümanizmin nüvesinde yatan değerleri yeniden inşa etmeksizin postmodernizm tarafından reddi, özneyi ahlaki sorumluluğundan ve özerkliğinden yoksun bırakır. “İnsanın ölümü” aynı zamanda sömürülen, alçaltılan ve ezilen insanların yanı sıra özgürlüklerinin savunulmasını mümkün kılan ahlaki dilin de ölümünü beraberinde getirir. İnsanın ölümüne yaslanan bir dilin ortak dil haline geldiği bir dünyada politik eylem imkânsızlaşır.”

Örtük Teolojinin Kader Algısı ve Ölümsüzlük Stratejileri

Bauman’a göre, “benim sorumluluğum, ötekinin kaderinin benim ne yaptığuma bağlı olduğu anlamına gelir”. Agnes Heller, Kant’ın kategorik zorunluluklarına ilişkin yorumunda, her bir varlığın çektiği acının dindirilmesi benim davranışıma bağlıymış gibi hareket etmem gerektiğini söyler. Yalnızca kendimi böyle bir davranışa adarsam, yaşamımın bir önemi olur. Yaşamımın sona ermesi, ölümüm; artık anlamsız, saçma, haklı gösterilemez bir olay olmaktan çıkar: Bir zamanlar içinde bulunduğu yokluk boşluğuna düşüş –dünyada hiçbir şeyi değiştirmeyen o ortadan kayboluş– artık söz konusu değildir. Öteki için var olarak kendim için de var olmuş olurum (Bauman, 2012a: 248). Bauman’da özgürlük, kendi kaderini, kendini “öteki” üzerinden etik yoluyla inşa etmenin, “yaratmanın” argümanıdır. Ölüm ötesi ebedi hayat inancı olumsuzlandığı ve ölüm, yokluğun boşluğuna düşüş olarak görüldüğü için kendini, ötekine ve ötekinin acılarının dindirilmesine vakfetmek, var olmak ve ebedileşmek anlamına gelmektedir. Burada, ötekine kendini vakfetmek üzerinden ebedileşmek, “dünyevi bir aşkınlık”, “seküler bir tinsellik”, “örtük bir teoloji” olarak algılanabilir.

Bauman’a göre modern öncesi insanlar için çok az belirsizlik vardır; bu, bizzat varoluşla ilgili ontolojik bir belirsizlik olup

sadece eskatolojik anlatıyla anlatılmaya ve kavranmaya uygun bir belirsizliktir. Neredeyse her türlü ölümün özel, “rasyonel” ve “mantıksal” nedenini gösteren modern tıbbın gelişmesiyle ölüm, artık eskiden olduğu gibi öngörülemez bir şey olmaktan çıkmıştır. Hiçbir biçimde gizemi olmayan, tamamen doğal ve hatta kısmen yönetilebilir bir şey olan ölüm için artık pek öyle eskatolojik tefekkürlere gerek kalmamıştır. Öte yandan belirsizlikler için gündelik içgörüler sunan şey, ölümden önceki hayatın kendisidir. Modern hayatın sunduğu pencereden görülen şey, sadece belirsizliğin ontolojik varyantı değildir. Dolayısıyla eskatolojik anlatı, bunun muammalarını çözmek ve bu gizemlerin körüklediği endişeleri atmak için uygun bir araç değildir. Bütün günlük koşuşturmaların her tarafına sinmiş olan korkunç bilmece ölüm anı değil, bizzat kişinin hayatının akışıdır (Bauman, 2000a: 257-258).

Sonsuzluk yapılarını hoyratça söküp atan, “ölümü öldüren” modernite, geleneksel olan ölüm/ölümsüzlük tasavvurlarının yerine “ölüm/ölümsüzlük” stratejilerini ikâme etmiştir. Bauman, modern tıbbın da etkisiyle ölümün belirsizliğinin büyük çapta çözüldüğünü belirtirken asıl belirsiz olanın, çözülmesi gerekenin hayatın kendisi olduğuna işaret etmektedir. O, ontolojik olmayan belirsizlikten bahsederek belirsiz olan hayatı, ölümün ve eskatolojinin yerine ikâme etmiştir. Bauman, kişinin bağrına bastığı değerlerdeki yükseliş ve düşüşlerin, sürekli değişen beklentilerin, oyun devam ederken sürekli değişen kuralların keyfiliklerinin, anlamaya “nasıl devam edileceğinin bilinmesi”ne karşı olan tüm meydan okumaların insan ürünü olduğuna işaret etmektedir. O, bütün bunların, insani yetersizliğe değil, insanların her şeye gücünün yettiğine tanıklık ettiğini iddia etmekte ve konuyu şöyle özetlemektedir: “Bana sıkıntı veren belirsizlik insan kudretinin ürünüdür ve kesinliğe giden yolda muhtaç olduğum kılavuz da yine bu insan kudretidir” (2000a: 252-253). Bauman, örtük teolojisinde “aşkın” bir varlığa referansta bulunmayı reddetmekte ve kudret sahibi “özne” olarak insanı görmektedir.

Bauman’a göre modern zamanlarda ölümlü varlıklara kendi bireysel ölümlemlerinden sonra da yaşayıp sonsuzluğa girme şansı sunan iki şey vardır: Bunlar, aile ve millettir. Hem aile hem millet, bireysel ölümlülüğün verdiği sıkıntıya getirilen kolektif çözümlerdir. Kişiler, aile ile millete kendilerini adayarak dünyada kalıcı bir iz bırakarak ebedileşebilirler. Bauman, ailenin; geçicilik ile kalıcı-

lık, bireysel ölümlülük ile kolektif ölümsüzlük arasındaki modern diyalektiği, milletin sergilediğinden çok daha net bir biçimde sergilediğini belirtmektedir. Ona göre modernlik, insanı sonsuzluğa götüren köprüleri kullanılamaz hale getirmiştir. İnsanlar ancak aile kurarak kalıcılıklarını sürdürebilirler (2012b: 44-48).

Seküler Tinsellik: Postmodern Din

Postmodern insan, şimdiki zamana ve içinde bulunduğu mekâna odaklıdır ve bütün tecrübeleri hevesli bir şekilde tüketir. Ancak Bauman, “Postmodern Din” adlı makalesinde, tecrübeye yönelik bu arayışın din ile çok az ilgili olduğunu belirtir. Daha geniş bir din tanımını kullanan bazı sosyologların aksine Bauman, postmodern insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluk arayışında herhangi bir dini boyut bulamaz. O, dini, insanların kendini kutsal müdahaleye ve yardıma bağımlı yetersiz varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendirdiği için özsel bir din kavramı kullanıyor gibi görünmektedir. İnsanoğlunun varoluşsal meseleleri anlamakla ilgili temel gereksinimleri olduğuna işaret etmektedir. Günlük hayatın telaşlı koşuşturmalarında var olmanın nihai anlamına ilişkin soruları harekete geçirecek neredeyse hiçbir yön bulunmaz (Fursewth & Repstad, 2011: 135-136).

Bauman, dini, insanların kendini kutsal müdahaleye ve yardıma bağımlı yetersiz varlıklar olarak görmesiyle ilişkilendirdiği için postmodern insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluk arayışında herhangi bir dini boyut görmemektedir. Bauman, Marx gibi dine inanmayı kişilerin yetersizliklerine, eksikliklerine, söz konusu yetersizliklerin telafi edilme çabasına bağlamakta; dini köktencilğin, yaşamında yapması gereken seçimlerden korkan ve sadece kendine güvenebileceğine inanan başarısız tüketicilerin sığındığı bir sığınak, bir telafi mekanizması olduğunu iddia etmektedir. Bu bakış açısının bir sosyolog olarak din-insan etkileşimi ve yansımalarını anlamlandırmada yetersiz olduğunu söyleyebiliriz.

Bauman, “Postmodern Din” başlıklı çalışmasında örgütlü dinin, zirve deneyimlerinin zirveye çıkamayanlara aktarılma çabası olarak düşünülebileceğini belirtir. Postmodern kültürel baskıların, bir yandan “zirve deneyimler” arayışını yoğunlaştırırken öte yandan da bu arayışı dini ilgi ve kaygılardan kopardığını, bunu özelleştirdiğini ve gereken hizmetlerin sağlayıcıları rolünü asıl

olarak din dışı kurumlara verdiğini dile getirmektedir. Ona göre dinlerdeki vecd ve aşkınlık hallerine yönelik “zirve deneyimler”, kurumsal yapılarından ve dini bağlamlarından soyutlanıp din dışı kurumlara verilerek, tüketicinin nefsini okşama adına herkesin ulaşabileceği postmodern, laik versiyonuyla “dünyevi vecd” ve “aşkınlığa” dönüştürülmüştür (2000: 257). Bauman, postmodern zirve deneyimleri şöyle tasvir eder:

“İnsanın ebedi yetersizliği mesajı taşıyan ‘dinsel örgütler’, artık ‘zirveye çıkamayanlara zirve-deneyimini aktarmak’ için en uygun kurumlar değildir. Bu örgütlerin yerini kim alacak olursa, öncelikle ve ilk elden ‘zirveye çıkamayanlar’ kavramını tamamen feshetmeli ve zirve deneyiminin herkes için bir yükümlülük ve gerçekçi bir hedef olduğunu ilan etmelidir... İkincisi, zirve deneyimi rüyasını nefsini inkâr ve dünyevi zevklerden el çekme gibi din esinli pratiklerden kurtardıktan sonra, bu rüyayı dünyevi arzular için de geçerli kılmalı ve bunu yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak konuşlandırmalıdır. Zirve deneyiminin dinsel versiyonu müminleri bir sefalet ve çile hayatına razı ediyor iken, bunun postmodern versiyonu kendi müritlerini hırslı, daimi fakat asla tam olarak doyuma ulaş(tır)mayan bir tüketim yükümlülüğü etrafında örgütlenen bir hayata razı ediyor. Postmodern zirve-deneyiminin öncü ve peygamberleri, tüketimcilik aristokrasisi arasından yetiş(tiril)iyor. (Çünkü) bunlar, zirve-deneyimi peşinde koşan sıradan insanlardan daha çok tüketmeleri, daha rafine ürünler tüketmeleri ve bunları daha sofistike bir tarzda tüketmeleri sayesinde hayatı, bir duyum-toplama ve duyum-artırma sanatı eserine dönüştürebilen insanlardır” (2000: 257-258).

Bahsedilen “dünyevi aşkınlık” girişimleri ve tecrübeleri, bütün potansiyelin kullanılarak duyum ve haz kapasitelerinin artırılmasıyla bedenın tüm deneyimlere açık hale getirilmesidir. Aslında tüm bu tecrübeler, sonsuzu sonluda (bedende) eritme çaba ve girişimleri olarak yorumlanabilir. Söz konusu deneyim ve duyumsamalar teknik bir sorun olarak görülmektedir. Bunun için yapılması gereken “şey”, kapasiteye ulaşmak için uygun tekniklerin izlenmesi meselesidir. Bu tür hareketler, dini kurumlardakilerle ortak karakterde değildir, “danışma patlaması”nın ürünleri ve ayrılmaz parçalarıdır (Bauman, 2000: 259). Bauman’a göre postmodern belirsizlik, dine karşı bir talep yaratmamakta, aksine gittikçe artan bir hızla, kimlik uzmanları için talep yaratmaktadır. Postmodern belirsizliğe tutulan insanların, onlara insanın zayıflı-

ğı ve insan kaynaklarının yetersizliği üzerine vaaz verecek vaizlerle ihtiyacı yoktur. Bu insanlar “yapabilirsiniz” diyecek bir sese ve (yapılacak iş neyse bunun) nasıl yapılacağını gösteren bir kılavuza muhtaçlardır (Bauman, 2000: 255). Postmodernlik, uzman ve “danışma patlaması” çağıdır; uzman ve danışmanlar, alanlarında peygamberâne rehberlik işlevi görseler de insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluk arayışında tinsel bir boyutun olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Bauman, burada Michel Foucault ile benzer sonuca varmış gibi görünmektedir: Dini liderler kendi tüketicilerini üretmektedirler. Tarihsel olarak, dini liderler insanlara dini öğretileri “aşılama” gücüne sahip olmuşlardır. Din, insan doğasının içinden gelişmemiş, yukarıdan sunulmuştur. Postmodern toplumlarda dini organizasyonlar, yanıt verme konusunda zorluklarla karşılaşacaktır. Çünkü postmodern zihniyet, insanların sınırları ve mutsuzluğu üzerindeki geleneksel dini odağı değil, mutluluğu ve zevki aramaktadır (Furseyth & Repstad, 2011: 1).

Bauman’da belirsizlik, sonsuzluğa açılan bir kapı konumundadır. Onun etik anlayışında ahlaki sorumluluk, belirsizlikler karşısında sürekli tavır alması gereken akıl, irade, vicdan ve pratiklere bağlanmaktadır. Postmodern belirsizlik, “ontolojik güvensizlik” ve “varoluşsal endişe” (Giddens, 2010: 101) üzerinden insana, “öteki” konusunda bir “aşkınlık” yüklemektedir.

Sonuç

Bauman’ın postmodern etik önerisi, Levinas’tan hareketle ontoloji ile etiği ayıran, etiği ontolojinin yerine geçiren, “olması gerekeni” “olan”ın yerine ikâme eden, ontoloji yerine etiği merkeze alan bir “örtük/negatif teoloji”dir. Ontolojiyi olumsuzlayan ve ötekinin niteliklerine, iktidarına, itaate, sözleşmeye bağlı ahlaki reddederek bir “negatif teoloji” inşa eden Bauman, dinlerdeki Tanrı ile insan arasındaki aşkınlık edimini “Ben” ile “öteki” arasındaki edime indirgemektedir. Sözü edilen ilişkide, “yüz”, “aşk” ve “okşama” metaforlarıyla açıklanmaya çalışılan, “yakın ilişki” içerisinde “öteki”nin sorumluluğunu alan (ben kardeşimin bakıcısıyım.) ve kendini rehine olarak “öteki”ne veren yüksek bir fedakârlık ruhuyla “kamil” bir ahlakın “öteki” üzerinden gerçekleştirilmek istendiği dünyevi bir aşkınlık, vecd ve tinsellik göze çarpmaktadır.

Etigin ontolojiye bağı olduğu felsefede “gerçek” ve “iyi” aynı varlıktır. “Gerçek” ve “iyi”nin birbirinden koparılması, parçalayıcı bir varsayım olarak gözükmektedir. Ontoloji ile etigin mutlaka birbirinden ayrılması gerekir mi? “Yanında var olmanın” ya da “ile var olmanın”, “için var olmaya” mutlaka aykırı olması gerekir mi? “İle var olunana” yönelme, “için var olmaya” dönüşemez mi? Levinas ve Bauman gibi düşünüldüğünde, kendisi “ile var olunan” “aşkın varlığı”; bu varlık için olan “aşkı” ve “aşkınlığı” reddetmek gerekmektedir (ilahi aşkın reddi). Bauman, Holocaust’u modernitenin teodisesi olarak görürken, postmodernliği “rüştüne ermiş modernlik” olarak ifade etmesi, “geç modernlik”, “liberal modernlik”, “radikal modernlik” gibi pek çok modern sonrası toplum tasnifleri olmasına rağmen diyalektik mantık içinde postmodernliği modernliğin karşısına oturtmaktadır. Tasvir ettiği kaos durumu için “iki kişilik ahlak partisi” olan postmodern etiği çıkar yol olarak görmesi, ahlakla siyasetin arasını ayırarak parçalanmış hayatın epizodlarını çoğaltması, yaşananlara daha genellemeci ve keskin bir üslupla yaklaştığı izlenimi vermektedir.

Dini, kutsalla ilişkilendirerek değil, insanın çaresizliğinin ürettiği bir kurum olarak açıklamaya çalışan Bauman, dinin bir algılanma şekli olarak gördüğü köktencilğin, postmodern toplumla ilişkili olduğunu savunmaktadır. Bauman, postmodern insanın kendini gerçekleştirme ve mutluluk arayışında herhangi bir dini boyut görmemektedir. Ona göre dinlerdeki vecd ve aşkınlık hallerine yönelik “zirve deneyimler”, kurumsal yapılarından ve dini bağlamlarından soyutlanıp din dışı kurumlara verilerek tüketicinin hayatı, duyum toplamaya ve haz koleksiyonculuğuna yöneltmiştir. Söz konusu deneyimler, herkesin ulaşabileceği postmodern, laik versiyonuyla “dünyevi vecd” ve “aşkınlığa” dönüştürülmüştür.

Postmodern kaotik durumlar için önerilen etik; ötekinin iyiliğine yönelik fedakârlık öncelikli bir ruh yapısı ve anın gerektirdiği pratiklere göre davranma esnekliğine sahip, açık, uyanık bir bilinç ve hassas bir vicdan gerektirmektedir. Dindeki “kâmil” insan modeline benzer bir ideal çizilmektedir. Sözü edilen uyanık bilinç; öngörü ve vicdana sahip olması beklenen öznelerin, temelli bir ahlaki eğitimden geçmeden hangi yöntem ve pratiklerle “postmodern tinselliği” başarabileceklerine yönelik yeterli bir projeksiyon sunmamaktadır. Öncesi olmayan ya da anlık durumlara göre ihmal edilebileceği ya da gerçekleştirilebileceği düşünülen pratikle-

re dayalı bir etiğin gerçekleşme imkânı, müphemlikten de öte çok zor görünmektedir.

Bauman, “özgürlük teolojisi”nde, her türlü değer koyucu otoriteyi, insanın özgürlüğünü ve ahlaki seçim yapmasını engellediğini ifade ederek bir yana bırakırken, “ben” ve “öteki” ilişkisine, “öteki” için yapılması muhtemel fedakârlıklara “tinsel bir aşkınlık” yüklemektedir. Bu bağlamda modernitedeki insan öznesinin yerine, postmodern etik önerisindeki aşkınlığı elde etme ihtimali olan “ben” ve “öteki” ilişkisi, örtük/negatif teolojinin merkezinde durmaktadır. Bir açıdan modernitedeki etik otonomi, postmodern etikte idealize edilen “ben” ve “öteki” ilişkisinin “büyüleyici” atmosferine havale edilmektedir. Bauman, postmodern etiği önerirken bunun pratik üzerinden nasıl gerçekleştirileceği konusunun belirsizliğini koruduğuna işaret etmektedir. İnsanların narsist benliklerinden nasıl vazgeçeceği, duygusal tehdit algılamadan duygularını nasıl açık edeceği, hangi “iyi”nin üzerinde durulacağı, duygusal belirsizlik hallerinde “iyi”ye yönelik kararının nasıl oluşacağı konuları, sözü edilen “postmodern tinselliğin” gerçekleştirilmesinin önündeki engeller olarak görülmektedir. Uyulması gerekli iman prensipleri ya da mutlak bir otoritenin yol gösterici ahlaki prensipleri yerine, kaos ve müphemlik içinde “öteki”nin iyiliği bağlamında anlık pratikler üzerinden akıl, vicdan ve bilinçsel uyanıklık içinde oluşacak tecrübeyle hareket eden öznenin “negatif teoloji(sin)den” bahsedebiliriz. İnsan irade ve tercihinin verilen bu “tanrısal önem”, insanın tek başına bir “otonom varlık” olmasa da “öteki” ile ilişkisinden doğacağı ifade edilen ahlaki kapasite, dolaylı bir “etik otonomiyi” çağrıştırmaktadır.

Kaygı ve korku ortamlarında “ontolojik endişe” taşıyan, belirsizliklerin baskısı altında kıvranan bireyler, söz konusu duygu yoğunluğu altında ezilirken, iradesini bu etkilerden azade kılarak etik tercihinin yapabilecek mi? İnsan psikolojisi, kaotik belirsizliğin baskısı altında farkındalığı eyleme dönüştüremezse “tinsel sıkışma” manevi bunalım yaşamayacak mı? Öte yandan, ahlaki sabitelerin yokluğunda sürekli değişen davranış örüntüleri ve bunlara ait değerlerin izafiliği ve özneliliğin kaosu içinde topluluğun ve değerlerin yitimi söz konusu olmayacak mı? Nesnel olmayanın ahlakiliği ne derece mümkündür?

Kaynakça

- Bauman, Zygmunt (1997), *Intimations of Postmodernity*, Londra: Routledge.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011a), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2011b), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2012a), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2012b), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Best, Steven & Kellner, Douglas (2011), *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Flanagan, Kieran (2010), "Bauman's Implicit Theology", *Bauman's Challenge Sociological Issues for the 21st Century* içinde, Der. Mark Davis & Keith Tester, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Fursey, Inger & Repstad, Pal (2011), *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Çev. ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu & Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Giddens, Anthony (2010), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Flanagan, Kieran (2013), Bauman in the wilderness, <http://www.sociology.leeds.ac.uk/sites/bifiles/201009Flanagan-Bauman-in-the-wilderness.pdf> (Erişim Tarihi: 07.01.2013).
- Kovel, Joel (2000), *Tarih ve Tin: Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Akışkan Sınırlar:
Bir Modern İlişki Eleştirmeni Olarak Bauman*
Prof. Dr. Erol Göka

“Çarpışma” yazarı J. G. Ballard (2004), kitabın giriş bölümünde günümüzü tarif derken şunları dile getirmekteydi:

“20. yüzyılı egemenliği altına alan kâbusun akılla evliliğinden her zamankinden daha belirsiz bir dünya doğdu. Yaşamımız 20. yüzyılın o büyük, ikiz ana temasının egemenliği altındadır artık: Seks ve Paranoya. Geleceği, sanki önümüze sunulan çok çeşitli seçeneklerden biriymiş gibi bugüne ekledik. Seçme şansımız artıyor; yaşam biçimleri, geziler, cinsel

* Bu yazı, Erol Göka'nın, *Aşk Her Şeyi Affederse: Teknomedyatik Dünyada Aşk ve Ahlak*, (Timaş Yayınları, İstanbul, 2010) kitabında yer alan “AIDS ve 3G Günlerinde Aşk ve İlişkiler” (s. 11-147) adlı makale esas alınarak düzenlemiştir.

roller ve kimliklerle ilgili her türlü isteğin anında doyurulduğu, bebeksi bir dünyada yaşıyoruz. Yaşadığımız dünyayı pazarlamacılık, reklamcılık ve reklamcılığın bir kolu olarak görülen politika yönetiyor. Bizler kocaman bir romanın içinde yaşıyoruz artık; eskiden ise ne denli karmaşık ya da belirsiz olursa olsun, dış dünyanın, gerçekliği temsil ettiğini, arzularınsa düşlem ve imgelem âlemini temsil ettiğini varsayardık. Şimdi bu roller değişmiş gibi görünüyor. Günümüzde yaşadığımız dünyayı ele almanın en akıllıca ve en etkili yolu, onun bütünüyle kurgudan oluştuğunu varsaymaktır. Freud'un düşlerdeki gizliyle açık, görünürle gerçek arasındaki o alışılmış ayrımının artık gerçeklik olarak adlandırılan dış dünyaya uyarlanması gerekmektedir" (Ballard 2004).

Ballard gibi artık birçok yazar yepyeni bir dünya resmetmekte ve bu dünyayı yeni tür bilimkurgu yapıtlarında ele almaktadırlar. Ballard'a göre gündelik hayatımızı rüyadaymışçasına yaşarsak insanlık olarak akıl hastalığının sınırlarında dolaştığımızı da itiraf etmek zorunda kalırız. Ballard'ın bu sanatçı sezinlemeleri, yaşanan dünyanın cinsel deneyimler de dahil olmak üzere simülasyon (taklit) olduğunu ileri süren Jean Baudrillard (2003) ile uygar, bilime dayalı bir görüntünün arkasında vahşi, kültür düşmanı bir barbarlık çağını yaşadığımızı söyleyen Michel Henry (1996) gibi düşünürlerin görüşleriyle çakışmaktadır. Bu tespitler, geçmişteki nörotik arazlar yerine şimdi artık kimlik ve kişilik sorunlarıyla boğuşan vakalara bakmak zorunda kaldıklarını söyleyen psikoloji ve psikiyatri profesyonellerinin saptadıkları gerçeklerle de çakışmaktadır. Eğer tüm bunlar, insanlığın yöneldiği ve bugünden tam anlamıyla göremediğimiz bir yönelimin işaretleriye insan ruhunu yepyeni psikolojik rahatsızlıkların beklediğini söyleyebiliriz. Böyle bir dünyada cinsellikte ve insan ilişkilerinde giderek normalleştiği öne sürülen vahşetin bile kabul edilemeyecek biçimlerinden müteşekkil, yeni psikolojik rahatsızlıklar gündeme gelebilir.

Sorunu insan ilişkileri ölçeğinde ele alan bir dev düşünürün rehberliğinde, yaşantımızın insan ilişkileri açısından ne durumda olduğuna bakarsak daha net gözlemlere tanık olabiliriz. Zygmunt Bauman ve *"Akışkan Aşk"* (2012) kitabını kast ediyoruz. Doksanına merdiven dayayan büyük düşünür Bauman, henüz aramızdan ayrılmadan yazdığı belki de son kitabında, işini gücünü, kapıyı çalmak üzere olan ölümü boş verip bizi aşk ve kadın-erkek ilişkileri konusunda uyarmayı görev biliyor. Diyor ki, kamusal insan çökmüştür. Politik kategorileri psikolojik kategorilere indirgeyen

bir mahremiyet ideolojisi yükselmektedir. Bir yanda özgürlük ihtiyacı diğer yanda aidiyet açlığı; bir yanda yalnızlık diğer yanda topluluğun içinde erime korkusu... “Senin hayatın, senin seçimlerin, senin kimliğinin parçası...” insana dair en çok duyduğumuz sözlerdendir. Herkes, kendi kimliğine yakın olanları “biz” olarak niteleyip, onları kardeşleri olarak görürken diğerlerini dışlar. Hiç tanımadığı insanların hayali cemaatine üye olduğuna inanır kimlikleri, insanları. Yalnızlıktan kurtulabilmek için küçük pohpohlamalar ve yakınlaşmalardan hayali cemaatine mümkün olduğunca kendisi hakkında ifşaatta bulunmaktan herkes gibi olmaya çalışmaktan başka bir yol kalmamıştır. Böyle bir dünyada “karşılıklı olarak teşvik edilen benlik ifşaatları üzerinde temellenen içsel benlerin birliği, aşk ilişkisinin çekirdeğini oluşturabilir” (Bauman, 2012: 47). Aşk bu dünyada da vardır; ama kalıcı, sağlıklı bir ilişkiye dönüşmesi çok zordur. Aşk adasının ötesindeki dünya, şaşkına çeviren ses ve görüntü potporisiyle doludur. Aşk, adasındaki iki hayalperest âşık, kendi dışlarındaki dünyayı ehlileştirmeye, evcilleştirmeye muktedir değildir; eninde sonunda anlaşmazlık, fikir ayrılığı ve uyumsuzluklar karşısında güçsüz kalacak, bir süre sonra birbirinden kaçıp kurtulma arzusu baş gösterecektir.

Günümüzde insan ilişkilerinin en belirgin özelliği kırılganlık olduğu için Bauman, “akışkan” sıfatıyla tanımlamaya çalışıyor zamane aşklarını. “Bu eserin başkahramanı insan ilişkisidir. Başkişiler erkekler ve kadınlardır, çağdaşlarımızdır; beyinlerinden başka bir şeye güvenmekten umutlarını kesmiş, âşikâr bir yararsızlık duygusu hisseden, ihtiyaç durumunda güvenilebileceği yardımsever bir el kadar, birliğin güvenliğini de ateşli bir şekilde arayan, ‘ötekiyle ilişkiler kurmaya’ can atanlar...” (2012: 2) diyor Bauman. Ona göre aralarında gerçek ilişki bulunmayan günümüz insanı, hiç durmaksızın yeniden yeniden, kablolu ve kablosuz, akışkan bir modernite içinde bağlar kurup bir süre sonra bağısız kalıyor. Özgürlük ihtiyacını ve aidiyet açlığını eş zamanlı olarak gidermeye çalışıyor; modern gündelik hayatın içinde başvurduğu yollar, bu iki özlemin yenilgilerini gizlemeye yarıyor. İki ucu keskin bıçak gibi ilişkilerde, düş ile kâbus arasında gidip geliyor. Deneyimini ve insan ilişkisinden beklentisini “ilişkiye girme”, “ilişki yaşama” terimlerinden ziyade, “bağlantıda olma”, “hatta kalma” sözleri açıklıyor. Eşten ziyade “ağ”dan söz ediyor. Kendine bir ağ oluşturmaya, ağ üzerinde sörf yapmaya çalışıyor. Bağlan-

tı dediği ise sanal ilişki; kolayca girilip çıkıliveren, ayrıca bakım, özen ve ciddiyet gerektirmeyen, şık ve kullanıcı dostu, “delete” tuşuna basınca kurtulması mümkün ilişki. Görünüşte bireymiş gibi duruyor; ama tam da değil, adeta kararnameyle birey olmuş gibi. İncecik bir buz tabakasında paten kayan; düşmemek, soğuk suda hem donup hem boğulup ölmek için sürekli sürat yapmak zorunda kalan, güven ve taahhütten uzak bir yaşam sürmeye mahkûm olan günümüz insanı. Sadece bazı noktalardan, dünya görüşü yaşama tarzı gibi açılardan bize benzeyenlerle “benzerlik cemaatleri”ne katılma şansımız var; ama artık onlar bile yerlerini olaylar, idoller, panikler ya da modalar etrafında oluştuğu varsayılan “durum cemaatleri”ne bırakıyorlar. En mahrem sırlarımız, alışveriş listesinde olduğu gibi, bir cep telefon üzerinden ya da bir mesaj akışkanlığında karşı tarafa iletilebilmektedir. Herkesin her şeyden haberdar olduğu ama kimsenin hiçbir şey hakkında fikir sahibi olmadığı bir dünya... Yaşadığımız zamanlar, gerçekten “tuhaf” zamanlar. Birçok düşünür ne olup bittiğini anlamaya çalışıyor; ama olgular öylesine hızlı bir tempoda olup bitiyor ki düşünce hızımız bu sürate yetişemiyor. Bu dünya üzerine böylesine kafa yoran Bauman bile kitle iletişim ve bilişim teknolojileri yüzünden ortaya çıkan bazı değişiklikleri fark etmiyor. Bauman’ın çalışmasında bilgisayar oyunları yok mesela.

“Facebook” üzerinden oynanan “Farmville” isimli bir oyun var. Oyun, basitçe söylemek gerekirse sanal bir çiftçilik oyunu. Size belli bir oyun alanı (sanal tarla) veriliyor, siz onu ekip biçiyorsunuz; bir yandan da kümes hayvanları vs besliyorsunuz. 2009 Haziran ayında piyasaya giren Farmville, altı ayda tüm dünyada yetmiş milyonu aşkın insan tarafından oynanmaya başladı. “Farmville”i ilginç kılan, oyunu oyuncunun keyfine bırakmaması. Yani ektiklerinizi belli bir süre geçtiğinde toplamalısınız. Birçok farklı ürün ekildiği düşünüldüğünde de oyuncular, hemen her saat başı ya da iki saatte bir sisteme girip tarlalarıyla ilgili düzenlemeleri yapmak zorundalar. Dahası, “Farmville” alanındaki tek oyun değil. Benzer yükümlülükler getiren birçok internet oyunu da piyasada iş yapıyor. Bunların ortak noktası, bu oyunlarda belli bir mesleğin icra edilmesi. Yani çiftçilik yapıyorsunuz, hayvan besliyorsunuz, bir restoran işletiyorsunuz, balıkçılıkla uğraşıyorsunuz ve bunları daha öncede belirttiğim gibi tam zamanlı yapıyorsunuz, yani periyodik aralıklarla sisteme girmek zorundasınız.

Mesele şu: Bugün beyaz yakalıların çalıştığı hemen her ofiste “Farmville” oynanıyor, sanal tarlalar sürülüyor, birtakım sanal meslekler icra ediliyor. Oyuncuların performansına bakılırsa bunda başarılı da olunuyor. Yani oynayanlar sürekli, bir üst seviyeye geçiyor; ödül olarak da tarlaları genişliyor, yeni ürünleri daha bol miktarlarda ekme şansı veriliyor. Niye böyle oluyor, bilgisayar oyunlarına bu kadar rağbetin nedeni ne? Özellikle beyaz yakalılar, neden kendi işleriyle ve hayatlarıyla bu denli sistemli bir şekilde alakadar olmuyor; kendi işlerini, sanal çiftliklerini işledikleri özenle işlemiyorlar. Şunları söyleyebilirim cevap olarak: Kitle iletişim ve bilişim teknolojileri sayesinde psikolojimizde muhtemelen “imgesel” ya da “fantezik” dediğimiz alanda bir genişleme ya da önemsenme ortaya çıktı; daha doğrusu onların değerini keşfetmeye başladık. İmgesel yani fantezik olan, gerçekliğin karşıtı değil, bir gerçeklik türüdür aslında. Ama buradaki gerçeklik, dil-öncesi dönemimize ait işleyişe göre algılanır. Rüyalarımız nasıl gerçekse fantezilerimiz de gerçektir; ama her ikisinde de gerçeklik, hakikat değildir. Psikolojimiz her zaman rüyadan, fantezik olandan yana işler; çünkü onlar çocukluğumuzun en güzel zamanlarına aittir, bizi oraya götürür. Bu nedenle çok güzel yaşıntıları “Rüya gibiydi”, “Hayallerim gerçek oldu!” gibi ifadelerle anlatmaya çalışırız. Sorun tam da bu noktadadır, gerçek ile hakiki arasındaki farkta.

Her gün yaşayıp durduğumuz, içine gark olduğumuz somut hakikat dünyası sorunlarla, sıkıntılarla doludur; bunlar olmazsa da rutindir ve boğucudur. Yani hakiki yaşamda mutluluk pek mümkün değildir veya yalnızca başarı zamanlarında ortaya çıkan bir durumdur. Öyle sanıyorum ki bu oyunları kendilerinden ziyade, bu oyunlar sırasında zihnimizin imgesel, fantezik işleyişinin sağladığı yüksek haz nedeniyle seviyoruz. Öyle bir zihin işleyişine sahip olduk ki masturbatif fanteziler gerçek ilişki zevkinin önüne geçiyor. O yüzden sanal dünyadaki zevke aşına olanlar, kendisini imgesel olana, çocukluğuna götüren bu dünyadan çıkmak istemiyor. Üstelik sanal dünya onları, hakiki dünyanın sıkıntılarından da kuru yavanlığından da kurtarmasa bile bir süreliğine firar ettiriyor. Her firar, tutukluluktan daha güzel ve ümit doludur. Bu dünyaya daha yüzyılın başında niye “şizoid” dendiğini anlayabiliyor insan (May, 2010: 9). Zira “fanteziye dalmak” şizoid kişiliğe sahip kimsenin temel zihin işleyişlerinden birisidir.

Bilgisayar oyunlarını ve bu sayede günümüz insanının gerçeklikten fanteziye sığındığı şeklindeki analizimizi de tabloya ekledikten sonra Bauman'a dönebiliriz. Bauman, günümüzdeki “danışma patlaması”nı böyle bir görünüm sergileyen insanın temel aktör olmasıyla açıklıyor. Günümüz insanının görevleri fazlasıyla karmaşık ve yoğun; tek başına altından kalkamayacağı, tahlil edemeyeceği kadar güç. Bu yüzden insan, her fırsatta soluğu “danışmanlık” yaptığını söyleyen uzmanların yanında alıyor.

“Uzmanların sonu gelmez öğütlerinden yararlananlar, haftalık ve aylık lüks dergilerin, ciddi ve daha az ciddi gazetelerin haftalık eklerinin ‘ilişki’ sütunlarına göz gezdirerek, ‘haberdar’ kişilerden işitmeyi diledikleri şeyi işitmeye çalışırlar; çünkü kendi adlarına bunu yapamayacak, ‘kendilerine benzer’ kişilerin yapıp ettiklerini dikizleyecek ve ikilemle baş etme çabalarında yalnız olmadıkları konusunda uzmanların onayladıkları bilgiden neyi edinmek onları rahatlatacaksa onu çıkartacak kadar utangaçtırlar. Böylece okur, danışmanların dolaşıma soktukları başka okurların deneyiminden, ‘elde var ilişkiler’, yani ‘ihtiyaç duyduklarında ellerinin altında bulabilecekleri’ ama ihtiyaçları olmadığına ceplerinin derinine atabilecekleri ilişkiler deneyebileceklerini öğrenirler. Bu ilişkiler hazır portakal suları gibidir: Konsantre olduklarından mide bulandırır ve sağlığı ciddi biçimde tehlikeye atarlar. Tıpkı bunlar gibi ilişkiler de kullanırken sulandırılmalıdır. Bu ‘yarı-bağımsız çiftler’, ikili olmanın boğucu baloncuğunu patlatma şerefine ermiş devrimci ilişki kurucuları olarak övülürler. Bu ilişkiler, otomobiller gibi, hâlâ trafiğe çıkabilir olduklarından emin olmak için düzenli araç muayenesine katlanmak zorundadırlar. Sonuçta öğrendikleri şey, taahhüdün, özellikle de uzun vadeli taahhüdün tuzak olduğudur ve ‘ilişki kurma’ çabası herhangi bir başka tehlikeden çok, bundan uzak durmalıdır” (Bauman, 2012: 10-11).

Oysa aşk, böyle bir dünya görüşü, bu şekildeki insan ilişkileri ağıyla taban tabana zıttır. Zaten Bauman da bunu anlatabilmek, bu konuda bizi uyarmak için yazmıştır. Bir toplumda insanlar arasında arkadaşlık, dostluk hisleri çok güçlüyse aşk için uygun vaat/vasat var demektir. “Kullan-at” türü ürünleri teşvik eden, hızlı çözümlere, anlık tatminlere, riskten kaçınmaya ve garantiye dayanan bizimkisi gibi bir tüketim toplumunda alçakgönüllülük ve cesaret yoksa aşka yer bulmak neredeyse imkânsızdır. Tüketim nesneleri caziptir, atıklar iticidir. Arzunun ardından atıklar ıskartaya çıkartılır. Aşk ise özen göstermektir ve özen gösterilen nesne-

yi koruma arzusudur. Arzu, oburca tüketmek isterken aşk, sahip çıkmak ister. Tüketim arzusu ne kadar bencil ve merkezcilse aşk, o kadar adanmış ve merkezkaç bir güçle çalışır ve hizmette olma; her an hazır olma, emre amade olma anlamına gelir.

Aslında aşk ve arzuyu değil de geçici istekler ve dileklerle uzun süreli emeğin ürünü olan aşk arzusunu karşı karşıya koymak gerekir. Aşk, bir kişiyi ve güveni özgürlüğün önüne alabilmeyi gerektirir. Aşkın ardından, sevgiye dayalı gerçek bir çift olabilmek için eşlerin sürekli birbirilerini övme becerisi ve her halükarda kabul edici, sahiplenici, huzurlu bir liman olduğunu gösterilebilmesi gerekir. Çift olmak, bir insanı tanımlı kılmak adına, belirsiz bir geleceğe rıza gösterebilmek demektir. İnsanın uzun süren, döllenmeyi ve büyümeyi gerektiren aşk arzusunun yanı sıra bir de kısa ömürlü, gelip geçici dilekleri vardır. Günümüzde alışveriş merkezleri, dileklerin kısa süreli uyanma ve sönme hızlarını dikkate alarak tasarlanmışlardır. Kısa süreli, bir gecelik ilişki istekleri bu anlamda bir dileğin peşinden gitmek, kapıyı başka ihtimallere hep açık bırakmak anlamına gelir. Bu durumu tıpkı günümüzün borsasındaki işleyişe benzetir Bauman:

“Hisseler satın alıyorsunuz ve onları bir değer artışı görülene dek elinizde tutuyorsunuz, sonra kârlar düşer düşmez ya da başka hisseler yüksek bir gelir habercisi olduğunda çabucak satıyorsunuz; bütün numara, uygun anı kaçırmamakta” (2012: 24).

Bugün ilişkilere de tıpkı yatırım aracı gibi bakıyoruz. Ancak bir yandan da hâlâ evlilik gibi eski geleneksel alışkanlıklarımızı sürdürüyoruz. Borsanın tek farkı; satın aldığımız hisselerle sadakat yemini etmememiz, “varlıkta ve yoklukta, hastalıkta ve sağlıkta, ölüm bizi ayırana kadar bir yastıkta kocayacağımıza...” diye söz vermememiz. Tabii böyle sözler verince kimse pek de inanmasa da, sadakatsizlik, aldatma gibi temalar hâlâ alıcı bulabiliyor.

Nitelik olmadığında, selameti nicelikte ararız. Belirli bir sürenin anlamı kalmamışsa sizi kurtaracak olan şey, değişimin hızıdır. Her şeyin sayılarla ifade edildiği ve başka türlü anlaşılmadığı, kitapların kalitesinin satış sayısı, bir filmin veya bir olayın performansının izlenme oranlarıyla, hatta “tanınmış bir kişinin niteliğinin cenazesini izleyen kişi, entelektüelin kalitesinin alıntı yapılma” (Bauman, 2012: 35) sayısıyla ölçüldüğü bir zamanda, bir ilişkiden

diğerine atlanma dileğinde bulunmaya da şaşmamak gerekir. Zaten ilişki danışanları da bizi, ilişkilerin “Her an çekilip atılabilecek hafif bir palto gibi omza atılmalıdır” ve en çok kaçınılması gereken şey, bu ilişkilerin irade dışı ve kaçamak şekilde ‘çelik cendere’ye dönüşmesi” (Bauman, 2012: 36) olduğuna inandırmaya çalışırlar.

“Yakalanmayın! Sıkı sıkı sarılmayın. Unutmayın ki bağlılıklarınız ve vaatleriniz ne kadar derin ve yoğun olursa riskler de o denli büyük olacaktır. Bütün bu yumurtaları tek bir sepete koymanın, budalalığın dik alası olduğunu ise hiç unutmayın!” (Bauman, 2012: 80).

Modern akışkanlık, çelik cendereye benzeyen kalıcı bağlılıkları reddeder, hafif giysiler önerir.

“Eksiksiz çeşit arasından seçim yapabilmek yerine tek bir malla kendilerini sıkışmış bulanların da vay haline! Bu insanlar tüketiciler toplumundan dışlanmışlardır; kusurlu, uygunsuz ve yeteneksiz tüketicilerdir, tek kelimeyle şapa oturanlardır; tüketiciler şöleninin bolluğu ortasında kadıdı çıkmış açlardır” (Bauman, 2012: 69).

Uzun süreli ve gerçek ilişkiler yerine bir ağda bağlı kalmayı tercih ediyor insanlar. Cep telefonları sürekli çalışıyor ya da böyle olduğunu umuyorlar. Ama bunun için de cevapsız çağrılardan sonra başvurabileceğiniz geniş, çok geniş bir bağlantı portföyünüz olmak durumundadır. Cep telefonları; uzakta kalanların temasa geçmesini sağlarken aslında daha çok, temasa geçenlerin birbirlerinden uzakta kalmasını sağlarlar. Zira gerek cep telefonu gerek internet üzerinden sağlanan bu bağlantılar, sürekli hareket eden ve hep hızlı olmaya çalışan insanın, ayağının altındaki zeminin kayıp gittiği hissini bir an için ortadan kaldırırlar.

“Etrafımızdaki kalabalık tadımızı kaçırdığında da hemen bu ağın içine sığınabilirsiniz, kopuverirsiniz kalabalıklardan. Birbirinden kopan insan kitlesi: daha kesin ifadeyle bir sürü. Birliklerini sağlamak için ne komutana, ne şefe, ne de ajan provokatör ya da hafiyeye ihtiyaç duyan, kendi kendini teşvik eden kişiler toplamı. Hareketli her birimin aynı şekilde hareket ettiği ama hiçbir şeyin ortak yapılmadığı hareketli bir bütün. Bu birimler tek sıraya girmeden uygun adım yürürler: Klasik kitle kendinden kopan birimleri kovar ya da onları ezer, sürünün izin verdiği tek şey bu birimlerdir. Cep telefonları sürüyü yaratmadı; ama bulunduğu durumda sürü halinde kalmasına katkıda bulunuyor” (Bauman, 2012: 82).

Önce mahremiyetimizi dalgıç giysisi gibi taşıdığımız zamanlar geldi. Beklenmedik bir karşılaşmaya yol açmamak için her şeyi yaptık. Ama ardından mahremiyet suları hızla soğudu, evlerimiz yumuşacık mahremiyet adaları, aşkın ve dostluğun paylaşılan teneffüs avlusu olmaktan çıktılar. Kendi evlerimizde sipere yattık, kendimizi odalarımıza kilitledik. Ev, tüm aile üyelerinin ayrı ayrı, yan yana yaşayabildikleri, çok amaçlı bir eğlence merkezi oldu. Elektronikğin yönettiği sanal yakınlık zamanları çıktı, geldi. Sanal yakınlığı gerçek yakınlığa tercih etmeye başladık. “Tek başına olmak, elinin altında bulunan cep telefonu ile odaya kapanmak, evin ortak alanını paylaşmaktan daha az riskli ve daha emin” (Bauman, 2012: 87) olarak algılandı. İnternet üzerinden partner bulmak da mümkündü. Üstelik mektupla gönderilmiş, üzerinde “satın alma zorunluluğumuz yoktur”, “memnun kalmazsanız ürünü iade edebilirsiniz” gibi ifadeler bulunan bir satış kataloğuna bakar gibi seçebilirsiniz partnerinizi. Tek sorun onun da tercihinin aynı kolaylıkla sizden yana yapmasıdır. Alışveriş merkezlerinin daha fazla kâr amacıyla her gün yaptıkları şeyi, siber buluşmalar partner pazarlığı için gerçekleştirirler. Sanal yakınlığa yalnızca bir düğmeye basarak son verilebilir, bir elektronik postaya (e-mail) cevap vermemekten daha kolay bir şey yoktur. Oysa sanal yakınlık yükseldikçe gerçek insani bağlar sıklaşır ve yoğunlaşır; ama bir yandan da kısa ve işe yaramaz hale gelirler. Bağlı olmak, gerçek bir ilişkiye angaje olmaktan çok daha az masraflıdır; ama bağların inşası ve beslenmesi anlamında da daha az üreticidir. Bu nedenle sanal yakınlığa dayalı ilişkiler kuran günümüz gençlerinin gerçek sosyallik kapasitesi olmadığından, üstelik bundan da telaşa kapılmadıklarından söz ediliyor. Sanal yakınlık; dayanışmanın, duygudaşlığın, paylaşmanın, karşılıklı yardımlaşma ve sempatinin olmadığı tüketim toplumunu da kolaylaştırıyor. Sanal yakınlığın dayanışmadan habersiz, güvensiz ağında tutunmaya çalışanlar, yalnızca tüketim zevki ya da yoldaşı olabilirler.

Güçlü ve sağlıklı ilişkilere karşı mayınlarla döşeli bu dünyada, insanlar yine de insan olmalarından gelen şevkle hayatın tüm insanlara verdiği iki çıpayı da kullanmak isterler. “Hepimiz belirsizlik ummanında, güvenlik adacıkları üzerinde kurtuluş ararız” (Bauman, 2012: 42). Bunlar sevdiğimiz ve sevmeyi arzuladığımız bir eş ve ona ait olmamızı ve itaat etmemizi isteyen aile kablesidir. Bu iki çıpadan da vazgeçemediğimiz için, onları birbirine

bağlayan halka olmayı da sürdürürüz. Ama bilelim ki biz, zayıf bir halkayız; eşimiz ve ailemiz arasındaki gerilimlerden en fazla sıkıntı çekecek olan da biziz. Buna rağmen biz de yakınlığımızı akrabalığa doğru dönüştürmeğe çalışırız. Yakınlık, bizi akrabalığın sakın limanına götüren köprüdür; bir kuşağın yakınlığı, sonraki kuşağın akrabalık potansiyelini içinde taşır. Yakınlık, eş olma bizim tercihimizdir; ama sürdürülebilmek, onu hayatta ve sağlıklı tutabilmek için hiç mola vermeden, her gün yeniden o noktada olduğumuz dile getirilmelidir. Bu öyle bir dünyadır ki eğer böyle yapılmazsa yakınlık zayıflayacak, azalacak ve sonra da çürüyerek tamamen çökecektir. İki kişilik yaşamın geniş bir cadde mi yoksa çıkmaz bir sokak mı olacağı bilinemez, en azından önceden bilinemez. Önemli olan, sanki bu farklılık önemsizmiş gibi günler boyunca yol almaktır.

Günümüz ilişkilerinin en önemli görünümlerinden birisi de cinselliğin özerk bir niteliğe kavuşması, tüketici rasyonalitesinin egemenliğinin, kullan-at tarzının burada da kendini göstermesidir. Tüketici yaşamı, hafifliği ve hızı öne çıkartır; yeniliği ve çeşitliliği destekler. Bu ilkeler cinsellik alanı için de geçerlidir. Bauman, Alman seksolog Volkmar Sigusch'un (1998) "Bizim kültürümüz, 'ars erotica'yı değil 'scientia sexualis'i yarattı" sözünü onaylar. Buradaki eros sözü aşka ve arzuya, seks sözü ise kadın-erkek ilişkisinin ilişkiden soyutlanmış cinsellik boyutuna daha yakın bir anlama gelmektedir. Günümüz insanı aşk ve arzu sanatındansa cinselliği, bilimsel olarak ve bilimselliğin gerektirdiği tarafsızlık nedeniyle duygulardan, bağlılıklardan uzak bir biçimde incelemeyi tercih etmiştir. Günümüzde cinsellik, artık zevk ve mutluluk olasılıklarının cisimleşmesi değildir. Vecd ve ihlal olarak olumlu anlamda mistifiye edilmiş değildir. Tersine; baskı, eşitsizlik, şiddet, suistimal ve ölümcül enfeksiyonlar olarak olumsuz anlamda mistifiye edilmiştir. Cinselliğin bilimsel incelemesi, insanlığa sefaletten kurtuluşu vaat etmesine rağmen öğüt, yardım ve destek alabildiği laboratuvar ve terapist muayenehanesinin dışında insanı (ki artık homo sexualis'tir) öksüz ve yitik bırakmıştır. Ama bu öksüz ve yitik durum, ataerkil ve sofu (püriten) toplumun hapis-hanesinden cinselliğin kurtuluşu olarak görülüp kutlanmaktadır. "Homo sexualis", daimi ve değişmez bir durum değildir; deneme ve yanılmalarla yol alan, her fırsatı değerlendirerek ilerleyen bir süreçtir. Onun için sağlıklı ya da sapkın cinsel faaliyetin sınırları

da pek siliktir; hatta çoğu zaman ruhsal rahatsızlıklara karşı terapi olarak önerilir. Cinsel yaşamın zengin çeşitlilikteyse ruhsal rahatsızlıkların da senden uzak olacağına inanılır.

Ama hakkını yememek lazım, bilimin (tıbbın) insanın yaşamına bir katkısı daha olmuştur bu arada. Cinsellik, erostan olduğu gibi üremeden de ayrılmıştır. Tıp, üreme sorumluluğunda cinsellikle rekabet haline girmiştir, önümüzdeki zamanlarda büyük ihtimalle cinselliğin yerini alacaktır.

“Mail göndererek ya da moda dergileri yoluyla sipariş vermeye çağdaş tüketicilerin alışık olmaları gibi cazip donör kataloğundan bir çocuk seçmek ve seçim yaparken bu çocuğu da seçmiş olmak giderek büyüleyici bir hal alıyor” (Bauman, 2012: 58).

Çağımız bu nedenle çocuğun, öncelikle duygusal bir tüketim nesnesi olduğu bir çağdır. Artık anne babanın keyfi için istenilen çocuğu elde edemeyenlerin acısını telafiye çalışan ticaret dünyası, orijinal bebeğin bakımında olduğu gibi üretiminde de giderek daha büyük yer kazanacaktır. Zira artık parası olan, her şeye sahip olabilecektir. Çocuklar da ortalama tüketicinin yapabileceği en pahalı alışverişler arasındadır. Aslında çocuk sahibi olmak, sadakati bölen ve bağımlılığı zorunlu kılan, geri getirilemez özellikleriyle modern yaşam politikalarına zıt olan bir durumdur ve bu yüzden çoğu insan, bu sorumluluğu üstlenmek istemez. Bauman'ın endişesi insanlığın geleceğine dairedir ve çalışmalarının hemen hepsinde bu tedirginliğini belli eder. Oysa böyle bir dünyayı ve şimdiki ilişki sistemimizi, düşünce adına yücelten ve aynı tedirginliği paylaşmayan Anthony Giddens, Bauman'ın düşüncelerini abartılı bulur.

Bir Modernlik Savunusu

Antony Giddens (2010), dilimize de çevrilen “*Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*” adlı çalışmasında, Batı toplumunda yaşanmakta olan ilişkileri analiz eder ve çok enteresan sonuçlara ulaşır. Giddens, Batı toplumundaki aşk olgusunu “romantik” ve “birlikte” olmak üzere ikiye ayırarak inceler ve eski zamanların “romantik aşk”ına karşı; şimdinin etkin ve olumsal bulduğu “birlikte aşk”ının yanında yer alır. Her ne kadar “*Modernliğin Sonuçları*” (2012) adlı çok önemli bir

çalışmanın yazarı olsa da insan ilişkileri anlamında tam bir, modern insan savunucusudur. Ona göre modernlikle birlikte, toplumsal yaşamın yalnızca kendisi değil, eskiden “doğa” adı verilen şey de toplumsal olarak düzenlenmiş sistemlerin hükmü altına girmiştir. Yaşanan mahremiyet dönüşümü nedeniyle cinsellik çok önemli hale gelmiştir. Üreme, bir zamanlar doğanın bir parçası ve heteroseksüel etkinlik kaçınılmaz olarak onun odak noktasıyken, cinselliğin önemi artarken heteroseksüellik her şeyin değerlendirildiği bir standart olmaktan çıkmış, elbette bu arada aşk da değişmiştir.

Giddens, elbette “tutkulu aşk”ın insanlık tarihinin her döneminde insanların başına gelmiş evrensel bir olgu olduğunu düşünür. Onun karşı çıktığı, evrensel bir olgu olan tutkulu aşk değil; Batı’da romanın bir edebiyat türü olarak ortaya çıkmasıyla aynı dönemde görülen, yüceliğe dayalı bir anlatıya yaslanmış olan “romantik aşk”tır. Romantik aşk, kültürel bir ve yalnızca Batı kültürüne özgüdür. Giddens, Batı kültürüne özgü bu romantik aşkı, çekirdek ailenin, çocukluğun ve anneliğin sosyolojik birer kategori olarak ortaya çıkmasıyla birlikte evin merkezinin babanın otoritesinden annenin sevgisine kayması ve kadının evdeki tâbii ve dış dünyadan kopmuş konumuyla ilişkilendirir. Bu durumda romantik aşkı, kadının toplumsal hayattan kopmasından kaynaklanan eksikliğin ötekini fantezideki varlığıyla giderilmesi olarak açıklar. Bir eksikliğin telafi çabası olduğu için Batılı romantik aşk, hastalıklıdır.

Modern zamanlarda ortaya çıkan değişimleri birçok noktada olumlu bulan ve savunan Giddens, özellikle gönül işlerinde uzmanlaşmış kadını çalışma hayatına, kamusal alana çıkartarak insan ilişkilerin bambaşka imkânlar sağlaması, aşkın doğasında değişiklik yapması, “ilişki” terimi ortaya çıkarması nedeniyle modernlik hayranıdır. Modernlik, bir kadın hareketidir; bizatihi kadınlar, mahremiyetin dönüşümü sürecini yönetmektedirler. Kadın, toplumsal hayata katılıp cinsel bakımdan özgürleştikçe, eski zamanların hastalıklı romantik aşk ideallerini parçalamaktadır. Kadınların duygu devrimciliği sayesinde insanlar; din, gelenek gibi dışsal anlam kaynaklarının yerine, ilişkilerine kendilerinin anlam vermesi gerektiğini kavramaktadırlar. Kadınların öncülüğünü üstlendiği modern dünyada, artık eski zamanların hastalıklı romantik aşkının yerine, ötekine açılmaya dayanan, kişiyi değil

de ilişkiyi özelleştiren, bu yüzden romantik aşkın “sonsuza dek” ve “sadece ve sadece” gibi bağımlı nitelikleriyle uyuşmayan, “saf ilişki”yi esas aldığından heteroseksüelliğe dayanmayan, homoseksüelliği dışlamadığı gibi meşrulaştıran “birlikte aşk” modeli ortaya çıkmıştır. Bu modern, yeni “birlikte aşk” modelinde eski zamanların hastalıklı romantik aşkının paranteze aldığı “ars erotica”, artık ilişkinin çekirdeğinde yer almaktadır. Elbette modern zamanlarda ilişkiler açısından tüm bu olup bitenler, erkeklerin lehine değildir. Bu yüzden günümüzde ortaya çıkan aile içi şiddetin nedeni, erkeklerin güçlerini yitirdikleri bu eşitlikçi “saf ilişki” modeline gösterdikleri tepkidir.

Giddens, modern dünyada ortaya çıkan değişimleri tüm kalbiyle savunur; ama bir sosyolog olarak ortaya çıkan sorunları da görmezden gelmez. Ama sorunlara adeta çivi çiviye söker tarzında, daha da modern çözümler önererek herkesi şaşırtır. Ona göre modern dünyada ikili ilişkilerde yaşanan sorunlara Wilhelm Reich ve Herbert Marcuse gibi cinsel radikallerin tezlerinde bir çözüm imkânı bulunmaktadır. Giddens (2010: 128) biz modernlerin, “yeni aşk modellerinin geliştirilmesi gerektiğine ve gay ilişkilerinin bunun elde edilebileceği bir bağlam sunduğuna yönelik bir farkındalık” içinde olduğumuzu düşünür. Nasıl böyle bir farkındalık geliştirebilmişsek pekâla “cinsel ilişkilerin ve diğer kişisel alanların bir ‘birlikte aşk modeli’ne uydukları demokratik bir kişisel düzen için etik bir çerçeve” (2010: 173) de tasarlayabiliriz. Ona göre modernliğin ortaya çıkardığı sorunların çözümü yine modernliktedir. İnsanlık, modernlik için mücadelesi sayesinde demokrasiyi ve insan haklarını kazanmıştır. Şimdi görev, kişisel hayatın radikal demokratikleştirilmesi perspektifiyle cinsel özgürlüklerin alanının genişletilmesidir. Kişisel hayatın radikal demokratikleştirilmesi, cinsel demokrasiyi, dahası arkadaşlık ilişkilerine, ebeveyn, çocuklar ve akrabalık ilişkilerine yayılan demokratik yaşamı gündeme getirecektir. Oluşan cinsel demokrasi ve dayanışma ortamı, kendisini ekonomik büyümeye ve teknik kontrole adanmış olan modern uygarlığın duygusal doyum ve tinsel olgunluk alanındaki başarısızlığının da panzehiri olacaktır.

Açık değil mi Giddens’in söyledikleri? Cinsellik tıpkı gaylerin yaptıkları gibi özgürleşmeli, demokratikleşmeli; heteroseksüel ve homoseksüel çiftler “saf ilişki”ye dayalı olarak yaşamalı; çocukların, akrabalıkların ne olacağı gibi ortaya çıkan yeni sorunlara de-

mokratik çözümler bulunmalıdır. Elbette bu görüşler, Bauman'ın ve May'ın görüşleriyle, endişeleriyle taban tabana zıttır. Biz daha önceki çalışmalarımızda, Giddens'in bu görüşlerinin, psikologların ve psikanalistlerin dünyamızdaki ilişkilerin geleceğiyle ilgili bakışlarıyla nasıl çeliştiğini ortaya koymuştuk (Göka, 2008: 162-177). Şimdi de Giddens'in "saf ilişki"sine yaşlı kurt Bauman'ın ne dediğine çevirelim bakışlarımızı.

Önce Ahlak ve Maneviyat

Giddens'in "saf ilişki" adını verdiği şey, günümüzde insan birlikteliğinin egemen biçimidir. Bu yüzyılda doğmuş, büyümüş, olgunlaşmış insanlar bu tanımla hareket ediyorlar. İlişkiyi sürdürebilmenin yegâne koşulunun, birbirlerini yeterince tatmin edebilmek olduğunu düşünüyorlar. Tam da Giddens'in dediği gibi partnerlerden herhangi biri, ilişkiye istediği anda son verme imkânına sahip; kim ki kendisini, bir ilişkiye çekincesiz olarak bırakıyorsa ileride başı çok ağrıyacaktır. İyi günde, kötü günde, zenginlikte ve yoksullukta, ölüm ayırana dek gibi kesin ve koşulsuz sözleşmeler geçerli değil artık. Onayladıkları bir şeye çok "cool" diyen gençler, tam da Giddens'in "saf ilişki" ilkelerine göre hareket ediyorlar. İnsan eylemleri ve etkileşimleri, karşılıklı ilişkinin ısınmasına, hele hele sıcak kalmasına izin vermiyor. "Ok" olabilmek için "cool" olmak gerekiyor. Bağlılık yemininin anlamı yok, tabii bu durumda ötekinin sorumluluğunu almak gibi kavramlar da hiçbir anlam ifade etmiyor. Giddens'in "saf" dediği ilişki, ancak eşlerden birinin "yeni bir tebliğine kadar" süreceği kırılgan bir ilişkidir ve asla güvenin kök salacağı ve yeşerebileceği gerçek bir zemin olamaz. Eski zamanların "ölüm bizi ayırana kadar" şeklinde ifade edilen birlik modeli, güvenin kendiliğinden ve koşulsuz bir biçimde bağışlanması söz konusu değildir "saf ilişki"de. İnsanlık tarihinde eşi görülmemiş bir akışkanlığın, kırılganlığın söz konusu olduğu insan ilişkileri ağında "yaşam perspektifleri, bir füzenin önceden tasarlanmış ve belirlenmiş, öngörülebilir balistik yörüngesinden ziyade; yakalanamaz, geçici ve yerinde duramayan hedeflerin peşindeki zeki roketlerin tesadüfi kıvrımlar çizmesine giderek daha fazla benzemektedir" (2010: 121). Bugün insan ilişkileri güvene karşı bir fesat kurma tezgâhı içindedir. Güvenin olmadığı, belirsizliklerle dolu bir dünyaya ahlaki umutları

yerleştirme şansı da kalmaz. Bugün “niçin ahlaklı olmalıyım?” sorusu birçok insanın zihninde baş göstermişse, ahlaki tutumların sonunun geldiğinin de bir göstergesidir. Zira ahlaklılık bir ihtiyaçtan kaynaklanmaz, insanın doğuştan bir tezahürüdür. İhtiyaçtan kaynaklanan, onunla izah edilen eylemler, güdülü nitelikte olduklarından gerçek anlamda “ahlaki” olarak sınıflanamaz.

Bauman ahlakla birlikte insan olmanın da sonuna geldiğini düşünür; fakat umutsuz değildir. Ona göre belirsizlik, güvensizliğe ve ahlaksızlığa yol açmasının yanı sıra ahlakın yeşerip filizlenmesine de kapıyı aralar. İnsan, eninde sonunda insanlığına dönecek, yaşamın egemen ifadesi kendisini hissettirecektir. Dünya ve diğer insanlar, bizim dışımızda değildir. Biz, henüz seçmeye başlamadan önce dünyanın içindeyizdir, dünyaya gömülmüşüz. Mutlaka zayıf, kırılabilir, ıstırap içinde ve yardım talep eden insanların varlıklarından etkilenecek; yardım etmek, teselli etmek, tedavi etmek için harekete geçeceğiz. Bu nedenle günümüzde etik buyruğun sessizliği hiç olmadığı kadar sağırdır.

Bu yazı boyunca içinde arada bir yükselen sorunun artık cevap için sabırsızlandığını ben de fark ediyorum. Biraz da benim zihnimin hazırladığı bir tuzaktı aslında, bu soruyu sizin ve benim zihnimde uyandıran. Bizi rahatsız edip duran, cevaba zorlayan soru şu: Sizin tüm bu anlattıklarınız, aşk ve ilişkilerde yaşanan ve düşünürlerin şiddetle eleştirdiği olumsuzluklar, bizden ziyade Batı için geçerli değil mi? Bize hep Batı'dan gelmedi mi? Bizim İslam kültürümüz, her alanda olduğu gibi aşk ve ilişkiler alanında da hakikati temsil etmiyor mu? İslam kültür dairesinden çıkmamış olsaydık tüm bu sorunlardan kurtulmuş olmayacak mıydık?

İslam'a benim de bakışımı belirleyen bir inanç sistemi olarak bir diyeceğim yok; ama itiraf etmeliyim ki yaşadığımız kültür dairesi aşk ve kadın-erkek ilişkileri konusunda eleştiriden münezzeh değil. Hem bir yanımla Giddens'in anlattığı modern toplum olmaya doğru hızla yol alıyor (Bauman'ın eleştirdiği tüm görüntüler burada da aynı şekilde vaki hale geliyor.) hem de modernleşemeyen geleneksel taraflarımız birçok eleştiriyi hak ediyor. Batılıların hiç değilse Bauman gibi eleştirel düşünürleri var, geleneksel olumsuzluklar konusunda bizim muhafazakâr aydınımız ise anlaşılması zor bir aymazlığa batmış durumdadır. Nasıl Antony Giddens bu sıkıntıların, daha da modernleşip demokrasinin cinsellik ve ilişkiler alanına yayılmasıyla aşılabileceğini dü-

şünüyorsa bizim muhafazakâr aydınlarımız da başlarına musallat olan derdin Batı'dan geldiğini ve bu beladan, geleneğe daha fazla sarılarak kurtulabileceğimizi tekrar tekrar söylemekten başka bir şey yapmıyorlar. Benim –biraz tarafsız bir gözle bakıldığında bile hemen görölvürececek olan– ölkemizde cinsellik, din anlayışı ve töre konularında gördüklerimi görmezden geliyorlar.

Cinsellik, din anlayışı ve töre, insanın; insanlığını icra ederken kendisini içinde bulduğu varlık alanlarıdır. Cinsellik, doğrudan doğruya insanın biyolojik varlığıyla ilgiliyken, diğerleri onun toplumsal varlığından beslenir. Bu nedenle cinsellik, içerden; din anlayışı ve töre ise dışarıdan gelen durumlar olarak yaşanır diye bir genelleme yapmak mümkündür. Din anlayışı ve töre, birbirinin oluşumuna katkıda bulunsalar da bir ve aynı şeyler değildir. Törenin sosyo-ekonomik yapıdaki egemenlik ilişkileriyle bağlantısı çok daha belirgin olduğu için değişime daha dirençli olduğu söylenebilir.

Din anlayışı ve törenin cinsellikle ilgili toplumsal yargıların oluşumunda oynadıkları rol hakkında sosyal bilimlerde değişik bakış açıları sunuyor. Biz ruh sağlığı profesyonelleri de insanların iç dünyalarına yaptığımız yolculukta, sosyal bilimcilerin kolayca giremeyecekleri ancak doğrudan doğruya klinik gözlem ile saptanması mümkün olan şeyler görüyoruz. “Nasıl oluyor da bu dinsel ve töresel kuşatmaya rağmen genelevler, pavyonlar en tutucu kentlerimizde açılabilir?” ya da “Homoseksüaliteye, homofobiyi bile aşan boyutlarda tepki veren, sevmediği futbol hakemine bile “..ne!” diye bağırarak insanlarımız neden karşı cins rollerini abartılı biçimde sergileyen sözüm ona sanatçıları bağrına basıyor?” gibi çok zor sorulara bizim saptamalarımızla cevap vermek biraz olsun kolaylaşıyor. Onun için kendi akademik araştırma alanlarımızdan başımızı kaldırarak karşınıza geliyor, konuşuyor, sabrınıza sığınıyoruz.

Evet, İslam kültür dairesi içinde yaşayan ölkelerde de ölkemizde de kadın-erkek ilişkilerine ve aşk ve mahremiyet gibi konulara yaklaşımlarda çok büyük sorunlar var. Özellikle aydınlar, kafalarını kuma gömmemeli ve ellerinden geldiğince sorunları ortaya koymaya, onlar için çözümler üretmeye çalışmalıdır. İnsan ilişkilerinde, yakın duygusal ilişkilerde sorun varsa işe mutlaka en insani özelliğimiz olan ahlaktan başlamak gerekir. O yüzden bakışlarımızı ilişkilerden ahlaka doğru çevirmeliyiz.

Bu yolculuğa katı bir ahlakçılıkla sorunların çözüleceğine dair bir inanç besleyerek çıkmış olmayacağız. Katı bir ahlakçılığın bırakın sorun çözmeyi, birçok yeni soruna da kaynaklık edeceğini düşünüyoruz. Dahası, sorunların üstündeki perdeyi açmaya cesaret edebilen aydınların olmadığı bizim gibi kültürlerde katı ahlakçılık, gerçeklerin ortaya çıkmasının önünde en büyük engeldir. O halde, ahlaka devrimci bir işlev yükleyerek tabuları yerinden oynatmak için yeterince zaman kaybetmedik mi?

Kaynakça

- Ballard, James Graham (2004), *Çarpışma*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, Jean (2003), *Simulakrlar ve Simulasyon*, Çev. Oğuz Adanır, *Doğu Batı*, Ankara.
- Bauman, Zygmunt (2012), *Akışkan Aşk*, Çev. Işık Ergüden, Versus Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (2010), *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, Çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (2012), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Göka, Erol (2010), *Aşk Her Şeyi Affederse: Teknomedyatik Dünyada Aşk ve Ahlak. AIDS ve 3G Günlerinde Aşk ve İlişkiler*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Göka, Erol (2008), *Hayata ve Aşka: Aşkın Eski Zamanlarda Yaşanana mı, Zamanesi mi Makbul?*, Aşina Kitaplar, Ankara.
- Henry, Micheal (1996), *Barbarlık*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- May, Rollo (2010), *Aşk ve İrade*, Çev. Yudit Namer, Okuyan Us Yayınları, İstanbul.
- Sigusch, Volkmar (1998), *The Neosexual Revolution, Archives of Sexual Behaviour*, 4, s. 331-359.

IV Politika

Modernliğin Büyük Günahı: Holocaust

Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Göktolga

Holocaust sözcüğü, Yunanca “bütün” anlamına gelen “holos” ve “yanık” anlamına gelen “kaustos”tan türetilmiş bir addır. Almanya’da Nazi yönetimi döneminde çok sayıda Yahudi’nin öldürülmesiyle sonuçlanan sistematik soykırımın tercih edilen adı olmuştur. “Shoah” kelimesi bugünkü İbranice’de Holocaust teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. 1933’te Hitler önderliğinde işbaşına gelen Nazi yönetimi, Ari ırkın diğer ırklar üzerinde üstün bir ırk olduğunu düşünmekteydi ve kendi ırkları ile aşağı ırklar arasında bir yaşam mücadelesi olduğuna inanmaktaydı. Yahudilerin, Romanların ve engellilerin ise üstün Ari ırkı için biyolojik bir tehdit oluşturduğunu düşünmekteydiler. Yahudilere karşı yasal ve idari düzenlemeler 1933’te başladı. Yahudiler devlet

memurluklarından, mahkeme üyeliklerinden ve üniversitelerdeki görevlerinden uzaklaştırılmaya ve Alman ekonomisinden de yavaş yavaş uzak tutulmaya başlandılar. 1933-1939 arasında Alman Yahudilerinin yarısından fazlası ve Avusturya Yahudilerinin üçte ikisinden fazlası Nazilerden kaçarak dünyadaki çeşitli bölgelerde yaşamaya başladılar. 2. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Yahudiler, Varşova ve Lodz gibi Alman işgali altındaki Polonya şehirlerindeki toplama kamplarında toplandılar ve 1942'de Nazi yönetiminin "Kesin Çözüm" olarak bütün Yahudilerin öldürülmesine karar vermesinin ardından Yahudilerin özellikle gaz odalarında toplu olarak öldürülmeleri süreci yaşanmaya başladı (www.ushmm.org). Süreçte ne kadar insanın öldüğünün/öldürüldüğünün kesin bir tespiti yapmak oldukça zordur. Bu tespiti zorlaştıran, savaş şartları içerisinde ve gizlilik içerisinde yürütülen bir sürece ilişkin objektif ve resmi bilgilere ulaşabilmenin zorluklarıdır. Sürecin yaklaşık 6 milyon Yahudi'nin ölümüyle sonuçlanması iddiasından, soykırımın İsrail ve Siyonizm taraftarlarıncaya uydurulmuş koca bir yalan olduğuna ilişkin iddialara kadar bu konuda çok farklı görüşler beyan edilmiştir ve edilmektedir. Görüşler ve iddialar birbirinden farklı olmakla birlikte, unutulmaması gereken şudur ki Holocaust çok sayıda insanın öldürülmesiyle sonuçlanan insanlık dışı bir süreçtir.

Holocaust'u bir *genosid* türü olarak görenlerin yanında, onu modernitenin bir sonucu olmaktan çok, moderniteden bir sapma olarak görenlerin de sayısı bir hayli fazladır. Holocaust'un ayrıntılı bir analizi, bu makalenin sınırlarının ötesinde bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Holocaust, Zygmunt Bauman'ın Holocaust algısı çerçevesinde özellikle de modernite-Holocaust ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Yeri geldiğinde diğer düşünürlerin ve araştırmacıların da Holocaust hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Bauman'a göre Holocaust, moderniteden ayrı düşünülemez. Çünkü moderniteyle birlikte ortaya çıkan modern rasyonel bürokrasinin varlığı, modern bilim ve teknolojinin kullanılabilirliği, problem çözmeye yönelik mantıksal ve akılcı yaklaşım ve şiddet tekelinin sadece devlete ait olması gibi özellikler, modern Holocaust'un yaşanmasındaki temel nedenlerdir. Yukarıda saydıklarımızın Bauman tarafından soykırımın nedenleri olarak zikredilmesinin nedeni, bu özelliklerin bir araya gelerek insandaki ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırmalarıdır (O'Kane, 2006: 44).

Bu makale, Bauman'ın Holocaust hakkındaki görüşlerini irdemeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de düşünürün 1989'da yayınladığı ve 2007 yılında Türkçe olarak yayımlanan *Modernite ve Holocaust* kitabı esas alınmıştır. Makalede, Bauman'ın Holocaust algısı, üç ana başlık altında irdelenmeye çalışılmıştır. Bauman'da Holocaust algısını anlayabilmek için her şeyden önce Yahudilerin neden Nazi yönetimi tarafından yok edilmesi gereken bir hedef olarak seçildiklerinin anlaşılması gerektiğinden hareketle ilk başlığımız "Neden Yahudiler?" ismini taşımaktadır. İkinci olarak Holocaust'un ortaya çıkış nedenlerinin modernite ile ilişki düzeyi analiz edilecektir. Bauman, bu noktada Holocaust'un kendi başına bir amaç olmadığını, kusursuzluğa ulaşmak için gerçekleştirilmesinin gerektiği düşünülen bir süreç olduğunu belirtmektedir. Yani Holocaust, kendi içinde bir amaç değil, bir araçtır. Dolayısıyla ikinci başlığımız "Bir Araç Olarak Holocaust" başlığını taşımaktadır. Üçüncü olarak Bauman, Holocaust'un işleyiş sürecini de moderniteyle ilişkilendirmektedir. Diğer bir ifadeyle Holocaust sürecinde yaşananların da modernitenin temel özellikleriyle bağlantılı olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlantılandırmaya vurgu yapabilmek için de üçüncü başlığımızı "Bir Süreç Olarak Holocaust" biçiminde adlandırdık. Bauman'ın Holocaust'a ilişkin görüşlerinin belirtilmesinin ardından, Bauman'ın Holocaust algısına ilişkin eleştirilerden birkaçına yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise Holocaust'un ve benzeri olayların, modernliğin kaçınılmaz bir sonucu olup olmadığı tartışılmıştır.

Neden Yahudiler?

Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Bauman'a göre Holocaust, kusursuza ulaşmanın mümkün olduğunu öngören modernitenin bir neticesidir. Holocaust, Nazi yönetimi tarafından kusursuz topluma ulaşmak için gerçekleştirilmiştir (Bauman, 2007: 34). Ancak, Holocaust'un bir araç olarak irdelenmesinden önce, Yahudilerin neden yok edilmesi gereken bir hedef olarak belirlendiklerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Bauman, bu durumun temel nedeni olarak Yahudilerin ulusluğun temel ayrımı olan "biz" ve onlar" ayrımını imkânsızlaştırmasını göstermektedir (Bauman, 2007: 77). Toplumsal kimliklerin oluşmasında biz-onlar ayrımı oldukça önemlidir. Bireylerin "biz"lik üzerinden özsaygılarını,

özgüvenlerini geliştirebiliyor olmaları ve pozitif bir benlik duygusu hissediyor olmaları “biz”i inşa etmelerinden kaynaklanır. Bu olumlu işlevleri olan “biz”in kurulması ve devamlılığının sağlanması için “onlar”ın da süreklilik taşıyan bir biçimde inşa edilmesi gerekmektedir. Onların inşası, biz ve onlar arasındaki farklar abartılarak gerçekleştirilir. Bu abartmaya “biz”in benzerliklerinin abartılması da eşlik eder (Demirtaş, 2003: 135). Dış grupların yani “onlar”ın önyargı ve stereotipler vasıtasıyla inşası, grup üyelerinde arınma, rahatlama ve kendini beğenme duygularının gelişmesine yol açar. Ancak, yalnızca olumsuzlama üzerinden kolektif bir kimlik inşa etmek zordur. Çünkü nefret, kendi başına bağlayıcı bir durum değildir. Dolayısıyla, kolektif bir kimliğin kurulması ve devamlılığının sürdürümü için sevgi duygusu da yani “biz”in kendi iç dinamikleri temelinde de oluşturulması gerekmektedir (Gümüş, 2009: 42). “Biz”in kurulması için gerekli olan “onlar”ı oluşturmamaları, Bauman’a göre Yahudilerin bir hedef olarak gösterilmelerindeki temel nedenlerden bir tanesidir.

Bauman, Yahudilerin biz-onlar ayrımını muğlâklaştırmaması birbirleriyle bağlantılı birkaç farklı nedene bağlamaktadır. Bunlardan ilki, Yahudilerin esnek ve uyumlu bir yapıya sahip olmalarıdır; kolaylıkla öteki olarak adlandırılmayacak ve tam olarak da “biz”e dahil edilemeyecek olmalarıdır. Nitekim Bauman, Yahudilerin öteki ırkın içini oyan, öteki ırkı zehirleyen, ırkların yalnızca kimliklerini değil, ırksal düzenlerini de yok eden bir “anti-ırk” olarak algılandıklarını ifade etmektedir (Bauman, 2007: 99). Yine Bauman’ın başka bir ifadesiyle, dünyanın her yerine yayılmış ve her zaman her yerde rastlanabilir olmaları nedeniyle Yahudiler, bir “uluslararası ulus”u, bir “ulus olmayan ulus”u temsil etmektedirler (Bauman, 2007: 77).

Yahudilerin Nazi yönetimi tarafından bir hedef olarak seçilmelerinin diğer bir nedeni, Yahudilerin bir ulusa olan bağlılıklarıyla ilişkilidir. Bauman, Yahudilerin bir ulusa bağlılıklarının, o ulusun içinde doğmuş insanlarınkinden farklı olduğunu, ulusa bağlılığın Yahudiler için bir tercih meselesi olduğunu ve de bu tercihin süreklilik arz etmeyip ikinci bir tercihe kadar geçerli olabileceğini ifade etmiştir (Bauman, 2007: 80). Yahudilerin bu durumu, enternasyonalizmin geçerli olduğu dönemlerde ulusların diğer uluslarla iletişime geçilmesinin istenmesi durumlarında gerekli olan ve bu yönde kullanılabilen bir durum olarak algılanmış

ve Yahudilerin lehine işleyen bir özellik olarak işlev görmüştür. Ancak, ulusallık düşüncesinin baskın olmasıyla birlikte Yahudilerin bu durumu, kendileri için bir dezavantaja dönüşmüştür (Bauman, 2007: 80).

Yahudilerin yok edilmesi gereken bir hedef olarak görülmesinin bir diğer nedeni, ilk dönem anti-kapitalist ve antimodernist tepkilerdir (Bauman, 2007: 70). Modernite, başlangıçta ekonomik ve parasal değerlerin düzeni olarak kabul edilmiştir (Bauman, 2007: 91) ve Yahudiler, ekonomi ve para ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Modernitenin başlangıcı, geleneksel toplumsal yapının çözülmesine işaret eder. Dolayısıyla modernite, kaçınılmaz olarak bir altüst oluşlar sürecinin başlangıcıdır. Bu altüst oluşlar sürecinde istikrarsızlık en çok şikâyet edilen konu olup bu istikrarsızlığın nedenleri sorgulanmıştır. Yahudilerin ekonomik olarak gelişimi, aristokrasinin liderliğinde varolan geleneksel toplumsal hegemonyaya, bu hegemonyanın desteklediği tüm toplumsal düzenin yok olması tehlikesini de beraberinde getiriyordu. Dolayısıyla Yahudilerin, yeni kargaşa ve istikrarsızlıkla özdeşleştirilmesi gayet kolaydı.

Yahudiler modern öncesi dönemde kralın, prensin ya da derebeyinin malı olarak toplumun dışında tutulmuşlardır (Bauman, 2007: 75). Ancak, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, Yahudilerle ev sahibi halkın ekonomisi iç içe girmiştir ve bu da fiziksel teması zorunlu kılmıştır. Bu dönemde paranın itibar kazanması, Yahudilerin kent merkezlerine inmesiyle özdeşleştirilmiş ve para gücüyle Yahudiler yan yana getirilmiştir (Bauman, 2007: 70). Bütün bu nedenlerden dolayı, Yahudiliğin ve kapitalizmin kaderi bir görüldü. Birlikte yükselen Yahudilik ve kapitalizmin birlikte yok edilmesi gerektiği düşünülmüştür (Bauman, 2007: 72).

Bir Araç Olarak Holocaust

Daha önce de vurguladığımız gibi Bauman'a göre Holocaust, kusursuza ulaşmanın mümkün olduğunu öngören modernitenin bir neticesidir. Holocaust, Nazi yönetimi tarafından kusursuz topluma ulaşmak için gerçekleştirilmiştir. Bauman'ın bu yargıya ulaşmasında temel etken, kendisinin genel olarak moderniteye bakışıdır. Bauman'a göre modernite bir farklılaşmanın, değişimin ve toplumsal olarak kendi bilincini oluşturmanın adıdır. Moder-

nite insanın kendisine, topluma ve içinde yaşadığı doğal düzene yeni bir anlam verme sürecidir. Bu tarz, 18. yüzyıla gelindiğinde Avrupa yaşamına egemen olmuş ve en belirgin kuramsal ifadesini Aydınlanma felsefesinde bulmuştur (Bauman, 2000:176).

Bauman'ın moderniteye ilişkin "akılcılık" temelli yaklaşımı, modern devlete bakışında da görülmektedir. Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için kapsamlı bir şekilde incelemeyi görev edinmiş, kutsal bir cihad gücü olarak doğdu. Rasyonel bir şekilde tasarımılanan toplum, modern devletin nihai amacı olarak ilan edilmişti (Bauman, 2003: 34). "Modernite, bir amaca yönelik eylemi ahlakın ayak bağlarından kurtararak", hedefler için her şeyin yapılmasını pragmatik bir düstur haline getirmiştir (Bauman, 2003: 70). Bunun yanı sıra Bauman'a göre, Weber tarafından geliştirilen modern bürokrasi; mantıklı düşünce, verimlilik ilkesi, bilimsel akıl, değer yargılarını öznellik diyarına gönderme vb yorumlarında Nazi aşırılığını önleyebilecek hiçbir mekanizmaya sahip değildi. Üstelik Weber'in ideal tiplerinde, Nazi devletinin yaptıklarını aşırılık olarak tanımlamayı gerektirecek herhangi bir şeyin varlığı söz konusu değildi (Bauman, 2007: 24).

Bauman, genellemeler yapmayı seven bir düşünürdür. Bu, onu ister istemez indirgemeciliğe götürür. Bauman'ın ele aldığı konularda meseleyi sadece tek bir ya da birkaç olguya irca etmesi genellikle eleştirilmiştir. Bu indirgemeciliği Bauman'ın modernite analizinde de görebiliriz. Bauman, moderniteyi akılcılığa ve daha spesifik olarak Weber'in tanımladığı biçimiyle araçsal akla indirger. Bauman'a göre modernite bir akılcılık, kesinlik, düzen ve tek biçimcilik arayışıdır. Modernite, geleneklere ve duygulara karşı aklın, belirsizliğe karşı kesinliğin, çeşitliliğe karşı tek biçimliliğin, kaosa karşı düzenin bir savaşıdır. Fakat bu türden bir bakış açısı, modern düşünce içindeki farklı basamakların ve bizzat moderniteyi de muhalefet edilen bir söylem haline getiren çeşitli paradigmaların göz ardı edilmesine neden olmaktadır (Kodal, 2003: 6).

Bauman'ın farklı eserlerinde yer alan modernite hakkındaki görüşleri dikkate alındığında Bauman'ın moderniteye karşı çok olumlu bir bakış açısı sergilediği söylenemez. Kendisinin Yahudi kökenden gelmesi ve Yahudilerin modern dönemde bir yok edilme sürecine tâbi tutulmaları da Bauman'ın moderniteye olumsuz bakışının nedenlerinden bir tanesi olarak görülebilir (Şan, 2006:

67). Ancak bu, Bauman'ın moderniteye karşıt olduğu anlamına gelmez. Nitekim Bauman, modernite karşısında yapılması gerekenin, moderniteyi idam sehпасına çıkarıp asmak değil, modernite idealinde eksik olan ahlaki vicdanı gerçekleştirebilmek olduğunu söyler. Bauman, insanın çıktığı macera içinde kendi bilincine varan bir uygarlık noktası olarak modernitenin, kendisinden öncekilere yönelttiği eleştiriler bağlamında onlar gibi aynı üstenci bakışla bireyin bütün yaşam alanlarını belirleme iddiasından vazgeçerek, bireye kazandırdığı özerklik, özgürlük ve eleştirel akıl yanında ahlaki bir sorumluluk da kazandırması gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır (Boz, 2008: 62).

Bauman'ın moderniteye ve modern devlete ilişkin genel bakış açısına kısaca değindikten sonra Holocaust'un modernitede ortaya çıkma nedenlerine dönecek olursak, Bauman'ın modernite-Holocaust ilişkisini bir ana nedene bağladığı görülmektedir. Bu nedeni "modernitenin kusursuzluk ve düzen arayışı" olarak adlandırabiliriz. Bauman'a göre bilim, aydınlanmayla birlikte gerçekliğin insan plan ve tasarımlarına göre yeniden biçimlendirilmesinde müthiş bir güç sunan araç olarak görülmüştür (Bauman, 2007: 102). Nitekim Aydınlanma döneminde "akıl"ın algılanışındaki değişim dikkat çekicidir. Akıl, Aydınlanmayla birlikte artık "araçsal akıl"dır. Araçsal akıl, dünyayı sadece ondan insan amaçları için istifade etmek maksadıyla bilmeyi hedefleyen bir rasyonalite biçimidir (Kahraman, 2002: 17). Başka bir ifadeyle araçsal akıl, bir kimsenin kendi emeğine, arzularına etkili bir biçimde ulaşmak için kullandığı akıl türü olup stratejilerden kuruludur (Vergin, 2008: 305).

Holocaust'u modernlikle birlikte anmamıza neden olan bir diğer özellik, modernizme özgü olan sosyal mühendislik çalışmalarının soykırımda ifade bulmasıdır. Modernlik koşullarında toplumsal sınırlar inşa etme kaygısı ve bu kaygının bir yansıması olarak ortaya çıkan düzenleme refleksi, ideal yaşam tasarımlarıyla son bulur (Demir, 2007: 31). Bilimin ve araçsal aklın gücüne dayalı bu yaklaşım, modern dönemde topluma ilişkin bakış açısını da etkilemektedir. Bu yaklaşımda toplum, yönetilecek bir nesne, çözülmesi gereken sorunlardan müteşekkil, kontrol edilip yeniden tasarlanabilecek doğal bir yapı olarak görülmektedir. Adeta bir "toplum mühendisliği" söz konusudur (Bauman, 2007: 34). Modern soykırım da kusursuz toplum taslağına uygun bir toplumsal düzeni sağlamaya çalışmak anlamına gelen sosyal mühen-

disliğin bir ürünüdür. “Toplumu revize etmekten öte, daha hızlı ve radikal hedefler seçilmelidir: Toplum yeniden oluşturulabilir, bilimsel olarak tasarlanmış genel bir plana uymaya zorlanabilir ve tüm bunlar yapılmalıdır” (Bauman, 2007: 129). Yine Bauman’a göre modern kültürün temelinde, doğaya karşı duyulan düzensizlik hissi vardır. Modern kültür kedisini daha iyi, dolayısıyla yapay bir düzene duyduğu özlemle tanımlar (Bauman, 2007: 129). Bu yaklaşım, modern insanın evrendeki tüm öğeleri kendisiyle olan ilgisine göre sınıflandırmasına yol açmıştır. Modern insan için tüm eylemler araçsaldır ve tüm nesneler de ya başarılar ya da engellerden ibarettir (Bauman, 2007: 130).

Mükemmelin, kusursuzluğun yaşanabilmesi için kusurların temizlenmesi, ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bauman, modern insanın kusursuzluğu yakalama düşüncesini ve bu yoldaki uygulamalarını bahçe-bahçıvan metaforuyla anlatmaya çalışmıştır. Modern kültürü bir bahçe kültürüne benzeten Bauman, bir bahçıvan için yabancı otlar, oldukları şey olmalarından çok; güzel, düzenli bir bahçenin oluşturulmasını engelledikleri için ölmelidirler, demektedir (Bauman, 2007: 130). Yine bir bahçıvan için bahçeyi yabancı otlardan temizlemek yıkıcı değil, yapıcı bir etkinliktir ve Bauman’a göre toplumu bir bahçe gibi gören tüm yaklaşımlar, toplumsal varlığın bazı bölümlerini yabancı otlar olarak nitelendirme eğilimindedirler (Bauman, 2007: 130). Yahudiler de Nazi yöneticilerine göre mükemmelin önündeki engeldi: Kusursuz bir dünyayı yakalayamamamızın önündeki engel (Bauman, 2007: 109). Bauman’ın bu yaklaşımı, yaratma ve yok etmenin uygarlığın birbirinden ayrılmaz iki yönü olduğu şeklindeki daha genel bir algısının tezahürü olsa gerek (Bauman, 2007: 23).

Bir Süreç Olarak Holocaust

Bauman’a göre modernite, sadece Holocaust’un ortaya çıkış sebepleri üzerinde değil, tecrübe edilişi üzerinde de etkili olmuştur. Şiddet tekelinin devlet elinde toplanması, genel anlamda akılcılık ve akılcı planlama ilkeleri, bürokratik yönetim tarzı gibi modern dönemin temel ilkeleri, bu etkinin temel belirleyicileridir.

Şiddet-Holocaust ilişkisiyle başlayacak olursak Bauman, konuya modernitenin şiddete ilişkin yanlış bir algılama geliştirdiğini ifade ederek başlamaktadır. Bauman’a göre Batı uygarlığı, kendi

hegemonya mücadelesini verirken uygar bir toplumda çoğu doğal çirkinliğin ve bozukluğun ortadan kaldırıldığını, bunun yanı sıra, insanların doğuştan gelen barbarlık ve şiddet eğilimlerinin de çoğunlukla elimine edildiğini, en azından bu eğilimlerin baskı altına alındığını iddia etmiştir. Uygar toplumun yaygın imajı, her şeyden önce şiddetin bulunmadığı, kibar, nazik, yumuşak bir toplum şeklindedir (Bauman, 2007: 134). Ancak Bauman, modern uygarlığın şiddetsizlik karakterinin tam bir yanılsama olduğunu ve uygarlaşma sürecinde gerçekte olan şeyin şiddetin kullanıldığı yerin ve onu kullanacak olan gücün değişmesi olduğunu belirtir. Şiddetin varlığına son verilmemiş; sadece, varlığı gözden uzaklaştırılmıştır. Bauman bu süreci, şiddetin merkezileşmesi ve rakkipsizleşmesi olarak görür (Bauman, 2007: 135). Şiddet tekeli elinde bulunduran devlet, daha akla yakın ve daha mantıklı bir düzenin kurulmasına inandığında bu şiddeti, düzenin kurulmasının öndeki engeller olarak kabul edilen unsurların yok edilmesinde kullanacaktır. Nitekim Holocaust, böyle bir niyet ve çabanın bir sonucu olarak yaşanmıştır.

Holocaust'un yaşanılması sürecinde etkin olan bir diğer unsur, modernitenin temel özelliklerinden birisi olan "akılcılık" ilkesidir. Türkçede rasyonalite olarak da adlandırılan akılcılık, Aydınlanma dönemiyle birlikte ön plana çıkmaya başlamıştır. Akıl ve rasyonalite, amprisizm, evrensellik, bilim, gelişme, bireysellik, müsaade etme, özgürlük, insan doğasının tek biçimliliği ve laiklik, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin vurguladığı ortak temalardır (Hamilton, 1996, 21-22). Aydınlanmanın en belirleyici özelliği, insan merkezli bir varlık ve bilgi anlayışının ortaya çıkmasıdır (Özkiraz, 2003: 37). Bu anlayışın ortaya çıkmasındaki başat etmen, "akıl" kavramının içeriğine ve kullanımına ilişkin anlayış ve algılayışın değişmesidir. Aydınlanmacılar aklın bir ve değişmez olduğuna inanıyorlardı ve akla başvurmak suretiyle toplumda varolan kötülüklerden arınmak ve toplumsal hayatı düzenlemek mümkündü (Vergin, 2008: 301).

Bauman akılcılığın, Holocaust'un yaşanma sürecindeki etkisini üç temel başlık altında ele almıştır: Şiddet yetkisinin yasal olarak yetkilendirilmiş mercilerden gelen resmi emirlerle verilmesi; etkinliklerin yasalarca yönetilen uygulamalarla ve rollerin kesin şekilde belirlemesiyle rutinleşmesi ve ideolojik tanımlamalarla şiddet kullanımının insanlıktan çıkarılması (Bauman, 2007: 37).

Bürokrasi ve modern planlama ilkelerinin temelleri olan bu düzenleme ve uygulamalar, her şeyden önce, yok edilmesi gerekli bir hedef olarak belirlenen Yahudilerin “insan dışılaştırılması”na yol açmıştır ki bu durum da Holocaust’u mümkün kılan unsurların başında gelmektedir. Bauman’a göre insan dışılaştırma, modern bürokrasinin akılsallaştırma eğilimiyle yakından ilişkilidir. Bürokrasi, en optimal çözümü bulmaya programlanmıştır; önemli olan, verimlilik ve yapılan işlerin maliyetinin düşürülmesidir (Bauman, 2007: 144). Bu görüşünü Bauman, demiryolculara ilişkin verdiği örnekle desteklemeye çalışır. Demiryolcular için aslanan yüküdür; yükün insan ya da hayvan olması önemli değildir. Yani yük, yalnızca ölçülerden ibaret ve nitelikten yoksun bir varlık anlamına gelmektedir (Bauman, 2007: 142). Bu mantıkla hareket eden mühendis, gaz vagonlarını tasarlarlarken bu işi en az maliyetle ve en verimli bir şekilde yapmaktan başka bir şey düşünmemiştir. Bu mühendisi rahatsız edecek olan tek şey, kapalı yaptıkları üretimdeki hatalardan dolayı eleştiri almalarıdır (Bauman, 2007: 26).

Holocaust’u mümkün kılan bir diğer modern anlayış, bürokratik akılsalcılığa dayalı ast-üst ilişkilerine dayalı iş bölümüdür. Özetle, hedefin nesneleştirilmesi, Holocaust sürecinde maktulleri ölüme götüren düzenek ve düzenlemelerin ahlaki sorumluluktan uzak bir biçimde tasarlanmasında kendini göstermiştir.

Ast üst ilişkisinin insan dışılaştırma özelliğini Bauman, Milgram’ın bu konudaki bir saptamasıyla anlatır:

“Ast durumundaki kişi, otoritenin gerekli gördüğü eylemleri yerine getirmedeki başarısına bağlı olarak utanç ya da gurur duyar. Üstbenlik, eylemlerin iyiliği ve kötülüğü ile ilgili değer yargılarından otoriter sistem içerisindeki işlevin ne denli iyi ya da kötü yerine getirildiği saptamasına kayar” (Bauman, 2007: 216).

Böylesi bir durumda yapan kişi, üstünün emir verme yetkisine sahip olduğuna inanır ve verilen emrin sorumluluğunu kendisinde değil, emri veren kişide görür. Bu tür sorumluluk kayması olan durumlarda varolan sorumluluk, Bauman tarafından “yüzergezer sorumluluk” olarak adlandırılmaktadır. Yüzergezer sorumluluğun olduğu bir durumda da örgütün her üyesi bir başkasının emrinde olduğuna inanır. Ancak, sorumluluğu taşıyan kişi olarak

gösterilen bireyler de sorumluluğu yine bir başkasına atar (Bauman, 2007: 219).

Modern dönemin Holocaust'u mümkün kılan diğer bir özelliği, insanlar arasındaki mekânsal uzaklıklar artsa bile söz konusu insanların birbiri üzerindeki etkilerinin sabit kalmasının teknoloji sayesinde mümkün hale gelmesi ve insanları yaptıkları eylemlerin sorumluluklarından uzak kalabilmesidir. Bauman, bu durumu uzaktan kontroldeki ilerleme olarak adlandırır (Bauman, 2007: 258). Ona göre insanlar arasındaki uzaklık arttıkça birbirlerine karşı besledikleri sorumluluk duyguları zayıflar. Sorumluluk duyguları zayıflayınca da hedefteki nesne insan olsa dahi fail ahlaksal boyuttan uzaklaşmış olur. Holocaust'un gerçekleşmesinde insanlar arasındaki mekânsal uzaklığın yanı sıra, eylemlerin sonuçlarının fail tarafından görülmemesi, yani insanların yaptıkları eylemlerin sonuçlarından uzaklaş(tırıl)abilmesi de etkindir. Eylemin pratik sonuçları görülmezse ahlaksal bir çelişkinin ortaya çıkması ihtimali yoktur ya da bu çelişki ancak suskun bir şekilde ortaya çıkabilmektedir (Du Gay, 1999: 577). Bauman'a göre:

“Eylemle sonuçları arasındaki fiziksel ve/veya psikolojik uzaklığın artışı, ahlaksal sınırlamaların askıya alınmasından da fazlasına yol açar; eylemin ahlak yönünden önemini ortadan kaldırır ve böylece ahlaklılığın kişisel standartlarıyla eylemin toplumsal sonuçlarının ahlakdışılığı arasındaki her türlü çelişkiyi daha doğmadan çekip alır” (Bauman, 2007: 42).

Daha önce de belirttiğimiz gibi Bauman'a göre moderniteyle birlikte ortaya çıkan modern rasyonel bürokrasinin varlığı, modern bilim ve teknolojinin kullanılabilirliği, problem çözmeye yönelik mantıksal ve akılcı yaklaşım ve şiddet tekelinin sadece devlete ait olması gibi özellikler, modern Holocaust'un yaşanmasındaki temel nedenlerdir. Bunlar temel etkenlerdir çünkü bu unsurlar bir araya gelerek insanların canavarca şiddet uygulamasını engelleyen ahlak kurallarını eritme potansiyeline sahiptirler (Bauman, 2007: 36). Bauman bu bağlamda modernite-Holocaust ilişkisini incelerken genel hatlarıyla Holocaust'un ahlaksal sınırların aşılmasından kaynaklı olduğunu iddia eder. Ahlak konusuna ise Durkheim kaynaklı sosyolojideki genel algıdan farklı yaklaştığını belirtir. Durkheimci bakış açısında ahlaksal davranışın oluşmasını ve devamlılığını toplumsal kurumlar sağlar. Bu görüşe göre

toplum, ahlaksal hale getirici ve insanlaştıracı bir aygıttır ve sapkın bir gayri ahlaki davranışın var olması ancak sürecin yanlış işleminin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Freeman, 1995: 210). Bauman'ın ahlak algısı, bu tür bir ahlak algısının aksine ünlü etik düşünürü Levinas'tan etkilenen ve "sorumluluk" üzerine kurulu bir ahlak algısıdır.

Bauman'ın ahlak anlayışını anlayabilmek için öncelikli olarak Levinas'ta ahlak olgusuna bakmak gerekmektedir. Levinas'ın etik kuramı, kendisinden önceki yaklaşımlardan önemli oranda farklılık gösterir. Levinas'ın etiği dediğimizde, belli başlı etik soralardan ve tanımlardan farklı bir etikten bahsediyoruz demektir (Türk, 2010: 337). Levinas, Batı dünyasındaki "özne algısı"nı eleştirerek işe başlar. Batıdaki temel "ben" algısı, varlığı temel alan ve varlığı özerk, özgür, bilmeye ve kavramaya muktedir bir "ben" öznesi olarak merkezileştiren "ötekinin efendisi"ne dönüşebilen, hükümlan bir özne algısıdır (Türk, 2010: 338). Levinas'a göre ise "ben" öznesi, her tür anlamlandırma/adlandırma-düşünme edimini dilin içerisinde gerçekleştirir. Dil ise her şeyden önce söyleme/seslenmedir; daima bir muhatap varsayar. Öyleyse muhatapım olarak öteki, anlam dünyamın temeli, kurucusudur. Levinas'ın çerçevesinde ve bu seslenme ilişkisi, eşitler arası bir konuşma/diyalog değildir; konuşan öncelikle ve daima ötekidir. Öteki bana yönelir ve cevap vermemle birlikte etik ilişki başlar. Burada cevap [reponse], ötekinden sorumlu olmakla [responsabilite] aynı şey gibidir. Levinas'a göre insanın insanlığı, ötekinin yaşamını düşünmek, ötekinin yaşamını öncelemekten, yani etik kardeşlik ilkesine göre davranmaktan geçer. Öyleyse kardeşliği öncelemedikçe eşitlik ve özgürlük ideali, insanın insanlığına yönelik bir tehdit taşır (Türk, 2010: 340-1).

Özetleyecek olursak Levinas'a göre ahlaki çağrı kişiseldir ve kişinin kendi sorumluluğuna seslenir. Karşımdakinin ihtiyacını kendi benliğimde hissedip her türlü beklenti ve tasarıdan uzak, onun için olmam gereken yerde konumlanıp yapmam gereken şeyi yapmalıyım. Bu tam anlamıyla "karşımdaki için olabilmemiz" anlamına gelmektedir. Daima kendimizi önceleyen yanımızı ötekiye verdiğimizde, bunu bir borç ya da görev gibi kabul etmekten ziyade bu, bizim için itirazı mümkün olmayan bir sorumluluk duygusuna dönüştüğünde en gerçek ve doğal ahlaki eylemi gerçekleştirmiş oluruz. Öteki sustuğunda dahi onun için konuşabil-

mek, onu çok derinlerden ve en uzak mesafelerden duyabildiğimiz anlamına gelir (Kakaliçoğlu, 2012: 360).

Bauman'a göre ise etik ve tek ahlak kuralı, her ahlaklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubudur. Etik ona göre insani tarz ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit olarak, ahlaki yargıların müphemliğini ise düzeltilmesi gerekli marazi bir durum olarak görür. Modern dönemde ahlak felsefecilerinin yapmaya çalıştıkları şey de bu çoğulluğu azaltıp müphemlikten kurtulmaktır (Kodal, 2003: 40). Bauman da Levinas'ın görüşüne benzer şekilde, insanın varoluş biçiminin sorumluluk olduğunu belirterek ahlakla ilgisi olmayan faktörlerden etkilenmemiş olan ilk ve en temiz haliyle öz-neler arası ilişkilerin temelini ahlak olduğunu ifade eder. Yani Bauman, ahlakın toplum öncesi kaynakları olduğunu, toplumun ahlakı mümkün kılmak bir yana onu imkânsızlaştırdığını iddia eder. "Ahlak'ın özü ötekine karşı (zorunluluktan farklı) bir görev, her tür çıkar gözetiminden önce gelen bir görev olduğundan ahlakın kökleri, egemenlik ve kültür yapıları gibi toplumsal düzenlemelerin daha da altına gider" demektedir (Bauman, 2007: 246). Bireysel sorumluluk üzerine dayalı ahlak, modern dönemin yukarıda açıklamaya çalıştığımız akılcı, bürokratik özelliklerine bağlı olarak zayıflatılma potansiyeli taşımaktadır. Holocaust, bu zayıflama potansiyelinin zayıflaması sonucu gelişmiş bir süreçtir.

Bauman'ın Holocaust Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Eleştiriler

Bauman, Holocaust'u analiz ederken ideolojiyi göz ardı ettiği, genelde moderniteyi ve Weber'i yanlış anladığı, soykırım kavramını yanlış anladığı gibi gerekçelerle eleştirilmektedir. Bu eleştirilerden ilki, bir dönem Kudüs'teki Uluslararası Soykırım Araştırmalar Enstitüsü'nün başkanlığını yapan *Soykırımı Yeniden Düşünmek* kitabının yazarı Yehuda Bauer'den gelmiştir. Bauer'e göre Bauman'ın çalışması hatalarla doludur. Bu hatalardan en önemlisi de ideoloji kavramına ve ideolojinin Holocaust'taki rolüne yer vermemesidir. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere, Nazi Almanyası'ndan daha az modern olmadığına göre Almanyada neden bir Hitler rejiminin ortaya çıktığını açıklamak için modernlikten başka faktörler olması gerektiğini söyler.

Bauer'e göre Holocaust'a giden yolu moderniteden çok, Nazi ideolojisi hazırlamıştır. Bu görüşünü İtalya da faşist bir rejim olmasına karşın, orada bir Holocaust'un yaşanmamış olmasıyla ve de Nazi Almanyası'nın gizli servisi olan Gestapo'nun Japonlara yapmış oldukları Şangay'daki Hongwek gettosundaki 18.000 Yahudi'nin öldürülmesi yönündeki teklifinin Japonlar tarafından reddedilmesiyle desteklemektedir (Bauer, 2002: 96-97).

Bauman'ın Holocaust analizine ilişkin ikinci ciddi eleştiri, bürokrasiye ilişkin yaklaşımıyla ilgilidir. Weber'e göre bürokratik örgütlenme, teknik açıdan diğer tüm örgütlenmelerden üstün bir yapıdır. Doğruluk, hız, kesinlik, tam bağımlılık, süreklilik, gizlilik, maliyetlerin azalması, bürokrasiyi diğer yönetim tarzlarından üstün kılan özelliklerdir. Bürokratik süreç kurulduktan sonra, yıkılması son derece güç olan bir toplumsal mekanizmaya dönüşür ve böylece de bürokrasi, toplu eylemi rasyonel düzenlilik kazanmış toplumsal eyleme dönüştürmenin başlıca aracı olarak ortaya çıkar. İyi planlanan ve yönetilen bir "toplumsal eylem", her türlü kitle eyleminden ya da bireysel eylemden üstün bir duruma gelir (Weber, 1993: 204-207).

Ancak, unutulmamalıdır ki Weber'in analizlerinde kullandığı temel kavramlardan bir tanesi "ideal tip" kavramıdır. "İdeal tip, türdeş bir düşünce tablosu oluşturmak için bir ya da birçok görüşü tek yanlı olarak vurgulamak ve bazen çok bazen de az sayıda bulunan, yer yer ise hiç bulunmayan, tek yanlı olarak seçilmiş daha önceki görüşlere göre düzenlenen münferit, dağınık ve eksikli birçok olguyu birbirine bağlamak suretiyle elde edilir" (Weber'den aktaran Gülmez, 1975: 51). Weber'in ideal tipi bu şekilde analiz etmesi, ideal tipleri ampirik gözlem ve tecrübe açıklamadan ziyade tümdengelim yoluyla kurduğu farazi ve ussal tasavvurlara dayandığı eleştirisini getirmiştir (Coşku, Asunakutlu: 5). Bauman, Holocaust çalışmasında bu ideal tip bürokrasinin özelliklerini mutlak surette gerçekleşmiş özellikler olarak kaydeder. Kaldı ki Bauman, bürokrasinin siyaset ve ideolojiyle olan ilişkisini de es geçmiştir. Nitekim Bauer, Bauman'ı Alman bürokrasisine Yahudileri yok etme görevinin verildiğini belirtip ancak bu görevin kimler tarafından verildiğinden bahsetmemekle suçlamaktadır (Bauer, 2002: 64). Bunun yanı sıra, Weber'in bürokratik gücün gelişmesi hakkındaki görüşleri, Bauman'inkinden farklıdır. Weber'e göre Almanyada devlet bürokrasisi ile ilgili sorun,

bürokrasinin idari yapısının siyasal liderlik alanına kaymasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda bürokrasi sınırlarının ötesinde hareket etmiş olmaktaydı. Ancak Bauman, bürokrasinin bir eleştirisi nesnesi olduğunu çünkü nihai ahlaki amaçları gerçekleştirmediğini iddia etmektedir (Du Gay, 1999: 587).

Bauman'a ilişkin bir diğer eleştirisi, soykırım kavramına yaklaşımıyla alakalıdır. Bauman, soykırımı uygarlık süreciyle ilişkilendirmekte haklı olsa bile uygarlığı modernlikle eş görmekle hata yapmaktadır. İkinci olarak, soykırımı bürokratik devletle ve devleti sınırlandıracak bir sivil toplumun yokluğuyla sınırlandırmakta haklı olmakla birlikte, soykırım ile savaş hali arasındaki ilişkiyi gözden kaçırmaktadır. Üçüncü olarak; Bauman, modernitede potansiyel olarak mevcut olan moderniteyle bağlantılar konusunda ve bu konuda Holocaust'tan ders çıkarmamız noktasında haklıyken Holocaust'ta modern olmayan unsurları anlatmakta yetersiz kalmaktadır. Görüşlerini daha genel bir soykırım kavramsallaştırması üzerinden yapmamış olması, Bauman'ın soykırım konusundaki görüşlerinin eksik olması sonucunu doğurmuştur (Freeman, 1995: 209).

Holocaust Modernite'de Kaçınılmaz Bir Kader midir?

Bauman, Holocaust'la ilgili haberlerin ve onun failleri hakkında öğrendiğimiz en korkunç şeyin bunun bize de yapılabileceği değil; bunu, bizim de yapabileceğimiz düşüncesi olduğunu ifade etmektedir (Bauman, 2007: 206). Bunun yanı sıra; uygarlaşma sürecinin, insanların doğal dürtülerinin yerine yapay ve değişebilir davranış kalıplarını koymayı başardığı ve bundan ötürü de insan eylemlerinin doğal eğilimlerce yönlendirildiği sürece düşünülemez boyutlarda bir insan dışılığı ve yıkıcılığı mümkün kılabilceği yönündeki bir düşüncenin geçerli olabileceğini ifade etmektedir (Bauman, 2007: 134). Bauman'a ait bu ifadeler, kendisinin, modernitenin kaçınılmaz olarak Holocaust'u doğurduğu ve Holocaust benzeri süreçleri doğurmaya devam edeceği düşüncesine inandığı algısını uyandırmaktadır.

Holocaust'u modernlikle bağlantılandırmasına karşın Bauman'ın Holocaust'un modernitenin kaçınılmaz bir kaderi olduğu yargısına vardığını söylemek mümkün değildir. Çünkü her şeyden önce Bauman, modernitenin Holocaust'un yeterli nedeni de-

ğil, gerekli koşulu olduğunu ifade eder (Bauman, 2007: 28). Yine çalışmanın devamında soykırımı tümüyle tasarlanmış, tümüyle denetim altına alınmış bir dünyaya yönelen dürtülerin denetimden çıkıp vahşileştiği andaki yan ürün olarak değerlendirmektedir (Bauman, 2007: 131). Böyle bir durumu Bauman, Milgram'ın deneylerinden yola çıkarak tek amaçlı, kesin ve rakipsiz bir otorite kaynağıyla karşılaşmanın bir sonucu olarak görmektedir (Bauman, 2007: 221). Bu durumu elimine etmenin yolu da birbirini geçersiz kılan karşı baskıların çokluğudur. Yani, toplumsal özerkliğın ve dolayısıyla onun yansıması olan siyasal çoğunluğun mevcudiyetidir.

Kaynakça

- Bauer, Yehuda (2002), *Soykırımı Yeniden Düşünmek*, Çev. Orhun Yakın, Phoenix Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Kitap, İstanbul.
- Boz, Cenk (2010), *Zygmunt Bauman Bağlamında Küreselleşen Modernitenin Açmazları*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Coşkun, Bayram & Asunakutlu, Tuncer, *Max Weber ve Bürokrasi Düşüncesi*, <http://www.asunakutlu.com/tncr/weber.pdf>
- Demir, İsa (2007), "Bauman'ın Modernizm Eleştirisi ve Eleştirinin İki Boyutu: Holocaust ve Çalışma Etiği", *Sosyoloji Notları*, Eylül, s. 36-48.
- Demirtaş, H. Andaç (2003), "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", *İletişim Araştırmaları*, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 123-144.
- Du gay, Paul; "Is Bauman's bureau Weber's bureau?: a comment", *British Journal of Sociology*, Cilt: 50, Sayı: 4, s. 575-587.
- The British Journal of Sociology, *Amme İdaresi Dergisi*, 8 (1) Mart, s. 47-75.
- Gümüş, Özlem (2008), *Kültür, Değerler, Kişilik ve Yasal İdeoloji Arasındaki İlişkiler: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma (Türkiye-ABD)*, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Hamilton, Peter (1996), "The Enlightenment and the Birth of Social Science", *The Formations of Modernity*, Der. Stuart Hall, Bram Gieben, Oxford/Cambridge, Polity Press in association with the Open University Press, s. 17-70.
- Kahraman, Hasan Bülent (2002), *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye, 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, Everest Yayınları, İstanbul.
- Kakaliçoğlu, Cevahir; "Küreselleşmenin Ahlaki Serencamı: Değerlerin Tüketimi", *Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi II e-kitap*, s. 357-365.
- Kodal, Numan (2003), *Zygmunt Bauman'da Politika ve Etik*, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- O'kane, Rosemary H.T., "Modernity, the Holocaust and Politics", *Economy and Society*, Sayı: 26:1, s. 43-61.
- Özkiraz, Ahmet (2003), *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Çizgi Kitabevi.

- Şan, Mustafa Kemal (2006), “Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 11. Sayı, İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Yay., İstanbul, s. 63-91.
- Türk, Duygu; “Levinas’ta Etik ve Siyaset: “Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik”, Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik, 1. Uluslararası Felsefe Kongresi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, s. 337-348.
- Vergin, Nur (2008), *Siyasetin Sosyolojisi, Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 6. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul.

Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü:
Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet
Yrd. Doç. Dr. Güney Çeğin

Zygmunt Bauman, bize modernitenin temel özelliğinin bir Lödev olarak düzeni öne çıkardığını, ulus devlet inşası açısından türdeşliğin her zaman heterojenliğe tercih edildiğini ve ege-
menin nihai kararı yüzünden farklılıkların bozucu/yıkıcı öğeler
olarak tanımlandığını hatırlatır. Buradan hareketle bizi modern-
leştirici pratiklerin neden *müphemliği kazıma çabası* olarak tasa-
rımlandığını, düzenin adlandırma ve sınıflandırma işlevlerinin
niçin her daim öteki üzerinden gerçekleştirildiğini sorgulamaya
çağırır ve bunu yaparken de tarihsel süreçleri dönemin şartları
üzerinden okuma alışkanlığını ve kolaycılığını ihlal eder; çünkü

Bauman'ın sözleriyle “bir bahçıvan olarak ulus devlet”, bahçeden ayıkladığı zararlı bitkileri [farklılıklar ve ötekileştirilenler] görünmez kılmayı tercih eden bir tarihsel anlatıyı tahkim etmek zorundadır.

Bu deneme, bir bakıma Bauman'ın davetine icabet olarak okunabilir. Çalışma, Mark Neocleous'un “kartografik şiddet”¹ adını verdiği ve düzenin tarihsel anlamda olumsal olanı doğallaştırdığı devlet stratejilerini, Bauman'ın müphemlik [*ambivalence*] tezi ile James C. Scott'ın okunaklılık kavramı doğrultusunda sorunsallaştırmayı hedeflemektedir. Lakin bunu gerçekleştirirken de halihazırdaki tarihsel-politik alanın dinamiklerine vurgu yaparak, ulus devlet kuruluş süreçlerinde türdeşleştirme temelli bir devlet pratiğinin kamusal düşman tayin etme kapasitesini anlamaya gayret etmektedir. Aslında, Michel Foucault'nun bir ifadesini biraz özgürce kullanarak, amacımızın “üzerine düşünülmemiş süreklilikler” hakkında bir sorgulama hattı inşa etmek olduğunu söyleyebiliriz.

İlk olarak yazının çerçevesi detaylı bir şekilde tartışılacak ve esinlendiği literatür ile kavramlar kısaca gözden geçirilecektir. Burada özellikle Bauman'ın *Modernlik ve Müphemlik* eseri başlıca referans kaynağımız olacaktır. Ardından Türkiye'de siyasal alanın oluşumu sürecinde öne çıkan *politik monizm* biçimi ve bununla bağlantılı olarak “müphem” olanın, farklılıkları kategorikleştirerek muğlâklığı sıfırlamaya çalışan modernleştirici pratikleri ne şekillerde sarstığı incelenecektir. Yazının merkezi motifini teşkil eden bu kısımda geliştirilen argümanlar, Dahiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı'nın 1932'de yayımladığı Dersim başlıklı raporuna dayanmaktadır. *Gizli ve zata mahsus* olmak kaydıyla 100 adet basılan ve yalnızca devletin üst düzey yöneticilerine dağıtılan bu rapor (Bauman'ın ve kısmen diğer düşünürlerin kuramsal yönelimleriyle) incelendiği takdirde devletin, toplumu okunaklı kılma stratejilerinin müphem olanı nasıl kodladığı/evcilleştirdiği anlaşılabilir.

* * *

1. Yazının ilerleyen kısmında detaylandıracağımız bu kavramın ilk formülasyonu açısından bkz. Mark Neocleous, “Off the Map-On Violence and Cartography”, *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003, s. 409-425.

Bauman, pek çok çalışmasında modernliğe dair analizlerini “düzen arayışı” kavramı etrafında örerek, müphemliği bir bütün olarak *modernlik süreçlerinin artışı* şeklinde tarif eder. Müphemlik, her şeyden önce dile özgü bir düzensizliğe veya dilin icra ettiği sınıflandırma işlevinin iflasına dayanmaktadır. Bu yüzden düzensizliğin temel belirtisi, herhangi bir durumun doğru biçimde okunulmadığı zaman hissedilen somut rahatsızlıktır. Dilin ikili işlevinin, yani hem adlandırma hem de sınıflandırma işlevlerinin tezahürü olan müphemliğin boyutları, bu işlevlerin uygulanmadığı pratiklere bağlı olarak da artar. Dolayısıyla müphemlik, dilin “alter ego”suna karşılık gelir ve dil, yerleşikleşmiş bir dünya ile olumsal [kontenjans] bir dünya arasında kendini konumlandırmış olur. Bu noktada düzenin idamesini, olumsuzluğun reddine veya bastırılmasına bağlayan Bauman’a göre bizler, öğrenme ve ezberleme yetimizden ve de düzenin idamesi çıkarlarımıza uygun düştüğü için müphemliği çoğunlukla bir tehdit olarak algılarız. Yani müphemlik, *dilin yapılaştırma araçları* yetersiz kalınca ortaya çıkar ve her türden kategorileştirmelerin ardındaki temel insiyak buradan gelir.

Peki, dilin kendi iç uzamında yaşanan bu sürecin, düzen ya da egemenlik formları ile ilişkisi ne olabilir? Bauman, mikro-bireysel düzeyden makro-yapısal düzeye uzanan güzergâhta devletin de tıpkı dilin sınıflandırma işlevine benzer biçimde, sivil toplum örüntüsünü okunaklı kılmak için sınıflandırma/adlandırma icrasını devreye soktuğu iddiasındadır. Düzen, ancak bu sayede dünyaya bir yapı atfedebilir ve toplumsal dünyadaki olabilirlikleri denetler. Diğer yandan, düzenin selameti bağlamında *adlandırma eylemi* de en az sınıflandırma işlevi kadar belirleyicidir. Bauman, her bir adlandırma pratiğinin verilen isme uyan ve uymayan varlıklar olarak dünyayı ikiye böldüğünü iddia eder ve bunun da apaçık bir şiddet biçimi olduğunu düşünür. Zira egemenlik mekanizmaları kendilerini çoğu kez kategoriler inşa etmek suretiyle yeniden üretebilirler ve bu kategoriler, hem somut dünyanın kavranmasını sağlayan nesnel sınıflandırmalara hem de subjektivite rejimlerine dayanmaktadır. Adlandırma/adlandırmama pratiği, hâkim öznenin *nesnelleştirme yöntemlerinin* başında gelir.

Ancak müphemlikle mücadelenin bir de öteki yüzü vardır: Düzeni hem kuvvetlendiren hem de törpüleyen bir işlem olarak bu mücadele, *sorunu çözmeye çalışırken sorun yaratmanın çelişki-*

sine de sahiptir. Mücadelenin yoğunluğu, müphemliğin boyutlarının denetimine yetecek gücün olup olmadığına ve bu belirsizlik halinin azaltılmasının doğru teknolojinin keşfi ve faaliyetiyle ilgili bir problem [yönetmel sorun] olduğunun farkına varılıp varılmamasına bağı olarak değışir. Böylece modern zamanlar, müphemliğin amansız düşmanlarına dönüşmüş ve düzenleme ödevi, tüm öteki ödevlerin arketipine tahvil edilmiştir:

“Düzen, kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir. Düzen ve kaos modern ikizlerdir... İşte biz, düzen ve kaos çatallaşmasından önce varolan bu düşüncesiz ve dikkatsiz dünyayı kendi terimleriyle tanımlamakta zorlanıyoruz. Onu kavramak için genelde olumsuzlamalardan medet umuyoruz: Büyük ihtimalle bu dünya, kendisini bizim tanımlamalarımızla tanıyamazdı” (Bauman, 2003: 14).

İçinde yaşanan dünya, insan habitatı ve insan benliği arasındaki mafsallın tezahürü olan [herhangi bir] düzen, Bauman’a göre üç eksen üzerinden kavranabilir: (a) bir tasarım ve eylem sorunu olarak düzen; (b) bir saplantı olarak düzen ve (c) düzenleme telaşının ardından düzenleyici pratikler üzerinde bir tefekkür. Bu çerçevede Bauman’ın bu yarı-ontolojik ilkesi [düzen], hayatın bizzat kendisinin “tasarım” olarak algılandığını da gösterir ve düzenin idamesine dair bitimsiz mücadele, belirlenimin ikircim olana, semantik kesinliğin müphemliğe, saydamlığın örtüklüğe, berraklığın da bulanıklığa karşı mücadelesidir (Bauman, 2003: 16-17):

“Düzenin ötekisi olan kaos, salt olumsuzluktur. Bu, düzenin olmak istediğı her şeyin reddidir. İşte düzenin olumluluğı, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar. Ancak kaosun olumsuzluğu, düzenin kendisini kuruluşunun bir sonucudur: Düzenin oluşumunun yan etkisi, artığı; fakat aynı zamanda da düzenin olabilirliğinin olmazsa olmaz koşuludur. Kaosun olumsuzluğu olmazsa düzenin olumluluğı da olmaz. Kaos olmadan düzen olmaz” (Bauman, 2003: 17).

Bauman’a göre modern insan için kaçınılmaz olan bu durum varoluşun, *tasarım, manipölasyon, yönetim ve mühendisliğin* etkisi altında olduğunun da kanıtıdır. Bu bağlamda kesin olarak tanımlanamayan, her şeyi eleyen/bastıran modern pratik, müphemliğin kökünü kazıma çabası olarak tanımlanmalıdır. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini ister (2003: 17-

18). Buna karşın çok anlamlılık, zihinsel uyumsuzluk ve olumsuzluk gibi terimler, modern aklın ötekileridir. Burada müphem olanın tanımlanmasına karşı bir direniş söz konusudur ki bu durum, iktidar konfigürasyonuna sınırlar çizer. Direniş, düzenin boş yere içermeye çalıştığı akışkanlığı inatla hatırlatmış olur. Toplumsal-entelektüel sistemin teorisyen ve pratisyenlerinin başını ağrıtan müphemliklerin çoğu da bu ekseninde özerkliğin kendine has görevliğini bastırma çabalarının sonucudur (Bauman, 2003: 26).

* * *

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında da müphem olana, yani devletin görüş mıntıkası açısından belirsizlik imgesi taşıyan her şeye dair *akut bir devlet hassasiyeti* gözlemlemekteyiz. Devletin iç mekânının türdeşleştirilmesi hamleleri sırasında daha da yoğun bir biçimde ortaya çıkan bu kaygının ardında hiç kuşku yok ki –bugün aşına olduğumuz “milli devlet mefkûresi”nin tezahürlerinden çok– devlet yöneticilerinin, devletin altyapısal menzilini genişletme amacı bulunmaktadır. Dolayısıyla genç Cumhuriyet için o sıralar *siyasi kontrolün lojistiğinde meydana gelen gelişmeleri yönlendirmenin*, en önemli vazife olduğu söylenebilir. Bu çerçevede içinde, yönetsel erk açısından siyasal alanın “okunaklı” kılınması, temel bir problem haline gelmektedir. Velhasıl, Bauman'ın müphemlik kavramıyla birlikte okunulduğunda daha da anlamlı olacağını düşündüğümüz *okunaklılık* ne anlama gelmektedir?

Siyaset bilimci James C. Scott *Devlet Gibi Görmek* adlı çalışmasında okunaklılığın modern devlet sistemleri için oldukça merkezi bir kavram olduğunu vurgulamıştır. Scott'a göre premodern devletler, okunaklılık araçları açısından zayıftır; çünkü nüfusun bizatihi kendisine, bunların kimliklerine ve mülklerine dair bilgisi yeterli değildir. Ne arazilerinin ne de vatandaşlarının ayrıntılı haritasına sahip olmayan bu devlet biçimi bunun da ötesinde bildiklerini sinoptik bir bakış için gereken ortak bir standarda çevirmesini sağlayacak ölçüm sisteminden de yoksundur (Scott, 2008: 14).

Scott'ın 1686'da XIV. Louise genel sayım önerisinde bulunan bir soyludan (Marquis de Vauban) aktardığı şu pasaja bakıldığında, “ölçme” pratiğinin devlet iktidarı açısından taşıdığı değer oldukça iyi yansıtılmaktadır.

“Her yıl belirli bir zamanda, her bir yere ait zenginlik ve yoksulluk rakamları ile toplamda ve bölge bazında, sahip olduğu bütün kaynaklarla birlikte tebaasının sayısını; asilzadelerinin ve tüm din adamlarının, resmi görevlilerinin, Katoliklerin ve diğer dinlerden olanların sayısını, her biri kendi ikâmetlerine göre ayrılmış olarak bilmekten büyük bir memnuniyet duymaz mıydı Kral? Başında olduğu büyük krallığın şimdiki ve geçmişteki halini kendi makamından bir saatlik bir süre içinde teftiş edebilmek ve azametini, zenginliğini ve gücünü oluşturan şeyi kesin olarak bilebilmek, onun için yararlı ve gerekli bir zevk olmaz mıydı?” (2008: 27).

Bu yüzden devlet, toplumun güvenliğini tesis etmek, askerlik hizmetlerini denetlemek ve vergi sistemini tahkim etmek gibi bir dizi temel işlevinin işleyişini sağlamak adına nüfusu düzenleyerek kontrol altına almaktadır. Burada en temel amaç, okunabilir bir toplum yolunda “merkezi olarak kayıt alınıp denetlenebilecek standart bir sistem” inşa etmektir (2008: 14-15). Dolayısıyla teknik ve bilimsel ilerlemenin çıktıları, devlet aracılığıyla insani etkinlik alanının bütününe uygulanarak devletin görme gücünü azami seviyeye çıkarır. Yörüngesini yüksek modernist tercih yönünde kullanan her devlet, gerçekliği denetlemek için onu okunaklı hale getirmek zorundadır.

Kuruluşundan itibaren Türk devleti de tepeden inmeci modernleşme eğilimi ve devrimci öncülleriyle yüksek modernist inancı, kurucu ideolojilerinden biri olarak benimser. Ne de olsa yüksek modernist proje “halkın çalışma alışkanlıkları, yaşama örüntüleri, ahlaki davranışları ve dünya görüşlerinde devasa, ütöpik değişimler yaratmak için devlet iktidarını kullanmak isteyen planlamacılara, mühendislere, mimarlara, bilim adamlarına ve teknisyenlere” oldukça cazip gelmektedir. Siyasal alandaki mevcut muhalefetin ekseriyetle sindirildiği 1927 sonrası, soyadlarının yaratılmasından ölçü ve ağırlıkların standardizasyonuna, nüfus kayıtlarının tesisinden dil devrimine kadar pek çok alanda devlet, okunaklılık stratejilerine yaslanır. *Okunabilirlik araçlarının kalıba dökülmesi* adını verebileceğimiz bu süreçte özellikle iki uygulama ön plana çıkar: Kartografik şiddet ve bu şiddetin eşliğinde devletin yetkili birimlerinin hazırladıkları resmi raporlar.

Kartografik şiddet her şeyden önce *müphem olarak telakki edilen, okunaklı kılınmak suretiyle zapt edilmesi* anlamına gelmek-

tedir. Bu çerçevede, bir devletin hükmü altındaki toprak parçası, devlet düşüncesine içsel olduğundan *mekânın politik örgütlenmesi* devletler açısından son derece hayati bir meseledir. Neocleous'un ifadesiyle "territory" ve devlet iktidarı arasındaki karşılıklı kurucu ilişkinin sonucu, yerküre yüzeyinin belirli bir biçimde, yani modern devletin *territoryal* hırslarına göre kayıt altına alınması ve mekânın, bu devletçi siyasal imgelemde kesin öncelik almış olmasıdır. Mekânın ve siyasetin bu gerekli kesişimi olmasaydı, egemenlik anlamını yitirirdi (2012: 261). Yani harita, yoğun biçimde siyasal bir nesne olup son kertede bir güç aracı haline gelmiştir. Bu bağlamda haritaların, kendisi aracılığıyla toplumun kontrol edildiği ve şiddetin uygulandığı, iktidarın ve mülkiyetin dış hatlarını çizen bir polis işlevine sahip olduğunu söyleyebiliriz (Neocleous, 2006).

Peki, devleti tesis eden şiddeti ve devlet sisteminin ideolojik tahakkümünü sürdüren çıkarları maskeleyen yarayan kartografik şiddet en çok hangi formlarda karşımıza çıkar? Neocleous bu konuda ilk bakılması gereken alanın, modern devlet idaresinin istihbarat toplamaya dair hazırladığı belgeler olduğunu yazar. Metnimizin bu son kısmında okunaklı kılma ve kartografik şiddet ilişkisinin müphemliğin bastırılması yönünde devlet tarafından devreye nasıl sokulduğunu Dersim vakası üzerinden inceleyeceğiz.

* * *

Sadece Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında değil, aynı zamanda Osmanlı'nın son döneminde de Dersim'i gündeme alan pek çok rapor tanzim edilir. Raporların temel gayesi olarak her iki dönemde de bölgenin rehabilitasyonu gösterilir. Zira ulus devlet inşası açısından Kürtlerle olan ilişkiler ve diğer yandan da bu amacı taşıyan nüfus politikaları hızla düzenlenmelidir. Yöneticiler, bu yolda hem yasal düzenlenmelere hem de idari teşkilatlanmalara girişir. 1927'de kurulan Umumi Müfettişlikler bir tür "minyatür devlet" (Yüksel, 2010: 299) biçimiyle bu çalışmaları üstlenecek kurumlar haline gelirler. Bölgedeki iskân işlerinden toprak dağıtımına birçok sosyo-ekonomik mesele, bu aracı kurumlarca halledilmeye çalışılır.

Bilindiği üzere Dersim bölgesinin devlet idaresi açısından sorun teşkil etmeye başlaması, Tanzimat sonrası merkezileşme hareketleriyle bağlantılıdır. İktidar, asker alımı ve bölgenin topyekûn hâkimiyet altına alınması için bir takım yollara [nişan, rütbe, hediye dağıtma gibi] başvurmuş; ancak süreç içinde Dersim’de dört başı mamur bir yönetsel erk hiçbir surette tesis edilememiştir.² Cumhuriyetin kurucu kadrosu da Osmanlı’dan tevarüs eden bu meseleyi hükmetme pratiklerindeki belirgin ve daimi zayıflığa bağlamış ve özellikle 1930’lardan sonra Dersim’i mercek altına almıştır. Denetim eksikliği tespitinin yanına bölgenin silahlı olduğu yargısı da eşlik edince Dersim meselesi ciddi bir siyasal soruna tahvil edilmiştir (Aslan, 2011: 162). Öte yandan Dersim bölgesinin coğrafi yapısının kendine özgü özelliklerinden ötürü, yani dik dağlar veya geçit vermeyen engellerden dolayı, devlet-karşıtı güçler için bir sığınak teşkil etmesi de iktidarın gözünden kaçmamıştır (Akgül, 1992: 16).

1930’lara gelindiğinde Dersim, devletin fiziksel olarak nüfuz edemediği ve otoritesini sistematik kılacak altyapısal menzili oluşturamadığı son bölge olması niteliğiyle Türk devlet elitlerince çözülmesi gereken temel sorunlardan biri olarak görülür. Dersim coğrafyası, Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey’in hazırladığı raporda, Cumhuriyet açısından bir an evvel kesilip atılması gereken bir çıban olarak telakki edilecek ve yetkililer, bu rapordan şu sonucu çıkaracaktır (Bulut, 2005: 220):

“Dersim Türkiye için cehalet, maişet darlığı, dahili ve harici tevsilât ve Kürtlük temayülâtı ile bulaşmış, tehlikeli bir çıbandır. Bu çıbanın kati bir ameliyeye tâbi tutulması lâzımdır. Bunun içinde evvela silah toplamak, bedde hu ıslahat yapmak icab eder”.

Kurucu kadro, bölgeyle ilk temasını Dersimlilerin Alevi kimlikleri hasebiyle katılmadıkları Şeyh Sait isyanından sonra tesis eder. Naşit Hakkı Uluğ’un ilk baskısı 1939 yılında yapılabilen

2. Yazının ilerleyen kısmında ayrıntılandıracağımız Jandarma Umum Komutanlığı’nın hazırladığı raporda da Osmanlı bürokrasisinin o dönemde izlediği stratejiden kısaca bahsedilmiştir: “Dersim, Şiiliğin bir kaynağı olduğu günden beri isyankâr ruhunu hiç değiştirmemiş ve bu ruh onu daima hükümetten uzak bulundurmıştır. Nüfuzu hükümetin Dersim’e sokulması için Osmanlı’nın takip ettiği idari, siyaset, nişan ve behaya itasile ve rüesaya payeler vermek suretle idarei maslahat politikası idi” (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 88).

ama yazım süreci 20'lerin sonunu kapsayan *Tunceli Medeniyete Açılıyor* (2007) çalışmasından da anlaşılacağı üzere, devletin askeri yetkilileri için 1920'lerin sonunda devlet istediği sadakati inşa ettiğinden emindir. Bir dönem Hâkimiyet-i Milliyede yazı işleri müdürlüğü de yapmış olan Uluğ'un kitabından aktardıklarına göre bu tarihlerde, Dersim'de düzenin idamesini tehlikeye sokacak herhangi bir kalkışma hareketine rastlanmamıştır. Ancak, bu duruma rağmen sadece 1925-1930 yılları arasında İçişleri Bakanlığının müfettişlerince on adet dahili raporun hazırlanmış olması, devletin bölgeye dair duyduğu hoşnutsuzluğu [*müphemliğin mevcudiyeti*] açığa çıkarmaktadır. Doğrudan bölgeye ilişkin rapor hazırlayan kişiler incelendiğinde, bunlardan beşinin asker, ikisinin sivil devlet yetkilisi olduğu görülmektedir.

Raporların genelinde Türkiye, ilginç bir biçimde iki bölgeye ayrılmıştır: Aslen devletin müphemlikle kodladığı Fırat'ın doğusu ve bizzat *Kürtlük* ile tüm temaslardan korunması gereken Fırat'ın kuzeyi (Bozarslan, 2004: 64). Bu yüzden devlet için en kestirme yoldan nüfusun mekânsal dağılımına müdahalede bulunmak icap edecektir. Aynı zamanda Osmanlı'dan tevarüs eden aşiret yapısının mevcudiyeti sorunun en önemli boyutu olarak görülmüştür. Raporlara göre Dersim halkı, şeyh, reis, bey, ağa gibi kişilerin nüfuzunda cehalet içinde yaşamakta ve eşkiyalar bölgede etkili olmaktadır. Yoksulluk da Dersim'in en ciddi sorunlarından birisidir; zira coğrafi yapıdan ötürü ulaşımın eksikliği, ticaret ile tarım ve hayvancılığın gelişimine ket vurmaktadır.

Bütün bu adlandırma ve sınıflandırma işlemleri tabii ki Dersim'de devletin hiyerarşik bir düzen kurabilmesi adına başlattığı hamleler olarak okunabilir; ancak bu raporlar silsilesi içinde *müphemlik* ve *okunaklılık* kavramları açısından en radikal olan resmi belge ise kanaatimizce Jandarma Umum Kumandanlığı'nın 1932'de yayımladığı "Dersim" başlıklı rapordur. Çünkü bu rapor, Türk devletinin kaynaklarını yukarıdan ve merkezden daha okunabilir, dolayısıyla daha yönetilebilir kılmak için tasarladığı projenin izini sürmemize olanak vereceği gibi 1937-38 yıllarında Dersim'e yapılacak harekâta bizatihi referans oluşturmuştur.

Bir Sır Perdesi Olan Dersim Üzerinden Müphemliğin Tesviyesi: Kurtuluş Savaşı kumandanlarından İzzettin Çalışlar'ın kütüphanesinden çıkan 1932 tarihli Dersim raporu bir bütün olarak incelendiğinde, devletin bölgeye nasıl baktığı apaçık biçimde ortaya çıkmaktadır. Mezkûr belge, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin kimlik tahayyülünü net bir biçimde yansıttığının yanı sıra, iktidar teknolojisinin kartografik şiddeti ne şekillerde uyguladığını da tüm çıplaklığıyla resmetmektedir.

Öncelikle raporun müphem olanı [Dersim'i] saydamlaştırma konusundaki *tuhaf betimlemesi* ile başlayalım: Tuhaf diyoruz; çünkü raportörler, raporun ilerleyen bölümlerinde Türklük'lerinden emin oldukları bir bölgenin nasıl Türkifikasyon'a tâbi tutulacağına dair yol haritası sunacaklardır:

“Dersimliler Türktür; fakat ana yurtlarında Şiiliğe bulaşmışlar, dillerine yarıya kadar Farsî kelimeler almışlar, uzun müddet İran harsı ve dilinin tesiri altında kalmışlar ve nihayet Selçuk saraylarını istila eden Türk devletinin kuyudatına kadar giren bu dil, Dersimli'nin kalbine kadar işlemiş, kendilerine Şiiliği talim eden seyitleri ve babaları aslen kendi nesillerinden olmadığı için, Kızılbaşlık aleyhtarlığı ile yapılan devlet takipleri, kendilerini büsbütün Türk âlemi ile temastan kestirmiş ve sindirmiş, bu suretle her gün bir az daha Farsî diline yaklaşmışlar ve nihayet yedi sekiz asır içinde, kısmen yine dillerini unutmamaya, hatıralarını ve karakterlerini muhafaza etmeye muvaffak olmuşlardır. Kürt değildirler. Kürtlükle alakaları yoktur. Asılları ve nesilleri Türkmen olan Zaza'dırlar. Dilleri de Kürtçe değil, Zazaca'dır [denebilir]” (Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010: 75).

Görüldüğü üzere rapordaki ilk hamle, Dersim'e Türklüğün bahşedilmesidir. Bu saptama, sonradan yapılacak olan modern/çağdaş/Batılı Türk'ün ötekisi olan iptidai/geleneksel/şarklı ve dağlı Türk [yani Kürt değil] tanımlamasının fizibilitesini de hazırlayacaktır. Söz konusu kurgunun arkasında hiç kuşku yok ki yüksek modernist tasarımdan ilham alan yöneticilerin bölgedeki derebeylik iktidarını yıkacaklarına dair önvarsayımları yatmaktadır. Ne var ki *feodalizm saptaması*, dönemin galipleri tarafından bu tarz tartışmalarda en fazla devreye sokulan sabit fikirlerdendir. Mesela sosyolog Hamit Bozarslan'ın o dönemin *feodalizm* nitelemelerini, doğrudan kurucu kadronun sosyal Darwinizm'i ile ilişkilendirdiği şu satırlar manidardır:

“1930’lu yıllarda Kadro dergisini kuran düşünürlerin III. Enternasyonal söyleminden ithal ettiği ‘feodalizm’, bu şekilde bir içsavaş kavramı olarak kullanılmaktadır. Akşam’da 1930’da Yusuf Mazhar imzasıyla yayınlanan uzun bir tefrik, Kadro dergisinin Dersim üzerine yazıları ya da Naşit Uluğ’un ‘Tunceli’ için geliştirdiği medeniyet teorisi, Sosyal-Darwinist yaklaşımın şiddet boyutu konusunda en ufak bir tereddüde yer bırakmamaktadır”.³ [vurgular bize ait]

Belgenin hacimli olan birinci kısmı, devletin Dersim’i okunaklı kılmasına dönük bilgilerden mürekkeptir. “Dersim’i tanıtmak” başlıklı tetkik, şu alt başlıklardan oluşmaktadır: (1) Dersimin coğrafi vaziyeti; (2) Dersimin yolları ve suları; (3) Dersimin nüfus vaziyeti; (4) Dersimin ırkî vaziyeti; (5) Dersimin iktisadî ve ziraî vaziyeti; (6) Dersimin idarî vaziyeti; (7) Dersimin malî vaziyeti; (8) Dersimin nafia [bayındırlık] vaziyeti; (9) Dersimin maarif vaziyeti; (10) Dersimin sıhhî vaziyeti; (11) Dersimin askerlik vaziyeti; (12) Dersimdeki aşiretler.

Dersimin coğrafi yapısını ele alan ilk kısım, Dersim bölgesinin detaylı bir haritalandırılmasını kapsamaktadır. Buradaki amacın devletin okunaklılığı yoğunlaştırmak olduğu aşikâr olsa da kısmın sonundaki şu ifadeler niyeti ifşa etmektedir:

“Bu yollardan maada Dersim dahilinde köyleri birbirine rabteden birçok patikalar daha mevcuttur. Ancak bütün yollar arızalı mıntıkalarından geçer ve ekseriya tek kişinin hareketine ancak müsaade eder. Son zamanlarda Dersim içi diye anılan Dersim’in en arızalı ve asıl mıntıkasını teşkil eden kısım haricindeki arazi ile Munzur dağı kümesi istisna edilirse diğer arazi harekâta pekte mani değildir” (Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010: 53). [vurgular bize ait]

Askeri harekât stratejisine yönelik olarak hazırlandığı ortada olan raporun “nüfus vaziyeti”ni irdelediği kısım da en az önceki bölüm kadar çarpıcıdır. Bölgedeki ırksal yapının durumunu yansıtmada *yararlı esaslar* ortaya koyabilmek için Dersim’deki “muhtelif milliyetlerin nüfus mikdarları” (2010: 56) ayrı ayrı gösterilmiştir. Raportörler Türkçe’ye 1981’de kazandırılan ama yazılış tarihi 1885 olan *Asya Türkiye’si*’nin yazarı Vitali Genet’in çalış-

3. Daha detaylı bir tartışma için bkz. Hamit Bozarslan, “İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde”, (der.) T. Koçak, T. Doğan, Z. Kutulada, *Türkiye’de İfade Özgürlüğü*, İstanbul, 2009, s. 274-281 (<http://www.bgst.org/keab/HB20071218>).

masına referansla Dersim nüfusunu şu şekilde aktarır: Dersim’de 15.460 Müslüman (Yani Sünni Türk), 27.830 Kızılbaş (yani Alevi Türkmen), 12.000 Kürt, 8170 Ermeni yaşamaktadır.⁴

“Tarihin derinlerine indikçe Dersimin hakiki çehresini görmek ve Türk Dersim’i tanımak lazımdır. Vitali Genet; Sünni, Kızılbaş ihtilafını pek iyi ihata etmiş ve Türk demekten kaçınarak Türklere Müslüman demiştir. Kızılbaş ve saireyi de İslamlığa yani Türklüğe muhasım vaziyette görmüştür. Şu halde Müslüman dediklerini Sünni olarak almak lazımdır” (Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010: 60).

Öte taraftan devlet için nüfusun vaziyetini biçimlendirmeye dönük mesele, Dersim’in vergilendirilmesi meselesiyle paralel bir meseledir. Raporda “Dersim’in beş kazasının bugünkü varidatı umumiyesine mukabil Devletin 100 000 lira fazla masraf yaptığı”ndan (2010: 102) hareketle, bir an önce bölgenin mali vaziyetini devlet lehinde çözmeye dönük bir çağrı söz konusudur. Aksi takdirde devlete karşı “kan ve milli vergisini” (2010: 102) vermekten uzak olan bölge halkını ülkesi açısından yararlı hale getirmek imkânsız olacaktır.

Rapordaki en önemli ve sıklıkla dile getirilen konulardan biri de bölgedeki nüfusunun Sünni Türklerden fazla olduğu tespit edilen Kızılbaşlık itikadıdır. Aleviliğin “en kötü” biçimi olarak sunulan bu itikat biçimi konusunda raporda geçen ifadeler oldukça çarpıcıdır:

“Kızılbaş, Sünni Müslüman’ı sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. Sünnileri rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamlarının Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandır. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakki eder. Dersim Alevileri de tıpkı Sivas, Tokat, Canik, Afyon Alevileri gibi (Varma yezidin yanına, siner kokusu tenine.) sünniyi tahkir eder. Yezidi Türk bilirler evlerinde zaza dili ile dillenen bu insanların aslen ve neslen Türk olduklarına dair şimdiye kadar getirdiğimiz delillere bile lüzum yoktur. Bunlar halü hareketleriyle kendilerinin Türk camiasından ol-

4. Buradaki saptamaların ihtilaflı olduğu belirtilmelidir. Zira 1925 tarihli raporunda Naşit Hakkı Uluğ’un ve 25.12.1935 tarihli TBMM oturumunda Dahiliye Vekili Şükrü Kaya’nın verdiği bilgilerle Vitali Genet’in aktarımı arasında ciddi fark vardır: İlk iki açıklamaya göre Dersim’in 1920’li ve 30’lu yıllardaki nüfusu 65 bin dolaylarındadır.

duklarını gösterirler. Birinci umumi müfettişlikçe Dersim'in Ovacık mıntıkasında toplanan şarkılardan birkaç parça: "Vardım ovasına kahve pişirir/Kınalı parmaklar fincan devşirir/Gelberi gelberi gündüzlü dostum/Uydun el sözüne selamı kestin/Ben o Kürdü almam/ayağı çarıklıdır" (Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010: 71).

Raporda devlet erkânına sunulan sosyo-kültürel stratejinin merkezi motifi, Türklüklerinin anımsatılmasıdır:

"Dersim halkı içine daha fazla nüfuz edilir ve bunların kendi dilleri ile hatıraları yoklanır ve haritacıların tamamıyla tespit edemedikleri dağ, dere, tepe isimleri birer birer anlaşılırsa Dersimlilerin ilk sakinlerinin de tamamen Türk nesline mensup oldukları anlaşılır" (Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010: 79).

Bu minvalde 12 numaralı alt başlık, raporun muhtemelen devletin algılama pratiği açısından oldukça önem arz eden kısımlarından birisidir. Zira bölgedeki tüm aşiretler, tek tek kayıt altına alınarak aşiret liderlerinin hükümete bakışları, nüfus bilgileri, silah sayıları, diğer aşiretlerle ilişkileri ve mülkiyet durumları hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır.⁵ Mamafih raporun bu kısmını bizce önemli kılan şey, devletin bundan sonra izleyeceği yol haritasını ortaya koymuş olmasıdır. Kartografik şiddetin boyutlarını burada apaçık tespit edebiliriz: Dersim'de asayiş için bir dağ livasının [tugay] bulundurulması, idari organizasyonun yeniden tanzim ve ıslahı, en iyi memurların tayini, yüksek idare memurlarına adeta sömürge yönetimlerindeki salahiyyetin verilmesi, Türklük telkini, Kürtçe yerine Türkçe'nin ikâmesi için bilimsel ve yönetsel tedbirlerin alınması.⁶

5. Mesela Koçgiri aşiretine dair dile getirilen "hükümete temayülleri" kısmı yazımın problematiği açısından biçilmiş kaftan: "Koçgiri hadisesini yapmışlardır. Alişan 337 senesinde Dersim'i isyan ettirmek için Dersim'e geçmişken tedip olunmuştur. Sinmiş bir vaziyette iseler de itimat edilmez. Bu aşiret dahilinde kuvvetli tesañüt ve reislerine mer butiyet hissi mevcuttur. Kürtçülük cereyanı Koçgiriler arasında tamamen mevcuttur. Çapulculukla taayyüş ederler. Şekavet bu aşiretin en başta gelen sanatlarıdır. Tevarihi muhtelifede birçok defa isyan etmişlerdir" (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 116).

6. Rapordaki kimi yöntemlerin Fevzi Çakmak'ın raporunun uzantısı gibi durduğu söylenebilir: "Dersimli okşamakla kazanılmaz. Silahlı güçlerin müdahalesi Dersim'liye daha çok etki yapar ve ıslahın esasını teşkil eder. Dersim öncelikle koloni gibi düşünölmeli, Türk toplumu içinde Kürtlük eritölmeli, ondan sonra giderek öz Türk hukuku uygulanmalıdır". Raporlar için bkz. *Dersim* (1998), s.181 vd, Reşat Hâlli, c.II, s.131 vd. Aktaran Baki Öz, *Dersim Olayı*, s.156, 157.

Ortaya konulan senaryo ise üç aşamalıdır: Birinci aşamada Dersim'deki ağalar sürülecek ve buna paralel olarak tüm bölge silahlardan arındırılacaktır. Bunu müteakip, mekteplerin açılışıyla halk Türklüğe yaklaştırılacaktır. Son aşamadaysa (yani planın üçüncü senesinde), yolların açılması sürdürülecek ve ticaret, ziraat gibi sahalarda reforma gidilecektir. Raporun son kısmında Dersim havalisinden Batı'ya hangi aşiretlerin [toplam 347 aile] nakledileceğine/sürüleceğine ilişkin bir de ek lahiyaya [tasarı] yer verilmiştir. Raporun tanzim edildiği sıralarda stratejilerin somutlaşmasına dönük olarak hükümet, Mayıs 1932'de o güne kadarki zorunlu göç ve iskân uygulamalarına daha bütünsel bir çerçeve kazandıran yeni bir yasa çıkarır. Yasaya göre tüm ülke toprakları dört mıntıkaya ayrılmaktadır:

- [1] Türk kültürüne üye nüfusun yoğun olduğu bölgeler
- [2] Türk kültürü içinde asimile edilebilecek yerler
- [3] Türk kültürüne üye muhacirlerin serbestçe yerleşebileceği yerler
- [4] Sıhhi, maddi, kültürel, siyasi, askeri, inzibati nedenlerle boşaltılması şart, açıkçası iskân ve ikâmetin yasak olduğu yerler.

Dört numaralı mıntıkanın kapsamına bizzat Dersim girmiştir ki hikâyenin bundan sonraki kısmı hepimizin malumudur. Bölgeye girilecek nihai tenkil eylemi için rejim, Dersim coğrafyasında özerkliğini kısmen elde etmiş ve 1936'dan sonra harekâta başlamıştır. Uzmanlarca hazırlanmış raporun son olarak iki özelliğine daha vurgu yapmak şart: Jandarma'nın hazırladığı rapor, Doğu ve Güneydoğu Anadolu konusunda yapılmış önceki çalışmalara da değindiği için daha etkili olmuştur. Bölgeye ilişkin çalışmalar, 1896'da Anadolu Müfettişi Umumisi Mareşal Şakir Paşa'nın yazışmalarıyla başlayıp, Cumhuriyet devrinde de artarak devam etmiştir.⁷ Naşit Hakkı Uluğ'un 12 Temmuz 1925'te Diyarbakır üzerine başlayan raporlar silsilesi, Burhan Ulutan'ın

7. Osmanlı dönemi Dersim raporlarının ana hatları ise kısaca şöyle özetlenebilir: Dersim askeri yönetimle yönetilmelidir; çünkü silahlı, cahil, eşkiya, çapulcu, soyguncu ve itaatsiz olup çeperdeki Türk komşularını soygun ve hırsızlık yolu ile taciz etmektedir. Ancak ve ancak silah zoru ve askeri hareketle yola getirilmesi mümkün olan Dersimliler, özbeöz Türk olsalar da Kürtleşme eğilimi içindedirler.

1947'deki raporuna kadar benzer tema ve amaçlarla sürmüştür. 1925-47 arası tespit edilen toplam 32 rapor, rejimin hem Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da tesis ettiği özerkliği hem de yapılan askeri harekâtların nasıl meşru kılındığını göstermektedir.

Martin V. Bruinessen'e göre bu raporda ortaya konulan bilgiler, Şeyh Sait isyanı sonrasında bizzat iktidar tarafından Dersim'e gönderilen Şark İlleri Asayiş Müşaviri ve Türk Ocakları Koordinatörü Hasan Reşit Tankut'un "*etno-politika*" çalışmalarından esinlenmiştir. Yetim olduğundan Elbistan'daki Alevi Kürt bir aile tarafından evlat edinilen Tankut, hükümete gizli raporlar halinde bu düşüncelerini sunmuştur. Devletin algısının tesisi noktasında bu raporların belirleyici olduğu düşünülmektedir (2009). Son bir nokta: Raporların bütününde karşımıza çıkan benzer ifadeler de devlet iktidarının kendi bünyesine katamadığı müphem unsurlara dair marazi algısını çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir: "*zındık Kızılbaş sapkınlığı*", "*çıbanbaşı*", "*selamet-i memleket için nifak yuvası*", "*kara yara*", "*vahşi sürüler*" bu nitelendirmelerden yalnızca birkaçı.

* * *

Netice olarak, erken dönem Türkiye'sinde devletin toplumu okunaklı kılma uygulamalarına müphemliğin bastırılması üzerinden bakıldığında, ortaya şöyle bir fotoğraf çıkmaktadır: Dersim'e yapılan trajik askeri ve toplumsal müdahale için dile getirilen kadim gerekçe, yani *devletin varlığının tesisi* politik bir mistifikasyondan ibaret sayılmalıdır. Çünkü devletin sorunu, bölgede otorite tesis etmekten çok –ki devlet, bölgede zaten 1938'e kadar kapasitesini tedrici olarak inşa etmiştir– müphemliği son raddesine kadar devre dışı bırakmak olmuştur. Bauman'ın *ayrıksı otlar* dediği, bu yazıda yapılan okuma bağlamında ise *toplumun devletçe tesviye edilmemiş parçası* olarak görülmüş olan Dersim, zaman içinde bahçıvan misyonunu üstlenmiş olan modern devletin toplum mühendisliği için aradığı ötekiye tahvil edilmiştir. Devlet raporları açısından Dersim'e ilişkin saptanan/üretilen sorunların çözümü, üç eksen (asimilasyon, iskân ve askeri harekât) üzerinden kurgulanmış ve bundan böyle Kürt siyasal hareketi, Türkiye içerisinde içsavaş kurgusunu devreye sokabilecekleri alan arayan modernist milliyetçilere politik, etnik ve kültürel olarak tanımlanabilir bir hasım sağlamıştır.

Kaynakça

- Akgül, Suat, (1992), *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanları ve Gerçekler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Aslan, Şükrü, (2011), "Kitleseel Yerinden Edilme Vak'asının Siyasal Arkaplanı Üzerine Tartışmalar: 1938 ve Dersim/Tunceli", *Dipnot*.
- Bauman, Zygmunt, (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, Hamit, (2004), *Türkiye'nin Modern Tarihi*, Çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Bozarslan, Hamit, (2009), "İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde", Der. T. Koçak & T. Doğan & Z. Kutulada), *Türkiye'de İfade Özgürlüğü*, İstanbul, ([http:// www.bgst.org/keab/HB20071218](http://www.bgst.org/keab/HB20071218)).
- Bruinessen, Martin Van, (2009), *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bulut, Faik, (2005), *Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yayınları, İstanbul.
- Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010.
- Neocleous, Mark, (2003), "Off the Map-On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4).
- Neocleous, Mark, (2006), *Toplumsal Düzenin İnşası Polis Erkinin Eleştirisi*, Çev. Ahmet Bekmen, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Neocleous, Mark, (2012), *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, Çev. Ersin Embel, Gül Çorbacıoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Scott, James C., (2008), *Devlet Gibi Görmek*, Çev. Nil Erdoğan, Versus Yayınları, İstanbul.
- Uluğ, Naşit Hakkı, (2007), *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Yüksel, Murat, (2010), "Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Güvenlik Siyaseti ve Nüfus Politikaları" *Tarihsel Perspektiften Türkiye'de Güvenlik Siyaseti, Ordu ve Devlet*, Der. Evren Balta & İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Panoptikon'dan Sinoptikon'a: Öteki İçin/Kadar Özgürlük

Arş. Gör. Mustafa Demirtaş

“Kısıtlananlar olduğu sürece özgürlük iktidardır.”

Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman'da özgürlük meselesi, modernite ve postmodernite sürecindeki denetleme ve gözetleme mekanizmalarının birey üzerindeki yıkıcı etkilerini azaltmanın yollarını göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bauman için modernite ve postmodernite, genel olarak belirtmek gerekirse farklı denetim ve gözetim aygıtlarını işler kılmıştır. Özellikle modernitenin “düzen” ve “kesinlik” arayışı, yeni toplumsal kontrol mekanizmalarının açığa

çıkmasına yol açmıştır. Bauman'a göre modernite sürecinde, sürekli hareket halinde olan, kontrol altında tutulamayan, kaosu ve belirsizliği yansıtan "efendisiz insanlar"ın görünürlüğünü artırmak için yasa koyucular tarafından yeni gözetim mekanizmaları devreye sokulmuştur. Hastaneler, hapishaneler ve ıslahevleri bu yeni denetim mekanizmalarının ürünüdür. Bu kurumlar, kesinliğin sağlanmasını ve olumsuzluğun ortadan kaldırılmasını amaçlar. Bauman, Foucault'nun görüşüne benzer bir biçimde, modernite sürecinde, yeni denetim ve üretim sorununun "panoptikon" denetim mekanizması yaklaşımıyla giderildiğini savunur. Efendisiz insanların – hırsızlar, cüzamlılar, dilenciler, aylaklar, bohemler– yasa koyucular tarafından "zorunlu kapatılmaya" dayalı panoptik görme biçimiyle denetim altında tutulduğunu ileri sürer. Bauman, bu tarz bir denetim anlayışının, "gözetim altındaki her bireyde aynı evrensel, davranışsal rutini sağlamayı amaçladığını" (Bauman, 1996:61) belirtir. Çok sayıda bireyin çeşitlilik gösteren eğilimleri, panoptikon denetim mekanizmasıyla tek biçimli bir bedensel ritme indirgenir.

Modernite sürecindeki bu tarz bir gözetim anlayışının en belirleyici özelliği; uzmanlaşmış bir gözetimciyi, becerilerle donatılmış bir uzmanı -entelektüeli-, bir insan davranışı mühendisini öne çıkarmasıdır. Modern toplumda entelektüele, diğer bir ifadeyle modern yasa koyucu düşünüre modern devlet tarafından aktarılan görev, efendisiz insanların sergilediği belirsizliği, müphemliği bir çözüme kavuşturmak, kesinliği ve düzeni bireylerin bütün benliğine kazıma. Onlar, bireylerin davranışlarını tek biçimli nesneler kategorisine dönüştürmeyi amaçlayarak toplumun düzen inşasını gerçekleştirmeye ve toplumdaki belirsizliği bir "insan davranışı mühendisi" ruhuyla gidermeye çalışmışlardır. Bauman, özellikle *Yasa Koyucular ve Yorumcular* kitabında ve diğer pek çok çalışmada, modern çağ boyunca modern devlet tarafından entelektüellere önemli ölçüde egemen tarafın çıkarlarını teorileştirme, inşa ettikleri ideolojilerle ve profesyonel toplum mühendislikleriyle toplumu iktidardakilerin lehine yöneltme ve tahakküme meşruiyet kazandırma rolünün atfedildiğini vurgulamıştır. Bu noktada, entelektüellerle –modern yasa koyucu rolünü üstlenenlerle– modern yöneticiler, kesinliğe ve rasyonaliteye dayalı bir toplumsal yapıyı inşa etme hususunda birlikte hareket etmişlerdir. Açığa çıkarılan yeni gözetim mekanizmalarıyla toplumsal normlara –özellikle de kapitalist üretim anlayışına paralel olan normlara– uygun bir ya-

şam biçimi oluşturmuşlardır. Burada altını çizmeye çalıştığımız önemli nokta, modernite sürecinde, devlet aygıtıyla entelektüeller arasında toplumsal denetimin ve düzenlemenin gerçekleştirilmesi için bir ortaklığın sağlanmış olmasıdır ve bu ortaklığın sonucunda ortaya çıkan, toplumsal kontrol mekanizmalarının işlerliğiyle bireylerin davranış örüntülerinin düzenlenmesidir.

Bauman, postmodernite süreciyle birlikte, bu durumun değişime uğradığını belirtir. Bauman'a göre postmodern toplumda, entelektüellerin ve modern devlet iktidarının hâkimiyetinde olan toplumsal denetim ve düzenleme gücü, artık "piyasa"nın eline geçmiştir (Bauman, 1996:188). Egemenliğin yeniden üretimi, postmodernite süreciyle onaylayıcı yeni üst otorite olan piyasa ve onun iki yeni silahı, "baskı altına alma" ve "baştan çıkarma" yöntemleriyle gerçekleşmektedir. Baştan çıkarma aslında, bir tüketici toplumunda toplumsal entegrasyonun en iyi aracıdır. Bu toplumsal yapı içerisinde bireyleri topluma bağlayan şey, onların birer tüketici olarak açığa çıkardıkları etkinlikleri ve tüketim çevresinde düzenlenmiş yaşamlarıdır. Bu nedenle Bauman, postmodernite sürecinde bireylerin davranışlarını haz ilkesine bağımlı kılma yönündeki doğal güdülerinin ve eğilimlerinin bastırılmasına gerek olmadığını belirtir. Onların ne gözetim ne de denetim altında tutulmalarına gerek vardır. Bu işlevi piyasa üstlenmiştir (Bauman, 1996:200).¹ Postmodernite ile birlikte sistemsel bütünleşmenin bir mekanizması olarak ortaya çıkan piyasa, sistemin akla gelebilecek bütün meşrulaştırma biçimlerini boyunduruk altına alma ve kendine katma eğilimine girmiştir (Bauman, 1996: 224). Toplumsal düzen, piyasanın egemenliği aracılığıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır.²

1. Bauman, postmodernite sürecinde norma itaat ve sosyal disiplinin genelde devlet idareli baskı ve panoptikal kurumlar ağının uyguladığı talim sayesinde değil, geniş ölçüde mal piyasasının cazibeleri ve ayartmalarıyla güven altına alındığını vurgular (Bauman, 1999:132).

2. Bauman'ın ifade ettiği biçimiyle aktarmak gerekirse: "Piyasa yoluyla kişi kendi yaptığı kimlik kartının, uyarlanmış benliğinin çeşitli öğelerini bir araya getirmektedir. Kişi kendini modern, özgür, özenli bir kadın ya da düşünceli, akli başında, şefkatli, ev kadını olarak; ileriye bakan, kendine güvenli bir kodaman; rahat sevimli bir dost; gözü dışarıda, fiziksel olarak sağlıklı, maço bir erkek olarak ya da bütün bunların bir karışımı olarak nasıl ifade edilebileceğini öğrenir" (Bauman, 1999a:114). Kişi, özerklik ve kendini tanımlama gibi bireysel gereksinimlerin hepsini piyasa aracılığıyla elde eder. Kişi, bu gereksinimleri gerçekleştirmek için piyasanın sunduğu ürünlere sahip olmalı ve onları tüketmelidir. Piyasa bireylere tüketici kapasitesi sağlayarak postmodern bireyin yaratılmasını, mükemmel bir tüketici bireyin yaratılmasını mümkün kılar.

Bauman, piyasanın görevlendirdiği bilgili uzmanların yardımıyla bireylerin cehaletten mantığa, yetersizlik duygusundan tasarı ve arzularının yerine geleceğine ilişkin güvene geçişi sağladığını aktarır (Bauman, 1997:94).³ Bu noktada bireylerin yapması gereken tek şey, uzmanların önerisini dinlemek ve itaat etmektir. Çünkü uzmanlar, hem güvenilir ve birey-üstü bilginin kaynağını soruşturmaya hem de bir bireyin en derin düşünce ve özlemlerini anlama kapasitesine sahip kişilerdir. Onlar, bireyin istediği seçimleri yapması ile doğru yolda olmanın garantilerini birleştirir. Bauman'a göre uzmanlar, taşıdıkları nitelik ve meziyetlerden daha çok, verdikleri hizmetleri alan bireylerin algıladığı işlevle tanımlanan kişilerdir (Bauman, 2003:257). Uzmanı tam olarak tanımlayan şey, hizmet verdiği insanların yaşam süreçlerinde karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunlara karşı onlara sunduğu önerilerdir. Uzmanların sunduğu öneriler, bireyin piyasaya olan bağımlılığını yeniden üretir ve güçlendirir. Bauman'ın yerinde ifadesiyle, "Birey, birey olmak için piyasaya ve uzmanlarına bağımlıdır; yani özgür seçim yapabilmek ve seçimini tehlikeye girmeden ve psikolojik bedel ödemediği gerçekleştirmek için" (Bauman, 1997:94). Peki, piyasanın ayartıcı etkisine bağlı olmayan bireylere bu durumda ne olmaktadır?

Bauman, piyasanın baştan çıkarıcı silahının kendisini göstermediği yerde, piyasanın diğer bir uygulanabilir alternatifinin, daha yerinde bir ifadeyle baskı altına almanın gerçekleştiğini belirtir. Bauman'a göre baskı altına alma, baştan çıkarmanın erişemediği ve gerçekleştiremediği alanlara ulaşmak için vazgeçilmesi imkânsız bir şeydir. Baskı altına alma, toplumun piyasaya bağımlılaştırılamayan, dolayısıyla piyasa terimleriyle dile getirmek gerekirse "tüketici olmayanlardan" ibaret hatırı sayılır ölçüde marginal kesiminin tâbi kılınmasının en elverişli aracı olmaktadır. Bu tür "tüketici-olmayanlar"⁴, kendi temel ihtiyaçlarının karşılanma-

3. Modern devletin yasa koyucu entelektüellerle birlikte gerçekleştirmeye çalıştıkları, toplumsal denetim ve düzenlemenin yerini tüketici piyasasıyla el ele veren bir uzmanlık ağının almasıyla bireyler, tüketici piyasasındaki uzmanlara bağımlı bir şekilde kendilerini kurar ve geleceğe ilişkin tasarılarını bu uzmanlar aracılığıyla gerçekleştirir.

4. Bauman'a göre, baskı altında tutulmaya maruz kalanlar, postmodern toplum içerisinde yer alan, tüketici olmayan –ya da daha doğrusu, onların tüketimi sermayenin başarılı yeniden üretimi açısından pek önemli değildir– "yeni yoksullar"dır. Onlar, tüketim toplumunun birer üyesi değildir. Bastırma, gözetim altında tutma, otorite ve kuralcı düzenlemelerin birlikte harekete geçirilmesi yoluyla disipline edilmeleri gerekmektedir (Bauman, 1996:214).

sına indirgenen insanlardır; onların hayatlarının idamesi, hayatta kalmanın ufkunu aşamaz (Bauman, 2002:110). Bu tarz insanlar, baskı altına alma yoluyla piyasa oyununun dışına itilir. Çünkü Bauman'ın vurguladığı gibi “Reklamcılık onları etkilemeyecek ya da daha kötüsü kızdıracaktır (Şehir içindeki protestolar sırasında dükkânların yerle bir edilip ateşe verilmesinde görüldüğü gibi.)” (Bauman, 1996:217). Bu açıdan, bastırmanın uygulanması, ayırım gözetmeksizin yapılan baştan çıkarmanın toplumsal düzene getirdiği zararın ortadan kaldırılması için gereklidir.

Bunun yanı sıra, postmodern toplumda düzenin güvenliği-nin sağlanması ve idame ettirilmesine yönelik “panoptik” model de etkinliğini giderek “sinoptik” modele bırakmaktadır. Bauman postmoderniteyi, nüfusun çoğunluğunun, ünlüler ve yıldızlar biçiminde karşılığı olan az sayıdaki bireylerin yaşamlarını yakın bir şekilde gözetlediğini işaret eden “sinoptikon” kavramıyla karakterize eder (Poder, 2008:101). Bauman’a göre günümüzde azınlığın çoğunluğu gözetlemesi ve seyretmesi değil, çoğunluğun azınlığı gözetlemesi ve seyretmesi söz konusudur. Çoğunluğun seyretmekten başka bir seçeneği yoktur; onlar için kamusal erdemleri öğretecek kaynaklar ortada olmayınca, hayat çabaları için gereken güdüler yalnızca özel cesaretin ve bu cesaretin getirdiği ödüllerin görünür örneklerinde arayabilmektedirler. Bu yüzden azınlığı isteyerek beğeniyle seyrederek ve seyredilecek buna benzer daha çok şey olmasını yüksek sesle ve açık açık talep ederler. Artık özel hayatı kamunun bakışından gizlemek “kamunun çıkarına” gelmemektedir (Bauman, 2000:80):

“Panoptikon, özel olana açılmış yıpratma savaşına, özel olanı kamusal olan içinde çözündürme ya da en azından özel olanın kamusal olarak kabul edilebilir bir biçime sokulmaya direnen bütün parçacıklarını hasıraltı etme çabasına karşılık geliyorduydu sinoptikon da kamusal olanın yok oluş edimini, kamusal alanın özel olan tarafından işgal edilmesini, fethedilmesini, istila edilmesini ve parça parça ama amansızca sömürgeleştirilmesini yansıtır. Özelle kamusalı birbirinden ayıran/birbirine bağlayan sınır hattına uygulanan baskılar tersine çevrilmiştir” (Bauman, 2000:81).

Buraya kadar aktarılan hususlarda Bauman'ın bizler için söylediği şey şudur: Modern ya da postmodern olarak adlandırabi-

lecek toplumsal yapılar içerisinde birbirlerinden farklı toplumsal denetim ve gözetim mekanizmaları mevcuttur. Modern toplumda iktidar tarafından bireylerin denetim altında tutulması ve tek tipli, evrensel ve kesinliğe dayalı bir toplumsal düzenin sağlanması için zorunlu kapatılmayla işleyen birtakım mekanizmalar devreye sokulmuştur. Bu mekanizmalar aracılığıyla toplumun denetlenmesi ve kontrol altında tutulması olanaklı olmuştur. Modernite-den postmoderniteye geçişte ise modernliğin merkezi değerleri olan tek tiplilik, evrenselcilik, düzen ve kesinlik anlayışının gücünü hafifletmesine, yaşam biçimlerinin farklılığına ve çoğulluğuna vurgu yapılmasına rağmen, modern toplumda olduğu gibi postmodern toplumda da bireylerin denetlenmesine ve kontrol altında tutulmasına –farklı mekanizmalarla olsa da– devam edilmiştir. Hatta postmodern toplumda, toplumun tümüyle piyasa aracılığıyla –baştan çıkarma ve baskı altına alma yöntemleriyle– daha az masraflı ve daha verimli bir şekilde denetim altında tutulduğu görülmektedir. Peki, bu durumda Bauman’da özgürlüğü nerede arayacağız? Bauman’ın sosyolojik düşüncesindeki özgürlük kavrayışı, öne sürülen bu denetleme ve gözetleme mekanizmalarından bizleri ne şekilde özgür kılabilir? Toplumsal kontrolün giderek tüm toplumsal mekanizmalara yayıldığı bir süreçte Bauman’ın özgürlük kavrayışı, daha özgür bir dünyayı arzulayanlara nasıl bir katkı sunabilir?

Özgürleştirici Bir Düşünce Alanı Olarak “Agora”

Bauman, sosyolojik düşüncesindeki özgürlük kavrayışında, Aydınlanma’nın “ethos”uyla “dogmalar”ı arasındaki ayrımın altını çizer ve bu ayrım içerisinde, özgürlüğü Aydınlanma’nın ethosunda aramaya girer. Bilindiği üzere, Aydınlanma’nın dogmaları daha çok pozitivizme, bilimciliğe ve teknolojik akla vurgu yaparken Aydınlanma’nın ethosu ise köklerini Marx’da, Weber’de ve Frankfurt Okulu’nda yeşeren “eleştirel akıl” nosyonunda bulur. Modernitenin kökeninde yer alan Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkarmayı arzuladığı bu özgürleştirici ethos, kendi aklını kullanma cesaretini gösterebilen bir birey anlayışının varlığını ifade eder. Açıkçası Bauman’a, modernitenin reel işleyişiyle yüzleşilmesi açısından bakıldığında, onun en acımasız eleştirmenlerinden biri olduğunu söylemek şüphe götürmez bir gerçeklik taşısa da

Bauman'ın modernite potansiyelinin hâlâ kullanılmamış bir durumda olduğuna ve felsefesini Aydınlanma'nın özgürleştirici ethosundan alan modernite vaadinin kurtarılması gerektiğine yönelik inancı da her daim içinde taşıdığını belirtmemiz gerekiyor.⁵

Bauman'a göre modernitenin ya da diğer bir ifadeyle Aydınlanma'nın düşünsel ethosunun kurtarılması için öncelikle yapılması gereken şey "özerklik", "kendini gerçekleştirme" ve "sahicilik" gibi önemli değerlerin, günümüz toplumuna özgü, tüketici versiyonundaki piyasa egemenliğince dayatılan uygulamalardan ayrılması gerekmektedir (Bauman, 1996:227). Bunun oluşabilmesi için ilk ve gerekli koşul, bu değerleri ait oldukları yere, yani kamu söylemine döndürmektir. Bunların pratik olarak kurtarılması, kişisel değerlerin geliştirilmesi ile rasyonel toplumun oluşturulması arasındaki kopmaz bağın yeniden öne çıkarıldığı ve görünür hale getirildiği söylemsel kurtarmadan başlamalıdır (Bauman, 1996: 227). Bunun gerçekleşmesi için deneyimlemeye yönelmemiz gerekli olan şey, Eski Yunan'da olduğu gibi bireylerin hem özel kaygı ve dertlerinin paylaşılıp bir çözüme kavuşturulduğu hem de kamusal sorunların tartışıldığı *agorayı* yeniden canlandırma ihtiyacıdır. Bauman'a göre *agora*, *Oikos* (hane) ile *Ecclesia*'yı (siyaset alanı) birbirine bağlayan, ortak kamusal sorunların görüşülüp çözüm arandığı bir ara alandır (Bauman, 2000:97).⁶ Günümüzde kamusal alanın içeriği, piyasa tarafından tamamen boşaltılmış ve özel dertler, kaygılar ve sorunlardan oluşan bir yığından ibaret hale gelmiştir. Özel ve kamusal alan arasındaki köprüler atıldığı için özel sorunlar bir birikim oluşturup yoğunlaşarak ortak bir dava hâline gelememektedir. Bu nedenle Bauman'a göre öncelikli görevlerden birisi, bireylerin özgürlüklerini arttıran ve kollayan bir toplum kurmada *Ecclesia*'nın (siyaset alanı) *agora* tarafından tekrar ele geçirilmesinin sağlanmasıdır

5. Bu nedenle Bauman'ın, postmodernite sürecinde de Aydınlanma'nın özgürleştirici ethosuna dayalı olan modernite potansiyelini gerçekleştirmeyi amaçladığını düşünebiliriz. Bu tarz bir düşünce, Habermas'ın vurguladığı gibi modernitenin bitmemiş bir proje olduğu fikriyle yakın bir ilişki içerisinde.

6. Özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın kökenleri antik dönemdedir; bu ayrımın kökleri Yunanca'daki *oikos*, hane ile *polis*'in bütün üyelerini etkileyen meselelerin ele alınıp çözüme bağlandığı *ecclesia*, siyaset alanı arasındaki ayrımdır. Ancak Yunanlılar *oikos* ile *ecclesia* arasına bir ara alan, ikisi arasında yer alan bir iletişim alanı daha eklemişlerdir. Bu alanın en önemli rolü özelle kamusal arasında pürüzsüz, sürekli bir akış olmasını sağlamaktır. Bu üçüncü ara alan, özel alanla kamusal alanı birbirine bağlayan ve bir arada tutan *agoradır* (Bauman, 2000:97).

(Bauman, 2000:117). Özelin kamusala tercüme edilmesinin yeniden tesis edilmesi gerekmektedir. Bauman'ın vurguladığı gibi: "Bireysel özerkliği hem gerçekleştirilebilir hem de uğruna mücadele etmeye değer kılan ortak iyi'nin kesintiye uğramış söylemini (sadece felsefe derslerinde değil, agorada) yeniden başlatmak gerekir" (Bauman, 2000:117).

Bauman, bireysel özgürlüğün sadece kolektif bir çalışmanın ürünü olabileceğini ileri sürer. Bu çalışmanın başlıca merkezi ise agoradır. Agora, müzakere ediminin uygulanabileceği "eleştirel düşüncenin" alanıdır. Agorayı hem demokrasinin merkezi olarak hem de demokrasi kavramını toplumsal eleştiri için bir kalkış noktası olarak kullanılabilecek düzenleyici ideal bir nitelik olarak görmek mümkündür (Carleheden, 2008:187-188). Fakat Bauman'ın sosyolojik düşüncesi, böyle bir idealin modern kompleks bir toplum içerisinde nasıl gerçekleştirileceğinin teorisinden yoksundur. Bu noktada Bauman, entelektüellerin sorumluluk almasının önemli olduğunu vurgular. Entelektüellerin, toplumun giderek daha geniş kesimlerini özgürleşme tartışmasına dahil ederek gerçek demokrasiyi teşvik edecek bir aydınlanma sürecini başlatmalarının gerekli olduğunu belirtir (Bauman, 1996:228). Ancak postmoderniteyle birlikte entelektüellerin konumu tümüyle içinde yaşadığı toplumu anlamak ve farklı, çok çeşitli kültürel gelenekleri yorumlamakla ilişkilendirilmiştir. Entelektüellerin modernite sürecindeki yasa koyucu rolleri, postmodernite sürecinde farklı kültürleri tanımlamaya ve çoğulculuğa yönelik bir eğilimle birlikte yorumcu rolüne dönüşmüştür. Bu noktada, entelektüellerin modernite sürecindeki tek tipli ve kesinliğe dayalı bir toplum anlayışını hayata geçirme isteği yerine; onların, postmodernite sürecinde, kültürler arası diyaloga ve çoğulculuğa yönelik eğilimlerini olumlu karşılamamıza rağmen, entelektüellerin salt bu rolle sınırlı kalmalarının yetersiz olduğunu vurgulamak gerekiyor. Ancak günümüzde entelektüeller, gerçekten salt bu rolle de sınırlı kalmamaktadır. Entelektüellerin büyük bir çoğunluğu, devlet ve piyasa mekanizmaları aracılığıyla toplumsal düzenin devamlılığı için büyük bir çaba göstermektedir. Bauman'ın arzusunu duyduğu, toplumsal sorumluluğa sahip ve bireysel özerkliğin gerçekleştirilebilmesi için alanlar açmaya çalışan bir entelektüel kavramsallaştırması yerine bugün, piyasaya ve devletin kurumlarına angaje olmuş bir entelektüel dünyasıyla

karşı karşıyayız.⁷ Bu durumdaki entelektüeller; daha özgür, daha eşit ve daha adil bir toplum oluşturmak için bireylerin aktif rol almalarını sağlayabilecek alanları nasıl oluşturabilirler ve onları cesaretlendirecek bir umudu nasıl yeşertebilirler? Bu sorunun yanıtını Bauman'dan hareketle vermek pek mümkün görünmemektedir.⁸

Ayrıca Bauman, ne modern bir demokrasi içerisinde temsil etme veya edilme rolünü nasıl algıladığı hakkında ne de demokratik bir yolla yönetsel ve toplumsal görevleri uygulayabilen bir devletin nasıl tasavvur edilebileceği hakkında bizlere herhangi bir şey sunmaktadır. Bauman, modern demokrasinin sosyal refah devleti olarak işleyen bir kitle demokrasisi olması gerekliliğini de pek reddetmez; ancak o zaman agora kelimesinin anlamını analiz etmeyi sağlamanın kendisi, bizleri uzağa taşıyamaz. Aslında temelde Bauman'da eksik olan şey, agoranın modern koşullar altında, yani karmaşık toplumsal koşullarda ideal olarak nasıl bir teoriyle hayata geçirilebileceği sorusunun yanıtsız kalmasıdır (Carleheden, 2008:188). Bauman, bize uygulamada agora ya da bir diyalog ortamının oluşmasını sağlayabilecek yöntemler hakkında herhangi bir şey sunmamaktadır. Sadece bireysel ve kolektif özgürlüğün artması için böyle bir iletişim ortamının oluşmasının gerekliliğini dile getirmektedir. Sivil toplum içinde bir diyalog sürecinin oluşturulmasını arzulamaktadır.

Bauman'ın sosyolojik düşüncesini eleştiren Douglas Kellner'in vurguladığı gibi Bauman, moderniteyi sosyoekonomik, kurum-

7. Bauman ifade ettiği biçimiyle dile getirmek gerekirse: "Dünün özgür entelektüelleri; üniversite hocası, hükümet danışmanı, savaş ve refah bürokrasilerinin uzman ve memurları oldular. Evrenselliğin şövalyeleri; hastane, okul, opera ve araştırma enstitülerinin bekçileri oldular. Fonların, işlerin, maaşların ve yasaların adamı oldular. Kendilerini yabancılara dönüştüren topluma karşı tek vücut bir muhalefet yapmayı bırakalı çok oldu bu insanlar. Artık bir konuda aynı tavrı sergiledikleri pek görülüyor; tabii, uzmanın kendi uzmanlık alanını yönetme hakkı tehlikeye girmediği sürece. Hepsinin dayanışma sergilediği bu tek konu dışında birleştikleri çok az konu varken ayrıldıkları konu sayısı çok fazla" (Bauman, 2003:122).

8. Bauman, Mannheim'in yüzergezer, yabancılaşmış ve sürekli kendisini sorgulayan entelektüelinin, her ne kadar günümüzde artık gerçekten bir istisna haline gelmiş olsa da tamamen ortadan kaybolmadığına inanmaktadır. Bu entelektüel tipin, kendisinden fazlasıyla memnun meslektaşlarıyla, akademik bilimle, yerleşik akılla ve bürokratikleşmiş bilgiyle savaştığını belirtmektedir. Bunun kesinlikle doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, bu entelektüel tipin, bürokratikleşmiş ve piyasalaşmış bir akademi dünyasında her geçen gün daha da belirsiz bir konuma büründüğünü vurgulamak gerekiyor.

sal, yapısal ve maddi belirleyicileri ihmal eden bir mücadele alanı olarak kurarak farklı modern zihin kurumlarını veya modernitenin evrelerini teorize etmede başarısız olmuştur (Kellner, 1998: 76). Açıkçası Bauman, her ne kadar agoranın içerisinde ideal bir iletişim durumunun –Habermas’ın iletişimsel eylem kuramı düşünülebilir– yaratılmasını arzulasa da bu durumun nasıl oluşabileceğine yönelik bir bakış geliştirmede ve toplumsal yapıyı çok boyutlu analiz etmede yetersiz kalmaktadır. Örneğin, ideal bir iletişim durumu düşünüldüğünde, onun sağlanması için gerekli bir koşul olduğunu düşündüğüm, kapitalist sistemin yarattığı eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gerçekleştirilmeden, katılım eşitliğinin varlığından ne ölçüde söz edilebilir?⁹ Bauman, ideal bir iletişim durumunun gerçekleşmesini arzulamasına rağmen, sosyal analiz aracılığıyla toplumsal ilişkilerin hiyerarşik yapılarını ve güç ilişkilerini çözümlemeye yönelik –örneğin, ekonomik veya sembolik güç yapılarını göz ardı etmeyen bir anlayışla– kapsayıcı bir eleştirel düşünce anlayışı ortaya koyamamaktadır. Bu durum ise Bauman’ın arzuladığı özgürleştirici ve ortak iyi’nin söyleminin açığa çıktığı bir düşünce alanı olarak agoranın nasıl hayata geçirilebileceği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Bugün yanıt bekleyen ve hayata geçirilmesi gereken aslı sorunun bu olduğunu ifade etmemiz gerekiyor.

Öteki İçin Var Olmanın Sorumluluğu

Bauman’ın sosyolojik düşüncesinde özgürlük arayışı tartışıldığında onun, modernite ve postmodernite sürecindeki kontrol ve denetleme mekanizmalarının yıkıcı etkilerini azaltmaya dair ve daha iyi bir dünyanın oluşturulmasına yönelik ileri sürdüğü bir diğer önemli konu, “etik” ve “ahlak”a ilişkin görüşleridir. Öncelikle Bauman’ın etik üzerine düşüncelerini vurgularken düşüncelelerinin etik ve ahlak arasında cereyan eden bir ayrımla güç kazandığının belirtilmesi gerekir. Bauman’a göre eğer modern dönemi etik karakterize etmişse postmodern dönemi de ahlak için memnuniyet verici olan yeni bir sosyal ontoloji karakterize eder. Bu nedenle modernite, bir “etik çağ”ı işaret etmekteyken diğer taraftan postmodernite, bir “ahlak çağı”nı göstermektedir. Bauman’a

9. Katılım eşitliği için yalnızca agoranın oluşturulması yeterli değildir. Tartışmanın taraflarının da halihazırda eşit bir konuma taşınması gerekmektedir. Diğer türlü, ideal bir iletişim durumundan söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

göre etik, evrensel kurallar biçiminde yer alan ahlakın yasal bir kod olarak biçimlenmesinden dolayı bir meta-ahlaklılıktır (Crone, 2008:61). Bauman'da etiğin modern kavramıyla ilgili problem de aslında, onun yasalara, kurallara ve normlara indirgenmesinde yatmaktadır.¹⁰

Bauman, modern bürokrasi içerisinde tanrılaştırılan modern etik kavramının karşısına esin kaynağını büyük ölçüde Emmanuel Levinas'dan aldığı alternatif bir "ahlak" kavramını koyar. Postmodern anlayış içerisinde ahlak; geçerli kurallar, yasalar veya normlara yerleştirilmeden, sonsuz bir sorumluluk içinde ötekiyle karşı karşıya gelindiği zaman üstlenilir. Böylece ahlak, tikel durumu veya tikel "öteki"ni görmezden gelen evrensel ve soyut bir yasa olmaktan çıkar ve başka bir insanla yüz yüze gelindiği zaman sonsuz bir sorumluluk anlayışını açığa vurur. Bu anlayışta, bütün öznelerin aynı evrensel yasalara tâbi olduğu "öteki ile var olma" (*being-with-the-other*), yerini eksiksiz bir sorumluluğu varsaymak zorunda olduğum ötekinin mevcudiyetinde "öteki için var olma"ya (*being-for-the-other*) bırakır (Crone, 2008:64). Bauman'ın Mikhail Bakhtin'in sözlerinden hareketle aktardığı gibi:

"Ötekini yalnızca benim bulunduğum yerden görmek; Onu görmek, Onu düşünmek, Onu unutmamak; Onun da benim için var olması: Şu anda ve bütün bir varoluşta benim Onun için yapabileceğim şey yalnızca budur, bu Onun varlığını tamamlayan bir davranıştır; geliştirici, yeni ve yalnızca benim yerine getirebileceğim bir davranış" (Bakhtin, akt. Bauman, 2000a:265).

Bauman, merkezi noktaya ahlaki özneyi değil de ötekini alan postmodern bir ahlak fikrini geliştirmeye çalışır. Bauman'a göre

10. Bauman, modern düşüncüyü ortaya koyan Kant'ın etik görüşünün, evrensel yasalara uyma sorunu olduğunu belirtir. Kant'm modern ahlaki öznesi, her ne kadar gelenek, din veya insan doğası tarafından tahakküm altına girmemiş özgür bir özne olsa da kendisi tarafından formüle edilen evrensel bir yasayla tahakküm altına alınmıştır. Ayrıca Bauman, bir yasa olarak Kant'ın etik çerçevesinin, modern dönemdeki sosyal gerçeklik üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Modern etiğin merkezindeki evrensel yasalar, akıl sahibi öznelerin kendileri tarafından özerk bir şekilde formüle edilmemiştir; bunun yerine ortaya çıkan, devletin meşru gücüyle desteklenen modern yasa koyucular tarafından düzenlenilmiştir. Bauman'a göre yasa olarak Kant'ın tikel etik çerçevesi, Auschwitz'i ortaya çıkaran durumu yaratmıştır. Tikel bir etik kavramı, modern toplumun tikel özellikleriyle ilişkiye sokulduğu zaman (modern bürokrasi vs) Auschwitz bir realite halini almıştır (Crone, 2008:62-63).

ahlaki itkinin izinden gitmek demek, öteki için sorumluluk almak, dolayısıyla ötekinin kaderini paylaşmak ve onun iyiliğini üstlenmek demektir (Bauman, 2001:136). Bauman'da ahlaki sorumluluğun –ötekinin yanında olabilmek için öteki için olmak– benliğin ilk gerçekliği, toplumun bir ürününden ziyade, bir başlangıç noktası olduğu varsayılmalıdır (Bauman, 1998: 24). Bauman'ın Levinas'dan hareketle açıklamaya çalıştığı “öteki için var olma” düşüncesi, bu sorumluluk anlayışını ön plana çıkarır:

“Gerçekten Levinas’a göre sorumluluk, öznenin asıl, birincil ve temel yapısıdır; ‘öteki için sorumluluk’ demek olan ve bundan ötürü de ‘kendi eylemim olmayan ya da hatta benim için önemi olmayan şeylerden’ sorumluluktur. Bu varoluşsal sorumluluğun, yani öznenin, bir özne olmanın taşıdığı bu tek anlamın sözleşmelerdeki zorlayıcı hükümlerle bir ilgisi yoktur. Benim karşılıklı yarar hesaplarımla da ortak hiçbir yanı yoktur. Karşılık görme konusunda, ‘amaçların karşılıklılığı’ konusunda, başkasının benim sorumluluğumu sorumluluğuyla ödüllendireceği konusunda sağlam ya da boş beklentilere gereksinimi yoktur. Ben sorumluluğumu üstün bir gücün, örneğin cehennem korkusuyla zorlayan bir ahlak kuralının ya da hapis korkusuyla zorlayan bir yasanın emriyle yüklenmem. Sorumluluğum bir yük olmadığı için onu bir yük olarak taşımam. Kendimi bir özne olarak yapılandırırken sorumlu hale gelirim. Sorumlu hale gelmek kendimi bir özne olarak yapılandırmaktır. Bu nedenle bu benim sorunumdur ve yalnızca bana aittir. ‘Öznel arası ilişki’ simetrik olmayan bir ilişkidir... Ötekiden, onun için ölsem de karşılık beklemeksizin sorumluluk duyarım. Karşılık vermek ise onun sorunudur” (Bauman, 2007: 246).

Bauman'a göre öznenin varoluş biçimi, sorumluluk olmakta ve bu sorumluluğun özünde ise ötekine karşı (zorunluluktan farklı) bir görev, hiçbir çıkar gözetmeyen bir görev yer almaktadır. Bauman'ın ahlaki ilişkiye yönelik düşüncesinde, ben ve öteki birbirinin yerine konulamaz. Bu tarz bir ilişkide düşünülebilecek tüm “ödevler” ve “kurallar” sadece bana yöneliktir, sadece beni bağlar ve beni, yalnızca bir “ben” olarak beni oluşturur. Bana hitap ettiğinde sorumluluk ahlakidir. Sorumluluğu ötekini bağlayacak şekilde düşündüğüm an, sorumluluk ahlaki içeriğini tamamen kaybedebilir (Bauman, 1998:67). Böyle bir ahlak anlayışında Bauman, evrensel kuralların dikte ettiği ödevlerin dışında, sadece bireysel olarak yerine getirilebilecek bir sorumluluk anlayışını

ileri sürer. İnsan mekânını evrensel kurallara dayalı etik düşüncesinden kurtarmaya çalışır. Ancak Bauman'da bu noktada bazı açmazlar açığa çıkar. Örneğin Bauman, ahlaki anlayışa dayalı bir sorumluluğun, günümüz toplumunda, bireyler arasında nasıl vuku bulacağına dair herhangi bir şey sunmaz. Ayrıca kişinin bu tarz bir sorumluluğu sınırsızca sahiplenmesi, yani kişinin kendisini tamamen ötekine adanması da önemli sorunları doğurabilir. Ötekine karşı sorumluluğun sınırsızlığını eleştiren Badiou'ya göre ötekinin başkalığı aynı anda "insan ötekinin başkalığı" olduğuna göre, o halde bu öteki karşısındaki sorumluluğumuz bir "koşulsuz itaat", "travma", "takıntı" veya "eziyet" durumunu beraberinde getirir (Badiou, 2006:153). Bu durumda öznellik, ötekine tâbi olur. Ve bununla birlikte, bütünüyle ötekinin imkânsız denecek ölçüde talepkâr ihtiyaçları ile karşı karşıya olan "ikame edilemez" bir özne açığa çıkar (Badiou, 2006:168). Her şey, ötekiye açıklığın düşününsel özneyi silsilesiz bırakan dolaysızlığı içinde temellenir. "Sen" her zaman "ben"e baskın çıkar (Badiou, 2006:34). "Ben"i dışsallığıyla ulaşılabilen bir içsellik olarak kurarak, kişinin kendisiyle arasına mesafe koymasına yol açar. Burada, gerçekte neyin var olduğu sorunu, ötekine indirgenerek ötekinin varlığının ne dayattığı sorununa dönüşür ve Bauman bunun çözümü hususunda bizlere herhangi bir açıklamada bulunmaz. Aslında Bauman, rasyonel kurallara dayalı evrensel yasa koyucu etik düşüncesinden kurtulmayı amaçlarken kesinlikle doğru bir yaklaşımda bulunur. Ancak bu kurtuluş, ötekine tâbi kılınan bir ahlak anlayışı içerisinde kaldığından ve farklı bir itaati benimseyen bir ahlak anlayışının ortaya çıkarabileceği sorunları irdeleme de yetersiz olduğundan dolayı özgürlük sorunsalı bağlamında ayrı bir çıkmanın kapısını aralar.

Özgürleştirici Bir İmkân Olarak "Hoşgörü" ve "Dayanışma"nın Potansiyeli

Bauman'da özgürleşme şunu kabul etmeyi gerektirir: "Öteki toplumların üyeleri tarafından eşit haklılıkla (ya da eşit hatayla) tercih edilebilen başka zaman ve mekânların var olduğu ve yapılan hiçbir seçimin, ne kadar farklı olursa olsun, tercih edilene sıkı sıkıya tutunma seçimi ve kararlılığından başka herhangi bir somut ve bağlayıcı ölçütle değerlendirilemeyeceğidir" (Bauman, 2003: 300).

Bauman, her toplumun ortak bir yaşam biçimi doğrultusunda kendi tercihleri olması gerektiğini belirtir. Özgürleşmenin de hem kişinin hem de toplumun kendi olumsuzluğunun tanınması temelinde kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Özgürleşme, modernitenin reel işleyişinde açığa çıkan “başkalık korkusunun” ve “müphemlik nefretinin” bittiğine işaret eder. Diğer bir ifadeyle Bauman’da özgürleşme, hoşgörü anlayışının başlaması demektir.

Hoşgörü anlayışı genel olarak, çoğulcu bir dünyada bütün yaşam biçimlerine karşı olumlu bir yaklaşımı çağırıştırır. Modern pratiğin doğal bir eğilimi olan benzer ve tek tipli bir yaşam anlayışının¹¹ yerine, çeşitliliğe ve farklılığa saygı duyan bir yaşamı ikâme eder.¹² Hoşgörü anlayışı, postmodernliğin çoğul ve çoğulcu dünyasında, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları için olanak sağlar. Ötekini, farklıyı ve müphemli olumlar. Ancak yine de hoşgörü kavramının kendisinde bir ikircikli olma hali söz konusudur. Yani, bir şeyi hoş görmek, pekâlâ bir kayıtsızlık ve ilgisizliği ifade edebilir. Örneğin, herhangi bir kişi ya da toplum, ötekini dışlamaya ya da değişmeye zorlayacak araçlara sahip olmayınca ötekilere karşı hoşgörülü olma durumunu, birlikte yaşamaya katlanma, aynı zaman veya mekânda yaşamaya zorunlu olma halini açığa çıkarabilir. Bauman’ın ifade ettiği gibi hoşgörülü olmak, bir anlamıyla tehlikeden uzak durmanın bir yolu olmaktan başka bir şey olmayabilir (Bauman, 2003: 301). Açıkçası biz yaşarken ötekilerin bizim yaşamımıza zarar vermemesi için onların da yaşamasına –istemeyerek de olsa– hoşgörü gösterebiliriz. Bu nedenle hoşgörünün kendisi, her ne kadar farklı olanın yaşam anlayışına olanak tanıyan bir imkânı sağlasa da özgürleşme için

11. Müphemliğin kökünü kazıma ve tek tipli yaşam anlayışı çabası tipik bir modern pratiktir; modern yaşamın özüdür. Bu, kesin olarak tanımlanamayan ve kontrol altına alınamayan her şeyin bastırılması ya da elenmesini dile getirir. Düzenin inşasını; katılma ve kabul edilmenin sınırlarını çizer. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini ister. Dolayısıyla bu durum, hoşgürsüzlüğü, yani modern pratiğin doğal bir eğilimini oluşturur.

12. Özgürleştirici bir potansiyeli açığa çıkarmak için farklılığa –ötekilerin farklılığına, tercihlerine, tercih yapma haklarına– saygı göstermemiz gerekiyor. Bauman’ın vurguladığı gibi: “Bizi birbirimize benzer kılan şeyin farklılığımız olduğunu, ötekini farklılığına saygı göstermeden kendi farklılığımıza saygı gösteremeyeceğimizi hatırlayarak, ötekiindeki ötekiliğe ve yabancısındaki yabancılığa saygı göstermeliyiz” (Bauman, 2003: 301). Bauman, ötekinin yabancılık hakkının, kişinin kendi hakkının kendisinin kurup ifade edebileceği ve savunabileceği tek yol olduğunu savunur. Ötekilik hakkı, ötekilik etiğiyle bağlantılı bir şekilde düşünülebilir.

tek başına yeterli bir mücadele yöntemi olamaz. Bu noktada, hoşgörünün dayanışmaya dönüştürülmesi gerekmektedir.

Bauman, hoşgörünün tek başına, savunmasız bir hedef, vicdansızlar için kolay bir av olduğunu belirtir. Farklılıkların hoşgörülmesinin, dayanışmanın reddi sığınağına indirgenebileceğini dile getirir (Bauman, 2000b:114). Hoşgörünün dayanışmaya dönüşmesinin ve şu evrensel anlayışa çevrilmesinin gerekliliğini ifade eder:

“Farklılık, pazarlık yapılamayacak bir evrenselliştir; farklı olma evrensel hakkına saldırmak, dayanışma halinde olanların hiçbirinin, kendi kendilerini ve dayanışma içinde oldukları herkesi tehlikeye atmadan hoşgörremeyeceği tek konudur” (Bauman, 2003:327).

Dolayısıyla Bauman için hoşgörünün dayanışmaya dönüştürülmesi, sadece ahlaki bir mükemmeliyet meselesi değildir, aynı zamanda hayatta kalmanın da bir koşuludur. Bauman’a göre artık, ötekinin farklılığının bizim farklılığımıza zararı olmadığı takdirde rahat edebileceğimiz bir dünyada yaşamıyoruz; çünkü başkalarının bazı farklılıkları, bizimkileri kısıtlama ve yaralama kararlılığı taşımaktadır. Açıkça görülüyor ki günümüzün olumsuzluk ve farklılık dünyasında hayatta kalmanın tek yolu, her bir farklılığın, başka bir farklılığı kendisinin gerekli koşulu olarak görmesidir; farklı kimliklerin birbirini dışlamasına, öteki kimliklerle birlikte yaşamının reddedilmesine kesinlikle son verilmesidir. Bu da kişinin kendi kimliğini kanıtlama adına öteki kimlikleri baskı altına alma eğilimini terk edip tam tersini yapmayı, yani kendi benzersizliğinin en iyi şekilde gelişebilmesini sağlayan farklılığı muhafaza eden öteki kimliklerin savunulmasını, onlar için mücadele edilmesini gerektirmektedir (Bauman, 2005:119). Bu mücadele aslında Bauman’da dayanışmanın anlamını açığa çıkarır. Bauman için dayanışma, mücadeleye hazır olmak; kendi farklılığı için değil, ötekinin farklılığı için savaşmak demektir.

Bauman, postmodern durumda dayanışmanın zorunluluklar üzerine inşa edilmediğini vurgular. Dayanışma, ötekinin farklılığı üzerine inşa edilmelidir. Ötekinin farklılığının kazanılması, bizim ötekilerle birlikte ötekilerin farklılığı için mücadele etmemize bağlıdır. Burada Bauman’ın vurgulamak istediği şey, dayanışmayla birlikte farklılığı savunan bir insani eylem potansiyelinin oluş-

turulmasıdır. Hoşgörüyü beraber, ancak daha çok dayanışmayı hayata geçirerek oluşturulabilecek bir özgürleşme imkânının yaratılmasıdır.¹³ Bauman için dayanışma olmadan hiçbir özgürlük güvende değildir.

Hayatı Sorgulamanın Değeri ve Eğitimin Önemi

Günümüzde, piyasa koşullarıyla ve devletin baskı altına alma mekanizmalarıyla işleyen bir denetleme ve kontrol sürecinde bireylerin gerçekleştirmesi gereken önemli davranışlardan biri, kendilerini ve hayatı sürekli olarak bir sorgulama sürecinden geçirmeleridir. Bauman, Castoriadis'in düşüncesinden hareketle bugün uygarlığın en önemli krizinin “kendisini sorgulamayı bırakması gerçeğinden ibaret” olduğunu belirtir (Bauman, 1999:138). Bauman’a göre uygarlığın kendisini sorgulaması, onun özgelişim adına şaşırtıcı ve emsali görülmemiş başarısının en gizli sırlarından birisidir. Hayatı sorgulama düşüncesi, toplumun kendisini tanımasının, toplumda ve bireyde verili olan durumların kati olmadığı ve değiştirilebileceğinin de göstergesini oluşturur. Örneğin, “Nasıl özgür olabiliriz?” gibi bir soru sorulduğunda, bu soruyla beraber, mevcut yaşam düzeninin sürekli olmayacağına, onun değiştirilebileceğine dair bir inancı ya da varsayımı da içimizde barındırırız. Ya da “Tam mutluluğa ulaşılabilir mi?” gibi bir soru sorulduğunda muhtemelen, hayatı daha değerli ve tatmin edici bir şekilde yaşama yolunun elde edilebileceğine dair bir düşünceyi de varsayarız. Hayata yönelik sorgulamalarımız, çevremizdeki dünyanın değiştirilebileceğine ve hatta bu değişimle birlikte bizlerin de kendimizi değiştirebileceğine dair bir inancı açığa çıkarır. Hayatın sürekli sorgulanması, kendimizi ve yaşadığımız çevreyi sürekli yeniden daha özgür bir şekilde kurmanın imkânını sağlar. Piyasanın dayatmaya çalıştığı kimliklerin ve devletin denetim altına almaya çalıştığı yaşam tarzlarının karşısına

13. Bauman'ın dayanışmaya verdiği değer bizim gibi uzun yıllar içsavaş yaşayan toplumlar için ayrı bir önem teşkil etmektedir. Özellikle, Kürt halkının uzun bir dönem boyunca çoğunlukla tek başına verdiği haklar mücadelesi düşünüldüğünde, özgürlüğün ve barışın sağlanmasında, diğer tüm toplulukların dayanışma içerisinde onlarla birlikte mücadele göstermesinin ne kadar önemli olduğu daha iyi görülmektedir. Ortak bir barışın sağlanması için Bauman'ın vurguladığı şu cümle dikkate değerdir: “İnsanların bir arada olma şansı, kimin yabancı olduğuna kimin –devletin mi yoksa kabilenin mi– karar vereceği sorusuna değil, yabancının haklarına bağlıdır” (Bauman, 2000b: 50).

bireylerin sürekli olarak kendi sorgulamaları ve yaratımlarıyla gerçekleştirdiği yaşam biçimlerinin açığa çıkarılmasına olanak tanır. Bauman'ın vurguladığı gibi kimlikler ya da yaşam biçimleri, salt verili şeyler değildir; yaratılan da bir şeydir, bir sanat eseri- nin yaratılması gibi kimlikler ve yaşam biçimleri de yaratılabilir (Bauman, 2010:107). Birey kendi sorumluluğuyla hayatı sürekli sorgulayarak kendisini sürekli yeniden yaratabilir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bireyin kendini oluşturma sürecinin ya da daha yerinde bir ifadeyle kimlikler yaratma sürecinin piyasa aracılığıyla gerçekleştirilmemesidir. Yaşam biçimleri, piyasanın araçsal yaklaşımlarından ziyade, kendi sorumluluğumuzla hayatı sorgulayarak gerçekleştirilebilir. Bu da sorumluluk almayı ve hayatı sürekli sorgulamayı gerekli kılar:

“İnsanlar kendi hayat koşullarını denetleme konusunda güçsüz olduklarını kabul ettikleri zaman, zorunlu ve kaçınılmaz gördükleri şeye teslim olurlarsa toplum özerk olmaktan, yani kendini tanımlamaktan ve kendini yönetmekten çıkar ya da daha doğrusu, insanlar onun özerk olacağına inanmazlar ve böylece öztanımlama ve özyönetim için gerekli cesaret ve iradeyi kaybederler. O zaman toplum sonuçta heteronom –öteki tarafından yönetilen, rehberlik edilmekten çok itilen, yüzerek hareket etmekten çok plankton benzeri sürüklenen– hale gelir. Gemidekiler kendi kismetlerine düşeni uysal bir tutumla kabul ederler ve teknenin izleyeceği rotayı belirleme konusunda bütün umutlarını terk ederler” (Bauman, 2000b: 72).

Peki, bireyler hayat koşullarını denetleme açısından sorgulayıcı bir tarzda nasıl yaşamaya başlayabilir? Hayatın içerisinde özerk bir şekilde sorumluluk üstlenmeyi nasıl öğrenebilir? Bauman'a göre bunun oluşturulabileceği önemli alanlardan biri eğitimidir. Bauman aslında genel olarak, eğitimin reel işleyişine olumsuz yaklaşır. Eğitimin, modern devletin varlığını, gücünü ve temel ilkelerini topluma kabul ettirebilmek için kullanılan ideolojik aygıtlardan birisi olduğunu vurgular. Eğitim fikrinin de devletin yurttaşlarını biçimlendirme ve onların davranışlarına yön verme hakkını, ödevini ve yönetilen bir toplum kavramını işaret ettiğini belirtir (Bauman, 1996:87). Ancak Bauman, eğitim fikrinin tamamen karşısında yer almaz. Nasıl ki modernitenin reel işleyişi sorunlu olmasına rağmen, Aydınlanma idealinden vazgeçmiyorsa reel işleyişi sorunlu olmasına rağmen eğitim idealinden de vaz-

geçmez. Bauman için eğitim faaliyeti, her şeyden önce gündelik hayatı sürdürme yeteneğini, farklı bakış açılarıyla uyum halinde, yanılmaz ve güvenilir otoritelerin yokluğunda, geliştirmek anlamına gelmelidir; farklılığa hoşgörü ve farklı olma hakkına saygı gösterme arzusunu teşkil etmelidir. Eğitim, “eleştiri ve özeleştirici becerilerini” güçlendirmeli, kişinin yaptığı seçimlerin ve bu seçimlerin yol açtığı sonuçların sorumluluğunu üstlenmesinin gerektirdiği cesareti açığa çıkarmalıdır (Bauman, 2000b:171). Bauman, eğitimle birlikte bireyin, hayatın getirdiği endişelere karşın direnme yeteneği kazanabileceğini ve bireyin elde ettiği sorumluluk ve sorgulama yeteneğiyle hayattaki olayları piyasaya bağımlı kalmadan dönüştürebilme gücünü elde edebileceğini belirtir. Bu nedenle Bauman’ın vurguladığı gibi eğitim aslında hayat boyu olmalıdır (Bauman, 2010:162). Hayat boyu kendi irademizle yaşamı sorgulamalı ve onun getirdiği sorumluluğu başka bir aracı kuruma –tüketici piyasasına– devretmeden üstlenmeliyiz. Etkileşime, diyalog kurmaya dayalı bir yaşamın oluşturulabilmesi için yaratıcı bir eğitim anlayışıyla birlikte mücadele vermeliyiz.¹⁴

Sorumlu Bir Entelektüelin Özgürlük Arayışı

Bauman’ın sosyolojik düşüncesinden hareketle bir özgürlük arayışı tartışmaya açıldığında, sonuç olarak şu temel öncülleri sıralayabiliriz: Modernitenin düşünsel ethosunun kurtarılması gerekliliği ve bunun gerçekleşmesi için agoranın hayata geçirilmesi, öteki için var olmaya dayalı bir ahlak anlayışının oluşması, bireylerde hoşgörü ve dayanışmaya yönelik bir yaşam düşüncesinin açığa çıkarılması ve son olarak, eğitim faaliyetiyle birlikte hayatı sorgulayan, sorumluluk sahibi olan ve diyaloga açık bir toplumsal yaşamın vuku bulması. Bauman’ın sosyolojisinde ortaya konan bu özgürlük alanları, modernite ve postmodernitenin reel işleyişinde görülen piyasa ve devlet iktidarının toplumsal uzamdaki yıkıcı etkilerine karşı geliştirilmeye çalışılan çözüm yolları olması açısından önem taşımaktadır. Her ne kadar bu çözüm yolları, içerisinde bazı çıkmaz sokakları barındırsa da Bauman’ın hayata

14. Bugünkü eğitim anlayışına bakıldığında büyük oranda piyasaya bağımlı bir eğitim sürecinin oluştuğu aşıkârdır. Bauman’ın eğitimle ilgili düşüncelerinin, yani eğitim faaliyetinin piyasaya bağımlı olmayan, sorumluluk sahibi, hayatı sorgulayan, etkileşime açık kişilikleri açığa çıkarmasının çok uzağında olduğumuzu bir kez daha belirtmek gerekiyor.

yönelik sosyolojik yaklaşımının, “Nasıl daha özgür olabiliriz?” sorusunun yanıtını verdiğini düşünüyorum. Bugün, gerçekten de yaratıcı bir eğitim düşüncesinin, dayanışmaya dayalı bir yaşamın, farklı kültürlerin özgürce yaşayabileceği, bireyler ve toplumlar arasındaki diyalogun eşitlik temelinde gerçekleşebileceği bir dünyanın özlemini duymaktayız. Bu özlemi hayata geçirmek için Bauman’ın sosyolojik düşüncesinin önemli açılımlar sunduğunu vurgulamak gerekiyor.

Bauman’ın, hayatı daha özgür kılmaya yönelik müdahaleci tavrının, ayrıca onu, salt pasif bir entelektüelin yorumcu rolünden öte bir konuma taşıdığını açıkça ifade etmemiz gerekiyor. Bauman, Lyotard’ın tabiriyle “risk alarak karanlıkta yürüyen, sağıra duyurmakta sorumlu olan”, sorumluluk sahibi entelektüel bir kuşağın temsilcisidir. Onun hayata yönelik sorumluluk anlayışı, kendimizi eleştirel bir şekilde sorgulamayı bıraktığımız ve sorumluluk sahibi olmaktan kaçındığımız bir çağda önemli bir değeri açığa çıkarmaktadır.

Sonuç olarak Bauman; sorumluluk alan, hayatı eleştirel bir şekilde sorgulayan, rasyonel ve irade sahibi bireylerin özgürlüklerini yaratıcı bir biçimde icra edebilecekleri sosyal bir varoluşu gerçekleştirmeye çalışır. Bireylerin, hayatın içerisinde aktif rol almaları için mücadele eder. Gerçekleşmesini arzuladığı diyalogsal anlayışın halkın genelinde oluşmasını sağlayarak kamusal tartışmalarda eleştirel söylem zeminini mümkün kılmanın yollarını arar. Bilhassa Türkiye toplumundaki gibi halen toplumsal hak talepleri meselelerinin, eşitlik temelinde, diyalogsal bir anlayışla çözümünün neredeyse çok az bir ilerleme kaydedildiği toplumlarda görüldüğü üzere, Bauman’ın sosyolojik düşüncesinin önemi daha da artar. Hatta Bauman’ın hoşgörüsüyle beraber özellikle dayanışmaya verdiği önem; halkların, yaşam biçimlerini özgürce yaşamak için mücadele verdikleri bir toplumda, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir değeri teşkil eder. Bununla birlikte yine de Bauman’ın sosyolojisindeki özgürlük kavrayışına kapsamlı bir şekilde bakıldığında son kertede, bu kavrayışın eksikliklerini de göz ardı etmeden eleştirel bir değerlendirmenin yapılması önemlidir. Bauman, sorumlu bir entelektüel konum içerisinde daha özgür bir dünyanın gerçekleşmesine ilişkin ileri sürdüğü agora, diyalog, postmodern ahlak gibi kavramların içini yeterince dolduramamıştır. Bu kavramların nasıl hayata geçirilebileceği ve kendile-

rinde varolan sıkıntılarının nasıl ortadan kaldırılacağı hususunda doyurucu çözümler sunamamıştır. Bauman “kısıtlananlar olduğu sürece özgürlük iktidardır” der. Bu kısıtlama, toplumsal ilişkilerin tüm alanlarında düşünüldüğünde, onun ortadan kaldırılması için çok daha derin, kendi üzerine düşünümseelliğin sürekli canlı tutulduğu toplumsal analizlerin yapılmasına ve toplumsal hayata dair kolektif özgürlük alanlarının oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Bauman, aslında bu analizleri ve kolektif özgürlük alanlarını belirli ölçülerde göstermeye çalışmıştır. Hayatı, çok dar ve sınırlı bir toplumsal analiz çerçevesinde irdelememiştir. Ancak analizlerindeki kavramsallaştırmalarının kendi üzerine düşünümseelliğinin yeterli olmadığını bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Ayrıca toplumsal ilişkilerin sosyoekonomik, yapısal ve maddi belirleyicilerinin Bauman’ın analizinde daha arka planda kaldığını belirtmeliyiz. Bu belirleyicilerin de toplumsal ilişkilerin kavranmasında değişen toplumsal mekanizmalarla birlikte daha ön planda bir çözümlemesinin yapılması önemlidir. Bauman, toplumsal ilişkilerin daha eşit bir şekilde gerçekleşmesi için önemli sosyolojik müdahalelerde bulunmuştur ve bizlerin, öncelikle yapması gereken şeyin, hayatı ve kendimizi sorgulamak olduğunu belirtmiştir. Bauman’ın bu önerisini dikkate alarak sorgulamalarımızı tüm toplumsal ilişki alanlarında kapsamlı ve derin bir şekilde sürdürmeli ve hayatın rutin düzenine müdahale edici ve hatta yıkıcı girişimlerin açığa çıkması için sorumluluk sahibi, kolektif ve farklılığa dayalı bir bireyleşme ve toplumsallaşma sürecini hayata geçirmeliyiz.

Kaynakça

- Badiou, Alain (2006), *Etik*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1996), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Özgürlük*, Çev. Vasıf Erenus, Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Çalışma, Tüketici ve Yeni Yoksullar*, Sarmal Yayınları, Çev. Ümit Ökten, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1999a), *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000a), *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, Çev. Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2000b), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Parçalanmış Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2002), "Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır?", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, Çev. Hüsamettin Arslan, Der. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 105-127.
- Bauman, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Versus Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2010), *Etğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, Çev. Funda Çoban & İnci Katırcı, De Ki Yayınları, Ankara.
- Carleheden, Mikael (2008), "Bauman on Politics-Stillborn Democracy", *The Sociology of Zygmunt Bauman*, Der. Michael Hviid Jacobsen ve Poul Poder, Ashgate Publishing, Burlington, 175-193.
- Crone, Manni (2008), "Bauman on Ethics", *Intimate Ethics for a Global World?*, *The Sociology of Zygmunt Bauman*, Der. Michael Hviid & Jacobsen & Poul Poder, Ashgate Publishing, Burlington, s. 59-75.
- Kellner, Douglas (1998), "Zygmunt Bauman's Postmodern Turn", *Theory, Culture & Society*, 15(1), s. 73-86.
- Poder, Poul (2008), "Bauman on Freedom-Consumer Freedom as the Integration Mechanism of Liquid Society", *The Sociology of Zygmunt Bauman*, Der. Michael Hviid & Jacobsen & Poul Poder, Ashgate Publishing, Burlington, s. 97-115.

Yazarlar

Zülküf Kara: Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Sıtkı Karadeniz: Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Özgür Tüzün: Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

Musa Öztürk: Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Doğa Başer: Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi

Mehmet Ali Uluç: Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

Ayşegül Sabuktay: Dr., İzmir Akdeniz Akademisi

Tahir Pekasil: Yrd. Doç. Dr., Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Erol Göka: Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Bölümü Öğretim Üyesi

Oğuzhan Göktolga: Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İİBF Öğretim Üyesi

Güney Çeğin: Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Mustafa Demirtaş: Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

Dizin

A

- Abrahamson, Peter 128, 134
Adorno, Theodor 14, 19, 36, 102,
109, 117, 136
Akgül, Suat 234, 242
akışkan modernlik 26, 27, 31, 40,
111, 116, 124, 125, 126, 129, 130,
131, 132, 133
Akpolat, Yıldız 54, 55
Aktel, Mehmet 67, 69, 82
Altan, Yakup 82
Arendt, Hannah 114, 165, 170
Aslan, Şükrü 234, 242
aşk 9, 23, 29, 35, 40, 178, 184, 190,
191, 194, 195, 198, 199, 200, 201,
203, 204
Atkinson, Will 112, 130, 132, 134
ayartma 95
aylak 28, 34, 66, 72, 112

B

- Baidou, Alain 157
Ballard, James Graham 189, 190,
206
baştan çıkarma 44, 45, 96, 97, 245,
248
Baudrillard, Jean 40, 43, 52, 66, 93,
125, 190, 206
Bauer, Yehuda 221, 222, 225
Bauman, Zygmunt 7, 8, 9, 10, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,

- 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152, 156,
157, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 189, 190, 191, 192, 194,
195, 196, 197, 198, 199, 202, 203,
206, 210, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 262, 263
Beck, Ulrich 8, 65, 70, 82, 130, 132,
151
Beilharz, Peter 22, 112, 125, 135
belirsizlik 9, 10, 27, 43, 44, 70, 71,
73, 81, 85, 86, 108, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 120, 125, 126, 127,
128, 133, 151, 178, 180, 181, 183,
184, 186, 197, 203, 230, 231

Berman, Marshall 27, 36, 92, 109
Bernasconi, Robert 153, 157
Bessis, Sophie 68, 82
Best, Shaun 112, 114, 124, 130,
135, 180, 187
Best, Steven 112, 114, 124, 130,
135, 180, 187
bireyselleşmiş toplum 266
Blackshaw, Tony 22, 35, 36, 41,
42, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 55, 113,
128, 135
Bozarslan, Hamit 235, 236, 237,
242
Boz, Cenk 215, 225
Bracher, Nathan 160, 170
Bruinessen, Martin Van 241, 242
Bryant, Antony 133, 135
Bulut, Faik 234, 242
Burke, Peter 117, 135

C-Ç

Camus, Albert 8, 14, 15, 20, 37
Carleheden, Mikael 250, 251, 263
Castells, Manuel 64, 82, 103
Castoriadis, Cornelius 8, 14, 19,
20, 37, 258
Cevizci, Ahmet 149, 157
Coşkun, Bayram 225
Crone, Manni 253, 263
Çiğdem, Ahmet 122, 135

D

Davis, Mark 55, 133, 135, 136, 137,
187
Dawes, Simon 112, 125, 132, 136
Dawson, Matt 130, 136
Demir, İsa 215, 225
Demirtaş, H. Andaç 212, 225
Denham, Alison E. 34, 37

Dersim 10, 227-228, 233-241
dijital bölünme 69
dijital uçurum 69
disiplin etiği 86, 89
Durkheim, Emile 9, 43, 46, 55,
145, 146, 171, 172, 219

E

Esgin, Ali 46, 55
etiketlenme 30, 32

F

Featherstone, Mike 94, 107, 109
Flanagan, Kieran 117, 136, 172,
174, 187
Foucault, Michel 8, 14, 18, 19, 97,
109, 110, 117, 119, 121, 136, 137,
184, 228, 244
Friedman, Jonathan 70, 82
Fromm, Erich 94, 109
Furedi, Frank 102, 109
Fursewth, Inger 174, 182, 184, 187

G

Gadamer, Hans-Georg 47, 48, 49,
50, 54, 55
genelleşmiş öteki 155
gerçeklik 23, 24, 43, 49, 52, 61, 69,
113, 131, 156, 190, 193, 248, 253
Giddens, Anthony 39, 40, 52, 54,
55, 63, 65, 82, 130, 146, 151, 157,
184, 187, 199, 200, 201, 202, 203,
206
Göka, Erol 189, 202, 206
gözetim 71, 96, 97, 119, 121, 243,
244, 245, 246, 248
Gramsci, Antonio 14, 16, 17, 19,
37
Gay, Paul Du 122, 136, 219, 223

Gümüş, Özlem 212, 225
Gündoğan, Ali Osman 15, 37
güvenlik 45, 63, 86, 98, 99, 106,
156, 197

H

Habermas, Jürgen 14, 18, 19, 40,
54, 55, 135, 165, 170, 249, 252
habitus 51, 145
hakikat 44, 49, 117, 119, 193
Hamilton, Peter 37, 217
Hardt, Michael 64, 65, 82
Harvey, David 8, 60, 61, 62, 65, 79,
80, 82, 125
Heller, Agnes 147, 148, 151, 157,
180
Henry, Micheal 81, 190, 206
hermeneutik 8, 18, 23, 24, 25, 40,
41, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54
Holocaust 9, 10, 20, 25-26, 35, 120,
122, 146, 160, 209-211, 213, 215-
219, 221-223
Horkheimer, Max 19, 36, 117, 136
hoşgörü 10, 256, 260

I-İ

insanileşme 24, 34

J

Jacobsen, Michael Hviid 22, 23, 25,
33, 37, 53, 55, 118, 134, 135, 136,
137, 263

K

Kahraman, Hasan Bülent 215, 225
Kant, Immanuel 73, 79, 147, 148,
157, 180, 253
katı modernlik 27, 40, 47, 111,
116, 120, 125

Kellner, Douglas 111, 112, 122,
123, 125, 129, 137, 180, 187, 251,
252, 263

Kerman, Uysal 82

Kodal, Numan 214, 221, 225

Kolakowski, Leszek 16, 37, 117

Kovel, Joel 187

küreselleşme 8, 25, 27, 35, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 69, 72, 74, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 124, 127, 152

L

Lefebvre, Henri 122, 137

Lepenes, Wolf 37

Levinas, Emmanuel 5, 8, 9, 14, 20,
21, 33, 37, 78, 79, 81, 146, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 174, 176, 177, 178,
179, 184, 185, 220, 221, 226, 253,
254

Lyotard, Jean François 34, 49, 125,
137, 261

M

Marx, Karl 14, 65, 75, 137, 182, 248
May, Rollo 25, 29, 36, 193, 202, 206
metafor 23, 44, 163, 166

Mills, Charles Wright 22, 25, 37

modernlik 13, 26, 27, 28, 31, 35,
40, 47, 50, 53, 63, 97, 111, 112,
115, 116, 117, 118, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 129, 130, 131,
132, 133, 142, 147, 151, 182, 185,
200, 201, 229

muhayyile 41, 42

Mutman, Mahmut 65, 82

müphemlik 9, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 123, 125, 127, 133, 144,

152, 172, 186, 228, 229, 231, 235,
256

N

negatif teoloji 178, 184, 186
Negri, Antonio 14, 37, 82
Neocleous, Mark 228, 233, 242
Nijhoff, Pieter 22, 37
Nisbet, Robert 37

O-Ö

O'kane, Rosemary H.T. 225
olasılık 24, 34, 144
olumsallık 63, 144, 231, 257
ölüm 29, 30, 31, 35, 115, 180, 181,
195, 202
örtük teoloji 9, 174, 180-181
öteki 10, 33, 41, 48, 72, 98, 99, 114,
155, 160, 173, 174, 176, 177, 178,
179, 180, 184, 186, 212, 220, 227,
229, 230, 253, 254, 255, 257, 259,
260
Özdemir, Sadi 69, 83
özgürlük 9, 10, 15, 20, 35, 63, 76,
112, 115, 156, 175, 178, 179, 180,
186, 191, 215, 217, 220, 243, 248,
252, 255, 258, 260, 261, 262
Özkiraz, Ahmet 217, 225

P

panoptikon 71, 73, 97, 100, 121,
244
Pieper, Annemarie 142, 157
Poder, Poul 37, 53, 55, 134, 135,
137, 247, 263
politik monizm 228
postmodern etik 9, 78, 81, 151,
152, 153, 179, 184, 186
postmodernlik 13, 26, 40, 78, 111,
112, 116, 124, 125, 129, 151

postmodern tinsellik
pozitivizm 46, 54

R

Repstad, Pal 174, 182, 184, 187
risk 70, 114, 124, 261
Robertson, R. 63, 78, 82
Rothenburg, Albert 38

S-Ş

sağduyu 17
Scott, James C. 138, 228, 231, 242
Seidman, Steven 45, 49, 55
Sigusch, Volkmar 198, 206
Simmel, Georg 43, 95, 110, 163
sinoptikon 18, 97, 99, 100, 247
sivil dikkatsizlik 107
Smith, Dennis 14, 22, 37, 38, 111,
138, 170
Sontag, Susan 38
Soros, George 75, 83
sorumluluk 7, 10, 14, 15, 18, 20,
21, 22, 23, 27, 31, 32, 33, 34, 64,
112, 114, 127, 151, 153, 155, 156,
160, 167, 178, 179, 184, 215, 218,
219, 220, 221, 250, 253, 254, 259,
260, 261, 262
Şan, Mustafa Kemal 214, 226

T

Tester, Keith 17, 22, 24, 25, 29, 36,
37, 38, 55, 114, 124, 128, 135,
136, 137, 138, 160, 166, 170, 187
Tirnovalı, Aslı 54
topluluk 35, 97
Touraine, Alain 52, 55
Türk, Duygu 220, 226, 232, 234,
235, 236, 238, 239, 240, 241

U

Uluğ, Naşit Hakkı 234-235, 237-
238, 240

ütopya 17, 18, 35

V-W

Veblen, Torstein 101, 110

Vergin, Nur 215, 217, 226

Weber, Max 4, 43, 91, 93, 116, 122,
132, 135, 138, 214, 221, 222, 225,
248

Welzer, Harald 35, 38

Y

yabancılaşıma 14, 35

yaratıcı yıkım 76

yoksullaşıma 68

Yüksel, Murat 233, 242

T

üketim kültürü ve ideolojisi bütün dünyayı kasıp kavururken, insani değerler alabildiğine buharlaşıyor ve ahlaki körlük küresel ölçekte hızla yayılıyor... Böyle bir dünyada, birilerinin dışlanmış, yoksanmış ve parçalanmış hayatlarına eğilmesi, onları anlamaya ve anlatmaya çalışması beklenir, hatta gerekir. O birileri içinde ilk akla gelen isim de, sürgünlerden geçip gelen hayat hikâyesiyle adeta modern dünyanın bir sosyoloji dehası olan Zygmunt Bauman'dan başkası değildir.

Bauman ilk iş olarak modernitenin en büyük günahlarından birini, Holocaust'u ifşa ederek büyük bir hesaplaşmaya girişmişti. Ötekinin özgürlüğü adına, büyük anlatı ve gözaltılara, tüketici ayartmalara, yasa koyuculara ve akışkan sınırlara rağmen modernliğin kalbine "ahlak"ı yerleştirerek yeni bir teolojik öneride bulunuyordu. Postmodern maneviyat olarak tanımlanabilecek bu girişimiyle, "evet, kardeşimden sorumluyum" duygu ve düşüncesini ruhlarımıza ve kafalarımıza fışkırtmaya çalıştı. Bir bahkçı gibi toplumsal dünyaya "metaforik ağ"larını atarak gündelik yaşam denizinden "anlam"ı çıkarma çabası içerisine giren Bauman, sosyolojiye yeni felsefi tatlar ekleyerek entelektüel mücadelesini günümüze değin sürdürdü.

Elinizdeki kitap, Bauman'ın endişesine kulak vermek ve "epistemik bir uyanış" yaratmak adına yürütülen bir çabanın ürünüdür. Yazarlarının farklı bakış açılarına rağmen bir bütünlük içinde Bauman sosyolojisinin ele aldığı konuları işleyen bu derleme, aynı zamanda Bauman hakkında Türkiye'de yazılan ilk kitap olma özelliği de taşıyor. Gerek Bauman'ın hâlâ verimli bir biçimde üretmeyi sürdürdüğü kendi eserlerinin gerek çokça örneği bulunan Bauman üzerine yazılmış kitapların Türkçe'ye kazandırılması, bu aları zenginleştirecek ve sosyoloji biliminin yerini ve prestijini daha da yükseğe taşıyacaktır. Bu kitap, yazarlarının hemfikir olduğu bir düşünceler toplamından ziyade, birbirinden bağımsız ama birbirini bütünleyen tartışma metinlerinden oluşmaktadır. Okuru böyle bir okuma şölenine davet ediyoruz çünkü sosyolojinin, içinde yaşadığımız toplumu anlama ve anlamlandırma çabası olmasının yanında bir o kadar da keyifli bir macera olduğuna inanıyoruz.

AYRINTI YAYINLARI • SCHOLA

ISBN: 978-975-539-747-4



9 789755 397474



24 TL

